

# La libertà in discussione

B@belonline/print

Rivista di Filosofia

N. 1 – Anno 2006



**B@belonline/print è la versione a stampa della rivista elettronica**

**[www.babelonline.net](http://www.babelonline.net)**

**Due modalità di esprimere la filosofia oggi che dialogano nella identità e nella  
differenza dei modi e dei contenuti**

Questo numero della rivista è stato realizzato con il contributo del Miur su fondi Cofin dell'Università degli Studi di Roma Tre

B@belonline/print  
Direzione e Redazione  
Dipartimento di Filosofia  
Università degli Studi di Roma Tre  
Via Ostiense 234  
00146 Roma  
Tel. + 39.06.54577338 – fax + 39.06.54577340

Direttore: Francesca Brezzi  
Comitato scientifico per il tema di B@bel: i docenti del Dipartimento  
Comitato scientifico e redazionale delle singole rubriche:  
P. Nepi ([nepi@uniroma3.it](mailto:nepi@uniroma3.it)) – M. T. Pansera ([pansera@uniroma3.it](mailto:pansera@uniroma3.it)) – B. Tortolici ([tortolici@uniroma3.it](mailto:tortolici@uniroma3.it)) – D. Iannotta ([iannotta@uniroma3.it](mailto:iannotta@uniroma3.it)) – C. Dovolich ([dovolich@uniroma3.it](mailto:dovolich@uniroma3.it)) – P. Cipolletta ([cipollet@uniroma3.it](mailto:cipollet@uniroma3.it)) – C. Di Marco ([dimarco@uniroma3.it](mailto:dimarco@uniroma3.it)).

Responsabili per la stampa e per l'online: Patrizia Cipolletta e Chiara Di Marco  
Segreteria di redazione: Claudia Dovolich ([dovolich@uniroma3.it](mailto:dovolich@uniroma3.it))

© 2006 – **Mimesis Edizioni (Milano)**  
Sede operativa e amministrativa:  
**Via Mario Pichi, 3 – 20143 Milano**  
telefax +39 02 89403935 – tel. +39 02 89400869  
Per urgenze: +39 347 4254976.  
E-mail: [mimesised@tiscali.it](mailto:mimesised@tiscali.it)  
Catalogo e sito Internet: [www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)  
Tutti i diritti riservati.

In copertina: *La Torre di Babele*, Pieter Bruegel il Vecchio, 1563  
Elaborazione grafica di Marco De Meis

**B**

@belonline/print

*Voci e percorsi della differenza*

*Rivista di Filosofia*



**Mimesis**



**Editoriale**

di Francesca Brezzi e Giacomo Marramao p. 9

**Il Tema di B@bel**

a cura di Leonardo Casini

**La libertà in discussione****Leonardo Casini**

*Dopo i maestri del sospetto. La libertà difficile* p. 21

**Luigi Alici**

*Orizzonti della libertà. Taylor e l'eredità del moderno* p. 43

**Roberto Esposito**

*Libertà e comunità* p. 59

**Mariapaola Fimiani**

*Il paradigma dell'epimeleia e la critica dell'amore* p. 65

**Caterina Resta**

*Libertà, responsabilità, ospitalità in Emmanuel Lévinas* p. 83

**Francesco Totaro**

*La libertà tra uomo tecnologico e uomo contemplativo* p. 99

**Ricordando Leonardo****Francesca Brezzi**

*L'Antigone di Kierkegaard. "Figlia della pena che ha per dote il dolore"* p. 115

**Patrizia Cipolletta**

*Libertà dalle emozioni e libertà con le emozioni* p. 127

**Chiara Di Marco**

*Esperienza dei limiti. Esperienza della libertà* p. 145

**Claudia Dovolich**

*Libertà, uguaglianza e amicizia* p. 153

**Daniella Iannotta**

*Etica e morale: prospettive per una "vita buona"* p. 161

**Elio Matassi**

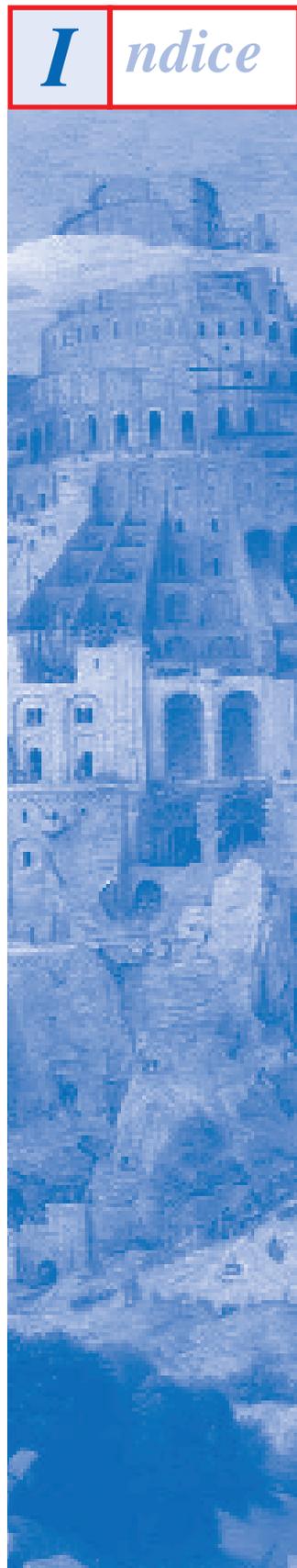
*Libertà e diritto in Hegel. La Auseinandersetzung di J. Ritter con la Moralität kantiana e la Sittlichkeit hegeliana* p. 167

**Paolo Nepi**

*Esistenza e libertà in Kierkegaard* p. 175

**Maria Teresa Pansera**

*"L'uomo a una dimensione" tra repressione e utopia* p. 181



- Beatrice Tortolici**  
*Antropoetica e complessità* p. 187
- Pierluigi Valenza**  
*Concezioni della libertà nell'Atheismusstreit.  
Fichte, Jacobi e Reinhold in dialogo* p. 193
- Spazio Aperto**  
*a cura di Paolo Nepi*
- Gabriella Baptist**  
*La primavera del pensiero nel linguaggio della poesia.  
Su Heidegger e Hölderlin* p. 205
- Ventaglio delle donne**  
*a cura di Maria Teresa Pansera*
- Rosaria Di Donato**  
*L'interrogazione sul male e l'origine del totalitarismo  
in Hannah Arendt* p. 215
- Maria Mercede Ligozzi**  
*L'esiliato e l'apolide nel pensiero di Hannah Arendt  
e María Zambrano* p. 225
- Filosofia e...**  
*a cura di Beatrice Tortolici*
- Merete Amann Gainotti**  
*La relazione con l'altro/a. Contributi della ricerca  
psicologica* p. 235
- Immagini e Filosofia**  
*a cura di Daniella Iannotta*
- Daniella Iannotta**  
*Comunicazione e immagine* p. 245
- Giardino di B@bel**  
*a cura di Claudia Dovolich*
- Viviana Meschesi**  
*Il "pensiero forte" di Leonardo Casini* p. 261
- Simone Stancampiano**  
*Fede e sapere nella cultura filosofica  
e teologica contemporanea* p. 267
- Ai margini del giorno**  
*a cura di Patrizia Cipolletta*
- Patrizia Cipolletta**  
*Lettera aperta ai laureati in filosofia* p. 275
- Mauro Coni**  
*I libri. Per guardare al mondo* p. 283

**B***@belonline***I***ndice***Libri ed eventi***a cura di Chiara Di Marco***Libri...**

*Annarosa Buttarelli, Una filosofa innamorata.  
María Zambrano e i suoi insegnamenti.*  
(Federica Giardini)

p. 287

**... ed eventi**

*Hannah Arendt. Percorsi di ricerca tra passato e futuro*  
(Rosaria Di Donato)

p. 289

*Pragmatismo e Filosofia Analitica. Differenze e interazioni*  
(Guido Simone Neri)

p. 292





di Francesca Brezzi e Giacomo Marramao

## IN AMICIZIA E IN DIALOGO

Il nostro collega ed amico Leonardo Casini è morto il 20 gennaio 2006: la notizia della sua morte è giunta mentre eravamo impegnati nelle varie attività accademiche, e tutti ci siamo sentiti più soli, impreparati e sgomenti, tutti abbiamo avvertito il dolore di una perdita, la consapevolezza, soprattutto, di non poter trovare più lo stimolo, che nasceva dal dialogo con lui, dialogo ricco e vivo per me fin dagli anni universitari; pur vivendo oggi ciascuno/a in un contesto teoretico e speculativo diverso, le sue affermazioni talvolta spiazzanti aprivano dibattiti e discussioni sincere e feconde.

Vorrei porre queste brevi righe sotto il segno della *philia*, tema che mi è caro e che era gradito anche a Leonardo, ricordando le pagine di un autore da lui a lungo studiato, al quale ha dedicato molti corsi universitari, Aristotele e la sua concezione dell'amicizia nell'*Etica Nicomachea*.

Lo Stagirita, come è noto, considera l'amicizia una virtù, "molto necessaria per una vita felice di tutti gli esseri viventi", "luogo esemplarmente riassuntivo dell'esercizio della virtù", momento essenzialmente umano. La scelta della *philia* non è casuale in Aristotele; sia qui che nell'*Etica Eudemia*, infatti, è elemento di cerniera tra virtù e contemplazione, tra felicità umana e "divina", tra attività etica e teoretica. Si manifesta quindi la doppia polarità dell'amicizia nei confronti dell'idea del bene, cioè la dimensione personale-riflessiva e la dimensione assoluta. È significativo ricordare che nell'amicizia si trova la confluenza di *olos* ed *ekasto* come integralità del bene: voler bene a se stessi e all'altro. Il criterio, o misura di ciò è rinvenibile nel *phronimos*, cioè nell'uomo di valore esercitato nella virtù, nel quale le due modalità del bene devono venire a consonanza, nel senso che l'amicizia realizza un rapporto che è molto di più di una semplice aggregazione; è un aiuto disinteressato, condivisione e reciprocità, in altre parole un raro tipo di equilibrio e di armonia.

Ciò che voglio sottolineare è proprio tale reciprocità, ovvero il gioco di mancanza e bisogno, di ricerca dell'altro: per essere amico di sé bisogna essere già in relazione con l'altro; questa era per noi l'amicizia nei



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

confronti di Leonardo Casini, *philia* che ci univa alla sua viva intelligenza, alla sua competenza, al suo rigore morale, ma anche alla sua bontà d'animo, alla sua ironia, al suo grande senso dell'umorismo.

Spezzato il dialogo faccia a faccia rimane l'enigmatica presenza-assenza di un pensatore con il quale possiamo dialogare attraverso la scrittura e la lettura della sua opera, ma sempre vivissimo rimarrà il ricordo della sua figura di studioso, di docente che rifletteva l'immagine di un uomo autentico.

Vari sono stati i fuochi dei suoi interessi speculativi: la filosofia classica tedesca, la sinistra hegeliana, i pensatori del sospetto come Schopenhauer e Nietzsche, ma anche Freud e Marcuse, nonché il livello sotterraneo, che è emerso maggiormente in certi periodi, ma presente sempre sullo sfondo, il rapporto filosofia e religione, che Leonardo Casini ha focalizzato nei suoi studi su Kierkegaard. Filone questo affrontato senza commistioni improprie o con intenzioni apologetiche, ma con la serietà e l'impegno di un uomo di fede che sottopone la sua fede alla riflessione critica.

Vorrei rileggere a questo proposito le parole conclusive di uno dei suoi ultimi, ahimé, libri, *Schopenhauer. Il silenzio del Sacro* (Edizioni Messaggero, Padova 2004): «si chiude il cerchio del pensiero schopenhaueriano. Eravamo partiti dall'aspirazione a un mondo superiore, dominio della coscienza migliore, e abbiamo visto come esso era irraggiungibile [...] questo altro mondo può essere raggiunto solo approdando allo scopo finale dell'itinerario della volontà, il suo autorinnegamento e l'abbandono della volontà di vivere. Oltre questo, oltre il nulla relativo si apre lo spazio del mistero e del sacro su cui, secondo Schopenhauer, il filosofo non si può pronunciare, ma che è attingibile nella muta, intensa estasi dell'esperienza mistica, nella contemplazione, nel silenzio della sua incomunicabilità, nella pace della conquista di un mondo superiore, che si dischiude nel suo splendore dopo che si è chiusa la scena di questo mondo».

Un brevissimo ricordo va anche al docente, con il quale ho condiviso sette anni all'Università dell'Aquila: anni di viaggi talvolta difficili, ma altresì anni di scambi e di dialogo intellettuale fecondo con gli studenti. Ci siamo ritrovati poi all'università Roma Tre, dopo il periodo del suo insegnamento presso l'Università di Chieti, e sempre Leonardo si è mostrato impegnato e disponibile con colleghi e studenti, serio ed affabile, mai arrogante.

Mi piace concludere chiedendo sostegno ad un pensatore che ci ha visto uniti nello studio, Paul Ricœur, da Leonardo conosciuto ed apprezzato; nel suo ultimo libro il filosofo francese disegna i "percorsi del riconoscimento", illustrando i molti significati del termine, *reconnaissance*, che in francese ha una ricchezza e significatività particolare. Riconoscimento indica l'essere riconosciuto per quello che uno è e pertanto noi lo riconosciamo, approvando la sua esistenza, per quello che è stata, per la sua intelligenza, per i suoi studi severi, per le opere che ci ha lasciato.

Ma va ricordato un secondo significato del termine *reconnaissance*, quello della riconoscenza, cioè della gratitudine per la sua umanità, ma anche per la sua arguzia e per la penetrante sensibilità, per la sua bontà e disponibilità verso tutti, direi di più per la sua *sympa- teia*, spirituale e affettiva nei confronti dell'umano e del mondo tutto che lo circondava.

Di tutto ciò rimarrà memoria nei nostri cuori, memoria duratura al di là della presenza fisica, memoria come *philia* e come speranza di proseguire tale amicizia sotto forma di un *mit denken*, di un pensare insieme, attraverso la lettura dei suoi scritti che potranno illuminare, per noi l'oscura frase di Heidegger: «è la voce dell'amico che ogni *Dasein* porta in sé».

*Francesca Brezzi*

---

## FELICITÀ, CORPOREITÀ, PHILIA Ricordo di Leonardo Casini

Era limpida la sua voce, l'ultima volta che l'ho sentito il giorno di capodanno, dopo una breve conversazione con Francesca: l'adorata e amatissima moglie. Limpida la voce, ma serio e irrevocabile il senso delle parole. Parole così distanti dal tono faceto con cui mi aveva salutato ancora la sera prima: malgrado il disappunto di dover trascorrere la notte di San Silvestro in un letto d'ospedale per ulteriori e imprevisi accertamenti. Come se, bandendo all'improvviso l'attitudine ironica che gli era consueta, e che non l'aveva abbandonato neppure nei momenti più difficili della malattia, volesse trasmettermi il presentimento dell'esperienza estrema che stava per toccargli in sorte.

Difficile adesso, per chi gli è stato legato da una relazione non solo di stima e di colleganza accademica, ma di amicizia e condivisione profonda di ciò che nella vita veramente conta, trovare le parole giuste per ricordare Leonardo Casini senza essere sopraffatti dal vortice emotivo dei ricordi. Difficile, per chi lo ha seguito durante il travaglio degli ultimi mesi dopo essergli stato vicino nell'arco di un decennio particolarmente intenso, ricco di esperienze felici e dolorose, tracciare un bilancio della sua opera di studioso tenendo sullo sfondo e, per così dire, neutralizzando la dimensione affettiva: quella peculiare capacità di allacciare rapporti e trasformare situazioni, ambienti, contesti, che fa tutt'uno con l'irripetibile e irriducibile singolarità di ciascuna/o di noi. Anche per questo, anzi soprattutto per questo, il fatto che Leonardo non sia più tra noi rappresenta – dopo la scomparsa di Gianni Carchia e di Valerio Verra – una perdita inestimabile per l'istituzione e per i colleghi tutti.

Per delineare un ritratto attendibile della figura intellettuale di Leonardo si dovrà tenere conto, in primo luogo, del magistero di Valerio Verra, sotto la cui guida egli ha potuto rivolgersi, sin dagli anni giovanili, allo studio della filosofia tedesca del XIX secolo: da Feuerbach a Schopenhauer e Nietzsche. Non è ancora trentenne quando pubblica per i tipi del Mulino il volume *Storia e umanesimo in Feuerbach* (1974), cui fa seguire pochi anni dopo un *Feuerbach postumo. Il panteismo delle lezioni di Erlangen*, apparso nella "Biblioteca di 'De Homine'" presso la casa editrice Sansoni (1979). Mentre l'interesse per Schopenhauer e Nietzsche è attestato, oltre che da vari saggi, dall'attenzione sistematica – e alquanto rara nel pensiero "maschile" del periodo – rivolta, a partire dai primi anni Ottanta, al tema della corpo e sfociata nei volumi *Corporeità e filosofia. Saggio su Schopenhauer e Nietzsche* (Il Poligono, Roma 1984) e *La riscoperta del corpo. Schopenhauer, Feuerbach, Nietzsche* (Studium, Roma 1990). Attenzione che non deve tuttavia far perdere di vista l'attrattiva esercitata su Leonardo dall'altro polo d'indagine – a un tempo antitetico e complementare – costituito dai motivi del "Sacro" e del "religioso", cui egli dedica, certo non casualmente, la sua ultima fatica: la monografia

*Schopenhauer. Il silenzio del Sacro* (Edizioni Messaggero, Padova 2004). Si tratta – tali appaiono a rileggerli oggi – di lavori accurati e intensi, segnati dai tratti inconfondibili della passione e della ricerca originale: la passione di chi seleziona i propri oggetti d'indagine non sulla spinta di sollecitazioni esterne ma per rispondere a una domanda e a un rovello interiore; l'originalità di chi è in grado di muoversi lungo la sottile linea d'ombra tra ambiti disciplinari diversi come quelli dell'etica e della storia della filosofia con garbata sobrietà, senza violarne la reciproca autonomia e – soprattutto – senza operare indebite forzature della lettera e dello spirito dei testi analizzati. Di qui un intreccio fecondo tra approccio etico-pratico e approccio storico-filosofico, testimoniato da un iter accademico che ha avuto luogo transitando dall'uno all'altro dei due settori disciplinari: iniziato con un posto di assistente presso la cattedra di Storia della filosofia, proseguito con un incarico di Filosofia della storia, quindi con il conseguimento dell'associazione in Storia della filosofia moderna e contemporanea e dell'ordinariato in Filosofia morale, e culminato infine, proprio nei giorni della sua scomparsa, con il passaggio alla cattedra di Storia della filosofia. Sono onorato di aver contribuito a questo passaggio – da lui tanto desiderato – redigendo con Francesca Brezzi la motivazione che sarebbe stata poi fatta propria dal Consiglio di Facoltà. E tuttavia questo sentimento, confortato dal pensiero che Leonardo avrebbe letto con piacere quel giudizio sul suo lavoro, riesce oggi appena a lenire in me il dolore dovuto alla circostanza che un destino amaro e crudele ha voluto che egli non abbia fatto in tempo a leggerlo, e che il Consiglio convocato per la sua chiamata si sia trasformato in una seduta di commemorazione.

Un ulteriore anello occorrerà tuttavia aggiungere alla ricostruzione, perché essa possa restituirci un ritratto approssimativamente fedele di una personalità complessa ed inquieta come la sua: l'anello costituito dalla coabitazione tra fede cristiana (una fede non di facciata, ma intensamente vissuta sul piano esistenziale) e adesione ai principi politico-ideali del liberalsocialismo. Si ritrova qui – ne sono convinto – la traccia dell'incidenza esercitata dall'insegnamento di Guido Calogero: da cui Leonardo (che con lui si era appunto laureato nel lontano 1968) aveva tratto, accanto a una mai sopita passione per i grandi testi della filosofia classica (*in primis* di Aristotele), un'ispirazione etico-politica che lo portava a tenere insieme – non sempre, ritengo di poterlo testimoniare, in forma conciliata ed armonica – le diverse o talora opposte ingiunzioni provenienti dalla morale cattolica e dall'istanza laica radicale della “filosofia del dialogo”.

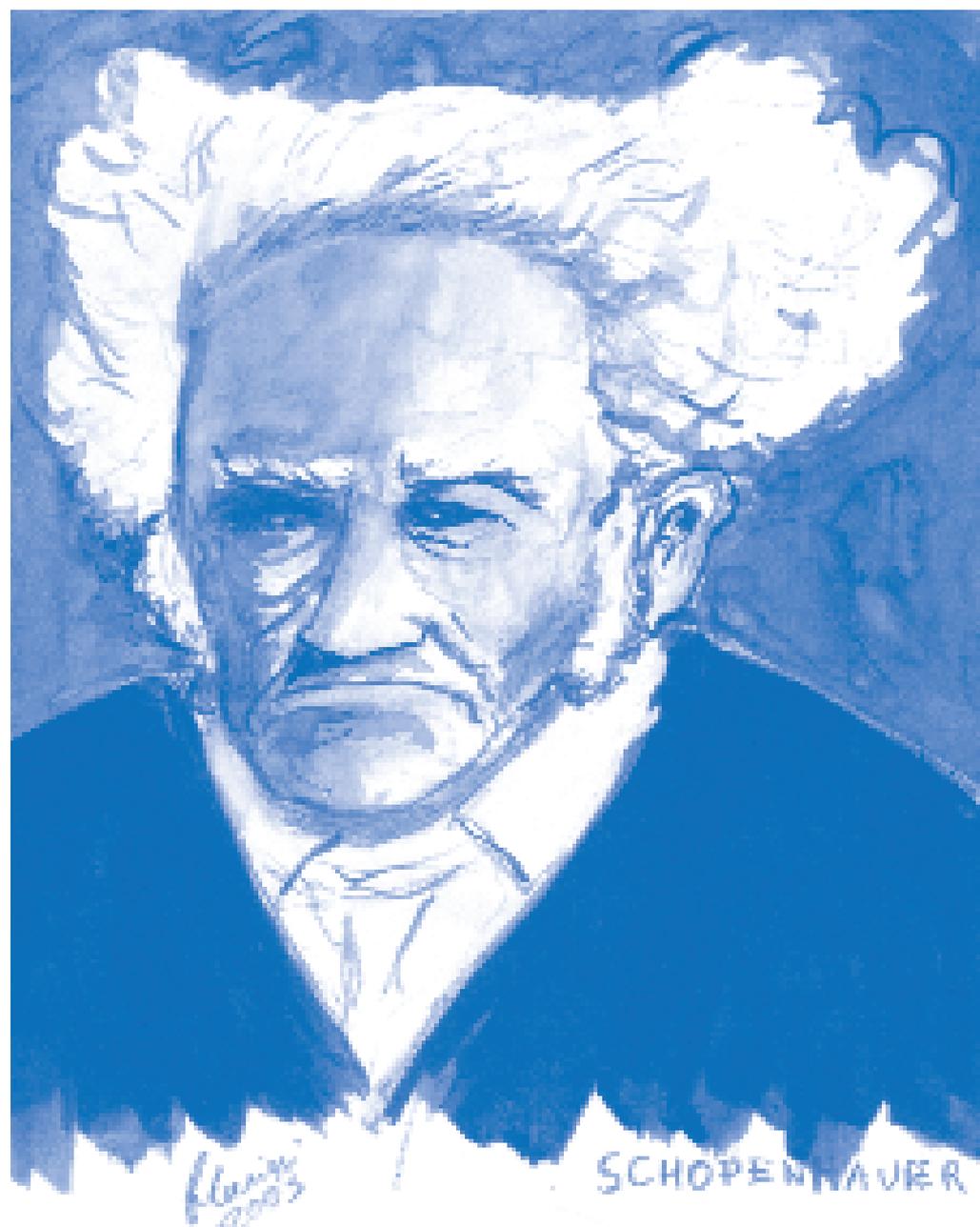
Ma vi è di più. Un elemento decisivo non solo della biografia ma della stessa formazione *stricto sensu* intellettuale di Leonardo è rappresentato dall'ambiente familiare. Ogni volta che, nelle interminabili conversazioni che hanno scandito le tappe di un'amicizia divenuta sempre più intima, ci siamo intrattenuti sui nostri *Lehrjahre*, sui nostri “anni di apprendistato”, egli mi ha sempre parlato con devozione del padre Gherardo, grande figura di editore-intellettuale, e con ammirazione dei fratelli Claudio, raffinato musicologo scomparso prematuramente e noto al grande pubblico per la sua collaborazione a uno dei più importanti quotidiani nazionali, e Paolo, celebre e stimato storico della filosofia moderna: e tutte le volte sono rimasto colpito dal suo orgoglio di far parte di una famiglia che aveva dato un contributo durevole alla cultura italiana del Novecento. E tuttavia, il ruolo che Leonardo si era ritagliato dentro un contesto familiare così impegnativo era giocato all'insegna della signorilità e dell'ironia: al limite, oserei dire (e a volte mi è capitato di dirglielo senza

mezzi termini, facendolo sorridere), del dandismo. Si trattava certo di un dandismo segreto, in ogni caso abilmente dissimulato. Ma, ne sono convinto, Leonardo era in fondo un esteta. I tratti fondamentali del suo carattere erano l'apertura al mondo, la *curiositas* e la sensibilità verso gli altri: con l'inevitabile corollario della vulnerabilità. Tratti squisitamente personali, senza dubbio. Ma talmente profondi, talmente radicati nel suo modo di essere, da plasmare nel corso degli anni la sua attenzione filosofica per i temi della sensualità e del corpo, della carne e dell'ascesi, della *φιλία* e della felicità: da Aristotele a Kant, da Feuerbach a Kierkegaard, da Schopenhauer a Nietzsche, da Marcuse a Gadamer.

Quando nel 1998 mi diede da leggere il manoscritto della sua seconda monografia su Marcuse (la prima era apparsa nel 1981), rimasi colpito dalla radicalità di una chiave interpretativa che riproponeva coraggiosamente l'attualità del pensatore berlinese operando, al di là dei temi dell'"uomo a una dimensione", una saldatura tra i due poli della felicità e dell'esperienza estetica (cfr. *Eros e utopia. Arte, sensualità e liberazione nel pensiero di Herbert Marcuse*, Carocci, Roma 1999). Per questa ragione accettai ben volentieri il suo invito di premettere al testo una mia prefazione. Quando ho ripreso in mano quel libro dopo la scomparsa di Leonardo, ho avuto come un sussulto: molto più che una semplice reazione di sorpresa. La mia prefazione si apriva con la citazione di un passo tratto da una lettera scritta da Marcuse a Max Horkheimer e Friedrich Pollock il 3 marzo 1951, all'indomani della morte della prima moglie Sophie: «L'idea che la morte appartiene alla vita è falsa; dovremmo dunque prendere molto più sul serio la concezione di Horkheimer, per cui solo con l'abolizione della morte gli uomini potranno divenire effettivamente liberi e felici». Si tratta di un pensiero estremo, che sembra recare in sé – come una sorta di ultimo sigillo – la cifra finale dell'itinerario non solo di Marcuse, ma dello stesso Leonardo. L'immagine di una liberazione radicale, che non arretra neppure dinanzi all'inespugnabile forza della morte, rimanda qui a un paradossale *messianismo senza attesa*, all'enigma di un'escatologia del presente, di un tempo-della-fine affidato alla dimensione estetica: proprio in quanto *promesse de bonheur*, l'arte rappresenta la sola speranza di orientare nel senso della libertà e della felicità l'eterno conflitto tra ragione e sensibilità.

Va rintracciata qui, forse, la ragione segreta della versatilità espressiva con cui Leonardo Casini metteva alla prova – con un'impareggiabile ironia grafica e fonetica – la sua *curiositas* per il mondo degli altri: dell'amore del dettaglio con cui coglieva i tratti delle personalità più diverse disegnando le sue caricature dei filosofi o imitando le voci di tanti amici e colleghi. Anche per lui, come per il grande Aby Warburg, il primo passo verso la redenzione consisteva nel comprendere che "Dio è nel particolare".

*Giacomo Marramao*





Il Dipartimento di Filosofia vuole aprire questo primo numero della rivista B@bel con un omaggio all'amico e collega Leonardo Casini riprendendo il tema di un dibattito a lui molto caro: la libertà. Tema difficile e controverso con cui non ha mai smesso di misurarsi in una battaglia teorica prematuramente interrotta dalla morte. Ad esso aveva già dedicato un convegno di cui stava curando gli atti. A questo lavoro incompiuto, che pubblichiamo ne "Il tema di B@bel", affianchiamo una poesia e i suoi disegni che esprimono nei tratti caricaturali dei personaggi la sua ironia "filosofica".



A cura di **Leonardo Casini**

## **La libertà in discussione**

**Leonardo Casini**

*Dopo i maestri del sospetto. La libertà difficile*

**Luigi Alici**

*Orizzonti della libertà. Taylor e l'eredità del moderno*

**Roberto Esposito**

*Libertà e comunità*

**Mariapaola Fimiani**

*Il paradigma dell'epimeleia e la critica dell'amore*

**Caterina Resta**

*Libertà, responsabilità, ospitalità in Emmanuel Lévinas*

**Francesco Totaro**

*La libertà tra uomo tecnologico e uomo contemplativo*

## **Ricordando Leonardo**

**Francesca Brezzi**

*L'Antigone di Kierkegaard. "Figlia della pena che ha per dote il dolore"*

**Patrizia Cipolletta**

*Libertà dalle emozioni e libertà con le emozioni*

**Chiara Di Marco**

*Esperienza dei limiti. Esperienza della libertà*

**Claudia Dovolich**

*Libertà, uguaglianza e amicizia*

**Daniella Iannotta**

*Etica e morale. Prospettive per una "vita buona"*

**Elio Matassi**

*Libertà e diritto in Hegel. La Auseinandersetzung di J. Ritter con la Moralität kantiana e la Sittlichkeit hegeliana*

**Paolo Nepi**

*Esistenza e libertà in Kierkegaard*

**Maria Teresa Pansera**

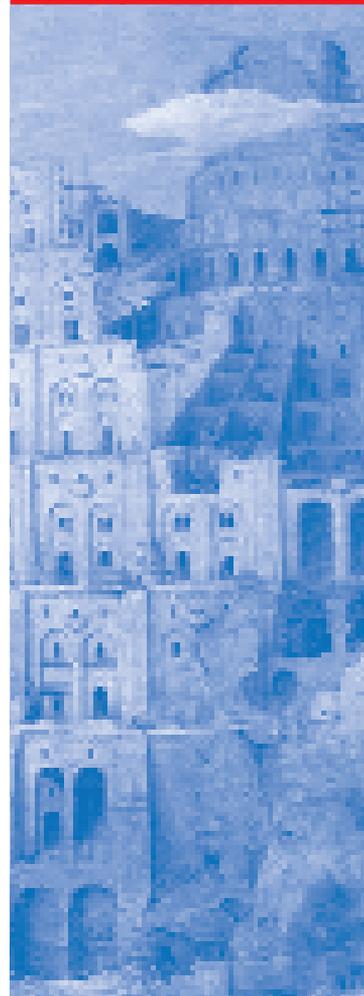
*"L'uomo a una dimensione" tra repressione e utopia*

**Beatrice Tortolici**

*Antropoetica e complessità*

**Pierluigi Valenza**

*Concezioni della libertà nell'Atheismusstreit. Fichte, Jacobi e Reinhold in dialogo*



Editoriale

**Il tema di B@bel**

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi



# RICOEUR: I MAESTRI

DEL SOGGETTO: MARX, METZSCHER E FREUD





---

Leonardo Casini

## DOPO I MAESTRI DEL SOSPETTO La libertà difficile

### *Premessa*

Per un curioso paradosso storico-culturale, il secolo scorso è stato quello in cui forse mai come in passato il pensiero filosofico e la cultura in genere hanno teorizzato e anche inteso promuovere la libertà umana in tutti i suoi aspetti, ma allo stesso tempo è stato anche quello in cui la libertà umana è stata più profondamente messa in discussione nella comprensione filosofica e scientifica dell'uomo. Quando uso il termine "libertà" non intendo in alcun modo alcune sue determinazioni specifiche, vale a dire le libertà politiche e civili, la libertà di opinione, la libertà economica e via dicendo; intendo la *sorgente* stessa di tutte queste forme di libertà, quella scaturigine originaria da cui esse tutte derivano e che risiede nella capacità umana di autodeterminarsi, di scegliere, di progettarsi e progettare il proprio futuro. Intendo quindi anzitutto, e soprattutto, la libertà individuale, senza la quale non si dà nessun atto libero, cosciente e responsabile, e non possono esistere le varie forme di libertà collettive e sociali.

La grande valorizzazione della libertà che troviamo in molti filosofi o correnti filosofiche e ideologiche contemporanee è stata paradossalmente accompagnata da quella "crisi della libertà" che è venuta ad evidenziarsi nel momento in cui sono stati scoperti, o ipotizzati, quei condizionamenti e quei meccanismi psicologici, culturali, sociali, storici e biologici inconsapevoli che hanno portato a mettere in discussione, se non addirittura a negare completamente, la libertà umana in quanto tale. L'uomo contemporaneo si trova in qualche modo a non essere più padrone in casa propria o ad esserlo molto meno che in passato; forze interne ed esterne, condizionamenti di ogni tipo e forma lo hanno reso consapevole che egli è padrone solo in parte delle proprie volizioni e dei propri atti. L'idea stessa dello *spazio* della libertà umana appare oggi assai più contrastata e relativa rispetto a quella che si riteneva in passato, allorché la libertà – come libertà di arbitrio – appariva coestensiva alla coscienza e totalmente trasparente ad essa.

Ovviamente, data la vastità e la complessità di questo problema nella cultura contemporanea, mi limiterò ad analizzare alcuni percorsi e linee che ci possono aiutare ad impostare il discorso sulla libertà in termini almeno generali. Come ricordavo sopra, oggi siamo consapevoli che la coscienza in genere, e quindi anche la coscienza morale, non si trova allo stato puro, nella piena padronanza di sé; la filosofia e le scienze umane ci hanno dato una nuova consapevolezza circa i limiti della nostra libertà finita e relativa, ma pur sempre esistente e condizione della dignità umana. Ma la libertà, che riteniamo in ogni caso esistente, deve tuttavia farsi strada faticosamente attraverso la selva di condizionamenti e insidie che

oggi ci appaiono sempre più evidenti. Di qui la scelta del titolo di questo colloquio sulla libertà come “*La libertà difficile*”<sup>1</sup>.

Il problema della libertà si inquadra oggi nel più vasto tema della coscienza e della sua autonomia. Prima quindi di avventurarci nei meandri del problema specifico della libertà è inevitabile affrontare il problema della coscienza, delle sue “maschere”, della sua “falsità”. Ed è proprio la coscienza, nella sua autenticità e autonomia, ad esser stata messa in discussione in modo radicale nella modernità. La grande svolta storico-culturale dell’età contemporanea nella comprensione dell’uomo è stata operata da coloro che, con felice espressione, Paul Ricœur ha chiamato – nella celebre opera *De l’interprétation. Essai sur Freud* (1965) – i “maestri del sospetto”, Marx, Nietzsche e Freud. Anche se la schiera di pensatori che hanno messo in discussione l’autonomia della coscienza umana è molto più folta e numerosa di questi tre grandi, indubbiamente essi sono stati tra i più significativi e rappresentativi – indipendentemente dalla validità o discutibilità delle loro teorie – per aver dato luogo a vere e proprie “rivoluzioni” dell’immagine tradizionale dell’uomo e aver inaugurato nuove prospettive, analisi e ipotesi circa il suo essere e il suo agire, che hanno proliferato in modo straordinariamente vasto nella seconda metà del Novecento e nell’epoca cosiddetta postmoderna.

È importante ritornare su quell’opera magistrale di Ricœur, che a distanza di quarant’anni non ha perso la sua freschezza e la sua vitalità, per seguirne alcuni passaggi che possono essere evidenziati e valorizzati per un ulteriore approfondimento del tema della libertà in questi autori, e quindi del tema in se stesso, sul piano teoretico. Ricœur osserva che Marx, Nietzsche e Freud, al di là delle loro concezioni diverse, anzi opposte, divergenti e perfino autoescludenti, convergono tuttavia in alcuni punti fondamentali che si possono ritrovare nell’intento comune di demistificazione della “falsa coscienza”:

Se risaliamo alla loro intenzione comune, troviamo in essa la decisione di considerare innanzitutto la coscienza nel suo insieme come coscienza ‘falsa’. Con ciò essi riprendono, ognuno in un diverso registro, il problema del dubbio cartesiano, ma lo portano nel cuore stesso della fortezza cartesiana. Il filosofo educato alla scuola di Cartesio sa che le cose sono dubbie, che non sono come appaiono; ma non dubita che la coscienza non sia così come appare a se stessa; in essa, senso e coscienza del senso coincidono; di questo, dopo Marx, Nietzsche e Freud, noi dubitiamo. Dopo il dubbio sulla cosa, è la volta per noi del dubbio sulla coscienza<sup>2</sup>.

Dopo il dubbio cartesiano sulle “cose” – vi si afferma – sul fatto cioè che non sono come appaiono, e quindi sul primato dell’oggetto e della sua certezza, tenendo tuttavia per certa la coscienza in sé, Marx, Nietzsche e Freud portano il dubbio – ognuno a suo modo e con i suoi parametri – “nel cuore stesso della fortezza cartesiana”, cioè nella coscienza stessa; il che sembra avere un carattere eminentemente *distruttivo*, nell’invalidarne l’autonomia e l’indipendenza. Ma questo è solo un primo e più ovvio aspetto del nuovo dubitare della co-

---

1 La coincidenza del titolo del colloquio con quello dell’opera di E. Lévinas, *Difficile liberté*, Albin Michel, Paris 1963, è puramente casuale. L’opera di Lévinas riguarda infatti argomenti molto diversi, prevalentemente problemi etici della religione ebraica.

2 P. Ricœur, *De l’interprétation. Essai sur Freud*, Paris, 1965, tr. it. *Dell’interpretazione. Saggio su Freud*, il melangolo, Genova 1991, pp. 43-44.

scienza. Vorremmo invece richiamare con forza l'attenzione sul fatto che Ricœur non si ferma al carattere distruttivo di questo dubbio e "sospetto", ma passa, subito dopo, giustamente, a mettere in rilievo il carattere profondamente *costruttivo* degli intenti dei maestri del sospetto; d'altronde una concezione *totalmente* scettica della coscienza sarebbe autocontraddittoria, coinvolgerebbe cioè fatalmente lo stesso discorso sulla coscienza come discorso di demistificazione, deprivandolo di ogni valore di verità, in quanto a sua volta condizionato da elementi che interferiscono sulla sua capacità di comprendere la realtà. Il dubbio, il sospetto sulla coscienza in sé come essa appare, quindi sulle sue maschere, non è affatto esclusivamente scettico e demolitorio: la "falsa coscienza" viene smascherata e demistificata per essere decifrata; il processo di demistificazione acquista una valenza positiva e costruttiva, e quindi mira in definitiva ad un rafforzamento della coscienza, alla sua estensione e alla sua maturazione profonda. Se quindi i maestri del sospetto hanno avuto un intento critico e distruttivo nel demistificare le "illusioni" della falsa coscienza, altrettanto importante è il compito di raggiungere nuovamente una verità più alta, che si collochi oltre e al di là delle mistificazioni della falsa coscienza: «È oltre la 'distruzione' che si pone il problema di sapere ciò che ancora significano pensiero, ragione e perfino fede»<sup>3</sup>. Il cammino che essi intendono compiere è un itinerario verso la verità: «tutti e tre liberano l'orizzonte per una parola più autentica, per un nuovo regno della Verità, non solo per il tramite di una critica 'distruggitrice', ma mediante l'invenzione di un'arte di interpretare»<sup>4</sup>. Tutto questo può sembrare scontato, considerando lo scopo ermeneutico dell'opera di Ricœur, ma non risulterà tale per quanto riguarda la libertà. Come infatti la coscienza può giungere a interpretare se stessa portando a consapevolezza le proprie matrici inconsapevoli, così essa, per analogia, può raggiungere la libertà sul piano pratico una volta che siano chiariti i processi inconsci o ad essa ignoti che la condizionano sul piano dell'agire e si possa emancipare da essi. Ma di questo parleremo in seguito. Ritornando alla costruttività come possibilità di decifrare e interpretare dei maestri del sospetto, Ricœur insiste che essi:

[...] non sono altrettanti maestri di scetticismo; indubbiamente sono tre grandi 'distruttori'; e tuttavia anche questo fatto non deve ingannarci; la distruzione, afferma Heidegger in *Essere e tempo*, è il momento di ogni nuova fondazione<sup>5</sup>.

Anzi, *pars destruens* e *pars construens* si appartengono reciprocamente, l'una vive dell'altra e non è pensabile senza l'altra, ed è questo che distingue i tre grandi che hanno intrapreso l'opera pionieristica di "rovesciare" la coscienza. Caratteristica che distingue il pensiero di Marx, Freud e Nietzsche è l'«ipotesi generale riguardante insieme il processo della 'falsa' coscienza e il metodo di decifrazione. Le due cose vanno insieme in quanto l'uomo che sospetta compie in senso inverso il lavoro di falsificazione»<sup>6</sup>. La convergenza metodologica si mostra al di là dei diversi filoni di indagine:

---

3 *Ivi*, p. 44.

4 *Ibidem*.

5 *Ibidem*.

6 *Ivi*, p. 45.

Freud è penetrato nel problema della falsa coscienza attraverso il doppio atrio del sogno e del sintomo nevrotico; la sua ipotesi di lavoro implica gli stessi limiti dell'angolazione di attacco: si tratterà, come diremo più ampiamente in seguito, di una economia degli istinti. Marx affronta il problema delle ideologie nei limiti dell'alienazione economica, nel senso questa volta dell'economia politica. Nietzsche, il cui interesse è imperniato sul problema del 'valore' – della valutazione e della transvalutazione –, cerca nell'aspetto della 'forza' e della 'debolezza' della Volontà di potenza la chiave delle menzogne e delle maschere. In fondo, la *Genealogia della morale* nel senso di Nietzsche, la teoria delle ideologie nel senso marxiano, la teoria degli ideali e delle illusioni nel senso di Freud, rappresentano altrettante convergenti procedure della demistificazione<sup>7</sup>.

Ciò che tuttavia unisce ancor di più i tre autori non è solo l'impostazione metodologica dello smascheramento e della decifrazione, ma anche, e soprattutto, quella "presa di coscienza" che consente alla coscienza di allargare i propri orizzonti e quindi – possiamo concluderne – una più ampia apertura degli spazi di libertà. La *decifrazione è in funzione della liberazione* anche sul piano pratico. Infatti la decifrazione rende possibile l'emanciparsi della coscienza dai condizionamenti che l'attanagliano, e questa emancipazione ha molte analogie con il processo che, sul piano pratico, conduce ad una più ampia autodeterminazione, che è caratteristica fondamentale della libertà. È perciò proprio l'accento messo da Ricœur sulla *liberazione* l'aspetto per noi più interessante di questi autori e della loro metodologia. Ricœur lo spiega in modo magistrale:

Questo forse non è ancora la cosa più forte che hanno in comune; la loro parentela sotterranea procede più lontano; tutti e tre iniziano col sospetto sulle illusioni della coscienza e continuano con l'astuzia della decifrazione, e, infine, anziché essere dei detrattori della 'coscienza' mirano a una sua estensione. Ciò che Marx vuole è liberare la *praxis* mediante la conoscenza della necessità; ma questa liberazione è inseparabile da una 'presa di coscienza' che replichi vittoriosamente alle mistificazioni della falsa coscienza. Ciò che Nietzsche vuole è l'aumento della *potenza* dell'uomo, la restaurazione della sua *forza*; ma quel che vuol dire Volontà di potenza deve essere recuperato dalla meditazione delle cifre del 'superuomo', dell' 'eterno ritorno' e di 'Dioniso', senza di che quella potenza sarebbe solo la violenza del di qua. Ciò che Freud vuole è che l'analizzato, appropriandosi del senso che gli era estraneo, allarghi il proprio campo di coscienza, viva in migliori condizioni e sia infine un po' più libero e, se possibile, un po' più felice. Uno dei primi omaggi resi alla psicoanalisi parla di 'guarigione ad opera della coscienza'. L'espressione è esatta. A patto di dire che l'analisi intende sostituire a una coscienza immediata e dissimulante una coscienza mediata e istruita dal principio della realtà. Così, proprio quel 'dubitante' che raffigura l'Io come un 'infelice', sottomesso a tre padroni, l'Es, il super Io e la realtà o necessità, è anche l'esegeta che ritrova la logica del regno dell'illogico e che, con un pudore e una discrezione impareggiabili, ha l'audacia di concludere il suo saggio su *L'avvenire di una illusione* con l'invocazione del dio *Logos*, dalla voce debole ma instancabile, del dio non certo onnipotente, ma efficace solo col tempo<sup>8</sup>.

Quindi essi pongono l'uomo di fronte alla dura Necessità, all'*Ananke*, onde farvi fronte. Ma in questo farvi fronte (*affrontement*), oltre alla ricerca di senso – che sarà poi il tema centrale dell'opera, l'esercizio ermeneutico –, non v'è anche il riscatto dell'autonomia del-

---

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> *Ivi*, pp. 45-46.

la coscienza nell'agire, la sua capacità e possibilità di scegliere? Ricœur vi accenna nella conclusione di questo secondo capitolo di cui abbiamo seguito i passaggi principali:

Di contro all' 'illusione', alla funzione affabulatrice, l'ermeneutica demistificante innalza la rude disciplina della necessità. È la lezione di Spinoza: dapprima ci scopriamo schiavi, comprendiamo la nostra schiavitù, ci ritroviamo liberi nella necessità compresa (*C'est la leçon de Spinoza: on se découvre d'abord esclave, on comprend son esclavage, on se retrouve libre dans la nécessité comprise*). L'*Etica* è il primo modello di questa ascesi che la libido, la Volontà di potenza, l'imperialismo della classe dominante devono attraversare. Ma di rimando, a questa disciplina del reale, asceti del necessario, non mancano la grazia dell'immaginazione, l'emergenza del possibile? E questa grazia dell'Immaginazione non ha qualcosa a che vedere con la Parola come Rivelazione? Tale la posta del dibattito<sup>9</sup>.

Il richiamo a Spinoza è estremamente significativo: ci si ritrova liberi nella necessità "compresa", cioè resa consapevole e trasparente alla coscienza.

Se dunque l'intento dei maestri del sospetto non è stato quello dello scetticismo, cioè della risoluzione totale della *coscienza in generale* nelle sue matrici inconscie, nascoste, nei suoi condizionamenti economici, nella sua "genealogia" e nella Volontà di potenza, in modo totalmente condizionato e privo di capacità di rapporto con i suoi oggetti; allo stesso modo possiamo dedurre per analogia che l'agire pratico si possa liberare da quegli stessi condizionamenti nella sfera dell'azione, cioè dell'etica, della libertà, dell'autoprogettazione. La coscienza morale è infatti parte della coscienza, ne è la sfera pratica. E allora ci possiamo chiedere se attraverso la scoperta, l'analisi e la lotta contro ciò che la coscienza nasconde nelle maschere non sia solo la decifrazione di simboli preziosi per la comprensione della realtà umana ai fini di una liberazione e di una chiarificazione conoscitiva ed ermeneutica, ma anche opera emancipatoria e liberatoria per la prassi. Come in altri termini l'emersione dei condizionamenti della coscienza consente un conoscere liberato da quei condizionamenti, così può consentire anche un agire meno condizionato, più libero; quindi – almeno teoricamente – parzialmente *libero*, cioè libero nei limiti consentiti dalla condizione umana e dalla situazione personale e ambientale, materiale, psichica e spirituale in cui il soggetto si trova.

Occorre anzitutto tenere presente che nessuno dei tre pensatori in questione ha tematizzato in modo specifico la questione della libertà umana e della libertà di scelta. Tuttavia non si può negare anche che – forse anche senza esserne del tutto coscienti o senza che questa sia la loro esplicita intenzione o che la libertà in quanto tale sia stata da essi formalmente tematizzata – mirano implicitamente all'autenticità dell'agire libero, non alla completa negazione della libertà umana. Anzi forse si sono posti lo scopo proprio della sua definitiva conquista, anche se spesso con un linguaggio, con concetti, espressioni e termini diversi da quello qui usato di "libertà". Potremmo forse azzardare l'uso di termini come liberazione, emancipazione, riappropriazione e altri simili, che tuttavia contengono per analogia anche il significato fondamentale di libertà. Svolgiamo una breve ricognizione del concetto di libertà nei tre "maestri del sospetto".

---

9 *Ivi*, p. 46.

## 1. Negazione o relatività della libertà? Marx, Nietzsche e Freud

Indubbiamente Marx ha inteso collegare la coscienza ai meccanismi economici, ai conflitti di classe, al materialismo storico. Egli, com'è noto, critica la concezione dell'autonomia della coscienza quale era stata avanzata da tutta la filosofia precedente e in particolare nell'idealismo. Per Marx la coscienza umana, sotto due aspetti diversi, non si può dire libera: per un verso in quanto parte del "genere", dell'essenza umana in generale, e per un altro in quanto è espressione della struttura economica della società. Quindi la coscienza individuale è solo un'astrazione, scrive Marx nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*:

L'individuo è *l'essere sociale*. Le sue manifestazioni di vita – anche se non appaiano nella forma immediata di manifestazioni di vita *in comune*, cioè compiute ad un tempo con altri – sono quindi una espressione e una conferma della *vita sociale*. La vita individuale dell'uomo e la sua vita come essere appartenente ad una specie non *differiscono* tra loro, nonostante che il modo di esistere della vita individuale sia – e sia necessariamente – un modo più *particolare* o più *universale* della vita nella specie<sup>10</sup>.

In secondo luogo la coscienza non è altro che il prodotto di rapporti sociali esistenti, dei rapporti di produzione, dei rapporti economici dell'uomo con l'uomo e quindi anche dei rapporti tra le classi. Ne *L'ideologia tedesca* sono già contenuti i termini di questa interpretazione della coscienza, cioè i rapporti causali tra la struttura materiale ed economica e le sovrastrutture culturali. In quest'opera Marx ed Engels, quando affermano che «l'uomo ha anche una 'coscienza'» aggiungono subito tuttavia che «questa non esiste, fin dall'inizio, come 'pura' coscienza». E proseguono:

Fin dall'inizio lo 'spirito' porta in sé la maledizione di essere 'infetto' dalla materia, che si presenta qui sotto forma di strati d'aria agitati, di suoni, e insomma di linguaggio. Il linguaggio è anti- quanto la coscienza, il linguaggio è la coscienza reale, pratica, che esiste anche per altri uomini e che dunque è la sola esistente anche per me stesso, e il linguaggio, come la coscienza, sorge soltanto dal bisogno, dalla necessità di rapporti con altri uomini<sup>11</sup>.

La coscienza è quindi, essenzialmente, un "prodotto sociale": «la coscienza è dunque fin dall'inizio un prodotto sociale e tale resta fin tanto che in genere esistono uomini», e in seguito si articola e sembra rendersi indipendente dalla sua origine, che è la divisione del lavoro, acquistando una propria autonomia dalla prassi sociale:

La divisione del lavoro diventa una divisione reale solo dal momento in cui interviene una divisione fra il lavoro manuale e il lavoro mentale. Da questo momento in poi la coscienza può realmente figurarsi di essere qualche cosa di diverso dalla coscienza della prassi esistente, concepire realmente qualche cosa senza concepire alcunché di reale: da questo momento la coscienza in grado di emanciparsi dal mondo e di passare a formare la pura teoria, teologia, filosofia, morale, ecc.

10 K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, tr. it. di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1949 e 1968 (da cui citiamo), pp. 114-115.

11 K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1967<sup>2</sup>, pp. 20-21.

ma anche quando queste teoria, teologia, filosofia, morale, ecc. entrano in contraddizione con i rapporti esistenti, ciò può accadere soltanto per il fatto che rapporti sociali esistenti sono entrati in contraddizione con le forze produttive esistenti<sup>12</sup>.

Ma se da una parte la coscienza, la cultura, le arti ecc. sono condizionate dai rapporti economici, che sono la “struttura” di cui esse sono “sovrastutture”, occorre tuttavia non perdere di vista che nella concezione marxiana il fine fondamentale della dialettica storica è comunque la *liberazione dell’uomo* da ogni forma di soggezione dell’uomo sull’uomo, *quindi la conquista di una forma di libertà*, sia pur diversa dalla libertà esclusivamente individuale. Lo stato di dipendenza e di “necessità” o illibertà materiale e spirituale riguarda fondamentalmente la struttura oppressiva della società capitalistica, ma non sembra estendersi fino alla società definitivamente liberata dallo sfruttamento e dall’alienazione dell’uomo, dell’uomo come individuo singolarmente considerato, che pure mantiene in Marx un suo spazio legittimo, anche se in subordine alla *totalità* del genere e dell’insieme della società. Ricordiamo la frase lapidaria del *Manifesto*: «Alla vecchia società borghese con le sue classi e i suoi antagonismi fra le classi subentra una associazione in cui il libero sviluppo di ciascuno è condizione del libero sviluppo di tutti»<sup>13</sup>. È la conclusione sintetica di quanto Marx ed Engels avevano formulato precedentemente, ne *L’ideologia tedesca*, in modo assai più articolato e sviluppato, parlando della conquista, da parte dell’individuo, della libertà nella comunità:

Solo nella comunità con altri ciascun individuo ha i mezzi per sviluppare in tutti i sensi le sue disposizioni; solo nella comunità diventa dunque possibile la libertà personale. Nei surrogati di comunità che ci sono stati finora, nello Stato, ecc., la libertà personale esisteva soltanto per gli individui che si erano sviluppati nelle condizioni della classe dominante e solo in quanto erano individui di questa classe. La comunità apparente nella quale finora si sono uniti gli individui si è sempre resa autonoma di contro a loro e allo stesso tempo, essendo l’unione di una classe di contro a un’altra, per la classe dominata non era soltanto una comunità del tutto illusoria, ma anche una nuova catena. Nella comunità reale gli individui acquistano la loro libertà nella loro associazione e per mezzo di essa<sup>14</sup>.

Benché Marx insista in modo perentorio sul carattere sociale della libertà, la sua prospettiva rimane profondamente ancorata ad un processo di liberazione storica, ma anche individuale, in una cornice comunitaria. Anche se ormai la storia si è incaricata di smentire l’utopia comunista, demolendone il mito e anzi mostrandone gli esiti oppressivi, sanguinosi e tragici, al punto che essa appare ormai consegnata ad un passato senza ritorno, è importante comunque riconoscere che, al di là della sua catastrofe storica, essa – nelle intenzioni di Marx – avrebbe dovuto assolvere il compito di *liberare* e non di opprimere. Marx non intendeva tanto negare la *libertà* umana, quanto piuttosto *la sua negazione* in quello “sfruttamento capitalistico” in cui credeva di vedere l’origine di tutti i mali.

12 *Ivi*, pp. 21-22.

13 K. Marx-F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, cap. II.

14 K. Marx-F. Engels, *L’ideologia tedesca*, cit., p. 55.

In Nietzsche il problema assume valenze complesse, anche per l'enorme quantità di affermazioni sparse – e spesso contraddittorie – nella massa vastissima delle sue opere e dei frammenti che ci ha lasciato. Mi sembra opportuno ricordare che Schopenhauer, unico vero maestro riconosciuto dal solitario filosofo dello *Zarathustra*, ha negato con forza la libertà di arbitrio individuale ed empirica, da lui ritenuta impossibile essendo ogni azione individuale determinata dal carattere dell'individuo<sup>15</sup>; ma ha anche affermato la piena e totale libertà della volontà *universale*, essenza del mondo, che si trova oltre e al di là del nesso causa-effetto che domina e organizza i fenomeni. Su Nietzsche questa dottrina schopenhaueriana ha certamente esercitato una notevole influenza, ma poi, come sempre, egli ne ha recepito alcuni aspetti e criticato molti altri, come quando, in *Al di là del bene e del male*, dice che Schopenhauer ha dato per scontato cosa si intende per volontà, accogliendo un "pregiudizio del volgo", laddove "essa è qualcosa di molto complicato", a cui concorrono il sentire e il pensare e che inoltre il volere è una "passione", la passione del "comandare", a cui corrisponde un "obbedire" interno alla stessa coscienza umana: «libertà del volere' è essenzialmente la passione della superiorità rispetto a colui che deve obbedire: 'Io sono libero', 'egli' deve obbedire»<sup>16</sup>. I rapporti gerarchici interni all'io da un lato frammentano l'unità del soggetto in un essere policentrico, dall'altro realizzano al suo interno il rapporto del comandare e dell'obbedire tipico della Volontà di potenza. Indubbiamente la negazione del libero arbitrio consegue dalla sua forte polemica contro la religione e la filosofia tradizionale, dalla negazione dell'esistenza dell'"anima" e dello stesso soggetto come unità:

[...] insomma, chi vuole crede, con un sufficiente grado di certezza, che volontà ed azione siano in qualche modo una cosa sola – egli attribuisce il successo, l'attuazione del suo volere ancora alla volontà stessa e gode in ciò di un accrescimento di quel senso di potenza che ogni successo porta con sé. 'Libertà del volere' – è questa la parola per quel multiforme stato di piacere di colui che vuole, il quale comanda e nello stesso tempo si fa tutt'uno con l'esecutore, e, come tale, assapora al tempo stesso il trionfo sulle resistenze, ma giudica in cuor suo che sia la sua volontà ad averle propriamente superate. In tal modo, colui che vuole aggiunge le sensazioni di piacere degli efficaci strumenti esecutivi, delle servizievoli 'volontà inferiori' o anime inferiori – il nostro corpo non è che un'organizzazione sociale di molte anime – al suo senso di piacere come essere che comanda. *L'effet c'est moi*<sup>17</sup>.

Nietzsche ritiene così di aver "smascherato" la radice profonda e inconscia della libertà del volere, avvicinandola alla nozione, a suo avviso contraddittoria, della *causa sui*: «La *causa sui* è la maggiore autocontraddizione che sia stata concepita fino a oggi», ed è da ricondursi allo "sfrenato orgoglio" dell'uomo a cui fa capo anche la libertà del volere.

Il desiderio del 'libero volere', in quel metafisico intelletto superlativo, quale purtroppo continua sempre a signoreggiare nelle teste dei semidotti, il desiderio di portare in se stessi l'intera e ultima responsabilità per le proprie azioni e di esimere da essa Dio, mondo, progenitori, caso, società, equi-

15 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Mondadori, Milano 1989, pp. 408-416.

16 F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, in *Opere* a cura di G. Colli-M. Montinari, Adelphi, Milano 1964-, vol. VI, t. 2, cap. 19, p. 23.

17 *Ivi*, p. 24.

vale infatti ad essere appunto nientemeno che quella *causa sui* e a tirare per i capelli se stessi dalla palude del nulla all'esistenza, con una temerità più che alla Münchhausen<sup>18</sup>.

Ma Nietzsche assume un atteggiamento ambivalente di fronte alla libertà di arbitrio: per avversione al Cristianesimo e alla tradizione filosofica razionalistica, l'ha negata decisamente, ma poi, in contrapposizione netta con il meccanicismo materialistico, ha negato il rapporto di causa-effetto che sta alla base del determinismo di qualsiasi genere, materialistico o no. Se quindi il libero volere è un'illusione, per Nietzsche è altrettanto priva di fondamento la sua negazione, il "non libero volere"; subito dopo aver "frantumato" il volere in tante componenti e averne negato la libertà, il filosofo nega anche il suo opposto, spiazzando il lettore, come spesso avviene nei suoi scritti. Se infatti il libero volere è un pregiudizio dei "semidotti", il determinismo è un pregiudizio dei "naturalisti" e dei filosofi materialisti e scienziati, dai quali ugualmente Nietzsche prende le distanze. La "non libertà del volere", in cui consiste il determinismo materialistico e meccanicistico, consegue dal "deificare" e attribuire valore realistico a concetti come "causa" ed "effetto", che in realtà sono solo semplificazioni, convenzioni e finzioni, e in ultima analisi quindi *mitologia*:

Posto che qualcuno, in tale modo, venisse a scoprire la rozza scempiaggine di questo famoso concetto del libero volere e lo cancellasse dalla sua mente, ormai lo pregherei di fare ancora un altro passo avanti e di cancellare dalla sua mente anche il rovescio di quel concetto di 'libero volere': voglio dire il 'non libero volere', che procede da un abuso di causa e effetto. Non bisogna erroneamente reificare 'causa' ed 'effetto', come fanno i naturalisti (e chi, analogamente a loro, naturalizza teoreticamente), in conformità alla meccanicistica buaggine dominante, secondo la quale la causa preme e spinge fino a 'determinare l'effetto'; occorre servirsi appunto della 'causa' e dell' 'effetto' soltanto come di meri concetti, cioè di finzioni convenzionali destinate alla connotazione, alla intellesione, non già alla spiegazione: Nell' 'in sé' non esistono 'collegamenti causali', 'necessità', 'non libertà psicologiche', poiché in questo campo 'l'effetto' non consegue 'dalla causa' e non vige alcuna 'legge'. Siamo noi soltanto ad avere immaginosamente plasmato le cause, la successione e la funzionalità di una cosa rispetto all'altra, la relatività, la costrizione, il numero, la norma, la libertà, il motivo, lo scopo; e se foggiamo e infondiamo nelle cose questo mondo di segni come un 'in sé', operiamo in ciò ancora una volta come abbiamo sempre operato, cioè in *maniera mitologica*<sup>19</sup>.

Né la libertà né la non libertà del volere, quindi, possono valere sul piano della spiegazione filosofica dell'agire umano, perché trattasi sempre della "mitologia" legata a meri concetti, cioè a "finzioni convenzionali". Per cogliere l'essenza nascosta della libertà e della non libertà, esse vanno ricondotte alla loro radice prima e occulta, tradotte, per così dire in "forza" o "debolezza" del volere, cioè nei termini propri alla Volontà di potenza: «nella vita reale si tratta soltanto di forte e debole volere».

Forse la chiave di volta per comprendere secondo Nietzsche l'enigma del volere e della libertà è proprio quell'autoaffermazione che consiste nel "libero volere" come forza creativa che troviamo in quel celebre primo capitolo con cui si apre lo *Zarathustra*, dal titolo *Del-*

---

18 *Ivi*, pp. 25-26.

19 *Ivi*, p. 26.

*le tre metamorfosi*. Com'è noto, in esso si narra la metafora del passaggio dal cammello al leone e dal leone al fanciullo come progressiva liberazione dell'uomo da ogni situazione di necessità e di sottomissione; e questa si attua attraverso la creazione di nuovi valori: «Creare valori nuovi – di ciò il leone non è ancora capace: ma crearsi la libertà per una nuova creazione – di questo è capace la potenza del leone. Crearsi la libertà e un no sacro anche verso il dovere»<sup>20</sup>. Il leone brama e *conquista la libertà* per creare nuovi valori, anche se di quest'ultimo compito non il leone, ma il fanciullo sarà poi capace.

La libertà che Nietzsche concepisce è la libertà degli “spiriti liberi”, dei pochi che si sono distaccati dal cosiddetto “gregge”. Non è la libertà del liberalismo né un'altra forma di libertà etico-politica, ma la libertà che proviene dalla Volontà di potenza ed è appannaggio del “genio”; essendo questa libertà ciò che appartiene alle “cose grandi” esse «sono riservate ai grandi, gli abissi ai profondi, le finezze e i brividi ai sottili, e per esprimerci sinteticamente con una sola parola, ai rari le cose rare»<sup>21</sup>. E parlando dei “filosofi dell'avvenire”, Nietzsche afferma «che anch'essi saranno liberi, *assai* liberi spiriti», anzi, qualcosa di più grande e “fondamentalmente diverso”, di più potente degli spiriti liberi; ma essi non potranno diventarlo senza essere preceduti da “noi”, spiriti che abbiamo conquistato questa libertà che schiuderà a loro nuovi orizzonti, che apriamo loro la strada, «noi che siamo i loro araldi e precursori, noi spiriti liberi»<sup>22</sup>, ma di una libertà ben diversa dallo spirito democratico, che ne è l'esatto opposto. Noi “veri spiriti liberi” – afferma Nietzsche – siamo lontani dalle idee moderne del libero pensatore, che è «una specie di spirito molto angusto, prigioniero, ridotto in catene, che vuole pressappoco il contrario di ciò che è nelle nostre intenzioni e istinti»; non vogliamo *democraticamente* rivelare «*da che cosa* uno spirito può affrancarsi e *verso che cosa* quindi verrà forse spinto»<sup>23</sup>.

Certo la concezione nietzscheana di “spirito libero” è una concezione della libertà che oggi suona inverosimile, elitaria e antistorica. Ma, anche nel suo inaccettabile aristocraticismo, risponde *almeno nella forma e nella struttura*, pur sempre a quello che abbiamo indicato come intento più o meno palese dei maestri del sospetto, cioè alla volontà di emancipazione, a quella libertà che è raggiunta attraverso la “genealogia” del soggetto e dei valori tradizionali, e quindi, attraverso la sia pur molto discussa “liberazione” mediante il potenziamento della Volontà di potenza, intesa tuttavia correttamente, cioè non distorta nell'uso più reazionario come “dominio” degli spiriti eletti sulle masse, ma come conquista di livelli più alti di sviluppo dell'uomo, incremento della vita e della creatività dell'uomo “ben riuscito”.

Il terzo dei “maestri del sospetto”, Sigmund Freud, con la scoperta dell'inconscio e dei meccanismi che lo dominano, ha messo in luce quanto l'Io sia condizionato nei suoi pensieri, volizioni e atti dai meccanismi dell'Es e del Super-Io. Tuttavia in Freud la negazione totale della libertà umana può essere anche dovuta ad un equivoco terminologico e semantico. Freud parla, com'è noto, di “determinismo della vita psichica”. Citiamo un passo su questo argomento:

20 F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, in *Opere*, cit., vol. VI, t. 1, p. 25.

21 F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, in *Opere*, cit., vol. VI, t. 2, p. 48.

22 *Ibidem*.

23 *Ivi*, p. 50.

Avrete già notato come il tratto distintivo dello psicoanalista sia la rigorosa convinzione del determinismo della vita psichica. Per lui, nelle manifestazioni della psiche, non esiste nulla di insignificante, nulla di arbitrario e casuale; laddove gli altri, di solito, ne escludono la presenza, egli vede dappertutto una diffusa motivazione; e, se ciò non bastasse, egli è disposto perfino a trovare una motivazione plurima delle stesse manifestazioni psichiche, mentre il nostro bisogno di causalità, che si presume congenito, si accontenterebbe di un'unica determinante psichica<sup>24</sup>.

Qui però non si parla di un determinismo *necessariamente opposto alla libertà umana filosoficamente intesa*. Occorre distinguere, infatti, il significato *psicologico* del termine “determinismo” da quello *filosofico ed etico*. Il senso psicologico che Freud dà al termine “determinismo” è subito evidente nei luoghi in cui ne parla<sup>25</sup>, e cioè che egli lo intendeva come esclusione di ogni casualità nel comportamento: nessun *lapsus*, sogno, atto mancato, dimenticanza ecc. sono semplici eventi casuali perché in realtà nascondono in se stessi un messaggio dell'inconscio. Così quando asserisce: «Avete l'illusione che esista una libertà psichica e non vi piace rinunciarvi. Non posso fare a meno di trovarmi in netto contrasto con voi su questo punto»<sup>26</sup>, Freud si riferisce in realtà alla libera associazione, agli atti mancati, ai *lapsus*, per contraddire coloro che affermano che queste sono cose irrilevanti e casuali, e dimostrare invece che esse sono significative e connesse ad una rigorosa causalità psichica.

Ma questo non ha nulla a che vedere con il *determinismo morale*, secondo cui negli atti coscienti e nelle scelte veramente consapevoli noi siamo “determinati” da elementi interni o esterni che non ci consentono azioni libere. Ciò ovviamente non significa affatto che Freud ammetta la libertà di arbitrio e in generale la libertà umana. Ma v'è da chiedersi se – al di là delle concezioni filosofiche personali di Freud – la dinamica intrinseca del processo analitico non sia una tensione verso la libertà o almeno la liberazione, cioè il rafforzamento dell'Io, anche se impervia e difficile appare tale conquista (sede certamente di una libertà più ampia delle altre sfere della “topica” della psiche) dello spazio che l'Io cerca faticosamente di difendere dal triplice attacco dei suoi nemici, Es, Super-Io e realtà. Anche Ricœur interpreta il processo terapeutico come un movimento verso la libertà, non dissimile dal processo ascendente della hegeliana *Fenomenologia dello spirito*: «la regressione all'arcaico da parte della psicoanalisi non è forse un rimettersi in movimento verso l'avvenire? E la situazione terapeutica non è forse in se stessa una *profezia della libertà?*» che ci fa comprendere il famoso detto di Freud tante volte citato: «*Wo es war, soll ich werden*. Dove c'era 'Es', deve divenire 'Io'»<sup>27</sup>. Senza voler attribuire a Freud ciò che Freud non pensava, esiste anche una dinamica interna e indipendente dalle intenzioni di un autore che porta a conclusioni diverse, e non immaginate; il riscatto conquistato dall'Io attraverso il processo analitico conduce ad una maggiore libertà, sia pur limitata, condizionata, finita. Pur fragile nei confronti dei suoi “tre padroni” (Es, Super-Io e realtà), non si può negare che l'Io, attraver-

24 S. Freud, *Über Psychoanalyse* (1909), tr. it. *Sulla psicoanalisi. Cinque conferenze*, Bollati Boringhieri, Torino 1975, p. 129.

25 Cfr. S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi* (1915-1917), Boringhieri, Torino 1974, pp. 47 e 97-98.

26 *Ibidem*.

27 Su questi argomenti cfr. la riflessione di D. Jervolino, *Il cogito e l'ermeneutica*, Procaccino, Napoli 1984, pp. 50-51.

so la terapia psicoanalitica miri nelle intenzioni del padre della psicoanalisi ad una maggiore capacità di accoglienza della propria realtà istintuale e ad una maggiore aderenza alla realtà esterna, che è – sia pur in termini diversi e più filosofici – pur sempre un ampliamento, per quanto relativo, della libertà umana.

## 2. “Condannati” ad una libertà senza limiti? La tesi di Jean-Paul Sartre

Chi invece, tra i pensatori insigni del Novecento, ha sostenuto una sorta di “libertà totale” dell’uomo e della coscienza, in una posizione radicalmente opposta ai maestri del sospetto e quasi come una sfida, una provocazione e uno scandalo nei confronti della tradizione filosofica, è stato Jean-Paul Sartre. Nella polemica e vibrante conferenza *L’esistenzialismo è un umanismo* (1946) v’è l’esaltazione di una libertà che non conosce limiti. Pubblicata in seguito, nella forma di un breve e denso *pamphlet*, diviene una presentazione della sua filosofia – in precedenza giustamente accusata di esaltare l’“assurdo” e il “non senso della vita”, di dichiarare l’uomo una “passione inutile” celebrando la coscienza come quel “nulla” che tende ad annientare l’essere che gli si contrappone – nelle mutate vesti di un umanesimo e di una filosofia ottimistica. Nonostante queste intenzioni, l’opera, che pur ebbe vastissima risonanza, non pare raggiungere in modo adeguato gli scopi che l’autore si era prefissato. L’esaltazione della libertà senza limiti del soggetto che progetta se stesso finisce in quello che chiameremmo oggi un “delirio di onnipotenza” che si ritorce poi contro questa stessa nozione di libertà. Il “progettarsi” dell’uomo e il preteso “ottimismo” che ne scaturirebbe appare illusorio in sé e velleitario nella sintesi che Sartre propone, dal momento che il senso di vuoto, di desolazione e disperazione di questa filosofia dell’assurdo non viene superato. Ma tutto ciò non impedì che le ribelli prese di posizione sartriane, nel clima d’angoscia e di desolazione che la guerra aveva lasciato dietro di sé, riscuotessero un clamoroso successo, forse al di là dei loro meriti. Le tesi di Sartre, che investirono l’uditorio (e poi i lettori) in modo perentorio e apodittico, raggiunsero il grande pubblico, lo abbagliarono, lo sconcertarono, lo affascinarono al punto che, grazie anche a questo *pamphlet*, il pensiero sartriano diventò il manuale di quella “moda” esistenzialista nella Francia dell’immediato dopoguerra, da cui pure egli dichiarava di voler prendere le debite distanze.

La tesi centrale di questo breve scritto – come dell’intero pensiero di Sartre – è notissima: “l’esistenza precede l’essenza”. L’uomo non è qualcosa, lo *diventa* scegliendo, progettando se stesso, egli costruisce e plasma la sua *essenza*. Ritorneremo su questa sorta di assioma per discuterne la fondatezza, ma per ora partiamo da questa concezione della *libertà assoluta* e dal suo entrare in conflitto con l’esistenza di Dio. Per Sartre non vi è alcuna forma di determinismo, non v’è nulla di preconstituito, nulla condiziona la libertà di scelta, di cui l’uomo è pienamente padrone e gestore. «Se davvero l’esistenza precede l’essenza non si potrà mai giungere ad una spiegazione riferendosi ad una natura umana data e determinata; ovverosia non vi è determinismo: l’uomo è libero, l’uomo è libertà»<sup>28</sup>. Non v’è nulla

28 J.-P. Sartre, *L’esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano 1964, pp. 46-47.

al di fuori dell'uomo, nessuna scala di valori che possa ispirare le sue scelte. E dal momento che tale concezione della libertà è un assioma indiscusso, una sorta di a priori, qualsiasi realtà o tesi vi si opponga viene rifiutata, *dev'essere* rifiutata. In primo luogo per Sartre è l'esistenza di Dio a contrastare con tale assioma, in quanto l'idea stessa di Dio creatore conferirebbe già all'uomo una "natura", una realtà (un'*essenza*) preesistente alla sua esistenza. Il filosofo fa l'esempio di un artigiano, che quando fabbrica qualcosa, ad es. un tagliacarte, lo fabbrica in un determinato modo e per un determinato uso. Cioè, nel linguaggio di Sartre, lo dota di un'"essenza" che consiste nell'idea che ha in mente prima di fabbricarlo.

Diremo dunque, per quanto riguarda il tagliacarte, che l'essenza – cioè l'insieme delle conoscenze tecniche e delle qualità che ne permettono la fabbricazione e la definizione – precede l'esistenza; quindi la presenza davanti a me di un certo tagliacarte o di un certo libro è determinata. Ci troviamo così in presenza di una visuale tecnica del mondo, per cui si può dire che la produzione precede l'esistenza. Allorché noi concepiamo un Dio creatore, questo Dio è per lo più paragonato ad un artigiano supremo<sup>29</sup>.

Nella concezione della creazione della tradizione teologica e filosofica (Sartre cita Cartesio o Leibniz) l'idea della realtà creata è già presente in Dio prima della creazione.

Così il concetto di uomo, nella mente di Dio, è come l'idea del tagliacarte nella mente dell'artigiano e Dio 'fabbrica' l'uomo servendosi di una tecnica determinata. [...] In tal modo l'uomo individuale realizza un certo concetto che è nell'intelletto di Dio<sup>30</sup>.

Dio limiterebbe la libertà umana, entrerebbe in conflitto con essa; quindi – in conseguenza del suo assioma – Sartre conclude che Dio non esiste.

Anche le concezioni "laiche" che, pur negando l'esistenza di Dio, affermano l'esistenza di una "natura" umana, contraddicono l'assioma esistenzialistico, perché fanno precedere un'"essenza" umana alla sua esistenza. Sartre rivendica invece la maggiore "coerenza" del "suo" esistenzialismo, cioè dell'esistenzialismo ateo: «Se Dio non esiste – afferma – c'è almeno un essere in cui l'esistenza precede l'essenza, un essere che esiste prima di poter essere definito da alcun concetto: quest'essere è l'uomo». In questo caso siamo assolutamente certi che c'è un essere la cui esistenza precede l'essenza, l'uomo: «Che significa in questo caso che l'esistenza precede l'essenza? Significa che l'uomo esiste innanzi tutto, si trova, sorge nel mondo, e che si definisce dopo. L'uomo, secondo la concezione esistenzialistica, non può essere definito per il fatto che all'inizio non è niente. *Sarà* in seguito, e *sarà* quale si sarà fatto». L'ipotesi dell'esistenza di una "natura" umana, anche se successivamente laicizzata, conserva la sua origine nell'idea di creazione divina.

Così non c'è una natura umana, poiché non c'è un Dio che la concepisca. L'uomo è soltanto, non solo quale si concepisce, ma quale si vuole, e precisamente quale si concepisce dopo l'esistenza e quale si vuole dopo questo slancio verso l'esistenza: l'uomo non è altro che ciò che si fa. Questo è

---

29 *Ivi*, pp. 32-33.

30 *Ibidem*.

il principio dell'esistenzialismo. Ed è anche quello che si chiama la soggettività che ci vien rimproverata con questo nome. Ma che vogliamo dire noi, in questo modo, se non che l'uomo ha una dignità più grande che non la pietra o il tavolo? Perché noi vogliamo dire che l'uomo in primo luogo esiste, cioè che egli è in primo luogo in quanto si slancia verso l'avvenire e in quanto ha coscienza di progettarsi verso l'avvenire. L'uomo è, dapprima, un progetto che vive per se stesso soggettivamente, invece di essere muschio, putridume o cavolfiore; niente esiste prima di questo progetto; niente esiste nel cielo intelligibile; l'uomo sarà quello che avrà progettato di essere<sup>31</sup>.

Sartre tuttavia tiene a distinguere la *volontà cosciente* dalla più vasta gamma delle scelte possibili, che possono essere irreflesse, spontanee, istintive, più originarie della volontà cosciente, ma fanno anch'esse parte del *progetto* e delle scelte del soggetto; v'è infatti una scelta più originaria e antecedente, da cui seguono le scelte successive e coscienti. «Ma se veramente l'esistenza precede l'essenza, l'uomo è responsabile di quello che è» e l'esistenzialismo mette «ogni uomo in possesso di quello che è e fa ricadere su di lui la responsabilità totale della sua esistenza»<sup>32</sup>.

Ma così siamo in un circolo vizioso: l'uomo è libero quindi Dio non esiste, e viceversa Dio non esiste quindi l'uomo è libero; l'affermazione "Dio non esiste" si fonda sull'affermazione della libertà umana incondizionata, e viceversa la libertà a sua volta è totale, cioè non ha più alcun orientamento se Dio non esiste. Quindi, in possesso di una libertà che non ha confini, non ha alcun criterio per scegliere, non può ancorarsi a nulla, si muove in un vuoto assoluto:

Dostoevskij ha scritto: 'Se Dio non esiste tutto è permesso'. Ecco il punto di partenza dell'esistenzialismo. Effettivamente tutto è lecito se Dio non esiste, e di conseguenza l'uomo è 'abbandonato' perché non trova né in sé né fuori di sé, possibilità d'ancorarsi. E non trova anzitutto neppure delle scuse. Se davvero l'esistenza precede l'essenza non si potrà mai giungere ad una spiegazione riferendosi ad una natura umana data e determinata; oltretutto non vi è determinismo: l'uomo è libero, l'uomo è libertà<sup>33</sup>.

Questo circolo vizioso, che Sartre non avvertiva, mostra come non riuscisse a fondare, o quanto meno a giustificare, le basi stesse del suo esistenzialismo: un'argomentazione come questa, formulata in sintesi estrema – «la libertà postula che Dio non esiste, e se Dio non esiste, esiste la libertà» – è una vera e propria fallacia logica, una *petitio principii*, in cui si assume come premessa la conclusione che si vuol dimostrare. Sartre scambia questa *petitio principii* per un rafforzamento reciproco dei due principi, mostrando chiaramente di non avvertire l'aporia e le contraddizioni in cui incorre. Per questo dice che «se, d'altro canto, Dio non esiste, non troviamo davanti a noi dei valori o degli ordini che diano il segno della legittimità della nostra condotta. Così non abbiamo né davanti a noi né dietro di noi, nel luminoso regno dei valori, giustificazioni o scuse. Siamo soli senza scuse»<sup>34</sup>.

Oltre a queste incongruenze logiche, il suo discorso si aggroviglia ancor di più nelle contraddizioni quando asserisce che «l'uomo è condannato alla libertà», tesi insostenibile per-

31 *Ivi*, pp. 34-36.

32 *Ivi*, p. 36.

33 *Ivi*, p. 33.

34 *Ivi*, p. 47.

ché ogni condanna è una costrizione, cioè l'opposto della libertà. E Sartre propone questa nuova asserzione, che stride per la sua contraddittorietà, in piena tranquillità, senza avvertirne l'incongruenza: essere soli e senza valori di riferimento è una «situazione che mi pare di poter caratterizzare dicendo che l'uomo è condannato a essere libero. Condannato perché non si è creato da solo, e ciò non di meno libero perché, una volta gettato nel mondo, è responsabile di tutto quanto fa»<sup>35</sup>. Ma chi è libero non può sentirsi schiavo di alcuna condanna, e chi è condannato non può in alcun modo sentirsi libero. Una tale responsabilità, totale, senza appello, che investe ogni attimo della vita rendendola drammatica ripugna alla coscienza umana che sa bene di poterla accettare, di non essere sempre responsabile di ciò che fa, che tale abnorme dilatazione della responsabilità è un peso tanto insostenibile quanto assurdo, e che dimostra quanto poco “umanistico”, anzi “umano” sia l'esistenzialismo di Sartre, di fronte alla comprensione assai più umana dei maestri del sospetto.

Ma facciamo un passo indietro e ritorniamo all'assioma fondamentale dell'esistenzialismo sartriano: “L'esistenza, dice Sartre, precede l'essenza”. L'uomo si darebbe da sé la sua “essenza” progressivamente, man mano che opera le sue scelte. Ma un'esistenza priva di essenza non può esistere, non avrebbe neanche un'esistenza. Quest'affermazione, espressa in altri termini, significa che l'uomo sarebbe “nulla” prima di compiere le sue scelte, cioè non avrebbe natura, cultura, patrimonio genetico, ambiente, ecc. Più radicalmente, *nulla* nel senso ontologico del termine: infatti se esistesse avrebbe già un'essenza, una forma. Tutto ciò che esiste, fosse anche un atomo o una particella subatomica, si configura in un'essenza, cioè – per esprimerci con un linguaggio più moderno – *una struttura, una configurazione, una forma*. Come quindi possa “l'esistenza precedere l'essenza”, questo Sartre lo afferma, ma non lo spiega, non lo può spiegare. Senza struttura, una sia pur minima ed embrionale struttura, non esiste nulla, cioè non si dà esistenza o esistente.

Anche prescindendo da questo principio puramente ontologico (che cioè non si dà esistenza senza un'essenza), vi sono argomenti assai meno logico-teoretici, che fanno appello alla biologia, alla psicologia, alla sociologia, alla storicità, e che smentiscono radicalmente le tesi sartriane. Ogni individuo ha un patrimonio genetico, una psiche con doti e potenzialità già presenti, nasce in una famiglia che ha o meno possibilità economiche, in un ambiente, in una civiltà, in una cultura, ecc. Che senso ha, a fronte di tutti questi condizionamenti, dire che *l'uomo è libero in modo totale, assoluto, senza limiti*? Ogni scelta implica l'attuazione di possibilità intrinseche già presenti nel soggetto, che devono preesistere alla scelta e che il soggetto deve possedere per poter scegliere. Queste possibilità sono già una prima struttura, una forma, un'essenza, o come altro la si vuol chiamare, nel linguaggio filosofico o scientifico che ci è più congeniale.

Inoltre l'idea di una libertà assoluta, priva di orientamento, vuota, in cui tutte le scelte si equivalgono si autodistrugge; l'equivalenza di tutte le scelte rende priva di senso ogni scelta, e le vanifica tutte. Una libertà che sia priva di un'effettiva possibilità di scelta – dato che tutte si equivalgono, è come se restasse solo *una* possibilità – fatalmente finisce per negare se stessa. E Sartre, coerentemente, dichiara che, nella sua concezione, *la libertà non ha al-*

---

35 *Ivi*, p. 47.

*tra scelta che volere se stessa.* La massima libertà quindi coincide con la negazione e la distruzione della libertà:

Allorché dico che la libertà in ogni occasione reale non può avere altro scopo che di volere se stessa, se una volta l'uomo ha riconosciuto che egli pone dei valori, nell'abbandono, non può più volere che una cosa: la libertà come fondamento di ogni altro valore. Questo non significa che egli la voglia in astratto: vuol dire semplicemente che gli atti dell'uomo di buona fede hanno come significato ultimo la ricerca della libertà come tale. [...] Noi vogliamo la libertà per la libertà e in ogni circostanza particolare<sup>36</sup>.

Ma la libertà, concepita in termini che la svuotano di ogni contenuto o fine, non esiste; la libertà non esiste mai in funzione di se stessa, esiste sempre, implicitamente, in quanto *libertà per*, e se la libertà non fosse un mezzo, uno strumento non avrebbe senso, sarebbe un contenitore vuoto del tutto inconsistente: voglio la libertà di coscienza *per* poter esprimere ciò che penso, la libertà di stampa *per* rendere pubblica un'opinione, la libertà d'azione *per* fare ciò che desidero e via dicendo. La libertà è per sua natura *strumentale*, e anche se si fa della libertà un valore etico-politico, implicitamente se ne afferma il carattere di "mezzo per" realizzare concretamente qualcosa.

In conclusione si può affermare che la concezione della libertà in Sartre è diametralmente opposta alle concezioni dei condizionamenti profondi interni ed esterni all'uomo che i maestri del sospetto hanno voluto, anche se non sempre a ragione, mettere in rilievo. Per Sartre non esiste altro che il soggetto con la sua piena e totale libertà. In un certo senso la libertà *precede* il soggetto stesso, anche se dichiara la sua maggiore o minore simpatia e, in taluni casi, consonanza con i "maestri del sospetto", in realtà non ne tiene alcun conto quando presenta la coscienza come quel puro e assoluto "nulla" che essi invece hanno inteso come un già preconstituito. Sebbene Sartre abbia ragione a rivendicare la centralità del soggetto, soprattutto nei confronti degli strutturalisti e del pensiero che da essi prenderà le mosse per sviluppare la "fine del soggetto", la sua concezione troppo ampia e senza limiti della libertà appare insostenibile e ormai anacronistica. Tra le negazioni radicali della libertà in un determinismo assoluto e l'affermazione sartriana di una libertà totale e illimitata il pensiero filosofico oggi dovrebbe muoversi, a nostro avviso, in spazi intermedi.

### 3. Conclusione: quale libertà nel "postmoderno"?

Sembra che il nichilismo e il postmoderno – nelle varie forme in cui essi si esprimono – abbiano inaugurato un'epoca di crisi di tutti i valori tradizionali, di tutte le concezioni onnicomprensive, di tutte le etiche "forti" per aprire nuovi spazi di libertà, di tolleranza, di pluralismo e multiculturalismo. Ciò che si chiama oggi correntemente il "politeismo dei valori". D'altro canto, sia nello strutturalismo, che negli esiti post-strutturalisti e decostruzionisti, sia nello sviluppo della linea Nietzsche-Heidegger, la progressiva frantumazione del

---

36 Ivi, p. 83.

“soggetto” finisce per “neutralizzare” l’unico possibile portatore di libertà, cioè lo stesso soggetto in quanto coscienza unitaria, centro decisionale e responsabile di autodeterminazione, di scelte, di progettualità. Già Foucault aveva decretato la “morte dell’uomo”, dissolto ormai nelle “strutture” che lo compongono, lo sovrastano, l’annullano come soggetto unitario. Il post-strutturalismo, distaccandosi dalla matrice strutturalista, ne ha proseguito tuttavia l’opera di “distruzione” del soggetto, della coscienza e della loro capacità di autodeterminarsi. Lyotard, Derrida e Deleuze, in ambiti e in modi diversi, hanno inteso mettere in crisi le grandi categorie del moderno, l’universalità, la totalità e l’unità a favore della molteplicità e della differenza, raggiunte attraverso la frammentazione e la discontinuità che investono l’uomo, la storia, la società, la cultura, i valori.

Da presupposti in gran parte diversi, anche le correnti di matrice nietzscheana-heideggeriana che sono approdate all’ermeneutica e al nichilismo, giungevano a conclusioni analoghe. Per un verso l’ermeneutica, con l’infinità delle interpretazioni, relativizzava il concetto di verità situandolo in determinati contesti storico-interpretativi; per altro verso la concezione nietzscheana del soggetto come “molteplicità” di forze, di stratificazioni, di centri plurimi<sup>37</sup> come ricorda Vattimo, riportando, ma anche condividendo, il pensiero di Nietzsche:

Ora, la volontà, la coscienza, l’io, come cause o soggetti di quanto ci accade di fare o patire, ‘sono semplicemente filiazioni posteriori, determinatesi dopo che da parte della volontà la causalità si stabilì come dato, come empiria’. Il soggetto non è un *primum* a cui si possa dialetticamente

37 Riguardo alla “frammentarietà” del soggetto, riportiamo alcuni passi di Nietzsche, tra i moltissimi che si potrebbero citare: «Se *io* ho in me qualcosa di unitario, di certo ciò non consiste nell’io cosciente e nel sentire, volere, pensare, bensì in qualche altra cosa: nella saggezza di tutto il mio organismo che conserva, si appropria, elimina, sorveglia, e di cui il mio io cosciente non è che uno strumento. Il sentire, il volere e il pensare mostrano sempre e solo fenomeni finali, le cui cause mi sono del tutto ignote; il succedersi di questi fenomeni finali, come se l’uno seguisse dall’altro, è probabilmente *solo* un’illusione; in verità le cause possono forse essere concatenate tra loro in modo tale, che le cause terminali mi facciano l’*impressione* di una connessione logica e psicologica. *Io nego* che un fenomeno dello spirito o dell’anima sia causa diretta di un altro fenomeno dello spirito o dell’anima, sebbene così sembri. *Il vero mondo delle cause ci è nascosto*: esso è indicibilmente più complicato. L’intelletto e i sensi sono un apparato soprattutto *semplificatorio*. Il nostro *falso*, rimpicciolito, *logicizzato* mondo delle cause è peraltro quello in cui noi possiamo vivere. In tanto ‘conosciamo’, in quanto possiamo soddisfare i nostri bisogni. Lo studio del corpo dà l’idea di un’indicibile complicazione» (F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-1885*, in *Opere*, cit., vol. VII, t. 3, Aprile-Giugno 1885, p. 113). «L’uomo è una pluralità di forze che sono ordinate secondo una gerarchia, sicché ci sono elementi che comandano; ma anche chi comanda deve fornire a coloro che obbediscono tutto ciò che serve alla loro conservazione, ed è pertanto egli stesso *condizionato* dalla loro esistenza. Tutti questi esseri viventi devono essere di specie affine, altrimenti non potrebbero in tal modo servirsi e obbedirsi a vicenda; coloro che servono devono, in un certo senso, essere anche coloro che obbediscono, e in casi più sottili i diversi ruoli si scambiano provvisoriamente tra loro, e colui che di solito comanda deve talvolta ubbidire. Il concetto ‘*individuum*’ è falso. Questi esseri non esistono affatto isolatamente: il centro di gravità è qualcosa di mutevole; la continua produzione di cellule, eccetera, provoca un mutamento continuo nel numero di questi esseri. E con l’*addizionare* non si conclude nulla. La nostra aritmetica è qualcosa di troppo grossolano per questi rapporti, e solo un’aritmetica per l’individuo» (*ivi*, p. 140). «L’uomo come una pluralità di ‘volontà di potenza’: ciascuna con una pluralità di espressioni e forme» (F. Nietzsche, *Frammenti Postumi 1885-1887*, in *Opere*, cit., vol. VIII, t. 1, p. 18).

tornare; è esso stesso un effetto di superficie e, come dice lo stesso paragrafo del *Crepuscolo degli idoli*, è divenuto ‘una favola, una finzione, un gioco di parole’<sup>38</sup>.

Dal canto suo Heidegger, che è sempre più andato accentuando nella sua evoluzione filosofica il primato dell’*essere*, del suo *destino* e del suo *accadere* sull’uomo e sul soggetto, dichiarando superato ogni umanismo perché ancora legato alla metafisica, radicalizzava la critica alla centralità del soggetto e offriva una facile sponda a questo “concentrarsi” e convergere di correnti diverse sullo smembramento e la dissoluzione del soggetto-uomo.

Valerio Verra ricorda l’interpretazione heideggeriana della “soggettività oggettivante” tipica della metafisica da cui trae origine in Heidegger

[...] la polemica contro l’umanismo come forma di soggettivismo che attribuisce indebitamente all’uomo la funzione di ‘padrone dell’ente’ [...]. Del resto, se la parola ‘umanismo’, come in un certo senso riconosce anche Sartre, ha perduto il suo senso è perché si è capito che ‘l’essenza dell’umanismo è la metafisica, e ciò significa ora che la metafisica non solo non pone la questione della verità dell’essere, ma se la preclude in quanto persiste nell’oblio dell’essere’ [...]. Il nesso fondamentale tra modernità e soggettività, i caratteri specifici assunti nell’età moderna dalla tecnica, dal nichilismo, dall’umanismo rinviano dunque tutti al fatto che viviamo nell’epoca in cui la metafisica è giunta al suo compimento<sup>39</sup>.

Molti temi del postmoderno colgono indubbiamente assai bene alcuni tratti salienti della frammentarietà culturale ed esistenziale dell’età contemporanea; ma appunto per questo sono legati ad essa e alla sua contingenza. Le evoluzioni future del pensiero filosofico e della cultura in genere, tuttavia, porteranno verosimilmente a nuovi tentativi di ricostruzione e di “assestamento” filosofico. Ma è anche vero che molte posizioni del postmoderno (nichilismo, “morte dell’uomo”, distruzione del soggetto, filosofia del frammento, decostruionismo ecc.) sono temi estremi e radicali, che non possono reggere alla prova della storia e della riflessione sull’uomo. Il soggetto, così attaccato, minacciato e insidiato, che si tenta così tenacemente di distruggere, non può che continuare ad essere il centro pensante e decisionale di qualsiasi cultura umana, e quindi quel “centro di libertà”, sia pur condizionata e relativa, di cui nessuna moda filosofica potrà spogliarlo.

La libertà del soggetto per un verso è un sentimento vitale, una consapevolezza radicata in modo indistruttibile in ognuno di noi, per altro verso non è certo né assoluta né totale né illimitata; è una libertà *umana* e *precaria*, che si fa faticosamente strada tra mille condizionamenti, ma che è pur sempre il fondamento della nostra dignità. Solo tenendo una via intermedia, quindi, tra i due estremismi della negazione della libertà e di una libertà illimitata, la riflessione filosofica oggi – facendosi strada tra i “frammenti” del postmoderno, della differenza e della decostruzione – può trovare un senso nel ripensare la complessità della libertà di cui disponiamo.

38 G. Vattimo, *Al di là del soggetto*, Garzanti, Milano 1981, pp. 24-25.

39 V. Verra, *Moderno e Postmoderno*, in *Enciclopedia del Novecento*, Istituto dell’Enciclopedia Italiana, Roma 1975-1989, vol. V, p. 284.

FRIEDRICH NIETZSCHE





*Marx*

**FREUD**



FREUD

*Worm*

# LA CRISI DEL MARXISMO



---

Luigi Alici

## ORIZZONTI DELLA LIBERTÀ Taylor e l'eredità del moderno

### 1. *Ripensare l'autonomia*

La riflessione filosofica contemporanea sembra tornare a considerare il tema della libertà in termini diversi che nel passato: meno astrattamente rivendicativi, più attenti al complesso delle condizioni antropologiche e sociali che la rendono possibile. Quanto più lo spazio della discussione risulta decentrato in ambiti un tempo considerati periferici, se non addirittura irrilevanti, tanto più sfuma l'aspro contrasto tra determinismo e indeterminismo, che ha attraversato il pensiero moderno, mentre la stessa rivendicazione dell'autonomia conosce articolazioni più duttili, contaminazioni nuove. Sembra riflettersi su questa diversa intonazione tematica e metodologica una tipica flessione postmoderna, che ridimensiona ogni riferimento al versante ontologico ed etico del problema, accontentandosi di riguadagnare alcuni spazi teorici all'interno di percorsi del vissuto, accostati sulla base di approcci differenziati, ai confini tra scienze umane e filosofia, spesso oscillanti fra epistemologia ed ermeneutica.

Qualche rapido esempio può introdurre il discorso e suggerire l'orizzonte teorico di questo intervento. Nel quinto volume della grande opera *La Méthode*, Edgar Morin ribadisce la sua proposta di una sorta di «autonomia dipendente»<sup>1</sup>, poiché ciò che rende «materialmente possibile la libertà» «è il cocktail naturale di ordine-disordine-organizzazione»<sup>2</sup>. Secondo Morin, infatti,

*L'autonomia umana e le possibilità di libertà si producono non ex nihilo, ma con e nella dipendenza anteriore (patrimonio ereditario), nella dipendenza esterna (ecologica), nella dipendenza superiore (la cultura) che la coproducono, ne rappresentano i presupposti, la alimentano, pur limitandola e subordinandola, e rischiando in permanenza di assoggettarla e di distruggerla*<sup>3</sup>.

Per questo si può concludere: «Siamo di fatto macchine non banali»<sup>4</sup>.

Su un altro fronte, il filosofo americano John Searle, ammette, al termine di una ricerca severa e coerente, l'esistenza di «un *divario* (*gap*) tra le cause della mia decisione nella forma di credenze e desideri, e la decisione reale», aggiungendo:

---

1 Cfr. E. Morin, *L'identità umana*, tr. it. di S. Lazzari, in Id., *Il Metodo*, Raffaello Cortina, Milano 2001-, vol. V, p. 253.

2 *Ivi*, p. 252.

3 *Ivi*, p. 264.

4 *Ivi*, p. 265.

Il nome solitamente dato a questo divario o lacuna è quello di 'libero arbitrio'. E la questione di come possa esserci il libero arbitrio rimane un problema irrisolto in filosofia, dato che non esistono corrispondenti divari nel cervello<sup>5</sup>.

Non solo, ma in uno dei suoi ultimi libri egli ammette chiaramente che la libertà discende dall'incontro di razionalità e irrazionalità<sup>6</sup>. In quest'opera, intitolata *La razionalità dell'azione*, Searle arriva ad individuare una sorta di triplice *gap*: tra le ragioni per decidere e la decisione; tra decisione ed esecuzione; tra cominciamento e prosecuzione/completamento di un'azione<sup>7</sup>. Si può quindi parlare di libertà del volere proprio a causa dell'esistenza di questo *gap*<sup>8</sup>, sul quale peraltro l'Autore si accontenta di avanzare un'«ipotesi neurobiologica»<sup>9</sup>, rifiutandosi di riconoscere un carattere enigmatico: «*La lacuna causale non implica una lacuna esplicativa*»<sup>10</sup>.

Più in generale, si può ricordare la correlazione, posta da Searle al centro della sua ricerca, tra quella che egli chiama la «Rete di stati intenzionali» e uno «Sfondo preintenzionale», inteso come «un insieme di capacità mentali non-rappresentazionali che rende possibile l'aver luogo di tutti gli atti di rappresentazione»<sup>11</sup>. Searle si spinge ancora più avanti, distinguendo tra uno Sfondo naturale o "profondo", comune a tutti gli esseri umani, e uno Sfondo culturale, determinabile storicamente<sup>12</sup>.

Con questa nozione, che sembra collocarsi in un certo senso a metà strada tra l'idea di precomprensione e quella di vero e proprio *apriori* conoscitivo, l'approccio analitico non rinuncia però alla pretesa di ritenere la irriducibilità dell'ontologia di prima persona<sup>13</sup> perfettamente compatibile con il «naturalismo biologico»<sup>14</sup>. Ed infatti, nel momento stesso in cui viene introdotta, la distinzione è sbrigativamente ridimensionata: «Naturalmente, non c'è una linea netta che divide lo Sfondo profondo dalle pratiche culturali locali»<sup>15</sup>. Eppure,

- 
- 5 J.R. Searle, *Mente, linguaggio, società. La filosofia nel mondo reale*, tr. it. di E. Carly e M. V. Bramè, Raffaello Cortina, Milano 2000, p. 113.
- 6 J.R. Searle, *La razionalità dell'azione*, tr. it. di E. Carly e M. V. Bramè, Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 62.
- 7 Cfr. *ivi*, p. 257.
- 8 Cfr. *ivi*, p. 259.
- 9 Cfr. *ivi*, p. 274. «Tutti i nostri stati coscienti – egli aggiunge – sono causati da processi neuronali di livello inferiore del cervello, e sono essi stessi delle proprietà del cervello» (p. 253).
- 10 *Ivi*, p. 80.
- 11 J.R. Searle, *Della Intenzionalità. Un saggio di filosofia della conoscenza*, tr. it. di D. Barbieri, Bompiani, Milano 1985, p. 147.
- 12 Cfr. *ivi*, pp. 145-148. «Per esempio, – spiega Searle – io so come camminare e come comportarmi nelle librerie e nei ristoranti; do per scontato che il pavimento sotto di me reggerà e che il mio corpo si muoverà come un'entità singola unificata senza volare via; do per scontato che i libri in libreria saranno leggibili, sebbene non commestibili, e che il cibo del ristorante sarà commestibile, se pure non leggibile» (J.R. Searle, *Mente, linguaggio e società*, cit., p. 114). Searle tornerà varie volte su questa nozione, con approfondimenti e rettifiche: cfr. ad esempio anche *La riscoperta della mente*, tr. it. di S. Ravaoli, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 209 e ss.
- 13 «Nel caso della coscienza ci rimane un elemento soggettivo irriducibile dopo che abbiamo dato una completa spiegazione causale delle basi neurobiologiche», (J.R. Searle, *Mente, linguaggio e società*, cit., p. 60).
- 14 «La coscienza è causata dai processi cerebrali ed è una caratteristica di livello superiore del sistema cerebrale» (*ivi*, p. 59).
- 15 *Ivi*, p. 115.

egli presta molta attenzione alla dimensione sociale e alla genesi di quelle istituzioni che raggiungono una propria, innegabile oggettività, non riducibile a livello naturale<sup>16</sup>, arrivando coraggiosamente a parlare persino di «un'intenzionalità *collettiva* irriducibile»<sup>17</sup>, che rappresenta cioè qualcosa di più di una mera somma di intenzionalità individuali.

Un terzo esempio, ancora più pertinente ai fini del mio discorso, può essere ricavato dalla nozione di «*chances* di vita», elaborata da Ralf Dahrendorf come strumento «particolarmente fruttuoso» per identificare la capacità creativa dell'uomo nella storia. Tale nozione individua «le impronte dell'esistenza umana nella società», che «definiscono fino a che punto gli individui possono svilupparsi»<sup>18</sup>; esse dipendono, secondo il nostro autore, dalle «relazioni ottimali» fra due diversi fattori, identificati come «legature» (*ligatures*) e «opzioni». Le prime indicano appartenenze, vincoli, legami, relativi a campi dell'agire umano strutturalmente precostituiti, che definiscono l'identità personale in termini di relazioni socialmente significative<sup>19</sup>; al contrario, le opzioni si riferiscono al ventaglio dei beni disponibili rispetto ai quali il soggetto può esercitare le proprie scelte concrete:

È soprattutto l'elemento del senso e dell'«ancoraggio» – precisa ancora Dahrendorf – che contraddistingue le legature, mentre le opzioni mettono in rilievo lo scopo e l'orizzonte dell'agire.

Insomma «le legature istituiscono relazioni e con ciò i fondamenti dell'agire; le opzioni esigono decisioni di scelta e sono perciò aperte al futuro»<sup>20</sup>.

Fra questi due fattori è indispensabile però un equilibrio dinamico, che non deve mai sbilanciarsi oltre misura in una direzione o nell'altra: «Le legature senza opzioni – è ancora Dahrendorf – significano oppressione, mentre le opzioni senza legami sono prive di senso»<sup>21</sup>. Nelle società premoderne si può facilmente rilevare una prevalenza delle legature sulle opzioni, ma oggi tale rapporto tende a capovolgersi. L'avvento della civiltà moderna ha infatti rappresentato un'espansione formidabile delle possibilità di scelta per molti individui, riusciti ad affrancarsi da legami sociali troppo stretti, che si risolvevano in forme di relazioni precostituite.

Se però l'allentamento dei vincoli va oltre un certo livello,

[...] da questo punto in poi le decisioni di scelta perdono il loro senso perché si verificano in un *vacuum* o piuttosto in un deserto sociale, in cui sono delle coordinate note a rendere possibile un orientamento piuttosto che un altro<sup>22</sup>.

16 Per quest'ultimo aspetto cfr. soprattutto J.R. Searle, *La costruzione della realtà sociale*, tr. it. di A. Bosco, Edizioni di Comunità, Milano 1996.

17 J.R. Searle, *Mente, linguaggio, società*, cit., p. 125. Ho cercato di esplorare alcuni nodi teorici di questa proposta nel saggio *L'intenzionalità tradita. La coscienza tra problema e mistero in John R. Searle*, in F. Botturi-F. Totaro-C. Vigna (a cura di), *La persona e i nomi dell'essere. Scritti in onore di Virgilio Melchiorre*, vol. II, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 1001-1027.

18 R. Dahrendorf, *La libertà che cambia*, tr. it. di P. Micchia, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 16.

19 «Dal punto di vista del singolo, le legature si configurano come relazioni. Danno significato al posto che egli occupa» (*ivi*, p. 42).

20 *Ibidem*.

21 *Ibidem*.

22 *Ivi*, p. 43.

Sempre secondo Dahrendorf, tale equilibrio nella società odierna sembra essere stato turbato: «la distruzione delle relazioni in settori importanti di alcune società ha condotto a una riduzione della loro complessità, il che porta ad un calo delle *chances* di vita»<sup>23</sup>, caratterizzato da disorientamento e anomia.

In uno scritto più recente, appena tradotto in italiano con il titolo *Libertà attiva*, Dahrendorf ripropone la distinzione, giocandola ancor più esplicitamente sul terreno politico-sociale: «le opzioni da sole non bastano»<sup>24</sup>. Le legature, infatti, sono come «il cemento che tiene insieme le società. Le si può anche definire il lato interiore, soggettivo, delle norme che garantiscono le strutture sociali»<sup>25</sup>. Ed infatti

[...] se non ha importanza quel che scegliamo [...] allora tutto diventa indifferente, non solo, ma insorge anche una generale assenza di direzione e di orientamento [...]. L'anomia è il punto in cui la massima libertà si converte in massima illibertà<sup>26</sup>.

E non si possono cercare dei rimedi esteriori ad un impoverimento di ordine interiore: «Le legature che creano l'ordine interiore della società – conclude Dahrendorf – non si possono sostituire con un aumento dei poliziotti e dei carcerati»<sup>27</sup>.

Pur nella loro innegabile diversità, questi riferimenti documentano l'esigenza, maturata al di fuori di una riflessione teoretica pura, di ricercare un nuovo approccio alla libertà dell'agire, guadagnato attraverso una dialettica attiva tra una rete vincolante di precomprensione (ma si potrebbe anche parlare esplicitamente di *apriori*) e uno spazio personale di scelte, alla luce della quale riconsiderare il principio di autonomia; la vera autonomia, si potrebbe dire tentando una contaminazione lessicale fra gli autori citati, suppone sempre uno sfondo vincolante, senza di cui essa implode, anziché espandersi indefinitamente.

L'antitesi fra autonomia ed eteronomia, ereditata dalla modernità come un dilemma apparentemente insuperabile, qui appare come scavalcata, aggirata, trascritta in un contesto più concreto e complesso. La libertà appare, nello stesso tempo, come un atto situato e insieme irriducibile; esso scaturisce da uno sfondo che lo precede e in qualche modo lo costituisce, ma, nello stesso tempo, non sembra equiparabile ad una sua eredità causale. Come ha osservato Ricœur, essa «è una sorta di causa, e una strana causa, poiché mette fine alla ricerca della causa»<sup>28</sup>. Il *gap* che anche Searle sembra riconoscere, quasi a malincuore, lo attesta in modo inequivocabile.

Il contributo di Dahrendorf ci avvicina ancora di più al tentativo di rilettura di Taylor, che in questa sede si vorrebbe proporre. Le legature che egli invoca per costituire, insieme alle opzioni, quel bilanciamento dinamico di cui si alimentano le *chances* di vita, non sono sol-

23 *Ivi*, p. 49.

24 R. Dahrendorf, *Libertà attiva. Sei lezioni su un mondo instabile*, tr. it. di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 34.

25 *Ivi*, p. 35.

26 *Ibidem*.

27 *Ivi*, p. 37. Ho cercato di riprendere e discutere criticamente questo aspetto del pensiero di Dahrendorf nel saggio *I vincoli della libertà*, in G.L. Brena (a cura di), *Interpersonalità e libertà*, Edizioni Messaggero, Padova 2001, pp. 27-61.

28 P. Ricœur, *La semantica dell'azione. Discorso e azione*, tr. it. di A. Pieretti, Jaca Book, Milano 1986, p. 83.

tanto vincoli d'ordine estrinseco, ma, come esplicita in modo ancor più evidente nell'ultimo scritto, esse disegnano un ordine interiore non facoltativo del decidere, che non può essere reso opzionale, pena il collasso della sfera stessa della libertà. Dunque una considerazione puramente quantitativa delle libertà individuali appare, secondo Dahrendorf, storicamente e concettualmente improponibile.

## 2. Tra naturalismo ed espressivismo

Può essere questo il punto d'innesto con il contributo di Taylor, che qui non si vuole assumere in senso compiutamente storiografico, ma dal quale sarà sufficiente ricavare una chiave di lettura, una linea di orientamento, che possa aiutarci a riconsiderare in termini nuovi l'eredità irrisolta della modernità. Nella sua grande opera *Radici dell'io*, nella quale confluiscono la critica al naturalismo impostata in *The Explanation of Behaviour* e le due opere su Hegel<sup>29</sup>, dove il processo di autoriconoscimento viene situato nel punto di oggettivazione storica dell'*ethos*, egli prova a ricostruire il progressivo affermarsi di un'idea di libertà, intesa come una forma di assoluta autorealizzazione, nell'intreccio di due diversi paradigmi: da un lato il paradigma illuministico della "ragione distaccata", che, a partire da un'originaria declinazione empiristica, alimenterà forme diverse di riduzionismo antropologico, nelle quali l'impianto riflessivo di "prima persona", ereditato dal pensiero agostiniano attraverso la mediazione cartesiana (che vi imprime il sigillo di una prima, fondamentale distorsione), viene progressivamente naturalizzato e, con questo, stravolto nella sua originaria fisionomia metafisica; da un altro lato il paradigma romantico dell'autenticità espressiva, che oppone al dominio strumentale della natura e del corpo la ricerca di profondità insondabili di senso, riconoscibili in virtù di una sorta di voce interna, che alimenta una vena di immaginazione creativa, garanzia di autenticità del soggetto, intesa come assoluta autonomia interiore.

La prima linea ricostruita da Taylor risale alla «grande opera di traduzione in termini meccanicistici dell'immagine scientifica del mondo operata nel Seicento con il contributo determinante di Cartesio»<sup>30</sup>, che neutralizza progressivamente qualsiasi proiezione teleologica, accreditando il paradigma naturalistico del «controllo mediante il distacco»: «oggettivizzare un dato campo significa privarlo della forza normativa che esercita su di noi»<sup>31</sup>. Nasce su queste basi una forma di indipendenza individuale, alla quale si accompagnano forme inedite di atomismo politico e di contrattualismo, che non riguardano più, come nel tardo Medioevo, l'istituzione del governo da parte di una comunità, ma l'istituzione stessa della comunità politica tramite un contratto di associazione<sup>32</sup>. Sullo sfondo sta un'idea di ragione ormai devitalizzata in ogni sua ambizione di tipo sostantivo e ridotta a mero strumento procedurale.

29 Cfr. Ch. Taylor, *The Explanation of Behaviour*, Routledge & Kegan Paul, London 1964; *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge 1975; *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1979; tr. it. di A. La Porta, *Hegel e la società moderna*, il Mulino, Bologna 1984. Insiste sul rapporto con Hegel anche A. Honneth, *L'antropologia filosofica di Charles Taylor*, in "Fenomenologia e società", 1996, XIX, 1-2.

30 Ch. Taylor, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, tr. it. di R. Rini, Feltrinelli, Milano 1993, p. 206.

31 *Ibidem*.

32 Cfr. *ivi*, p. 243 e ss.

C'è dunque un legame sottile, ma tenace, fra il nominalismo tardomedievale e il meccanicismo moderno: un universo meccanicistico è perfettamente compatibile con una teologia ad impianto occamiano, che riconosca a Dio una sovranità assoluta<sup>33</sup>. Sin d'ora una ragione forte è vista come un pericolo mortale per la libertà individuale. Volontarismo e meccanicismo si saldano con la ricerca di una legge esterna, l'unica che possa governare una natura decaduta, in senso teologico e politico. L'atteggiamento di estremo distacco verso il proprio essere, tipico dell'io "puntiforme" lockiano, dal quale discende una forma radicale di "individualismo possessivo" (Macpherson), che è il correlato antropologico della riduzione naturalistica, trova un rinforzo inatteso dalla "spontanea alleanza" tra rivoluzione baconiana e riforma protestante; entrambe infatti, secondo Taylor, appaiono come forme di ribellione ad un'autorità tradizionale e quindi ad ogni forma di mediazione, in nome dell'immediatezza dell'esperienza sensibile da un lato e della Scrittura dall'altro<sup>34</sup>. In ogni caso, nella variante utilitaristica (ad esempio di Bentham e Helvétius) l'obiettivo «è quello di eliminare la distinzione tra beni morali e non morali, e di rendere tutti i desideri umani ugualmente degni di considerazione»<sup>35</sup>.

La seconda linea di tendenza s'afferma gradualmente come reazione a questa sorta di neutralizzazione teleologico-intenzionale del mondo esterno e di quello interiore. Compare già nei "platonici di Cambridge" come More, Cudworth, Whichcote, Smith, che intercettano e rilanciano la linea di un "cristianesimo erasmiano", in nome di una religione che consideri gli esseri umani come intrinsecamente in sintonia con la divinità. Inizia così quell'antitesi fra esteriore e interiore, meccanico e organico, economico ed emotivo, che, anche secondo Cassirer<sup>36</sup> alimenta segretamente da lontano la fonte del Romanticismo, passando attraverso la teoria dei sentimenti morali di Shaftesbury e assumendo una inconfondibile cifra deistica.

Nell'affermarsi di una nozione di bene e di felicità del tutto autosufficiente e non teocentrica, Taylor ravvisa quindi il consolidarsi di un percorso che, attraverso Rousseau, oltrepassa l'Illuminismo. Rousseau non accetta infatti la promessa del naturalismo illuministico, secondo la quale per diventare migliori occorrono più "lumi", più ragione, accreditando invece l'idea di una voce della natura dentro di noi. Anche Kant, sulle orme di Rousseau, condannerà quindi l'utilitarismo, recidendo ogni legame di natura eteronoma: la legge morale non può essere definita da un ordine esteriore e non può essere nulla all'infuori della volontà razionale umana. Ancora una volta, secondo Taylor, uno slittamento decisivo si consuma all'insegna di una ennesima variante ermeneutica del paradigma agostiniano: «I debiti di Kant nei confronti di Agostino non sono meno evidenti di quelli di Rousseau. Tutto dipende da una trasformazione della volontà»<sup>37</sup>.

Ma la svolta radicale avviene con l'"espressivismo romantico", che farà dipendere l'identificazione del bene unicamente dalla voce interiore dei propri sentimenti autentici<sup>38</sup>. Tale svol-

33 Cfr. *ivi*, p. 207.

34 Cfr. *ivi*, p. 286.

35 *Ivi*, p. 410.

36 Cfr. *ivi*, p. 312.

37 *Ivi*, p. 447.

38 Non è estranea a questa valorizzazione dell'espressivismo la lezione di I. Berlin, come sottolinea anche P. Nepi (*Individui e persona. L'identità del soggetto morale in Taylor, MacIntyre e Jonas*, Studium, Roma 2000, p. 88). Lo stesso Taylor parla di Berlin come «inspiring teacher and friend for many

ta consisterà quindi nell'esperire una forma di interiorizzazione alternativa a quella kantiana; la via romantica consisterà precisamente nel saldare l'idea della natura come riserva di forza e fonte intrinseca con una visione espressivistica della vita umana. Ne risulta un'interpretazione totalmente diversa della vocazione morale: ognuno di noi è chiamato a vivere all'altezza della sua originalità<sup>39</sup>. Attraverso la mediazione decisiva del sentire, le distanze tra etica ed estetica si accorciano. Articolando l'immaginazione creativa, la natura viene tramutata in bellezza.

### 3. Forza del desiderio e debolezza della ragione

Non è possibile in questa sede calare lo scandaglio più in profondità, né seguire gli sviluppi estremi di questa singolare *Geistesgeschichte* dell'identità moderna. Ai fini di questa breve ricognizione sarà sufficiente ricordare alcuni esiti estremi di questo intreccio singolare di naturalismo e di espressivismo, che, andando anche oltre Taylor, possono essere emblematicamente raffigurati nell'antitesi irrisolta fra il tecnologico e l'estetico, alla quale possono essere ricondotte le opposte modulazioni stilistiche dell'*esprit de géometrie* e dell'*esprit de finesse*, del razionale e del simbolico, del quantitativo e del qualitativo, della giustizia e della benevolenza.

Una volta frantumata l'unità originaria dell'orizzonte teistico<sup>40</sup>, ammette Taylor, il moderno ci lascia in eredità due fonti diverse e per molti aspetti incompatibili di moralità: l'una fa leva sul naturalismo della ragione distaccata, che alimenta una cultura scientifico-tecnologica e nega ogni forma di *strong evaluation*, l'altra si affida all'espressivismo, nella molteplicità irrelata delle sue varianti estetico-soggettivistiche.

In questa stratificazione estrinseca, l'unico punto di confluenza sembra essere rappresentato dal potenziamento ipertrofico del *Self* come fonte assoluta di autoaffermazione. In tale prospettiva il rovesciamento nichilistico, conosciuto da larghi settori della filosofia del Novecento, appare come episodio interno ad una deriva libertaria, in cui il naturalismo della ragione distaccata continua a fronteggiare vanamente forme torbide di polverizzazione esperienziale del vissuto. La giustizia proceduralizzata da un lato e la benevolenza screditata dall'altro sono la rappresentazione aporetica di questa singolare ibridazione.

---

decades» (Aa.Vv., *Philosophy in an Age of Pluralism*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, p. 213). Per un buon studio d'insieme si può rinviare a P. Costa, *Verso un'ontologia dell'umano. Antropologia filosofica e filosofia politica in Charles Taylor*, Unicopli, Milano 2001.

39 «Ogni essere umano ha una misura sua propria e, quasi, un accordo distintivo e peculiare di sentimenti» (J.G. Herder, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, Garzanti, Milano 1984, p. 207; cfr. Ch. Taylor, *Radici dell'io*, cit., p. 459).

40 Per una più completa valutazione di questo aspetto, sarebbe indispensabile chiamare in causa il dibattito sviluppato nel libro *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture*, a cura di J.L. Left, Oxford University Press, Oxford 1999 (con interventi di W.M. Shea, R.I. Haughton, G. Marsden, J.B. Elshtain e la replica di Taylor), dove Taylor valorizza quella che chiama "unity-across-difference", contrapponendola all'"unity-across-identity" (p. 14). Insiste sul carattere di svolta che verrebbe ad assumere questo scritto nel pensiero di Taylor, anche D. Tonelli (*La riflessione etica di Charles Taylor*, in "Paradigmi", 2002, XX, 58, pp. 101-129), che arriva addirittura a parlare di un "approccio totalmente differente" (p. 122) rispetto a *Sources of the Self*.

I due paradigmi, che nella modernità si sono fronteggiati nella forma di un'antinomia irriducibile, nella cultura postmoderna subiscono una lenta, ma inesorabile erosione, che finisce per intaccarne la valenza speculativa più alta. Per un verso, il *logos* del dominio strumentale, persa la sua valenza universalista e la sua carica di liberazione dai legami dell'oscurantismo, si trasferisce dagli orizzonti ambiziosi della filosofia della storia e della scienza nell'ambito apparentemente neutrale del tecnico e dell'operativo, conferendo autonomia e potenza al mondo dell'*homo faber*, ultimo erede delle promesse illuministiche. Per altro verso, il *pathos* del soggettivismo dell'autoespressione, dopo aver rinunciato a custodire enigmatici addensamenti simbolici di senso, si trasforma in una fragile rivendicazione di autenticità, gestita dalla logica insaziabile del desiderio, ultima risorsa postmoderna dell'*homo ludens*.

Anche per questo Taylor invita a superare i limiti d'una scienza basata sulla verifica, a favore d'una scienza dei significati intersoggettivi e condivisi, incorporati nella realtà sociale<sup>41</sup>. Com'è noto, esiste un dibattito piuttosto acceso sulla problematicità di quest'analisi tayloriana, che intreccia continuamente e in modo piuttosto disinvolto il piano della singolarità storica e quello della universalità trascendentale. A volte, la conclusione di *Sources* può accreditare la tentazione di leggere in chiave hegeliana l'approdo ultimo di un processo storico, che sembra coincidere con le tappe di una dialettica irresistibile e irreversibile di autochiarificazione spirituale. Ma l'autore non intende assecondare nessuna simmetria fra il piano genealogico e quello ontologico.

Una conclusione, però, si potrebbe ricavare da questa gigantesca "grande narrazione", che contraddice nei fatti ogni ammonimento postmoderno di segno contrario.

A questo punto – egli scrive – la direzione logica da prendere dovrebbe essere quella di una lettura antisoggettivistica di questo conflitto, di una lettura che faccia posto a beni che non siano centrati esclusivamente sull'individuo o sulla sua realizzazione, e che critichi ugualmente lo strumentalismo e l'espressivismo soggettivistico<sup>42</sup>.

In realtà anche questa direzione, egli ammette, appare unilaterale e limitata, soprattutto perché, si potrebbe aggiungere, è indispensabile guadagnare uno spazio teorico, entro il quale dovrebbe dispiegarsi la *pars construens* del discorso, alla quale però il filosofo canadese sembra accontentarsi di offrire soltanto i pur indispensabili prolegomeni di una puntuale e generosa ricognizione storiografica.

In ogni caso, la sua opera sembra offrire indizi preziosi per andare avanti su questa strada, che probabilmente esige una «rottura metodologica nella continuità della riflessione»<sup>43</sup>, si potrebbe dire mutuando una celebre espressione di Paul Ricœur. Il punto di partenza di una ripresa speculativa può così essere riaccolto al punto di arrivo di questa diagnosi storico-culturale. La nostra cultura ha ereditato dalla modernità principi alti in tema di diritti, giustizia e benevolenza; essi però «dipendono da beni a cui non possiamo accedere batten-

41 Cfr. Ch. Taylor, *Interpretation and the Science of Man*, in *Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge 1985-, vol. II, *Philosophy and the Human Science*, pubblicato anche in Id., *La liberté des modernes*, a cura di Ph. De Lara, PUF, Paris 1997, p. 187.

42 *Ivi*, p. 618.

43 P. Ricœur, *Finitudine e colpa*, tr. it. di M. Girardet, il Mulino, Bologna 1970, p. 623.

do la strada della sensibilità personale»<sup>44</sup>. Eppure «i principi elevati richiedono fonti forti»<sup>45</sup>, mentre se noi oggi continuiamo a mantenerci fedeli ai principi di giustizia e benevolenza, dobbiamo chiederci «se non stiamo vivendo al di sopra delle nostre risorse morali»<sup>46</sup>. È come se la nostra società non sia più in grado di vivere all'altezza di un orizzonte morale, nel quale dichiara verbalmente di riconoscersi. Ed anche in etica, come in economia, non si può viaggiare troppo a lungo in prima classe con un biglietto di terza.

Quanto più l'atto di autoriconoscimento, a partire dal quale la ragione moderna ha inaugurato una nuova avventura filosofica, si è spostato progressivamente sui territori del desiderio, tanto più ambizioso appare quel disegno di autofondazione, che la razionalità non sembra ormai in grado di legittimare. Può il desiderio aggiudicarsi la pretesa di essere il fondamento di se stesso, addirittura di custodire il senso ultimo dell'esistere, di possederne la radice, di porsi come l'atto stesso della sua origine, spostando il carattere perentorio e ultimativo di tale disegno dal piano della ragione debole a quello del desiderio forte?

Da questa situazione aporetica discende quel «disagio della modernità», di cui Taylor, in un'opera fortunata, descrive tre forme fondamentali: il «lato oscuro dell'individualismo», che appiattisce e restringe gli orizzonti di senso della vita<sup>47</sup>; il primato della ragione strumentale, che coincide con una preoccupante eclisse dei fini; l'emergere di nuove forme di «dispotismo morbido» (Tocqueville), che si accompagnano ad un'alienazione dalla sfera pubblica e ad una perdita del controllo politico<sup>48</sup>.

#### 4. Radici della libertà

L'ultimo tornante di questa riflessione cercherà di riprendere ed esplicitare alcune delle implicazioni teoriche più rilevanti, sottese all'analisi di Taylor e che ci consentono di riallacciarsi al quadro di partenza. La libertà moderna, nata dal discredito di vecchi ordinamenti morali<sup>49</sup>, non sembra essere stata, secondo il filosofo canadese, all'altezza delle sue promesse. Più che impegnarsi in una critica estrinseca, egli si accontenta di registrare il costo speculativo ed esistenziale di un progetto di riduzione naturalistica della libertà, che trova nell'alternativa offerta dalle varie filosofie dell'autoespressione soggettiva non una soluzione, ma una conferma del-

---

44 Ch. Taylor, *Radici dell'io*, cit., p. 623.

45 *Ivi*, p. 626.

46 *Ivi*, p. 627.

47 Su questo tema è da segnalare il saggio di Taylor, *Atomism*, originariamente apparso in A. Kontos (a cura di), *Power, Possession and Freedom. Essays in Honour of C.B. Macpherson*, Univ. of Toronto Press, Toronto 1979 (ripubblicato in *Philosophical Papers*, cit., vol. II e quindi ne *La libertà des modernes*, cit.), dove si afferma che l'identità di individui autonomi esige una matrice sociale che riconosca, attraverso un insieme di pratiche, il diritto all'autodeterminazione.

48 Cfr. Ch. Taylor, *Il disagio della modernità*, tr. it. di G. Ferrara degli Uberti, Laterza, Roma-Bari 1994. È interessante sottolineare quanto queste valutazioni trovino una singolare consonanza con le più recenti prese di posizione di R. Dahrendorf: cfr. ad es., R. Dahrendorf, *Dopo la democrazia*, intervista a cura di A. Polito, Laterza, Roma-Bari 2001.

49 Cfr. Ch. Taylor, *Il disagio della modernità*, cit., p. 4.

la sua irrisolta unilateralità. Accogliere la lezione tayloriana per andare oltre Taylor può significare, a questo punto, segnalare almeno tre nodi, nei confronti dei quali sarebbe indispensabile avviare una riflessione approfondita, che andrebbe ovviamente ben oltre questo intervento.

In primo luogo, credo si possa leggere nella diagnosi brevemente richiamata la riprova di una più generale crisi della ragione analitica, che sembra oltrepassare l'attenzione di Taylor alla proceduralizzazione della ragione distaccata; essa riguarda il tentativo di esercitare un compiuto dominio analitico sull'intero dell'esperienza, sia nel suo versante naturalistico e successivamente linguistico, sia nel suo versante storico-esistenziale. Wittgenstein e Heidegger possono ben offrire, da questo punto di vista, due *test* significativi circa le difficoltà di ricavare (dalla filosofia analitica del linguaggio o dall'analitica dell'Esserci) lo spazio per una filosofia della libertà capace di guadagnare una convincente dialettica qualitativa. In tal senso la denuncia tayloriana dei paradossi dell'autoscelta può essere rintracciata ad un livello concettualmente ancora più radicale.

L'ideale dell'auto-scelta, infatti, come egli osserva, «non può reggersi da solo, perché ha bisogno di un orizzonte di questioni rilevanti, le quali contribuiscono a definire i profili sotto i quali l'autocreazione è significativa»<sup>50</sup>. Dunque «non è possibile fare a meno di qualche questione che trascenda l'io»<sup>51</sup>; dimenticarsene equivale ad una “mossa auto-negatrice”, ad una “contraddizione pragmatica”. Recidere tale dialettica equivale a mutilare lo statuto antropologico di una sua dimensione fondamentale, cioè della capacità di istituire un cammino ordinato e responsabile verso il bene, sottraendosi alla pressione accecante di ogni immediatezza puramente istintuale. La ricerca di una libertà assolutamente svincolata dal bene si risolve quindi, da questo punto di vista, in una sorta di “autogol” (come si direbbe oggi): sciogliendo l'atto volontario da qualsiasi contesto vincolante, viene meno in radice l'essenza stessa della vita morale.

Ma per comprendere fino in fondo la natura aporetica di questo paradosso, occorre riconoscere che l'atto libero vive di una “dialettica verticale”, che si manifesta per così dire “a monte”, in rapporto al suo “Sfondo” ontologico, nel quale s'annuncia l'ordine del bene, e “a valle”, in rapporto alla dinamica coerente delle azioni, nelle quali s'incarna la sequenza degli atti voluti ed eseguiti. In entrambi i casi, la volontà libera postula una sorta di “dislivello” strutturale, che la rende capace di “decidere”, cioè di tagliare la sequenza causale, introducendo in essa una singolare anomalia: l'anomalia dell'inizio<sup>52</sup>.

In secondo luogo, ma in modo strettamente connesso, si può rileggere nella ricostruzione tayloriana anche la spia di un nodo irrisolto, relativo al rapporto tra autonomia ed eteronomia. La volontà di associare l'altezza della libertà ad una celebrazione assoluta dell'autonomia individuale (presente non a caso in entrambi i paradigmi segnalati dalla lettura di Taylor) ha mostrato progressivamente tutti i suoi limiti, consegnandosi alla fine alle forme più subdole ed alienanti di eteronomia. Come anche Dahrendorf ci ricorda, il rifiuto assoluto delle legature non potenzia l'autonomia, ma l'abbandona ad una forma equivoca di anomia.

Lo aveva già visto molto bene Fromm, più di mezzo secolo fa:

---

50 *Ivi*, p. 84.

51 *Ivi*, p. 48.

52 In tal senso, possiamo ricordare anche Hannah Arendt, secondo la quale l'azione «ci ricorda in permanenza che gli uomini, anche se devono morire, non sono nati per morire ma per incominciare» (H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, tr. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 1991<sup>3</sup>, p. 182).

Nel corso della storia moderna, – scrive Fromm – l'autorità della Chiesa è stata sostituita da quella dello stato, quella dello stato dall'autorità della coscienza, e nel nostro tempo quest'ultima è stata sostituita dall'autorità anonima del senso comune e dell'opinione pubblica quali strumenti di conformismo. Essendoci liberati dalle vecchie forme palesi di autorità, non ci rendiamo conto di esser caduti preda di un nuovo genere di autorità. Siamo diventati automi che vivono nell'illusione di essere individui autonomi<sup>53</sup>.

Nella prospettiva di Taylor, ciò significa che ogni appello all'autenticità non postula necessariamente una libertà intesa come assoluta autodeterminazione; come egli scrive,

[...] io posso definire la mia identità soltanto sullo sfondo di cose che hanno un'importanza [...]. Soltanto se esisto in un mondo in cui la storia, o le esigenze della natura, o le necessità dei miei simili, o i doveri della cittadinanza, o l'appello di Dio, o qualcos'altro di questo genere ha un'importanza essenziale, posso definire un'identità per me che non sia banale. L'autenticità non è il nemico delle istanze che provengono dall'esterno dell'io; essa anzi le presuppone<sup>54</sup>.

Qui è all'opera la sua nozione di *strong evaluation*, secondo cui

[...] noi soggetti umani non siamo solo soggetti di desideri di primo ordine, ma di desideri di secondo ordine, cioè di desideri circa i desideri. Sentiamo i nostri desideri e scopi come differenziati qualitativamente, come più alti o più bassi, nobili o spregevoli, completi o frammentati, significativi o banali, buoni o cattivi. Questo significa che viviamo alcuni dei nostri desideri come intrinsecamente più significativi di altri [...]. E questi giudizi di importanza sono del tutto indipendenti dalla forza dei rispettivi desideri<sup>55</sup>.

Dunque la condizione della scelta non è parte di essa, né suo risultato. La vera autonomia, di conseguenza, non dipende dalla sostituzione di un vincolo “forte” con una serie di vincoli “deboli”, quanto piuttosto dalla possibilità di riappropriarsi di un vincolo intrinseco, non estrinseco. Si può dunque riconsiderare il rapporto tra autonomia ed eteronomia a patto di riquilibrare i richiami di Dahrendorf alle legature, di Searle allo Sfondo, di Taylor agli *hypergoods*, riportandoli dal piano storico-sociale a quello ontologico-trascendentale.

Arriviamo così alla terza e ultima sottolineatura, che riguarda la possibilità di articolare la dialettica di *apriori* e *aposteriori* innalzandola dal piano storico al piano ontologico, al quale il soggetto si riconosca costitutivamente appartenente. Sembra essere questa l'unica strada per disinnescare in radice la presunta opposizione tra eteronomia e autonomia. Come ci ha insegnato anche Gabriel Marcel, tale opposizione diventa insuperabile solo se trasformiamo il mistero di partecipazione ad un orizzonte che ci oltrepassa in un problema di

53 E. Fromm, *Fuga dalla libertà*, tr. it. di C. Mannucci, Mondadori, Milano 1994, p. 199.

54 Ch. Taylor, *Il disagio della modernità*, cit., p. 48. Di conseguenza, come annota Allegra, «una adesione al bene permane quale irrinunciabile costituente dell'apertura umana al reale e della comprensione di esso» (A. Allegra, *Le trasformazioni della soggettività. Charles Taylor e la tradizione del moderno*, Ave, Roma 2002, p. 61 e ss.).

55 Ch. Taylor, *Cosa c'è che non va nella libertà negativa*, in I. Carter-M. Ricciardi (a cura di), *L'idea di libertà*, Feltrinelli, Milano 1996, pp. 86-87. Per la nozione di *strong evaluation* cfr. Ch. Taylor, *What is Human Agency?*, in *Philosophical Papers*, cit., vol. I, *Human Agency and Language*, pp. 15-44.

oggettivazione naturalistica. In realtà, com'egli scrive, «dal momento in cui siamo nell'essere, siamo al di là dell'autonomia»<sup>56</sup>.

A tal fine il continuo richiamo di Taylor ad ontologie morali disattese, se da un lato attesta una apprezzabile vena realista nella sua filosofia<sup>57</sup>, da un altro lato esige una ulteriore problematizzazione, da spingere fino alla distinzione fra bene ontologico e bene morale. Le verità morali, nei confronti delle quali, a detta di Taylor, l'essere umano si riconosce come responsabile e non semplice spettatore<sup>58</sup>, possono essere sottratte alla logica autodistruttiva delle preferenze deboli, solo nella misura in cui sono riconosciute come appartenenti ad un ordine ontologicamente qualificato di beni costitutivi, rispetto al quale si configura la dinamica morale della scelta. Del resto, il fatto che l'erosione moderna dei valori tradizionali sia stata appoggiata su "iperbeni", come il dominio della natura e l'autenticità espressiva, giudicati superiori, conferma, sia pure indirettamente, che l'identità umana è in sé orientata al bene<sup>59</sup>.

Dunque l'autonomia formale è una condizione necessaria, ma non sufficiente, dell'atto di scelta. Ciò che rende buona la scelta non è semplicemente il fatto che essa sia voluta autonomamente da qualcuno, così come ciò che rende vera la nostra conoscenza non è semplicemente il suo esercizio. La vera autonomia non consiste nel ritenersi affrancato da qualsiasi legame di ordine ontologico con il bene, ma nella possibilità di "riprendere" quel legame con un atto di volontà. Se il bene ontologico può essere esterno e, in senso ultimo, trascendente, il bene morale deve essere interno, per potersi legare in senso partecipativo al bene ontologico.

La libertà che pretenda invece di portarsi alle spalle del bene e del male estende i suoi territori, ma nello stesso tempo li neutralizza, rendendoli eticamente insignificanti. Come ha ricordato anche MacIntyre, non si può trasformare bene e male da criteri dell'agire in oggetti di scelta possibile senza alterare radicalmente il rapporto tra la libertà e il bene<sup>60</sup>, distruggendo ogni differenza qualitativa che conferisce valore (o disvalore) al nostro agire morale e rinunciando ad ogni forma di obbligazione etica. La persona umana è, infatti, l'unico essere capace di coniugare bene ontologico e bene morale nell'autonomia di una coscienza rettamente illuminata dalla ragione, in cui l'atto libero si qualifica come un guadagno autonomo del volere nei confronti di un bene riconosciuto come fine. Coniugare libertà e responsabilità significa dunque trovare nella persona quella radice di partecipazione morale al bene ontologico, attraverso la quale l'autonomia del soggetto si misura in rapporto alla capacità di rispondere nei confronti di un bene (o di un ordine proporzionato di beni), di cui il soggetto non è in grado di autodefinirsi come l'origine.

È importante sottolineare che questa estensione indebita del principio libertario non solo non è in grado di mantenere le sue promesse, come giustamente osserva Taylor, ma si fon-

56 G. Marcel, *Diario metafisico*, in *Essere e avere* (1935), ed. it. a cura di I. Poma, Esi, Napoli 1999, p. 110.

57 Lo sottolinea anche R. Mordacci, *Charles Taylor: l'identità moderna tra genealogia e normatività*, in Aa. Vv., *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, a cura di C. Vigna, Vita e Pensiero, Milano 2003, p. 394.

58 Cfr. Ch. Taylor, *What is Human Agency*, cit., p. 38. Cfr. pure Ch. Taylor, *The Person*, in M. Carrithers-St. Collins-St. Lukes (a cura di), *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, p. 261.

59 Cfr. Ch. Taylor, *Radici dell'io*, cit., p. 51.

60 A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, tr. it. di P. Capriolo, Feltrinelli, Milano 1988, p. 57 e ss.

da su una violazione della finitezza, che impedisce al soggetto di assolutizzare se stesso, trasformando origine e fine in una mera espressione del desiderio. Il primo vincolo della libertà umana, quello che fonda la sua vocazione alla responsabilità, è dunque di carattere ontologico: la libertà non genera l'orizzonte del bene, ma può solo esprimere il grado di partecipazione morale e di approssimazione esistenziale ad esso.

Questo sembra essere il quadro fondativo, al quale raccordare ogni riferimento allo statuto antropologico del soggetto morale, così caro a Taylor. È vero, com'egli annota, che l'adozione in filosofia del «punto di vista di prima persona [...] porta in primo piano un tipo di presenza a se stessi inseparabilmente legato al fatto che siamo agenti di esperienza, cioè realtà l'accesso alle quali è asimmetrico»<sup>61</sup>. È vero altresì che il carattere attivo di questo movimento di partecipazione gli conferisce un irrinunciabile spessore morale: «quando sondo la profondità della memoria, non mi limito a riprodurre un ordine che era già là, ma partecipo alla sua costruzione»<sup>62</sup>. Tuttavia l'altezza morale di questa dinamica partecipativa, che ha fatto guadagnare a Taylor l'appellativo di «*an augustinian modern*»<sup>63</sup>, sembra dipendere proprio dal fatto che essa vive di un dislivello ontologicamente, e non solo storicamente, irriducibile<sup>64</sup>.

Il richiamo alla salvaguardia delle relazioni, che sta così a cuore alla tematizzazione tayloriana della libertà, può in questo modo essere restituito alla sua valenza più autentica e più alta: non si tratta semplicemente di porre un limite estrinseco (e in ultima analisi moralistico) alla deriva individualistica della tarda modernità, limitandosi a denunciarne i pericoli involutivi. Si tratta di riqualificare la struttura stessa dell'atto libero come capacità di rispondere moralmente di una relazione con se stesso, con gli altri e con l'Altro, che è ontologicamente costitutiva, a partire dalla quale soltanto il *Self* può riconoscersi nel segno della partecipazione ad un'ulteriorità ultimamente non padroneggiabile.

---

61 Ch. Taylor, *Radici dell'io*, cit., p. 172.

62 *Ivi*, p. 184.

63 Così si esprime ad esempio G. Gutting, *Pragmatic Liberalism and the Critique of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1999, p. 113. Su questo aspetto, cfr. N. Genghini, *Charles Taylor. Agostino e le origini del moderno*, in L. Alici-A. Pieretti-R. Piccolomini (a cura di), *Storia e politica. Agostino nella filosofia del Novecento*, vol. III, Città Nuova, Roma 2004.

64 Anche secondo Mordacci, Taylor sembra «interessato prioritariamente a reagire all'esclusione proceduralistica di ogni tipo di questione 'ontologica' [...]. Tuttavia, – egli aggiunge – il chiarimento del rapporto fra ontologia e assiologia sarebbe invece essenziale alla *pars construens* del suo discorso, che, sotto questo profilo, rimane fortemente sottodeterminata» (R. Mordacci, *Charles Taylor*, cit., p. 396).



RALF  
DAHRENDORF

*Florian*



1/10/03

LOCKE



---

Roberto Esposito

## LIBERTÀ E COMUNITÀ

Per introdurre il tema di questo intervento – il rapporto tra libertà e comunità – è bene enunciare il presupposto essenziale da cui esso nasce: si tratta dell’idea che la Modernità, nel suo complesso, sia interpretabile attraverso la categoria di “immunizzazione”, intesa come la pressante esigenza di conservazione della vita rispetto ai rischi che la minacciano. La tesi che da qualche tempo ho avanzato è che essa abbia una connotazione costitutivamente negativa, come del resto si evince, anche sul piano etimologico, dalla sua relazione, appunto negativa o privativa, con il *munus* e con la *communitas* di coloro che lo condividono: se costoro sono legati da un impegno o da una legge comune di donazione reciproca, sul piano giuridico-politico è immune colui che ne risulta esente o dispensato. Ma la categoria di immunizzazione è negativa anche in un altro senso più intenso, che attiene questa volta alla sua semantica specificamente biologica: essa salva, assicura, conserva l’organismo, individuale o collettivo, cui inerisce – ma ad una condizione che contemporaneamente ne nega, o riduce, la potenza espansiva. Come la pratica medica della vaccinazione nei confronti del corpo dell’individuo, anche l’immunizzazione del corpo politico funziona immettendo al suo interno un frammento della stessa sostanza patogena dalla quale vuole proteggerlo e che, dunque, ne blocca e contraddice lo sviluppo naturale.

Naturalmente, istituendo una connessione strutturale tra modernità e immunizzazione, non intendo sostenere né che la modernità sia interpretabile unicamente attraverso il paradigma immunitario né che questo sia riducibile soltanto alla stagione moderna. Quanto alla prima questione, ad esempio, non nego affatto la produttività euristica di modelli esegetici di uso più consolidato come quelli di “razionalizzazione” (Weber), di “secolarizzazione” (Löwith) o di “legittimazione” (Blumenberg). Ma mi pare che tutti possano trarre vantaggio dalla contaminazione con una categoria esplicativa al contempo più complessa e più profonda perché rimanda ad un orizzonte semantico di per sé plurivoco, come è appunto quello della vita. Quanto alla seconda questione, è vero che l’esigenza autoconservativa è ben più antica, e anche più durevole, dell’epoca moderna propriamente detta. Si può anzi plausibilmente sostenere che essa sia coestensiva alla storia intera della civiltà, dal momento che non potrebbe esistere alcuna società senza un apparato immunitario, per quanto primitivo, capace di proteggerla. Quello che cambia è, però, la consapevolezza della domanda e, dunque, l’entità della risposta. Il fatto che la politica si sia sempre, in un modo o nell’altro, rivolta alla vita o che la vita sia sempre stata implicata nelle procedure politiche, non toglie che solo ad un certo punto, coincidente appunto con l’origine della filosofia moderna, e in particolare con l’opera di Hobbes, tale implicazione sia stata riconosciuta in quanto tale – e

cioè non più semplicemente come un dato, ma da un lato come un problema e dall'altro come un'opzione strategica. Si potrebbe arrivare a dire che non è stata la modernità a porre la questione dell'autoconservazione della vita, ma questa a porre in essere, e cioè a "inventare", la modernità come apparato storico-categoriale in grado di risolverla. Ciò che intendiamo per modernità, insomma, nel suo complesso e nel suo fondo, potrebbe essere inteso come quel metalinguaggio che per alcuni secoli ha dato espressione a una richiesta che proveniva dai recessi della vita attraverso l'elaborazione di una serie di racconti capaci di risponderle secondo modi, di volta in volta, più efficaci e sofisticati. Se ciò è vero, vuol dire che tutte le grandi categorie politiche della modernità vanno interpretate non per quello che dichiarano di essere, ma piuttosto come le forme linguistiche ed istituzionali assunte dalla logica immunitaria per garantire la vita dai rischi derivanti dalla sua configurazione collettiva – dalla *communitas* nel senso più impegnativo del termine. Il fatto che la risposta che esse danno a tale problema risulti non soltanto deviata, ma anche autocontraddittoria nei confronti dei propri presupposti, è la conseguenza, o l'espressione, di una dialettica per definizione negativa come quella immunitaria. Se la protezione della vita cui essa è deputata si determina sempre in maniera antinomica, inibendo e occludendo la stessa entità che intende custodire, vuol dire che le categorie politiche ordinate ad esprimerla sono destinate a rimbalsare sul proprio significato e a ritorcersi su se stesse.

Ciò vale in modo particolare per la libertà. Come le categorie di sovranità o di proprietà, anche la sua vicenda storico-concettuale è espressiva del generale processo di immunizzazione moderna. Ciò può suonare strano per un termine carico di accenti costitutivamente refrattari ad ogni tonalità difensiva – e anzi orientati nel senso di un'apertura senza riserve alla mutevolezza degli eventi. Ma è proprio in rapporto a tale ampiezza di orizzonte – ancora custodita nel suo etimo – che è possibile misurare il processo di restringimento, e anche di prosciugamento, semantico che ne segna la storia successiva. Sia la radice *leuth* o *leudh* – da cui provengono la *eleutheria* greca e la *libertas* latina – sia il radicale sanscrito *frya*, cui fanno invece capo l'inglese *freedom* e il tedesco *Freiheit*, rimandano, infatti, a qualcosa che ha a che fare con una crescita, un dischiudimento, una fioritura, anche nel significato tipicamente vegetale dell'espressione. Se poi si considera la doppia catena semantica che ne discende – vale a dire quella dell'amore (*Lieben, lief, love*, nonché, diversamente, *libet* e *libido*) e quella dell'amicizia (*friend, Freund*) – si può desumere non solo una conferma di questa primigenia connotazione affermativa, ma anche una peculiare valenza comunitaria: il concetto di libertà, nel suo nucleo germinale, allude ad una potenza connettiva che cresce e si sviluppa secondo la propria legge interna, ad un'espansione, o a un dispiegamento, che accomuna i suoi membri in una dimensione condivisa.

È rispetto a tale inflessione originaria che va interrogata la riconversione negativa che il concetto di libertà subisce nella sua formulazione moderna. È vero, infatti, che fin dall'inizio l'idea di "libero" implicava logicamente il riferimento contrastivo ad una condizione opposta, quella di schiavo, inteso appunto come "non libero". Ma tale negazione costitutiva, più che il presupposto, o addirittura il contenuto prevalente, della nozione di libertà, il suo confine esterno: benché ad esso legato da una inevitabile simmetria oppositiva, non era il concetto di schiavo a conferire significato a quello di uomo libero, ma il contrario. Sia che la qualifica di *eleutheros* si riferisse all'appartenenza ad un determinato popolo, sia che rimandas-

se all'umanità nel suo complesso, a prevalere era sempre la connotazione positiva, rispetto alla quale il negativo costituiva una sorta di sfondo, o di contorno, privo di una autonoma risonanza semantica. Come è stato a più riprese messo in luce, questa relazione si rovescia nella stagione moderna, allorché comincia ad assumere sempre più rilievo la libertà cosiddetta "negativa", o "libertà da", rispetto a quella definita invece "positiva", vale a dire "libertà di". Ciò che nella ampia letteratura in argomento è, tuttavia, rimasto in ombra è la circostanza che – raffrontate al significato iniziale – entrambe le accezioni così qualificate risultano di fatto interne all'orbita negativa. Se assumiamo la canonica distinzione elaborata da Berlin, infatti, non solo la prima libertà – intesa negativamente come assenza di interferenze – ma anche la seconda, che egli connota in chiave positiva, appare ben lontana dalla caratterizzazione, insieme affermativa e relazionale, fissata all'origine del concetto:

Il senso 'positivo' della parola 'libertà' – egli argomenta – deriva dal desiderio da parte dell'individuo di essere padrone di se stesso. Voglio che la mia vita e le mie decisioni dipendano da me stesso e *non* da forze esterne di qualsiasi tipo. Voglio essere strumento dei miei stessi atti di volontà e *non* di quelli di altri. Voglio essere un soggetto, *non* un oggetto [...]. Voglio essere qualcuno, *non* nessuno.

Il meno che si possa dire, in ordine a tale definizione, è la manifesta incapacità di pensare affermativamente la libertà nel lessico concettuale moderno dell'individuo, della volontà e del soggetto. È come se ciascuno di questi termini – e ancora più il loro insieme – spingesse irresistibilmente la libertà a ridosso del suo "non", fino a trascinarla dentro di esso. A qualificare la libertà – intesa come padronanza del soggetto individuale su se stesso – è il suo *non* essere a disposizione di altri. Questa inclinazione della libertà moderna verso il negativo rende ragione di un'osservazione di Heidegger, secondo cui, anche quando parliamo di "libertà positiva", ci riferiamo al massimo a una libertà *non negativa*. Il motivo di tale scambio lessicale – che fa del positivo, anziché un affermativo, semplicemente un non negativo – va cercato nella rottura, implicita nel paradigma individualistico, del nesso costitutivo tra libertà e alterità (o alterazione). È essa che chiude la libertà nella relazione del soggetto con se stesso: egli è libero quando nessun ostacolo si frappone tra sé e la propria volontà – o, anche, tra la volontà e la sua realizzazione. Allorché Tommaso traduce la *proairesis* aristotelica con *electio* (e la *boulesis* con *voluntas*), tale passaggio paradigmatico è in larga parte operato: la libertà diventa rapidamente capacità di attuare ciò che è presupposto nella possibilità del soggetto di essere se stesso – di *non* essere altro che sé. Libero arbitrio come autoinstaurazione di una soggettività assolutamente padrona della propria volontà.

Non può sfuggire l'esito – ma si potrebbe anche dire, il presupposto – immunitario di tale svolta. Nel momento in cui la libertà viene intesa non più come un modo di essere, ma come un diritto ad avere qualcosa di proprio – appunto il pieno dominio su se stessi in rapporto agli altri – già si profila quell'accezione privativa, o appunto negativa, destinata a caratterizzarla in maniera sempre più esclusiva. Allorché questo processo entropico si coniuga con le strategie autoconservative della società moderna, il ribaltamento e lo svuotamento dell'antica libertà comune nel suo opposto immune saranno completi: il significato della libertà tende sempre più a scivolare in quello di "protezione" della propria vita e dei propri beni.

Da questo punto di vista bisogna stare attenti a non travisare il reale senso della battaglia contro le *immunitates* individuali o collettive condotta dalla modernità: che non è quello del-

la riduzione, ma della intensificazione e della generalizzazione, del paradigma immunitario. Esso trasferisce progressivamente il proprio baricentro semantico dal significato di “privilegio” a quello di “sicurezza”. A differenza delle antiche *libertates* medioevali, conferite discrezionalmente a una serie di entità particolari – ceti, città, corpi, conventi – la libertà moderna consiste essenzialmente nel diritto di ogni singolo suddito ad essere difeso dagli arbitri che ne insidiano l’autonomia e, prima ancora, la stessa vita. Nei suoi termini più generali, essa è ciò che assicura l’individuo nei confronti delle ingerenze altrui attraverso la sua volontaria subordinazione a un ordine più potente che lo garantisce. È qui che si origina quel rapporto antinomico con la sfera della necessità che finisce per rovesciare l’idea di libertà nel suo contrario – di volta in volta, legge, obbligo, causalità. In questo senso è sbagliato interpretare l’assunzione di elementi di costrizione come una contraddizione interna – o un errore concettuale – della teorizzazione moderna della libertà. Essa è una sua diretta conseguenza: la necessità è, cioè, null’altro dalla modalità che il soggetto moderno assume come contrappunto dialettico della propria libertà o, ancora meglio, della libertà come libera appropriazione del “proprio”. Così va interpretata la celebre espressione secondo cui anche in catene il soggetto è libero – non nonostante, ma in ragione di esse: come l’effetto autodissolutivo di una libertà sempre più schiacciata sulla sua nuda funzione assicurativa.

Se già per Machiavelli «una piccola parte [dei cittadini] desidera di essere libera per comandare; ma tutti gli altri, che sono infiniti, desiderano la libertà per vivere sicuri», è, come sempre, Hobbes il teorico più conseguente e radicale di questo passaggio: la libertà si conserva – o meglio conserva il soggetto che la detiene – perdendosi, e perdendolo conseguentemente in quanto soggetto di libertà. Che in lui la libertà venga definita come «l’assenza di tutti gli impedimenti all’azione che non siano contenuti nella natura e nella qualità intrinseca dell’agente», vuol dire che essa è il risultato negativo del gioco meccanico delle forze all’interno delle quali il suo movimento si iscrive e che dunque in ultima analisi coincide con la propria necessità. In questo modo – se colui che sperimenta la libertà non poteva fare altro da ciò che ha fatto – la sua de-liberazione ha il senso letterale di rinuncia a una libertà indeterminata o di chiusura della libertà nei vincoli della propria predeterminazione: «Ed è chiamata *deliberazione*, perché è un porre fine alla libertà che avevamo di fare o di omettere di fare, secondo il nostro appetito o la nostra avversione».

Quanto a Locke, poi, il nodo immunitario si fa ancora più stretto ed intrinseco. È vero che, rispetto alla cessione hobbesiana, per Locke la libertà è inalienabile, ma esattamente per la stessa ragione che muoveva il ragionamento di Hobbes: vale a dire perché essa è indispensabile alla sussistenza fisica di chi la detiene. Perciò risulta congiunta in un trittico indissolubile a proprietà e vita. La libertà è ciò che consente ad un uomo di essere proprietario della propria vita e dei propri beni. A partire da tale drastico ridimensionamento semantico il significato della libertà tende a stabilizzarsi sempre più a ridosso dell’imperativo della sicurezza, fino a coincidere con esso. Se per Montesquieu la libertà politica «consiste nella sicurezza, o nell’opinione che si ha della propria sicurezza», è Jeremy Bentham ad operare il passo definitivo: «Cosa significa *libertà*? [...]. *Sicurezza* (*security*) è la benedizione politica che ho in mente: sicurezza dai malfattori da un lato, dagli strumenti del governo dall’altro». Da questo punto di vista l’opera di Bentham segna un momento cruciale nella riconversione immunitaria delle categorie politiche moderne. La condizione preliminare della libertà è individuata in

un meccanismo di controllo che blocca ogni contingenza nel dispositivo della sua previsione anticipata. La progettazione del famoso Panopticon esprime nella forma più spettacolare questa deriva semantica scavata nel cuore stesso della cultura liberale.

Come si sa, Foucault ha fornito un'interpretazione biopolitica del liberalismo tesa a mettere in luce questa antinomia. Nella misura in cui non può limitarsi alla semplice enunciazione dell'imperativo della libertà, ma implica l'organizzazione delle condizioni alle quali questa risulta effettivamente possibile, il liberalismo finisce per entrare in contraddizione con le proprie premesse. Dovendo incanalare la libertà in una direzione non nociva per l'insieme della società, esso rischia continuamente di distruggere ciò che pure dice di volere creare:

Il liberalismo come io lo intendo – scrive Foucault – implica un intrinseco rapporto di produzione/distruzione nei confronti della libertà [...]. Con una mano bisogna produrre la libertà, ma questo medesimo gesto implica che, con l'altra, siano stabilite delle limitazioni, dei controlli, delle costrizioni, degli obblighi basati su delle minacce.

Non è possibile determinare la libertà che contraddicendola. Il motivo di tale aporia è palese sotto il profilo logico. Ma esso si rivela ancora più rilevante se ricondotto alla cornice biopolitica in cui l'autore lo ha fin dall'inizio immesso. Hannah Arendt ne aveva già colto i termini fondamentali: «Secondo la filosofia liberale, la politica deve occuparsi quasi soltanto di conservare la vita e salvaguardarne gli interessi: ma se è in gioco la vita, ogni azione viene intrapresa sotto la spinta della necessità».

In questo modo il cerchio “metafisico” – dalla libertà alla necessità – è chiuso: anche al di là e attraverso il contrasto di superficie tra paradigma repubblicano e paradigma liberale, entrambi interni e diversamente espressivi del generale processo di immunizzazione della libertà. La sua finale identificazione con la proprietà – non solo da parte liberale, ma anche, paradossalmente, del socialismo dei “liberi proprietari” – non costituirà che l'ultimo passaggio di tale deriva anticomunitaria. Strappata alla intensità affermativa della sua antica radice “comune”, la libertà deve ormai adattarsi a non poter essere declinata che in negativo: come non-dominio, non-costrizione, non-comunità. Rappresentata solo a partire dagli ostacoli che si frappongono al suo impossibile dispiegamento, essa rischia di restare senza parole non appena quelli sembrano venire meno – in realtà trasferendosi all'interno di essa fino a svuotarla di ogni effettività. Già Kant aveva ricordato, sia pure poi contraddicendosi, che la libertà o è un “fatto” oppure non è. Che o afferra la nostra esperienza al punto di fare tutt'uno con essa o resta bloccata nel cerchio autodissolutivo dell'idea. Perciò bisogna intenderla non come qualcosa che si ha, ma come qualcosa che si è: ciò che libera l'esistenza alla possibilità di esistere in quanto tale. Una “decisione di esistenza”, per dirla con Nancy, che non può diventare oggetto di teoria, e neanche, propriamente, di pensiero, ma solo pratica di esperienza. Hegel – spingendo la libertà ai limiti della sua significazione filosofica – aveva scritto nell'*Enciclopedia* che «la più alta forma del niente per sé sarebbe la libertà; ma questa è la negatività in quanto s'approfondisce in se stessa nella massima intensità, ed è insieme essa stessa, anzi, assoluta affermazione», volendo con ciò intendere che la libertà non è nulla di dato, di acquisito, di permanente – che non è una sostanza, un bene, un diritto da esigere o da difendere. Che essa non può coincidere neanche con se stessa: non c'è libertà, ma solo liberazione. Così come non si può essere, ma solo divenire, liberi.

Ma liberi per che cosa? E in che senso? È una domanda che resta ancora drammaticamente aperta. Ad essa può approssimarci – certo – la grande riflessione che va da Kant a Heidegger, passando per Schelling. E forse ancora di più una inclinazione per la libertà che tocca profondamente la grande poesia degli ultimi due secoli – da Rimbaud a Mandel'stam, da Keats a Char. Ma ciò non basta ad invertire una deriva che sembra trascinare la libertà verso un esito destinato – e dunque verso la sua negazione stessa. L'unico modo di sottrarla ad essa, di rivitalizzarla e di restituirle potenza affermativa, è forse quello di ricondurla al suo senso originario – e cioè di ripensarla insieme alla comunità. Intendendo simultaneamente la comunità non come luogo di identità, di appartenenza, di appropriazione, ma, al contrario, di pluralità, di differenza, di alterità. È un'opzione – filosofica e politica – che mi pare indicare il compito stesso della filosofia politica contemporanea: quello di liberare insieme la libertà dal liberalismo e la comunità dal comunitarismo. Ciò che va colto e recuperato è l'articolazione costitutiva – della libertà con la comunità – in modo da decostruire una delle false antitesi che la filosofia politica moderna ha costruito nel tentativo di riempire il vuoto di pensiero che essa stessa scavava intorno, e dentro, i grandi concetti della politica: se pensata affermativamente, la libertà non può essere che “comune” – di tutti e di ciascuno perché non propria di nessuno. E cioè espressione di quello stesso *munus* originariamente condiviso dai membri della *communitas*.

Ma, per concludere, qual è questo *munus*, questo dono e questa legge, che libera la comunità nel momento stesso in cui restituisce alla libertà una dimensione comune? Come s'incrociano, senza identificarsi, i due termini, pur sempre diversi, di comunità e libertà? Diciamo che la libertà è la dimensione singolare della comunità. È la comunità stessa nella sua spazatura infinitamente singolare – e solo perciò anche plurale. Non la comunità al singolare e neanche una singolare comunità – ma la comunità spaziata nelle infinite singolarità che *sono* la pluralità. La libertà è l'intervallo, il limite, la soglia che taglia la comunità nella forma della singolarità – che la affaccia sul proprio fuori o che proietta quel fuori al suo interno. Si potrebbe dire che la libertà sia l'esteriorità interna della comunità. La comunità che si apre alla differenza di ogni esistenza: questa è l'esperienza della libertà.

---

Mariapaola Fimiani

## IL PARADIGMA DELL'EPIMELEIA E LA CRITICA DELL'AMORE

I - Nella proposta etica di Foucault la libertà è una nozione difficile. Definita “condizione ontologica” dell’etica<sup>1</sup>, coincide in realtà con l’esercizio che limita l’“impazienza”<sup>2</sup> e conferisce una forma e uno *stile*. Presupporla ontologicamente significa, infatti, solo segnalare il punto di avvio per un discorso più complesso, impegnato a chiarire, per la libertà, le condizioni del suo apparire, del suo divenire, del suo farsi esistenza ed effettivo agire morale. La libertà è indocilità riflessa<sup>3</sup>, diceva Foucault parlando della critica, non è mai “illuminazione improvvisa”, è piuttosto “trasformazione” studiosa<sup>4</sup>. Per questo essa è sempre una derivata del pensare e non può avere esistenza indipendente se non nella sua *forma riflessa*, che è l’*eticità*.

Il passaggio dalla libertà all’eticità non descrive, allora, il salto da un fatto a una possibilità, da un principio indubitabile a un orizzonte prescrittivo, ma solo un tratto concettuale che aiuta a capire che cosa significa *farsi soggetto*. Non si è veramente soggetto libero se non si è potere etico. E non si è potere etico se non si è presi in un movimento riflessivo. Libertà, eticità, soggettività, riflessività sono concetti che accennano sempre a una reciproca implicazione.

Ne *L’herméneutique du sujet* la nozione di “spiritualità” riassume il gioco di questi concetti. Lo “spirituale” connota il nesso trasformativo tra libertà e verità, tra soggetto e sapere, un nesso che fa del soggetto il punto sempre preso nel proprio sapere e fa del sapere il luogo che riacquista una dimensione binaria, al di fuori della coppia epistemica del vero e del falso, attraverso un complicato e differenziato processo di “qualificazione etica del vero”. Sarà il vero che decide dell’etico, così come sarà l’etico che decide del vero. La verità è spirituale se è eticamente qualificata, così come l’etica è sempre vincolata alla verità perché è la dimensione del coinvolgimento di un soggetto, di un sé, di un *autos* (e del suo “condursi”) nell’atto di verità. È questo circolo di soggettivazione e produzione di verità che apre il luogo della “prova”, l’effettivo “operare” di un soggetto in rapporto a un mondo.

- 
- 1 M. Foucault, *L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, in *Dits et écrits*, Edition établie sous la direc. de D. Defert et F. Ewald, Gallimard, Paris 1994 (d’ora in poi siglato con *DE*), vol. IV, p. 712, tr. it. in *Archivio Foucault.3*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998, p. 276.
  - 2 M. Foucault, *Qu’est-ce que les Lumières?*, in *DE*, vol. IV, p. 578, tr. it. in *Archivio Foucault.3*, cit., p. 216.
  - 3 M. Foucault, *Qu’est-ce que la critique? Critique et “Aufklärung”*, in “Bulletin de la Société française de philosophie”, 1990, 2, p. 39, tr. it., *Illuminismo e critica*, a cura di P. Napoli, Donzelli, Roma 1997, p. 40.
  - 4 M. Foucault, *Le souci de la vérité*, in *DE*, vol. IV, p. 675; tr. it. in M. Bertani (a cura di), *Il discorso, la storia, la verità*, Einaudi, Torino 2001, p. 342.

I due temi interni alla questione della “spiritualità”, quello della qualificazione etica del vero e quello della sfida di una prova nel mondo, aprono e chiudono la lunga riflessione sull’*epimeleia* del corso del 1982. Le due condizioni dello “spirituale” – l’esser preso del soggetto nel movimento del proprio sapere, da un lato, e l’esposizione del circolo soggetto-verità alla prova del mondo, dall’altro – sono associate, nel testo de *L’herméneutique*, a un’ascendenza fortemente hegeliana, in primo luogo allo Hegel della *Fenomenologia*<sup>5</sup>.

II - Può essere opportuno riassumere i punti essenziali della proposta genealogica ed etica, storica e teorica, che Foucault espone ne *L’usage des plaisirs*, un testo, a parer mio, fedele al socratismo e straordinariamente vicino alle tesi hegeliane sul movimento fenomenologico dell’autocoscienza.

L’esame degli strumenti di analisi della soggettivazione muove, com’è noto, dal cuore del problema: che cosa è il desiderio? Come funziona il desiderio, se sottratto a un’astrazione fuori della storia e al principio di una illusoria liberazione che contrasta il potere repressivo<sup>6</sup>? La risposta immette l’elemento desiderante in un circuito diversificato e complesso che tiene insieme l’atto, il piacere, il desiderio, la circostanza, lo status, il tempo opportuno. Il desiderio entra nel dinamismo della esperienza di una singolarità vivente, nel campo di una forza, associata a una speciale ontologia che ne descrive il piegamento ripetuto e costante. La instabilità, la decisione della misura, la scelta di una condizione attiva, tutte affidate a questa esperienza, costituiscono la grana dell’etica, il tessuto difficile dello sforzo di realizzazione dell’*enkrateia* o di uno stile di padronanza<sup>7</sup>.

Per l’analisi dell’uso degli *aphrodisia*, la signoria ha la sua forte radice nella riflessività del vivente singolare, nella sfera della pulsione presa da una forza che, nel pensiero, esercita la “potenza della negatività”, cioè la negazione e la trasformazione. *L’usage des plaisirs* imposta, così, un discorso sulla inevitabilità e le implicazioni della elaborazione della vita che non può non rinviarci ai temi hegeliani dello spirito soggettivo (il corpo è per eccellenza opera dell’anima che lo rende corpo “proprio”, così come l’“operare dello spirito” riapre nel vivente ogni inventività che non si ferma alle abitudini pur conservandole)<sup>8</sup>, o anche, più esplicitamente, al problema dell’esperienza dell’amore, che nega e trattiene la pulsione, che lascia gli amanti “corruciati” perché impediti dal “pudore” (si legge nel *Frammento sull’amore*)<sup>9</sup> e cioè dalla coscienza di quanto la dedizione e l’annichilimento reciproco, la pulsione a fondersi, trovino il proprio limite nella irriducibilità del corpo e per questo nella indipendenza dell’altro. La forza del pensare che penetra la vita trasforma la pulsione e attiva il de-

5 M. Foucault, *L’herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France (1981-1982), Edition établie sous la direc. de F. Ewald e A. Fontana, par F. Gros, Seuil/Gallimard, Paris 2001, pp. 30 e 467.

6 M. Foucault, *L’usage des plaisirs*, Gallimard, Paris 1984, pp. 10-11; tr. it., *L’uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano 1984, pp. 10-11.

7 *Ivi*, p. 60; tr. it. cit., p. 49.

8 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, in *Werke in zwanzig Bänden*, a cura di E. Moldenhauer-K.M. Michel, Frankfurt a.M., 1969-1971, vol. X, §§ 387-482.

9 G.W.F. Hegel, *Frühe Schriften*, in *Werke*, cit., vol. I, p. 245.

siderio: questo, nella esposizione della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, si fa, com'è noto, duplicazione di se stesso.

Gli orizzonti della *Begierde* – lemma ambivalente che indica l'“appetito”, una pulsione che assimila l'altro, ma anche il “desiderio” inappagabile e poi duplicato<sup>10</sup> – consentono di avviare, nella descrizione fenomenologica hegeliana, il cammino dell'*Anerkennung*. Il “riconoscimento” si mostra, infatti, fortemente vincolato alla dimensione vitale e alla elaborazione delle pulsioni.

È possibile leggere – come lascia pensare *L'herméneutique* – Foucault con Hegel. È possibile confrontare il percorso de *L'usage des plaisirs*, che propone la sequenza dei tre assi dell'esperienza – la Dietetica, l'Economica, l'Erotica –, con lo svolgersi delle figure dell'autocoscienza hegeliana, dall'elemento del vitale a quello del “noi” o di una pratica dell'in-comune<sup>11</sup>.

Nella *Fenomenologia dello Spirito* la sezione sull'autocoscienza si apre con la certezza della coscienza attiva, l'appetito che assimila l'altro, e si conclude con il tema della “vera indipendenza”, che vede l'*io* diventare un *noi*. Da questa ottica, nel testo foucaultiano, solo l'Erotica lascia apparire la “verità” di una “certezza”, posta, nella sua forma immediata, direbbe Hegel, con la Dietetica e con l'Economica. Perché la signoria su se stessi – o, come vuole la Dietetica, l'indipendenza prodotta dall'autogoverno e dalla pratica permanente del proprio regime di esistenza –, che pure è condizione per il buon governo sugli altri espresso nell'Economica, mostra in realtà l'immobilismo del rapporto con l'altro, che si precisa per questo come esclusivo “stato di dominio”. Solo dove si apre l'*esperienza dell'inversione* della padronanza – e dunque, con l'Erotica – si avvia il compimento della vera indipendenza.

Sono l'“amore per il ragazzo greco” e i rituali di corteggiamento a consentire l'alternanza, sia pure ludica, di una contesa<sup>12</sup>. E infine, il passaggio dall'“amore degno” all'“amore vero”, alla condizione dell'amore veritiero (*le véritable amour*), segnato dall'apparire del filosofo o della “vita filosofica” sulla scena dell'Erotica, dispiega l'intero compimento della duplicazione del desiderio e del movimento della contesa. Qui l'esperienza dell'inversione – il signore diviene servo e il servo diviene signore – si fa effettiva duplicazione di amanti. Socrate e Alcibiade propongono non più l'idea di una coppia temperata ma disarmonica come quella dell'*erastes* e dell'*eromenion*, ma differenze singolari che sono divenute soggetti, poteri etici, capaci, in comune, di atti d'amore, atti di verità e atti di coraggio<sup>13</sup>.

Il campo dell'*epimeleia* socratica è, così, l'amore duplicato della verità, la disposizione duplicata alla *parresia*, il duplice esercizio di produzione di verità come sapere d'amore<sup>14</sup>.

10 Sull'ampiezza di significato della *Begierde* è decisivo J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris 1946, vol. I, p. 157.

11 Ho più ampiamente discusso questo confronto in altri scritti: *Le véritable amour et le souci commun du monde*, in Foucault. *Le courage de la vérité*, coordonné par F. Gros, PUF, Paris 2002; *Eros e comunità*, in G. Cantillo-F. C. Papparo (a cura di), *Eticità del senso*. Scritti in onore di A. Masullo, Luciano editore, Napoli 2003; *La “vita filosofica”: Foucault con Hegel*, in L. Bazzicalupo-R. Esposito (a cura di), *Politica della vita*, Laterza, Roma-Bari 2003.

12 M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, p. 254 e ss.; tr. it. cit., p. 199 e ss.

13 *Ivi*, p. 130 e ss.; tr. it. cit., p. 233 e ss.

14 Sull'atto di verità come investimento di *eros*, *logos* ed *ethos* si leggano i commenti di J. Raichman, *Truth and Eros. Foucault, Lacan and the Question of Ethics*, Routledge, New York-London 1991, pp.

Il filosofo – che con l'*epimeleia* attiva l'in-comune – esprime, dell'etimo dell'atto filosofico, più il sapere d'amore che non l'amore del sapere, perché, qui, con il dispiegarsi dell'esperienza dell'Erotica, il sapere d'amore concentra in sé gli elementi del contrasto, del coraggio, della fratturazione e della critica, della attualizzazione plurale del mondo.

Dunque, solo il compimento dell'Erotica lascia pensare la condizione di rapporti mobili e intensi tra poteri etici nella pratica dell'*ethos* filosofico, inaugurata, negli stessi anni, dalla lettura dell'*Aufklärung* kantiana.

Così Foucault con Hegel ci ha fatto comprendere quanto siano essenziali della “cura di sé” la erotizzazione dell'esperienza, la pratica del sapere d'amore come pratica plurale, la finalizzazione del potere etico alla vita reale della città. Solo la “differenziazione etica” – non quella strettamente “politica”, responsabile, a suo dire, di un “isomorfismo etico-quantitativo”<sup>15</sup> – può farsi reale alimento dell'in-comune.

In coerenza con la lettura hegeliana de *L'usage des plaisirs*, la vera finalizzazione dell'*epimeleia* non è la cura stessa, ma il doppio binario della erotizzazione dell'esperienza e dell'agire politico. *L'epimeleia* persegue, in realtà, più e oltre se stessa, la rifondazione di relazioni variabili e intense, associata alla rifondazione della vita della città.

La questione dell'erotica e la dimensione comunitaria si mostrano, allora, come due fasce di problemi che ci aiutano a misurare gli elementi di spostamento, di scarto e di differenziazione all'interno del permanere del paradigma dell'*epimeleia* nel mondo antico. Il testo foucaultiano sembra suggerire uno sdoppiamento, una difficile e ambigua distanza tra la linea socratico-platonica e quella ellenistico-romana, divise da implicazioni teoriche differenti più di quanto voglia farci intendere la sostanziale continuità esibita nella ricostruzione paradigmatica de *L'herméneutique*.

In altri termini, con il dilatarsi del modello ellenistico della cura, che pure a pieno titolo si legittima come modalità dell'*epimeleia* antica, andranno spegnendosi i punti emergenti della cura socratica che il modello hegeliano della riflessività del vivente aveva aiutato a comprendere, e cioè l'*erotica* e la *politica*.

III - *Terapeuein* è un termine che concentra tre valori semantici: l'operare, l'esercizio ripetuto o il servizio, il culto del dio o l'apertura alla potenza<sup>16</sup>. Non è difficile leggere nel significato triplice del “curare” le tre condizioni hegeliane per le quali si dà l'esperienza dell'inversione della servitù in signoria: l'operare, il servizio, la paura della morte<sup>17</sup>. La paura, come voleva Hegel, aiuta ad assimilare la potenza, ma ci sottrae alla negazione naturale<sup>18</sup>: que-

---

119-121; a proposito delle implicazioni di *eros* ed *ethos* nel passaggio da un soggetto trasgressivo ad un soggetto etico si veda anche R. Forst, *Endlichkeit Freiheit Individualität. Die Sorge um das Selbst bei Heidegger und Foucault*, in (a cura di) E. Erdmann-R. Forst-A. Honneth, *Ethos der Moderne. Foucault Kritik der Aufklärung*, Campus, Frankfurt-New York 1990, pp. 175-176.

15 M. Foucault, *Le courage de la vérité*, corso inedito al Collège de France, lezione dell'8 febbraio 1984; documento sonoro attualmente depositato all'IMEC di Parigi.

16 M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, cit., pp. 10 e 95.

17 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a cura di J. Hoffmeister, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1952, p. 149; tr. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1963, vol. I, p. 163.

18 *Ivi*, p. 145; tr. it. cit., p. 158.

sta, la morte, può solo farsi “spettacolo” per l'uomo, la si può ritenere necessaria preservandosi, come in un rito sacrificale, aggiungeva Bataille commentando la lettura hegeliana di Koyève<sup>19</sup>. Nella figura di Socrate il terzo momento del *terapeuein*, il rapporto alla potenza o l'ascolto dell'oracolo, indica l'accoglienza del demone – il sé si fa *daimon* – e dunque l'appropriazione della potenza del negativo: quella inquietudine permanente che Foucault assegna alla cura socratica come invito alla cura, al Socrate “tafano”, all'insetto “che agita”<sup>20</sup>. Accogliere il demone è anche l'invito del dio a non esporsi alla *parresia* politica, a non scegliere di parlare con franchezza nell'assemblea pubblica, a non mettere a rischio la vita, perché la morte impedirebbe di continuare a praticare, nel rapporto personale, quella *parresia* etico-filosofica che è il compito della cura delle anime e l'appropriazione dell'inquietudine del negativo<sup>21</sup>. Ciò che importa sottolineare è che i tre punti del *terapeuein* – l'atto, la disciplina, il rapporto col dio – nel modello dell'*epimeleia* socratica restano strumenti indissociabili, articolazione di mezzi operativi e trasformativi, orientati a una finalizzazione, per così dire, esterna alla cura e cioè alla sintesi di *eros* e *polis*, dove la pratica della cura sembra trovare la sua origine e la sua destinazione.

Nel modello platonico-cristiano, ma anche, come si dirà, in quello ellenistico e romano, alla caduta di *eros* e di *polis*, alla diserotizzazione della cura e al consumo dell'impegno nella città, si accompagnerà una scomposizione della triplice dimensione del *terapeuein*. L'esercizio ripetuto, l'*askesis* – l'operare e il servizio –, sarà esplicitamente finalizzato a se stesso, avviato a farsi strumento di una metafisica dell'interiorità e della presenza di un dio separato dalla reale mobilitazione dell'esistenza vivente. Sicché la potenza, da inquietudine del negativo e inafferrabile sostanza del “curare”, si riproporrà come identità inalterabile e, poi, scopo finale di una effettiva catarsi.

*Eros* e *polis* dunque, sono i termini emergenti che, nel discorso dell'*Alcibiade*, – ripete *L'herméneutique* in coerenza con le conclusioni socratico-platoniche de *L'usage* – sostengono le ragioni dell'*epimeleia* socratica e ne definiscono il primato sul motto delfico del “conosci te stesso”: il sapere di sé è un momento anche essenziale che va, però, ricompreso nel più ampio cavo della “preoccupazione” e della “cura”. Ed è questa subordinazione della conoscenza alla cura che mantiene il lavoro etico su di sé al riparo da ricomposizioni concluse, poi esaltate nel “momento cartesiano” e nelle teorie del fondamento soggettivo<sup>22</sup>.

L'amore di Socrate e l'atto filosofico appaiono, nell'*Alcibiade*, sulla scena di un *deficit pedagogico* e di una *ignoranza politica*. Ma soprattutto soccorrono l'elaborazione di un vuoto,

19 Si legga di Bataille *Hegel, la morte e il sacrificio*, ora in traduzione italiana nell'ottima antologia di F.C. Papparo (a cura di), *L'al di là del serio e altri saggi*, Guida, Napoli 2000, in particolare pp. 160-161.

20 M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, cit., p. 9.

21 In tal senso la *parresia* socratica è “incompatibile con la tribuna” (*Le courage de la vérité*, corso inedito cit., lezione del 15 febbraio 1984). Il luogo naturale della *parresia* socratica non è la “tribuna politica” ma la “piazza pubblica”. Non sembra coerente, dunque, una opposizione minoritaria, ma una pratica etica del collettivo. L'efficacia della *parresia* si accompagna più che alla provocazione e alla rivolta, alla trasformazione lenta: quanto basta a distinguere, per Gros, il modello dell'*epimeleia* socratica e, in particolare, stoica dall'attitudine cinica (F. Gros, *La parrhesia chez Foucault*, in *Foucault. Le courage de la vérité*, cit., p. 161 e ss.).

22 M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, cit., pp. 12-17.

la pausa “deistituzionalizzata” del passaggio all’età adulta, di un tratto cruciale – la cosiddetta fase “critica” del giovane –, quando va producendosi un significativo turbamento erotico-politico. Alcibiade non è più amato dai suoi pedagoghi perché non è più né giovane né bello, e pur volendosi occupare degli affari della città non conosce l’oggetto della sua preoccupazione e del suo interesse, ignora il senso del buon governo e della concordia dei cittadini. Sono il fallimento di un modello educativo e l’obiettivo dell’agire politico che sollecitano l’amore di Socrate e che, insieme, impegnano Socrate in una ostinata critica dell’amore<sup>23</sup>.

Il limite dell’azione pedagogica, inadatta a educare alle virtù di Sparta – se non anche dei Persiani, come dice l’*Alcibiade*<sup>24</sup> – consiste nel consumare un erotismo tra il maestro e l’allievo che è incapace di esaltare e trattenere le pulsioni sessuali nel movimento del desiderio e dunque nell’erotica della duplicazione, e che per questo non sa invertire il potere di dominanza esercitato dall’amante sull’amato: il cattivo maestro è colui che vuole del giovane il corpo, la disponibilità e l’avvenenza, per poi abbandonarlo alle soglie dell’età adulta e del progetto politico.

Il commento foucaultiano aggiunge che l’*Apologia di Socrate* contraddice il situarsi dell’*epimeleia* e della critica dell’amore in questo speciale passaggio della vita, che, sottratta alla pura pulsione sessuale, vuole farsi progetto politico – com’è il caso di Alcibiade –, perché, secondo il compito affidatogli dagli dei, Socrate interrogava tutti, giovani e vecchi, cittadini o non cittadini, e la cura delle anime era già un compito che sollecitava un’attenzione permanente a sé per l’intero corso dell’esistenza: l’*epimeleia* “appare una funzione generale di tutta l’esistenza”, ancor prima che le scuole ellenistiche indicassero nella “cultura di sé” un obbligo per tutti<sup>25</sup>. Ma non c’è dubbio che in questa formula – quella dell’*Alcibiade* – l’*epimeleia* resta una necessità per i giovani e investe il problema dell’erotizzazione del rapporto educativo tra il maestro e l’allievo. E soprattutto, il modello dell’*Alcibiade* ci dice come l’*epimeleia* prospetti il compimento di un evolversi dell’amore, la sottrazione dell’*eros* alla condizione della pulsione, l’elaborazione del legame erotico tra soggetti liberi, la possibilità di un progetto politico non dissociato dall’erotica filosofica com’è raccontata, con la scelta del *Simposio*, nelle conclusioni de *L’usage des plaisirs*.

Critica dell’amore e vita politica si combinano in un intreccio che l’*epimeleia* ellenistica e romana non saprà conservare.

IV - Il modello dell’*epimeleia* esposto nell’*Alcibiade* si situa al principio di una divaricazione. Con l’*Alcibiade* una *fourche* segnala, per la cura, l’aprirsi delle due linee della *politica* e della *catarsi*. La cura non è solo ciò che consente all’individuo di essere il cittadino che deve essere, ma è anche la conoscenza dell’anima o l’uso di un certo «numero di operazioni attraverso le quali il soggetto deve purificarsi e divenire nella sua natura propria capace di essere in contatto con l’elemento divino e di riconoscere in sé l’elemento divino»<sup>26</sup>.

---

23 *Ivi*, pp. 38-39 e 44-45.

24 *Ivi*, pp. 35-36.

25 *Ivi*, p. 38.

26 *Ivi*, p. 167.

L'*Alcibiade*, secondo il commento di Olimpiodoro, porta alla filiazione politica del *Gorgia* e alla filiazione catartica del *Fedone*.

Ma nel cono delle due sponde si insinua il modello dell'*epimeleia* ellenistica e romana, in particolare quella *cura sui* degli stoici, così esibita in *Le souci de soi* da indurre la critica a segnalare nella proposta etica foucaultiana uno degli esempi più marcati della contemporanea sensibilità neostoica<sup>27</sup>.

Lo stoicismo, introdotto nel taglio della *fourche*, riduce la finalizzazione politica, abbandona *eros* e *polis*, ma si tiene anche lontano dal platonismo metafisico e dall'ascesi cristiana, occupando lo spazio non sopraffatto dalla gnosi. E ciò basta a fare di Epitteto, Seneca, Marco Aurelio, gli eredi dell'*epimeleia* socratica. La legittimazione di una continuità si costruisce, qui, sulla base del fatto che la cultura stoica del sé mantiene le forme della conversione dello sguardo, dell'*epistrophe*, lontane dalla ricomposizione di un'anima purificata nell'immedesimazione con il divino. L'*askesis* degli stoici resta, per la elaborazione della vita, una pratica di acquisizione e non di rinuncia<sup>28</sup>.

L'ellenismo diviene, così, nella ricostruzione del paradigma dell'*epimeleia*, l'età d'oro della cura, il tempo dell'idea generalizzata di un controllo permanente della propria esistenza, la circostanza efficace di una elaborazione straordinaria delle tecniche di analisi, delle forme e dei modi dell'appropriazione soggettiva del vero e della produzione del sé. I primi due secoli dell'Impero non mostrano novità, ma certamente ricchezza, visibilità, leggibilità del fenomeno<sup>29</sup>.

In realtà – ed è quanto si cercherà di argomentare – alla dilatazione dell'analisi delle tecniche di vita corrisponderà una torsione decisiva nella pratica della cura, con l'effetto di un immobilismo della dominanza, dove la duplicazione rafforza gli stati di dominio e si consuma nella solitudine.

La tecnica stoica della concentrazione dell'anima viene da lontano. Non c'è dubbio che uno zoccolo storico, preplatonico, ha trasmesso riti di purificazione ma anche di resistenza e di sottrazione, ha suggerito quell'immagine di Socrate che, nel *Simposio*, resta esemplare di una "assenza visibile": egli è là, sotto gli occhi di tutti, ma è sempre altrove, pur fissato al suo asse, capace di sottrarsi, di restare immobile, dritto, con i piedi nella neve, insensibile a ciò che gli accade intorno. Un'immagine che resta la guida per le tecniche della *securitas* e della *tranquillitas* ellenistico-romana<sup>30</sup>. E l'anima, in Socrate come in Seneca, è un

27 Mario Vegetti ha segnalato quanto sia "mitigata" la versione foucaultiana dell'etica stoica di età imperiale: in realtà la signoria su di sé del saggio stoico è "assoluta ed eccessiva" quanto inflessibile ed estrema la forma di dominio che il fato esercita nel mondo. «La polarità di signoria e schiavitù produce [...] nell'autopercezione dell'uomo antico una frattura e una tensione più radicali, più durature, più destabilizzanti di quanto Foucault sembri aver visto», (M. Vegetti, *Desiderio e potere tra assoggettamento e soggettivazione nell'età antica*, in a cura di A. Mariani, *Attraversare Foucault. La soggettività, il potere, l'educazione*, Unicopli, Milano 1997, pp. 214-215). Rispettando in qualche modo lo schema hegeliano signoria/servitù le analisi foucaultiane relative all'epoca ellenistico-romana sarebbero attente, per Vegetti, in particolare, «ai processi di assoggettamento-soggettivazione», (M. Vegetti, *L'io, l'anima, il soggetto*, in *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, vol I, *Noi e i Greci*, Einaudi, Torino 1996, p. 435 nota).

28 M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, cit., p. 306.

29 *Ivi*, p. 302.

30 *Ivi*, pp. 47-49.

agire e un operare, una vigilanza attenta e una concentrazione atletica, è impegno e sforzo per un obiettivo, più che esame e decifrazione di sé<sup>31</sup>.

Tuttavia un punto centrale segnala una prima trasposizione del paradigma. La finalizzazione della cura assume l'esclusivo obiettivo del sé: l'assolutezza dello sguardo a sé fa in modo che l'elaborazione della vita sia del tutto orientata sulla propria esistenza singolare, sul sé oggetto di una cura permanente. L'*assolutizzazione del sé* cresce, così, sul progressivo ritrarsi dello sguardo sull'altro e sul mondo – condizioni primarie dell'*epimeleia* socratica<sup>32</sup> – e su una sempre più forte preoccupazione non tanto dell'“ignoranza” quanto dell'“errore”<sup>33</sup>.

La sostanza della cura non sarà più il “formare”, ma il “criticare” per “correggere” e la cura si precisa come *instructio* difensiva nei confronti di tutto ciò che di sociale, istituzionale, pubblico, esterno, produce illusioni e deviazioni dalla buona natura razionale. È anche superfluo annotare che proprio l'elemento dell'assolutizzazione del sé in quanto esclusivo oggetto della cura e, in particolare, il compito della “correzione”, ancor più che della “formazione”, avviano quel percorso di dissociazione del sé e poi di purificazione, di esame del sé e di decifrazione catartica, che accompagnerà la pastorale cristiana.

Si produce, così, una distanza della cura di sé dalla cura degli altri, che è decisiva per l'abbandono dell'interesse per la città e che segna il passaggio allo sguardo stoico: *voir le soi* si dà, poco a poco, come un fine che basta a se stesso, “senza che la cura degli altri costituisca il fine ultimo e l'indice che permette di valorizzare la cura di sé”. Piuttosto,

[...] nella cura di sé ciascuno è il suo proprio oggetto, è il suo proprio fine. C'è, se volete, insieme una assolutizzazione [...] di sé come oggetto di cura, e una auto-finalizzazione di sé da parte di se stessi nella pratica che si chiama la cura di sé<sup>34</sup>.

Tuttavia, schiacciato tra la metafisica platonica e quella cristiana, il lavoro stoico del sé su se stesso rimane una mobilitazione permanente e serve a fare “l'anima grande” per liberarla dalle trame che la fissano e la limitano, diceva Marco Aurelio<sup>35</sup>.

La mobilitazione permanente del sé su di sé mantiene, per gli stoici, nella lettura di Foucault, certamente la *differenziazione del sé*, sempre dislocato e rilanciato nella sua sfida di resistenza all'assedio di un mondo, ma annuncia anche un sapere della *differenziazione del mondo*. Le consuetudini, gli ordini accettati, le disposizioni sociali e politiche, estranee e insieme incumbenti del mondo imperiale, deviano ed ostacolano la libertà di ciascuno, ne condizionano la forza delle passioni, delle affezioni alterate, inutili e dannose. Tutto questo suggerisce un altro sapere, adatto a scomporre, a demolire, a distanziare i sistemi correnti e impositivi.

31 *Ivi*, p. 213.

32 *Ivi*, p. 12.

33 *Ivi*, p. 91.

34 *Ivi*, pp. 170-171. Alcibiade resta una “piega della politica”, laddove l'autofinalizzazione della cura porta, da Platone agli stoici, si è detto, a una progressiva rinuncia alla politica, cfr. J.-F. Pradeau, *Le sujet ancien d'une politique moderne. Sur la subjectivation et l'éthique anciennes dans les Dits et écrits de Michel Foucault*, in *Lectures de Michel Foucault. Sur les Dits et écrits*, vol. III, Textes réunis par P.-F. Moreau, Ens éditions, Lyon 2003, pp. 42, 49-50.

35 M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, cit., p. 284.

Restare, per l'anima stoica, una fortezza imprendibile, realizzare ogni volta la "virtù indecomponibile"<sup>36</sup>, indurire il nocciolo della resistenza, significa anche disfarsi del mondo com'è, della immobilità di questo mondo, per ritrovare il respiro di una *natura cosmica*, di un'altra dimensione, irriducibile al sapere del mondo come "sapere per cause", al sapere dei sistemi razionali fissati fuori del circolo del divenire del soggetto e della verità. Della natura cosmica si dà, al saggio stoico, un sapere "spirituale" o "relazionale"<sup>37</sup>, che sa percorrere, come voleva Seneca, il "circolo delle terre" e osservare, da una *vue plongeante*<sup>38</sup>, non tanto le forme pure – come forse vorrebbero i lettori di un Seneca "medioplatonico" o "patristico"<sup>39</sup> – ma la trama complessa di un tutto: si tratta "di vedere *attualmente* le cose del mondo", di accedere al mondo "*attualmente*" perché esso è "il mondo nel quale noi siamo"<sup>40</sup>. L'interno non ripiega in se stesso, ma richiama l'esterno, esprime un sapere che porta sulle cose e l'*epimeleia* si fa arte dell'avvenimento, "*épreuve d'événementialisation*"<sup>41</sup>, capace di inserire il sé nell'immanenza di un mondo<sup>42</sup>.

Non stupisce il fatto che, nel cuore della riflessione sulle tecniche della cura, Foucault si soffermi a lungo sulla conoscenza ellenistica del mondo. E non c'è dubbio che la "natura cosmica" dello stoicismo si mostra – nel commento de *L'herméneutique* alla *physiologia* epicurea, a Seneca e a Marco Aurelio – come effetto di un sapere frazionante e decostruttivo, attento alla dispersione e tanto vicino – non senza esitazioni e interrogativi – a quel processo di "attualizzazione" del presente che Foucault aveva inteso legare, nelle note all'*Aufklärung*, alla pratica dell'*ethos* filosofico, all'"ontologia dell'attualità" ispirata da Kant e all'arqueo-genealogia. L'apertura cosmica del sé sembra, infatti, rispondere, per Foucault, alla domanda su come sia ancora possibile esercitare la critica, l'etica e la politica, nello spazio di un presente, quello imperiale, estremamente dilatato, dove sono mobili, indecisi e corrosi i confini della città<sup>43</sup>.

36 *Ivi*, p. 291.

37 *Ivi*, p. 226.

38 *Ivi*, p. 271.

39 Per le influenze di un "medioplatonismo" sul pensiero di Seneca si veda G. Reale, *La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell'anima*, Bompiani, Milano 2003; per una lettura di Seneca assimilabile al mondo cristiano esemplare è il testo di Maria Zambrano, che vede nella "paternità" il tratto del «consolare, pacificare, placare il rancore della vita», comune al sapiente antico e ai Padri della Chiesa. (M. Zambrano, *Seneca*, Bruno Mondadori, Milano 1998, p. 31).

40 M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, cit., p. 270 (il corsivo è mio).

41 È la singolare espressione introdotta da Foucault in *Qu'est-ce que la critique?*, per connotare nell'analisi storico-filosofica una prova di produzione di eventi, di un "campo d'immanenza" di "singolarità pure" (pp. 47-48, 50; tr. it. cit., pp. 53-57).

42 La rivendicazione di un primato della cura di sé, dell'attitudine e dell'azione non allontana il modello ellenistico dalla conoscenza del mondo, secondo Bénatouïl. Il rapporto del saggio stoico con l'*événement* spiega quanto la cura ellenistica mantenga l'obiettivo dell'«inserimento del sé nell'immanenza del mondo e del tempo», secondo un uso antiplatonico dello stoicismo vicino alle analisi di Deleuze. Cfr. T. Bénatouïl, *Deux usages du stoïcisme: Deleuze, Foucault*, in *Foucault et la philosophie antique*, a cura di F. Gros-C. Lévy, Kimé, Paris 2003, p. 31 e ss.

43 In qualche senso, malgrado le indecisioni e le contraddizioni si può convenire con Gros che l'uso foucaultiano dello stoicismo non intende estraniare il sé dallo spazio della politica. Cfr., F. Gros, *Situation du cours*, in appendice a *L'herméneutique du sujet*, cit., p. 523.

E tuttavia le incertezze e le difficoltà foucaultiane nel dar conto dell'interesse politico della cura stoica trovano conferma nel nocciolo della *meditatio malorum* e nel senso che per essa assume il tempo "attuale". Punto cruciale per la intransigente difesa del sé dalle pressioni del mondo, dei costumi, delle istituzioni, strumento forte di ogni operazione sottrattiva, la *meditatio malorum* risulta, in verità, un modo per bloccare l'avvenire e per escludere il futuro. La *meditatio* è una simulazione e una riduzione di realtà<sup>44</sup>. Risponde al bisogno di una fermezza ritratta, compensativa della fragilità dell'esistenza, per la quale va perseguita la "virtù indecomponibile". A questa, a una posizione protetta di ritiro dagli eventi destinati del mondo, non all'atto di coraggio e di contrasto, non alla volontà del rischio e dell'esposizione della vita – dunque, non alla critica, all'*ethos* e alla politica –, è funzionale il gesto di frattura del presente. Tagliare il presente, nell'atto stoico di verità, vuol dire soltanto, forse, avere uno sguardo istantaneo sul presente e contrarre il tempo nell'istante, piuttosto che aprire il sé all'attualità di uno spazio di mobilità e di antagonismi. Così il taglio del presente è solo l'immobilizzazione di ciò che viene e può venire. E questa fissità è la realtà del "valore" dell'istante che mi sottrae al rischio, che mi prepara a non soffrire, anche all'estrema esperienza del morire, perché quest'istante va vissuto sempre come l'*ultimo istante* che vale per me<sup>45</sup>.

V - Uscire dalla *stultitia*, che è lo stato di non appartenenza a sé o di una mancata "*plenitude*" del rapporto con se stessi<sup>46</sup>, accade, diceva Seneca, per l'intervento di altri, di un direttore di coscienza e operatore di soggettività, per la presenza di un mediatore, di un maestro di verità.

La costituzione di sé come oggetto suscettibile di polarizzare la volontà, di presentarsi come l'oggetto, come il fine libero, assoluto, permanente della volontà, ciò non può farsi che per la intermediazione di un altro.

E non si tratta di un educatore che insegna verità, dati e principi, ma che è chiamato a *porrigere manum*, a tendere la mano, a *educere* piuttosto che a *educare*. Il direttore di coscienza non trasmette sapere, ma aiuta ad "uscire", a *venir fuori dall'errore*<sup>47</sup>.

Il rapporto educativo, com'è chiaro, resta, dunque, ancora l'ossatura della *cura sui*. Ma qual è lo statuto di questo operatore-filosofo? qual è il tipo d'atto di questo altro? quale pratica di relazione può istituirsi tra il "direttore" e il "diretto"?

L'incontro del maestro e del discepolo qui registra una tipologia della duplicazione per la quale il rapporto di dominanza, diversamente dall'esperienza dell'inversione praticata nel passaggio dall'"amore per il ragazzo" all'"erotica filosofica", risulta del tutto irreversibile. E questa irreversibilità sembra rafforzata proprio, come si dirà, dalla caduta dei due fattori

44 *Ivi*, p. 454.

45 *Ivi*, p. 459.

46 Sulla contraddittorietà della "pienezza" di un rapporto a sé si legga il commento di L. Jaffro, *Foucault et le stoïcisme. Sur l'historiographie de L'herméneutique du sujet*, in *Foucault et la philosophie antique*, cit., pp. 67-68.

47 M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, cit., p. 128.

portanti dell'*epimeleia* socratica: la dimensione erotica dello svolgersi della duplicazione e la pratica duale o reciproca della *parresia*.

Secondo *L'herméneutique*, nel mondo ellenistico-romano, la pratica della direzione di coscienza fa sempre riferimento a tessuti di appartenenza in qualche senso predisposti e gerarchizzati. Se per le classi meno favorite le pratiche di sé erano fortemente legate a gruppi religiosi, istituzionalizzati e organizzati intorno a culti definiti e a procedure ritualizzate, se per esse, dunque, prevaleva il carattere culturale e rituale dell'incontro, per le classi elevate, colte, aristocratiche, la cura di sé si collocava all'interno di reti socialmente preesistenti, relazioni anche dette "amicali". Ma lo stesso rapporto amicale, specie per la cultura e la società romane, connotava una gerarchia di individui legati fra loro da obbligazioni e servizi. La rete amicale in realtà aveva il suo centro in un personaggio, al quale si era più o meno vicini, più o meno distanti. Ciascuno occupava una posizione e il passaggio da un grado all'altro di prossimità richiedeva una serie di condizioni, di riti, di gesti, di frasi, di elementi promotori e indicatori dello spostamento nella gerarchia dei rapporti. La cura trovava nella rete sociale parzialmente istituzionalizzata il suo adeguato supporto. Di questo tipo è il rapporto con Sereno di Seneca che presta "un servizio d'anima", una direzione di coscienza che affianca il servizio a corte o il servizio finanziario<sup>48</sup>.

La cura è un appello universale, ma di fatto è riservata a pochi. Così come non è l'appartenenza alla comunità umana, l'essere uomini in quanto tali, che garantisce di praticarla, ma la frequentazione di un gruppo definito e determinato<sup>49</sup>. Per non dire della forma romana del "consigliere privato", integrata, fuori delle "scuole", alle relazioni tipicamente romane della "clientela", dove "una specie di dipendenza semi-contrattuale implica, tra due individui, uno scambio dissimmetrico di servizi", in presenza di "uno stato sociale totalmente ineguale". Qui il consigliere inverte la formula della scuola: nella scuola "il filosofo è là: si va da lui e lo si sollecita", fuori della scuola è la famiglia aristocratica, o per essa il capo e il responsabile, ad accogliere il filosofo che fa da consigliere. Più che precettore o confidente amicale, il filosofo diviene via via "consigliere di esistenza", dà consigli, consigli di prudenza o consigli pratici e circostanziali<sup>50</sup>.

Così il rapporto di cura si fa sempre più mediato dal tipo di relazione sociale. Ed è anche possibile pensare, con Galieno, che la relazione di direzione, in epoca imperiale, non s'inscrive all'interno dell'amicizia, della stima, della relazione sociale preesistente, ma esige neutralità ed estraneità: è solo a partire da un punto esterno e neutro dello sguardo e del soggetto di discorso che è possibile esercitare con efficacia la direzione di coscienza<sup>51</sup>.

Con le eccezioni di Filodemo che richiama il rapporto amoroso<sup>52</sup> e dello "zoccolo affettivo" che nutre la relazione di Frontone e Marco Aurelio<sup>53</sup>, non c'è dubbio che la *cura sui*

---

48 *Ivi*, pp. 110-111.

49 *Ivi*, p. 114.

50 *Ivi*, pp. 137-139.

51 *Ivi*, p. 382.

52 *Ivi*, p. 132.

53 *Ivi*, p. 153.

abbia progressivamente compiuto la totale diserotizzazione dell'ascolto della verità nella parola del maestro<sup>54</sup>.

La componente emozionale del *logos* la si abbandona al “discorso retorico” della “moralizzazione popolare”, all'eloquenza che inganna e persuade, che prova a sorprendere chi ascolta e a impedirgli di esercitare il giudizio. La sfera dell'affettività non è più la vita presa nel movimento del proprio pensiero, ma scade nella esibizione di “elementi drammatici” e in “una sorta di teatro”<sup>55</sup>, si contrae nell'effetto della seduzione, della suggestione, dell'adulazione del discorso indirizzato e trasmesso.

Questo rischio della cattura della componente affettivo-emozionale da parte delle tecniche del dire, complementari alle tecniche del tacere – l'allievo sarà educato al silenzio più che alla parola – è avvertito, nell'esame della trasformazione della cura in età imperiale, come il veleno dell'adulazione e della retorica. Il bisogno di attribuire al direttore di coscienza la virtù del “parlar franco”, che è l'elemento “morale” del parlare, impone nel rapporto tra il “direttore” e il “diretto”, ancora nei primi due secoli dopo Cristo, la centralità della *parresia*, di quel “dire vero” che l'*epimeleia* socratica aveva associato al rischio e al contrasto, ma anche alla sua inevitabile duplicazione.

La *parresia* “etica” – che in Socrate segnalava il distanziamento dalla *parresia* esclusivamente “politica” connotandosi tuttavia come *parresia* “etico-filosofica”<sup>56</sup> per il coinvolgimento nella trasformazione del sé dell'interesse per la città – non è un dire la verità indirizzato alla folla, o comunque a uno spazio pubblico, ma comporta una pratica duale, personale, ravvicinata e soprattutto un esercizio parresiasta doppio e simmetrico, perché comporta una relazione tra uguali per qualità morale e per finalità etica. Nel corso dell'84, *Le courage de la vérité*, Foucault distingue dai vari tipi di rituali “aleturgici”, o di manifestazione della verità, la *parresia* come l'unico tipo di discorso, tra quelli che coinvolgono un *autos* nell'atto di verità, adatto a produrre eticamente il soggetto, a trasformare il sé in effettivo potere etico. Ciò accade perché la fonte dell'obbligo a dire il vero non è il confessore, il magistrato, il medico (in verità aggiunge anche il direttore di coscienza) investiti di una qualificazione data dall'istituzione e garantita da saperi speciali. L'altro, colui che ascolta e che in qualche senso obbliga a dire, è un altro soggetto parresiasta dallo statuto estremamente variabile, fluido, indefinibile nei suoi ruoli e nelle sue funzioni<sup>57</sup>. Chi fa uso della *parresia* etico-filosofica – quella socratica – non può, dunque, che praticarla in una trama multipla di parlanti.

Nel contesto dell'analisi delle forme della cura ellenistico-romana la *parresia* viene adottata a qualificare eticamente la direzione di coscienza per sottrarla ai rischi delle più correnti

54 *Ivi*, p. 331.

55 *Ivi*, p. 383.

56 Cfr. *Discourse and Truth. The Problematization of Parresia*, trascrizione del corso tenuto a Berkeley nell'83, curata nel 1985 da J. Pearson, pp. 66-68; tr. it. di A. Galeotti, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma 1996, pp. 68-70. Per una più ampia ed esauriente discussione del problema della *parresia* socratica nel contesto dell'etica foucaultiana rinvio al mio *Foucault e Kant. Critica Clinica Etica*, La Città del Sole, Napoli 1997, pp. 49-62.

57 M. Foucault, *Le courage de la vérité*, corso inedito cit., lezione del 1 febbraio 1984. Un più articolato esame dei tipi di manifestazione della verità, oggetto di discussione dei corsi inediti del 1980 e del 1984, è nel mio *L'arcaico e l'attuale. Lévy-Bruhl Mauss Foucault*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 265 e ss.

pratiche dell'adulazione e della retorica. Ciò spiega come il senso stesso del "parlar franco" si misuri sulle tecniche di difesa dalle deviazioni e alterazioni nell'esercizio del potere di chi prende parola, svuotandosi anche dell'elemento proprio della *parresia* greca e socratica che poneva tra gli elementi di forte connotazione il coraggio, la sfida, il rischio, il contrasto, l'antagonismo con l'interlocutore. Ciò che importa, nel nuovo quadro della cura, è che la *parresia* conservi "un significato tecnico molto preciso" e aiuti a comprendere il ruolo del linguaggio e della parola nell'ascesi spirituale del filosofo o del maestro di coscienza<sup>58</sup>.

Il problema della parola riguarda innanzitutto "le regole di comunicazione" che coinvolgono soltanto, però, il lato della direzione e non quello del diretto.

Per il discepolo, dice *L'herméneutique*, la

[...] tecnica e l'etica del discorso vero non erano evidentemente centrate sul problema della parola. La questione di ciò che il discepolo ha da dire, deve dire e può dire, in fondo non si pone, in ogni caso non si pone come questione primordiale, essenziale, fondamentale. Ciò che s'impondeva al discepolo, come dovere e come procedura – come dovere morale e come procedura tecnica – era il silenzio, un certo silenzio organizzato, obbediente a un certo numero di regole plastiche, implicanti anche un certo numero di segni d'attenzione che sono dati. Dunque una tecnica e un'etica del silenzio, una tecnica e un'etica dell'ascolto, oltre a una tecnica della lettura e della scrittura, esercizi di soggettivazione del discorso vero<sup>59</sup>.

Al discepolo si affidano le tecniche che aiutano l'"incorporazione" del discorso<sup>60</sup> e tutte quelle pratiche del tacere che sono finalizzate a una soggettivazione privata di fatto del rapporto educativo e accompagnata da una progressiva marginalizzazione della dimensione comunitaria<sup>61</sup>.

Per la cura ellenistica e romana l'esercizio della scrittura, ad esempio, è inserita in una speciale triangolazione dell'*askesis*: meditare, scrivere, addestrarsi<sup>62</sup>. Se la scrittura è finalizzata alla memoria e alla elaborazione di discorsi recepiti o di sentenze e frammenti di discorso, è perché tali sentenze sono adatte a funzionare, infatti, come effettivi principi razionali di azione.

Ne *L'écriture du soi* del 1983 Foucault segnala come i tipi e le funzioni della scrittura restano fattori essenziali dell'*askesis* ellenistica e romana, ma anche luoghi di preparazione alla "decifrazione di sé" e alla "confessione" dell'età pastorale cristiana. Dirà Anastasio nella *Vita di Antonio* che, per la pratica dell'ascesi come lavoro non solo sugli atti e i comportamenti ma più precisamente sui pensieri, la *costrizione* che la "presenza degli altri" esercita in ordine al comportamento viene prodotta dalla "scrittura" in ordine ai movimenti interiori dell'anima<sup>63</sup>. In età ellenistica, quando la *cura* resta certamente al di qua di una finalità di decifrazione e di purificazione, non c'è dubbio che le pratiche di scrittura, il *diario* e la *corrispondenza*, ripropongono la sostanza di un esercizio solitario.

Il diario e la corrispondenza sono, infatti, tipologie di scrittura che confermano l'*assolutizzazione* del sé come finalità propria della cura, la *diserotizzazione* del rapporto di cura, l'*asim-*

58 M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, cit., p. 349.

59 *Ivi*, pp. 355-356.

60 Cfr. T. Bénatouïl, *Deux usages du stoïcisme*, cit., p. 42.

61 È anche il giudizio di L. Jaffro, *Foucault et le stoïcisme*, cit., pp. 58-61.

62 M. Foucault, *L'écriture de soi*, in *DE*, vol. IV, p. 417; tr. it. in *Archivio Foucault*.3, cit., p. 204.

63 *Ivi*, p. 415 e s.; tr. it. cit., p. 202 e s.

*metria* – talora la condizione pattuitaria e di utile scambio – tra il direttore e il diretto, una sostanziale coerenza e convergenza con l’obiettivo dell’*educazione al silenzio e all’ascolto*.

Gli *hupomnemata* – originariamente libri di conto, registri pubblici, quaderni personali – funzionano come diari. Questi non parlano di sé, non costituiscono un “racconto di se stessi”, ma registrano riflessioni e ragionamenti, costituiscono promemoria materiali di cose lette, sentite o pensate, offerte alla rilettura e alla meditazione. Si tratta di una strumentazione adatta all’addestramento del sé, all’acquisizione di una capacità di esercitare, nelle diverse situazioni e circostanze della vita, la propria fermezza e la propria capacità di comportamento razionale e controllato. Gli *hupomnemata* sono una riserva di insegnamento, registrata in forma frammentata, adatta, piuttosto che alla lettura coerente e completa di un testo, alla pratica della citazione<sup>64</sup>. Sono una riserva del già detto, di un passato capace di liberare l’anima dalla preoccupazione del futuro.

La scrittura è allora una ri-scrittura, è trascrizione di letture che lo scrivente assume, seleziona, assimila – nella sua essenziale dispersione plurale – perché diventino principio di azione razionale. La scrittura, diceva Seneca, si oppone alla *stultitia*, cui inclina invece la “lettura infinita”, dal momento che leggere, e non scrivere, comporta solo “agitazione dello spirito” e “instabilità dell’attenzione”<sup>65</sup>.

La corrispondenza, a sua volta, ha una doppia collocazione: o è “servizio d’anima” o è “introspezione”. Le lettere comunicano, nel primo caso, frammenti, sentenze, esempi, adatti a fornire “consigli”. Certo, il “servizio d’anima” o il “soccorso permanente” può aprirsi, in qualche caso, allo scambio, ma solo per invertire la prestazione di un servizio o di un consiglio, la trasmissione di uno strumento utile. In tal caso il rapporto epistolare rimane coerente alla fornitura di consigli, estranea alla reciprocità dell’invito socratico. Nel secondo caso, quello in cui scrivere una lettera comporta il “racconto di sé”, il diario personale trasmesso dallo scrivente al destinatario rimane un dettagliato resoconto delle proprie sensazioni, impressioni, affezioni, alterazioni e soprattutto delle proprie faccende quotidiane, quelle dell’*otium* che non distrae dall’occuparsi di se stesso. Si parla, dunque, del *corpo* e dei *giorni*, mai degli *eventi* e delle *azioni*. Il *racconto di sé* è certamente un *rivelarsi*, un offrirsi all’altro ma l’altro è colui al quale non si può nascondere nulla: la missiva ci apre allo sguardo del dio e avvia la forma dell’introspezione e della catarsi. La relazione epistolare riferisce, soprattutto, un esame di coscienza che coincide con l’esame della banalità quotidiana, del regime osservato, dei propri esercizi fisici e mentali per l’addestramento del sé<sup>66</sup>. In questa fase la “conversione a sé”, se è ancora lontana dalla “decifrazione del sé” imposta dalla direzione pastorale cristiana, è anche lontana dall’*Erotica filosofica socratica* come dall’interesse per la città e le attività pubbliche, rimane estranea, cioè, alla sintesi di *eros* e *polis* dell’*Alcibiade*.

Così, diversamente dal direttore, il diretto è escluso dall’esercizio della parola e dalla pratica parresiasista. A chi parla resta l’obbligo morale di non sedurre e di non sollecitare la dimensione emozionale dell’ascoltatore<sup>67</sup>.

64 *Ivi*, p. 419, tr. it. cit., p. 206.

65 *Ivi*, p. 420, tr. it. cit., p. 207. La “scrittura assimilatrice”, finalizzata esclusivamente alla produzione del sé, risulta un testo «attraverso cui leggere un’intera genealogia spirituale», *Ivi*, p. 423, tr. it. cit., p. 209.

66 *Ivi*, p. 423; tr. it. cit., p. 209 e ss.

67 M. Foucault, *L’herméneutique du sujet*, cit., p. 350.

VI - La *parresia*, esercizio esclusivo del direttore, non apre, dunque, alla duplicazione e alla moltiplicazione, ma si chiude e si concentra su se stessa, è allertata nel combattimento costante contro due avversari, contro un avversario morale e contro un avversario tecnico. L'avversario morale è la “*flatterie*”, l'adulazione, l'avversario tecnico è la retorica. Sono strette le implicazioni tra retorica e adulazione: sono avversari che si legano, perché il “fondo morale” della retorica resta l'adulazione e lo strumento privilegiato dell'adulazione resta la retorica. Bene inteso, il suo uso tecnico e le sue “astuzie”<sup>68</sup>.

Si aprono, così, piani differenziati di un'unica battaglia: in realtà il rapporto con la retorica è un rapporto complesso, insolubile, di rifiuto ma anche di parziale intricazione<sup>69</sup>, pone probabilmente un problema di misura, anche difficile, laddove il vero nemico resta l'adulazione.

Per comprendere fino in fondo il pericolo della *flatterie* è bene, avverte Foucault, cogliere in essa anche il rovescio della collera e dell'ira, punto di maggiore resistenza per la conservazione stoica della virtù. L'adulazione e la collera sono forze speculari, entrambe coinvolte in un medesimo abuso di potere. La questione dell'adulazione costituisce, infatti, esattamente “il problema inverso e complementare” della collera. Non c'è dubbio che la collera e l'adulazione sono atteggiamenti di manipolazione e di profitto che si insinuano all'interno di un rapporto sociale definito e ineguale. Il pericolo ellenistico dell'adulazione non è, comunque, paragonabile alla *flatterie* dell'innamorato che può nascere nel rapporto con il ragazzo greco, a quell'adulazione cui Platone opporrà “*le véritable amour*” o il vero rapporto del filosofo con il discepolo. Non è paragonabile perché l'adulazione, in età imperiale, si nutre di una condizione socio-politica preesistente e marcata: ciò che spinge all'adulazione non è il desiderio sessuale, ma la inferiorità sociale del direttore e il suo essere cliente di un padrone<sup>70</sup>.

La collera e l'adulazione fanno uso, in direzioni incrociate e simmetriche, di strumenti di sopraffazione, di fissazione e immobilizzazione di uno stato di dominio, e dunque di assoluto impedimento dell'esperienza dell'inversione.

Se la collera è la pratica di un potere illegittimo perché è un abuso praticato da un superiore nei confronti di un inferiore, l'adulazione diviene l'unica tecnica di cui dispone l'inferiore per “conciliarsi il sovrappiù di potere” del superiore. Così l'uso della parola intende far profitto del potere del superiore, aspira ad ottenerne i favori e la benevolenza. L'adulatore si serve del linguaggio per ottenere dal superiore ciò che vuole, per far proprio il potere dell'altro.

Si attiva una speciale dialettica, aggiunge Foucault, tra l'adulatore e l'adulato. Si produce, vorrei aggiungere, una polarità bloccata, per la quale ciascuno dei due, l'adulatore e l'adulato, impedisce all'altro un movimento di trasformazione o di inversione. L'adulatore non perviene a un effettivo rovesciamento o all'acquisizione del potere, non sottrae al superiore la superiorità facendola sua, perché in realtà servendosi della superiorità del superiore l'in-

68 *Ivi*, p. 357.

69 Sull'“imbarazzo” di Foucault a proposito dei rapporti tra retorica e filosofia cfr. L. Jaffro, *Foucault et le stoïcisme*, cit., p. 54 e s. La stessa *melete* o *meditatio* avrebbe origine, per Foucault, dalla retorica in quanto esercizio dell'immaginazione finalizzato all'improvvisazione e all'anticipazione di una situazione reale, cfr. *Conférences à l'Université de Toronto*, 1982, III, p. 7, dattiloscritto inedito attualmente depositato all'IMEC di Parigi.

70 M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, cit., p. 363.

feriore non fa che rafforzarla<sup>71</sup>. Così l'adulato, da parte sua, ritrova nella “*flatterie du flatteur*” un'immagine di sé falsificata e abusiva, che lo confonde e lo pone in uno stato di indebolimento nei confronti dell'adulatore, nei confronti degli altri, nei confronti di se stesso. Sicché l'adulatore non acquista il sovrappiù di potere e l'adulato resta “impotente e cieco”<sup>72</sup>.

Non è difficile pensare, nel richiamo alla dialettica della *flatterie*, ancora a un'analogia con i temi della hegeliana *Fenomenologia dello Spirito* e con il giudizio che questa elabora sul “linguaggio dell'adulazione”, sull'effetto della inevitabile attribuzione di un potere reale alla sovrannità dello Stato, sul passaggio conseguente a un “linguaggio della disgregazione” e dunque a quella “spiritosità medesima”, diceva Hegel, che pratica la negazione ma prepara il terrore<sup>73</sup>.

Le insidie della retorica e dell'adulazione restano i confini di una direzione di coscienza che si fa resistente e “generosa” nel praticare la *parresia*, ma anche incapace, in contrasto con il modello dell'*epimeleia* socratica, di dividerla con altri<sup>74</sup>. Il filosofo consigliere, fedele alla *parresia*, deve “opporci” all'adulazione e deve “affrancarsi” dalla retorica<sup>75</sup>. Ma la retorica è inestinguibile, perché la direzione di coscienza deve saperla “riprendere in diagonale e utilizzarla al bisogno”<sup>76</sup>. Il filosofo deve appellarsi a una sorta di “retorica non-retorica”, si dice. Ma si aggiunge poi: resta un enorme *partage*, un conflitto che non cessa di opporre, dalla Grecia classica all'Impero romano, filosofia e retorica<sup>77</sup>.

Se, allora, ciò che definisce la retorica e l'adulazione è pur sempre un agire sugli altri, ma con “il più gran profitto per colui che parla”<sup>78</sup>, non restano dubbi che il modello stoico ed ellenistico della cura, nel preservare una marcata asimmetria del parlare – il parlare è sempre del direttore e non del diretto – rende più difficile evitare lo sconfinamento e il contagio con il discorso della persuasione.

Comunque sia, la *parresia* del direttore di coscienza combatte la dipendenza e promette l'autarchia, sottrae alla suggestione ma rafforza la solitudine. Non è incoerente dire che se la *parresia* è, per la cura ellenistica, l'*anti-flatterie*, il suo compito finale è sottrarre chi ascolta alla dipendenza di chi parla. Ma farlo significa anche che colui al quale è indirizzato il parlar franco “si trova, in un dato momento, in una situazione tale da non aver bisogno dell'altro”, perché capace di “interiorizzare” il discorso vero, di “soggettarlo” liberandosi “del rapporto con l'altro”<sup>79</sup>.

La *parresia* della cura ellenistica consuma, dunque, la pratica duale, reciproca, multipla della *parresia* etico-filosofica di Socrate, in coerenza con lo svuotamento dell'Erotica e con il farsi insidiosamente presente della Retorica. Lo svolgersi dell'Erotica, dalla critica dell'amore al compimento de “*le véritable amour*”, aveva descritto il campo complesso di un'espe-

71 *Ivi*, p. 359.

72 *Ivi*, p. 360.

73 Meriterebbero, in proposito, una riflessione adeguata la hegeliana *Schmeichelei* e, più in generale, la sezione della *Fenomenologia* dedicata allo “spirito estraniato” e al mondo della cultura, cfr. *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 350 e ss.; tr. it. cit., vol. II, p. 46 e ss.

74 M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, cit., p. 369.

75 *Ivi*, p. 357.

76 *Ivi*, p. 369.

77 *Ivi*, p. 350.

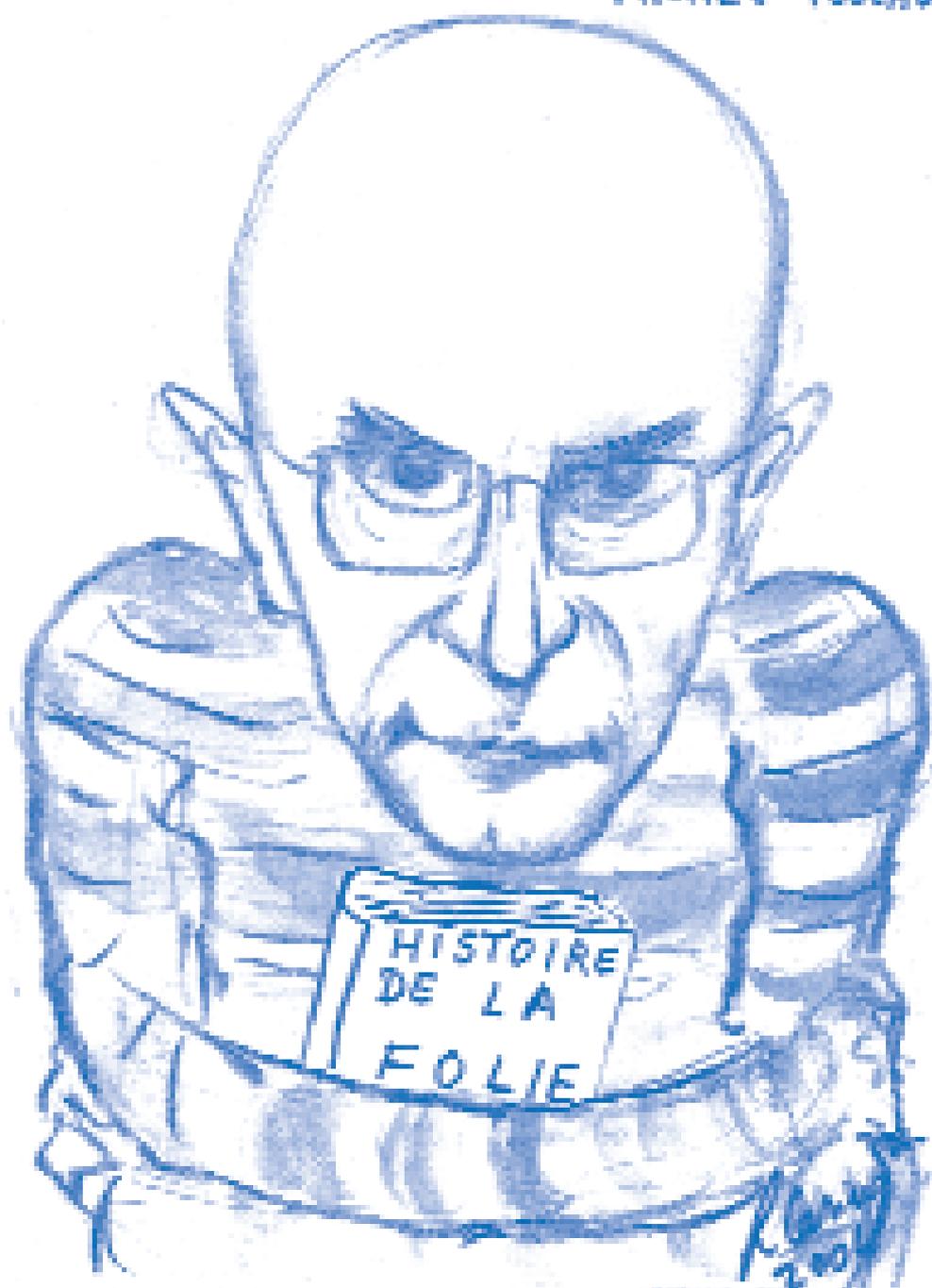
78 *Ivi*, p. 368.

79 *Ivi*, pp. 362-363.

rienza della inversione e di una possibile ed effettiva pratica dell'in-comune. L'Erotica, o il movimento della vita presa nel proprio pensiero, aveva portato alla pluralità degli amanti, all'apertura plurima alla verità e alla cura del mondo che l'*epimeleia* socratica suggeriva come il fine proprio della "differenziazione etica" e del gioco politico dei poteri etici. La diserotizzazione dell'ascolto e la contrazione del prender parola nella solitudine del parresista segnano, per la cura ellenistica e romana, uno scarto non secondario nella linea di continuità che *L'herméneutique* ha voluto esporre del paradigma dell'*epimeleia*.

L'etica della cura, privata così della coppia socratico-platonica di *eros* e di *polis*, annuncia l'autoriferimento e l'indifferenza del singolo alla periferia di un mondo, che, come nella *meditatio*, forse resta solo da simulare e ridurre piuttosto che trasformare.

MICHEL FOUCAULT



---

Caterina Resta

## LIBERTÀ, RESPONSABILITÀ, OSPITALITÀ IN EMMANUEL LÉVINAS

*L'humain n'est pas la liberté. L'humain  
c'est l'obéissance.*

*E. Lévinas, Du sacré au saint*

### 1. *La libertà in questione*

La libertà è in questione. Ciò può voler dire che, soprattutto a partire dall'Età Moderna, il pensiero occidentale ha riconosciuto nella libertà la propria questione, quel concetto ineludibile, senza la cui interrogazione l'etica e la politica, in particolare, neppure sarebbero pensabili<sup>1</sup>. Ma che la libertà sia in questione, può significare anche che essa, oggi, conclusasi una fase del Moderno, vada messa in questione nel senso che forse la sua esaltazione, che ha fatto epoca, ci appare ormai non più indiscutibile. Per questo "libertà difficile", difficile da affermarsi ad oltranza, a causa delle sue numerose sconfitte, difficile da giustificarsi, a partire dai suoi numerosi fallimenti e fraintendimenti. Libertà, ormai, che ci mette tanto più in sospetto, quanto più apertamente la si invoca come un nuovo idolo, cui tributare una devozione assoluta e gelosa. Libertà che tuttavia – e nonostante tutto – deve ancora essere difesa qui, in Europa, nel cuore dell'Occidente, come altrove, dove forse non è mai stata conosciuta. Difesa e strappata al monopolio proprio di coloro che se ne fanno i più ossequiosi sacerdoti.

Ma sarebbe impensabile parlare della libertà del Moderno senza far ricorso a colui che se ne è fatto il massimo paladino: l'Individuo. Secondo Benjamin Constant, l'indipendenza e la libertà individuali sarebbero le autentiche forme di libertà cui deve aspirare un nuovo tipo d'uomo, insofferente di ogni vincolo che si frapponga alla libera affermazione di sé e dei propri interessi privati. Il liberismo ne sarà la sua più conseguente traduzione, tanto sul piano economico, che su quello etico e politico.

Ma l'affermazione incondizionata della libertà individuale corre sempre il rischio di sfociare nel libero arbitrio. Da Hobbes a Rousseau, da Kant, a Hegel e a Marx – tanto per citare alcuni dei nomi più autorevoli – il problema è stato proprio quello di *limitare* la libertà di ciascuno che, scontrandosi con quella degli altri, è destinata a generare inevitabilmente conflitti. Per il bene della collettività, la libertà deve trovare forme di limitazione, che saranno in vari modi e con diverse strategie prospettate, in nome però sempre di una libertà da riaffermarsi con maggiore forza e convinzione, poiché scaturita dalla *libera* adesione ad una Legge superiore, che la Ragione si autoimpone. Da questo momento la libertà assumerà il significato di *autonomia*, di una legge, obbedendo alla quale, non solo la libertà non si troverà soppressa, ma, anzi, elevata alla massima potenza. Paradigmatico, a tale proposito, un

---

1 Cfr. M. Barberis, *Libertà*, il Mulino, Bologna 1999.

passo tratto dalla *Fondazione della metafisica dei costumi* di Kant: «con l'idea di libertà è indissolubilmente connesso il concetto della *autonomia*, e con questo il principio universale della moralità, che sta, nell'idea, a fondamento di tutte le azioni degli esseri *razionali*»<sup>2</sup>.

L'affermazione della libertà è dunque andata di pari passo con la costituzione di un Soggetto libero e autonomo, legislatore di se stesso. L'autonomia, in quanto autolegislazione, non smentisce la libertà, ma la esalta, nella convinzione che si è davvero liberi solo quando si obbedisce a se stessi, ad una legge interiore che non viene da fuori. Fin dal suo importante saggio del 1957 *La filosofia e l'idea di infinito*, Lévinas vi aveva riconosciuto un tratto essenziale del pensiero occidentale:

Che il libero arbitrio sia arbitrario e che sia necessario uscire da questo stadio elementare è una vecchia certezza dei filosofi. Ma essi ritengono, tutti, che l'arbitrario rinvii a un fondamento razionale, che è il modo in cui la libertà si giustifica mediante se stessa. Il fondamento razionale della libertà è ancora la preminenza dello Stesso [...]. *La spontaneità stessa della libertà non viene messa in questione*: sembra essere questa la tradizione dominante della filosofia occidentale. Il tragico o lo scandalo consisterebbero unicamente nella limitazione della libertà la quale costituisce un problema solo perché non si è scelta<sup>3</sup>.

Di conseguenza, schiavitù apparirà ogni *eteronomia*, ogni obbedienza ad un comando *esterno* al Soggetto, o da lui non riconosciuto come proprio, come proveniente da sé.

La morale, l'etica, la politica risulteranno allora difficilmente pensabili senza questa attestazione della libertà di un Soggetto che liberamente decide e si assume la responsabilità del proprio agire. Libertà, responsabilità, decisione presuppongono infatti l'identità di un Soggetto autocosciente e autonomo.

Non c'è dubbio che il pensiero di Emmanuel Lévinas sia stato, nel Novecento, quello che maggiormente ha contribuito a mettere in crisi questo paradigma a tutt'oggi, per molti versi, imperante. La sua filosofia dell'alterità, incentrata sulla *precedenza* dell'altro, non solo ha inferto un colpo mortale all'istanza del Soggetto, ma, affermando la priorità della responsabilità sulla libertà, ha operato una vera e propria rivoluzione copernicana di cui ancora stentiamo a vedere gli effetti.

Risulta allora facilmente comprensibile come la questione della libertà diventi, per Lévinas, una radicale messa in questione di quella istanza – il Soggetto – che ne è incarnazione, in quanto identità del Medesimo<sup>4</sup>. Ciò implicherà necessariamente una critica serrata anche

---

2 I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, tr. it. di V. Mathieu, Rusconi, Milano 1994, p. 201. Quasi a commento, scrive Lévinas: «Gli 'io' diversi si accordano nella verità razionale alla quale essi obbediscono senza costrizione, senza rinunciare alla loro libertà. La volontà particolare dell'Individuo s'innalza all'*autonomia* della persona, dove il *nomos*, la legge universale, costringe l'ego, cosciente e ragionevole, senza costringerlo» (E. Lévinas, *De l'Unicité* [1986], in *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset et Fasquelle, Paris 1991, tr. it. di E. Baccarini, *Dell'Unicità*, in *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, Jaca Book, Milano 1998, p. 224).

3 E. Lévinas, *La philosophie et l'idée de l'Infini* (1957), in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1949 e 1967<sup>2</sup>, tr. it. di F. Sossi, *La filosofia e l'idea di infinito*, in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina, Milano 1998, p. 201.

4 Per un'analisi più dettagliata del tema della Soggettività, cfr. G. Bailhache, *Le sujet chez Emmanuel Lévinas. Fragilité et subjectivité*, PUF, Paris 1994. Pur condotta attraverso una ricostruzione testuale mi-

nei confronti di quella istanza dell'*autos*, che riconosce nell'autonomia la legge incondizionata di un Io che si autopone e impone, incapace di vedere altro, altri (*altrui*) fuori di sé.

Tutto il cammino della storia del pensiero occidentale – da ultimo culminato nella Modernità – appare quindi a Lévinas come il viaggio di Ulisse, un ritorno a casa, allo Stesso, una violenta riduzione dell'Altro al Medesimo, un'inguaribile "allergia" nei confronti di un'alterità irriducibile. L'affermazione della propria libertà, di una libertà «sicura del proprio diritto»<sup>5</sup> è il senso ultimo e unico di questo Soggetto sovrano e del suo *nostos*, intrapreso alla ricerca di una sempre maggiore riappropriazione di sé. Tutto quanto è *fuori*, appare in funzione di sé, tanto che la stessa ipseità si costruisce come identità, proprio a partire da questo processo di assimilazione dell'eterogeneo a sé. *Totalità e infinito*, l'opera del 1961 che rese celebre Lévinas, prende le mosse da questa Separazione che, rompendo la Totalità e isolandolo, pone l'Io come Medesimo, nell'autonomia di un'esistenza separata, che trae alimento da se stessa, affermandosi come libertà spontanea.

Non riprenderemo in dettaglio il cammino che conduce l'Io separato e chiuso in se stesso ad appropriarsi del mondo, appropriandosi al contempo di sé. Attraverso la fenomenologia del bisogno e del godimento, prima, e poi di quella del lavoro, Lévinas ci offre l'epopea di questa identificazione progressiva del Medesimo a scapito di Altri, nella celebrazione dell'incontrastata conquista della propria identità, autonomia e libertà. Così, infine, egli si trova a *soggiornare* nel mondo come *a casa propria*: «l'Io, in un mondo, a prima vista, altro, è tuttavia autoctono»<sup>6</sup> e la sua stessa casa è il luogo a partire dal quale esercitare il proprio potere ed essere, nonostante la dipendenza dalla realtà esterna, *libero*. Tutto è a sua disposizione e non attende altro che di essere preso, afferrato, posseduto:

Tutto è qui, tutto mi appartiene; tutto è preso sin dal principio con la presa originaria di posizione, tutto è compreso. La possibilità di possedere, cioè di sospendere proprio l'alterità di ciò che è altro solo a prima vista ed altro rispetto a me – è il *modo* del Medesimo. Nel mondo sono a casa mia, poiché esso si offre o si rifiuta al possesso<sup>7</sup>.

In questa appropriazione del mondo, di tutto ciò che solo apparentemente si mostra come altro, consiste la concretezza dell'egoismo dell'Io separato, della sua libertà e *autonomia*, come della sua *autoctonia* e *autarchia*. Ciò che Lévinas chiama ontologia, il cui intento di fondo consisterebbe proprio nella drastica riduzione dell'Altro al Medesimo, «promuove la libertà che è l'identificazione del Medesimo, che non si lascia alienare dall'Altro»<sup>8</sup>. Se «l'on-

---

nuziosa, poco condivisibile ci sembra l'opinione, sostenuta, tra gli altri, di recente da Egle Bonan, secondo la quale il tentativo lévinassiano di messa in discussione della Soggettività si scontrerebbe ambigualmente, in tutto l'arco della sua produzione, con una egologia persistente persino nell'iperbolica affermazione di un soggetto passivo; (cfr. E. Bonan, *Soggetto ed Essere. Indagini sul pensiero di Emmanuel Lévinas*, Piazza, Silea [TV] 2002 e Id., *Libertà, responsabilità e bene nel pensiero di E. Lévinas*, in C. Vigna (a cura di), *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, Vita e Pensiero, Milano 2003).

5 E. Lévinas, *La filosofia e l'idea di infinito*, cit., p. 191.

6 E. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye 1961, tr. it. di A. Dall'Asta, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1980, p. 35.

7 *Ivi*, p. 36.

8 *Ivi*, p. 40.

tologia come filosofia prima è una filosofia della potenza», in virtù della quale l’“io penso” equivale ad un “io posso”<sup>9</sup>, se essa è l’affermazione di un’egologia che, refrattaria all’altro, mostra tutto il suo carattere egoistico, ciò risulta particolarmente evidente in quell’Io del godimento che, pago di sé e del suo “posto al sole”, perfettamente autosufficiente, si compiace di essere a casa propria, «autoctono, cioè radicato in ciò che non è, e per altro, in questo radicamento, indipendente e separato»<sup>10</sup>. Da questo punto di vista – dal punto di vista di questo Io autarchico – «la dimora, l’abitazione appartengono all’essenza – all’egoismo – dell’io»<sup>11</sup>.

Solo l’incontro con un altro assolutamente altro – e per questo irriducibile al Medesimo – potrà mettere in questione la spontaneità di questa libertà, costringerla a giustificarsi. Solo un altro, assolutamente estraneo e separato, Straniero e, proprio per questo, di una libertà irriducibile<sup>12</sup>, sarà in grado non di sottrarsi semplicemente al mio potere, ma di metterlo radicalmente in questione, di contestarlo fin nelle fondamenta di quella pretesa autonomia che mi ha reso libero e solo. Soltanto quell’altro che è altri, l’altro uomo, può mostrarsi così radicalmente estraneo, da non poter essere ridotto al Medesimo. Ora la libertà si presenta con un nuovo volto, non più con quello dello Stesso, del suo egocentrismo, ma con il volto dell’Altro, caratterizzato da quella trascendenza incontornabile che eccede ogni possibilità di imprigionamento e di chiusura nell’Io, poiché viene da un Fuori che non appartiene al mondo:

La trascendenza del volto è, ad un tempo, la sua assenza dal mondo in cui entra, lo sradicamento da un essere, la sua condizione di straniero, di privo di tutto, di proletario. L’estraneità che è libertà è anche l’estraneità-miseria. La libertà si presenta come l’Altro; al Medesimo che, per conto suo, è sempre l’autoctono dell’essere, sempre privilegiato nella sua dimora. L’altro, il libero è anche lo straniero<sup>13</sup>.

Nella indifesa nudità del volto, mi si fa incontro la miseria del mondo, oltre ogni suo apparente sfarzo, un’estrema indigenza di fronte alla quale non posso più potere. A partire da questo incontro, preannunciato, ma non ancora pienamente realizzato, con l’alterità femminile nella Dimora, poiché sperimentato davvero solo *fuori* della familiarità e dell’intimità delle sue mura protettive e domestiche; a partire dalla visitazione del volto e dal suo ingresso, sui quali Lévinas ha scritto pagine memorabili che qui non possiamo riattraversare, la libertà dell’Io viene messa in questione, insieme al suo indisturbato appropriarsi del mondo.

Senza simmetria né reciprocità, Altri resta imprevedibile a causa della sua trascendenza; non uguale a me, ma assolutamente separato e differente, senza comune misura, egli mette in questione, per prima cosa, la spontaneità della mia libertà, ossia la mia autonomia, non ingaggiando con me una “lotta per il riconoscimento” della sua libertà *contro* la mia: nessun *riconoscimento* è possibile nella curvatura di uno spazio che non consente alcuna simmetria e in un tempo che, come vedremo, non è sincronico. Altri impone la sua legge, la legge dell’altro, un’*eteronomia* che minaccia l’*autonomia* dell’Io proprio là dove si sentiva pa-

9 *Ivi*, p. 44.

10 *Ivi*, p. 145.

11 *Ibidem*.

12 «L’estraneità d’altri, la sua libertà stessa! Solo gli esseri liberi possono essere estranei gli uni agli altri. La libertà che li ‘accomuna’ è appunto ciò che li separa» (*ivi*, p. 72).

13 *Ivi*, p. 73.

drone assoluto. Ora la libertà del Medesimo è costretta a giustificarsi davanti all'altro, persino a vergognarsi di sé, risvegliata dall'altro alla consapevolezza del proprio egoismo: «la libertà si *scopre* nella coscienza della vergogna»<sup>14</sup>. L'apparizione del Volto rivela al Medesimo la non innocenza della spontaneità della sua libertà, diviene tacita accusa nei confronti del suo carattere predatorio ed usurpatore,

[...] è la rivelazione di una resistenza al mio potere, che non lo pone, come forza più grande, in iscacco, ma che mette in questione il diritto ingenuo del mio potere, la mia gloriosa spontaneità di essere vivente. La morale comincia quando la libertà, invece di autogiustificarsi, si sente arbitraria e violenta<sup>15</sup>.

D'un colpo si scopre che «accogliere altri significa mettere in questione la mia libertà»<sup>16</sup>. E ciò comporta, immediatamente, rendermi conto della mia ingiustizia attraverso «la vergogna che la libertà prova per sé»<sup>17</sup>. Proprio per la non simmetria che caratterizza il rapporto con Altri, la sua libertà non è paragonabile alla mia: mentre la libertà del Medesimo è la spontaneità dell'egoismo, la chiusura entro di sé in una autosufficienza autarchica che comincia e finisce in sé, la libertà dell'altro, al contrario, viene da Fuori, proviene dalla sua stessa trascendenza, e, per questo, non posso fronteggiarla, né sperare di poterla dominare in qualche modo. Se, di fronte al mondo, il Medesimo aveva sperimentato, attraverso la sua libertà, la capacità di prenderne possesso e di dominarlo, di fronte ad Altri la libertà indietreggia, finalmente consapevole della propria tracotanza e di non consistere in altro che nell'«imperialismo del Medesimo»<sup>18</sup>.

Impossibile trattare Altri come gli altri enti che incontro nel mondo e rispetto ai quali la mia libertà ha buon gioco d'imporsi; la sua stessa presenza rappresenta una radicale smentita del mio potere, imponendosi fin da subito «come un'esigenza che domina questa libertà»<sup>19</sup>, un'istanza alla quale sono costretto a riconoscere la *precedenza* su di me, la scoperta di un'eteronomia più antica e più originaria rispetto all'autonomia del Medesimo. Per questo la sua libertà non può in alcun modo confliggere con la mia, opporsi o tentare di negare la mia: non sono sullo stesso piano né provengono dal medesimo luogo, né appartengono al medesimo tempo. Qui Lévinas rompe i ponti con tutta quella tradizione di pensiero che descrive il rapporto intersoggettivo secondo il modello della lotta per il riconoscimento tra libertà che si contrappongono, così come si allontana decisamente anche dall'idea di una *reciproca* autolimitazione delle libertà individuali che si fronteggiano: «La presenza d'Altri – eteronomia privilegiata – non si oppone alla libertà ma la investe»<sup>20</sup>.

Con la comparsa di Altri, quella libertà che costituiva l'intima essenza del Medesimo, rivela ora un Io «arbitrario ed ingiustificato e, in questo senso, detestabile; è io, egoismo»<sup>21</sup>.

Lévinas non intende con questo negare la libertà, ma contestarne quel primato che, come

14 *Ivi*, p. 83.

15 *Ibidem*.

16 *Ivi*, p. 85.

17 *Ibidem*.

18 *Ivi*, p. 86.

19 *Ibidem*.

20 *Ivi*, p. 87.

21 *Ibidem*. «L'etica – come filosofia prima – significa attraverso l'ambiguità dell'identico che si dice *io*

abbiamo visto, il pensiero occidentale, soprattutto a partire dall'Età Moderna, gli ha riconosciuto, in quanto autoposizione e autofondazione di un Soggetto perfettamente autonomo: l'autonomia, questa legge dello Stesso incapace di aprirsi al totalmente altro, legge di una libertà incondizionata, nel faccia-a-faccia con altri perde la faccia, si scopre arbitraria e tirannica, persino ingenua nella sua spontaneità, si vergogna di sé ed è costretta a *giustificarsi* non più a partire da sé, ma proprio dall'altro. Ridotta infine a se stessa, rivela il fondamento arbitrario e usurpatore sul quale poggia la sua presunta sovranità. La libertà non può più giustificare se stessa *da se stessa*, ma deve chiedere ragione di sé all'altro, sottostare ad un giudizio che la trascende e la eccede. Il principio che la contesta, infatti, si trova *fuori* di lei e perciò non si tratta semplicemente di metterla in scacco, ma di destituirne il primato.

Altri viene *prima di me*, è già lì fin da quando la mia libertà ha cominciato la sua marcia trionfale; ancor prima che mi autoimponessi nel mondo e me ne impadronissi, Altri ha messo in questione la mia libertà, mi ha fatto scoprire con vergogna la violenza cieca del mio egoismo e della mia chiusura, ha aperto uno spiraglio nella dimora soffocante dell'Io, ha portato l'aria della trascendenza. Mi ha chiesto, infine, di giustificarmi e di giustificarla, richiamandomi, con la prepotenza della nudità tutta esposta del suo Volto, ad una responsabilità che mi era sconosciuta.

## 2. Una responsabilità prima della libertà

*La mia responsabilità per Altri presuppone un capovolgimento tale per cui essa può attuarsi solo grazie a un cambiamento dello statuto dell'“io” [...]. Responsabilità che mi sottrae al mio ordine – forse ad ogni ordine – e che, allontanandomi da me stesso (nella misura in cui io sono il padrone, il potere, il soggetto libero e parlante), scoprendo l'altro al posto dell'io, mi fa rispondere dell'assenza, della passività, ossia dell'impossibilità di essere responsabile, a cui questa responsabilità senza misura già da sempre mi ha destinato, consacrandomi e sviandomi da essa.*

M. Blanchot, *La scrittura del disastro*

*Noi abbiamo incominciato a rispondere. Siamo già presi, sorpresi in una certa responsabilità, la più ineluttabile – quasi che fosse possibile pensare una responsabilità senza libertà. [...] La responsabilità che ci assegna la nostra libertà senza per così dire lasciarcela, la vediamo venire dall'altro. Ci è assegnata dall'altro, a partire dall'altro, anche prima che qualunque speranza di riappropriazione ci permetta di assumere questa responsabilità nello spazio di quanto si potrebbe chiamare autonomia.*

J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*

---

all'apice della sua identità incondizionata e anche logicamente indiscernibile, autonomia superiore a qualunque criterio; ma che proprio ora, all'apice della sua incondizionata identità, può pure confessarsi io detestabile» (E. Lévinas, *Éthique comme philosophie première* [1982], Payot & Rivages, Paris 1998, tr. it. *Etica come filosofia prima*, in E. Lévinas-A. Peperzak, *Etica come filosofia prima*, a cura di F. Ciaramelli, Guerini, Milano 1989, p. 58).

Non a caso Lévinas insiste sul carattere traumatico e sconvolgente dell'incontro con il Volto, il quale *immediatamente* fa perdere all'Io la sua «sovra coincidenza con sé»<sup>22</sup>, spodestandolo e mostrandogli infine il carattere selvaggio e ingenuo della sua libertà. In questa radicale messa in questione di sé, l'Io non ha più un rifugio in cui nascondersi o rintanarsi, ma si sente irrecusabilmente interpellato, quasi braccato e stanato dall'altro. Al cospetto dello straniero, della vedova e dell'orfano, figure bibliche di un'umanità indigente e sofferente, egli si sente convocato a dover rispondere, obbligato ad una responsabilità che *precede* la sua libertà, ad una non indifferenza che lascia tuttavia intatta la differenza che lo separa dall'altro: «tra l'uno che io sono e l'altro di cui rispondo si spalanca una differenza senza fondo, che è anche la non-indifferenza della responsabilità [...]. Non-indifferenza che è la prossimità stessa del prossimo»<sup>23</sup>.

Messo in questione, contestato fin dentro di sé nella propria libertà e autonomia, l'Io si sente ora *assegnato* alla libertà dell'altro, chiamato alla «responsabilità per la libertà degli altri»<sup>24</sup>. Non si tratta tuttavia – Lévinas avverte subito – di convertire l'egoismo in altruismo; il paradosso di questa libertà è che essa mi si *impone, malgrado me*: «sono chiamato a una responsabilità mai contratta, inscritta nel volto d'Altri»<sup>25</sup>, sicché si tratta di una «messa in questione precedente a ogni libertà»<sup>26</sup>. Questa responsabilità indeclinabile non è, dunque, il frutto di una libera scelta, il risultato di una decisione<sup>27</sup> che un soggetto volontariamente prende: in tal caso Altri limiterebbe la mia libertà dall'esterno, lasciando intatto il nucleo egoistico ed autonomo che costituisce la mia ipseità. Non si tratta di una «libertà finita»<sup>28</sup>, condizionata, ma di una responsabilità *infinita* che, dall'*interno*, scardina e destruttura l'identità dell'Io. Essa, perciò, non può essere *liberamente* assunta da un Soggetto: «la responsabilità per altri non può aver avuto origine nel mio impegno, nella mia decisione. La responsabilità illimitata in cui mi trovo viene dall'al di qua della mia libertà»<sup>29</sup>, viene «prima della mia libertà»<sup>30</sup>, addirittura la

22 E. Lévinas, *La trace de l'autre* (1963), in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, cit., tr. it. *La traccia dell'altro*, in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., p. 225.

23 E. Lévinas, *Avant-propos a Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier 1972, tr. it. di A. Moscato, *Prefazione a Umanesimo dell'altro uomo*, il melangolo, Genova 1985, p. 27. Cfr. anche E. Lévinas, *Éthique et Infini*, Fayard, Paris 1982, tr. it. di E. Baccarini, *Etica e Infinito. Dialoghi con Philippe Nemo*, Città Nuova, Roma 1984.

24 E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye 1974, tr. it. di S. Petrosino e M.T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983, p. 137.

25 E. Lévinas, *Un Dieu Homme?*, in *Entre nous*, cit., tr. it. *Un Dio Uomo?*, in *Tra noi*, cit., p. 91.

26 *Ibidem*. A proposito della precedenza della responsabilità sulla libertà si veda M. Baum, *Responsabilité et liberté*, in Aa. Vv., *Lévinas en contrastes*, De Boeck-Wesmael, Bruxelles 1994; sui risvolti paradossali di una responsabilità non liberamente assunta, fino a ipotizzare il rischio di un "totalitarismo" dell'altro, si è soffermato M. Haar, *L'obsession de l'autre. L'éthique comme traumatisme*, in Aa. Vv., *Emmanuel Lévinas*, Éditions de l'Herne, Paris 1991.

27 Si tratta, per l'Io, di una «responsabilità per la quale non aveva preso alcuna decisione, ma alla quale non può più sfuggire, chiuso in se stesso» (E. Lévinas, *Humanisme et anarchie* [1968], in *Humanisme de l'autre homme*, cit., tr. it. *Umanesimo e anarchia*, in *Umanesimo dell'altro uomo*, cit., p. 104).

28 Cfr. E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit., pp. 156-157.

29 *Ivi*, p. 15.

30 E. Lévinas, *Notes sur le sens* (1981), in *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1982, tr. it. di G. Zenaro, *Note sul senso*, in *Di Dio che viene all'idea*, Jaca Book, Milano 1983, p. 192.

oltrepassa: «responsabilità che oltrepassa la libertà»<sup>31</sup>. “Al di qua”, “prima”, “oltre” alludono ad una *precedenza*, ad una diacronia che, come vedremo, approfondisce nel tempo quella non simmetria che caratterizza il rapporto con Altri nello spazio e, in questo senso, anche, Lévinas può dire che tale responsabilità, non fondandosi su alcun impegno liberamente assunto, viene *prima* della distinzione tra libertà e non-libertà<sup>32</sup>. Ma come spiegare il paradosso di questo «obbligo senza impegno preso»<sup>33</sup>, come comprendere l’affermazione, per noi paradossale, di una responsabilità che «non ha atteso la libertà in cui sarebbe stato preso l’impegno per altri»<sup>34</sup>, o di un’obbedienza che «precede l’ascolto dell’ordine»<sup>35</sup>?

Si tratta dell’«eteronomia dell’obbedienza etica»<sup>36</sup>, del fatto, cioè, che questa responsabilità non parte da me, da una mia libera scelta, ma mi si impone a partire dall’altro, solo così mettendo alla radice in discussione la mia autonomia:

La soggettività, in quanto responsabile, è una soggettività che è da subito comandata: in qualche modo l’eteronomia è qui più forte dell’autonomia, salvo che questa eteronomia non è una schiavitù, non è un asservimento<sup>37</sup>.

Proprio per questo Lévinas può anche chiamarla an-archica<sup>38</sup>, poiché essa non ha principio in me, non prende le mosse da me, ma *investe* la mia libertà a partire dall’altro, introducendo *in me* un’teriorità che non solo mi comanda, *mio malgrado*, ma, al contempo, anche mi eccede, impadroneggiabile e inafferrabile come il volto dell’altro, traccia dell’Infinito. E *infinita* si mostra allora questa responsabilità<sup>39</sup> che non arriva mai ad essere abbastanza responsabile, poiché non solo non potrà mai rispondere adeguatamente di tutto e di tutti<sup>40</sup>, persino «della stes-

31 E. Lévinas, *Umanesimo e anarchia*, cit., p. 109.

32 E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell’essenza*, cit., p. 145: «una responsabilità che non si basa su nessun libero impegno. [...] Essa precede la coppia libertà-non libertà».

33 *Ivi*, p. 175.

34 *Ivi*, p. 143. «Il paradosso di questa responsabilità è dato dal fatto che io mi trovo obbligato senza che questo obbligo abbia avuto origine in me» (*ivi*, p. 17).

35 E. Lévinas, *De l’un à l’autre* (1983), in *Entre nous*, cit., tr. it. *Dall’Uno all’Altro. Trascendenza e tempo*, in *Tra noi*, cit., p. 188.

36 *Ivi*, p. 189.

37 E. Lévinas, *Philosophie, Justice et Amour* (1982), in *Entre nous*, cit., tr. it. *Filosofia, giustizia e amore*, in *Tra noi*, cit., p. 145. Lévinas, a tale proposito, parla anche di «necessità di un servizio senza schiavitù» (E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell’essenza*, cit., p. 69).

38 E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell’essenza*, cit., p. 192: «responsabilità senza impegno preliminare – senza presente – senza origine – an-archica – *responsabilità così infinita dell’uno per l’altro*».

39 In più occasioni Lévinas ribadisce che l’«obbligazione nei confronti d’altri è infinita» (E. Lévinas, *Diachronie et représentation* [1985], in *Entre nous*, cit., tr. it. *Diacronia e rappresentazione*, in *Tra noi*, cit., p. 202). Ciò comporta che questa responsabilità sia *smisurata*, sia perché non soggetta a calcolo, sia perché non arriva mai a potersi compiere fino alla *fine*: insomma, non si è mai *abbastanza* responsabili nei confronti dell’altro. A proposito del carattere smisurato di questa responsabilità si veda S. Plourde, *Emmanuel Lévinas. Altérité et responsabilité*, Éditions du Cerf, Paris 1996.

40 E. Lévinas, *Un Dio Uomo?*, cit., p. 92: «essere io significa sempre avere una responsabilità in più». Sulla responsabilità come *rispondere* ha incentrato la sua analisi B. Waldenfels, *La responsabilità*, in E. Lévinas, *Positivité et transcendance. Suivi de Lévinas et la phénoménologie*, a cura di J.-L. Marion, PUF, Paris 2000.

sa persecuzione che essa subisce»<sup>41</sup>, ma anche perché, provenendo dall'altro e non da me, da un altro *infinitamente* altro, eccede già da sempre il circolo della restituzione e del ritorno, come la chiusura in qualsivoglia *oikonomia*. Mentre l'io si sentiva al sicuro, padrone a casa propria, appropriandosi al tempo stesso delle cose incontrate nel mondo e di sé, libero e solo in questa felice autonomia, senza dover rendere conto di niente a nessuno, ora scopre di essere insidiato nella sua stessa casa, di essere chiamato a rispondere di tutto, in primo luogo della sua stessa libertà, inquisito dall'altro senza nessuna apparente colpa: come nel *Processo* di Kafka, «io non ho fatto niente e sono sempre stato in causa»<sup>42</sup>, mi sento sopraffatto da un'«accusa a cui io non posso rispondere, ma di cui non posso declinare la responsabilità»<sup>43</sup> e traumaticamente consegnato ad un compito infinito, quanto non voluto, ad «una responsabilità illimitata, quella di cui non si è mai sdebitati»<sup>44</sup>. Infatti «man mano che si assumono, le responsabilità si moltiplicano [...]. Il debito aumenta nella misura in cui si salda»<sup>45</sup>, così come la vergogna ed il rimorso rodono l'identità del Soggetto, svuotandola al suo interno<sup>46</sup>. È facile comprendere il senso di profonda inquietudine<sup>47</sup> che adesso agita l'io abitato, comandato nel suo recesso più intimo da una alterità che lo strappa a se stesso, che lo costringe a fare esodo da sé, che lo libera di sé. Lévinas non descrive questo sradicamento da sé, questa apertura all'altro, attraverso una stucchevole retorica dei buoni sentimenti, della generosità e dell'altruismo, ma con i termini drammatici dell'*ossessione*: «La responsabilità nell'*ossessione* è una responsabilità dell'io per ciò che l'io non aveva voluto, cioè per gli altri»<sup>48</sup>.

L'incontro con Altri *introduce* dunque nell'io un obbligo inassumibile, proprio perché non proviene da lui, mettendolo radicalmente in questione non dall'esterno, ma dall'interno. Lévinas insiste molto sul carattere *intrusivo*<sup>49</sup> di questa responsabilità che viene a scompaginare quella salda delimitazione tra dentro e fuori, senza la quale nessuna identità è definibile. Nella formula: «La soggettività come *l'altro nel Medesimo*»<sup>50</sup> risulta immediatamente evidente come il *per altri* della responsabilità non lasci altri all'esterno dell'io, ma, squarciando il suo involucro protettivo, consenta ad altri di installarsi *nel Medesimo*, detronizzandolo ed *estromettendolo* dal suo luogo proprio: «la defezione dell'identità è un 'per l'altro', in seno all'identità stessa»<sup>51</sup>. Se l'io era abituato a ridurre allo Stesso tutto quanto

41 E. Lévinas, *Un Dio Uomo?*, cit., p. 91. Lévinas ama citare spesso una frase tratta dai *Fratelli Karamazov* di Dostoevskij: «Ciascuno di noi è colpevole davanti a tutti per tutti ed io più degli altri» (E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit., p. 183).

42 E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit., p. 143.

43 *Ivi*, p. 160.

44 E. Lévinas, *De l'Une à l'Autre. Transcendence et Temps* (1983), in *Entre nous*, cit., tr. it. *Dall'Uno all'Altro. Transcendenza e tempo*, in *Tra noi*, cit., p. 186.

45 E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit., p. 16.

46 Con efficace espressione Lévinas parla di una «identità che si rode in un rimorso», erosa dall'altro (*ivi*, p. 143).

47 «L'Altro nel Medesimo della soggettività è l'inquietudine del Medesimo inquietato dall'Altro» (*ivi*, p. 32).

48 *Ivi*, p. 143. Il tema dell'*ossessione* è particolarmente presente in *Altrimenti che essere*.

49 Alla presenza intrusiva dell'altro in me, di un estraneo che, abitando, produce un'irreversibile *alterazione* dell'io, impedendogli ogni appropriazione di sé, ha dedicato intense pagine J.-L. Nancy, *L'intruso*, a cura di V. Piazza, Cronopio, Napoli 2000.

50 E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit., p. 139.

51 *Ivi*, p. 192.

incontrava sul proprio cammino, ad introiettare il mondo, riducendolo a sé, accogliere altri significherà invece ospitare un'estraneità irriducibile: «Il *nel* non significa un'assimilazione: l'Altro scompiglia o risveglia il Medesimo, l'Altro inquieta il Medesimo»<sup>52</sup>. L'effetto inquietante (*unheimlich*)<sup>53</sup> di questa responsabilità consiste proprio nello sconvolgere dal di dentro, nel luogo più intimo, il rapporto tra familiare ed estraneo, fra appropriazione ed espropriazione. Non a caso Lévinas parla di una «denucleazione del nucleo sostanziale dell'Io che si forma nel medesimo»<sup>54</sup> e di un «soggetto posto in quanto depresso»<sup>55</sup>, nel momento stesso in cui è esposto alla convocazione della responsabilità.

Non più Soggetto, ma *assoggettato* ad Altri, svuotato di sé quanto più si vota all'altro: questa nuova forma di Soggettività senza identità è il risultato di una desostanzializzazione, di una dereificazione<sup>56</sup> che sciogliono, come neve al sole, le rigide impalcature dell'Io, destrutturandolo fin nelle sue fondamenta. Il *vulnus* recato dall'Altro mostra all'Io la sua vulnerabilità, l'esposizione totale alle ferite che, in-sé-fuori-di-sé, sono le stimmate dell'Altro, rivelazione di un volto ancora sconosciuto di quella libertà che aveva sperimentato solo come *autonomia* e libera spontaneità del *conatus essendi*:

[...] il sé si assolve da sé. Libertà? Libertà diversa da quella dell'iniziativa. [...] All'estremo della passività, il se stesso sfugge alla passività o all'inevitabile limitazione che subiscono i termini nella relazione: nella relazione incomparabile della responsabilità l'altro non limita più il medesimo, esso è sopportato da ciò che limita. [...] In questa passività più passiva il sé si libera eticamente di ogni altro e di sé<sup>57</sup>.

Al di là della stessa alternativa tra libero e non libero<sup>58</sup>, tra attivo e passivo, si annuncia una «passività più passiva di ogni altra passività»<sup>59</sup>, che è totale «esposizione all'altro senza assunzione di questa stessa esposizione»<sup>60</sup>, *accoglienza* senza precedenti e senza libera scelta, che lascia venire l'altro in me, lo lascia entrare non solo come l'accusatore, ma anche come il liberatore inaspettato, il solo che sia in grado di liberarmi di me.

52 E. Lévinas, *Questions et réponses* (1977), in *De Dieu qui vient à l'idée*, cit., tr. it. *Domande e risposte*, in *Di Dio che viene all'idea*, cit., p. 104.

53 Come la magistrale analisi freudiana ha indicato, *das Unheimliche* rimanda non semplicemente all'Estraneo, ma a quell'esperienza in base alla quale ciò che è più intimo e familiare viene avvertito come estraneo. Per una ricognizione di questo concetto decisivo per comprendere la relazione tra proprio ed estraneo mi permetto di rinviare a C. Resta, *Ospitare l'estraneo. Freud, Heidegger e la Unheimlichkeit*, in M. Balsamo-A. Luchetti-F. Napoletano-E. Pozzi (a cura di), *Sessuale Destino Scrittura. Ai margini della psicoanalisi*, FrancoAngeli, Milano 1998.

54 E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit., pp. 177-178; «la responsabilità illimitata per altri, una denucleazione di se stesso» (E. Lévinas, *Domande e risposte*, cit., p. 105).

55 E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit., p. 159.

56 *Ivi*, p. 160: «la desostanzializzazione del soggetto, la sua dereificazione, il suo disinteressamento, la sua soggezione».

57 *Ivi*, p. 144.

58 E. Lévinas, *Umanesimo e anarchia*, cit., p. 106: «la passività pone il soggetto al di là del libero e non libero».

59 Su questa passività si è soffermato con la consueta intensità M. Blanchot, *La scrittura del disastro*, a cura di F. Sossi, SE, Milano 1990.

60 E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit., p. 20.

Ma i paradossi di questa responsabilità che precede la libertà non finiscono qui: la libertà sorprendente che altri mi dona e che dono all'altro senza reciprocità e senza attesa di restituzione, questa deposizione di me, mi trasforma anche, non senza contraddizione, in *ostaggio* dell'altro: «L'ipseità, nella sua passività senza *arché* dell'identità, è ostaggio»<sup>61</sup>. L'ospitalità offerta all'altro non solo esonera me, ma anche mi consegna a lui, mi rende suo ostaggio. Non è questo tuttavia il solo paradosso: posto *fuori di sé*, de-posto, l'io «*perde il suo posto*, si esilia, si relega in sé [...] al punto di sostituirsi all'altro, non trattenendosi in sé che come nella traccia del suo esilio»<sup>62</sup>. Continuamente sollecitato a sostituirsi all'altro, a mettersi al suo posto, fino ad assumerlo in sé, fino ad espiare<sup>63</sup> per lui, questa sostituzione rende tuttavia il Medesimo assolutamente *insostituibile*: «L'Altro nel Medesimo è la mia sostituzione all'altro secondo la *responsabilità*, per la quale, *insostituibile* sono convocato»<sup>64</sup>; e ancora: «L'idea della sostituzione significa che *io* mi sostituisco ad altri, ma che nessuno può sostituirsi a me in quanto io»<sup>65</sup>. Soggettività denucleata, deposta, spodestata, impossibilitata ormai a dirsi alla prima persona, "io", ma solo in quell'accusativo che richiama "me", *unicamente* me, a rispondere per e di tutti gli altri: in nient'altro essa consiste se non in quell'"Eccomi"<sup>66</sup> che risuona nelle profetiche parole di Isaia, e che significa "manda me", impossibilità di sottrarsi alla chiamata dell'altro, Soggetto ridotto ormai esclusivamente all'"unicità dell'insostituibile"<sup>67</sup>.

La destituzione del Soggetto non conduce tuttavia alla facile diagnosi di una sua morte: essa, al contrario, è la condizione indispensabile affinché, dalle sue spoglie, possa emergere una dimensione più profonda dell'io, quella etica, intesa non a caso da Lévinas come filosofia prima. Il Soggetto non si identifica più con la libertà, intesa come autonomia e padronanza di sé, ma con quella responsabilità inassumibile che, al tempo stesso, lo rivela insostituibile ed unico<sup>68</sup>: «Il non-potersi-sottrarre è precisamente questo marchio di unicità in me»<sup>69</sup>. Benché si tratti di una "Unicità senza identità"<sup>70</sup>, a causa della soggezione che proviene dall'altro, l'Unico è l'Eletto, anche se questa elezione non va intesa con l'orgoglio di un privilegio<sup>71</sup>, ma come la chiamata irrecusabile a mettersi al servizio dell'altro.

61 *Ivi*, p. 143; «Il sé è da cima a fondo ostaggio, più anticamente dell'Ego, prima dei principi» (pp. 147-148) condizione, non libera scelta di «ostaggio al quale nessuno potrebbe sostituirsi» (p. 171).

62 *Ivi*, p. 174.

63 *Ivi*, p. 20: «sostituzione all'altro, l'uno al posto dell'altro, espiazione».

64 *Ivi*, p. 143.

65 E. Lévinas, *Domande e risposte*, cit., p. 108.

66 «La parola *Io* significa *eccomi*, rispondente di tutto e di tutti» (E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit., p. 143). Il riferimento è a *Isaia*, 6, 8: «Udii quindi la voce del Signore che diceva: 'Chi manderò, e chi andrà per noi?'. Io risposi: 'Eccomi, manda me'» e a *Isaia*, 65, 24: «Prima che mi chiamino, io risponderò».

67 E. Lévinas, *Sans identité* (1970), in *Humanisme de l'autre homme*, cit., tr. it. *Senza identità*, in *Umanesimo dell'altro uomo*, cit., p. 134.

68 «Essere Io significa [...] non potersi sottrarre alla responsabilità, come se tutto l'edificio della creazione posasse sulle mie spalle. Ma responsabilità che priva l'io del suo imperialismo e del suo egoismo [...] conferma l'unicità dell'io. L'unicità dell'io è il fatto che nessuno possa rispondere in vece mia» (E. Lévinas, *La Signification et le Sens* [1964] in *Humanisme de l'autre homme*, cit., tr. it. *Il Significato e il Senso*, in *Umanesimo dell'altro uomo*, cit., p. 73).

69 E. Lévinas, *Domande e risposte*, cit., p. 116.

70 E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit., p. 72.

71 È questo un tema particolarmente ricorrente; cfr. ad es. E. Lévinas, *Filosofia, giustizia e amore*, cit., p. 143.

Tuttavia la precedenza dell'Altro sul Medesimo, come quella della responsabilità rispetto alla libertà, come pure l'idea di una passività più passiva di ogni passività, non sarebbero comprensibili senza invocare quella *diacronia*, che è al cuore del pensiero di Lévinas, e sulla quale è necessario fare anche solo qualche rapido cenno<sup>72</sup>. Porsi sotto la legge dell'altro vuol dire che questa eteronomia implica una diacronia irriducibile; essa colloca la responsabilità in un passato che non è mai stato presente e che sfugge perciò necessariamente al presente come alla rappresentazione. È a causa di questa *anteriorità* che la «responsabilità [...] precede la mia libertà – prima di ogni cominciamento in me, prima di ogni presente»<sup>73</sup>, ed è questa non sincronia che le impedisce, alla radice, di poter essere liberamente assunta, dal momento che il tempo dell'altro è un altro tempo rispetto a quello del Medesimo. Ma, ancora, questa anteriorità, poiché risale ad un passato *impresentabile*, ad un preoriginario che non coincide con l'origine di me, non consente di risalire ad un inizio: «Essere obbligato alla responsabilità, questo non è cominciato mai»<sup>74</sup>, e, per tale ragione, l'antecedenza cui allude il comando che mi obbliga all'altro è inassumibile, poiché proviene da una sfasatura nel tempo, da una diacronia che non può in alcun modo sincronizzare libertà e responsabilità, il Medesimo e l'Altro: «La responsabilità per il prossimo sta – prima della libertà – in un passato immemorabile, non-rappresentabile, passato che non fu mai presente»<sup>75</sup>. Non avendo origine e inizio in alcun presente, essa «appare come intrigo senza inizio, anarchico. Nessuna libertà, nessun impegno preso in un presente [...] è il diritto di cui questa responsabilità sarebbe il rovescio»<sup>76</sup>.

Si comincia *già da sempre* con il rispondere; *all'inizio*, c'è la risposta ad un appello che non si situa fuori del tempo e dello spazio, ma la cui infinita e irriducibile trascendenza rimanda ad un altro tempo, quello dell'altro, ed ad un altro spazio, a quella *curvatura* che la dissimmetria del mio rapporto con altri impedisce di tradursi in un mio *diritto*, benché mi imponga la *rettitudine*. Prima della libertà, prima di ogni possibile chiusura e raccoglimento in sé, Lévinas vuole testimoniare di un'apertura preliminare, di un'accoglienza, di un'ospitalità a partire dalle quali pensare altrimenti l'umanità dell'umano: «Nessuno si può chiudere in se stesso: l'umanità dell'uomo, la soggettività, è responsabilità per altri, estrema vulnerabilità»<sup>77</sup>; essa si annuncia, fin dalle pagine di *Totalità e infinito*, «come ciò che accoglie Altri, come ospitalità»<sup>78</sup>. Prima ancora di essere libero, «il soggetto è un ospite»<sup>79</sup>.

---

72 Cfr. in particolare E. Lévinas, *Diacronia e rappresentazione*, cit. Sull'anacronismo che caratterizza tutta l'etica lévinassiana si è soffermato F. Ciaramelli, *L'anacronismo*, nella sua *Postilla* a E. Lévinas-A. Peperzak, *Etica come filosofia prima*, cit.

73 E. Lévinas, *Etica come filosofia prima*, cit., p. 57.

74 E. Lévinas, *Umanesimo e anarchia*, cit., p. 108.

75 E. Lévinas, *Etica come filosofia prima*, cit., p. 57, e ancora: «La responsabilità per il prossimo è prima della mia libertà in un passato immemorabile, non-rappresentabile e che non fu mai presente» (E. Lévinas, *Note sul senso*, cit., p. 192). Cfr. anche E. Lévinas, *Diacronia e rappresentazione*, cit., p. 205.

76 E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit., p. 170.

77 E. Lévinas, *Senza identità*, cit., p. 133.

78 E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 25.

79 *Ivi*, p. 308.

Come ha sottolineato Jacques Derrida, è forse un pensiero dell'ospitalità<sup>80</sup> incondizionata il lascito o il testamento in cui è racchiusa l'intera opera lévinassiana, che, speriamo, non mancherà di eredi.

Dire che la libertà viene *dopo* la responsabilità, significa perciò anche dire che l'ospitalità, l'apertura, vengono *prima* di ogni chiusura dell'io, che l'accoglienza *precede* il raccoglimento (in sé) e persino il coglimento (di sé), rendendoli, in ultima istanza, impossibili. Per questo, operando una vera e propria rivoluzione copernicana nella tradizione del pensiero occidentale, Lévinas può affermare che non la libertà, ma la responsabilità è il *principium individuationis* dell'umano, che lo assegna già da sempre non semplicemente al suo essere-con, ma per altri. Non nell'*animalitas* del bisogno egoistico, spinto fino alla *brutalitas* di un egoismo pago di sé, che si identifica con lo stesso processo della conoscenza del mondo e della costruzione dell'Identità, ma solo in una responsabilità inassumibile e interminabile è possibile riconoscere i tratti dell'umano. Essa, spossessando alla radice il Soggetto di ogni sua pretesa di padronanza, obbligandolo prima ancora d'aver ricevuto un ordine e condannandolo ad un debito inestinguibile, lo ha eletto e reso unico, al di qua di ogni appartenenza ad un genere e ben prima di ogni sua libera scelta, decidendolo, staccandolo da sé, rivelandogli un'egoità già da sempre attraversata, lacerata, ferita, spodestata, addirittura abitata dall'Altro.

Se l'umanità dell'uomo occidentale si è da ultimo identificata con la libertà del Soggetto e con la rivendicazione dei suoi diritti, è forse giunto il momento di una *conversione*, di passare dalle pretese dell'Io a quelle dell'Altro. L'umanesimo dell'*altro* uomo prenderà allora le mosse non dalla libertà, che scatena conflittualità ed egoismi, ma da una responsabilità per altri che precede ogni altruismo. Essa scuote e risveglia il Soggetto assoggettandolo ad un *obbligo*, ad una parola – appello, accusa, supplica, lamento, preghiera – che proviene dall'altro, che lo interpella – Dire *prima* di ogni Detto – nella spoglia nudità del volto dello straniero, della vedova, dell'orfano, di tutta quell'umanità "espropriata" e "senza casa", votata all'erranza, che non ha neppure modo di far udire la propria voce semplicemente perché *non ha luogo*. L'umano è la pluralità di questi volti singolari e unici, la loro indifesa esposizione, l'ineludibile *comparizione* degli uni agli altri, senza riparo o rifugio<sup>81</sup>. Assolutamente separati e stranieri, liberi fino ad assolversi, *singolari e differenti*, essi sono al contempo legati e slegati, *obbligati*<sup>82</sup> da quella non indifferenza che li assegna alla responsabilità per la libertà

80 È in questa chiave che Derrida ha inteso rileggere il pensiero di Lévinas in J. Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris 1997, tr. it. di S. Petrosino e M. Odorici, *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 1998. Per una più ampia trattazione del tema dell'ospitalità e del confronto tra Derrida e Lévinas mi permetto di rinviare a C. Resta, *L'evento dell'Altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

81 Nella *comparizione*, che è totale esposizione all'altro, anche J.-L. Nancy ha riconosciuto il tratto specifico dell'essere-con altri. Cfr. J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa*, tr. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1992; Id., *Essere singolare plurale*, tr. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2001; Id., *La comparizione. (Dall'esistenza del "comunismo" alla comunità dell'"esistenza")*, tr. it. di M. Armano, in Aa. Vv., *Politica*, Cronopio, Napoli 1993. Per una lettura del rapporto con altri inteso come *accoglienza* mi permetto di rinviare a C. Resta, *Comunità e ospitalità*, in "Oltrecorrente", 2002, 6.

82 Questo *obbligo* si avvicina, per molti versi, a quel *munus* – dono che si *deve* dare all'altro – di cui parla R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998. Il tratto per cui, forse, se ne differenzia, è l'aspetto di reciprocità e di mutualità che caratterizza il *munus*. Nella pro-

dell'altro. Non potersi liberare dell'altro: questa ossessione – intrico con l'assoluto – in-me-fuori-di-me, allude, nella responsabilità, che è accoglienza dell'altro senza precedenti, ad un altro umanesimo *dopo* Auschwitz: l'umanesimo dell'altro uomo.

Un'epoca forse si è conclusa e definitivamente consumata nell'ottenebramento totalitario, ma anche nella stanca e per molti versi estenuata retorica democratica dei diritti dell'uomo. Quest'ultima ha riconosciuto nella libertà dell'Individuo la sua parola d'ordine fondamentale e ha finito con l'identificarsi troppo spesso con i diritti del più forte. Il Soggetto che difende ad oltranza la propria autonomia è diventato – non ce lo nascondiamo – quello stesso uomo che ha sopraffatto i diritti degli altri, certo del proprio diritto di dominatore; un Soggetto che, dopo la morte di Dio, può finalmente proclamare apertamente la propria volontà di potenza incondizionata. Estrema incarnazione del soggettivismo moderno, questo strenuo difensore della libertà è ben lungi dal voler tramontare, mentre sempre più apertamente grottesco risuona il suo richiamo alla devozione nei confronti di questo feticcio, diventato ormai l'idolo di un'anticristica quanto beffarda promessa di pacificazione su tutta la terra, nel moltiplicarsi ed approfondirsi ovunque di conflitti di inaudita violenza.

Lévinas ci indica la strada per un *altro* uomo, per un'umanità dell'*altro* uomo, nel segno di una responsabilità smisurata e di un dovere ineludibili, chiudendo l'epoca di un'etica e di una politica – forse anche di una teologia – improntate al principio maschile della padronanza e della sovranità, per cedere il passo a quello femminile dell'accoglienza e dell'ospitalità. Umanesimo dell'altro uomo, umanesimo dell'altra dell'uomo, se al femminile – come ha sostenuto lo stesso Lévinas – siamo disposti a riconoscere il valore di un'alterità radicalmente irriducibile allo Stesso.

---

spettiva di Lévinas – come anche in quella di Derrida – proprio questa circolarità viene messa radicalmente in questione, a partire dall'enfasi posta sulla *separazione* che rende *assoluto* il rapporto con altri. Se inteso come scambio *reciproco*, l'obbligo di donare – come ha ben visto Mauss nel suo celebre *Essai* – comporta sempre un'economia, e dunque anche, in ultima istanza, una legge della casa, del proprio e dell'appropriazione, come della restituzione, laddove qui è in gioco l'idea di un'assoluta *gratuità*, senza ritorno e senza restituzione possibili, poiché si tratta di un debito che, provenendo dall'altro, è infinito e dunque inestinguibile. Senza qui voler pretendere di riassumere l'importante dibattito sul tema del dono, ci limitiamo a indicare solo alcuni dei testi più significativi: E. Benveniste, *Dono e scambio e Dare, prendere e ricevere*, in *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, a cura di M. Liborio, Einaudi, Torino 1976, vol. I, pp. 47-63; Id., *Dono e scambio nel vocabolario indo-europeo*, in *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano 1980; A. Caillé, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, tr. it. di A. Cinato, Bollati Boringhieri, Torino 1998; J. Derrida, *Donare il tempo*, tr. it. di G. Berto, Raffaello Cortina, Milano 1996; Id., *Donare la morte*, tr. it. di L. Berta, Jaca Book, Milano 2002; J. Godbout, *Lo spirito del dono*, tr. it. di A. Salsano, Bollati Boringhieri, Torino 1993 (con A. Caillé); Id., *Il linguaggio del dono*, tr. it. di A. Salsano, Bollati Boringhieri, Torino 1998; M. Mauss, *Saggio sul dono*, in *Teoria generale della magia e altri saggi*, tr. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino 1965.

EMMANUEL  
LEVINAS



L'AUTRE!

*[Signature]*



---

Francesco Totaro

## LA LIBERTÀ TRA UOMO TECNOLOGICO E UOMO CONTEMPLATIVO

### 1. *Libertà, mezzi, fini*

Vorrei in prima battuta chiarire in che senso intendo parlare di libertà nelle riflessioni che seguiranno. Di libertà intendo parlare in rapporto a quella connotazione essenziale dell'attività umana che è rappresentata dalla relazione tra il fine e il mezzo.

Agire liberamente implica la capacità di governare la sequenza tra fine e mezzo. La mancata connessione o la scissione tra i due elementi espone l'agire a una lacerazione o lo priva della qualità, per dirla con Aristotele (*Etica*, libro III), di essere principio di se stesso. Attività non libera è infatti un'attività che non può disporre di sé e viene determinata da altro.

Per meglio inquadrare i termini della questione, anche nella prospettiva della differenziazione tra uomo contemplativo e uomo tecnologico, è utile, sempre sulla scorta di Aristotele, il ricorso alla coppia concettuale “*enérgheia-érgon*” e cioè “attività-opera”, laddove l'*érgon* o l'opera sta a significare il risultato o il fine al quale si perviene nello svolgimento dell'*enérgheia* o attività. La nota ripartizione aristotelica di contemplazione, prassi e produzione è scandita sulla base della distanza più o meno grande che intercorre tra l'attività e l'opera, intesa come risultato dell'attività o come ciò a cui l'attività perviene.

Nella contemplazione o teoresi il risultato o il fine dell'attività non patisce nessuna distanza dall'attività stessa. Non si dà un divario tra mezzi e fini, poiché il punto di arrivo è, per così dire, già da sempre nel punto di partenza, in ciò che Aristotele chiama una vita senza cesure e quindi di natura divina o, per l'uomo, quasi divina. Tra *enérgheia* ed *érgon* c'è insomma perfetta circolarità e il loro incremento è privo di rinvio ad altro o a qualcosa di esterno. Nella prassi, il fine dell'attività ritorna certamente a colui che l'ha espressa; però la prassi, perché giunga a realizzarsi, richiede dei mezzi che non sono immediatamente in possesso di colui che agisce. Il fine non è immediatamente disponibile: è un punto di arrivo al quale si perviene in una distanza che deve essere colmata mediante scelte e decisioni intorno ai mezzi opportuni, da ricercare con saggezza in un mondo in cui le cose non sono stabilmente ma per lo più. Nella produzione, e in modo eminente nel lavoro, la distanza tra l'attività e il risultato, tra *enérgheia* ed *érgon*, è di gran lunga più grande; per la ragione che colui che lavora è legato in modo esclusivo ai mezzi (il lavoro è “uno stare presso i mezzi”) e non dispone in alcun modo dei fini ai quali la sua attività è subordinata. Si potrebbe aggiungere che la produzione è separata dal consumo, dove risiedono propriamente i suoi fini.

La separazione o, meglio, la separabilità, nel lavoro, dei fini dai mezzi ha costituito la radice permanente dei caratteri negativi che il lavoro ha assunto nell'arco della vicenda stori-

ca, ben al di là dell'epoca antica. Nel pensiero moderno, a livello teorico, il lavoro viene progressivamente integrato a pieno titolo nell'essere umano, ma rimane comunque l'attività che più facilmente viene esposta a processi di negazione o di alienazione, in quanto in esso viene perpetuata la distanza tra fine e mezzo.

Ora, la domanda che investe l'*uomo tecnologico* riguarda, a ben vedere, il profilo dell'*uomo lavoratore*. Come aveva capito bene Ernst Jünger<sup>1</sup>, al fondo della tecnica, o più fondamentale della tecnica, sta infatti la forza appropriatrice del mondo che è in atto nella forza di propagazione del lavoro. Ma – è questa la domanda – la potenza della tecnologia associata al lavoro ha condotto al superamento della distanza tra la dimensione strumentale e la dimensione finale dell'attività umana oppure ha irretito quest'ultima nell'ordine dei mezzi diventati autosufficienti ed esclusivi? Se così fosse, sono ravvisabili dei correttivi dell'ipertrofia totalizzante della tecnica o, meglio, del lavoro nell'età della tecnica? Oppure siamo costretti a rimanere incondizionatamente nella sua gabbia d'acciaio?

## 2. *Tecnica come strumento e come apparato*

Ma andiamo per gradi. La tesi della pervasività della tecnica è davvero sostenibile oppure è un artificio retorico utile a riflessioni filosofiche e culturali più o meno terroristiche? In fondo, non è forse la tecnica una estensione dell'ordine degli strumenti che l'uomo è sempre riuscito a padroneggiare lungo la sua vicenda storica? In effetti, qui occorre introdurre una distinzione tra la tecnica come ordine di strumenti semplici e la tecnica come apparato. Nel caso del semplice strumento tecnico, o anche di un insieme di semplici strumenti tecnici, l'uomo si serve dello strumento – direttamente o attraverso la mediazione di un altro uomo – quando decide di servirsene per soddisfare il proprio bisogno e cessa di farvi ricorso quando il bisogno ha ricevuto soddisfazione. Per così dire, l'uomo che si avvale dell'ordine degli strumenti semplici vi può entrare e, allorché lo ritiene, ne può uscire, almeno fino al sopravvenire di un nuovo bisogno. I mezzi non vincolano oltre una certa misura, nonostante la loro *pesantezza*; non comandano in base a un loro statuto separato e intangibile. Certamente, lo stare “presso i mezzi” è fisicamente gravoso e infatti viene spesso scaricato su altri (avviene ancora oggi nella ineguale distribuzione del lavoro domestico), ma non a caso nell'antica visione aristotelica della schiavitù persino la figura dello schiavo non era propriamente considerata uno strumento per scopi produttivi. Non essendoci infatti ancora un vero e proprio apparato per la produzione come fine a se stesso, lo schiavo è riportato – seppure con una vistosa deformazione ideologica – alla logica della *prassi*, viene quindi guardato come uno strumento in vista della *libera* azione del padrone, *libera* cioè di prescindere dalla produzione quando delle sue risorse ce n'è abbastanza per potersi dedicare alle attività della decisione pubblica (*politica*) e della conoscenza (*filosofia* come ricerca della sapienza e della saggezza). In definitiva, quando la tecnica è disponibilità dello stru-

---

<sup>1</sup> E. Jünger, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt* (1932), tr. it. a cura di Q. Principe, *L'operaio. Dominio e forma*, Longanesi, Milano 1984 (poi Guanda, Parma 1991).

mento semplice, essa non è ancora sistema di vita pur essendo importante per la vita. Qui si può a ragione confidare nella capacità dell'uomo – certo non nella sua condizione servile o nella sua subordinazione di classe – di controllare la tecnica, in modo tale che essa rimanga strumento contingente per finalità che sono decise fuori della tecnica.

Tutt'altra è la logica del rapporto tra mezzo e fine quando la tecnica viene a strutturarsi come apparato o sistema tecnologico. In questo caso il mezzo o lo strumento non è più qualcosa che talvolta si adopera e altre volte si lascia riposare. Lo strumento del fare e del produrre, come già aveva sottolineato Hegel pur in un contesto che non è propriamente il nostro, diventa indipendente rispetto al fine e, anzi, più importante del fine: è ciò che dura nel tempo, mentre i bisogni da esso soddisfatti sono passeggeri. Ora, l'apparato tecnologico non è soltanto ciò che permane, è anche ciò che deve funzionare in permanenza. In vista di che cosa? Per alimentare innanzitutto se stesso come dispositivo che deve incessantemente riprodursi. Un apparato tecnologico ha infatti come fine se stesso e, attraverso i suoi prodotti, non punta ad altro che ad autoriprodursi. E riesce in questo intento se si dispiega e si espande come un "campo totale", che impregna con le sue linee di forza la globalità delle situazioni e dei rapporti. Se è questa la tendenza inarrestabile degli apparati tecnologici, nessuno può essere sicuro di tirarsene fuori purché lo voglia. In essi non si entra e si esce a piacere, ma si rimane invischiati completamente.

Marshall McLuhan, che è stato uno studioso molto acuto della evoluzione delle tecnologie in generale e non solo dei *mass media*, ha colto con precisione la forza strutturante dello strumento in ordine ai processi di vita complessivi. Egli ha ravvisato ciò che costituisce il "messaggio" di ogni *medium*, in quanto apparato tecnologico, nel mutamento di proporzioni, di ritmo o di schemi che esso introduce di volta in volta nei rapporti umani:

La ferrovia non ha introdotto nella società né il movimento, né il trasporto, né la ruota, né la strada, ma ha accelerato e allargato le proporzioni di funzioni umane già esistenti creando città di tipo totalmente nuovo e nuove forme di lavoro e di svago. Questo accadeva sia che la ferrovia agisse in un ambiente nordico o in un ambiente tropicale, e indipendentemente dal carico, cioè dal contenuto, del *medium*. L'aeroplano, dal canto suo, accelerando la velocità dei trasporti, tende a dissolvere le città, le organizzazioni politiche e le forme associative proposte dalla ferrovia, indipendentemente dall'uso che se ne può fare<sup>2</sup>.

Che la rilevanza del *medium* vada riconosciuta nel *medium* stesso e nella sua forza plasmatrice di comportamenti umani è messo in risalto ancora di più dall'avvento dell'era elettrica e cioè dal fatto che lo strumento della luce elettrica sembra essere la mediazione allo stato puro, dal momento che è assolutamente slegata da contenuti particolari e perciò può veicolare qualsiasi contenuto ricodificandolo come informazione. In ciò, si può dire, ogni contenuto viene prodotto in funzione dell'informazione e si conferma così il fatto che il mezzo assume a proprio vantaggio la dignità di fine. La producibilità dell'informazione o l'informatizzabilità di ogni contenuto significa non soltanto la funzionalizzazione massima, ma assurge anche al ruo-

---

2 Cfr. M. McLuhan, *Understanding Media*, Mc Graw-Hill Book Company, New York 1964, tr. it. di E. Capriolo, *Gli strumenti del comunicare. I significati psicologici e sociali di ogni sistema di comunicazione*, il Saggiatore, Milano 1981, p. 12.

lo della massima sostanzializzazione. Insomma, l'universale funzione informativa diviene la sostanza stessa. Intorno a che cosa si informa? Intorno a tutto e a niente. Ma, comunque, non è questo che conta. Ciò che conta è che è la nostra esperienza a farsi veicolo dell'informazione e non, come si crede, l'informazione ad essere veicolo della nostra esperienza.

L'apparato tecnologico *impone* le proprie regole. «Ogni *medium* infatti – avverte ancora McLuhan – ha il potere di imporre agli incauti i propri presupposti», per una sorta di incantesimo o di ipnosi narcisistica<sup>3</sup>. La tecnica giunge al punto di essere un'estensione dell'umano nel quale però l'umano stesso rimane irretito, paralizzandosi nelle sue capacità di controllo e di orientamento.

### 3. Il lavoro immateriale

Queste annotazioni sulla tecnica come apparato informativo ci consentono di portare l'attenzione sugli sviluppi più recenti del lavoro in quanto lavoro cosiddetto immateriale, caratterizzato dalla presenza massiccia dell'informazione e tale da coinvolgere la totalità delle disposizioni soggettive, con l'esito di realizzare un'apparente continuità tra il mezzo e il fine dell'operare lavorativo.

Il lavoro immateriale si colloca nello scenario della globalizzazione economica, segnato dall'avvento del "capitalismo cognitivo" e dal passaggio all'era delle reti informatiche, che subentra a quella dei mercati. Con l'attributo "immateriale" si indica anzitutto l'importanza costitutiva della conoscenza per l'attività lavorativa. A livello descrittivo possiamo ripetere con Thomas A. Stewart:

Idee, sapere e informazione sono sempre state importanti, ma oggi determinano la nostra vita lavorativa, e questo è senza precedenti; e ancora: la conoscenza viene infusa nel lavoro materiale, rendendolo più "intelligente"; il lavoro della conoscenza rimpiazza quello fisico; sempre più persone, infine, sono ciò che potremmo definire puri lavoratori della conoscenza<sup>4</sup>.

L'esemplificazione addotta è più che convincente:

I documenti che un tempo erano portati dai fattorini ora arrivano via e-mail; molti di coloro che tuttora recapitano pacchi [...] portano con sé anche computer portatili. L'automazione sta estinguendo il lavoro di routine. Nelle fabbriche, il lavoro fisico ripetitivo diventa sfera d'azione delle macchine, e i lavoratori alla catena di montaggio diventano gestori dell'automazione anziché dei robot alla Chaplin. Un tempo il parto di un progettista era un modello; ora è un file di computer<sup>5</sup>.

Ciò che trasforma le materie prime in qualcosa che ha più valore è rappresentato quindi dal capitale intellettuale. Anche Jeremy Rifkin nel suo best-seller *L'era dell'accesso*<sup>6</sup> sottolinea

---

3 *Ivi*, p. 20.

4 Th.A. Stewart, *La ricchezza del sapere. L'organizzazione del capitale intellettuale nel XXI secolo* (2001), tr. it. di M. Taborelli e M.G. Galli, Ponte alle Grazie, Milano 2002, p. 29.

5 *Ivi*, p. 30.

6 J. Rifkin, *L'era dell'accesso. La rivoluzione della new economy* (2000), tr. it. di P. Canton, Oscar Mondadori, Milano 2001, p. 6 e ss.

il fatto che nella nuova era sia diventato il capitale intellettuale la forza produttiva dominante: «Nella *new economy* sono le idee, i concetti, le immagini – non le cose – i componenti fondamentali del valore»<sup>7</sup>. Il lavoro immateriale veicola a sua volta un tipo di produzione anch'essa immateriale o culturale, che fa della nostra intera esperienza un mezzo della produzione stessa:

Stiamo infatti assistendo a uno spostamento di lungo periodo dalla produzione industriale a quella culturale. Nel futuro, una quota sempre crescente di scambi economici nella loro forma più innovativa sarà riferibile alla commercializzazione di una vasta gamma di esperienze culturali, più che di beni e servizi prodotti industrialmente. Viaggi e turismo globale, parchi e città a tema, centri specializzati per il divertimento e il benessere, moda e ristorazione, sport professionistico, gioco d'azzardo, musica, cinema, televisione, oltre che il mondo virtuale del cyberspazio e dell'intrattenimento elettronico di ogni genere, stanno diventando rapidamente il nucleo di un nuovo ipercapitalismo fondato sull'accesso a esperienze culturali<sup>8</sup>.

Lo spettro che si profila, nelle analisi di Rifkin, è quello di una commercializzazione che arrivi a pervadere la vita intera degli individui: «Nella nuova era la gente acquisterà la propria vita in minuscoli segmenti dotati di valore commerciale»<sup>9</sup>.

Anche in alcune analisi di orientamento neomarxista si mette in risalto la tendenza del lavoro immateriale a essere coestensivo con i mondi vitali. Per esempio, Maurizio Lazzarato considera l'attuale trasformazione del lavoro nel cuore del *ciclo sociale* della produzione (fabbrica diffusa, organizzazione del lavoro decentrato, da un lato, e differenti forme della terziarizzazione, dall'altro):

Qui si può misurare fino a quale punto il ciclo del lavoro immateriale occupa un ruolo strategico nell'organizzazione globale della produzione. Le attività di ricerca, di concezione, di gestione delle risorse umane, come tutte le attività terziarie, si ridefiniscono e si mettono in gioco all'interno delle reti informatiche e telematiche, che sole possono spiegare il ciclo della produzione e dell'organizzazione del lavoro. L'integrazione del lavoro immateriale nel lavoro industriale e terziario diviene una delle fonti principali della produzione e passa attraverso i cicli di produzione [...] che l'organizzano<sup>10</sup>.

Ma, in questa analisi, l'importanza del lavoro immateriale risalta più nettamente allorché si porti l'attenzione sulla sua funzione di collegare la produzione al consumo attraverso i processi della comunicazione e, potremmo aggiungere, dell'immaginario sociale. Qui entriamo nella sfera della produzione immateriale propriamente detta.

Il 'bisogno di consumare, la capacità di consumare, la pulsione a consumare', non sono più prodotti indirettamente dall'oggetto (prodotto), ma direttamente da dispositivi specifici che tendono a identificarsi con il processo di costituzione della 'comunicazione sociale'. La pubblicità è la pro-

---

7 *Ivi*, p. 7.

8 *Ivi*, p. 10.

9 *Ivi*, p. 11.

10 *Ivi*, p. 24.

duzione della capacità di consumare, dell'impulso al consumo, del 'bisogno di consumare', essa è diventata un 'processo lavorativo'<sup>11</sup>.

Producendo, attraverso la comunicazione pubblicitaria, le inclinazioni soggettive al consumo si produce al tempo stesso valore economico e ciò «dimostra come la produzione capitalista abbia invaso tutta la vita e infranto tutte le barriere che non solo separavano ma anche opponevano economia, potere e sapere»<sup>12</sup>.

Anche in questa rappresentazione delle cose, il lavoro immateriale, di cui si serve la produzione del capitalismo cognitivo, sembra coinvolgere l'intero dell'esperienza vitale senza esclusione di ambiti. La stessa sfera del consumo, come momento finale della produzione, viene integrata nel momento strumentale del processo produttivo, che solo l'ipoteca arbitraria della proprietà privata dei mezzi di produzione sottrae a una completa socializzazione. Il lavoro immateriale viene quindi visto come la soluzione potenziale delle separazioni già denunciate da Marx tra produzione e scambio, individuo e società, purché si abbatta il simulacro della proprietà privata ormai delegittimata dal continuum produzione-consumo, nei fatti già socializzato.

Nei tre riferimenti agli autori di cui abbiamo fatto uso per dar conto del lavoro immateriale, emergono tre differenti tipologie interpretative. Nella prima, presente nel volume di Stewart, se ne dà una descrizione come risorsa incentrata sul sapere e sulla conoscenza, vero motore del valore aggiunto della produzione. Rifkin offre l'immagine di una produzione immateriale che si afferma offrendo l'accesso a esperienze culturali commercializzate. Nella visione che abbiamo tratto da Lazzarato, e che egli condivide con i fautori dell'autonomia del lavoro rispetto all'appropriazione capitalistica, il lavoro immateriale chiama in gioco la "intellettualità di massa" e la creatività delle forme di vita presenti nel contesto sociale. Ciò prelude a un progetto politico di liberazione del lavoro immateriale dalla sua appropriazione privata, restituendo ai soggetti sociali il controllo dei fini e dei mezzi della produzione.

#### 4. Possibilità e rischi

L'evoluzione più recente del lavoro verso il suo statuto immateriale comporta allora il superamento, o almeno l'attenuazione, del divario tra *enérghēia* e *érgon*, tra attività e risultato e tra mezzi e fini, che il lavoro porta con sé come marchio costante lungo la vicenda storica e che è la condizione di possibilità della scissione tra il suo momento strumentale e il suo momento finalistico o teleologico?

La possibilità di un lavoro "arricchito" viene indubbiamente offerta nel momento epocale di transizione sempre più capillare dal "lavoro materiale" al "lavoro immateriale". Quest'ultimo, nello stretto intreccio con la comunicazione e più in generale con competenze linguistico-conoscitive, sembrerebbe in grado di elevare il lavoro al livello di un operare che aumenti il coinvolgimento della soggettività nella produzione del risultato oggettivo, mettendo appunto "all'opera" disponibilità insieme manuali e intellettuali, affettive ed emozio-

---

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 42.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 43.

nali, sensibilità civica e in senso lato politica, legando insomma la prestazione funzionale con il suo sbocco teleologico. Il lavoro abbraccerebbe così la globalità esistenziale del soggetto e non rimarrebbe ristretto ad abilità tecnico-strumentale.

Ma è proprio sul piano dei suoi risvolti più marcatamente esistenziali e antropologici che il lavoro immateriale si espone vistosamente a una ambiguità sostanziale. Infatti, per un verso – quello positivo – esso riduce o addirittura abbatte la distanza tra il momento intellettuale e il momento materiale della produzione, ponendo le basi dell'integrazione tra ideazione ed esecuzione e tra finalità e strumentazione.

Per altro verso – quello negativo – il lavoro immateriale può facilitare il passaggio, dalla situazione di sofferenza radicata nella separazione dell'ordine strumentale della produzione rispetto alla sua dimensione finalistica, a ciò che potremmo chiamare la disponibilità all'*auto-sfruttamento funzionale* sia di ciascuna persona sia dell'intera compagine sociale. Un *auto-sfruttamento* dipendente proprio dal fatto che il lavoro, incorporando conoscenza ed estendendosi alle relazioni vitali, viene ad occupare la totalità dell'esistenza diventandone la dimensione unica. In tal modo verrebbe insomma ad affermarsi una logica capillare e pervasiva di autostrumentalizzazione funzionale alla quale nessuno riuscirebbe a sottrarsi. Come sfuggire a questo destino di assorbimento tecnologico dell'esistenza individuale e collettiva? Qui si richiede un pensiero della tecnica che sia capace di non pensarla solo tecnicamente e proprio per questo la sottragga, in linea di principio, al suo riduzionismo.

##### 5. La tecnica tra unilateralità e apertura

Heidegger ci ha insegnato che la tecnica non è semplicemente una questione tecnica e quindi non è semplicemente un fare uso di certi mezzi piuttosto che di altri. La tecnica – e il lavoro che in essa si articola – è essenzialmente un rapporto con questa o quella possibilità di essere: è un approntare le condizioni determinate affinché qualcosa sia per noi e in cui, al tempo stesso, noi siamo per qualcosa. Per questo motivo la tecnica riesce a coinvolgere, è comunque un "campo totale". In tal senso Heidegger dice che «l'elemento decisivo della τέχνη non sta [...] nel fare e maneggiare, nella messa in opera dei mezzi»; esso consiste, al pari della conoscenza, nell'aprirsi l'essere e cioè nel *disvelarci* l'essere che non viene avanti da se stesso ("non si produce da se stesso") e, quindi, «ancora non sta davanti a noi»<sup>13</sup>.

La tecnica – potremmo dire – è impegnarsi in modo puntuale nella riuscita dell'apparire dell'essere che non è ancora per noi. Il produrre grazie alla tecnica, come viene inteso comunemente, ha per condizione la capacità presupposta di *pro-ducere* l'essere, nel senso di condurlo davanti a noi. Se questa è allora la dignità essenziale della tecnica, il pericolo più grande che da essa può derivare sta nel rendere unilaterale ed esclusivo il proprio modo di aprirsi all'essere e il proprio modo di disvelarlo. Quando ciò accade? Ciò accade proprio

13 M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, in Id., *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1954, tr. it. *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, a cura e con *Introduzione* di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, p. 10.

quando la tecnica dimentica o censura il fatto fondamentale di essere disvelamento dell'essere (uno dei suoi modi) e si rappresenta esclusivamente nella rete dei suoi rimandi interni. La tecnica, che non può non essere un campo di apertura totale, diventa però una totalità che rinvia a se stessa. Il suo aprirsi all'essere cessa, per così dire, di rimanere aperto e si contrae in una chiusura, che agisce come occultamento degli *altri* modi possibili di disvelare l'essere. Tutto ciò avviene storicamente allorché la tecnica diviene di fatto sovrabbondante. Con la sua sovrabbondanza cresce anche il suo potere di imposizione. Ma tale imposizione è anche la costrizione cui la tecnica costringe se stessa. La tecnica diventa il disporre che *ci* rende e *si* rende indisponibile all'*altro da sé*.

La causalità tecnica, proprio perché anonima e impersonale, è ciò che ci costituisce nei gesti e nelle movenze della nostra esistenza abituale. La tecnica è il nostro abito quotidiano. Ma in che misura *noi* ci lasciamo costituire dalla tecnica? e ancora: da *quale tipo* di tecnica *noi* ci lasciamo costituire: dalla tecnica che ci chiude nella concatenazione delle cose su cui possiamo esercitare il nostro potere di calcolo in vista di un'acquisizione fine a se stessa oppure dalla tecnica che, nel renderci capaci di disporre, ci rende al tempo stesso disponibili all'intero orizzonte delle nostre possibilità? In ogni momento della nostra esposizione alla tecnica siamo sfidati ad una decisione fondamentale nel contegno verso la tecnica stessa: se dobbiamo assumerci esclusivamente come *funzione* oppure anche come *persone libere* nella globalità delle prospettive di vita e delle finalità di cui essa è degna. Altrettanto siamo sempre sfidati a decidere, nel contesto delle relazioni configurate secondo la tecnica, se considerare gli *altri* come riducibili soltanto a funzioni oppure anche come persone nella libera posizione dei propri fini.

Poiché, nelle attuali condizioni di vita, le probabilità di incontrare l'altro al di fuori di contesti di tipo funzionale si sono diradate e le occasioni di prossimità non sono per lo più a portata di mano, non si tratta di vagheggiare o rincorrere le circostanze eccezionali delle relazioni personali allo stato puro – isole felici per vacanze etiche avulse dalla vita di *routine* – ma di essere capaci di riconoscere *sempre* la persona anche nella normalità delle relazioni ad impronta prevalentemente funzionale.

## 6. Ampliamento antropologico e contemplazione

Ma da dove l'uomo dell'era dei macrosistemi tecnici e della dipendenza tecnologica diffusa può trarre le ragioni di un oltrepassamento dell'esistenza che rischia di appiattirsi sulla logica dell'imposizione funzionale? Questa domanda ha poco a che vedere con una posizione di rifiuto o – come pure si dice – di demonizzazione della tecnica. La demonizzazione della tecnica, tra l'altro, non può che ridursi a lamento che lascia intatta la realtà demonizzata. La nostra domanda si radica invece nella stessa tensione allo svelamento dell'essere che la tecnica persegue fino a quando non sfocia nella pretesa di essere l'unica visione possibile del mondo e quindi si rende indisponibile a una funzionalità autentica, che è quella di essere aperta ad altro. Se la funzione, infatti, si esaurisce nell'ordine della stessa funzionalità si condanna al proprio *non senso*.

Torniamo allora agli interrogativi portanti di questa riflessione: possiamo stare nella tecnica secondo una visione di umanità globale e non soltanto *tecnicamente* nella valenza ri-

stretta del termine? La questione ora può essere riformulata in modo nuovo: siamo in grado di stare nell'età della tecnica con quell'apertura non pregiudicata all'essere che un'istanza globale di umanità esige? La tecnica, già considerata in se stessa, in quanto opera dell'uomo è sempre più della tecnica. In essa non si applica soltanto una parte dell'uomo ma, in certo modo, tutto l'uomo. Eppure non possiamo nascondere un paradosso: è vero che tutto l'uomo è nella tecnica così come in ogni gesto che gli appartiene, ma la tecnica non è la totalità dell'umano. Qui si impone allora un compito di integrazione antropologica della dimensione tecnica. Da tale capacità di integrazione dipende il fatto che si sia capaci di stare umanamente nella tecnica e non solo tecnicamente.

Se la tecnica ha esonerato l'uomo – come ha detto Arnold Gehlen – dalla fatica fisica alleggerendone il peso, la ricomprensione antropologica della tecnica può alleggerire il sovraccarico che deriva dalla sua accerchiante unilateralità.

Si tratta allora di disporre la nostra condizione antropologica nell'apertura all'orizzonte complessivo dell'essere. Si tratta di accendere il desiderio verso un punto che è oltre l'esistenza nella quale – come diceva Simone Weil nello spasimo della sua esperienza di lavoro manuale ed esecutivo – «tutto è intermedio, tutto è mezzo, in nessun luogo penetra la finalità» e «la materia, l'utensile, il corpo del lavoratore, la sua anima stessa, sono mezzi per la fabbricazione»<sup>14</sup>. Indubbiamente la condizione operaia descritta dalla Weil è profondamente mutata, ma è ancora attuale la sua descrizione dell'insensatezza del vivere puramente funzionale, in cui si riproduce quotidianamente l'autoasservimento: «si oscilla tra lavoro e riposo come una palla che venga respinta da una parete all'altra. Si lavora solo perché si ha bisogno di mangiare. Ma si mangia solo per poter continuare a lavorare. E di nuovo si lavora per mangiare».

La logica propria del lavoro chiuso in se stesso, in definitiva, si presta a essere trascesa sia nella dimensione dell'*azione* non strumentale alla produzione di cose, ma alla crescita di se stessi e delle relazioni con gli altri, sia nella dimensione del contemplare, quale capacità di apertura incondizionata all'essere, custode dell'esistente e del possibile. L'uomo si vive come persona appunto nell'intreccio e nella libera articolazione di lavoro, azione e contemplazione. Con il lavoro opera incessantemente il passaggio da un *caos* a un *cosmos*, si garantisce un mondo a portata di mano, reso domestico, disponibile e rinnovabile. Con l'azione dà incremento al proprio essere e a quello altrui. Con la contemplazione, nel godere dei risultati del suo lavoro e degli effetti della sua azione, si tiene insieme libero per il possibile. L'uomo tecnologico non può non riconoscere la propria parzialità e relatività nella prospettiva della pienezza dell'umano. Proprio per questa via si rende disponibile per le finalità che danno senso anche alla sua opera.

In particolare, il radicarsi della persona nell'attività contemplativa è garanzia – nell'età della tecnica – del trascendimento e quindi dell'orientamento del lavoro, pure arricchito di competenze conoscitive e vitali, verso le istanze della realizzazione globale o del potenziamento intrinseco della persona, capace di congiungere fini e mezzi del proprio essere senza dipendenze unilaterali. Può essere questa una reinterpretazione attualizzante dell'*autar-*

---

14 S. Weil, *La condition ouvrière*, Gallimard, Paris 1951, tr. it. di F. Fortini, *La condizione operaia*, Edizioni di Comunità, Milano 1980, p. 276.

*cheia* o dell'autosufficienza propria del sapiente aristotelico, il quale non patisce la scissione tra fini e mezzi dal momento che nel contemplare essi coincidono e non sono separabili. Di certo però, non si tratta di riproporre antiche gerarchie, con il conseguente ostracismo del lavoro e della tecnica dall'orizzonte di vita dell'uomo autenticamente tale. Al contrario, si tratta di ripensare l'unità dell'umano, nella ricchezza molteplice dei suoi fini e nella loro libera coerenza con i mezzi capaci di realizzarli.



HEIDEGGER

*C. von*



MARTIN HEIDEGGER

*M. G. 2002*



H.  
HEIDENR

H.

Roma, 12.3.05

A LEOPOLDO

*La sera spesso ar fin della giornata  
mi ven d'arzà la mano pe' telefonà  
'ome ogni sera da quarch'anno 'n qua  
pe fà 'on te 'na bella 'hiaccherata*

*Poi la mano mi ri 'ade giù  
e 'r core  
'arico di tristezza e di memorie  
di tante 'ose e di tante mai ore  
vissute insieme e a raccontar le storie  
a parlà d'oggi, a te 'ome t'andava  
di 'ome stavi, di quer che capitava  
ner mondo intero pien di lutti e grorie*

*E son dù mesi... o un anno, un giorno o glieri  
un saprei di'... mi par che or ora c'eri  
e adesso indove siei?  
'ome la fiamma abbuia in un momento  
'ome la foglia la rapisce er vento  
un ci sei più di fronte all'occhi miei  
Mi manchi tanto tu sperduto amò  
e la tu' voce dal mio luogo natìo*

*Caro Leopoldo, t'arri'ordi quande  
da ragazzi s'andava insù sur Serra  
ci sembrava di 'onquistà la Terra,  
di montà in cima delle Ande*

*Hai sofferto tant'anni e mai sgomento  
ner corpo martoriato, dalla mente  
'ome un vulcano di fo'ò incandescente  
sgorgava a fiotti densi un gran torrente  
dei versi tuoi sortiti in un momento*

*Er canto ti teneva sempre vive  
nell'animo le 'orde più profonde  
e più segrete che increspavan l'onde  
der canto infino a giungere alle rive  
der mondo che ti dava premi e onori  
pe' la maestria con cui movevi i cuori*

*Ora che 'r corpo l'hai lasciato all'erba  
libera è l'anima d'ogni pesantezza  
d'ogni martirio, è all'infinita altezza  
della Luce di Dio che in Sé ti serba*

*Felice più quanto infelice in terra  
la gioia pura del più grande Amore  
vivi ormai nell'immenso splendore  
del giorno eterno che in sé tutto rinserra*

*E sei vicino, qui, con noi commossi  
e sempre sentirò questa tua pace  
di cui qui 'n Terra nissuno è mai capace  
accanto a me seguir tutti i miei passi.*

Leonardo Casini

*Ricardando Leonardo*

*- I colleghi dell'anno scorso*



---

Francesca Brezzi

## L'ANTIGONE DI KIERKEGAARD “Figlia della pena che ha per dote il dolore”

«Carte, carte postume, carte rinvenute, carte smarrite», così Kierkegaard, celandosi dietro le parole di Victor Eremita, conclude la narrazione di una storia, che ci piace chiamare alla “Borges”; successive “scoperte” e “segreti svelati” in riferimento a uno scritto presente in *Enter-Eller* dal titolo: *Il riflesso del tragico antico nel tragico moderno*<sup>1</sup>, opera di riferimento, obbligata ed apparentemente facile per scavare nella rilettura di un mito quale l'*Antigone*. Come è noto i testi kierkegaardiani, pseudonimici o meno, sono spesso non lineari, carichi di stratificazioni successive, di riscritture e ripensamenti e nell'*Avvertenza* il filosofo ha voluto mostrare-nascondere se stesso e il suo pensiero. Da Victor Eremita, “curatore” di *Enter-Eller*, che racconta di aver trovato per caso in un *secrétaire* un manoscritto, siamo rinviiati ai due diversi autori di tale manoscritto, il cultore di estetica e il magistrato; quest’ultimo a sua volta scrive tre lettere di contenuto etico, infine “irrompe” Joannes, il creatore del *Diario del Seduttore*, e si riferisce di una ulteriore epistola-predica di un pastore amico del magistrato. Tutte queste sono «carte, carte postume, carte rinvenute, carte smarrite» e giustamente un grande critico come George Steiner commenta: «gli specchi riflettono immagini, l’eco frantuma il suono, formando labirinti che si suddividono»<sup>2</sup>.

In questo nostro saggio, consapevoli dell’ampiezza di riferimenti, letture, interpretazioni relative all’*Antigone*, ci proponiamo un compito limitato: le pagine kierkegaardiane, problematiche ma suggestive consentono di focalizzare alcuni nodi tematici, quali i rapporti filosofia-tragedia-religioso, due concetti “tipicamente kierkegaardiani”, come colpa e angoscia per giungere al tema altamente problematico di una “responsabilità senza colpa”; più in lontananza si scorge altresì il confronto Hegel-Kierkegaard-letteratura romantica tedesca. I nodi si presenteranno spesso intrecciati nel procedere del filosofo e pertanto li analizzeremo con andamento a spirale, come sempre, infatti, dinanzi al pensatore danese occorre compiere un’opera di decriptazione, decifrazione, quasi una eliminazione del superfluo, per giungere al cuore, che, come vedremo, mantiene comunque insondabili ambiguità.

---

1 S. Kierkegaard, *Enter-Eller. Un frammento di vita*, t. 5, Adelphi, Milano 1976; il saggio è nel tomo 2, pp. 17-50, la citazione in tomo 1, p. 67. Ulteriori tracce (su cui non mi soffermo) sono offerte dal titolo completo che suona: *Il riflesso del tragico antico nel tragico moderno: Saggio di ricerca fragmentaria. Letto davanti a sympanekromenoi*, conferenza dunque tenuta ai seguaci di una società da un membro della stessa. Un’analisi interessante ed acuta di questo testo kierkegaardiano è in E. Rocca, *L’Antigone di Kierkegaard o della morte del tragico*, in P. Montani (a cura di), *Antigone e la filosofia*, Donzelli, Roma 2001, pp. 73-84.

2 G. Steiner, *Le Antigoni*, Garzanti, Milano 1990, p. 64.

In via preliminare, per situare il Nostro nel percorso filosofico del suo tempo, si deve brevemente considerare Kierkegaard *versus* Hegel e la letteratura romantica, che costituisce la cornice di fondo del tema, aggiungendo subito, tuttavia, che non è uno scopo del presente saggio affrontare la questione con l'ampiezza richiesta e dovuta; si comprende l'impervietà della tematica se solo ricordiamo quanto Hegel stesso afferma: l'*Antigone* è «una delle opere d'arte più eccelse e per ogni riguardo più perfette di tutti i tempi», «di tutti i capolavori del mondo antico e moderno [...] il più soddisfacente»<sup>3</sup>, e come completasse questo giudizio “estetico” con una valutazione filosofica, sottolineando che il contenuto del mito è il pensiero e che il pensiero ha il compito di innalzare (*aufheben*) il discorso mitico a filosofia, percorso a cui l'*Antigone* si presta in maniera esemplare. Se, come è noto, le tesi hegeliane hanno dato inizio alla riflessione filosofica intorno alla tragedia di Sofocle, rappresentando in sé e generando un dibattito ricco di questioni teoretiche su quest'opera, da cui si dipartono per contrasto o somiglianza infiniti altri interpreti, si conferma ulteriormente tale impervietà, resa tale altresì dalle diverse interpretazioni dello stesso Hegel, che vengono a costituire uno dei grandi momenti della storia della lettura – afferma Steiner –, ma vorremmo aggiungere della filosofia, come sostiene Otto Pöggeler in un suo testo essenziale al riguardo: «la lettura hegeliana della tragedia è esemplare e cruciale, interpretazione ‘decisiva’, dal momento che in Hegel e con Hegel possiamo chiederci fino a che punto la tragedia ci fornisca una misura stessa per il pensiero»<sup>4</sup>.

Il confronto Hegel-Kierkegaard, pertanto, emergerà in *medias res* e sarà un accostamento di grande rilevanza. Qui sottolineiamo come anche di fronte alla lettura di *Antigone* si mostri la necessità di cogliere il rapporto di convergenza e tensione che unisce i due pensatori, e giustamente Steiner sottolinea più volte questa “inseparabilità” delle due letture, pur nel loro contrasto, dai primi passi di Kierkegaard che sono hegeliani, alla interpretazione finale di Antigone: «plasmare il personaggio di Antigone sulle proprie intenzioni ironico-angosciate, renderla più segretamente *sua*, significava per Søren Kierkegaard, scandagliare e sfidare il sistema hegeliano nel suo centro nervoso»<sup>5</sup>. Le pagine di Kierkegaard, quindi, costituiscono un commento, un completamento, una revisione di quanto affermato dal filosofo tedesco: il serrato argomentare kierkegaardiano, la sua antidialettica, costituita pur sempre di opposizioni, di rigore lo situano a fianco di Kant, Fichte e Schelling.

In secondo luogo il tema del segreto del tacere (che tra poco affronteremo) lo avvicina ai precedenti approcci al tragico nella letteratura romantica tedesca: si può ricordare la *Lucinde* di Schlegel del 1794, non apprezzata da Hegel, mentre fu letta e conosciuta da Kierke-

3 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, in *Werke*, a cura di E. Moldenhauer-K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1969-1971, vol. II (XIV), p. 60 e vol. III (XV), p. 550; tr. it. di N. Merker-N. Vaccaro, *Estetica*, Torino, Einaudi, 1967, pp. 522 e 1361. Alle parole di Hegel, si possono collegare, tra gli altri, quelle di Hölderlin che, come è noto, riteneva che l'*Antigone* non fosse solo la più grande opera d'arte, ma l'*opus metaphysicum* per eccellenza. Tra i contemporanei, si pensi a Kerényi, fra tanti, che afferma con decisione «l'*Antigone* continua ad essere nell'estetica la pietra di paragone di ogni teoria della tragedia», (K. Kerényi, *Dionysos und das Tragische in der Antigone*, Frankfurt a.M., 1935, p. 17).

4 O. Pöggeler, *Hegel e la tragedia greca*, in *Hegel. L'idea della fenomenologia dello spirito*, Guida, Napoli 1986.

5 G. Steiner, *Le Antigoni*, cit. p. 76.

gaard, da cui il Nostro svilupperà temi come una passione inconfessata, il riferimento alla musica come codice di referenza della lingua, oltre a metodologie particolari quale la commistione dei generi (rivelazioni, dialoghi erotici e riflessioni filosofiche); legame di Kierkegaard altresì con i narratori, come Kleist, e le sue eroine, “sorelle del silenzio” di Antigone, nelle quali ritrova tematiche anche di derivazione religiosa, ma che si trasformano in cifra dell’individualità, dal momento che il segreto impedisce all’anima la dispersione.

### 1. *Il tragico antico e il tragico moderno*

Il confronto diretto con la figlia di Edipo è affrontato da Kierkegaard solo dopo aver chiarito cosa intenda per tragico e quali siano le differenze tra la tragedia antica e quella moderna, da cui la riproposizione di una nuova scrittura proprio di *Antigone*.

Pur cogliendo sostanziali differenze tra le due epoche del tragico Kierkegaard inizialmente sostiene il permanere di quello, anzi il suo rappresentare non un elemento separatore ma di congiunzione, e pertanto il proposito sarà proprio quello di «mostrare come le caratteristiche del tragico antico possano venire incorporate nel tragico moderno, cosicché il vero tragico arrivi colà a manifestarsi», in un processo di interiorizzazione, ma le conclusioni non saranno così univoche<sup>6</sup>.

Kierkegaard quindi si accinge a caratterizzare in maniera più adeguata tale categoria, richiamandosi più o meno “ironicamente” a Aristotele e riferendosi altresì alla diversità che intercorre con la commedia; il filosofo sottolinea che le differenze possono riassumersi nell’essere la tragedia antica espressione di carattere e azione all’interno di alcune entità o categorie sostanziali (stato, famiglia, fato) ed essere pertanto manifestazione di fundamentalità epica; nella modernità invece

[...] l’eroe tragico è soggettivamente riflesso in sé e questa riflessione non soltanto l’ha riflesso fuori da ogni immediato rapporto con lo stato, la famiglia e il fato, ma spesso l’ha persino riflesso fuori della sua stessa vita precedente [...] l’eroe tragico sta e cade completamente sui suoi propri atti [...]<sup>7</sup>

e questa caratteristica ritroveremo proprio in Antigone.

Il fulcro di questa differenza, a nostro parere, seguendo del resto lo stesso Kierkegaard<sup>8</sup>, è rintracciabile nel concetto di *amartia*, colpa, che situa tutta l’argomentazione al limitare dell’ambito etico e di quello religioso.

Il percorso kierkegaardiano sembra destrutturare quasi tutti i significati che quel termine aveva assunto per l’uomo greco (colpevolezza, errore, accecamento del fato, ma insieme as-

6 «Ma per quanto mi adoprero affinché si manifesti, da un lato mi asterrò dal profetizzare [...] che questo è ciò che la nostra epoca esige, dall’altro lato il suo manifestarsi resterà senza alcuna conseguenza, tanto più che l’epoca tutta inclina al comico [...]» (S. Kierkegaard, *Enten-Eller*, t. 2, cit., p. 21).

7 *Ivi*, p. 24.

8 «[...] ho soprattutto cercato di sottolineare la differenza tra la tragedia antica e la tragedia moderna nella misura in cui questa si rende evidente nella differenza di colpa dell’eroe tragico. Ecco il vero e proprio punto focale da cui tutto s’irraggia nella sua caratteristica diversità!» (*ivi*, p. 28).

senza di responsabilità, “equivoca innocenza”, etc.), per cui quando la tragedia moderna parla di individuo e colpa individuale, il tragico scompare e subentra l’etica, ed anche il piano estetico con la sua levità, “infinita dolcezza” (strana ma non incongrua definizione di Kierkegaard)<sup>9</sup> e malinconia è sorpassato dalla durezza e severità dell’etica. Hegelianamente il livello estetico della tragedia classica è superato nella tragedia moderna, o meglio nella tragedia totale che trasforma le categorie di quella in riflessività etica.

Kierkegaard evidenzia, ricordando ancora Aristotele, l’intermediarietà dell’eroe tragico tra agire e patire e anche l’ambiguità della “collisione tragica”, laddove l’assunzione assoluta della colpa da parte dell’individuo, sopprime il tragico:

[...] tra questi due estremi giace il tragico. Se l’individuo non ha colpa alcuna, l’interesse tragico è annullato, perché in tal caso è snervata la collisione tragica; se invece ha assolutamente colpa, non ci interessa più dal punto di vista tragico [...] tanto più etica diventa la colpa<sup>10</sup>.

Una differenza in certo senso simile, ma che consente di penetrare più in profondità nell’analisi di Kierkegaard, è rinvenibile nello stato d’animo che suscita la tragedia: da un lato, come ritiene Aristotele si prova timore e compassione, ed anche Hegel si era soffermato su tali sentimenti, ma Kierkegaard correla la compassione alla pena e al dolore: «nella tragedia antica la pena è più profonda, minore il dolore; nella tragedia moderna il dolore è più grande, minore la pena»<sup>11</sup>; questo per il filosofo si spiega ancora con la difformità di estetico ed etico, difformità originalmente paragonata alla compassione di un fanciullo e di un anziano: nell’estetico la pena è più penetrante perché deriva da una colpa ambigua, non spiegabile, oscura, paradossale unione di innocenza e colpevolezza, e il filosofo assume come esemplare il *Filottete* di Sofocle, «tragedia passionale nel senso più stretto», in cui avviene il passaggio dalla pena al dolore. Nella tragedia moderna, il colpevole è completamente responsabile, in lui l’errore diventa peccato, «il dolore è trasparente nella sofferenza della colpa», dolore che può diventare pentimento, ma in quel momento «lo spettatore ha perduto la compassione e la compassione sia in senso soggettivo che in senso oggettivo è la vera e propria espressione del tragico»<sup>12</sup>.

Dopo questi “chiarimenti”, si apre un altro scenario, il religioso che sembra esaurire il tragico; la riflessione di Kierkegaard, con grande acutezza mostra le progressive irriducibili differenze tra i due ambiti concentrando l’attenzione sul cristianesimo: anche se la figura e le vicende del Cristo possono apparire tragiche, Kierkegaard è molto netto nel rifiutare una simile interpretazione che traviserebbe la passione del Cristo trasformandola in un fatto estetico,

[...] laddove l’unità dell’innocenza assoluta e della colpa assoluta [...] è una determinazione metafisica [...]; nella vita di Cristo c’è questa identità perché il suo patire è assoluto, in quanto agire assolutamente libero, e il suo agire è patire assoluto, in quanto è assoluta obbedienza [...]<sup>13</sup>.

9 *Ivi*, p. 27. Questa definizione dell’estetico comporta un’altra sottile caratteristica: l’estetica è come l’amore materno che placa l’afflitto, laddove «l’etico è severo e duro, e il suo cammino lo porterà al religioso [...] espressione dell’amore paterno» (*ibidem*).

10 *Ivi*, p. 25.

11 *Ivi*, p. 29.

12 *Ivi*, pp. 30-31.

13 *Ivi*, p. 32.

Così come nessuna similitudine può essere invocata tra la colpa originaria, oscura e talvolta inconoscibile rappresentata frequentemente nelle tragedie e il peccato originale: quella è carica sempre di “anfibolicità estetica” innocenza e colpevolezza, chiarezza e trasparenza, pena e dolore<sup>14</sup>, questo rappresenta un momento “più eticamente evoluto”, sì che anche l’ira, le punizioni del Dio biblico e le conseguenti pene non sono assolutamente interpretabili o comparabili alle vendette tragiche, presenti nella collera degli dei greci<sup>15</sup>. Va sottolineato, tuttavia, come il religioso caratterizzato in questi passi, che appare nella sua dimensione etica, non è la religiosità drammatica di Abramo, ma la giusta punizione del colpevole. In queste pagine si definisce, fuggevolmente, il Cristo quale segno di contraddizione che sostituisce quella fra tragico ed estetico, riassorbendo in sé i due momenti e trasformandoli, e tale accenno indica forse i motivi dell’analisi stessa, insieme nascondendoli: la scelta di Antigone da parte del filosofo che riflette e vive “l’esercizio del Cristianesimo” può essere stata determinata anche dalla aporeticità della colpa e del peccato originale, in relazione alla eredità di questo nel singolo, sì che da un problema individuale, come di consueto, il pensiero esistenziale di Kierkegaard si allarga ad una questione teologica di difficile soluzione.

## 2. La riscrittura di Antigone

Tuttavia Kierkegaard, di fronte alla fine del tragico trasformato nei paradigmi del religioso, coglie la possibilità di una estetizzazione del religioso che vive proprio in una riscrittura di Antigone; come è noto Antigone è una delle figure con cui Kierkegaard si identifica più intimamente, e secondo gli studiosi varie sono le ragioni, che in questa sede necessariamente riassumiamo: innanzi tutto motivazioni biografiche possono aver spinto Kierkegaard a scegliere proprio la figlia di Edipo, specchio della sua stessa storia – la colpa segreta del padre che non gli consente di amare – su cui si sofferma anche Steiner<sup>16</sup>; interessante è altresì il rapporto di dipendenza e autonomia che il personaggio re-inventato possiede: da un lato l’ironia possessiva di Kierkegaard nei confronti di Antigone, il dongiovannismo dell’anima, «ella è mia creatura, i suoi pensieri sono i miei pensieri, eppure è come se in una notte d’amore le avessi riposato accanto, come se mi avesse confidato il suo profondo segreto, l’avesse esalato con la sua anima nel mio abbraccio»; dall’altro è «come si fosse trasformata innanzi a me, fosse svanita [...] come se dovessi costantemente volgermi indietro verso di lei, eppure [...] ella si trova costantemente davanti a me, nasce costantemente solo quando io la presento»<sup>17</sup>. Più in

14 «la vera pena tragica esige dunque un momento di colpa, il vero dolore tragico un momento di innocenza; la vera pena tragica esige un momento di trasparenza, il vero dolore tragico un momento di oscurità» (ivi, p. 34).

15 «Quando per esempio si dice di Geova che è un dio geloso, che egli riversa le colpe dei padri sui figli fino alla terza e alla quarta generazione, o quando s’odono quelle terribili maledizioni del Vecchio Testamento, si potrebbe essere facilmente tentati a veder in ciò un soggetto tragico. Ma l’ebraismo è troppo eticamente evoluto per una cosa del genere; le maledizioni di Geova, anche se terribili, sono pur anche dei giusti castighi. Non così tra i greci; la collera degli dei non ha alcun carattere etico, ma equivochezza estetica» (ivi, p. 33).

16 G. Steiner, *Le Antigoni*, cit., pp. 72-73.

17 S. Kierkegaard, *Enten-Eller*, cit., t. 2, p. 36.

profondità, al di là delle varie interpretazioni, riteniamo che la figlia di Edipo è scelta come figura paradigmatica di una colpa tragica espressa in un gesto di pietà, secondo le parole stesse di Sofocle, «Antigone è rea di una empietà che è pia» (v. 74), su cui torneremo tra poco.

La riscrittura di Antigone che il cultore di estetica qui presenta offre una molteplicità di suggestioni, difficilmente ripetibili e fruibili solo con la lettura diretta e la figura che esce tratteggiata dal discorso di Kierkegaard, frammentato, nervoso, sym-patetico in certi passi, è una nuova Antigone: «della vecchia tragedia voglio serbare questo nome, e alla vecchia tragedia in tutto mi atterrò, benché d'altro lato, tutto diventi moderno»<sup>18</sup>.

Come l'eroina di Sofocle la fanciulla manifesta immediatamente una complessità non risolvibile: da un lato, accettando il contesto della tragedia, è una giovane greca, figlia di Edipo, la cui madre Giocasta è ancora viva, ha una sorella maggiore sposata, vive insomma la sua vita; dall'altro è «figlia della pena che ha per dote il dolore», espressione ripetuta più volte da Kierkegaard con qualche variante<sup>19</sup>. Ella oscilla tra colpa e innocenza a causa di un terribile segreto, il segreto della colpa di Edipo, che ella sola conosce, mentre il padre ha continuato la sua esistenza felice di re di Tebe, da tutti acclamato per aver liberato la città dalla Sfinge.

Ad Antigone, eroina moderna, «la certezza d'un sol colpo la getta nelle braccia dell'angoscia»<sup>20</sup>, vive questo segreto nell'angoscia e nella riflessione interiore; le brevi pennellate con cui il filosofo descrive tale stato d'animo in queste pagine ricordano l'autore del *Concetto dell'Angoscia*: innanzi tutto l'angoscia è un'autentica caratteristica tragica, ma insieme è determinazione della riflessione: «e in tal senso è essenzialmente diversa dalla pena; l'angoscia è l'organo attraverso cui il soggetto s'appropria della pena e se l'assimila, forza del movimento attraverso cui la pena si insinua nel cuore». Ancora Antigone da un lato è fiera di questo suo segreto, orgogliosa di poter salvare la stirpe, dall'altro proprio l'angoscia interiore trasforma la pena in dolore, e il segreto si immerge sempre più in fondo nella sua anima, «sempre più inaccessibile per ogni essere vivente»<sup>21</sup>.

Non solo, ma conservare un segreto rende Antigone una sposa, e Kierkegaard trasforma tale condizione in una caratterizzazione della *virgo mater*:

[...] sposa in castità e purezza [...] è madre in senso estetico, porta il suo segreto nel suo grembo, nascosto e dissimulato. È silenzio, appunto, poiché è misteriosa, ma questo ritornare a se stessa, che giace in silenzio, le dà un portamento soprannaturale [...],

e più avanti il filosofo concluderà: «è sposa della pena. La conseguenza è una vita non spiegata all'esterno, ma interiore, scena spirituale la sua vera vita ha un che di occulto», vita nascosta di cui non si ode neppure un sospiro, celato «nel segreto della sua anima»<sup>22</sup>.

18 *Ivi*, pp. 36-37. Kierkegaard aggiunge che si serve di un personaggio femminile perché ritiene che «una natura femminile si presti meglio a mostrare la differenza. Come donna avrà sostanzialità a sufficienza affinché la pena possa mostrarsi, ma come appartenente a un mondo dotato di riflessione avrà riflessione a sufficienza per provare il dolore» (*ivi*, p. 37).

19 *Ivi*, p. 36. E ancora «non l'ho munita di una dote modesta, anzi [...] ho posto il frutto della pena nella coppa del dolore» (*ivi*, p. 40) e più avanti «la mia Antigone non è affatto una fanciulla comune, e così anche la sua dote è non comune, è il suo dolore» (*ivi*, p. 48).

20 *Ivi*, p. 38 e ss.

21 *Ivi*, p. 41.

22 *Ivi*, pp. 41-42.

Nel testo antico la colpa tragica è la sepoltura del fratello, da intendere tuttavia, e Kierkegaard lo sottolinea, non come gesto isolato di amore che va contro un arbitrario decreto umano (questa potrebbe essere una lettura moderna), ma come atto finale e destinale di tutta una stirpe, una pena oggettiva che colpisce, quasi una potenza della natura, o forza funesta del fato, sì che «il triste destino di Antigone è come l'eco di quello del padre».

Il filosofo allora si chiede: qual è la colpa nella riscrittura moderna? Complessa la risposta, forse autobiografica: il sapere e il non sapere, conoscenza e ignoranza, che «tengono in movimento la pena per trasformarla in dolore»; sapere ma non poter confidare a nessuno il suo segreto, cioè la sofferenza in solitudine, “alienata dall'umanità”, straniera nella sua casa, a differenza della tragedia antica che legava gli individui alla stirpe. Non solo ma Antigone non sa se Edipo stesso conosce la sua colpa: «ecco la modernità: è l'inquietudine della sua pena, è l'anfibolia del suo dolore»<sup>23</sup>.

La collisione drammatica scatta nel momento in cui la giovane si innamora, e Kierkegaard tratteggia secondo due modalità il rapporto (ma egli usa il termine hegeliano di scontro tragico) tra Antigone e Emone: innanzi tutto ella è “mortalmente innamorata”, amore non comune il suo perché vorrebbe donare all'amato il suo io interiore, ma non può, carica di un segreto e del dolore di quel segreto, la colpa di Edipo; in secondo luogo di fronte ad Emone che la incalza presso la tomba implorandola di essere sua, Antigone non ha altra scelta che la morte, dal momento che un'azione diversa non è possibile per l'individuo tragico, che con la propria fine evita la contaminazione, sia come rivelazione della colpa, sia quale trasmissione alle generazioni future. Considerando il rapporto di Antigone con Emone, Kierkegaard sottolinea che la collisione è simpatetica, amore verso il padre e amore verso il suo amato; l'unica soluzione è il sacrificio dell'amore al suo segreto e solo nella morte la fanciulla trova pace, ancora anfibolia o collisione tragica in quanto il ricordo del padre è ragione della sua morte, ma lo è altresì il vivo perché ella non riesce ad accettare l'amore:

[...] le potenze che entrano in collisione si tengono così ben testa l'un l'altra che l'azione diventa impossibile per l'individuo tragico [...] perciò la sua vita è votata alla pena ed ella ha per così dire fissato un limite, un argine alla sventura [...]. È solo all'istante della sua morte che potrà confessare ciò che è intimo del suo amore, è solo all'istante in cui all'amato non appartiene più che potrà confessare d'appartenergli<sup>24</sup>.

Vogliamo rilevare la profondità di Kierkegaard nel tratteggiare, seppure in breve, Emone, personaggio dagli interpreti scarsamente considerato, mentre il filosofo rappresenta una felice eccezione proprio per il suo accentuare una tensione tragica tra i due, di contro alle letture che disegnano un'Antigone fredda, sola e lontana da tutte le altre presenze umane, così come secondo altri studiosi si rivela una mancanza di erotismo nelle parole di Emone stesso, e se Emone vive nel riflesso dell'amore di Antigone, nella sua figura Kierkegaard intravede una ricchezza di significati che Sofocle, grande poeta voleva delineare, significa-

23 *Ivi*, p. 45. «Ella ama il padre con tutta la sua anima, e quest'amore la trae fuori da se stessa per immerterla nella colpa del padre; in quanto frutto di un amore del genere si sente estranea agli uomini, sente la sua colpa con più che ama il padre» (*ivi*, p. 46).

24 *Ivi*, p. 49.

ti che vanno ancora pensati: mentre da un lato nel dialogo con Creonte, si riafferma l'autorità del padre, completando il quadro di un ordine politico fondato sull'obbedienza alle leggi, in cui anche la famiglia è luogo di trasmissione di valori, dall'altro Emone diventa cifra di un modo altro di vivere nella città, con l'invito a considerare le ragioni degli altri<sup>25</sup>.

Kierkegaard, attraverso l'ironia, si domanda chi sia l'assassino di Antigone, Edipo o Emone, il dialettico risponde: "entrambi" e Steiner commenta «due volte straniera nella casa dell'essere, Antigone viene mandata due volte nel buio della morte»<sup>26</sup>.

### 3. Una responsabilità senza colpa

Si è detto della estraneità del tragico dall'ambito etico, secondo l'opinione sia di Hegel che di Kierkegaard<sup>27</sup>, e si è analizzato il concetto di *amartia*, che adesso va ripreso e sviluppato per focalizzare ermeneuticamente una "colpevolezza senza colpa", presente in questa opera: quando due norme morali e due diritti ugualmente fondati si fronteggiano ed entrano in conflitto, sì che giusto e ingiusto coesistono nello stesso atto, situazione tipica delle tragedie di Sofocle, nel momento in cui la colpa perde il suo carattere assoluto e lo stesso personaggio è insieme innocente e colpevole, troviamo una situazione sconcertante, che scompagina le regole dell'etica ed irrompe lo scandalo di una responsabilità senza colpa, concetto duplice ed ambiguo che dà a pensare, nozione di grande tragicità perché con essa si allude ad una potenza sconosciuta<sup>28</sup>, e si offre tutto il versante delle lamentazioni liriche che alternativamente esprimono con grande "*pathos*" sia Creonte che Antigone.

Iniziamo dall'analisi dei termini presenti nella tragedia, ancora una volta inafferrabili, da cui deriverà, ulteriormente illuminata, l'ambiguità tragica stessa: Aristotele nella *Poetica* afferma che la tragedia, per provocare pietà e paura, deve mostrare un uomo né particolarmente

---

25 Mi permetto di rinviare al mio *Antigone e la philia* (FrancoAngeli, Milano 2004) in cui sostengo la tesi che Emone rappresenti una delle figure meno analizzate o forse travisate, eppure molto significativa della tragedia, circa le altre interpretazioni è interessante oltre a Kierkegaard la lettura di Hölderlin, al solito spiazzante: nel suo *Commento all'Edipo*, il poeta vede Emone nel cuore dell'azione tragica, e considera il dialogo del giovane con il padre la chiave del discorso drammatico greco. Non per inclinazione naturale, ma perché non ha altra possibilità, Emone, individuo in pace con sé, dice Hölderlin, è spinto ad una azione violenta, e aggiunge "senza senso", che accelera un disastro comunque inevitabile, che diventa poi la contrapposizione di un Creonte greco-classico e predionisiaco, organico, legale con gli dei e gli uomini, di contro ad Emone aorgico, esperico, rivoluzionario, ma le parole che scaglia contro il padre sono portatrici di morte. (Hölderlin, *Note all'Edipo*, in *Sul Tragico*, Feltrinelli, Milano 1989, p. 101). Prima di Kierkegaard – tra tanti – si può ricordare la tragedia di Alfieri, scritta nel 1776, preannuncio del Romanticismo; in Alfieri – con una certa vicinanza con Kierkegaard – centrale è "l'amore disperato tra Antigone ed Emone," e amore e morte scandiscono tutto il testo; il figlio minaccia il padre con la spada, lo copre di disprezzo ed infine, finale melodrammatico, «è l'apparizione improvvisa del corpo di Antigone a schiacciarlo, a paralizzare la sua volontà di ribellione», che può solo esprimere con la sua morte "ecco, a te rendo il sangue tuo" (Cfr. G. Steiner, *Le Antigoni*, cit., p. 175).

26 *Ivi*, cit., p. 72.

27 «Scartiamo ogni falsa idea di colpevolezza o innocenza. Gli eroi tragici sono insieme innocenti e colpevoli» (Hegel, *Estetica*, cit., t. 2). Cfr. S. Kierkegaard, *Enten-Eller*, cit., p. 32.

28 Cfr. Sofocle, *Antigone*, v. 584.

virtuoso e giusto, né totalmente cattivo o perverso, che cade in disgrazia “a causa di una colpa” (1453 a 9) e usa il termine *amartia* che troviamo nell'*Antigone* sia riferito alla colpa della fanciulla che a quella di Creonte<sup>29</sup>. Ancora lo Stagirita, pur riconoscendo che l'errore tragico (*amartia*) si verifica non per vizi del carattere, ammette la sua rilevanza per il valore della vita e lo distingue, anche in *Etica Nicomachea* (V, 8, 1135a15 e ss.) o in *Retorica* (1374 b 6 e ss.) da *atychedna*, caso sfortunato che ha un'origine totalmente esterna o arbitraria<sup>30</sup>.

Sofocle usa più volte tale lemma, che accoglie al suo interno gli errori che, pur con vari significati, non derivano da deliberata e consolidata malvagità, dal momento che sussiste anche un elemento di costrizione, *tyke*; un altro concetto si può aggiungere in tale galassia semantica, anch'esso polisemico, *ate*: i protagonisti sono stati spinti a commettere la colpa da *ate* – l'interpretazione di Kierkegaard è significativa al riguardo –, e va sottolineato come questo secondo termine dica insieme, colpa, follia (o accecamento) e disgrazia (o sofferenza) che ne deriva. Là dove *amartia* appare come un fraintendimento, un errore di conoscenza, *ate* indica una causa esterna e questo aspetto è espresso con grande suggestione nel secondo e nel quarto Coro, seppure in maniera diversa<sup>31</sup>.

Non possiamo approfondire questi due canti, ricordiamo tuttavia come nel secondo (vv. 582-625), complesso e apparentemente contraddittorio tra la prima e la seconda parte, tenute insieme dalla parola speranza (*elpis*), nella grandiosa visione in cui i tempi antichi si collegano al presente e al futuro, incombe la forza soprannaturale dell'anatema, per cui se la necessità vince sull'involontarietà (Edipo e l'incesto), altresì non si sfugge alla giustizia di Zeus che colpisce l'ambizione e la tracotanza.

Il divino manifesta la sua forza accecando sia l'eroina sia l'antagonista e confondendoli sulla natura del bene: si intravede l'*amartia* di Antigone, ma anche Creonte è vittima di *ate* e i termini manifestano la loro ricca ambiguità o meglio quella teologia tragica, come la definisce Ricœur, il quale delinea il mito tragico come contrapposizione di un dio cattivo e di un eroe, colpevole suo malgrado<sup>32</sup>. In tali complessi nodi concettuali risalta la profonda suggestione del Coro dei vecchi tebani che di fronte alle parole ardite di Antigone e alle mi-

29 Ismene così definisce il gesto della sorella (cfr. v. 558), e il Coro nell'*exodos* in tal modo spiega le disgrazie del re (cfr. v. 1260).

30 «Soffrire per colpa dell'*amartia* vuol dire dunque commettere durante l'azione una qualche sorta di errore casualmente intelligibile, non semplicemente fortuito, in qualche modo imputabile a se stessi; e tuttavia non si tratta della conseguenza di una disposizione difettosa del carattere [...] l'*amartia* può includere sbagli riprovevoli e non: l'ignoranza innocente di Edipo, l'atto di Agamennone [...] ma può comprendere anche gli errori di natura più deliberata che risultano da un momentaneo allontanamento dal proprio carattere, per esempio, le *semplificazioni di Creonte* [...]» (M. Nussbaum, *La fragilità del bene*, il Mulino, Bologna 1996, p. 686).

31 R. Rossanda interpreta diversamente questi due termini: «[...] la sua *ate* (di Antigone), il sommo d'una infelicità che è anche errore, ben diverso dall'*amartia* di Creonte. *Ate* è l'errore consapevole, l'infelicità consapevole; l'altra è la stoltezza. L'*ate* è di Edipo, di Giocasta [...] in Polinice [...] ma questo destino, questa *ate* è la risultante, oltre che del gioco degli dei, di una serie complessa di valori che l'uno può risentire, l'altro meno [...]» (R. Rossanda, *Antigone ricorrente* in Sofocle, *Antigone*, Feltrinelli, Milano 1987, p. 33).

32 Cfr. P. Ricœur, *Finitude et culpabilité*. vol. II, Paris, Aubier, p. 201 e ss. Si veda anche S. Fraisse, *Le mythe d'Antigone*, A. Colin, Paris 1974, p. 141 e ss.

nacce di Creonte, ma anche consapevoli della possibile rovina della città, si chiedono con angoscia se la pietà è un crimine, come deve comportarsi l'essere umano? Proprio nel quarto stasimo definiranno infatti quella di Antigone una "colpa innocente", anch'essa fatale.

Proponiamo di intrecciare questi passi con il *kommòs* di Antigone, (vv. 801-943) il canto di lamentazioni<sup>33</sup>, dialogo lirico tra la fanciulla e il Coro, che costituisce un momento di notevole intensità, in cui non solo la figura della protagonista acquista nuove connotazioni, ma il suo stesso gesto, quasi obiettivato, si inserisce in una storia, grazie a tale riflessione su sé che Antigone compie; Kierkegaard non cita direttamente questi versi, ma la sua riscrittura di Antigone li mostra in trasparenza.

In via preliminare va sottolineata la cornice di morte che fin dall'inizio ha circondato la fanciulla, e che incombe sulla tragedia con un continuo martellare di termini come *nekros*, *thanein*, *thananton*, "lessico della morte" afferma Steiner, cui Antigone restituisce la dignità omerica e socratica, eliminata dal realismo politico di Creonte. Se nella prima parte dell'opera si legge l'esaltazione della morte da parte della fanciulla, come celebrazione della libertà personale, nella seconda parte il tema diventa devastante, Sofocle mostra «la marcia inarrestabile dei morti sulla società in dissoluzione dei vivi»<sup>34</sup>, e disegna un quadro in cui gli atti della volontà portano quasi inevitabilmente ad un destino tragico. Ne deriva un equilibrio delle fatalità che richiama, seguiamo la giusta suggestione di Steiner, Anassimandro e la compensazione di tutte le cose, attraverso la retribuzione per *adikia*, l'ingiustizia connessa all'esistenza temporale.

Venendo allora al *kommòs* di Antigone, se finora ella ha tenuto testa a Creonte con durezza, adesso avverte consapevolmente il peso (e il costo) della sua eredità di figlia e sorella, e non appare più l'eroina inesorabile, quasi senza affetti, che non conosce Eros, ma una giovane nelle cui parole si susseguono tristezza, disperazione, amarezza e quella che Hölderlin chiama l'insolenza sublime. Sorta di antitesi speculare ad un canto nuziale – la tragedia non dice se Antigone avanza vestita da sposa, come richiedeva il rito di seppellimento delle giovani morte prima del matrimonio, ma così l'immaginiamo –, il *kommòs* mostra che «l'inumanità è ora confrontata con l'umanità che l'assorbe». La fanciulla parla della vita che sta perdendo, del suo significato e dell'insensatezza della morte, che tuttavia la guida, desiderio di amore e di morte qui si congiungono:

[...] ella è presa in un movimento che tende ad estendere legami di amore (della *philia* secondo il filosofo Empedocle) di sé verso l'altro, ma la distruzione, che accompagna in un primo tempo l'amore del simile e di sé, la separa da Emone, che è l'altro che non può amare<sup>35</sup>.

Ma soprattutto emerge la solitudine volontaria, una scelta compiuta che Antigone adesso sembra rifiutare: dalla "sintassi dell'ego, grammatica solipsistica", si passa al *pathos* di una vita senza talamo, di più ad un'esistenza che non appartiene né alla vita, né alla morte; in questa

33 G. Steiner sottolinea la varietà stilistica di questi passi, dal lamento alle risposte corali, dall'intervento brutale di Creonte all'orazione finale di Antigone, «che raggiungono l'apice della loro densità e sviluppo intorno al rito della morte di Antigone», ricordando altresì come il *kommòs* nella tragedia rinvii a forme arcaiche di lamentazioni e al racconto mimato del destino dell'eroe, cioè alle radici del dramma.

34 G. Steiner, *Le Antigoni*, cit., p. 295.

35 J. Bollack, *La mort d'Antigone. La tragédie de Creont*, PUF, Paris 1999, pp. 57-61.

atmosfera si aprono i vv. 904-920, sulla cui autenticità tanto si è discusso<sup>36</sup>. Non riteniamo di aggiungere argomenti sulla correttezza o meno dal punto di vista filologico, ma limitandoci ad una lettura filosofica, concordiamo con Steiner che vi coglie «la manifesta incapacità di Antigone di trovare la pace dell'anima, la logica coercitiva della sua apologia lascia Antigone definitivamente sola»<sup>37</sup>, cui seguirà il momento di Getsmani, secondo Hegel, o la notte nera della disperazione, dei vv. 921-928, in cui si intravede l'abisso del nulla. Alle sconsolate parole del Coro si affiancano quelle di Antigone stessa, «in solitudine di amici, destinata al dolore, ecco m'accosto alle fosse dei morti, viva. E quale, quale giustizia d'esseri divini ho mai violato?».

Il richiamo alla giustizia divina non riveste più quel carattere di sicurezza che avevano le celebri parole rivolte a Creonte in precedenza (v. 449 e ss.), ma risuona una grande inquietudine: come invocare gli dei che non intervengono? se la sua pietà è un errore, se essa è causa della sua rovina, forse gli dei sono ingiusti? non è questa la concezione di Sofocle, tuttavia Antigone vuole sapere, «è figlia di Edipo nella conoscenza».

I versi finali del passo «il mio soffrire darà coscienza a me del mio peccato. Ma se il peccato è d'altri [...] a lui non auguro pene maggiori di quante da lui ebbi a patire ingiustamente io stessa» (vv. 925-927) con l'ambiguità propria del verbo *amartanousi*, di cui abbiamo già detto, errore compiuto involontariamente o azione colpevole, e con l'ultimo richiamo alla stirpe di Laio, mostrano il temperamento eroico della fanciulla, insieme alla sua fragilità umana: «venga la notte o il nulla, Antigone alla fine è regale in tutto e per tutto. Ma nessuno splendore può mascherare o ridurre l'abisso [...] in Sofocle l'eroismo non smorza la tragedia. La rende più vana»<sup>38</sup>.

Abbiamo seguito la complessità dei termini *amartia* e *ate*, nucleo come si è detto anche dell'interpretazione di Kierkegaard, essi possono esprimere “una responsabilità senza colpa”, il loro intreccio è chiamato dal Coro a giustificazione dell'esito tragico: l'accecamento, la “follia” dei due protagonisti è voluta dagli dei secondo il detto: “*Quos perdere vult, deus prius demetat*”.

Se questo è comprensibile per Aiace, Edipo e Creonte, come spiegarlo per Antigone?

36 Come è noto Goethe fu il più drastico sostenitore dell'interpolazione.

37 G. Steiner, *Le Antigoni*, cit., p. 311.

38 *Ivi*, p. 314.



---

Patrizia Cipolletta

## LIBERTÀ DALLE EMOZIONI E LIBERTÀ CON LE EMOZIONI

*A Leonardo il cui pensiero è sempre stato  
ricco di passioni e di speranze utopiche,  
di emozioni e di pensieri intorno alle cose ultime.*

La filosofia in Grecia sembra acquisire la sua configurazione prendendo le distanze dalla poesia e dalla tragedia, luoghi di raccolta di passioni e emozioni, dove queste fin nei tempi remoti avevano trovato la possibilità di venire a parola.

Nietzsche ha messo in evidenza in modo eccellente quella purificazione dalle emozioni che hanno messo in atto, nel percorso occidentale, la filosofia e, sebbene diversamente, la religione. La poesia epica di Omero tratta delle passioni, e l'ira è stata considerata non a torto la prima parola della letteratura europea. L'ira<sup>1</sup> era la linea che separava l'offesa dalla vendetta, ed era capace di reintegrare la dignità offesa dell'eroe. È l'ira che protegge dal rischio di essere asserviti ad altri. Così si comincia a strutturare la soggettività occidentale scissa tra la minaccia della morte e l'asservimento. Tutto ruota intorno alla questione di come si possa essere "liberi" e contemporaneamente vivere insieme ad altri che parimenti sono "liberi". In questo contesto sorgono e trovano spazio i problemi dell'umana convivenza e delle passioni.

Nelle poesie e nelle tragedie trovano espressione il materiale emozionale dell'uomo e della donna; qui viene a consapevolezza che possono dar luogo a violenza e ingiustizia non soltanto l'ira, ma anche altre passioni nel loro eccesso – come l'amore, la cupidigia di ricchezze, la sete di potere. Qui viene a parola la molteplicità delle spinte passionali che non trovano un facile punto di controllo o di equilibrio.

Nelle origini del pensiero occidentale si era prestata attenzione al *pathos*. Forse la tragedia greca era – come osserva Nietzsche – un velo diafano per nascondere, anzi per sottrarre alla vista il dolore dell'esistenza. Solo la musica poteva esprimere quella passione originaria: la melodia originaria e dionisiaca, con tutta l'ampia folla delle passioni, attraversa e invade chi agisce o pensa. E la melodia genera la poesia, «ossia – come osserva il pensatore tedesco – la genera sempre di nuovo»<sup>2</sup>. La musica, che è sempre lì vicino alla fucina originaria delle passioni, si conserva nel ritmo della poesia, dove non sono le immagini che muovono l'anima dell'ascoltatore, ma quella stessa melodia nascosta che è elemento pri-

---

1 Mario Vegetti sottolinea come la parola "ira" all'inizio dell'*Iliade* con cui è giunta a noi la traduzione di *menis*, non corrisponde a tutta la gamma di passioni e emozioni che il termine greco evoca. *Menis*, infatti, ha anche il senso di indignazione, di risentimento ed è collegata al *cholos*, alla collera e al *thymòs*, l'impulso emotivo che scatena l'azione e il furore del guerriero (cfr. M. Vegetti, *Passioni antiche. L'io collerico*, in S. Vegetti Finzi (a cura di), *Storia delle passioni*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 39 e ss.).

2 F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964-, vol. III, t. 1, p. 46.

mario e universale. L'aspetto apollineo predomina però sempre più nella tragedia greca, soprattutto nella forma che acquisisce nel sobrio Euripide, nelle cui tragedie l'elemento dionisiaco viene sempre più nascosto.

Nietzsche vede nella stessa filosofia, nel suo inizio con Socrate<sup>3</sup>, quel disprezzo verso tutto ciò che creava con-fusione; così dai poeti sobri si passa al rifiuto delle arti e al controllo dei turbamenti, di quella oscurità che poteva incrinare la lucidità apollinea della coscienza. Già quindi nella sua nascita la filosofia portava con sé una preclusione alle emozioni, che invece la poesia riusciva ancora ad esprimere. Platone per divenire scolaro di Socrate per prima cosa bruciò le sue poesie<sup>4</sup>.

Il dialogo platonico fu per così dire la barca su cui l'antica poesia naufraga si salvò con tutte le sue creature: stipate in uno stretto spazio e paurosamente sottomesse all'unico timoniere Socrate, entrarono ora in un mondo nuovo, che non poté mai saziarsi di guardare la fantastica immagine di questo corteo<sup>5</sup>.

Le emozioni, le passioni vengono stipate, compresse in quell'unica passione filosofica, che si interrogava sulla virtù e coinvolgeva l'antico stupore che aveva mosso il pensiero nelle sue origini poetiche e affabulanti. È la tradizione orfico-pitagorica, che viene dall'oriente, a considerare il corpo e tutte le sue passioni come un impedimento all'unione con il divino, come il segno dell'esistenza individuale, come quindi il segno del particolare, del singolare in opposizione al tutto. Per quella corrente alla radice del pensiero occidentale è cura dell'anima azzerare tutte le passioni che vengono dal corpo e che fanno dell'esistenza umana una singolarità staccata dall'uno: solo così ci si prepara al cammino verso il ritorno.

La filosofia era nata dallo stupore; anzi possiamo dire che la filosofia ha lasciato emergere una particolare emozione tra le altre e ha convogliato il *pathos* verso un sapere etico e epistemico che ha trovato poi molteplici sviluppi. Il controllo delle passioni sorge così in Grecia con Platone confluendo nella filosofia l'esperienza religiosa e l'esigenza di auto-controllo per la vita socio-politica. Purificarsi dal corpo per accedere al mondo delle idee e controllare le passioni per il loro potere destabilizzante della vita sociale: sono le due esigenze che si incontrano nel pensiero platonico e che confluiscono nel mettere un freno agli slanci passionali. La loro unione acquisirà nel percorso dell'Occidente diverse sfumature a seconda se prevale l'ascetismo religioso dei mistici, divulgato e imposto a tutti, oppure se domina l'esigenza della convivenza sociale.

È Platone nel *Timeo*<sup>6</sup> a considerare le passioni una malattia dell'anima, liberandole dal loro legame con il corpo: non tutte le passioni sono legate alla corporeità e pertanto da condan-

---

3 Ricordiamo l'ironia con cui Nietzsche (*ivi*, p. 97) riporta il passo del *Fedone* di Platone (60e – 61b), dove si racconta del sogno del *Socrate morente*, al quale appare un fantasma che lo incita a fare musica, e della magra consolazione del maestro che, per scacciare l'incubo, asserisce di aver fatto sempre musica, perché la filosofia è musica. Il filosofo tedesco sottolinea però il passo del dialogo platonico dove emerge chiaramente che Socrate non sa poetare né conosce l'arte del pensiero affabulante. Per venire incontro al messaggio del demone, egli si trova così costretto a recitare le favole di Esiodo. Non è un caso che tutto questo accada in punto di morte, perché in quell'ora il pensiero, messo in moto dalla filosofia per giungere alla scienza, trova i suoi limiti e i suoi abissi, a cui solo la poesia e la favola possono rispondere.

4 Cfr. *ivi*, p. 94.

5 *Ivi*, p. 95.

6 «I piaceri e i dolori soverchi si devono considerare come le più grandi malattie dell'anima» (*Timeo*, 86b).

nare, ma ci sono passioni che sono collocate nell'anima. Platone scopre che sono molteplici i centri che muovono l'anima e che soprattutto sono in conflitto tra loro. È la razionalità il dispositivo di censura verso le passioni che minacciano la convivenza e l'armonia sociale. È la parte razionale dell'anima che si può alleare con il *thymòs* per contrastare i desideri bassi del corpo. Si scopre così che le passioni sono energia dell'anima che deve essere canalizzata.

Se sia la *theoria* o la *sophrosyne* a mettere "ordine" nel mondo delle passioni non cambia molto in quella pretesa che aveva avuto fin dall'origine la filosofia di canalizzare l'emotività. Se il desiderio razionale, il pensiero desiderante, sia una parte dell'anima come troviamo nelle opere etiche di Aristotele, oppure se il materiale passionale debba essere considerato fuori dal *logos* come negli Stoici, sono considerazioni che lasciano trasparire ancora il continuo confronto con la massa delle emozioni. Sicuramente all'inizio della filosofia c'erano segni del pericolo delle passioni, ma non c'era ancora la paura di perdere la lucidità.

### 1. La scienza moderna e le passioni

Le passioni, i turbamenti dell'anima hanno inquietato però soprattutto l'uomo moderno. Sembra quasi che Cartesio e Kant abbiano assunto il compito magistrale di tenere fuori dal sapere le emozioni. Le hanno considerate pericolose perché offuscano la ragione, invadono la scena della mente umana: dando troppo spazio alle passioni si rischia di concedere loro di dominare l'uomo. Per questo il compito dei filosofi moderni è stato di tenerle a bada. Occorreva eliminare queste turbative che rischiano di far scendere il sapere a fenomeno soggettivo e momentaneo, perdendo così i caratteri necessari di universalità. Il mettere al margine le emozioni va di pari passo con il trascendere gli aspetti sensibili. Sensibilità e passioni non hanno, infatti, quella caratteristica universale che compete alla scienza.

Non sta certo a noi comprendere ora se questo inizio della filosofia e il suo percorso siano giunti al loro compimento. Sicuramente senza la domanda socratica "che cos'è?", non sarebbero nate la scienza e la tecnica moderna. Occorreva cogliere il concetto oltre il variare sensibile, oltre gli accidenti, oltre gli elementi occasionali e oltre le emozioni che tutte le cose possono provocare in chi le guarda con poesia. Bisognava cogliere l'acqua nella sua essenza, per poterla costantemente avere di fronte ai propri occhi come qualcosa di stabile. Solo così l'acqua è potuta diventare H<sub>2</sub>O e solo così sono stati aperti quei tipi di comportamenti che ci hanno permesso di imbrigliare l'acqua per le centrali elettriche, oppure di imbottigliarla. E l'acqua perde così tutti quegli elementi variabili, che la scienza tralascia, ma che però suscitano emozioni nel poeta e gli fanno scrivere versi indimenticabili come *Chiare fresche e dolci acque* oppure come *Il Reno*.

Descartes si preoccupa soprattutto che la costruzione della scienza poggi su fondamenta salde, su una certezza inattaccabile. Per far questo si svincola dalla verità rivelata biblico-cristiana della Dottrina della Chiesa. Non guarda più all'ente, né si interroga sull'ente in generale, ma distoglie lo sguardo dagli enti, lo sospende, per guardare a sé e per acquisire poi una posizione centrale rispetto agli enti. La novità dell'età nuova rispetto a quella medioevale, cristiana, consiste proprio nel fatto che l'uomo, da sé e per propria capacità, si accinge a diventare certo del suo essere uomo in mezzo all'ente nel suo insieme. Viene ereditata dal cristia-

nesimo la certezza della salvezza, ma la “salvezza” non è la beatitudine eterna dell’al di là e la via per conseguirla non è l’abnegazione. *Non è per accedere ad un altro mondo che dobbiamo tenere a bada le emozioni.* La salute e la salvezza vengono cercate solo nell’esplicazione di tutte le capacità creative della volontà umana. Per questo – osserva Heidegger<sup>7</sup> – occorre conseguire un’evidenza e fondare una scienza trovata dall’uomo stesso per la sua vita quaggiù: e l’uomo poteva trovare solo in se stesso la certezza per questo tipo di salvezza.

Nasce la convinzione che la scienza possa essere la salvezza, non la teoria, non la contemplazione, e neppure una vita in un altro mondo dove regni il divino. La scienza diventa “mezzo” di salvezza quaggiù e ad essa si sacrificano le emozioni come prima queste erano sacrificate per conquistare il paradiso nell’al di là.

Sicuramente c’è un nesso tra l’inizio del pensiero occidentale e l’odierna scienza, che mette da parte le emozioni e continua a vederle o come una turbativa indesiderata o come oggetto di analisi scientifiche della psicologia e della sociologia.

Il modello matematico esclude e teme le emozioni. Solo Spinoza tenta di unire passioni e geometria<sup>8</sup>. Ma il sapere nuovo fatto di esperimenti e verità fatte vere, verificate, di cui si stavano delineando i metodi e le caratteristiche, doveva essere un sapere incontrovertibile ed universale, dove le tonalità emotive troppo legate alla singolarità dovevano essere tenute fuori. Potremmo dire scherzosamente che un biologo che guarda nel microscopio, oppure un chimico che indaga le reazioni di alcune sostanze, devono tenere basso il livello di incidenza delle loro emozioni: in tutto il tempo che svolgono la loro funzione sociale di ricerca è bene che qualsiasi stato d’animo sia più silenzioso possibile<sup>9</sup>. Tenere a bada il *controtransfert* è essenziale per il terapeuta, almeno nelle pratiche freudiane e lacaniane.

Cartesio, padre della filosofia moderna, porta in primo piano la razionalità. Tutto ciò che è sensibile viene cacciato dalla scena del sapere. Con lui avviene quel capovolgimento del pensiero per cui non si domanda più che “cos’è l’ente?”, ma si indaga il metodo del conoscere. Per questo l’io, l’*ego* diventa soggetto, *sub-jectum*, il principio di tutte le conoscenze. Caratteristica della filosofia moderna inaugurata da Descartes è proprio l’*auto-rassicurazione*. L’*ego cogito* è il fondamento incontrovertibile. Posso dubitare di tutto, ma per dubitare devo pensare, suona il famoso adagio cartesiano. Sono certo di me e delle mie rappresentazioni: se poi queste corrispondano alla realtà, è un altro problema, per risolvere il quale Descartes chiama in aiuto Dio, la cui dimostrazione è tuttavia molto “debole”. Rimane la certezza incontrovertibile del pensiero e dei suoi contenuti. Pensare è rappresentare, ovvero porsi dinnanzi. Nel momento stesso che *cogita* l’*ego* pone dinnanzi il rappresentato

7 Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, pp. 643-646 e pp. 651-669.

8 R. Bodei (*Geometria delle passioni*, Feltrinelli, Milano 1994) tratta delle passioni in un ampio raggio di problematiche con una particolare attenzione a Spinoza nel cui pensiero vede l’occasione per dissinascare il conflitto tra ragione e passioni: «Spinoza rappresenta il ponte tra le etiche tese all’autocontrollo e alla manipolazione politica delle passioni e quelle che lasciano aperto il campo all’incommensurabilità del desiderio. Contribuisce, in tal modo, ad abbattere il doppio muro che tradizionalmente divide, da un lato, le passioni dalla ragione e, dall’altro, l’irrequietezza delle masse dalla ‘serenità’ del saggio» (*ivi*, p. 27).

9 Accenniamo qui solo al fatto che Weber abbia evidenziato nel Novecento l’avalutatività dei giudizi scientifici. Cfr. M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino 1967.

e lo consegna al calcolo. Le cose non hanno più il carattere divino della creazione, ma sono oggetti delle rappresentazioni dell'*ego*, per questo possono essere violate: esse sono per l'uomo un *cogitatum*, così esse vengono poste al sicuro nell'orizzonte della disposizione calcolante. *Sum res cogitans* non significa che sono una cosa dotata della capacità di pensare, ma che sono un ente il cui modo di essere è il rappresentare; e questo è il fondamento, *sub-jectum* per la determinazione del mondo materiale come ad esso contrapposto.

L'“altro dall'uomo”, la natura, i corpi vengono concepiti come *res extensa*: è questo il passo, lo spostamento compiuto da Cartesio, che – secondo Heidegger – legittima la tecnica motrice dell'età moderna e con essa del mondo nuovo e della sua umanità. Il *cogito* è un fondamento per quella scienza che taglia e seziona i corpi morti, perché de-finiti nell'orizzonte della rappresentazione. I corpi della scienza sono quelli dell'anatomia, che proprio Descartes sviluppa, sono quelli che Galilei prende in mano per compiere i suoi esperimenti.

Non possiamo certo ridurre la grandiosità del pensiero di Cartesio solo al suo proposito – espresso a dir il vero prima ancora da Bacone<sup>10</sup> – che l'uomo diventi possessore e dominatore della natura, di quella lontana resa oggetto<sup>11</sup> e di quella che gli è vicino come il proprio corpo e le sue passioni<sup>12</sup>. Sicuramente queste sono le direttive di un'epoca, era l'aria che si respirava ovunque. Tuttavia nel pensiero cartesiano sono spesso le passioni<sup>13</sup> a prendere il sopravvento, e questa non sarà certo un'indagine di cui ci occuperemo ora. Sappiamo che questo breve *excursus* storico non può che tagliare fuori molti altri fili di pensiero che rendono il pensare di un filosofo molteplice nonostante il suo tentativo di unitarietà; ci

10 F. Bacone, *Cogitata et visa*, in *Scritti filosofici di Francesco Bacone*, a cura di Paolo Rossi, Utet, Torino 1975, 389-391.

11 «[...] rendendoci così quasi signori e padroni della natura» (R. Cartesio, *Il discorso sul metodo*, in *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1991-1994, vol. I, p. 331).

12 Cfr. R. Cartesio, *Le passioni dell'anima*, in *Opere filosofiche*, cit., vol. IV, art. 156, p. 92 e ancora art. 212, p. 121: «[...] la saggezza proprio in questo torna utile: nell'insegnare a rendersi talmente padroni delle passioni, dirigerle con tale abilità, da far sì che esse cagionino soltanto mali molto sopportabili, e perfino tali che sia sempre possibile volgerli in gioia» (corsivo mio).

13 Il fatto che Descartes non sia completamente assorbito in una concezione del *cogito* e nella coscienza e le sue rappresentazioni emerge a chiare note nelle lettere a Chanut, dove parlando dell'amore verso Dio lascia emergere la fragilità del pensiero (*Lettera a Chanut, 1 Febbraio 1646*, in *Opere filosofiche*, cit., vol. IV, pp. 205-216). La critica francese già verso la fine degli anni '20 aveva riabilitato Descartes, mettendo in evidenza i lati-ombra dell'*ego cogito*. Si è mostrato che proprio nell'esperienza basilare della scoperta della fundamentalità del *cogito*, quando egli descrive di essere stato isolato, senza conversazioni che lo distraessero, in mancanza «di preoccupazioni o passioni» che lo turbassero (R. Cartesio, *Il discorso sul metodo*, cit., p. 298), di fatto era assorbito in una miriade di emozioni e la prova di questo sono proprio i suoi sogni. Autori come Gouhier (H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, Vrin, Paris 1962, soprattutto pp. 340-44) a partire da questi sogni mettono in evidenza l'esperienza religiosa che è lontana dall'essere solo obbedienza alla chiesa, ma che ha radici profonde nella persona; poi Marion (J.-L. Marion, *Il prisma metafisico di Descartes*, Guerrini e Associati, Milano 1998, soprattutto il § 24), Rodis-Lewis (G. Rodis-Lewis, *Descartes*, Minuit, Paris 1957, soprattutto il capitolo “Padronanza delle passioni e saggezza in Cartesio”) hanno messo in evidenza la ricchezza emotiva della persona Descartes, che va oltre l'evidenza razionale del *cogito*, mettendo in luce come nell'*ego* del *cogito* fungono degli elementi inconsci, e addirittura interpretano il *cogitare* come *co-agitare*, mostrando la ricchezza delle passioni nel pensiero stesso, un pensiero quindi ricco dell'emotività.

sono sempre altri fili che compaiono come a scompaginare le carte in tavola della ragione che cerca di mettere ordine, di calcolare, di assicurare.

Sicuramente nel pensatore francese, accanto all'impeto del dominio su tutte le passioni, vive il segnale di un pensiero finito, il segno di un'oscurità che la luce della ragione non poteva controllare: così egli scrive nelle lettere alla principessa Elisabetta<sup>14</sup> che nessun saggio potrà mai evitare di fare brutti sogni e aggiunge che possiamo rispondere di noi, solo finché siamo padroni di noi<sup>15</sup>.

Se il progetto dello studio delle passioni attuato da Descartes sia il preludio di una psicologia scientifica, che analizza e atomizza le passioni, oppure sia più vicino ad una pratica psicoanalitica che cerca di comprendere come mai una donna così saggia come quella principessa potesse essere malata nell'anima, non cambia in ogni modo la direttiva cartesiana nel controllo delle passioni. Egli potrebbe essere erede dello stoicismo<sup>16</sup> oppure semplicemente il filosofo del sapere scientifico dove le passioni devono essere tenute fuori dalla pratica scientifica. Forse concede che queste possano essere studiate nella speranza che un giorno – conosciute in modo scientifico – si possa trovare un'etica rigorosa per vivere e convivere felicemente.

---

14 Dalle risposte alle lettere di Elisabetta, emerge un Descartes che si mette molto più spesso all'ascolto di qualcosa che per lui è mistero. La principessa è un'attenta studiosa, conosce cinque o sei lingue, ed è addentro a tutte le problematiche cartesiane, ma non scrive solo come una testa e una ragione che vuole comprendere meglio le tesi cartesiane, o trovando in esse dei punti di incongruenza, ma come un corpo e una mente sofferenti. Il suo è un appello alla felicità e alla serenità. Cerca nelle lettere a Descartes un nuovo modo di rapportarsi alla vita che non sia solo controllo e soffocamento delle passioni e che contemporaneamente non pretenda solo di fare appello a Dio e al suo intervento continuo. Elisabetta, come lei stessa si definisce, è una natura scettica. Il corpo di Elisabetta si ammala e soffre; Descartes le scrive lettere in cui le dà consigli e afferma in una di queste nel maggio del 1645 che egli non è un filosofo insensibile e crudele che non ascolta e non si pone problemi. A mio avviso Elisabetta non si rivolge a lui come medico e vorrei dire neanche come medico dell'anima, ma si rivolge a lui come filosofo e sembra dirgli: guarda come soffro, e la filosofia che vede l'anima solo come pensiero che dice di questa sofferenza? Descartes alla fine si meraviglia che uno spirito così attento ai grandi problemi non riesca a far tacere le sofferenze e a non lasciarsi prendere dalla malinconia.

15 R. Cartesio, *Lettera a Elisabetta, 1 settembre 1645*, in *Opere filosofiche*, cit., vol. IV, p. 157.

16 Sui legami fra Descartes e lo stoicismo si è a lungo dibattuto. Egli fa un tacito riferimento ai filosofi stoici quando afferma: «Ma confesso che abituarsi a guardare tutte le cose da un tale angolo visuale richiede lungo esercizio e ripetuta meditazione, e credo che soprattutto in questo consiste il segreto di quei filosofi che un tempo hanno potuto sottrarsi al dominio della fortuna e, nonostante i dolori e la povertà, contendere la palma della felicità ai loro dei» (R. Cartesio, *Il Discorso sul metodo*, cit., p. 308). Sono dell'avviso che sicuramente Descartes abbia preso dagli stoici quel distacco che compete al sapere, ma per altri versi il suo pensiero – proprio per la sua ricchezza passionale – non può essere riconducibile interamente alla dottrina stoica. Dobbiamo però ricordare come abbia consigliato alla principessa Elisabetta di leggere *Sulla vita beata* di Seneca (*Lettera a Elisabetta, 4 agosto 1645*, in *Opere filosofiche*, cit., vol. IV, p. 147) e in più di una lettera abbia discusso con lei sulla beatitudine e la felicità. Tuttavia sono convinta che è solo un *escamotage* nel tentativo di curare la principessa malata nell'anima e credo che il filosofo abbia recepito il messaggio che ella gli inviò nella lettera da Berlino: «Ho osservato anche che nelle faccende in cui seguivo i miei impulsi (*mes propres mouvements*), sono andate meglio di quelle in cui mi lasciavo guidare dai più saggi di me» (*Elisabeth à Descartes, 29 novembre 1646*, in R. Descartes, *Correspondence avec Elisabeth et autres lettres*, a cura di J.-M. Beysade e M. Beysade, Flammarion, Paris 1989, p. 189).

Possiamo solo notare la sfumatura con cui Descartes considera la passione principe del sapere: quello stupore che aveva messo in moto la filosofia. Siamo ben lontani dal θαυμάζειν greco, ma la meraviglia è ora un moto di sorpresa dell'anima per cui essa si volge a considerare con attenzione "oggetti" che sembrano rari e eccezionali<sup>17</sup>, per questo la meraviglia stimola la conoscenza. Tutte le passioni che si esprimono nel corpo aumentano i battiti cardiaci, il colore della pelle, la pressione sanguigna, mentre la meraviglia – osserva il filosofo francese – sembra immobilizzare e per questo interessa solo il cervello. Lo stupore è un eccesso di meraviglia, si rimane stupefatti da come una cosa ci appare e si rimane legati a questo darsi della cosa: lo stupore non stimola a conoscere le sue varie sfaccettature e si ragge-la in una posizione passiva. E allora, come possiamo vedere, la fredda meraviglia tanto decantata da Descartes è solo quella che stimola la curiosità scientifica.

Le passioni sembrano essere contenute e convogliate verso la scienza, che diventa il *crogiuolo* di tutte le pulsioni: la speranza – spesso taciuta – nella salvezza e nel mondo nuovo, che la scienza può offrire, raccoglie tutto il sentire della modernità e apre la grande stagione delle passioni politiche, le passioni dei grandi cambiamenti.

Certamente il molteplice volto della soggettività nell'epoca moderna, nell'epoca in cui cresce e si rinforza la ragione scientifica, non può essere ridotto alla schematica dicotomia passioni/ragione. In ogni modo però l'essere *maître de soi*, come l'atto fondativo della propria autosufficienza, è alla base del prometeico soggetto della modernità. E la sovranità dell'io si manifesta come padronanza del sé e del mondo emotivo. O meglio l'amore di sé trasforma le passioni e il controllo delle passioni in vista dell'autoconservazione e del proprio sviluppo. Accanto alla purificazione della ragione conoscitiva che deve tenere a bada le emozioni affinché non interferiscano nella conoscenza universale, si viene scoprendo che le passioni sono fonte di benessere e sviluppo individuale e della collettività, e fonte della prosperità della società e dell'economia: la conflittualità che esse generano potrebbe essere la molla ineliminabile per il progresso di una società.

In Kant queste contraddizioni troveranno una risposta risolutiva nella fondazione di una morale autonoma da fini utilitaristici che mirano al benessere, una morale che difende l'individuo, ma che condanna l'egoismo. È proprio di Kant in ogni modo la distinzione tra passioni ed emozioni. Nell'*Antropologia pragmatica* considera l'essere soggetti a emozioni e a passioni una malattia dell'animo, perché ambedue escludono il dominio della ragione<sup>18</sup>. Ma mentre le emozioni sono come una tempesta passeggera, un fiume che scorre, una sbronza, le passioni sono cattive senza eccezione, sono una malattia inguaribile, una follia che aderisce ad un'idea, la quale si insinua sempre più a fondo, come un fiume che scava e corode: le passioni, sia quelle derivanti dalle inclinazioni naturali, sia quelle acquisite nella civiltà dell'uomo impongono la loro soddisfazione e questa diventa l'unica massima che ri-

17 R. Cartesio, *Le passioni dell'anima*, cit., p. 44.

18 «[...] le passioni, potendosi accompagnare con la calma riflessione, epperò non essendo inconsulte come l'emozione [...] potendo radicarsi nello spirito e accompagnandosi con il ragionamento, fanno la maggiore offesa alla libertà, e se l'emozione è un' *ebbrezza*, la passione è una *malattia* [...]. Le passioni sono cancri per la ragion pratica e generalmente inguaribili» (I. Kant, *Antropologia pragmatica*, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 156-7).

conoscono, negando tutte le indicazioni della ragione. L'emozione reca solo una momentanea offesa alla libertà, mentre la passione trova la propria soddisfazione nella schiavitù.

Una considerazione a parte – e qui non abbiamo certo la possibilità – andrebbe fatta per le concezioni del romanticismo e dell'idealismo intorno alle passioni, che sembrerebbero una rivalutazione degli elementi della sensibilità e dell'emotività, ma dove predomina l'amore di sé. Nella filosofia si accoglie la vita emotiva e passionale solo e fintantoché essa possa essere convogliata verso l'idea.

## 2. La riabilitazione della vita emotiva

La riabilitazione delle passioni passa per Nietzsche che mette in evidenza come le passioni cacciate dalla porta della coscienza rientrano camuffate dalle finestre. L'analisi psicologica viene condotta fino ai suoi estremi. Il sentire che intacca la ragione viene riabilitato mostrando come di fatto sia sempre una lotta tra istinti. Quando “noi” pensiamo di lamentarci della protervia di un istinto, di fatto è sempre un istinto che si lamenta dell'altro. La struttura della soggettività viene messa a nudo, e possiamo dire che il filosofo scopre ciò che poi Freud chiamerà le passioni dell'io.

Attaccare le passioni per Nietzsche significa attaccare alla radice la vita. Quando in *Così parlò Zarathustra* parla ai disprezzatori del corpo, lancia loro la sfida a continuare a “parlare” di ideali, di cose superiori, combattendo il corpo e le sue pulsioni, ma su questa via diverranno silenziosi per sempre<sup>19</sup>: la radice di quelle “nobili” azioni trae nutrimento proprio da quello che loro vorrebbero cancellare. Il disagio della civiltà emerge nelle pagine dell'opera nietzscheana quando osserva che si è tormentati piuttosto dalle opinioni sulle passioni che dalle passioni medesime. Queste più si reprimono più improvvisamente irrompono come un ruscello che, quando viene ostruito, quando non lo si lascia scorrere come energia che muove il mulino, si ingrossa e inonda la valle.

Qui non voglio dilungarmi sulla scoperta dell'inconscio che ha riportato sulla scena le vecchie passioni tenute a freno, portando a parola il fatto che non siamo padroni a casa nostra, e che pertanto è illusione credere di poter dominare interamente le passioni e gli stati emotivi. E neppure voglio descrivere tutte le espressioni filosofiche del primo Novecento che hanno portato in primo piano la vita affettiva e emozionale. Le indagini fenomenologiche – pur sempre indagini! – hanno descritto magnificamente la vita quotidiana, che non essendo puro pensiero, è incarnata e ha i colori del mondo sociale. In questo contesto mi preme mettere in evidenza che nel nostro mondo più si “liberano” le passioni più queste si affievoliscono.

La nostra sembra un'epoca spassionata<sup>20</sup>. Le passioni che – condannate, nascoste, soffocate – hanno tuttavia costituito per secoli il fulcro dell'affermazione di sé e anche un nesso tra

19 «Voglio dire la mia parola ai disprezzatori del corpo. Essi non devono imparare e insegnare cose differenti da quelle imparate o insegnate fino ad ora, ma solo dire addio al loro proprio corpo – e quindi divenir muti per sempre» (F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Goldmann, München 1981, p. 28).

20 Cfr. E. Pulcini, *Individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

l'individuo e il sociale, tra la vita privata e la vita pubblica, tra la vita del singolo e la vita della comunità, sembrano oggi aver esaurito la loro funzione. Anche nei comportamenti di tutti i giorni, e non solo nella scienza e nella tecnica, prevale oggi la ragione calcolante. Le passioni – e lo abbiamo visto nel breve percorso storico – sono sempre state legate alla condivisione, alla compartecipazione. Il racconto delle tragedie mitigava le passioni, ed esse acquisivano così nella comunicazione un riconoscimento sociale. La relazione con l'altro è implicita nelle passioni. Non si è mai appassionati da soli. Si cerca il riconoscimento nella comunicazione di una passione, si cerca la condivisione. Per questo il soggetto passionale cerca il riconoscimento nell'interlocutore, nell'altro che di volta in volta incontra, ma anche nella comunità come garante della parola data. Nella tragedia greca il coro era questo grande interlocutore, che non era coinvolto nella passione, ma sapeva comprenderla e portarla a parola.

Oggi con la scissione tra pubblico e privato viene smobilitato il grande teatro delle passioni. Le varie tensioni che sorgono nei rapporti tra i componenti del nostro mondo, dovute a desideri, aspettative, frustrazioni, vengono scisse in eventi psicologici giocati nel privato (e curate da terapie psicoanalitiche che conservano del sociale solo il ruolo del terapeuta) e in eventi analizzabili sociologicamente, dove però la statistica le fredda e le lascia senza interlocutore. Le passioni si consumano in privato; anche i drammi, a cui ormai siamo abituati, diventano solo oggetto di un'asettica comunicazione radiofonica o televisiva, che lascia emergere lo scheletro di una compartecipazione emotiva che scompare subito, cancellata dalle altre notizie.

Sommersi dalle *telenovelas*, non è più in uso ascoltare le tragedie e i drammi, e neanche confrontarsi con essi. I falsi racconti dei *reality-show* falsano i conflitti vissuti della nostra epoca. Nei *talk-show* vari interlocutori si parlano addosso intorno all'amore, alla vendetta, all'odio, si raccontano storie o vere o immaginarie: il conduttore dovrebbe essere il mediatore, quello che aiuta a portare a parola e a pensare, ma viene risucchiato nel gioco delle parti. Sembra che la televisione debba assumersi il compito del coro greco lasciando emergere i drammi e mitigando gli impeti, sanando la frattura del singolo con gli altri; eppure il suo scopo è solo quello di incrementare gli indici di ascolto. *In ogni trasmissione televisiva emerge poi – simile al coro delle tragedie – il vero interlocutore della nostra epoca, interrompendo ogni discorso e mostrando il senso nascosto di ciò che accade nella scena: la pubblicità, come un ritornello ad alto volume, ci ricorda infatti che dobbiamo sempre “comprare”.* Questo intrappola e mitiga gli impeti passionali e ormai si è diventati *indifferenti* di fronte ai drammi, al dolore che trasmettono i mezzi di comunicazione; ormai si vivono solo sentimenti tenui e passeggeri che la pubblicità convoglia più facilmente verso un oggetto e poi verso un altro.

Le passioni sono sempre state un dialogo e forse oggi sembrano essere diventate principalmente un monologo. Oggi si è disperatamente soli anche se il mondo è affollato. Il nostro mondo, quello della tecnica avanzata, lascia le passioni, i sentimenti, gli stati d'animo come un residuo come contingenza fuori dal sistema di produzione. Controlla canalizzando il desiderio verso un oggetto e poi verso un altro oggetto, diluendo così l'intensità delle passioni e impedendo la fissazione sia ad un'"idea" particolare sia ad un'espressione troppo densa. Forse oggi resta solo un *narcisismo frustato*, quella "sensazione di non essere all'altezza" delle esigenze di una società che incalza nella competitività e nella intensificazione delle prestazioni.

Cosa può ancora la filosofia nei riguardi delle passioni? Ormai è la scienza che studia la mente umana. Il cognitivismo studia le emozioni come fenomeni mentali, sociali, psicolo-

gici: le scienze umane cercano di spiegare i comportamenti umani. Oggi si cerca di vedere se l'intervento delle emozioni nei meccanismi psicologici sia fattore di disturbo o se al contrario sia fonte di creatività e di arricchimento della personalità. I filosofi della mente ormai concordano nel ritenere che anche nel momento in cui la mente si appresta a dare soluzioni sillogistiche, quindi più che mai razionali e scontate, procedimenti che sembrano freddi, intervengono le emozioni, il *pathos* e il sentire. Ma è solo questo l'interesse della filosofia? I progressi delle scienze che studiano la personalità, che calcolano i loro comportamenti potrebbero essere un nuovo modo per azzittire le passioni.

### 2.1. *La riabilitazione della filosofia pratica e la libertà in Heidegger*

La filosofia invece recupera il *pathos*, dapprima nel sentire del conoscere ermeneutico, poi nel primato dell'agire. Sicuramente la scoperta della filosofia come visione del mondo ha aperto molte riflessioni del Novecento. E nelle visioni del mondo pulsano le emozioni come anche Jaspers<sup>21</sup> ci indica.

Ma sicuramente Heidegger ha portato la fenomenologia ermeneutica là dove pulsa il cuore di ogni comportamento, là dove si apre quel comportamento originario e fondamentale che funge in tutto l'agire quotidiano dell'uomo nella sua singolarità come esserci.

Heidegger in *Che cos'è la filosofia?* traduce un passo del *Filebo*<sup>22</sup> e usa per il termine greco *pathos* la parola tedesca *Stimmung*, tonalità emotiva, che è, quindi, quella coloritura emotiva in cui sempre ci troviamo: può essere di colore diverso a seconda dei momenti e delle cose, ma in ogni modo non possiamo mai essere senza questa tonalità emotiva.

Ma perché parlare qui di Heidegger? Ritengo che nei suoi pensieri e nelle lezioni tra il 1927 e il 1930, meditando su *libertà e emozioni*, come due cose non opposte, egli approdi a pensare quell'originario che è oltre l'io e oltre la struttura della soggettività, oltre l'esserci come l'aveva pensato in *Essere e tempo*. Già qui ci si rende conto che l'indifferenza è il colore che acquisisce il nostro essere nel mondo in quegli albori del XX secolo. Per questo, quando descrive fenomenologicamente l'esserci che è sempre in uno stato emotivo, parte proprio dall'*indifferenza*<sup>23</sup>, che sembra essere l'annullamento degli stati d'animo, che sembra sorgere quando le cose non ci suscitano più emozioni. L'uomo è sempre in una situazione emotiva; anche quando sembra che le cose non suscitino in lui emozioni, è disposto emotivamente, è consegnato al sentimento della propria situazione.

In *Essere e tempo* tuttavia l'indifferenza apre le porte alla trattazione dell'angoscia, unica via per accedere alla libertà. Viene infatti sottolineato che soprattutto nella forma della "diversione evasiva", l'esserci è aperto alla situazione. Si perde nelle situazioni emotive, perde se stesso. La situazione emotiva è un'apertura al mondo per cui si può incontrare ciò che ci procura

21 Mi riferisco alla sua indagine psicologica delle visioni del mondo, dove cerca appunto di trovare le leggi di trasformazione dei punti di vista e delle emozioni che l'accompagnano; cfr. K. Jaspers, *Psicologia delle visioni del mondo*, Astrolabio, Roma 1950.

22 Cfr. M. Heidegger, *Che cos'è la filosofia?*, il melangolo, Genova 1997, pp. 38-42.

23 «L'indifferenza emotiva (*Ungestimmtheit*), sovente persistente uniforme e diafana, e tuttavia non confondibile con l'indisposizione (*Verstimmung*), è così poco un niente che proprio in essa l'Esserci è di tedio a se stesso» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, edizione a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2005, p. 167).

affezioni<sup>24</sup>. Anche la *theoria*, la contemplazione non è senza tonalità emotiva, e in questo contesto Heidegger specifica che sottolineare questo *non significa abbandonare la scienza al “sentimento”*<sup>25</sup>, ma la sua analisi mira a scoprire che la singolarità che noi siamo è sempre in una tonalità emotiva. Precisa che il suo intento non è la descrizione di ciò che va sotto il nome di emozioni e sentimenti, ma quello di accedere ad una visione più pura di questi fenomeni.

In *Essere e tempo* Heidegger si concentra su quella singolarità che è sempre mia e che è sempre in una situazione emotiva perché è sempre da essere, è alla caccia di sé, per cui in ogni momento e in ogni situazione “ne va sempre di sé”. L’angoscia è la situazione emotiva fondamentale che permette all’uomo di assumere il proprio esserci, che permette di cogliere la temporalità dell’esserci. L’affettività è così un modo fondamentale di essere dell’esserci. Nell’angoscia si esperisce la “libertà”: il nostro essere liberi per gli enti, il nostro essere gettati in un mondo e contemporaneamente liberi di trascendere. Si accede a quel “prima” che permette l’incontro con le cose. Solo come esseri liberi possiamo sfuggire all’inautenticità della dispersione fra le cose, e contemporaneamente essere aperti ad esse.

Sicuramente in questa opera giovanile l’analisi della situazione emotiva permetteva di accedere all’essere dell’esserci e avrebbe dovuto essere la via per portare a parola l’essere *in toto*. Non è da escludere che Heidegger abbia creduto tramite l’analitica esistenziale di accedere a quella “atmosfera” che pervade non solo il singolo, ma il con-esserci. Quell’atmosfera “storica” che si propaga in tutti i nostri rapporti, quella coloritura emotiva di un’epoca, quell’atmosfera che è la radice epocale del nostro pensare e del nostro comportamento.

Ma qui a noi interessa solamente vedere come Heidegger tramite l’analisi fenomenologica delle *Stimmungen* cerchi di guadagnare l’accordo fondamentale, che ci porta ad assumerci il nostro esserci. Ci domandiamo come le emozioni intervengano nel conoscere e se siano la linea che divide e colora unendo noi e le cose, noi e gli altri.

La riabilitazione delle emozioni in Heidegger viaggia contemporanea alla riabilitazione della filosofia pratica. La Cura in *Essere e tempo* è sicuramente un atteggiamento pratico-morale nel quale “ne va” e si decide del suo singolo esserci. La caratteristica dell’essere-sempre-mio della Cura richiama fortemente il sapere pratico della *phronesis* aristotelica: un sapere che riguarda sempre se stessi. Nella Cura non si agisce verso degli oggetti né si producono oggetti, ma si decide di sé, non ha altro fine che l’agire stesso come Cura. Nella Cura l’esserci è consegnato al mondo e *libero* da esso, in tale *libertà* si apre all’ente.

Nelle lezioni del semestre invernale del 1928/29 Heidegger arriva a quel luogo originario che raccoglie tutte i modi in cui all’esserci si dà l’ente. È la *Gelassenheit* che non è affatto la passività, non è affatto una sorta di abbandono, ma è il luogo in cui sono ancora raccolti e da cui si dipartono tutti i nostri atteggiamenti e comportamenti. È l’azione originaria la *Ur-handlung*:

Questo lasciar essere dell’ente prima lo chiamammo l’equivalenza metafisica, un vero e proprio abbandono [*Gelassenheit*], in cui l’ente viene in esso a parola. Questo abbandono proviene da un originario agire, esso non è altro. *Agire è essere liberi*. Affinché sia possibile l’obbligatorietà, che scaturisce dall’ente manifesto in sé e che richiede una specifica corallità, deve accadere un pro-

24 *Ivi*, p. 171.

25 *Ivi*, p. 172.

getto ontologico (trascendere), ovvero una libera azione. Solo dove c'è libertà, diventa possibile legame e necessità. Così il *trascendere esplicito è l'azione originaria [Ur-handlung] della libertà dell'esserci*, l'accadere dello spazio di libertà dell'esserci stesso, ovvero l'esistere sul fondamento e a partire dal fondamento dell'esserci<sup>26</sup>.

Sempre in questo testo afferma che i Greci chiamavano questo agire *ethos*<sup>27</sup>. Questo non ha niente a che vedere con l'annuncio di un'etica, ovvero con prescrizioni e normative di comportamento. Heidegger qui va nel cuore dell'etica, in quella che nella lettera sull'umanesimo chiama l'etica originaria<sup>28</sup>.

*Non c'è già più la ricerca dell'autenticità e si attenua quel velo che separa la sfera privata dell'esserci dalla vita pubblica del "si dice" anonimo.* Diventano sempre più pressanti le condizioni storiche di quello che Heidegger chiama la civilizzazione, ma possiamo intravedere già alcune prese di coscienza del problema della tecnica, che forse fanno sorgere in lui una vaga "nostalgia" dei tempi quando le cose e gli atteggiamenti riecheggiavano ancora della vitalità della terra e del sacro.

In queste lezioni e in quelle dell'anno successivo del semestre invernale 1929/30, egli individua la filosofia come l'agire più originario. Molto tempo dopo gli diverrà chiaro che non poteva chiamare questo agire "filosofia", perché questa parola richiamava quel luogo originario da dove erano partite la scienza e la tecnica. Sarà la parola "pensiero" ad indicare quell'insieme di emozioni, stati emotivi, passioni che investono l'uomo nella sua radice, nella sua singolarità e nel suo essere insieme. In queste lezioni tuttavia quel termine "filosofia" ha già il senso complesso del pensiero: «La filosofia ha senso solo in quanto fare umano. La sua verità è essenzialmente quella dell'esserci umano. La verità della filosofia è contraddicata nel destino dell'esserci. Ma questo esserci accade nella libertà»<sup>29</sup>.

Filosofare, pensare sono, quindi, pensati nella loro diversità sia dalla scienza sia dalle visioni del mondo. In questo contesto Heidegger mette a punto la differenza con le conoscenze scientifiche e con le matematiche; queste sono conoscenze formali a cui tutti possono giungere, ma sono anche il sapere più vuoto e meno vincolante, perché non agisce nella profondità dell'uomo. Aggiunge che, se a conoscenze avalutative che non hanno nessuna incidenza per l'agire, si volesse aggiungere a posteriori qualche elemento che provenga dalla filo-

26 M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, Klostermann, Frankfurt a.M. 2001, p. 214 (corsivi miei).

27 *Ivi*, p. 379.

28 M. Heidegger, *Lettera sull'umanesimo*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 308. A questa lettera fa riferimento J.-L. Nancy (*L' "etica originaria" di Heidegger*, Cronopio, Napoli 1996) che interpreta questo fare originario come "fare senso" (p. 27). A mio avviso invece proprio dando spazio alle *Stimmungen* in queste lezioni del 1929/30, il problema dell'etica originaria è staccato dal problema ontologico, anzi è prima di qualsiasi lasciar essere l'ente, è legata agli stati emotivi nel loro sorgere, è legata alla finitezza dell'uomo che è prima del senso. Il pensiero di Heidegger dopo il '30 acquisisce mutevoli sfumature, molti sono i fili del discorso di *Essere e tempo* che il filosofo riprende e commisura con le nuove prospettive che scuotono alle radici il suo pensare. Una lettura che tende ad appiattire il pensiero di Heidegger solo all'interno delle indagini giovanili, semplifica la complessità e rischia di non riuscire più a scindere i pericoli e le parti del pensiero heideggeriano che possiamo ancora ereditare.

29 M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, il melangolo, Genova 1999, p. 29.

safia, non si otterrebbe niente<sup>30</sup>. Il sapere filosofico aggiunto alle scienze decreta solo l'impossibilità di incidenza del pensare. Solo se il pensare va nel luogo originario – sembra asserire Heidegger – può mutare i comportamenti acquisiti nei secoli. Solo se il pensare non è potere antropocentrico può ancora partecipare agli eventi radicali del mondo.

Per questo possiamo asserire che qui si sta delineando il pensiero pratico che ha la rigosità del *logos*, del dire, del raccogliere nel luogo più originario, che è prima di ogni conoscenza e di ogni visione del mondo, di ogni comportamento. La filosofia è quel prima che non può che essere intriso delle tonalità emotive. Occorre la rigosità di una fenomenologia che indaghi oltre i semplici stati d'animo della coscienza, ma che lasci risuonare anche gli stati emotivi. Non si può raggiungere una verità asettica come pretendevano le teorie scientifiche. La filosofia è qualcosa che riguarda l'uomo nella sua singolarità e riguarda tutti. Si è creduto che, proprio perché riguardava tutti, la si sarebbe dovuta comprendere alla stessa stregua con cui si comprende che 2+2 fa quattro. Allora è accaduto che diventasse predominante indagare riducendo la vasta gamma della polivocità delle cose ai modi che sono comprensibili sempre da tutti; invece di accogliere la molteplicità dei modi in cui si possono dire quelle "cose che ci riguardano", lasciandola vibrare nel conflitto del molteplice pensiero, si è cercata la certezza.

Torniamo a quel fare umano che è il pensiero. Che cos'è allora pensare?

Abbiamo affermato che il filosofare è una discussione e un dialogo sulle *cose ultime ed estreme*. Anche la coscienza comune sa che la filosofia è qualcosa del genere, sebbene fraintenda questo sapere, intendendolo come una visione del mondo e una scienza assoluta. [...] *La filosofia è qualcosa che riguarda tutti*. Non è il privilegio di un singolo. Di questo probabilmente non si può dubitare. Ma la coscienza comune deduce implicitamente da ciò: le cose che riguardano tutti, devono poterle comprendere tutti. La filosofia deve quindi essere accessibile a tutti. Questo 'comunque' significa: deve apparire immediatamente chiara<sup>31</sup>.

Il fatto che riguarda tutti non è infatti traducibile immediatamente in un sapere esatto e da tutti comprensibile come quello della scienza. In questa maniera non si fa altro che elevare – osserva Heidegger – a filosofia il sapere quotidiano. Per accedere alla filosofia bisogna accettare la fragilità di un sapere polivoco che è anche agire:

La filosofia [...] è – lo sappiamo solo confusamente – qualcosa di totale e di estremo, in cui ha luogo uno scambio di idee e un colloquio fra uomini sulle cose ultime<sup>32</sup>.

Il dialogo fra uomini sulle cose ultime: è questa la vera prassi per Heidegger. Se poi questo dia inizio a qualcosa oppure no, è problema successivo. Quel pensiero si muove nella zona dell'inutile, in quella zona che esce, quindi, dai fini e dai mezzi della tecnica che poi a Heidegger si presenta nel suo insieme come quel fare (*machen*) che è un circolo vizioso di fini e mezzi. Il dialogo, a cui tutti gli uomini possono accedere, non è un dialogare intorno al

30 «Magari poi, improvvisamente, ci si ricorda di ciò a posteriori, senza però che questo ricordo divenga decisivo per l'agire» (*ivi*, p. 30).

31 *Ivi*, p. 24 (corsivi miei).

32 *Ivi*, p. 10.

senso come problema dell'ontologia, ma un dialogo che investe le radici emotive del nostro essere qui, il nostro destino di essere mortali. Un dialogo, quindi, che non potrà avere delle risposte precise, un dialogo che va ripreso sempre di nuovo e che apre l'*ethos* come i greci ben sapevano<sup>33</sup>. In queste lezioni – sicuramente le più profonde di quelle heideggeriane sulle *Stimmungen* – appare evidente che in questo dialogo la filosofia trova la poesia e la religione come compagne di strada<sup>34</sup>, perché tutte queste sono un dialogare completamente inutile, o che ha il suo fine in se stesso, come appunto la prassi.

È difficile capire se Heidegger alluda, quando indica l'agire originario come un dialogo sulle cose che riguardano tutti, alla *res pubblica*<sup>35</sup>. Sicuramente in questo periodo della sua vita egli vive sottobanco passioni politiche. Tuttavia i riferimenti a questo tipo di agire sono presenti anche dopo la delusione e la presa di coscienza della autonomia della politica, e della fine della metafisica. Negli anni '60 si rende conto che la scienza del calcolo e, quindi, la scienza informatizzata della politica è la sola ad avere competenza sull'organizzazione del lavoro<sup>36</sup>. Per questo la *res pubblica* è ormai predominio dell'utile, è l'agire che calcola gli equilibri tra uomini e tra uomini e ambiente. Il dialogo sulle "cose ultime ed estreme" si stacca, quindi, da un semplice discorso politico, è un dialogo ancora più originario della contingenza e della doppia contingenza che compete la complessità sociale. È qualcosa di veramente inutile, che forse potrà avere degli sviluppi o forse no, non lo si può sapere prima, non è una previsione. È quel discorrere fra uomini liberi intorno alla contingenza estrema che ci riguarda tutti: la morte.

### 2.2. Tempo, libertà e Stimmungen

L'uomo, in quanto esserci, è gettato in un mondo, tuttavia può esser-via (*weg-sein*) e, nei casi estremi, *verrückt*, spostato, folle. L'azione originaria è la libertà dell'esserci, è quel trascendere oltre l'ente che è qui di fronte a me, è quel "prima" della consegna all'ente, per cui sono poi obbligato e necessitato dall'ente.

33 Ricordiamo qui le pagine della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, dove vengono prese in considerazione quelle leggi etiche che non si sa da dove vengono e che trattano della sepoltura: mi riferisco alle pagine sull'*Antigone*. E Heidegger se non cita Hegel in contesti in cui parla dell'etica originaria, fa però riferimento a Sofocle, nelle cui tragedie – afferma – si nasconde l'*ethos* in modo più originario che nelle lezioni aristoteliche (M. Heidegger, *Lettera sull' "umanismo"*, cit., p. 305).

34 «Mentre paragonare la filosofia alla scienza è un indebito svilimento della sua essenza, paragonarla all'arte e alla religione è per contro un'equazione legittima e necessaria alla sua essenza. Ma equivalenza non significa identità» (M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, cit., p. 7).

35 È difficile comprendere se Hannah Arendt abbia avuto conoscenza di queste lezioni, se è stato il maestro che ha illuminato l'allieva (oppure l'allieva il maestro) sul legame tra agire/libertà e le cose che ci riguardano.

36 «È la teoria che ha per oggetto la direzione della possibile pianificazione e organizzazione del lavoro umano. La cibernetica trasforma il linguaggio in uno scambio di informazioni[...] la fine della filosofia si mostra come il trionfo dell'organizzazione pianificabile del mondo su basi tecno-scientifiche e dell'ordinamento sociale adeguato a questo mondo [...] essa ha trovato il suo luogo (*Ort*) nella scientificità dell'agire sociale dell'uomo» (M. Heidegger, *La fine della filosofia*, in *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1998, p. 176).

Come è possibile giungere a questa libertà? Cosa può la filosofia per stimolare questa azione originaria? *Occorre destare uno stato d'animo fondamentale*. Non esiste un solo stato d'animo fondamentale. In *Essere e tempo* viene presa in considerazione l'angoscia, poi lo spaesamento, la nostalgia; nell'antichità era lo stupore, nel cristianesimo la speranza.

Tuttavia quell'attimo verticale che spezza il tempo – osserva Heidegger – è sempre meno esperibile nel mondo in cui predomina il tempo seriale che scorre e in cui si corre da un ente all'altro e non si riesce a percepire il vuoto. Di questo prende coscienza soprattutto a partire dalle lezioni del semestre invernale del '29/30. Allora diventa preminente pensare la libertà dell'uomo e le emozioni<sup>37</sup>.

Prima di comprendere la libertà dobbiamo comprendere cosa siano le tonalità emotive, le *Stimmungen*. Ormai è chiaro a Heidegger che esse non riguardano solo il singolo, anche se solo come singolo si possono provare le emozioni. La *Stimmung* è un modo del nostro essere al mondo con gli altri. Le passioni sono sempre tra noi e gli altri. Non sono qualcosa dentro il soggetto, o di cui abbiamo coscienza. Nel sentire non c'è un oggetto che è di fronte a noi, che vediamo, osserviamo e conosciamo, ma la tonalità emotiva è la linea che passa tra noi e le cose, tra noi e gli altri. *Stimmungen* sono le accordature con il mondo, è l'essere intonati con gli altri.

[...] è il 'modo' del nostro esser-ci-assieme [...]. Uno stato d'animo è una maniera, non semplicemente una forma o un modo, ma una maniera nel senso di una melodia, la quale non fluttua al di sopra del presunto sussistere dell'uomo, bensì dà il tono a questo essere, cioè dispone e determina il modo e il 'modo' del suo essere<sup>38</sup>.

La scienza guarda alle passioni, le studia e raggiunge verità universalmente valide, certe per tutti. La filosofia invece – osserva Heidegger – non pronuncia asserzioni valide per tutti riducendo la polivocità del sentire all'univocità del discorso, non mira alle spiegazioni delle cause che scatenano le passioni o all'individuazione degli effetti che esse provocano. La filosofia deve abbandonare le vecchie modalità ancora troppo vicine alla scienza e accogliere la polivocità delle tonalità emotive.

Tutto questo va oltre qualsiasi dicotomia tra razionale e irrazionale: il sentire della *Stimmung* è prima, più originario, e funge sia nel caos dell'irrazionalità che nella fredda lucidità dell'uso della ragione. Quello che cambia ogni volta è la diversa coloritura, la diversa accordatura con il mondo, ma siamo sempre in una accordatura.

37 Lego il ciclo delle lezioni tra il '29 e il '30 a questi temi, da cui poi scaturisce la svolta. Sicuramente le lezioni del semestre estivo sono proprio attinenti al nostro argomento (*Das Wesen der menschlichen Freiheit*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1982), ma se badiamo al sottotitolo *Einleitung in die Philosophie* che richiama il corso invernale del '28/29 possiamo notare la continuità degli argomenti trattati. Nel corso propriamente sulla libertà, tratta il tema della libertà negativa di Kant, della filosofia pratica di Aristotele e della sua metafisica. Queste lezioni tuttavia sono per un verso ripetitive rispetto al tema in generale e non hanno l'intensità emotiva di quelle del semestre precedente; questo fa pensare che la svolta sia stata preparata da quelle indagini sulle *Stimmungen* nell'epoca della tecnica.

38 M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, cit., p. 90 e ss.

Heidegger – conscio di aver suscitato nei suoi studenti stati d’animo – domanda loro e si domanda con un po’ di ironia se compito della filosofia non sia destare stati d’animo: qualsiasi descrizione solo “culturale”, infatti, ci lascia indifferenti, non ci “afferra”.

Ma che significa destare uno stato d’animo?

Destare uno stato d’animo vuol dire farlo *divenir-sveglio* e lasciarlo *essere* come tale. Ma se rendiamo conscio uno stato d’animo, per conoscerlo e farlo divenire oggetto del sapere, otteniamo il contrario di un destare. In tal modo viene distrutto, o quanto meno non rafforzato, bensì indebolito e alterato<sup>39</sup>.

Destare uno stato d’animo non significa, quindi, farlo diventare oggetto della nostra coscienza, né oggetto di analisi. La filosofia non si preoccupa di questo. *Destare uno stato d’animo*, una tonalità emotiva, *significa* accedere al cuore dell’esistere e *assumersi la propria libertà*. Ma questo non può essere fatto in generale una volta per tutte, come la conquista di una scoperta scientifica. Ma deve esser fatto sempre di nuovo a partire dalle tonalità in accordo con l’atmosfera in cui siamo gettati. Per questo reputo particolarmente interessanti le pagine in cui Heidegger parte dalla tonalità emotiva che emerge dalla sua epoca: l’indifferenza e la noia. Così nelle lezioni del 1929/30 tratta della noia, che in seguito troverà esposizioni in Sartre e nella letteratura per esempio in Moravia. La noia è più frequente nella nostra epoca rispetto a quelle precedenti: il tempo accelerato secondo cui si susseguono gli enti fa in modo che si oblii la particolarità di ogni cosa. In questo modo tutto è indifferente, e siamo diventati noiosi a noi stessi.

È interessante come Heidegger a partire dalla tonalità emotiva banale che ci assale nelle diverse forme della quotidianità, giunga a quella noia profonda, a quella nebbia silenziosa che pervade il nostro esserci. Naturalmente la sua analisi parte dalla stessa parola che in tedesco suona *Langweile*, tratto di tempo lungo, mettendo subito in evidenza come la parola conservi quel legame con il tempo che nell’uso comune di considerare la noia si è venuto perdendo.

Non abbiamo qui lo spazio per descrivere il cammino *emotivo-fenomenologico* di Heidegger che vorrebbe portare gli studenti a quello stato d’animo della noia profonda<sup>40</sup>, a quella vertigine (*Wirbel*) dove si rivela il gioco e l’accadere del tempo che incanta e incatena. Heidegger porta gli studenti fino a far vibrare l’“*Es*”, il neutro della noia, il neutro che emotivamente ci attraversa: «*Es ist einem langweilig*»<sup>41</sup>. Questa noia profonda non può essere scacciata da nessun passatempo. Bisogna calarsi in questa noia profonda: *essa realizza la nostra più intima libertà*, così siamo svincolati dal tempo che scorre e che ci incatena, così si accede alla quarta dimensione del tempo. L’attimo spezza il tempo, ma Heidegger quando scopre come aiutare i suoi studenti a destare la noia profonda, a calarsi in quella vertigine che è oltre la filosofia<sup>42</sup> e che

39 *Ivi*, p. 84.

40 Per la descrizione più ampia di questo legame che esiste nel mondo di oggi tra l’attimo e la noia legata al tempo che scorre da un oggetto all’altro cfr. quanto ho scritto nei §§ 6 e 7 del terzo capitolo del mio libro, *La speranza sottile. Heidegger fra differenza e nostalgia*, Mimesis, Milano 2004, pp. 86-99.

41 M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, cit., p. 178.

42 «La filosofia esiste soltanto per venir superata» (*ivi*, p. 204)» e ancora «Da questo limite del possibile soltanto il singolo agire – l’attimo – conduce alla spinta verso la realtà. Il filosofare invece può condurre fino al limite; rimane sempre nella sfera delle cose che vengono prima delle ultime» (*ivi*, p. 226).

indica il pericolo (*Gefahr*)<sup>43</sup>, si ferma. Forse ha paura lui stesso. Teme di “perdere” la lucidità, di non conservare la sobrietà a cui sempre aveva fatto appello?

Non è di aiuto la psicoanalisi né qualsiasi terapia liberatoria della zona profonda<sup>44</sup>. Il filosofo tedesco sente tutte le resistenze a guidare gli studenti tutti insieme verso quel vuoto. Recepisce la “pesante atmosfera” che colora la sua epoca, che invade tutti: è la corsa da un oggetto all’altro, che non lascia mai il vuoto e che tiene a freno anche la noia profonda. Come il Nerone di Kierkegaard, l’uomo-macchina, che ormai siamo, si inventa sempre cose nuove, sempre nuove emozioni legate agli oggetti, sempre più efferate per nascondere il vuoto. L’attimo che rivela non accade più.

Possiamo soltanto domandarci [...] se la nostra odierna umanità quotidiana, il nostro essere uomini non sia in forse, in tutto, tale che [...] si opponga alla possibilità del sorgere di quella noia profonda. [...] Possiamo solo domandarci se l’uomo di oggi non abbia già da sempre spezzato e piegato quel culmine dell’attimo più acuto, e non lo renda e lo mantenga tronco mediante la premura e repentinità dei suoi programmi, premura e repentinità che confonde, e di cui fa tutt’uno con la decisione dell’attimo<sup>45</sup>.

Parla ancora dell’esserci, indica che occorre evocare e ridestare l’esserci nella sobrietà del domandare, spera ancora che si possa fare il salto nell’attimo del singolo agire per liberare verso il possibile. In queste pagine vive più che mai l’impellente stato di bisogno che urge verso la libertà dell’attimo, verso quella libertà che destruttura l’uomo e che va oltre la struttura dell’esserci come Heidegger l’aveva pensata in *Essere e tempo*. In quelle lezioni sulla noia lascia balenare la libertà dell’*Es* che apre all’accadere<sup>46</sup>.

Poi di nuovo le emozioni si freddano, la libertà che ci attraversa diventa la libertà dell’essere; l’accadere, l’evento si struttura nel gioco dell’*Ereignis*, segno e traccia di qualcosa che si può esprimere solo nell’attimo che ormai è stato tacitato.

43 «Ma poiché siamo dell’opinione che non sia più necessario essere forti e poterci gettare incontro al pericolo, siamo tutti insieme fuggiti dalla zona di rischio dell’esser-ci in cui avremo dovuto farci carico dell’esser-ci» (*ivi*, p. 218).

44 «[...] possiamo solo domandarci se l’uomo di oggi, proprio in tutte le forme odierne di umanità e per mezzo loro, non tenga a freno quella noia profonda, vale a dire se non si nasconda il suo esser-ci in quanto tale – nonostante tutta la psicologia e la psicoanalisi, anzi, proprio *per mezzo* della psicologia, che oggi si spaccia persino per psicologia del profondo» (*ivi*, p. 219).

45 *Ibidem*.

46 Cfr. *ivi*, p. 468.



---

Chiara Di Marco

## ESPERIENZA DEI LIMITI. ESPERIENZA DELLA LIBERTÀ

*È tempo di riconoscere finalmente che i mille errori in cui la nostra specie si è attardata hanno sempre avuto questo scopo profondo: la persistenza nell'essere di una negazione, anche volgare, di tutto ciò che impedisce alla specie privilegiata di essere quello che è, qualcosa di infinito, di eccedente, che non ha accettato i propri limiti.*

*Georges Bataille, La specie umana*

*Essere ciò che siamo:* nucleo incandescente di un equilibrio difficile, mai realizzabile, di una libertà difficile, inappropriabile e necessaria. Questo è per Georges Bataille l'uomo, finitezza e desiderio di infinito, limite ed eccesso, ordine e violenza, razionalità e corporeità. Un enigma mai risolto, «*une question sans réponse*», nella misura in cui al lavoro della ragione continua sempre a sfuggire un *resto incalcolabile*<sup>1</sup> – una differenza non identificabile, una singolarità non individualizzabile –; la realtà di un negativo (*rien*)<sup>2</sup>, di un non (essere)-qualcosa che delinea la dimensione “libera” di una soggettività non assoggettata, come dirà Michel Foucault, un modo d'essere che rompe-trasgredisce il muro dei significati e dell'oggettività parlando, nel linguaggio silenzioso delle emozioni e delle passioni, delle espressioni sensibili del riso e del pianto, di quell'impossibile che è la morte, accostando/sentendo un morire che ci accade, come dice Lévinas, ma che non possiamo mai assumere. Un negativo che, per Bataille, va rimesso in gioco nella sua essenziale *inimpiegabilità*<sup>3</sup>, nelle

- 
- 1 Un resto che l'arte e la poesia e la stessa scienza tentano di reintegrare al positivo, un lavoro di valorizzazione, di normalizzazione che la conoscenza non smette mai di tessere. Un rischio mortale che Bataille accetta scrivendo, raccontando/vivendo l'esperienza/un modo d'essere che s'apre solo ai limiti del possibile dell'uomo, all'estremo del sapere, là dove l'unica autorità è solo l'esperienza, perché «senza l'estremo, la vita non è che una lunga truffa», senza il rifiuto, senza la trasgressione ci sono solo le catene di un'esistenza utile.
  - 2 «È divertente che la lingua francese partita dalla parola *rem*, che voleva dire cosa, le abbia conferito il significato di nulla (*rien*)», un modo, sottolinea Bataille superando l'opposizione sartriana fra *être* e *néant*, per indicare il senso di una sovranità possibile nella misura in cui ridotto a niente (*rien*), al non (essere)-qualcosa, l'io è libero dal potere, dal dominio dell'utilizzazione e della manipolazione che ritma la prassi della dialettica hegeliana.
  - 3 È questo il senso dell'“hegelismo senza riserve” entro cui Jacques Derrida pone la questione batailleana dell'economia generale e della sua relazione con l'economia ristretta e che vede, nella denuncia del paradigma dell'utile, il punto di incisione della critica di Bataille alla modernità, alla sua falsa posizione della libertà nell'affermazione di un individualismo che non salva il soggetto dalla dispersione in un processo di atomizzazione omogeneizzante. Bataille vuole sottrarre la negatività allo schema

forme di una *dépense* improduttiva, nella complessità di un'esperienza che è, nello stesso tempo, esposizione del soggetto al *limite* che lo costituisce e *trasgressione* del limite; un movimento che lo pone di fronte al proprio niente (*rien*), alla propria radicale infondatezza, riconsegnandolo alla verità dell'ignoto<sup>4</sup>, al *non-senso che è*, quando esaurita ogni possibilità, «non potendo più superarsi, attribuirsi un qualunque senso nell'azione», non può fare altro che *essere quello che è*. L'esperienza dei limiti, è allora un "sacrificio" di sé e del pensiero, una rinuncia alla totalità del senso e dell'essere che ci *dona* l'angoscia di un'esistenza *de-chirée*, l'ingresso nella notte di un "non-sapere" che, paradossalmente, "illumina" le nebbie narcotizzanti del sapere, sfaldando la trama di un'esistenza servile, perfettamente ordinata nella sua funzionalità. L'esperienza dei limiti e della trasgressione è allora una *decisione d'esistenza*, nocciolo di quella libertà difficile, impossibile e necessaria, dice Bataille, che ci accade solo nell'attimo dell'adesione alla *chance*<sup>5</sup> quando all'estremo del possibile, ai limiti della ragione *sentiamo* la nostra nudità, l'apertura inappropriabile sul possibile, su tutto il possibile – perché la *chance* «non è né mia né tua. È la *chance* di tutti gli uomini o la loro luce» –, come passaggio/salto dal possibile all'impossibile e viceversa, affermazione del caso e della necessità, della vita fin dentro la morte. Fare esperienza dei limiti, aderire alla *chance*: una decisione d'esistenza che è *tout court* esperienza della libertà, del *fatto* della libertà. Di una forma d'esistenza che in quanto pura potenza, infinita possibilità d'essere mai già presente non possiamo prendere/utilizzare, ma solo cercare, *sperimentare*, *divenire con essa*; decisione che è cifra di una *sovranità* che non possiamo mai *avere-conoscere*, ma che, tuttavia, dobbiamo ricercare, *amare*, declinando la nostra particolarità attraverso un *lavoro etico*, un *esercizio* del pensare che *non-serve*, che sottrae la vita al paradigma del lavoro e il pensiero al giogo del discorso reimmergendoli nella totalità inutilizzabile dell'essere.

In questo senso la libertà non va però pensata come l'assoluta ri-fusione con l'originario stato naturale da cui ci ha tratto l'arroganza di un io autonomo, perfettamente compiuto e fondato, perché in realtà, osserva Bataille, «la nostalgia della natura è la messa in questio-

---

di una dialettica totalizzante che trova nel negativo – il lavoro del servo – il momento essenziale per una sintesi che afferma la superiorità dell'utile e del lavoro nel vantaggio del signore. Cfr. J. Derrida, *Dall'economia ristretta all'economia generale: un hegelismo senza riserve*, in Id., *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1982, pp. 325-358.

- 4 «[...] la mia esistenza va dall'ignoto al noto (si riferisce al noto). Nessuna difficoltà; credo di potermi abbandonare a operazioni di conoscenza, quanto nessuno che io sappia. Ciò mi è necessario, – come ad altri. La mia esistenza è composta di passi, di movimenti che essa indirizza verso i punti convenienti [...]. La conoscenza non è distinta in nulla da me: io la sono, è l'esistenza che io sono. Ma l'esistenza non le è ridicibile. Tale riduzione richiederebbe che il noto fosse la fine dell'esistenza e non l'esistenza la fine del noto». (G. Bataille, *L'esperienza interiore*, Dedalo, Bari 1973, p. 176).
- 5 Il termine francese *chance* veicola tutta una serie di significati – caso, fortuna, sorte, probabilità, possibilità etc. – che, nella riflessione di Bataille, non solo rimandano continuamente l'uno all'altro, ma spesso si compenetrano e sovrappongono esponendo il continuo gioco di "scivolamento" del senso che deve essere messo all'opera nel movimento dell'esperienza dei limiti e della trasgressione. È forse il suo saggio *Su Nietzsche* (SE, Milano 1994), quello che rende meglio la ricchezza semantica veicolata nella *chance* là dove tale esperienza si mostra, proprio nella vita e nell'opera di Nietzsche, come l'apertura sulla nudità dell'uomo, sulla tragica semplicità/trasparenza di un'esistenza, *libera, totale*, «senza lotta, svincolata dalla necessità dell'azione e non frammentaria» (*ivi*, p. 26).

ne dell'autonomia», dell'illusorietà e debolezza di un'autonomia avara che vuole stabilità e soddisfazione nella misura in cui si è fondata proprio sulla negazione di quella parte della natura «da cui immediatamente dipendiamo e il cui carattere specifico, per il fatto che è isolata, è di essere per un certo tempo tolta dalla messa in gioco»<sup>6</sup>, reificata, stabilizzata nella pesantezza di un suolo fondante. Per questo la libertà non può essere intesa come affermazione incondizionata dell'originaria violenza dell'essere, in quanto legge e significato della vita, né va assunta come cifra di una teoria politica e di una prassi etica che enfatizzano l'autonomia dell'individuo o il privilegio di un'azione/progetto rivoluzionario di classe che libera *tout court* l'esistente dai valori e dalle certezze del presente.

La libertà è per Bataille la condizione ontologica, il modo d'essere di un'esistenza *integrale*, quella dell'uomo che *esiste totalmente*, che è solo nella misura in cui supera il bisogno di specificità, la necessità dell'azione che subordinando ciascun istante del nostro tempo a un risultato proietta sulla vita l'ombra del negativo. Perché «chi agisce mette al posto di quella ragion d'essere che è lui stesso uno scopo particolare, e nei casi meno specifici la grandezza di uno stato, il trionfo di un partito» vivendo prigioniero della frammentarietà, della necessità di un obiettivo che lo spinge a farsi-essere utile, mentre «soltanto se non è subordinata a un soggetto preciso che la supera, la vita rimane integrale». Perché proprio

[...] la totalità in questo senso ha come sua essenza la libertà. Tuttavia non posso voler diventare un uomo totale per il solo fatto di lottare per la libertà. Anche se questa lotta è l'attività che preferisco fra tutte, non potrei confondere in me lo stato di integralità e la mia lotta. L'esercizio positivo della libertà e non la lotta negativa contro un'oppressione particolare mi innalzò al di sopra dell'esistenza mutilata. Ognuno di noi impara amaramente che lottare per la propria libertà è, prima di tutto, alienarla<sup>7</sup>.

La libertà non ci trascende, osserva Bataille, ci attraversa e ci segna nella misura in cui dopo aver esaurito tutte le possibilità, dopo aver abbandonato le prospettive dell'azione l'uomo sente la sua perfetta nudità, l'angoscia d'«essere al mondo senza aiuto, senza appoggio», solo ai limiti dell'essere si scopre come nodo inseparabile di una essenziale tensione, sempre attiva, tra attenzione al possibile e desiderio di impossibile, lotta tra una volontà di sapere che riflette il mondo e cristallizza la vita nell'ordine del discorso e nei paradigmi delle discipline e una volontà di nulla (*rien*), che nella notte del non-sapere «sfalda il concatenarsi degli atti ragionevoli» restituendolo alla “forma” aperta di un Mondo/non-senso che è infinita possibilità di vita. Condizione che è indice di un impegno gravoso, della necessità per il soggetto di un lavoro etico, una cura di sé, come direbbe Michel Foucault, volta a decostruire l'illusione di una libertà costruita sul pregiudizio razionale che ci ha spinto a confonderci con l'universo fino a farci credere di poter essere tutto e di non morire. Si tratta allora di smascherare le astuzie di una ragione che per alleviare la sofferenza che è della/nella vita, il dolore di non poter comprendere tutto l'essere, ha allontanato da sé quella “parte maledetta”, eterogenea al mondo del lavoro e del sapere che la signoria hegeliana, volta al compimento della Storia, ha circoscritto nell'irrealtà del *non-senso*. Si tratta, come per Nietz-

6 G. Bataille, *Il limite dell'utile*, Adelphi, Milano 2000, p. 207.

7 G. Bataille, *Su Nietzsche*, cit., p. 24.

sche, di prendere la ragione per quello che è, uno strumento *ausiliario* del corpo, «con le sue tare e i suoi successi»; non si tratta di abbandonare la razionalità o di rifondarla a partire da altro, ma di rimettere la ragione in comunicazione con se stessa, di aprirla al fondo oscuro che ne macchia la trasparenza, a quella materialità che la limita impedendole d'esaurirsi solo nella certezza della conoscenza. Perché la conoscenza non è solo intelligenza ma anche emozione, sentimento e sensazione, un modo d'essere «l'uomo che io sono che vive il mondo», che interroga e si meraviglia mettendo in questione ogni accordo soddisfacente.

È allora necessario chiedersi se sia ancora ragionevole perseguire un modo di vita razionale che violentando le cose e gli altri «persegue il massimo profitto per la maggiore felicità di tutti e di ciascuno», se sia ragionevole una politica della vita che tradisce l'esistenza teorizzando nell'esistente delle libertà che, paradossalmente, lo consumano proprio mentre le acquisisce<sup>8</sup>. Non si tratta di operare nuove fondazioni teoretiche, di decidere unilateralmente per una ragione diversa; non dobbiamo produrre altre separazioni, al contrario il consiglio che possiamo trarre dalla riflessione di Bataille è quello di recuperare l'antico legame di *Lógos a Phrónesis*, di riattivare il senso di una razionalità ragionevole, quello di un'amizizia dell'uomo per l'uomo che la modernità ha sciolto misurando legami e relazioni, la vita stessa, secondo il principio dell'utile. Il nodo va riavvolto e per questo è necessario condurre la ragione fino ai suoi limiti, giocare un gioco di distruzione e devastazione del terreno costruito dalle pratiche di sapere; occorre fare esperienza del vuoto che si apre al limite del sapere, là dove non c'è altra "autorità", come dice Blanchot, che l'esperienza stessa. La strada della libertà è allora quella di un'esperienza che non ha altro fine, altra autorità che se stessa: l'esperienza è un «viaggio al limite del possibile», l'itinerario di una coscienza annichilita che non procede hegelianamente di mediazione in mediazione risolvendo il negativo nella pienezza del sapere assoluto, l'esperienza non è *organon* di conoscenza, ma un modo di vivere le infinite possibilità che la vita ci apre. Per questo essa «non rivela niente, non può fondare la credenza né partire da essa»: l'esperienza non approda ad alcun appagamento, ma induce, al contrario, un'*angoscia* radicale riconsegnando il soggetto al flusso di un divenire che non può mai comprendere/dominare perché

[...] l'uomo non esaurisce la sua negatività nell'azione; no, non trasforma in potere tutto il nulla che è; forse può raggiungere l'assoluto rendendosi uguale al tutto e formandosi la coscienza del tutto, ma più estrema di questo assoluto è allora la passione del pensiero negativo, perché ancora capace, di fronte a questa risposta, di introdurre la domanda che la sospende, e, di fronte al compimento del tutto, di conservare l'altra esigenza che, sotto forma di contestazione, rilancia l'infinito<sup>9</sup>.

Avanzando con Hegel, oltre Hegel stesso, Bataille sottolinea la necessità per l'uomo di soggiornare nell'aporia di un'esistenza tesa tra pienezza e lacerazione, tra azione e passione richiamando l'urgenza di una *Fenomenologia dell'eros*, del *riso* e del *sacro* che, al culmine del sapere, alla "fine della storia" – dopo che ogni differenza è stata com-presa, attraverso

8 Cfr. S. Latouche, *La sfida di Minerva. Razionalità occidentale e ragione mediterranea*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 2000; M. Foucault, *La questione del liberalismo*, in O. Marzocca (a cura di), *Michel Foucault. Biopolitica e liberalismo*, Medusa, Milano 2001, pp. 159-167.

9 M. Blanchot, *Postfazione* a G. Bataille, *Su Nietzsche*, cit., pp. 221-231, p. 224.

il lavoro di *Aufhebung* della negatività, nell'unità dell'Intero, quando ogni desiderio è pacificato in una società omogenea che livella in un sistema socio-economico privo di resistenza/libertà signori e servi – rende evidente l'assoluta non necessità del gioco/go dialettico hegeliano. L'esperienza dei limiti, l'esperienza della libertà è allora anzitutto un *sacrificio*, la denuncia dell'arroganza di una coscienza chiara e distinta che ci ha fatto credere di «poter essere tutto, di essere dio, di non morire», una rinuncia che apre una ferita feconda nel cuore dell'Io, che ne ri-converte la pretesa compiutezza verso l'ineludibile incompiutezza che lo segna. È questo proposito che delinea il rapporto di amore-odio, possiamo dire, che lega Bataille a Hegel, una vicinanza paradossale – rapporto che passa per la lettura/traduzione della *Fenomenologia dello Spirito* messa in campo da Alexandre Kojève<sup>10</sup> – ritmata nella duplice prospettiva del *sistema*, del Sapere, che in quanto discorso filosofico, strategia della *Ratio* si costruisce come necessario rimando al potere e in quella dell'*eccesso*, del sovrappiù d'energia che sfugge al calcolo della riflessione, smascherando la falsa pacificazione dialettica; il lavoro serio di una filosofia che ha troppo frettolosamente dimenticato la realtà di un soggetto *patito, fortuito*, ricco di desideri e di bisogni che sono stati forzatamente sottratti alla verità di una conoscenza che ha sempre preteso l'adeguazione del soggetto all'oggetto. Per questo, osserva Bataille, Hegel

[...] poneva l'oggetto come una totalità di cui ogni soggetto era una parte: ogni individuo, ogni pensiero, era un momento del divenire universale, del sistema del mondo. Il soggetto tuttavia si sapeva alla fine ridotto a essere solo un 'paragrafo' dell'insieme, del sistema. Poteva solo inabissarsi, distruggersi, nella conoscenza di una totalità del divenire, di un divenire compiuto, non mutevole; poteva essere solo a una condizione: di sapere che 'egli' non era se non un pezzo subordinato di un insieme immenso e necessario, un' 'utilità', e, se si riteneva autonomo, un errore. Il desiderio di Hegel si risolse così in un sapere, che è assoluto [...] <sup>11</sup>,

che ha risucchiato ogni singolarità, la profondità oscura dell'essere nella chiarezza e distinzione di un sapere e di un fare individualizzanti. Comprendiamo allora le profonde riserve, che Bataille esplicita ne *L'esperienza interiore*, di fronte a un Hegel debole, incapace di vivere fino in fondo l'esperienza dell'estremo, di sopportare l'angoscia di uno spaesamento che deve aver sentito, ma di fronte al quale ha indietreggiato per «non diventare pazzo»<sup>12</sup>. Ed è per questo che nel sistema la poesia, il riso, l'estasi sono espulsi, «non conoscono altra fine se non il sapere». Mentre occorre riandare alla fonte stessa della dialettica, a quella dimensione oscura e profonda, mistico-magica, che richiama, con il neoplatonismo, i nomi di Eckhart, di Cusano e di Boehme, a quei «fantasmi della filosofia» che sono inconciliabili con la precisione e il

10 Cfr. A. Kojève, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, Einaudi, Torino 1948, pp. 3-33.

11 G. Bataille, *Dall'esistenzialismo al primato dell'economia*, in F.C. Papparo (a cura di), *Georges Bataille. L'al di là del serio e altri saggi*, Guida, Napoli 2000, pp. 83-112, p. 86.

12 «Allorché il sistema si richiuse, Hegel credette per due anni di diventare pazzo: forse ebbe paura di aver accettato il male – che il sistema giustifica e rende necessario; o forse, collegando la certezza di aver raggiunto il sapere assoluto con il compimento della storia – con il passaggio dall'esistenza allo stato di vuota monotonia – si è visto, in un senso profondo, diventare morto», (G. Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., pp. 175-177).

rigore delle scienze della natura, ad una *materialità* del/nel pensiero, ad un “basso materialismo” che “immergendo” l’idealità dell’essere nel magma infuocato dell’eterogeneo mostra il punto cieco, la “zona d’ombra” della creazione. Per questo, seguendo Kojève, Bataille guarda soprattutto al punto decisivo della *Fenomenologia* dove si considera “l’opposizione del Signore e del Servo” insieme al suo fondamento, a partire dalla negatività quale molla dell’azione, ma ponendosi, nello stesso tempo, oltre la circolarità dialettica hegeliana, e oltre la stessa lettura kojèviana, converte la forma del sapere assoluto da cifra di una falsa pacificazione nell’economia del negativo ad espressione di una tensione irrisolvibile. Il duplice nodo è quello che lega senso, modo dell’azione e “destino” della negatività alla fecondità di una “negatività senza impiego” che è cifra ineludibile di quella *blessure* che incide la pretesa compiutezza del soggetto esponendolo a un fuori che l’attraversa, ad una alterità che lo abita.

Per questo l’esperienza, l’esperienza interiore, è la dimensione impossibile e necessaria della sovranità, della libertà di un soggetto che finalmente riconosce e “misura” i suoi legami col mondo servile, utile. Per questo, dice Bataille, il dono di Nietzsche è sovrano, è il dono di «una soggettività felice, che non sarà più ingannata dal mondo degli oggetti, e si sa ridotta a NIENTE»<sup>13</sup>; è la libertà di un soggetto sovrano che si oppone all’autonomia di un signore che si afferma solo come perverso lavoro di asservimento della natura all’uomo e dell’uomo all’uomo. Una libertà che non è libera nella misura in cui nel sistema

[...] in ogni posizione (ogni posizione è provvisoria), l’esistenza umana si basa su un termine medio. Essa non può aspirare all’autonomia in nome di se stessa. La lucidità (il discernimento) mentale le permette di scorgere la vanità del movimento che la costituisce. Infatti, nel momento stesso in cui si coglie come movimento verso l’autonomia, sente il proprio intricarsi, la profonda dipendenza in cui la tiene la natura intricata. Di qui la necessità di riferirsi a termini medi ideali come Dio o la ragione [...] <sup>14</sup>.

quali vie d’accesso al mistero dell’essere. Percorsi che esigono un gravoso pedaggio, la rinuncia all’immediatezza, la sua trasposizione, la dissimulazione nell’irrealtà del discorso razionale, dove le parole pretendono di rimpiazzare le cose, o nell’iper-realtà del discorso divino, che ordinando il mondo secondo il bene e il male disegna l’orizzonte dell’autonomia come spazio della pura moralità. La volontà d’autonomia è così consegnata interamente al lavoro di un termine medio che la risolve nel movimento che dall’intrico della naturalità si alza verso la perfezione del sapere assoluto. Mentre per Bataille è solo la «presenza di una autenticità – la differenza positiva –» che dà senso e valore a una opposizione critica in quanto indice di una sovranità che non *s-valuta* l’“intrico” del reale “de-finendolo” nelle risposte della scienza o della fede, ma lo *sente* come essenziale “messa in questione” infinita, radicale, a partire da cui ogni altra risposta è possibile. Infatti

[...] l’autonomia dell’uomo è collegata alla messa in questione della natura, alla messa in questione, e non alle risposte che le si danno. Il principio precedentemente enunciato può essere ripreso in forma più generale; ogni ‘risposta’ alla ‘messa in questione’ della natura assume lo stes-

13 G. Bataille, *La sovranità*, il Mulino, Bologna 1990, p. 208.

14 G. Bataille, “Due frammenti sull’opposizione fra l’uomo e la natura”, in Id., *Il colpevole. L’Alleluia*, Dedalo, Bari 1989, pp. 171-177, p. 171.

so senso per l'uomo e per la natura. Ciò vuol dire: 1) che, essenzialmente, l'uomo è una 'messa in questione' della natura 2) che la natura stessa è l'essenziale – il dato fondamentale – di ogni risposta alla messa in questione. L'ambiguità di questi enunciati dipende dal fatto che la natura è, in un certo senso, un campo definito ma che, in un senso più profondo, questo campo è proprio la risposta fondamentale che si presenta agli interrogativi umani (come trampolino della domanda infinita). In altri termini, ogni risposta alla domanda fondamentale è una tautologia: se metto in questione il dato, nella risposta non potrò andare al di là di una nuova definizione [...] del dato come tale [...]. Nessuna 'risposta' può offrire all'uomo una possibilità d'autonomia [...] <sup>15</sup>,

se non quella di un pensiero questionante, di un modo d'essere che fa del problema, come direbbe Gilles Deleuze, l'unica forma di risposta possibile, quella di una inquietudine irrisolvibile che solo apparentemente sembra sciogliersi nella *messa in atto* di un sapere e di un fare approprianti nelle certezze di una scienza interessata.

L'uomo è segno di questo incessante doppio movimento di *messa in questione* e *messa in atto*, della necessità quindi di un sentire, che vive al di là del serio – al di là della hegeliana filosofia del lavoro e della scienza interessata –, nell'arte e nella poesia maggiori, in una filosofia sacra che *interferisca* nella conoscenza pratica, utile, introducendo una perdita di senso, un'insignificanza nell'esercizio conoscitivo, che disegna il modo di una comunicazione a-logica, che avviene al di là del soggetto compiuto e del linguaggio significante. L'interferenza va mantenuta, sottolinea Bataille in quanto spazio di sovranità, di sottrazione/riconoscimento della colpevolezza che abbiamo introiettato contrapponendoci/negando l'"intrico" della natura. Perché se

[...] la verità ha dei diritti su di noi. Ciò nondimeno noi possiamo, e anche dobbiamo, rispondere a qualcosa che, senza essere Dio, è più forte di tutti i diritti: questo impossibile al quale non perveniamo che dimenticando la verità di tutti questi diritti, che accettandone la sparizione[...] <sup>16</sup>;

è il fatto d'essere assoluta contingenza, ineludibile essere per la morte, negatività senza destino, compiutezza mai compiuta. Questo è l'uomo, qui è la sua libertà, nel sentirsi in sintonia con il «libero movimento dell'universo», con la totalità organica della natura, dove la morte è essenziale essere-per-la-vita. Un sentire, una libertà che non significano, come ho detto, la risoluzione dell'umano nell'organicità della natura, un esaurimento della coscienza nella notte dell'animalità, perché la negatività assoluta, libera dall'utile, va cercata, desiderata ai limiti del possibile, attraversando questi limiti, in quelle passioni rimosse che vivono nel *riso*, nelle *lacrime*, nell'*eros* anche se i limiti possono sempre reintegrarla, utilizzarla in ogni momento. Ma questo è un pericolo necessario per la possibilità d'essere della sovranità, per un pensiero della comunità che esige il venir meno del soggetto della conoscenza, del sapere e della politica di una comunità forte; è il pericolo di una pratica de-costruttiva dal cui movimento però emerge, proprio attraverso l'esperienza dei limiti, il fatto della libertà, la possibilità infinita dell'essere che vige nel segreto impossibile e necessario dell'essere-in-comune.

15 G. Bataille, *Hegel, l'uomo e la storia*, in M. Ciampa-F. Di Stefano (a cura di), *Sulla fine della storia*, Liguori, Napoli 1985, pp. 11-35, p. 13.

16 G. Bataille, *Œuvres Complètes (1922-1961)*, Gallimard, Paris 1970-, 12 voll., vol. III, p. 102.

Per questo è proprio la fine della storia, l'esperienza del limite ad aprire l'esperienza della libertà: un movimento del pensiero che rende evidente come il compimento del sapere assoluto non segni l'epifania del Saggio che ripete «pedagogicamente il Libro nelle cui pagine è rinnovato il processo di compimento dell'Opera», ma la fine dell'opposizione fra forme di umanità differenti che ha determinato il trionfo della logica strumentale nella quantificazione delle risorse vitali, nell'emarginazione della potenzialità creativa della vita il cui primo segno è la mitologizzazione del sapere tecnico, l'affermazione di un ideale tecnologico che ci deresponsabilizza preconfezionando la vita a scapito di un'estetica dell'esistenza che chiede impegno e cura in prima persona.

La fine della storia è allora un *nuovo inizio*, una nascita direbbe Hannah Arendt, in quanto possibilità d'essere di un'autonomia *generosa*, legata alla perdita: «libertà che è libertà di dare, non di prendere, libertà di perdersi e non di accumulare ricchezze»; dono senza ritorno possibile, sacrificio del pensiero sottratto al circolo economico della comunicazione discorsiva, da quella menzogna razionale della morale e della politica che ha guidato la nascita dell'Occidente. Libertà *impossibile*, inconfessabile come la comunità, ma non per questo vana; libertà da sperimentare in una decisione d'esistenza che non poggia su un sapere né fonda una conoscenza, ma che, tuttavia, può «ri-orientare» ogni riflessione pratica e politica che, oltre le garanzie del diritto e della morale voglia incontrare l'uomo e la vita perché

[...] possiamo rifare la vita e condurla più lontano solo attraverso una nuova nascita. È probabile che questa lucidità di cui andiamo fieri ci conduca più lontano di quanto in un primo tempo avessimo creduto. Che abbiamo da lamentarci, a riconoscere amaramente che il segreto della vita ci manca? [...] dovremmo benedire quest'ignoranza legata a una costrizione: raramente fate così terribili vegliarono da sole accanto a una culla ancora vuota. Ma la loro presenza dovrebbe apparire come segno di vita, o meglio di un grande amore per la vita. La vita si compiace delle lacerazioni, delle violenze, e ancor di più dei salti nell'ignoto. Quando un essere nuovo nasce, quando viene al mondo, che sa di se stesso? Nulla eppure la vita gli sale alla testa. Dovremmo somigliare al neonato che si getta nella vita prima di saperne qualcosa<sup>17</sup>.

---

17 G. Bataille, *Il limite dell'utile*, cit., p. 187.

---

Claudia Dovolich

## LIBERTÀ, UGUAGLIANZA E AMICIZIA

Queste riflessioni nascono dalla necessità di ripensare le questioni nominate nel titolo dopo la decostruzione, vale a dire sulla soglia della nostra contemporaneità, cui siamo condotti dai “maestri del sospetto”, lambendo i limiti di un umanesimo declinante, e seguendo le tracce del pensiero della differenza. Lunghi dallo svilirsi negli esiti nichilistici o nelle evasioni estetizzanti libertà, uguaglianza e amicizia ci obbligano a rimettere in questione, nel disordine che caratterizza la nostra attualità, il nostro *essere*, il nostro *vivere* in relazione all’*alterità*.

Potremo fornire soltanto alcune brevi indicazioni su alcuni dei percorsi che maggiormente hanno inciso nel rinnovamento delle questioni etico-politiche, mostrando i nodi in cui si intrecciano al di là delle differenze che li caratterizzano. Traendo da Foucault l’esigenza di pensare/attuare dopo “l’analitica del presente”, ossia dopo le varie diagnosi del nostro tempo fornite nel corso del Novecento, “un’ontologia dell’attuale”, o meglio “un’ontologia critica di noi stessi”, accoglieremo da Derrida l’invito a sostituire con una rinnovata riflessione sull’amicizia la centralità della fraternità; ma trattandosi innanzi tutto di libertà, l’approdo naturale sarà costituito da *L’esperienza della libertà* di Nancy. Passare attraverso “l’etica come pratica della libertà”, coltivare l’amicizia e l’ospitalità, cercare di coniugare la riflessione su libertà e comunità appaiono allora come sfide alla nostra responsabilità, di tutti e di ciascuno, e ci permettono di sottolineare come questi autori, lungi dal negare semplicemente alcuni capisaldi della nostra tradizione (si è parlato, forse con troppa enfasi, della morte dell’uomo, di fine della storia, di fine della filosofia, ecc.), costantemente, infaticabilmente riaprono l’interrogativo su ogni termine, su ogni concetto, a cominciare dalla “problematizzazione di quello che siamo e di quello che facciamo”.

Il profondo rinnovamento delle questioni etiche impresso alla riflessione filosofica dal “decentramento del cogito” ci costringe a tenere sullo sfondo l’enorme lavoro di decostruzione della metafisica della presenza che Nietzsche, Freud e Heidegger hanno fatto per noi, ed a collocarci in prossimità della torsione impressa da Lévinas verso l’alterità. A partire dalla sua critica all’idealismo della libertà, centrato su una metafisica soggettivistica della volontà, è stato possibile riaprire lo spazio del pensiero alla libertà intesa come vissuto di ogni esistenza singolare, nella sua esposizione all’alterità, all’essere-in-comune, passata necessariamente attraverso l’ex-appropriazione di sé. Queste diverse provenienze segnalano l’urgenza di ripensare *libertà e comunità*, di riaprire tra di loro la relazione, chiedendoci se sia ancora possibile coniugare, nella nostra tarda modernità, il loro antico legame, quello che è stato sciolto nella modernità, in quanto età dell’individuo sovrano, autocentrato ed autosufficiente. Occorre invece interrogare ancora la dimensione etica della libertà nella comunità, dove però *la libertà* non è

più patrimonio di un soggetto, non è più espressione di uno dei suoi caratteri fondanti, ma ne segna piuttosto l'esposizione all'alterità, non è la gelosa proprietà di un *ego* padrone a casa propria ma è *una libertà esposta* all'evento dell'altro, degli altri e di ogni accadere.

Perciò si parla sempre più spesso di esperienza della libertà, non se ne formula una teoria, non si concettualizza, perché non si tratta di un'essenza, di una sostanza, di un'idea definita, forse nemmeno di un ideale regolativo, ma accade, si dà, avviene al modo di un vissuto che ciascuno sperimenta singolarmente, non però nell'individualità isolata della sua coscienza, ma nella relazione ad altri, nell'essere-in-comune che ci tiene insieme, tutti e ciascuno. Questa libertà esposta all'evento dell'altro sposta l'orizzonte della riflessione su un piano di trascendenza orizzontale e molteplice verso gli altri, tanti e diversi, *tutti* non solo formalmente uguali e raccolti nell'idea neutra di umanità, ma *ciascuno* ugualmente diverso, differente da sé e da altri, sempre però in relazione con sé e con altri, secondo modalità che potranno essere sempre *altrimenti*. Si tratta di fare l'esperienza inappropriabile della libertà, sottrarre la riflessione su libertà, uguaglianza, amicizia e/o fraternità all'astrattezza delle teorie, superare il formalismo delle leggi del *Diritto* per rispondere concretamente all'appello della *Giustizia*, per realizzare una pratica della libertà.

### 1. *L'etica come pratica della libertà. Foucault*

«Sì, perché che cos'è l'etica se non la pratica della libertà, la pratica riflessa della libertà?». E ancora «La libertà è la condizione ontologica dell'etica. Ma l'etica è la forma riflessa che assume la libertà»<sup>1</sup>. Con queste parole Foucault si è congedato da noi legando la “pratica della libertà” alla “questione della soggettività”, che nelle sue relazioni al potere/sapere ha sempre costituito il fulcro delle sue indagini, ed in queste affermazioni lapidarie è forse solo l'insistenza sull'aggettivo “riflessa” che richiama la nostra attenzione, ma non dovrebbe più di tanto se pensassimo al “valore performativo” riconosciuto dal nostro alle *meditazioni*, a cominciare da quelle cartesiane. Il valore ed il significato della meditazione derivano dalla capacità che essa ha di modificare il soggetto che la attua, e ciò avviene per Foucault, secondo delle procedure che si sottraggono alle modalità idealizzanti ed interiorizzanti che si sono sviluppate nel corso della storia della filosofia moderna, e si indirizzano piuttosto verso una *pragmatica* capace di indurre un reale cambiamento nella vita di chi vi si applica, per una soggettività in via di ridefinizione che sappia riscoprire la forza di quell'*ethos* antico che sapeva coniugare *vita e pensiero* nell'esistenza di chiunque si dedicatesse, oltre che al “conosci te stesso” anche alla “cura di sé”. Perché il nostro non ha mai considerato la filosofia come una realtà chiusa su se stessa, ma come un'attività sempre aperta, esposta anche e soprattutto a ciò che filosofico non è, sempre in relazione con ciò che sta “di fuori”, con un “esteriore” in cui accade la vita, con tutta quell'*esperienza innumerevole* cui bisogna restituire la parola, com'egli ha cercato di fare nelle sue opere.

---

<sup>1</sup> M. Foucault, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà* (1984), in Id., *Archivio Foucault.3*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998, p. 276.

Ma la costituzione di sé come “pratica della libertà” non è stata solo affare dell’antichità, anche la modernità ha saputo incarnare questo compito nell’assunzione dell’eredità illuministica per cui Foucault scrive:

Caratterizzerò dunque l’*ethos* filosofico proprio dell’ontologia critica di noi stessi come una prova storico-pratica dei limiti che possiamo superare, e quindi come un lavoro di noi stessi su noi stessi in quanto esseri liberi [...] <sup>2</sup>,

aggiungendo poco dopo

Di certo, non bisogna considerare l’ontologia critica di noi stessi come una teoria o una dottrina, e nemmeno come un corpo permanente di sapere che si accumula; bisogna concepirla come un atteggiamento, un *ethos*, una vita filosofica in cui la critica di quello che siamo è, al tempo stesso, analisi storica dei limiti che ci vengono posti e prova del loro superamento possibile<sup>3</sup>.

E se possiamo affermare che queste considerazioni indicano verso quella *ermeneutica di sé* in direzione della quale muovono i suoi ultimi lavori, nel sempre più accentuato riconoscimento del carattere etico della riflessione filosofica, non possiamo non ricordare che il nostro già ne *Le parole e le cose* aveva sostenuto che

[...] il pensiero moderno non ha mai potuto, a dire il vero, proporre una morale: ma la ragione non dipende dal fatto che esso è pura speculazione; tutto al contrario, esso è fin dall’inizio, e nel proprio spessore, un certo modo d’azione [...] e il pensiero, a livello della sua esistenza, fin dalla sua forma più aurorale, è in se stesso un’azione, un atto rischioso [...]. Da un punto di vista esterno possiamo dire che la conoscenza dell’uomo, a differenza delle scienze della natura, è sempre legata, anche nella sua forma più indecisa, a etiche o a politiche<sup>4</sup>.

Ma la “conoscenza dell’uomo” si appoggia sulle sue capacità, sulle possibilità che egli può mettere in atto, non mira ad una teoria, si muove piuttosto in direzione di una pratica, anzi di pratiche molteplici, meglio verso una “pragmatica” che si avvale di “tecnologie di sé”, perché l’uomo non ha un’essenza, ma non ha più nemmeno una storia che sia una, non è chiuso in sé ma esposto sul “fuori”, sull’“esteriore” in cui vive con altri. Esposta alla temporalità, segnata dalla discontinuità degli eventi, ogni vita umana porta la marca indelebile della finitezza, che non può più costituire per il nostro la base delle teorizzazioni sui pretesi saperi dell’uomo sull’uomo, perché non vale più nessun fondamento antropologico. Foucault ha mostrato il fallimento, l’esaurimento che il nostro tempo sperimenta di alcune tra le più potenti costruzioni edificate dall’*homo psychologicus* e dall’*homo dialecticus*, e proprio scuotendoci dal “sonno antropologico” ci indirizza attraverso una pragmatica al compito di *nuove soggettivazioni*, sempre aperte alla problematizzazione di quello che siamo, in una costante *cura di sé* in cui l’esortazione alla trasformazione si ricongiunge all’invito a perseguire un’“ontologia critica di noi stessi”.

2 M. Foucault, *Che cos’è l’Illuminismo?* (1984), *ivi*, p. 229.

3 *Ivi*, p. 231.

4 M. Foucault, *Le parole e le cose* (1966), Rizzoli, Milano 1967, p. 353.

### 2. Ritrovare l'amicizia oltre la fraternità. Derrida

Nell'immenso patrimonio di idee che Derrida ha lasciato in eredità alla riflessione del nostro tempo mi sembra che *amicizia* e *ospitalità* offrano delle indicazioni positive per cercare di superare le chiusure in cui siamo attualmente impantanati. Coltivando la passione autentica per il filosofare che ha accompagnato tutta la sua vita Derrida, attraversando il pensiero della *différance*, è passato, con il trascorrere del tempo, a privilegiare la messa in questione della *relazione all'alterità*, approfondendo le implicazioni etiche della decostruzione, e contemporaneamente a spostare l'accento dei suoi interventi dalla *domanda* alla *risposta* di cui evidenzia lo stretto legame con la *responsabilità* alla quale siamo convocati dal nostro essere in relazione con altri. Le questioni etico-politiche con le quali il nostro si è confrontato nel corso degli ultimi vent'anni scaturiscono proprio dal pressante richiamo ad una responsabilità ineludibile, che si tende sempre tra memoria e promessa, tra l'accoglienza (sempre selettiva) dell'eredità di un passato carico di tradizione, e l'assunzione "responsabile" di un avvenire che, per essere tale, deve eccedere ogni calcolo e ogni previsione.

Collocati nell'orizzonte di un'*etica del dono*, che si pone dopo la "chiusura" della *morale del debito*, dobbiamo pensare altrimenti la nostra risposta/responsabilità perché è assunta da una soggettività che non è più fondata sulle proprie certezze ma sempre esposta ad una molteplicità di aporie, dove l'aporia segnala la difficoltà di dover tracciare un passaggio con la propria decisione, nella contingenza di un "qui e ora" che si ripropone ogni volta con urgenza, senza percorsi garantiti, senza vie maestre, senza regole da applicare. Ci troviamo a dover assumere decisioni e responsabilità che precedono e oltrepassano l'orizzonte delle nostre conoscenze, perché esse ci chiedono una risposta prima e oltre ogni sapere ed ogni calcolo, oltre il giudizio, dove è sempre in gioco la singolarità irripetibile di ciascuno, singolarità chiamata ogni volta a fare *esperienza di sé e dell'alterità*, fare esperienza perché non si tratta più solo di conoscenza ma di *sollecitudine*, di *cura*, di *amicizia* e di *ospitalità*, nei confronti di sé e di alterità che non si lasciano oggettivare né appropriare.

Le riflessioni sollecitate dalla questione dell'ospitalità servono al nostro autore per tenere aperta la dimensione dell'*incondizionato*, in una relazione costante e tensiva con il *condizionato*, esemplificato dal contrasto tra *La legge dell'ospitalità incondizionata* alla quale siamo convocati dalla nostra responsabilità di fronte ad ogni altro, indipendentemente dal suo nome, dalla sua condizione civile e sociale, dalla sua provenienza, e *le leggi dell'ospitalità condizionata* le quali inevitabilmente restringono quella grande aspirazione entro i limiti e le condizioni espresse dalla contingenza storica in cui si collocano. Come in ogni reale situazione etica dobbiamo fare fronte contemporaneamente ad esigenze diverse e/o contrastanti, siamo chiamati necessariamente a "negoziare", ciò non significa però rinunciare ad una delle due "richieste", ma problematizzare l'una con l'altra, far fronte con delle opzioni concrete consegnate alle *leggi* stabilite nel *diritto* all'enorme richiesta di *Giustizia* che non si potrà mai acquietare nelle leggi e nei regolamenti particolari, continuando a segnalare la dimensione intrascendibile dell'incondizionato, quella che ci spinge a proseguire il compito infinito del pensiero fino a lambire i margini dell'"impossibile".

Ma è soprattutto alla grande questione dell'amicizia che Derrida ha rivolto il suo interrogare, aprendo con *Politiche dell'amicizia* un ampio dibattito sulla possibilità di utilizzare an-

cora questo antico filosofema, declinandolo nel nostro presente, nella nostra tarda modernità che ha ancora e sempre bisogno di pensare libertà, uguaglianza e amicizia piuttosto che fraternità, ma deve pensarle *altrimenti*. E facendo riferimento all'ultima pagina di questo testo, denso e problematico, chiariamo subito quale ne è stato l'obiettivo principale:

[...] è possibile pensare e mettere in pratica la democrazia, sradicandovi quel che tutte queste figure dell'amicizia (filosofica e religiosa) vi prescrivono di fraternità, ovvero di famiglia e di etnia androcentrata? È possibile, facendosi carico di una certa memoria fedele alla ragione democratica e alla ragione tout court, direi anzi ai Lumi di una certa *Aufklärung* [...] non già fondare, laddove non si tratta indubbiamente più di *fondare*, ma aprire all'avvenire, o piuttosto al 'vieni' di una certa democrazia?<sup>5</sup>

Questo obiettivo è stato perseguito mettendo in atto “una decostruzione *dello* schema genealogico” che significa innanzitutto una critica radicale della “fraternità” e della “fraternizzazione” universale in quanto rimando ad una presunta “origine comune”, perché

[...] è ancora *in nome della democrazia*, di una democrazia a venire, che si cercherà di decostruire un concetto, tutti i predicati associati in un concetto largamente dominante di democrazia, quello nella cui eredità si ritrova immancabilmente la legge della nascita, la legge naturale o 'nazionale', la legge dell'omofilia o dell'autoctonia, l'uguaglianza civica (l'isonomia) fondata sull'uguaglianza di nascita (l'isogonia) come condizione del calcolo dell'approvazione, e dunque dell'aristocrazia di virtù e di saggezza, ecc.<sup>6</sup>

In modo più radicale, quando Derrida si confronta con una certa permanenza della “fraternità” nel testo che il suo amico Nancy ha dedicato alla libertà, là dove questi scrive “la fraternità è l'uguaglianza nella (s)partizione dell'incommensurabile”, aggiunge delle considerazioni su quella che chiama “la coppia costitutiva e diabolica della democrazia libertà ed uguaglianza” perché «l'uguaglianza tende ad introdurre la misura e il calcolo (dunque la condizionalità) laddove la libertà è per essenza incondizionata, indivisibile, eterogenea rispetto al calcolo ed alla misura»<sup>7</sup>.

E proseguendo la “disputa fraterna” con le posizioni sostenute da Nancy, Derrida aggiunge che «una delle numerose ragioni per cui diffido del fratello, e soprattutto di ciò che potrebbe esservi di rassicurante nell'espressione 'disputa fraterna', è il fatto che non c'è peggior guerra di quella tra fratelli nemici», e soprattutto non c'è guerra, né pericolo maggiore per una democrazia a-venire, che resterà sempre tale, se non «là dove ci sono dei fratelli. Più precisamente: non già dove *ci sono dei fratelli* [...], ma là dove la fraternità dei fratelli *detta la legge*, là dove si impone una *dittatura politica* della fraternocrazia»<sup>8</sup>. Ed allora l'amicizia, o piuttosto l'appello, l'invocazione, l'indirizzo all'amico, possono aiutarci a disfare lo schema fallogocentrico che domina anche la filosofia politica, perché non si tratta semplicemente di sostituire al concetto, al nome, alla cosa della “fraternità”, il nome, il concetto o la cosa dell'“amicizia”, non si tratta soprattutto di tentare una nuova teoria dell'amicizia, ma riaprire lo spazio

5 J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina, Milano 1995, p. 361.

6 *Ivi*, p. 129.

7 J. Derrida, *Stati canaglia*, Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 78.

8 *Ivi*, p. 81.

in cui poter parlare all'amico, all'amica, agli amici, alle amiche. Perché anche la filosofia è una teoria dell'amicizia, che fin dalla sua origine greca porta forse con sé una concezione ancora troppo prossima ai valori di *somiglianza* e di *prossimità* che la legano alla fraternità, come Derrida rilevava già nella *Prefazione di Politiche dell'amicizia*, in cui alla constatazione

[...] benché la figura dell'amico, nel suo ritornare così regolarmente sotto i tratti del *fratello* – quel che è in gioco in questa analisi –, sembri spontaneamente appartenere a una configurazione *familiare, fraternalista*, e quindi *androcentrata* del politico [...],

segue l'interrogativo che muove il testo e l'indicazione della direzione in cui si muoverà la ricerca:

Perché l'amico sarebbe *come* un fratello? Sogniamo un'amicizia che si porti al di là della prossimità del doppio congenere. Al di là della parentela, la più o la meno naturale [...]. Chiediamoci quel che sarebbe allora la politica di un 'al di là del principio di fraternità'<sup>9</sup>.

Questioni queste che si legano sempre più strettamente alla necessità di ripensare diritti e doveri, diritti umani e diritto internazionale, problemi della cittadinanza, del cosmopolitismo, del dono e del perdono, di una democrazia a-venire nell'orizzonte della *mondializzazione* che stiamo vivendo e che rischiamo di affrontare con vecchi strumenti concettuali. Sullo sfondo dell'interrogativo se la questione dell'uguaglianza debba restare limitata entro i confini della cittadinanza, o debba estendersi "a tutto il mondo delle singolarità" nel corso di uno dei suoi ultimi seminari il nostro affermava che:

[...] l'etica pura, se ce n'è, comincia dalla dignità rispettabile dell'altro come l'assoluto *dissimile*, riconosciuto come non riconoscibile, addirittura come irriconoscibile, al di là di ogni sapere, di ogni conoscenza e di ogni riconoscimento: lungi dall'essere il suo cominciamento, il prossimo come simile o somigliante nomina la fine o la rovina dell'etico puro, se ce n'è<sup>10</sup>.

### 3. *L'esperienza della libertà. Nancy*

Sulla traccia del profondo rinnovamento nelle tematiche etico-politiche impresse dagli autori che abbiamo, seppur troppo brevemente, richiamato Nancy cerca di coniugare *libertà* e *comunità*, di riscoprire la dimensione etica della libertà *nella* comunità, ancora una volta a partire dalla esposizione all'alterità. Libertà e comunità infatti tornano al centro della riflessione ma in termini diversi, vanno pensate altrimenti, al di là delle tematiche dell'"intersoggettività", al di là della relazione "io/tu" come momento privilegiato della nascita di una comunità rinnovata, al di là anche della dimensione sociale del "noi". Dopo aver riacceso l'interesse per la nozione di comunità<sup>11</sup> sottraendola all'abbandono in cui l'aveva rele-

<sup>9</sup> J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit., p. 2.

<sup>10</sup> J. Derrida, *Stati canaglia*, cit., p. 94.

<sup>11</sup> Cfr. J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa* (1986), Cronopio, Napoli 1992.

gata una tradizione che pure ne aveva fatto largo uso, in cui aveva rappresentato il corpo sociale “nella sua figura più interiorizzata, più immanente e dunque più totalitaria”, la ricollega al “fatto” della libertà. Spostando l’attenzione dalla comunità intesa in modo “sostanziale” o “poveramente astratto” Nancy scrive «mettendo in primo piano il fatto di *apparire insieme*, al mondo e gli uni agli altri, prendevo le distanze da un’eventuale ‘natura’ o ‘essenza’ dell’essere-in-comune»<sup>12</sup>, e avanza con la parola *partage* la sua idea di un *essere in-comune tra singolarità* che viene a caratterizzare la sua scelta filosofica.

Rivalutando le istanze del *singolare*, alla ricerca di un modo di *essere insieme* che deve mantenersi lontano da ogni dialettica del riconoscimento reciproco e da ogni concezione immanentistica dell’uomo, il nostro autore è portato a spostare la riflessione dalla temporalità alla spazialità, o meglio alla *spaziatura* per evidenziare la necessità di abbandonare l’intimità o l’interiorità per aprire all’*esteriorità*. E proprio l’*esposizione* costituisce un altro grande tema della sua riflessione per cui «questi esseri singolari sono essi stessi costituiti attraverso la partizione, sono distribuiti, piazzati o piuttosto *spaziati* dalla partizione che li rende *altri*»<sup>13</sup>, spaziati, esposti tra la nascita e la morte,

[...] la partizione risponde a questo: ciò che la comunità mi rivela, presentandomi la mia nascita e la mia morte, è la mia esistenza fuori di me. [...] *La comunità non toglie la finitezza che esponne. Essa stessa, insomma, non è che questa esposizione.* La comunità è la comunità degli esseri finiti e, come tale, è essa stessa comunità *finita*<sup>14</sup>.

L’essere singolare, che non è più l’individuo sovrano, è l’essere finito, esiste solo per la sua estensione che lo fa essere solo esponendolo a un fuori, apre lo spazio effettivo della libertà attraverso una spaziatura che lo espone all’altro, e lo configura in relazione al fuori, all’*esteriore* piuttosto che nell’*interiorità* del tempo e nella dialettica interiorizzante della memoria.

Dopo il recupero della comunità si tratterà di fare l’esperienza inappropriabile della libertà, passando attraverso un *essere-in-comune tra singolarità*. Ne *L’esperienza della libertà* Nancy tenta una “liberazione” della libertà dalla sua appropriazione soggettivistica, richiamandosi alla sua esistenza, al “fatto” della libertà, alla sua finitezza e alla sua non-immanenza per sottrarla alla deriva volontaristica di tante teorie e di tante concettualizzazioni. Sottraendola alla teoria mira a restituirla alla *pratica*, per tornare a farne *esperienza*, là dove essa si dà, si dona ma come una “decisione di esistenza”, perché come ripete spesso “gli uomini non nascono liberi” ma “nascono infinitamente alla libertà”, perché la libertà non è qualcosa che si ha, ma qualcosa che si è, e riguarda sempre quell’essere singolare che è nel rapporto o in rapporto, che accade sempre “una sola volta, questa”, ricordando ancora che “le singolarità non hanno un *essere comune*, ma *com-paiono* ogni volta *in comune*”.

Ma per Nancy

[...] l’*essere-in-comune* significa questo: l’essere non è qualcosa che noi possediamo come una proprietà comune, mentre *siamo*, l’essere ci è comune solo in quanto *essere spartito*. Non che una

12 *Ivi*, p. 9.

13 *Ivi*, p. 60.

14 *Ivi*, p. 63.

sostanza comune o generale sia distribuita a tutti noi. Piuttosto l'essere è *solo in quanto* è spartito *tra gli esistenti e negli esistenti* [...] <sup>15</sup>;

e la libertà «non affiora come una regola interna della comunità, o come un requisito che le sarebbe imposto dall'esterno, ma come, esattamente l'esteriorità interna alla comunità: l'esistenza come spartizione dell'essere»<sup>16</sup>, e ancora “la libertà non può essere conferita”, “la libertà si può solo prendere”, perché

[...] la libertà presuppone un'effrazione, un colpo, una decisione [...]. Essa presuppone la scossa, la rottura, la decisione e il salto sulla scena (ma è il salto stesso ad aprire la scena) di qualcosa che non si può ricevere da altrove e che non può essere riprodotto da nessun modello, poiché comincia sempre 'ogni volta' [...] <sup>17</sup>,

è ogni volta la nostra singolare “decisione d'esistenza”.

---

<sup>15</sup> J.-L. Nancy, *L'esperienza della libertà* (1988), Einaudi, Torino 2000, p. 72.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 77.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 81.

---

Daniella Iannotta

**ETICA E MORALE**  
**Prospettive per una “vita buona”**

*Vivere bene, con e per gli altri,  
all'interno di istituzioni giuste*

*Paul Ricœur*

Riflessione *in medias res*, l'ermeneutica ricœuriana si caratterizza per una qualità squisitamente *etica* del pensare, ove dunque l'alterità occupa un posto fin dall'inizio precludendo la possibilità di una origine assoluta. Preclusione che, nel filosofare di Ricœur, si annuncia in molti modi e che conferisce alla trattazione quel carattere “frammentario”, che egli riconosce alla sua opera. Frammentarietà strettamente connessa con i “problemi particolari”, cui è rivolta la sua attenzione di contro alle “questioni di massima” sull'Essere o sul mondo o sull'io. Problemi particolari che, tuttavia, non si dispiegano esclusivamente entro i confini di una pratica empirica, per così dire, ma che, in Ricœur, annodano già da sempre un fecondo intreccio della *theoria* con la *praxis*. Compito pratico dell'intellettuale, potremmo allora dire, è di pensare la giustizia tenendo lo sguardo fisso alla costituzione etico-morale dell'essere nel mondo per «vivere bene, con e per gli altri, all'interno di istituzioni giuste», aforisma che ci è piaciuto porre in esergo al nostro intervento. “Vertice dell'ordine pratico”, in Ricœur il giusto è quell'aggettivo sostantivato che viene predicato delle persone, delle azioni, delle istituzioni e che, in ogni momento di questa distributività, allude al suo essere determinato in rapporto ad altri. Così:

Sul piano teleologico dell'auspicio di vivere bene, il giusto è quell'aspetto del *buono* relativo all'altro. Sul piano deontologico dell'obbligazione, il giusto si identifica con il *legale*. Resta da dare un nome al giusto sul piano della saggezza pratica, quello in cui si esercita il giudizio in situazione. Propongo la risposta: il giusto non è più allora né il buono né il legale, ma è l'*equo*. L'*equo* è la figura che l'idea del giusto riveste nelle situazioni di incertezza e di conflitto o, per tutto dire, nel regime ordinario o straordinario del *tragico dell'azione*<sup>1</sup>.

La tripartizione etica-morale-saggezza è delineata da Ricœur nella “piccola etica” di *Sé come un altro*<sup>2</sup>, dove in un crescendo i momenti della vita buona, che fanno capo alla prospettiva etica, attraverso la prova della violenza, debbono convertirsi alle esigenze di una morale coercitiva, la quale tuttavia non riesce ad essere parola definitiva, nella misura in cui il *tragico dell'azione* ci mette di fronte a quei conflitti tra posizioni ugualmente giuste che la legge sola non può dirimere. In questo singolare percorso, abbiamo modo di soffermarci sul-

---

1 P. Ricœur, *Il Giusto*, tr. it. a cura di D. Iannotta, Effatà, Cantalupa [To] 2005, p. 39.

2 P. Ricœur, *Sé come un altro*, tr. it. a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993, cfr. studi VII-IX.

le caratteristiche di una vita comunitaria, dentro i cui confini si gioca la possibilità di essere “felici”, e la felicità, aristotelicamente, viene da Ricœur assunta come il *telos*, il fine dell’uomo in quanto tale. Ma la felicità “consiste in un’attività” per Aristotele, e Ricœur è molto attento alla dimensione *pratica* del nostro essere nel mondo, fino a delineare la nozione di *uomo capace*, attorno a cui ruota la sua riflessione negli ultimi anni e che può essere presa a emblema della sua ermeneutica nel suo insieme. Uomo capace è colui che, avendo stima di sé, è consapevole della propria potenza di agire. Il discorso che, fenomenologicamente, si snoda fra capacità, potenza di, stima di sé, delinea la prospettiva etica, ove lo sguardo è teleologicamente orientato e la presenza di altri – “con” e “per” cui siamo chiamati a vivere – determina la coincidenza della felicità con il bene, che scaturisce dalle ripercussioni sociali dell’azione, e, di conseguenza, la traducibilità della vita felice con la vita buona.

«L’uomo felice [...] ha bisogno di amici»<sup>3</sup>, dice d’altronde Aristotele, e l’amicizia, nella lettura ricœuriana, «porta in primo piano la problematica della reciprocità»<sup>4</sup> e, bisogna aggiungere, all’insegna della sollecitudine: l’amicizia “perfetta”, infatti

[...] è l’amicizia degli uomini buoni e simili per virtù; costoro, infatti, vogliono il bene l’uno dell’altro, in modo simile, in quanto sono buoni, ed essi sono buoni per se stessi<sup>5</sup>.

Ora, poiché l’uomo è «un essere sociale e portato per natura a vivere insieme con gli altri»<sup>6</sup> l’amicizia non può che essere presa a modello relazionale per l’istituzione *giusta*, al cui interno si intreccia la felicità personale e comunitaria, *personale in quanto comunitaria* – sarebbe forse meglio dire. A sua volta:

La giustizia, sola tra le virtù, è considerata anche ‘bene degli altri’, perché è diretta agli altri. Essa, infatti, fa ciò che è vantaggioso per un altro [...]<sup>7</sup>.

Il legame fra alterità e giustizia, che di questa fa la “virtù perfetta”, detta i rapporti con i nostri simili sulla base dell’eguaglianza, la quale di conseguenza deve essere rispettata sia nella giustizia distributiva che in quella correttiva. Siamo sotto l’egida del *buono*, della qualità buona della relazione ad altri, che determina l’auspicio stesso del “vivere bene”. Proprio rifacendosi al dettato aristotelico, Ricœur parla di *istituzione giusta* e, a rafforzamento della sua tesi, cita la prima proposizione di *Una teoria della giustizia* di John Rawls:

La giustizia è il primo requisito delle istituzioni sociali, così come la verità lo è dei sistemi di pensiero<sup>8</sup>.

All’istituzione giusta tende, pertanto, la discussione pubblica sui principi di giustizia, laddove l’uguaglianza è questione di proporzionalità tra persone e parti e, perciò stesso, condizione di

3 Aristotele, *Etica Nicomachea*, IX, 9, 1169 b.

4 P. Ricœur, *Sé come un altro*, cit., p. 278.

5 Aristotele, *Etica Nicomachea*, VIII, 3, 1156 b.

6 *Ivi*, IX, 9, 1169 b.

7 *Ivi*, V, 1, 1130 a.

8 J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, tr. it. di U. Santini, a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano 1984, p. 21.

possibilità della vita buona. Ora, se questo è lo schema di riferimento dell'analisi dell'orizzonte etico di appartenenza da parte di una comunità, a Ricœur non sfugge che la linearità significativa delle relazioni vada integrata, per così dire, con la complessità aggiunta dalle passioni. La capacità di agire è pur sempre legata alla *fragilità* dell'uomo capace, da cui la degenerazione della *praxis*. Bisogna, cioè, considerare il fatto che nell'istituzione irrompe la violenza e, con essa, la necessità di approfondire il discorso a un livello differente, dove si possa essere in grado di opporre alla violenza il suo no. Nella trattazione ricœuriana è questo il momento in cui dall'orizzonte etico si passa a quello morale, con i suoi imperativi coercitivi. In termini aristotelici, potremmo parlare qui di giustizia correttiva, e sottolineare che questa ancora mira al legame con altri, sia pure sotto il segno negativo della disuguaglianza instaurata.

Da un punto di vista teoretico, per giustificare la coercitività della morale, Ricœur fa riferimento al formalismo kantiano, ove la massimizzazione dell'azione porta in primo piano la capacità di determinazione *autonoma* del vincolo mentre l'idea di umanità fa risaltare il rispetto dovuto alla persona come fine in sé e mai come mezzo. Autonomia e rispetto si presentano come i corrispettivi morali della stima di sé e della sollecitudine per l'altro nell'orizzonte etico. La teleologia della vita buona deve qui fare i conti con la deontologia dell'azione, considerata non più soltanto in relazione a se stessi o ai propri amici ma nelle conseguenze che essa comporta nei confronti di *ciascuno* degli altri "senza volto", con cui divido lo spazio di appartenenza. A questi "altri" sono chiamato a *dare conto* delle mie azioni, ad assumerne la responsabilità e a ritenermi *imputabile* di quelle malvagie. È chiaro che qui cambia lo scenario, nella misura in cui la metafora del dare conto direttamente allude a un qualcosa che ha subito uno squilibrio: se ci rifacciamo ad Aristotele, dobbiamo pensare che è stata alterata l'uguaglianza della giustizia. Il problema sarà, precisamente, di vedere quali modalità renderanno possibile ristabilire ciò che è stato infranto.

La riflessione morale, che Ricœur affronta nei confini della "piccola etica", confluisce così, negli scritti posteriori a *Sé come un altro*, nella riflessione giuridica, dove il pervertirsi dell'azione da potenza di agire in potere sull'altro, che è la violenza, genera il diritto con i suoi "problemi interni". E, se sul piano giudiziario, il diritto, introducendo la figura del *terzo*, viene a spezzare il primitivo legame "fra vendetta e giustizia", impedendo a chiunque di "fare giustizia a se stesso", il nocciolo duro della questione sta nel fatto che, a sua volta, il no morale del comandamento si trasforma in violenza quando l'istituzione legale ha da condannare l'agente dell'azione violenta. Impasse del pensiero, a Ricœur fa problema il "doppio rapporto" che il diritto instaura, da una parte con il giusto in quanto "idea direttrice", dall'altra con l'*aporìa* dell'idea di punizione. È necessario, allora, sottolineare con forza la dimensione dell'altro, poiché costituisce il da pensare all'interno del discorso della pena, che, ad avviso di Ricœur, con Kant e, successivamente, con Hegel ha perduto gli agganci con la persona che viene dimenticata a vantaggio della legge. In questa situazione, pertanto, non si può non pensare alla violenza che la pena aggiunge alla violenza, reduplicando nel condannato quanto egli dovrebbe spiare. Insomma, puntando la giustificazione della punizione del crimine esclusivamente sulla sua qualità di atto ingiusto rispetto ad una norma, anche la vittima viene dimenticata e così la sua sofferenza. Paradossalmente, il formalismo della legge finisce poi per contraddire il rispetto dovuto alla persona come fine in sé, di cui Kant traccia l'obbligatorietà nel secondo imperativo categorico. Ed è proprio la per-

sona a fare da *discrimen* fra la necessità della legge, come replica alla violenza, e la nuova violenza inflitta dalla legge stessa.

Se consideriamo l'istituzione giudiziaria, come luogo in cui viene esercitato il dominio – categoria che, ad avviso di Weber, caratterizza lo Stato – sulla base di un *corpus* di leggi scritte e nella cinta di un tribunale, la figura del *giudice* ci dà modo di riflettere sul ruolo di un “essere umano” come noi, il quale dà una “carne” alla giustizia – dice Ricœur: i giudici «sono la bocca della giustizia»<sup>9</sup>. E, per esercitare il giudizio, cioè per piegare la legge universale al caso particolare, questo terzo per eccellenza, che è il giudice, ha bisogno di un *di-battimento*, in cui si sostanzia il *processo*, luogo dell'alternarsi della parola dell'imputato con la parola del querelante per confluire nella parola della sentenza, punto finale il cui esito dovrebbe ristabilire l'uguaglianza spezzata dalla violenza. Qui lo snodo per Ricœur:

«Riguardo alla problematica della violenza e della giustizia, la funzione primaria del processo consiste nel trasferire i conflitti dal livello della violenza a quello del linguaggio e del discorso»<sup>10</sup>.

Peraltro, il dibattito di parole contribuisce a lungo termine a “ristabilire la pace sociale”, laddove l'argomentazione richiesta per sussumere il caso particolare sotto la norma si incarna, poi, nella “interpretazione narrativa del caso considerato”, se è vero che «molteplici ‘storie’ possono essere costruite a proposito dello stesso corso di eventi»<sup>11</sup>. E, tuttavia, a Ricœur non sfugge che l'atto di pronunciare la sentenza, nella misura in cui confluisce nel comminamento della pena è “in una certa misura” esso stesso violenza. Parola performativa, la sentenza produce ciò che dice, ma questo può essere – ed è ancora una drammatica realtà in varie parti del mondo – condanna a morte. Tuttavia, Ricœur non si limita a considerare il tragico di questi casi estremi, egli sottolinea che

[...] anche in quanto riparazione o compensazione civile, e più ancora in quanto soppressione della libertà, il semplice comminamento di una pena implica l'aggiunta di una sofferenza supplementare alla sofferenza precedente imposta alla vittima dall'atto criminale<sup>12</sup>.

In una certa misura possiamo parlare di una “risorgenza” della vendetta dentro a questo paradosso di una violenza legale come risposta alla violenza. Che fare laddove noi «siamo messi a confronto con un'assenza di alternativa praticabile alla perdita di libertà»<sup>13</sup>? Ricœur è consapevole che non possa esserci soluzione a questo enigma se non “modesta”, netta cioè sulla necessità di puntare alla riabilitazione del colpevole e non alla sua disumanizzazione nella cinta delle carceri. Ma c'è un'altra parola che Ricœur propone alla riflessione, ed è quella legata alle risorse dell'immaginazione creatrice e della narratività che ne scaturisce. Di fronte alla “giustizia violenta”, è necessario infatti pensare una “giustizia non violenta”, che dovrebbe avere «come concetto-guida non la retribuzione, ma la ricostruzione del legame sociale»<sup>14</sup>.

9 P. Ricœur, *Le Juste*, vol. II, Esprit, Paris 2001, p. 261.

10 *Ibidem*.

11 *Ivi*, p. 262.

12 *Ivi*, p. 264.

13 *Ibidem*.

14 P. Ricœur, *Il giusto, la giustizia e i suoi fallimenti*, in E. Bonan-C. Vigna (a cura di), *Etica del plurale. Giustizia, riconoscimento, responsabilità*, Vita e Pensiero, Milano 2004, p. 19.

È necessario, allora, *riorientare il nostro sguardo*, guardare cioè "altrimenti" le modalità quotidiane del nostro essere in relazione. Categorie come la compassione, la benevolenza, il perdono si affacciano alla riflessione e ci mettono in discussione proprio in virtù della loro impossibilità teoretica. Laddove la violenza prevale sul dialogo e sul confronto, laddove la legalità politica si trasforma in assassinio istituzionalizzato – ed è quanto il XX secolo ha esibito nel suo corso dando luogo alle più efferate mostruosità – una possibilità si apre alla speranza: riconoscere l'altro fin nella sua miseria e accordargli il perdono. Evidentemente, Ricœur non attribuisce al perdono una veste giuridica: il delitto va perseguito legalmente e la giustizia deve essere fatta. Il primo riconoscimento, in questo senso, è quello della vittima e della sua umiliazione. Non si può comandare il perdono: il perdono esige una "lunga pazienza". La pazienza dell'amore, dove la stessa legge di reciprocità viene superata dal comandamento impossibile: «Se amate quelli che vi amano, che merito ne avreste? [...] Amate invece i vostri nemici [...]» (Lc 6, 32-35). È la logica del dono, che fa capo a una "sovrabbondanza" nella quale si scrive una "poetica della vita morale" che consente di chiedere e dare il perdono.

Ma, se è "difficile" – come dice Ricœur nell'ultima parte del suo grande libro *La memoria, la storia, l'oblio*<sup>15</sup> – il perdono non è impossibile, come testimonia il caso della Commissione "Verità e Riconciliazione", voluta da Nelson Mandela all'indomani della sua scarcerazione ed elezione in Sudafrica. Tutto si gioca sulla *saggezza* che ha spinto Mandela a saggiare una possibilità "altra" di fare giustizia: come giudicare quelli che si erano resi colpevoli di crimini di tutti i tipi più efferati? La decisione è stata di rendere giustizia alle vittime attraverso il *riconoscimento* e di consentire ai colpevoli la stessa via del riconoscimento per approdare ad una sorta di amnistia individuale senza dimenticanza. Questo è il punto di maggior interesse: l'amnistia, infatti, non soltanto manda impuniti i colpevoli ma offende la memoria delle vittime, poiché giuridicamente considera non avvenuti i fatti criminosi. Evento unico nel panorama della storia, la Commissione "Verità e Riconciliazione" – presieduta da Monsignor Desmond Tutu – ha, dunque, reso giustizia attraverso uno strumento giuridicamente debole – qual è il perdono – ma esperienzialmente forte, nella misura in cui ciascuna delle vittime ha avuto modo – personalmente e con il sostegno di due testimoni e di uno psicologo – di *raccontare* la propria storia, di essere *riconosciuta* nella sua sofferenza estrema, di accordare il *perdono* al criminale che gliene facesse richiesta. E, per attuare questo compito immane (sono stati ascoltati circa 22.000 racconti di testimoni oculari), la Commissione non soltanto ha impiegato quattro anni, ma si è fatta itinerante, quasi metafora di un cammino che la coscienza deve attraversare per comporre l'intreccio narrativo della propria storia di vita, per riconoscere l'umanità del persecutore al di là o al di sotto del suo crimine, per recuperarlo come persona nel concedergli il perdono. Modello di un possibile pensare l'impossibile, l'evento della Commissione è quasi passato sotto silenzio, confinato piuttosto nel folklore locale di etnie africane che, nella teatralità con cui manifestano i propri sentimenti, sono capaci di trasfigurarne il senso. Eppure, la considerazione di tali manifestazioni *eccessive* può aprire il nostro disincantato mondo occidentale all'incanto di una sfida impossibile.

15 P. Ricœur, *La memoria, la storia, l'oblio*, tr. it. a cura di D. Iannotta, Raffaello Cortina, Milano 2003, cfr. l'ultima parte.

Così, in conclusione, vorremmo riprendere quanto ebbe a dire Ricœur, in occasione della laurea *honoris causa* in Giurisprudenza, conferitagli nel 1993 dall'Università di Teramo:

Infine, che cosa spero? [...] Spero che ci siano sempre poeti che dicano l'amore poeticamente; esseri eccezionali che gli rendano testimonianza poeticamente; ma anche orecchie comuni che ascoltino e tentino di metterlo in pratica<sup>16</sup>.

Nelson Mandela, insieme all'arcivescovo Desmond Tutu, ha avuto il coraggio di pensare la poesia della giustizia, che apre il futuro soltanto grazie alla forza dell'amore che sa perdonare; la Commissione "Verità e Riconciliazione" ha osato trasformare il diritto attraverso la poesia; noi, orecchie comuni, lo raccontiamo per affidarne i sospiri alla speranza.

---

16 P. Ricœur, *Le sfide e le speranze del nostro comune futuro*, in "Prospettiva Persona", 1993, 4, p. 16.

---

Elio Matassi

**LIBERTÀ E DIRITTO IN HEGEL**  
**La Auseinandersetzung di J. Ritter**  
**con la *Moralität* kantiana e la *Sittlichkeit* hegeliana**

I – Il comparto teorico libertà e diritto si presenta come una vera e propria endiadi, non essendovi discontinuità quanto piuttosto compenetrazione strettissima, almeno nel contesto hegeliano, tra la nozione di “libertà” e quella di “diritto”. La dimostrazione più probante di tale continuità è stata fornita nei corsi di filosofia del diritto di E. Gans<sup>1</sup>, uno degli allievi più fedeli e interessanti di Hegel. Se si sceglie per una corretta definizione della filosofia del diritto il punto di partenza di E. Gans, «la costrizione del mondo del diritto e dello stato mediante il concetto della libertà e della volontà: *questa è la filosofia del diritto in senso stretto*»<sup>2</sup> e, se si tiene fermo che diritto e libertà sono strettamente interconnessi, «Il terreno del diritto è la libertà. Un diritto senza libertà è come un albero senza radici. Libertà e diritto sono la medesima cosa. Il diritto è la realizzazione della libertà»<sup>3</sup> si potrà facilmente arrivare all’esplicazione del nesso profondo che governa l’endiadi libertà e diritto.

Nella contemporaneità chi si è spinto più in profondità nella penetrazione di tale nesso è colui che ha raccolto idealmente l’eredità di E. Gans, Joachim Ritter. Eleggo pertanto a punto di riferimento privilegiato per la mia decostruzione l’interpretazione fornita da J. Ritter che chiama direttamente in causa, rispetto a Hegel, anche I. Kant.

II – Nella visione di J. Ritter, come in quelle di E. Gans e K. Rosenkranz, la filosofia hegeliana viene collocata in una posizione mediana, centrale, tra restaurazione e rivoluzione. Se, infatti, da un lato la fuga romantica dalla realtà presume che il divino abbia perduto per sempre ogni potere sulla oggettività, dall’altro la rivoluzione politica dell’epoca ha messo in maniera definitiva in questione il significato stesso della tradizione metafisica e della sua verità. Hegel non asseconda criticamente nessuno dei due atteggiamenti, ma, chiamando in causa la *philosophia perennis* e facendo di essa la “teoria” dell’epoca e della rivoluzione ivi compiutasi, assume il problema dell’emancipazione nella sua compiuta radicalità. In tal modo le due esigenze centrali nell’approccio metodologico di Ritter, la tesi secondo cui Hegel è un metafisico del-

---

1 Per l’approfondimento di tale “magistero” un utile punto di partenza è costituito da M. Riedel, *Hegel und Gans*, in *Natur und Geschichte. K. Löwith zum 70. Geburtstag*, a cura di H. Braun e M. Riedel, Kolhammer Verlag, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1967, pp. 257-273.

2 E. Gans, *Naturrecht und Universalrechtsgeschichte*, a cura M. Riedel, Meiner, Hamburg 1989, p. 53.

3 E. Gans, *Naturrecht*, in *Philosophische Schriften*, a cura di H. Schröder, Akademie Verlag, Berlin 1971, p. 70.

la politica per eccellenza e quella, invece, che ne circoscrive il significato nell'*imprescindibilità storico-ermeneutica* della Rivoluzione francese vengono a saldarsi in un quadro unitario.

Punto di vista classico (*il rapporto imprescindibile con la metafisica aristotelica*) e punto di vista moderno (*il rapporto imprescindibile con la Rivoluzione politica e la società civile*) nella loro *contestualità dinamica*, nel loro intreccio indissolubile, offrono la soluzione del problema-Hegel.

Aristotele e Hegel sono due interessi nati parallelamente in J. Ritter<sup>4</sup>, anche se la lettura del grande classico della filosofia politica antica viene costantemente “filtrata” dalla interpretazione hegeliana e da questa posta in connessione con i problemi del presente. J. Ritter ha dunque proceduto a ritroso e, dalla presenza mediatrice della lente hegeliana, è stato spinto a rileggere i lineamenti essenziali della filosofia pratica aristotelica. Ritenere, come richiamato da taluni<sup>5</sup>, “ambiguo” il riferimento ad Aristotele appare ermeneuticamente riduttivo; Aristotele, infatti, nella visione complessiva di J. Ritter, rappresenta *una* delle due istanze di fondo con cui Hegel si confronta costruttivamente; l'altra è quella “moderna” (Rivoluzione politica e società civile). La ricomposizione postulata non potrà prescindere da nessuna delle due: il punto di vista moderno offre il quadro ermeneuticamente imprescindibile da cui partire, quello classico il paradigma di una nuova mediazione totalizzante. La messa in giuoco dell'eredità aristotelica consente inoltre a J. Ritter un'operazione metodologica di questa natura: dimostrare la concordanza pressoché perfetta con i dettami aristotelici nel primo sistema jenese e verificare l'elemento di rottura, di novità rispetto al quadro teoricamente omogeneo nel periodo berlinese. La presa d'atto dell'imprescindibilità della *Differenz* tra forme sociali e statuali, la lacerazione della “*noch ungetrennte substantielle Einheit*” tipicamente classicistica, che dà luogo alla “*inneren Unterscheidung*” (la società civile), sono i nuovi presupposti di un intreccio fra metafisica e politica.

Intreccio che riordina il quadro strutturale dell'etica; da un lato viene ripristinato il punto di vista dell'eticità, che la riduzione kantiana a *Moralität* aveva reso impossibile; dall'altro, assumendo la moralità all'interno dell'eticità e, mantenendo al tempo stesso la loro distinzione, viene effettivamente rinnovata anche l'etica istituzionale di derivazione aristotelica. Nell'ottica di J. Ritter Hegel, raccogliendo l'eredità della filosofia pratica nella sua unità di etica e politica, annulla dunque contestualmente la separazione kantiana di virtù e diritto. *Moralität* e *Sittlichkeit* vengono incorporate nel sistema giuridico che viene compreso come fondamento e condizione stessa della eticità; la libertà senza la presupposizione del diritto potrà sussistere solo come possibilità interiore, non come realtà etica. In tal senso il diritto per Hegel è «qualcosa di sacro in genere, unicamente poiché esso è l'esserci del concetto assoluto, della libertà delle autocoscienze»<sup>6</sup>.

4 Si consultino a tal proposito le *Drucknachweise* dei saggi compresi in J. Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1968, p. 355 e ss, ed in *Subjektivität*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1964, p. 191.

5 Così in H. Ottmann, *Hegel im Spiegel der Interpretationen*, in *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel*, de Gruyter, Berlin-New York 1977-, vol. I, pp. 306-323.

6 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Meiner, Hamburg 1963, p. 151; tr. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 162.

III – La valenza ermeneutica del concetto di libertà realizzata, di libertà giuridica viene ulteriormente rafforzata e verificata da J. Ritter a partire dalla teorizzazione hegeliana della proprietà. In maniera diversa da tutti i tentativi del suo tempo di inferire la proprietà da una costruzione della sua genesi originaria ovvero – come nella filosofia scolastica – di farla discendere deduttivamente dalla natura umana, la *Rechtsphilosophie*, in quanto “*Erfassen des Gegenwärtigen*”, muove dal rapporto, posto nel diritto civile, per cui «i liberi sono legati tra loro come persone mediante cose che sono loro proprietà»<sup>7</sup>. La libertà fondata sulla proprietà, posta da Hegel all’inizio del movimento che conduce alla realizzazione compiuta della *Freiheit*, è esterna a tutte le relazioni sostanziali dell’essere-uomo. Per tale ragione il diritto privato esiste come “*abstraktes Recht*”. La sfera estrinseca della libertà, prospettata con la proprietà, in quanto “*Gegenteil des Substantiellen*”, non è che “*etwas Formelles*”. Ma queste affermazioni non vanno prese alla lettera, come se per venire alla libertà essenziale si dovesse attraversare tutto il percorso delineato nelle *Grundlinien*, dalla proprietà allo Stato. In tal modo, nell’ottica peculiare di Ritter, si verrebbe a perdere la tesi centrale e decisiva della filosofia del diritto hegeliana, il fatto che attraverso la proprietà (diritto civile) acquisiscono esistenza anche tutte le dimensioni sostanziali, spirituali e morali della libertà. Nel contesto hegeliano la sfera esteriore della libertà, posta nel diritto privato, è la condizione di possibilità della realizzazione della libertà nella totalità della sua sostanza religiosa, politica e morale. Questa concezione è diametralmente antitetica a tutte quelle prospettive che, come nel caso di Rousseau e dei romantici, denunciano nella società e nella civiltà moderna la caduta da una condizione originariamente sana e poetizzano le origini di una natura immediata e primitiva, come se l’uomo «in un cosiddetto stato di natura ‘vivesse’ in libertà riguardo ai bisogni». Secondo Hegel questa mitologia viene a trascurare il momento della libertà intrinseco al lavoro e dunque non riesce a vedere che l’uomo è realmente libero solo quando la natura viene trasformata in “cosa”, diventando perciò, in quanto oggetto a disposizione dell’individuo, proprietà. La individuazione della libertà acquisisce uno statuto ermeneuticamente scottante solo dopo la valorizzazione della proprietà, quando, senza alcuna limitazione, la *Freiheit* è principio di una società.

Con la sua ipotesi della compiuta realizzazione della libertà e parimenti della natura umana Hegel, nell’interpretazione di J. Ritter, si riallaccia strettamente al nucleo centrale della filosofia pratica aristotelica. Questo legame è testimoniato direttamente dal celebre paragrafo 4 dei *Lineamenti*, dove si sostiene che «il mondo dello spirito prodotto movendo dallo spirito stesso» è “una seconda natura” e dall’annotazione al paragrafo 10: «L’intelletto si ferma al mero *esser in sé* e domina così la libertà, secondo quest’*esser in sé*, una *facoltà*, com’essa d’altronde, in tal modo, di fatto è soltanto la *possibilità*». In tal modo, però, esso potrà vedere la “realtà” della libertà solo come «un’applicazione ad un materiale dato, la quale non appartenga all’essenza della libertà stessa». Legame che appare molto più stretto di quanto non avvenga per la ripresa della filosofia pratica aristotelica nel XVIII secolo con la *Philosophia practica universalis* di Christian Wolff<sup>8</sup>.

7 J. Ritter, *Person und Eigentum*, in *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, cit., p. 272.

8 Ch. Wolff, *Philosophia practica universalis*, I, § 122, Frankfurt und Leipzig, 1738-39, Reprint, Olms Verlag, Hildesheim, 1971.

Infatti nella teoria deduttiva della scuola, separata dall'esperienza e dalla realtà storica, questa realizzazione viene circoscritta alla "moralità" in quanto determinazione solo interna dell'agire, dottrina mutuata anche da Kant. Hegel, invece, nell'ottica peculiare di J. Ritter, comprende la realtà istituzionale, etica, sociale, statale come "regno della libertà realizzata", restituendo in tal modo validità alla tesi aristotelica secondo cui la natura dell'uomo giungerebbe a realizzazione non "per natura", bensì «sul piano etico-politico, nella polis come polis»<sup>9</sup>. Ovviamente implicita all'enfatizzazione di tale ideale continuità è la convinzione che la *Vermittlung* postulata da Hegel fra tradizione ontoteologica della metafisica classica ed avvenimento epocale della Rivoluzione francese sia una mediazione compiutamente riuscita, rappresentando esemplarmente la felice soluzione del nesso teoria-prassi.

Proprio su tale ultimo aspetto si può aprire una *querelle*, almeno da un duplice punto di vista: la presunta composizione di un rapporto pur complesso come quello tra società civile e stato, e la altrettanto presunta composizione del rapporto teoria-prassi. Nel primo caso (il microcosmo *bürgerliche Gesellschaft-Staat*) l'interpretazione di J. Ritter non sembra dominare compiutamente tutte le implicazioni. La mediazione postulata come felicemente compiuta appare, infatti, intrinsecamente viziata se quegli stessi elementi utilizzati in funzione della *Vermittlung* attestano al contempo l'insopprimibilità della *Differenz* fra società civile e stato. In Hegel, infatti, in maniera diversa dalla teoria liberale della costituzione rappresentativa, la mediazione con lo Stato non è problema concernente il *Bürger* in quanto "*Privatperson*". La sua "*Begriffsbestimmung*" consiste essenzialmente nel fatto che la particolarità si riflette nella universalità dello Stato politico, nell'elemento del potere legislativo; la determinazione concettuale delle classi è da ricercare, in ultima analisi, in questo: «[...] in esse viene all'esistenza in relazione allo stato il momento soggettivo della libertà universale, la intelligenza propria e la volontà propria nella sfera che in questa esposizione è stata denominata società civile». L'identità rimane nella sostanza un mero rapporto di riflessione, un'identità di sfere essenzialmente diverse; la società civile in quanto tale non potrà più costituirsi politicamente. Le classi che nella loro contrapposizione allo Stato sono "un estremo" stanno in quanto "organo mediatore", «tra il governo in genere da un lato, e il popolo dissolto in individui e sfere particolari dall'altro lato». La "*Funktion der Vermittlung*" non può risolvere l'aporia del politico posta con la *Differenz*. Per Hegel è proprio di un "*logischen Einsicht*", il fatto che «un momento determinato, il quale in quanto stante in un'opposizione ha la collocazione di un estremo cessa di esserlo ed è momento *organico* per il fatto che esso è in pari tempo *termine medio*». Con ciò l'opposizione stessa viene degradata a parvenza (*Schein*). Tale parvenza si esprimerà nel fatto che la società civile entra in rapporto con lo Stato come d'altra parte lo Stato si riferisce ad essa nella funzione legislativa. Questa correlazione reciproca fra estremi, lungi dal rimuovere l'aporia, finisce con il riprodurla.

Le stesse perplessità suscita la convinzione che un'Identità politica possa essere ricostruita sulla base della tradizione della filosofia pratica. Ad un certo punto infatti, come si può evincere dalla lettura della annotazione al paragrafo 308: «La considerazione razionale, la coscienza dell'idea, è concreta, e coincide per tanto con il verace senso pratico, che è

---

<sup>9</sup> J. Ritter, *Person und Eigentum*, cit., in *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, cit., p. 265, nota 8.

esso stesso niente altro che il senso razionale, il senso dell'idea [...]». Lo sviluppo speculativo dell'idea di Stato, fondata sui principi classicistici, riduce i suoi "estremi" a momenti di un tutto, in cui la mediazione sembra essere divenuta reale. In questo modo le esistenze fungenti da *Mitte* dello Stato sostanziale e delle corporazioni, associazioni, comunità entrano in contraddizione col concetto cui vengono riferite nel loro elevarsi ad essenze politiche *sui generis*. Zone d'ombra sono dunque presenti proprio in quello che, secondo J. Ritter, sarebbe il centro della filosofia hegeliana.

Per quanto concerne il problema del rapporto teoria-prassi e la sua compiuta composizione nel contesto hegeliano, è necessario precisare che, nonostante i margini di ambiguità prima riscontrati, esso conserva una sua validità se riferito al difficile equilibrio spirito oggettivo-spirito assoluto, stato-storia universale.

È del tutto fuorviante porsi il problema della connessione spirito oggettivo-spirito assoluto, nei termini per esempio di Lukács di Heidelberg, seguendo un itinerario *meramente logicistico* per il quale la transizione dallo spirito oggettivo all'arte, il primo momento dello spirito assoluto appare, *dal punto di vista dialettico*, infondato; collocandosi invece in una prospettiva più sottile, i cui presupposti impliciti si trovano già chiaramente enunciati in J. Ritter e sviluppati da M. Theunissen, un autore appartenente alla stessa area teorica, si riuscirà a cogliere l'autentico spessore della proposta hegeliana. Se spirito oggettivo e spirito assoluto sono essenzialmente *filosofia della storia*, "momenti" differenziati di una comune filosofia della storia, l'intera storia umana troverà il suo principale strumento ermeneutico nella "presentificazione mondana dello spirito assoluto". In questi termini la conciliazione di Dio col mondo, quale superamento della estraneità del mondo, avvenuta *da sempre* nella storia eterna, diverrà manifesta nel mondo con Cristo: «la riconciliazione [...] compiuta in e per sé nell'idea divina [...] è anche apparsa [...]». L'umanizzarsi di Dio in Cristo attiverà la coscienza dell'essere-presso-se-stesso dello spirito soggettivo nello spirito assoluto. La libertà verso cui tende la storia – prima e dopo la nascita di Cristo – è la libertà che è propria degli uomini in quanto tali. Affinché la libertà diventasse un principio autenticamente razionale era necessario «il principio cristiano dell'autocoscienza della libertà». Grazie a tale rivelazione è entrata nella storia mondana la conciliazione da sempre avvenuta nella storia eterna dello spirito assoluto.

Filo conduttore comune di spirito oggettivo ed assoluto è dunque il principio della libertà che si arricchisce e approfondisce progressivamente, come viene sapientemente descritto nella prima parte delle *Vorlesungen* di estetica. Se «la libertà è la determinazione suprema dello spirito»<sup>10</sup> questa determinazione ritroverà una dimensione ancora non del tutto compiuta nello spirito oggettivo: «[...] il principio stesso, la cui realtà è la vita dello stato, ed in cui l'uomo cerca il proprio soddisfacimento, questo principio dunque, per quanto possa variamente dispiegarsi nella sua articolazione interna ed esterna, rimane purtuttavia, a sua volta, *unilaterale* ed astratto in se stesso. È soltanto la libertà razionale della volontà che ci si esplica; è soltanto lo *stato* – e solo questo *singolo* stato – quindi una sfera *particolare* dell'esistenza e la realtà isolata di

10 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, in *Werke in zwanzig Bänden*, a cura di E. Moldenhauer e L.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1969-1971, vol. XIII, tr. it. *Lezioni di estetica*, a cura di N. Merker e N. Vaccaro, Feltrinelli, Milano 1963, p. 132.

questa sfera, ciò in cui la libertà è reale. L'uomo così sente che i diritti ed i doveri in questi campi e nel loro mondano e quindi finito modo di esistere, non sono sufficienti[...]»<sup>11</sup>. Vi è dunque bisogno di “una garanzia e sanzione più alta”, che sarà fornita dal *Geist* assoluto.

La stessa continuità teoretica può essere riscontrata tra le nozioni di Stato e storia universale; dal punto di vista di J. Ritter, lo Stato ha la funzione di reintegrare quel sapere conservato nella tradizione filosofica che concerne “la sostanza razionale” dell'intera storia universale. Essa infatti, in quanto “*elemento dell'esserci dello spirito universale*” e “*realtà spirituale nella di lei intera estensione di interiorità ed exteriorità*” resta necessariamente fuori dalla considerazione dell'economia politica e della teoria della società, dal momento che quest'ultima, coerentemente con i propri presupposti, *deve escludere ogni elemento storico ed astrarre da esso*. Di contro la filosofia e lo Stato che ne compendia la gravidanza svilupperà in maniera costruttiva la relazione col passato storico e il problema della emancipazione *dalla* storia verrà più correttamente riformulato in “scissione”. Riformulazione attraverso cui la società stessa e la rivoluzione diventano positivamente spiegabili nella connessione della storia universale.

Sul piano più generale “teoria” e “prassi”, momenti centrali della filosofia hegeliana<sup>12</sup>, vengono ad assumere sfumature diverse, che in talune circostanze compromettono il quadro di riferimento di partenza. Il concetto di “teoria”, ad esempio, se da un lato connota ancora l'osservazione dell'esistenza nel suo modo-di-essere, dall'altro starà a designare l'*appetitus*, la *perceptio* della soggettività umana del tempo moderno, due dimensioni che portano in direzioni contrapposte. Secondo la prima angolazione infatti “teoria”, rapporto-comportamento teoretico stanno ad indicare una correlazione che lascia immutati, inalterati i membri del *Verhalten*; nel caso invece della seconda, ci si trova dinanzi al tipico concetto moderno di “soggettività”, che finalizza a sé ogni procedimento utilizzato.

La stessa oscillazione può essere verificata a proposito del concetto di “prassi”; lungi dall'aver commesso la stessa confusione tipica del diritto naturale classico fra filosofia teoretica e filosofia pratica, Hegel è il pensatore che rompe ogni legame con questo retaggio attraverso la messa a fuoco del concetto di “*Arbeit*” (lavoro). Da questa specifica angolazione il suo tentativo è stato giustamente definito come «la rivoluzione copernicana nell'ambito della filosofia pratica»<sup>13</sup>. Il concetto di lavoro presume infatti e l'istanza della tradizione filosofica dell'idealismo trascendentale e quella desunta dall'esperienza dell'economia nazionale moderna. In questo modo viene rovesciato il consueto modo di impostare il rapporto fra poiesi e prassi. Con una formula efficace si può affermare che Hegel, a differenza di Aristotele e della successiva tradizione preindustriale della poietica (dottrina della tecnica e tecnologia), interpreta il processo del lavoro a partire dall'inizio e non dalla fine; lavoro è «quel movimento che trae origine dalla negazione dell'appetito e che nel suo procedere si rivolge tanto all'appetito quanto alla negazione dell'oggetto che esso elabora: esso è

11 *Ivi*, pp. 135-36.

12 Così nel bel libro, insuperato da tale punto di vista, di M. Riedel, *Theorie und Praxis im Denken Hegels. Interpretationen zu den Grundstellung der neuzeitlichen Subjektivität*, Kolhammer Verlag, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1965, pp. 11-12.

13 Citato da M. Riedel, in *Arbeit und Handeln. Hegel und die kopernikanische Revolution praktischen Philosophie*, in “Hegel-Jahrbuch”, 1972, pp. 124-32.

‘appetito represso’ e come tale formante – negazione della negazione»<sup>14</sup>. Attività poietiche in senso lato diventano le forme stesse dello spirito assoluto (arte, religione, filosofia) nella misura in cui riescono a ridurre lo scarto pregiudiziale tra il soggetto ed il mondo nel modellare l’estraneità secondo il punto di vista subiettivo.

Queste diverse accentuazioni dei concetti di “teoria” e “prassi” vengono a rendere più problematica la convinzione ritteriana della perfetta fusione fra tradizione ontoteologica ed avvenimento epocale della modernità (Rivoluzione francese e consacrazione definitiva del primato della soggettività, tema caratteristico della filosofia moderna).

---

14 M. Riedel, “Objektiver Geist und praktische Philosophie”, in *Zwischen Tradition und Revolution*, Klett-Cotta, Stuttgart 1969, tr. it. *Hegel fra tradizione e rivoluzione*, a cura di E. Tota, Laterza, Roma-Bari 1975, p. 21.



---

Paolo Nepi

## ESISTENZA E LIBERTÀ IN KIERKEGAARD

L'accostamento delle nozioni di esistenza e libertà, a mio avviso, è la chiave privilegiata per accedere ai crocevia teorico-pratici del pensiero di Kierkegaard. Vediamo innanzitutto la nozione di esistenza. Passeremo quindi a indagare, facendole interagire con la nozione di esistenza, alcune declinazioni della libertà. «È bastato ad un certo momento pronunciare questa magica parola di Kierkegaard 'esistenza' – ha scritto Cornelio Fabro nell'*Introduzione* alla monumentale edizione italiana del *Diario* –, per 'mettere allarme nel campo', pur così munito, della cultura moderna: è stata una ferita, o piuttosto un'infezione che ha messo tutto l'organismo in crisi»<sup>1</sup>. Si potrebbe obiettare che Kierkegaard riferiva l'esperienza della ferita soprattutto alle dinamiche interne al "campo della religione" più che a quello della cultura: «Mettersi in rapporto con Dio, essere davvero religiosi senza portare una ferita, confesso che mi è inesplicabile»<sup>2</sup>. Ma quale dimensione dell'esistenza può ritenersi estranea ad una qualche esperienza di dolore? La "ferita", ovvero quella condizione che egli descrive plasticamente attraverso l'immagine della "spina della carne", è infatti per Kierkegaard il suggello dell'autenticità. Solo gli stupidi, o gli ipocriti, possono vivere nell'ignoranza del sentimento della lacerazione.

Per questa ragione il pensatore danese, nella stagione dell'esistenzialismo, è stato considerato – assieme a Nietzsche – un grande precursore. Che poi l'esistenzialismo sia finito in tante ramificazioni, fino al rifiuto da parte di tutti gli "esistenzialisti" di essere denominati tali, poco importa<sup>3</sup>. Essere esistenzialisti, per Sartre come per Heidegger, ha significato – almeno per un certo tempo – aderire ad una prospettiva secondo cui "l'esistenza precede l'essenza", formula che sintetizza un postulato più che un percorso logico-dimostrativo. Se dun-

---

1 C. Fabro, *Introduzione* a S. Kierkegaard, *Diario*, tr. it. a cura di C. Fabro, Morcelliana, Brescia 1980-1983, vol. I, p. 8. L'opera, in dodici tomi, costituisce la traduzione italiana delle parti dei *Papirer* più note come *Diario*.

2 S. Kierkegaard, *Papirer*, 1850, X2 A 644; tr. it. cit., n. 2936, vol. VII, p. 173.

3 Cfr. P. Ricœur, *Kierkegaard. La filosofia e l'"eccezione"* (Paris 1963), Morcelliana, Brescia 1995: «Kierkegaard – si chiedeva Ricœur già agli inizi degli anni Sessanta – padre dell'esistenzialismo? Con la prospettiva di qualche decennio, questa classificazione non è più che un *trompe-l'oeil*, forse il modo più abile per addomesticarlo catalogandolo in un genere comune. Siamo oggi meglio preparati per riconoscere che questa famiglia di filosofi non esiste; nel contempo, siamo pronti a rendere, da questo lato, a Kierkegaard la sua libertà. Vediamo in lui l'antenato d'una famiglia dove Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Heidegger e Sartre sarebbero cugini. Oggi, l'esplosione del gruppo, se mai è esistito altrove che nei manuali, è evidente: l'esistenzialismo, come filosofia comune, non esiste né nelle sue tesi principali, né nel metodo, nemmeno nei suoi problemi fondamentali» (*ivi*, p. 36).

que, almeno per qualche affinità di fondo, si può legittimamente parlare di una filosofia dell'esistenza, si tratta di vedere in che cosa consista questa "attitudine" preriflessiva di carattere postulatorio, rispetto alla quale Kierkegaard è da molti considerato un precursore. Egli avrebbe «compiuto una specie di nuova 'rivoluzione copernicana' mettendo la concreta esperienza esistenziale del 'Singolo' al posto che era stato occupato, si può dire da sempre, dall'astrattezza concettuale della speculazione filosofica»<sup>4</sup>.

Se l'esistenza precede – nel senso che produce – l'essenza, è allora ovvio che la categoria della libertà è quella che definisce lo statuto ontologico dell'esistenza<sup>5</sup>, perlomeno dell'esistenza in quanto espressione della condizione dell'uomo relativa al suo essere nel mondo. L'esistenza che precede (e produce) l'essenza è infatti l'esistere soggettivo, che nell'esistenzialismo di Sartre si configura nella forma dell'umanesimo positivo di impronta nichilistica<sup>6</sup>, mentre in Kierkegaard il primato dell'esistenza assume su di sé la responsabilità della scelta etica e del salto della fede. La soggettività è infatti per Kierkegaard, che per questo non può in nessun modo essere ricondotto a nessuna delle varie forme del soggettivismo moderno, sempre connessa alla questione della oggettività della verità. Se dunque Kierkegaard può avere ispirato, per certi aspetti del suo pensiero, la formula "l'esistenza precede l'essenza", l'intenzionalità più profonda del suo pensiero non implica tuttavia nessun presupposto di natura soggettivistico-nichilistica.

Lo statuto ontologico dell'esistenza è dunque segnato, in Kierkegaard, dalla categoria etica della responsabilità, indizio di una scelta non incondizionata, ma di una libera scelta posta di fronte all'universalità della norma etica. L'etica non può avere l'ultima parola, stante la sua incapacità, in quanto fondata sulla categoria dell'Universale, di comprendere il Singolo nella sua autenticità, ma è pur sempre in relazione alla norma che si costituisce l'identità della scelta etica (la scelta della scelta) rispetto all'estetica (la scelta dell'immediatezza) e alla fede (la scelta del paradosso). «La riflessione etica – scrive nel *Diario* – è il punto decisivo nella vita. Essa fornisce l'autorizzazione e la misura della esistenza umana. Per

4 S. Quinzio, *Kierkegaard, il cristiano moderno*, in *Opere di Søren Kierkegaard*, Piemme, Casale Monferato 1995, vol. I, p. XI.

5 Riguardo all'espressione "l'esistenza precede l'essenza", ecco due riflessioni molto diverse, una in chiave di immanentismo parmenideo, l'altra in chiave di metafisica tomistica. Prima riflessione: «Nell'affermazione che l'esistenza precede l'essenza, l'essenza è appunto la dimensione dell'essere eterno (*Esse per essentiam*) e l'esistenza è l'ente che esiste come ciò che sarebbe potuto restare un niente. Se – e poiché! – l'ente emerge dalla propria nientità, e sarebbe potuto restare un niente, non ci può essere un'essenza eterna che preceda l'esistenza dell'ente e sia già ciò che l'ente, in quanto niente, non può ancora essere» (E. Severino, "Risposta alla Chiesa", in *Essenza del Nichilismo*, Adelphi, Milano, 1982, p. 348). Seconda riflessione: «Si sostituisce all'affermazione originale, alla franca affermazione che l'esistenza è senza essenza o esclude l'essenza, quest'altra, più elaborata ed ambigua, che l'esistenza, – *Heidegger dixit* – precede l'essenza: affermazione ambigua perché potrebbe significare qualche cosa di vero, cioè che l'atto precede la potenza, che la mia essenza riceve la sua presenza nel mondo dalla mia esistenza, e la sua intelligibilità dall'Esistenza in atto puro, mentre in realtà significa tutt'altra cosa, cioè che l'esistenza non attua nulla, che io esisto ma non sono nulla, che l'uomo esiste, ma che non v'è natura umana» (J. Maritain, *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente* [Paris 1947], tr. it. di L. Vigone, Morcelliana, Brescia 1965, pp. 12-13).

6 Mi riferisco alle intenzionalità del pensiero di Sartre relativamente al periodo che va da *L'Essere e il nulla* (1943) a *L'esistenzialismo è un umanesimo* (1946).

il resto, le altre differenze non contano per nulla. Nessuna differenza tra un negoziante all'ingrosso che misura milioni di palmi di stoffa in un anno e una povera vedova che ne misura appena qualche centinaio. La differenza consiste nel 'come', cioè in questo che per misurare tutti e due si servano della misura legale»<sup>7</sup>.

Nonostante questo carattere di universalità della misura, l'etica manifesta in Kierkegaard uno statuto provvisorio, dal momento che la fede rappresenta non solo la sospensione dell'etica, ma anche, in quanto "sospensione teleologica", il suo intrinseco finalismo. Anche il "salto della fede", in quanto libera scelta, si presenta tuttavia con il contrassegno di una ineliminabile tonalità etica. Ma in questo caso il risultato della scelta, intesa come attiva auto-determinazione della libertà, si conclude – vedi la paradigmatica vicenda di Abramo in *Timore e tremore* – in un passivo "essere scelti" dall'Assoluto.

L'etica è dunque in Kierkegaard il termine medio tra l'estetica e la religione, un termine medio che non conduce tuttavia a nessuna mediazione di tipo hegeliano. Dobbiamo ricorrere ad uno schema letterario, ossia al linguaggio allegorico della finzione poetica, per avere una sorta di anticipazione del percorso kierkegaardiano.

L'anticipazione del percorso kierkegaardiano, in un accostamento paradossale legittimato solo dal fatto che stiamo parlando del filosofo del paradosso, è costituito dalla *Divina Commedia* di Dante. I tre stati dell'esistenza, più che la triade dialettica hegeliana, richiamano infatti i tre mondi del viaggio teologico nell'al di là, in cui l'esistenza terrena finalmente si specchia nella sua compiuta verità. Lo stadio estetico, nonostante le sue meravigliose promesse, approda infatti all'Inferno della disperazione. Lo stadio etico, capace di purificare la libertà dai miraggi del piacere, ha comunque lo statuto ontologico della provvisorietà, ed è votato strutturalmente alla sua necessaria "sospensione teleologica". Lo stadio religioso, per quanto attraversato, rispetto al Paradiso dantesco, da venature di maggiore drammaticità, è raffigurabile come la compiuta realizzazione del desiderio umano di Infinita Beatitudine.

L'esistenza dell'uomo nel mondo, per Kierkegaard, non è altro che un'oscillazione pendolare tra la disperazione, sintomo della malattia dello spirito costituita dal peccato, e la fede. La libertà è l'ago della bilancia, con funzione attiva e non semplicemente equilibratrice, tra le opposte tensioni dello spirito. La fede kierkegaardiana è tutto il contrario del semplice "disbrigo delle pratiche domenicali", ma si esprime in quel totale abbandono tra le braccia di Dio che solo Abramo, diventato per questo "il cavaliere della fede", ha saputo realizzare bevendo fino all'ultima goccia il calice agro-dolce della fiducia incondizionata.

Da qui la necessità, per Kierkegaard, di fare i conti con il cristianesimo<sup>8</sup>. Non perché il cristianesimo sia, per lui, il sigillo della nostra civiltà. Il cristianesimo kierkegaardiano non può assolutamente fungere da supporto di nessun ordine costituito. La cristianità stabilita può rappresentare, per il pensatore danese, quanto vi è di più lontano dal vero cristianesimo. Il cristianesimo è per lui una categoria dello spirito che appartiene più all'ordine del "non ancora" che a quello del "già", più alla possibilità del "diventare cristiani" che a quel-

7 S. Kierkegaard, *Papirer*, 1840-1847, VI A 113; tr. it. cit., vol. III, n. 1117, p. 160.

8 Su questo argomento si era soffermato Leonardo Casini, nel 1984 ad Assisi, nel corso di un Convegno promosso dalla Casa Editrice Morcelliana. Cfr. L. Casini, *Kierkegaard e il cristianesimo contemporaneo*, Morcelliana, Brescia 1985, pp. 147-160.

la dell'“essere – ormai definitivamente – cristiani”. Non c'è dunque niente in comune tra Kierkegaard e Novalis di *Cristianità o Europa*<sup>9</sup>, “manifesto” del tradizionalismo di ispirazione religiosa che avrà ampia risonanza nel Romanticismo del primo Ottocento, dove il cristianesimo viene posto a garanzia dell'ordine civile. La necessità di fare i conti con il cristianesimo, in Kierkegaard, discende invece dal fatto che solo il cristianesimo, erede della fede abramitica, ha concepito l'etica come “tentazione” della fede, e si pone pertanto come possibilità del superamento di essa attraverso il salto verso lo stadio religioso. E solo il cristianesimo, erede per questo della fede ebraica di Abramo, ci presenta Dio nelle vesti di un rapporto personale, e non solo come quell'universale principio che riassume su di sé, panteisticamente, l'ordine cosmologico anonimo e impersonale.

Anche la morale, in quanto costituisce la celebrazione del regno dell'universalità, come si riscontra nell'idea kantiana dell'imperativo categorico, è infatti il regno dell'impersonale. Per non parlare della caricatura operata da Hegel del cristianesimo, ridotto a un momento interno della speculazione. Occorre dunque, rispetto alla libertà come “scelta della scelta”, e quindi come consapevolezza di un dovere come oltrepassamento della pura logica del piacere estetico, pervenire alla libertà come possibilità del paradosso religioso. Solo così si sarà dispiegata l'esistenza in tutta la sua ampiezza.

La libertà, come possibilità del paradosso, spalanca dunque la porta della questione religiosa. Di quale libertà si tratta, infatti, se non della libertà dell'uomo come essere finito? La libertà umana è quindi altrettanto finita. La libertà vista solo come libero arbitrio, ovvero come rivendicazione di un'autonomia di scelta incondizionata contrasterebbe, per Kierkegaard, con la struttura ontologica dell'essere finito. La libertà si rivela, in ultima istanza, una questione che solo in sede religiosa può trovare una sua fondazione.

Sul tema della libertà si gioca dunque la possibilità del salto dall'etica alla fede, ma anche la possibilità di salvaguardare la libertà dal naufragio. Sulla libertà dell'uomo, per Kierkegaard, si affermano infatti facilmente equivoci che rischiano di condurre la libertà stessa, intesa unicamente come autonomia incondizionata, verso il baratro dell'autoannientamento.

La cosa più alta che si può fare per un essere, molto più alta di tutto ciò che un uomo può fare per esso, è di renderlo libero. Per poterlo fare, è necessaria precisamente l'onnipotenza. Questo sembra strano, perché l'onnipotenza dovrebbe rendere dipendenti. Ma se si vuol veramente concepire l'onnipotenza, si vedrà che essa comporta precisamente la determinazione di poter riprendere se stessi nella manifestazione dell'onnipotenza, in modo che appunto per questo la cosa creata possa, per via dell'onnipotenza, essere indipendente<sup>10</sup>.

La “differenza ontologica” tra la libertà divina e la libertà umana è dunque garanzia, per Kierkegaard, non solo del dovuto rispetto nei confronti della trascendenza divina, ma anche della possibilità di salvaguardare la libertà dell'essere finito. L'errore della filosofia moderna, secondo Kierkegaard, così come si trova sintetizzato nella conciliazione hegeliana tra la libertà assoluta e la libertà finita, è dato dall'aver risolto il problema del rapporto tra l'uo-

9 Cfr. Novalis, *Die Christenheit, oder Europa* (1799), in *Novalis Werke*, C.H. Beck, München 1969, tr. it. a cura di A. Reale, *La cristianità o Europa*, Bompiani, Milano 2002.

10 S. Kierkegaard, *Papirer*, 1840-1847, VII A 181; tr. it. cit., vol. III, n. 1266, p. 240.

mo e Dio attraverso il rovesciamento dialettico dell'uno nell'altro. Dio, lungo la linea Spinoza-Hegel, è sempre più coinvolto nelle vicende storiche, fino a identificarsi con l'intero processo. Se ci poniamo dal punto di vista dell'intero processo, considerato come realtà originaria e totalmente immanente a se stessa, è per Kierkegaard del tutto evidente che la legge della necessità elimina in radice ogni istanza di libertà in relazione al Singolo individuo.

I "filosofi moderni" avrebbero dunque dimenticato alcuni principi fondamentali dei greci, alla cui scuola Kierkegaard si vantava di essere stato educato, aggiungendo di aver appreso più dalla genuina positività della "meraviglia" che dalla civetteria negativa del "dubbio". E così grandi pensatori come Spinoza e Hegel hanno eliminato la differenza tra Dio, il mondo e l'uomo. La filosofia moderna dell'immanenza ha pensato così di garantire meglio la libertà dell'uomo attraverso il suo inserimento in un ordine cosmico-storico impersonale. Kierkegaard, non dimentichiamolo, aveva frequentato il pensiero di Aristotele attraverso l'aristotelico Trendelenburg. Egli mette dunque a contatto l'idea, già intuita dai filosofi greci, della trascendenza divina, con quella ebraico-cristiana che concepisce Dio in chiave "personalistica". E giunge così a fondare la nozione di libertà umana, in quanto la libertà è la possibilità di rapporto tra il Singolo individuo e la *Persona Dei*.

Per questo un uomo non può rendere mai completamente libero un altro; colui che ha la potenza, n'è perciò stesso legato e sempre avrà quindi un falso rapporto a colui che vuol rendere libero. Inoltre vi è in ogni potenza finita (doti naturali ecc.) un amor proprio finito. Soltanto l'onnipotenza può riprendere se stessa mentre si dona, e questo rapporto costituisce appunto l'indipendenza di colui che riceve. L'onnipotenza di Dio è perciò identica alla Sua Bontà<sup>11</sup>.

Troviamo in Cornelio Fabro, un dei maggiori interpreti di Kierkegaard, un commento a questa prospettiva:

[...] nella speculazione moderna – scrive Fabro – Dio è soggetto alla metamorfosi di trovarsi sempre più implicato nel mondo, come Sostanza unica, come il Tutto e l'Intero, come volontà universale, così che Dio non è più Dio ma la Realtà, mentre la creatura e i cosiddetti spiriti finiti sono i momenti transeunti e contingenti della presenza di tale principio che tutto abbraccia. Il pensare primitivo e originario invece considera questa implicazione come una mistificazione dell'onnipotenza di Dio<sup>12</sup>.

La libertà umana è dunque minacciata, per Kierkegaard, sia dall'assenza che dalla presenza di un Dio concepito in senso immanentistico. Nel primo caso l'uomo sarebbe esposto, senza nessuna garanzia, all'arbitrio dell'altro. Senza un riferimento a qualcosa che trascende il rapporto del finito con il finito, il rapporto tra gli individui non riuscirebbe ad evitare, stante l'istinto di prevaricazione che caratterizza la condizione dell'uomo peccatore, il pericolo dell'asservimento che comporta una limitazione di libertà. È l'esperienza di reciproca estraneazione che Sartre descrive dicendo che l'Inferno sono gli altri. Nelle varie forme del nichilismo, l'altro non può infatti essere che ingombro e ostacolo alla libertà di ciascuno.

---

11 *Ibidem*.

12 C. Fabro, *Riflessioni sulla libertà*, Maggioli, Rimini 1983, p. 216.

Ma la libertà umana è minacciata anche dall'eccessiva presenza di Dio, come avviene appunto nelle varie forme dell'immanentismo, dove l'assoluto non è altro che la Totalità impersonale, sia essa di natura cosmica o storica, o tutte e due assieme. Di fronte ad un Dio troppo presente nel mondo e nelle faccende umane, Kierkegaard rivendica la necessità di ricollocarlo nella sua trascendenza. Il carattere trascendente di Dio permette tra l'altro la sua rappresentazione in termini personali e non la sua identificazione con l'impersonale Totalità cosmico-storica. Franz Rosenzweig, in questa rivendicazione della libertà umana nei confronti della Totalità, scorge la possibilità di rompere il cerchio del pensiero sistematico, presupposto di ogni forma di totalitarismo:

Chi ancora voleva opporsi [alla Totalità hegeliana] doveva sentire saldo sotto i propri piedi un punto di Archimede al di fuori di quel Tutto conoscibile [...]. Tale punto era la coscienza individuale di un Søren Kierkegaard, oppure una coscienza contrassegnata da qualunque altro nome e cognome, del proprio peccato e della propria redenzione, non bisognosa né suscettibile di una risoluzione nel cosmo<sup>13</sup>.

La libertà kierkegaardiana, definita nel *Diario* la croce dei filosofi<sup>14</sup>, deve dunque essere liberata. Ciò che libera la libertà è l'infinita dinamica dello spirito, a partire dalla consapevolezza della differenza che passa tra la possibilità per l'uomo di essere un individuo posto in modo rassegnato di fronte al Tutto, e quella di essere un Singolo che si ritrova, con "timore e tremore", al cospetto della singolare singolarità di un Dio personale.

---

13 F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Nijhoff, Den Haag 1976, pp. 7-8.

14 «Che Iddio possa creare delle nature libere al Suo cospetto, è la croce che la filosofia è impotente a portare ma alla quale è stata conficcata» (*Papirer*, 1834-1839, II A 752; tr. it. cit., vol. II, p. 204, n. 622).

---

Maria Teresa Pansera

## “L’UOMO A UNA DIMENSIONE” TRA REPRESSIONE E UTOPIA

L’uomo di Marcuse è un individuo ad una “dimensione”. Con questo termine, divenuto celebre e assunto durante gli anni della contestazione a simbolo della condizione umana nella società capitalistica e tecnologicamente avanzata, l’autore vuole indicare la limitazione, la restrizione, l’uniformità, l’appiattimento che subiscono le facoltà umane, di per sé potenzialmente molto ricche, per opera di un potere repressivo che riduce, appunto, ogni espressione, comportamento, aspirazione, idea alla unidimensionalità. Così si deve parlare di pensiero, di cultura, di sessualità, di linguaggio ad una dimensione, ovvero di caratteristiche dell’essere umano condizionate, incanalate, asservite, standardizzate, rese incapaci di esprimersi liberamente e criticamente, in una società, in un sistema, in una struttura oppressiva<sup>1</sup>.

Il pensiero, il carattere precipuo e determinante dell’uomo, è «assorbito dalla comunicazione e dall’indottrinamento di massa»<sup>2</sup>; perciò ha perso la sua originale irriducibilità per appiattirsi nell’unica dimensione socialmente accettata. Marcuse ci presenta la parabola di un pensiero, inizialmente dialettico, che progressivamente si irrigidisce e diviene incapace di negare e di muoversi tra poli opposti fino a giungere a quell’«universo totalitario della razionalità tecnologica» che rappresenta «l’ultima incarnazione dell’idea di Ragione»<sup>3</sup>.

Così il potere negativo del pensiero, cioè la sua capacità critica di proporre cambiamenti e di presentare alternative<sup>4</sup>, si attenua sempre più fino a determinare «il trionfo del pensiero positivo»<sup>5</sup>, che caratterizza la moderna struttura sociale. «Il pensiero filosofico si muta in pensiero affermativo; la critica filosofica giudica *entro* il quadro della società e stigmatizza le nozioni non-positive come mera speculazione, sogni o fantasie»<sup>6</sup>. Nella identificazione sempre più spinta tra individuo e società, l’uomo perde il suo spazio privato, la possibilità di essere se stesso, la capacità di opporsi allo *status quo* esercitando il potere critico della ragione.

---

1 Sull’“unidimensionalità psicologica, culturale e ideologica”, cfr. L. Casini, *Marcuse*, Il Poligono, Roma 1981, p. 260 e ss.

2 H. Marcuse, *One-dimensional Man*, Beacon Press, Boston 1964, tr. it. di L. Gallino e di T. Giani Gallino, *L’uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1967, p. 24.

3 *Ivi*, p. 139.

4 H. Marcuse, *Reason and Revolution*, The Humanities Press, New York 1954, tr. it. di A. Izzo, *Ragione e Rivoluzione*, il Mulino, Bologna 1968, p. 4 e ss.

5 H. Marcuse, *L’uomo a una dimensione*, cit., p. 138 e ss.

6 *Ivi*, p. 185.

In questo processo, la dimensione ‘interiore’ della mente, in cui l’opposizione allo *status quo* può prendere radice, viene dissolta. La perdita di questa dimensione, in cui il potere del pensiero negativo – il potere critico della Ragione – si trova più a suo agio, è il correlato ideologico dello stesso processo materiale per mezzo del quale la società industriale avanzata riduce al silenzio e concilia con sé l’opposizione. La spinta del progresso porta la Ragione a sottomettersi ai fatti della vita, e alla capacità dinamica di produrre in maggior copia fatti connessi allo stesso tipo di vita. L’efficienza del sistema ottunde negli individui la capacità di riconoscere che esso non contiene fatti che non siano veicolo del potere repressivo dell’insieme<sup>7</sup>.

Gli uomini che dovrebbero essere in grado di distinguere i veri dai falsi bisogni finiscono invece per manifestare quelle esigenze che vengono loro imposte dalla società opulenta. Il sistema, con il suo super-efficientismo, impedisce di riconoscere che esso si fonda su una repressione generalizzata. Quest’ultima colpisce non solo esteriormente il comportamento dell’individuo ma è attiva soprattutto a livello interiore, limitando la vita spirituale e ripercuotendosi sulle attività culturali. Questo meccanismo di condizionamento della libera espressione intellettuale è chiamato da Marcuse «desublimazione repressiva»<sup>8</sup>. Esso consisterebbe nell’assorbimento da parte del sistema di tutte quelle dimensioni culturali e artistiche non integrate in esso. Quindi, tutti gli elementi di opposizione, di “trascendenza” rispetto al sistema, contenuti “nell’alta cultura”, sono in qualche modo recuperati e appiattiti in un’unica dimensione.

Mentre nella società pre-tecnologica l’“alta cultura” costituiva una dimensione opposta a quella della realtà, ora risultano entrambe, unificate. Le “figure ribelli” quali l’artista, l’adultera, il criminale, il poeta, si sono trasformate in figure “accettate” quali il gangster, la stella del cinema, il cantante di successo, la casalinga nevrotica, il capo d’industria; esse non appartengono più ad un genere di vita opposto a quello comune, ma risultano integrate nella società e perciò funzionali al sistema piuttosto che in contrasto con esso.

L’arte e la letteratura, prima dell’attuale coincidenza delle due dimensioni (la dimensione reale e la dimensione ideale) erano essenzialmente “alienazione”. L’“alienazione artistica” (che è per Marcuse una variante del concetto marxiano di alienazione) produceva immagini incompatibili con la realtà sociale circostante, trascendenti rispetto alla società, la quale era perciò trasformata e trasfigurata attraverso la sublimazione. «L’alienazione artistica è sublimazione. Essa crea immagini di condizioni irconciliabili con il ‘principio di realtà’ stabilito, le quali diventano tuttavia, come immagini culturali, non solo tollerabili ma persino edificanti ed utili»<sup>9</sup>. Nell’attuale momento storico, invece, queste “immagini culturali”, a causa della “desublimazione repressiva”, vanno perdendo ogni valore di opposizione e diversità per appiattirsi nell’unidimensionalità socio-culturale dominante.

La “desublimazione repressiva” non opera solo nella sfera dell’arte e della cultura, ma anche in quella della sessualità. La liberazione sessuale, che appare come una conquista della moderna società, è riassorbita dal sistema che strumentalizza anche il sesso per la sua affermazione. Quindi la sessualità non si presenta più come il “nemico” della vita sociale, ma anzi è accettata e soddisfatta secondo i tempi e i ruoli proposti dalla società stessa. L’anta-

---

7 *Ivi*, pp. 30-31.

8 *Ivi*, p. 75.

9 *Ivi*, p. 90.

gonismo tra "principio di piacere" e "principio di realtà" è superato in quanto il primo assorbe in sé il secondo «la sessualità viene liberata (o meglio liberalizzata) in forme socialmente costruttive»<sup>10</sup>. La "desublimazione repressiva" agisce in modo tale che tutto un vasto orizzonte erotico, che coinvolge l'attività umana a vari livelli (trattandosi di un'energia libidica che si manifesta nei più diversi momenti della vita), si restringa e si limiti esclusivamente alla sfera sessuale. «Il risultato è una localizzazione e contrazione della libido, la riduzione della sfera erotica all'esperienza e alla soddisfazione sessuale»<sup>11</sup>.

L'Eros, inteso come carica libidica che pervade l'intero organismo si riflette anche nell'ambiente circostante, cede il posto alla più localizzata e limitata attività sessuale. Il sesso si integra così nel sistema ad una dimensione, è accettato nelle relazioni pubbliche e di lavoro, dove gli è facilmente permesso uno sbocco purché sia controllato e non risulti pericoloso per la struttura sociale e per l'armonia che essa è riuscita a stabilire tra bisogni e desideri<sup>12</sup>. In sostanza il sistema si serve anche degli istinti per soddisfarli in modo "produttivo" incanalandoli nell'unico filone di cui si serve per affermare se stesso.

La desublimazione istituzionalizzata si presenta in tal modo come un aspetto della 'conquista della trascendenza' attuata dalla società unidimensionale. Così come tende a ridurre, anzi ad assorbire l'opposizione (la differenza qualitativa!) nel regno della politica e della cultura, questa capacità tende allo stesso scopo nella sfera degli istinti. Il risultato è l'atrofia degli organi mentali necessari per afferrare contraddizioni e alternative, e nella sola dimensione che rimane, quella della razionalità tecnologica, la *coscienza felice* giunge a prevalere<sup>13</sup>.

La "coscienza felice", che è in realtà una "falsa coscienza", si forma nel generale appiattimento tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere, favorito dal trionfo del pensiero positivo. Quest'ultimo, rifiutando ogni possibile alternativa all'attuale società ad una dimensione, riesce ad utilizzare le precipue attività intellettuali (arte, poesia, letteratura, ecc.) e sessuali dell'uomo per la sua affermazione. Attraverso la desublimazione repressiva, infatti, esse mutano le loro caratteristiche di trascendenza, opposizione, non quotidianità, in elementi comuni e banali che fanno parte della consueta esistenza. La sessualità desublimata, pur se audace, disinibita, finanche oscena, rientra, come parte integrante, nella società; non è mai la sua negazione e per questo motivo è sempre "innocua", anzi favorisce l'affermazione del sistema sociale dominante.

Un'altra caratteristica che individua l'uomo a una dimensione riguarda il suo modo di esprimersi. Anche nell'uso del linguaggio Marcuse riscontra quegli stessi elementi di potere e di dominio che ha già trovato nell'"alta cultura" e nella sessualità. Il linguaggio quotidiano manifesta la coincidenza e l'identificazione tra la dimensione ideale e quella reale del pensiero, l'espansione dell'unico pensiero positivo e il rifiuto degli elementi trascendenti, negativi, critici.

I concetti che abbracciano i fatti e in tal modo li trascendono stanno perdendo la loro autentica rappresentazione linguistica. Senza queste mediazioni, il linguaggio tende ad esprimere e a pro-

10 *Ivi*, p. 91.

11 *Ivi*, p. 92.

12 F. Perroux, *François Perroux interroge Herbert Marcuse...qui répond*, Aubier, Paris 1969, p. 18.

13 H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., pp. 97-98.

muovere l'identificazione immediata della ragione col fatto, dell'essenza con l'esistenza, della cosa con la sua funzione<sup>14</sup>.

E questa identificazione tra le cose e la loro funzione, tipica della filosofia operazionista, è oramai una caratteristica del linguaggio nella società unidimensionale.

La parola acquista un nuovo e sempre più vasto potere, spinge l'individuo ad agire in un certo modo, a comperare un certo prodotto, a seguire un determinato comportamento. «È la parola che ordina ed organizza, che induce le persone a fare, a comprare, e ad accettare»<sup>15</sup>, parola che viene trasmessa secondo uno stile rapido ed efficace, per mezzo di proposizioni brevi e condensate che non lasciano spazio alla critica e alla riflessione. L'uomo ha perso l'abitudine di interrogarsi sul senso, ha rinunciato alla ricerca del significato, limitandosi ad usare un linguaggio che designa ma non significa<sup>16</sup>. Il linguaggio, quindi, abbandonato il più ampio spazio del significato, rimane ancorato al concreto dato di fatto, fornisce continuamente "immagini" e rifiuta "concetti". Il concetto, non identificando automaticamente la cosa e la funzione, lascia infatti uno spazio aperto alla riflessione critica del pensiero, mentre l'"immagine", eliminando il significato ed escludendo il concetto, costringe anche il pensiero sul binario dell'unidimensionalità.

«La parola diventa *cliché*»<sup>17</sup>: con questa formula Marcuse vuole intendere l'uso del linguaggio in modo standardizzato, per cui la parola ha un preciso significato che non va mai oltre le previste aspettative, e ad esse segue, come risposta, un comportamento anch'esso standardizzato, secondo le norme proposte dalla pubblicità. Appare allora evidente come, nell'attuale società, "l'universo di discorso", con il suo elevato potere di persuasione a livello di qualsivoglia comunicazione interpersonale, chiuda ogni possibilità di cambiamento e impedisca addirittura la teorizzazione di possibili alternative, limitando il linguaggio, e quindi il pensiero dell'uomo, nell'ambito della realtà dei fatti così come si presentano. Il linguaggio unidimensionale, legato alla operatività e alla fattualità, è «irrimediabilmente autocritico e antidialettico. In esso la razionalità, tradotta in norme operative di comportamento, assorbe gli elementi trascendenti e negativi della Ragione e l'opposizione che essi rappresentano»<sup>18</sup>.

Nel ridurre ad un'unica tinta, le multicolori vesti dell'uomo, il sistema impedisce ogni possibile trasformazione qualitativa dell'attuale società, immobilizzando qualsivoglia progetto critico di cambiamento. La separazione tra realtà e possibilità, tra inautentico e autentico, tra fatto e significato è annullata nell'appiattimento dell'unica dimensione rappresentata dal pensiero positivo. Ogni discorso che non riesca a provare le sue affermazioni nell'ambito dell'universo stabilito è considerato privo di significato, ogni dissenso dall'ordine costituito è curato come disturbo nevrotico; in questa forma di contenimento totale,

14 *Ivi*, p. 103.

15 *Ivi*, p. 104.

16 *Ibidem*. Cfr. M. Horkheimer-T.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1966, p. 13; A.M. Jacobelli, *Il contributo di Habermas alla determinazione del rapporto fra coscienza critica e prassi*, Bulzoni, Roma 1972, p. 9.

17 H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., p. 105.

18 *Ivi*, p. 30.

ogni possibile alternativa appare destinata al fallimento fin dall'inizio. L'uomo a una dimensione è colui per il quale la ragione si è identificata con la realtà, sicché per lui, al di fuori del sistema in cui vive, non si profilano altri modi di esistenza. Di fronte a questa "amministrazione totale", a questa "società unidimensionale", all'uso repressivo della tecnologia e dell'automazione, Marcuse ricerca comunque lo spazio per il pensiero critico, per l'utopia, per la liberazione. La descrizione pessimistica, che Marcuse fa della società tecnologicamente avanzata, si intreccia continuamente con la speranza in un futuro migliore.

Ciò che conta è l'idea di una nuova antropologia concepita non solo come teoria ma anche come modo di vita, il sorgere e lo svilupparsi di vitali bisogni di libertà, dei *bisogni vitali* di una libertà non più fondata (né limitata dalla) sulla scarsità dei mezzi e sulla necessità del lavoro estraniato, ma capace di esprimere lo sviluppo di bisogni umani qualitativamente nuovi e quindi le esigenze del fattore biologico<sup>19</sup>.

La proposta marcusiana di una società libera dalle limitazioni e dai condizionamenti si concretizza nel disegno utopico di una società "estetica", intesa come «un universo dove il sensuale, il giocoso, il calmo, il bello diventano forme di esistenza e pertanto la *forma* stessa della società»<sup>20</sup>. L'estetica come «possibile forma di una società libera»<sup>21</sup> si presenta a quel livello di sviluppo in cui si hanno ormai sufficienti risorse per vincere la "Penuria" e rompere con il «*continuum* dell'aggressività e dello sfruttamento»<sup>22</sup>. Il progetto utopico marcusiano sembra basarsi su validi presupposti: in quest'ottica sarà possibile la creazione di una nuova base istintuale per la «trasformazione del lavoro in gioco» e la natura non sarà più concepita «come oggetto di dominazione e di sfruttamento, ma come 'giardino' che può fiorire facendo fiorire esseri umani»<sup>23</sup>.

È proprio la dimensione estetica a fornire a Marcuse un valido aiuto per opporsi all'appiattimento della realtà oggettiva, del semplice dato di fatto, del puro *status quo*. La fantasia e l'arte hanno un enorme potenziale rivoluzionario, in quanto possono far apparire come possibile ciò che la realtà e la ragione sono costrette a negare. L'arte esprime infatti la tendenza utopica propria dell'essere umano, la sua continua aspirazione a ricercare la dimensione "altra" della realtà, quella libertà sempre desiderata e mai pienamente realizzata. La concezione utopica dell'arte pervade l'intero pensiero di Marcuse dalla dissertazione della sua laurea, *Der deutsche Künstlerroman*<sup>24</sup>, alla sua ultima opera, *Der Permanenz der Kunst*<sup>25</sup>. Attraverso la riscos-

19 H. Marcuse, *Das Ende der Utopie*, Verlag Peter von Maikowski, Berlin 1967, tr. it. di S. Vertone, *La fine dell'utopia*, Laterza, Bari 1968, p. 13.

20 H. Marcuse, *An Essay on Liberation*, Beacon Press, Boston 1969, tr. it. di L. Lamberti, *Saggio sulla liberazione*, Einaudi, Torino 1969, p. 38.

21 *Ibidem*.

22 *Ivi*, p. 50.

23 H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit., pp. 230-231.

24 H. Marcuse, *Der deutsche Künstlerroman*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1978, tr. it. di R. Solmi, *Il "Romanzo dell'artista" nella letteratura tedesca*, Einaudi, Torino 1985.

25 H. Marcuse, *The Aesthetic Dimension*, Beacon Press, Boston 1978, (versione ampliata di *Die Permanenz der Kunst*, Hansen, München-Wien 1977), tr. it. di I. Biagioli-T. Belotti-L. Gatti, *La dimensione estetica*, Guerini, Milano 2002.

perta dell'aspetto critico, innovativo del pensiero estetico marcusiano, è possibile teorizzare un'alternativa all'immagine dell'uomo ad una dimensione e recuperare un nuovo soggetto in grado di spezzare il circolo vizioso della repressione e dei falsi bisogni su cui essa si fonda.

La trasformazione dei bisogni è già in atto ed è possibile esprimerla sinteticamente come l'emergere di una *nuova sensibilità*, che significa molte cose: *solidarietà, aspirazione alla felicità, sviluppo dell'immaginazione, emancipazione dal regno della necessità, utilizzazione razionale della tecnologia, restaurazione dell'ambiente naturale*<sup>26</sup>.

L'utopia mostra così il suo aspetto critico, eversivo, liberatore nei confronti della realtà data. Ed è proprio la scienza (e la tecnologia) a fornire il requisito oggettivo indispensabile alla realizzazione del progetto utopico. La tecnica potrebbe, quindi, dischiudere la possibilità, per l'uomo, di liberarsi dal dominio della civiltà industriale avanzata, di esprimere liberamente le proprie tendenze e i propri bisogni, di riappropriarsi di se stesso nella molteplicità delle sue dimensioni. Tuttavia la speranza che Marcuse ripone nelle potenzialità liberatorie di scienza e tecnologia viene contrastata dall'organizzazione della società avanzata e dall'uso funzionale rispetto al "quadro di dominio".

La tecnologia, dunque, è intimamente ambivalente: è creata e usata per perpetuare il sistema, ma, al tempo stesso, potrebbe essere finalizzata al libero sviluppo dell'uomo. La descrizione pessimistica dell'esistente si intreccia continuamente con la speranza in un futuro migliore, il quale si concretizza nel disegno utopico di una società "estetica". Questo termine viene inteso nel duplice senso di "pertinente ai sensi" e "pertinente alla bellezza dell'arte" ed esprime un universo in cui «il sensuale, il giocoso, il calmo, il bello, diventano forme di esistenza, e pertanto la forma stessa della società»<sup>27</sup>, in cui si realizza un nuovo tipo di "ragione" in grado di recuperare la dimensione sensuale dell'uomo.

L'arte schiude una dimensione inaccessibile ad altra esperienza, una dimensione in cui gli esseri umani, la natura e le cose non sottostanno più alla legge del principio di realtà stabilita. Soggetti e oggetti incontrano l'apparenza di quell'autonomia che è loro negata nella società<sup>28</sup>.

Con questa sua ulteriore rivalutazione dell'arte Marcuse ripropone ancora una volta la sua utopia, volta a ipotizzare un essere umano non più pietrificato dal sistema, ma aperto alla possibilità di un'esistenza più serena e pacificata.

26 L. Casini, *Eros e utopia. Arte sensualità e liberazione nel pensiero di Herbert Marcuse*, Carocci, Roma 1999, p. 136.

27 H. Marcuse, *Saggio sulla liberazione*, cit., p. 38.

28 H. Marcuse, *La dimensione estetica*, cit., p. 49.

---

Beatrice Tortolici

## ANTROPOETICA E COMPLESSITÀ

Il cambiamento della geografia politica mondiale degli ultimi venti anni e la realtà sociale e culturale delle società multietniche e multirazziali impongono la rivisitazione di alcuni parametri culturali che hanno delineato fino ad ora le modalità e le norme della convivenza tra popoli e persone. La rivendicazione di diritti e la ricerca e/o il mantenimento della libertà sono bisogni di tutti, ma il modo di acquisirli sono diversi e spesso in contrasto da altri che, tuttavia, dal punto di vista teoretico, sono altrettanto legittimi.

Oggi siamo in una dimensione di *complessità* che, da realtà sociale, diviene anche realtà cognitiva e questa complessità, che rappresenta il nuovo paradigma culturale, pone l'attenzione sul tipo di interazione esistito nel passato tra pensiero ed azione e sulla sua nuova modalità richiesta dal mondo che le vicende storiche e sociali hanno determinato. La complessità e la molteplicità culturale richiedono una *trasformazione di mentalità* che affronti in modo nuovo le culture e le identità. E se prima era sufficiente un pensiero di tipo contrastivo-oppositivo, oggi è necessario un *pensiero della relazione*, e non per sostituire quello precedente (sempre funzionale per individuare e differenziare le individualità dalle alterità), ma per coniugare identità ed alterità senza che l'una escluda l'altra. Cultura, mente, identità, alterità subiscono una ridefinizione concettuale nel nuovo panorama culturale del globalismo, del pluralismo e della differenza. Accanto all'identico c'è il diverso. Accanto al pensiero unico, di cui l'uomo occidentale si è servito per sottolineare la sua superiorità sull'Altro, c'è il *pensiero meticcio* che, coglie l'uguaglianza nelle differenze o, detto in altri termini, garantisce le differenze nell'uguaglianza.

Cosa è uguale e cosa è diverso? I concetti di uguaglianza e di diversità riguardano ambiti differenti, il loro uso comporta un salto di registro ogniqualvolta si passa dal piano epistemologico a quello antropologico, dal generale al particolare, dal teoretico al vissuto delle persone. Nell'ambito comportamentale, poi, si pone un'altra domanda: cos'è giusto e non giusto? Questo interrogativo ci rinvia all'etica e alla morale nelle quali cerchiamo ciò che possa offrire garanzia di "valore" e di universalità.

Nella cultura dell'occidente, per molto tempo, la razionalità ha rappresentato la possibilità di un'etica universale, ma la conoscenza di altre realtà sociali e culturali che rispettavano, e rispettano, altre forme etiche, non può più far ipotizzare un'etica universale in senso ontologico senza pensare a qualcosa ideata da chi è dominante e da questo imposto a chi è dominato. È importante sottolineare come la consapevolezza delle incertezze logiche<sup>1</sup>, razio-

---

1 La contraddizione, come ricordava Pascal, non è contrassegnata né dalla falsità né dalla verità, inoltre

nali<sup>2</sup> e psicologiche<sup>3</sup>, consente di cogliere e di mettere in evidenza le peggiori illusioni che si annidano nelle “certezze” dottrinali e dogmatiche; al contrario, «la coscienza del carattere incerto dell’atto cognitivo costituisce un’opportunità di giungere ad una conoscenza pertinente»<sup>4</sup>. Inoltre, il mondo oggi offre una realtà di diffusa *incertezza* che ha scompaginato il parametro di certezza su cui è stata fondata la sicurezza del nostro modello culturale. Non si può leggere e interpretare la “realtà” in modo certo. La nostra realtà non è altro che l’idea che noi abbiamo di essa, l’idea che ci siamo fatta secondo i modelli della nostra cultura d’appartenenza. Sebbene, però, da un lato ci sia incertezza e dall’altro impossibilità di universalità, non si può rinunciare a ricercare forme comportamentali che, nel riconoscimento della loro particolarità, possano ritrovarsi nella generalità. Torniamo, così, al problema morale e a quello *delle* morali.

Nate da desideri e da bisogni che gli uomini considerano naturali, le morali si sono realizzate in modo differente. Non si può parlare di una morale migliore di un’altra; nella particolarità, ogni morale è la migliore all’interno del proprio contesto ponendo una molteplicità di morali che creano difficoltà di orientamento. La condizione di multietnicità richiede la necessità di interagire con altre realtà ed altri gruppi e di potersi confrontare con questi su piani comuni. Si ripresenta la necessità di coniugare il particolare con il generale e il bisogno di individuare un modello comportamentale che abbia un riferimento etico valido per tutti. E se la generalità non può più essere una necessità ontologica universale, è certo un’esperienza sociale che richiede la necessità di garantire i diritti naturali di tutti.

L’etica ha un carattere ed una funzione normativa che, avendo origine nell’esperienza di evitare il dolore e di ricercare il piacere, trasforma queste istanze naturali e fisiologiche in acquisizione di valore con carattere di bene e di male, di buono e di cattivo.

Ma perché ciò che è bene e buono per alcuni non lo è per altri? Il relativismo culturale si pone nuovamente di fronte a se stesso. Se la specie umana venisse definita in senso biologico (da intendere tutte le razze) anche le norme avrebbero valore di universalità e, nella scala dei valori, la norma della sopravvivenza della specie occuperebbe una posizione più elevata rispetto a quelle che dipendono da culture particolari.

Di fronte alle molteplicità delle norme, sono i *diritti umani* a superare il relativismo, in quanto rappresentano le norme sia in senso naturale sia in senso culturale intese come diritti civili mediante i quali si può lottare contro le discriminazioni e le disuguaglianze. Essi poggiano sul *principio di uguaglianza* che si iscrive di diritto in una universalità assiologica (di valore). Forse, però, è più auspicabile che realizzabile, poiché pensare ad un futuro senza discriminazioni etniche o culturali è pensare ad un progetto programmatico degli ultimi trent’anni e dei prossimi (a sperare bene) venti o trenta anni futuri. Baumann parla di diritti umani

---

il “principio di contraddizione” che caratterizza il pensiero occidentale non è l’unico modo per garantire la validità della conoscenza, alcune culture non letterate basano il processo conoscitivo sul “principio di compatibilità”.

2 La razionalità, se non mantiene la sua vigilanza di autocritica, può divenire razionalizzazione.

3 Nella nostra mente possono accadere dinamiche inconscie che vanno ad incidere sulla formazione della certezza conoscitiva.

4 E. Morin, *I sette saperi necessari all’educazione del futuro*, Raffaello Cortina, Milano 2001, p. 87. Cfr. T. Tentori, *Il rischio della certezza*, Studium, Roma 1989; E. Morin, *Introduzione al pensiero complesso*, Sperling & Kupfer, Milano 1993.

come ideologia e trova conferma di ciò nell'antropologia di M.B. Dembour che, come esperta anche di diritto internazionale, definisce i diritti umani come aspirazioni politiche.

C'è distinzione, anzi conflitto, tra le norme naturali e le norme culturali, e c'è anche conflitto all'interno delle une e delle altre; se questo non è mantenuto entro una soglia di reciproca accettazione, si rompe l'equilibrio della convivenza e crea scompensi irreparabili a livello individuale e a livello collettivo. In una società pluralistica la nostra intolleranza verso coloro che non si conformano alle norme comunemente osservate spinge all'uso dell'aggressività, ma accanto a questa, che si innesca quando non si accetta la differenza, la natura mette a disposizione la compassione che impedisce la distruzione e ristabilisce l'equilibrio. Nel conflitto tra le norme biologiche, cioè tra l'*intolleranza* e la *compassione*, è quest'ultima ad avere maggiore funzione di adattabilità naturale. Parallelamente, nel conflitto delle norme culturali è la *ragione* a creare l'equilibrio necessario a superare i conflitti di ordine sociale. Operando un salto di registro dal naturale al culturale, la ragione coglie il senso della funzione biologica dell'intolleranza e della compassione ed individua la loro trasfigurazione culturale nell'attuazione dei diritti umani mediante i quali si possono superare conflitti culturali che appaiono irriducibili.

La normativa naturale, così, è direttamente proporzionale alla normativa culturale dei diritti umani. La ragione, come *ragione filosofica*, è il criterio che aiuta a dipanare questa matassa e sostiene la *ragione antropologica* che può cogliere ciò che è comune al di là delle singole differenze ed individuare le forme di generalizzazione nel rispetto dei particolari. Alla ragione filosofica spetta l'attuazione di una nuova rivoluzione copernicana.

Secondo Hérítier<sup>5</sup>, il criterio filosofico della ragione, costituisce il fondamento dell'etica universale in grado di giudicare i sistemi di valore, e la *pace* rappresenta la forma della sua massima utilizzazione e della massima espressione di equilibrio delle istanze naturali e culturali insieme.

Intorno alla pace ruotano *verità, giustizia, amore e libertà*, e se per un verso la pace rappresenta il loro punto di raccordo, per un altro queste costituiscono i pilastri su cui essa poggia e la cui attuazione è garantita dalla loro necessaria e reciproca interazione.

Verità, giustizia, amore e libertà non solo non possono esistere l'una senza l'altra, ma addirittura l'una presuppone e si finalizza nell'altra. Anche se apparentemente un *primum* ed un *extremum* sono rappresentati dall'amore e dalla libertà perché è l'amore il *primum movens* da cui tutto ha origine e la libertà il suo naturale epilogo, il punto iniziale di tale interdipendenza può essere uno qualsiasi dei quattro elementi perché ognuno di essi esiste nella funzione degli altri. E non si può fare di ognuno neppure il fine. Tutti, in modo rotatorio, sono inizio e fine dello stesso processo di interdipendenza.

All'amore e alla libertà come necessità individuali, corrispondono la giustizia e la verità come necessità sociale in un *continuum* di biologico e di culturale il cui punto di raccordo è rappresentato dal pensiero nella forma di *ragione antropologica* e di coscienza di sua applicazione. La sua attuazione può apparire una scommessa, ma si deve cercare di vincerla se si vuol

---

5 F. Hérítier, *Riflessioni per nutrire la riflessione* in Id. (a cura di), *Sulla violenza*, Meltemi, Roma 1997, pp. 17-20.

le attuare e fare esprimere l'umano che è in ogni individuo. Amore e libertà sono due modalità che si incontrano in un processo (dinamico) che supera ed oltrepassa l'apparente oggettività immobilità della verità e della giustizia; si muovono entro un processo circolare che dall'individuale-naturale si estende al collettivo-sociale e da questo nuovamente all'individuale: «gli individui e la società possono aiutarsi, schiudersi, regolarsi, controllarsi gli uni con gli altri»<sup>6</sup>. Questa è la condizione dell'antropo-etica o, se vogliamo, dell'etica del genere umano.

L'*antropoetica* applica il pensiero meticcio, il pensiero della relazione, come modo per vincere la scommessa dell'umanità in un contesto culturale globalizzato, frammentato<sup>7</sup> e polverizzato<sup>8</sup> nel quale si annaspa per garantire i diritti dei più deboli nel rispetto umano di tutti. L'*antropoetica* poggia sulla doppia struttura dell'uomo (naturale e culturale) ed agisce nella funzione di interazione con la specie (naturale) e con la società (culturale). È il problema «dell'umanizzazione dell'umanità» del terzo millennio che, per realizzarla deve: «obbedire alla vita, [...] realizzare l'unità planetaria nella diversità: rispettare negli altri, nel contempo, la differenza rispetto a sé e l'identità con sé, sviluppare l'etica della solidarietà, sviluppare l'etica della comprensione»<sup>9</sup>.

La realtà di quanto accade nel mondo, tuttavia, rende molto problematica l'applicazione della comprensione e l'attuazione della democrazia. I conflitti politici esistenti si alimentano di una forza che supera la motivazione della contingenza della realtà sociale e giustificano la loro esistenza con argomentazioni religiose il cui valore assume il carattere che nel passato avevano ricoperto le ideologie.

In alcuni conflitti politici, oggi, la religione assume una quasi assoluta motivazione; la spiritualità perde il carattere di individualità e si proietta nel collettivo. Lo spirito della religione, cioè quella «religiosità» che James indicava come «il morso individuale del destino», non è più soltanto una questione privata, soggettiva e profonda, non è più neppure un personale «atto di fede»: *diviene fatto pubblico e strumento sociale*. Non che quando la religione rappresentava un fatto più squisitamente individuale non avesse un risvolto ed una conseguenza nel sociale (quando si crede nei valori religiosi si cerca di applicarli in tutti i tipi di relazioni personali e collettive), ma attualmente l'uso pubblico che se ne fa è sempre più motivato e finalizzato a rapporti di forza economici e politici e, in un ambito culturale frammentato e parcellizzato, riconosce una identità non più territorializzata.

Oggi, questa è la modalità e la condizione di molti conflitti attuali che stanno interessando una gran parte del mondo e che si muovono come guerre di religione. Apparentemente la lotta è tra fedeli e infedeli, ma è solo un modo diverso di distinguere e di denominare i buoni e i cattivi e di separare gli uni dagli altri manipolando il loro rispettivo sentimento religioso. La fede «è uscita» all'esterno; non è rimasta all'interno dell'uomo che si doveva confrontare con i propri tumulti dell'anima, si è sospinta verso i tumulti della collettività,

6 E. Morin, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, cit., p. 113.

7 C. Geertz, *Mondo globale e mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*, il Mulino, Bologna 2002.

8 A. Appadurai, *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*, Meltemi, Roma 2001.

9 E. Morin, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, cit., p. 112.

della politica e dello stato e, ricostituendo i fondamenti ontologici, costruisce nuovamente differenze sociali in opposizione.

Dopo la decolonizzazione, la caduta del muro di Berlino, il crollo dell'Unione Sovietica, la fine della Guerra fredda è aumentato il peso politico delle religioni. Queste hanno sostituito le vecchie ideologie politiche del liberalismo, del socialismo e del nazionalismo che hanno lasciato illusioni dopo il crollo della geografia politica mondiale che avevano formato e che non hanno saputo strutturare le identità collettive dei paesi di recente formazione. Il vuoto lasciato dalle ideologie è stato colmato da ciò che ancora non ha fallito: la religione.

La religione diviene collettiva pur rimanendo personale, ma non è forma interiorizzata<sup>10</sup>. Anche i simboli religiosi, di conseguenza, hanno seguito lo stesso spostamento di significanza dall'individuale al collettivo per ricadere nuovamente nel personale come segno di identità. La croce cristiana, il velo islamico nelle sue diverse forme (*chador* iraniano o il *carsaf* turco che copre interamente la persona dalla testa ai piedi, il *burqa* afgano che copre interamente il corpo compreso il volto di fronte a cui c'è una grata che consente alla donna di vedere ma di non essere vista, il *niquab* che lascia scoperto soltanto il naso, il *hijab* che è una specie di foulard che copre il capo e il collo fino alle spalle)<sup>11</sup>, solo per fare qualche esempio, da simboli esclusivamente religiosi sono divenuti simboli culturali, e in nome di questi si ostentano come se si dovesse garantire qualcosa che qualcuno può "portar via" sia dal punto di vista di identità sia dal punto di vista economico e politico.

Il mondo di ieri è stato regolato secondo i canoni della logica oppositiva e contrastiva che poneva confini, distinzioni insormontabili tra paesi e persone, il mondo di domani deve regolarsi su quelli della logica relazionale che, superando i processi diacronici e attuandosi anche su un piano sincronico, può offrire la maniera più idonea per attuare un equilibrio sociale e culturale che consenta l'*uguaglianza nella differenza* tra generi, tra popoli e culture in una condizione di democrazia planetaria.

È ipotetico? Forse. Ma è la scommessa dell'oggi.

---

10 C. Geertz, *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*, cit., pp. 116-117.

11 I vari veli (*chador*, *carsaf*, *burqa*, *niquab*) possono essere di diversi colori, possono essere neri, grigi, marrone, blu, verde, lilla, rosa e possono essere fatti di vari tessuti, dalle stoffe pregiate a quelle meno nobili e più grossolane. Il velo segnala l'origine della donna, la zona di provenienza e perfino il tipo di aderenza alla tradizione della sua cultura. Mentre nella cultura musulmana il velo è anche indice di condivisione religiosa che consente di distinguere una donna pia da una donna meno osservante, nei paesi occidentali «svolge una serie di segnalazioni della propria posizione rispetto alla tradizione del paese in cui la donna si trova». Cfr. G. Mantovani, *Intercultura*, il Mulino, Bologna 2004.



---

Pierluigi Valenza

## CONCEZIONI DELLA LIBERTÀ NELL'*ATHEISMUSSTREIT* Fichte, Jacobi e Reinhold in dialogo

### 1. *Introduzione*

La polemica sull'ateismo della filosofia di Fichte che scoppia nell'autunno del 1798 in conseguenza della pubblicazione del saggio fichtiano *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* sul quaderno VIII del "Philosophisches Journal" è certamente una controversia filosofica sull'esistenza e la concezione di Dio, ma si può considerare in pari tempo e con pari importanza un confronto tra diverse posizioni sulla libertà e sul nesso da stabilire tra l'idea di libertà – e quindi la concezione dell'uomo che la sostiene – e l'idea di Dio. Nessuno è sorprendente se si tiene conto che l'*Atheismusstreit* è, fin nelle sue prime battute, esito della critica kantiana alla teologia razionale e della ripresa in chiave pratica della metafisica, dove l'esistenza di Dio non è più il risultato di una proposizione teoretica assertiva, ma postulato con valore pratico che discende dalla legge morale presente nell'uomo. Infatti, prima ancora di essere confronto polemico tra dogmatici e idealisti, per usare il linguaggio con il quale Fichte nella successiva *Appellation an das Publikum* scandisce l'opposizione tra sostenitori e oppositori della sua concezione di Dio, è un confronto tra modi diversi di sviluppare o mettere in questione, sempre in un orizzonte di filosofia trascendentale, Dio come postulato pratico. È in questi termini che può essere visto il confronto tra Fichte e Karl August Forberg, autore a sua volta di un saggio nello stesso quaderno VIII, *Entwicklung des Begriffs der Religion*, al quale Fichte aveva inteso rispondere con il suo scritto. E i principali interlocutori filosofici che si inseriscono in questo dibattito, Friedrich Heinrich Jacobi e Karl Leonhard Reinhold, il primo da una prospettiva polemica verso l'idealismo fichtiano, il secondo da una prospettiva vicina a Fichte sia pure con una diversa sensibilità che lo avrebbe presto portato ad abbandonare l'idealismo trascendentale, rimangono anch'essi nel binomio libertà-Dio, prospettando nessi diversi che compongono un articolato panorama del pensare Dio nell'*aetas kantiana* e del pensare in conseguenza l'uomo stesso e il suo rapporto con Dio.

### 2. *Fichte e Forberg. Due concezioni dell'ordine morale del mondo*

Lo scritto fichtiano sul "Philosophisches Journal" è uno scritto d'occasione. Sin dall'inizio il lettore viene avvertito che esso fa riferimento al saggio di Forberg, concorda con quel saggio su una quantità di elementi che rendono inutile una lunga trattazione, mentre su altri c'è una distanza che, per Fichte, metterebbe i due testi su due piani completamente diversi<sup>1</sup>. Dal-

---

1 Cfr. J.G. Fichte, *Gesamtausgabe*, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964-, I,5, p. 347 (l'edizio-

la successiva ricostruzione retrospettiva che fa Fichte di tutta la vicenda in una lettera a Reinhold dell'aprile del 1799, sappiamo che la primitiva intenzione di Fichte, una volta fallito il tentativo di dissuadere Forberg dalla pubblicazione dello scritto e non volendo Fichte, con Friedrich Niethammer curatore della rivista, procedere a un intervento censorio, era quella di accompagnare il saggio forberghiano con proprie note di lettura. Il rifiuto di Forberg di accedere anche a questa soluzione lo aveva portato a pubblicare quelle note come saggio autonomo<sup>2</sup>. La vicenda di composizione dice quindi che nel testo fichtiano, prima ancora che una estesa presentazione della propria posizione sul tema, dovrebbero trovarsi esposti quei punti che più lo allontanavano da Forberg.

Tuttavia il nocciolo dell'argomentazione di Forberg parrebbe coincidere con il punto cruciale del saggio fichtiano. Il saggio di Forberg inizia con una definizione della religione che introduce subito la nozione di "ordine morale del mondo" (*moralische WeltRegierung*): la religione per Forberg è appunto fede in quest'ordine morale del mondo. Chi governa questo mondo, argomenta subito dopo Forberg, è la divinità e questo è l'unico concetto di Dio di cui la religione abbia bisogno<sup>3</sup>. E Fichte a sua volta afferma con nettezza che «l'ordine morale vivente e operante è esso stesso Dio; non abbiamo bisogno di nessun altro Dio e non possiamo concepirne nessun altro»<sup>4</sup>. Fichte identifica Dio e ordine morale del mondo, dove con "ordine morale del mondo" si deve intendere la posizione e realizzazione del fine morale che fa tutt'uno con l'assumersi come libero, con l'atto di libertà che, nel momento stesso della scelta, trae fuori dall'ambito necessitante proprio della natura. La realizzazione di questo fine prescinde dall'effetto nel mondo fisico e corrisponde al valore dell'intenzione morale nella concezione kantiana: l'ordine morale è quindi un piano spirituale, formato da altri esseri morali rispetto ai quali, stante l'identificazione fichtiana, non ci sarebbe ragione di differenziare Dio, esseri che sono in grado di riconoscere e mantenere infallibilmente il valore dell'azione della singola coscienza morale.

La prospettiva del confronto cambia però guardando al tema della certezza dell'esistenza di Dio. Nell'ultima parte del suo saggio Fichte mostra di entrare chiaramente in polemica con la posizione di Forberg, là dove afferma l'assoluta certezza di Dio: «è perciò un fraintendimento dire: è dubbio che ci sia o meno un Dio. Non è affatto dubbio, ma la cosa più certa che esista, anzi il fondamento di ogni altra certezza, l'unica oggettività assolutamente valida, il fatto che ci sia un ordine morale del mondo»<sup>5</sup>. Qui Fichte ha di mira quanto Forberg sostiene sull'esistenza di Dio nel suo saggio: per Forberg la questione dell'esistenza di Dio è indecidibile teoreticamente e non deve essere quindi rilevante al fine di assumere come orizzonte pratico l'ordine morale del mondo. La stessa realtà dell'ordine morale, come quella dell'ordinatore, si scolora rispetto al suo valore pratico: «non è un dovere credere che esista-

---

ne critica delle opere di Fichte sarà citata secondo il numero romano di sezione e arabo del volume); tr. it. in J.G. Fichte, *La dottrina della religione*, a cura di G. Moretto, Guida, Napoli 1989, p. 74.

2 Cfr. J.G. Fichte, *Gesamtausgabe*, cit., III,3, p. 328.

3 Cfr. K.A. Forberg, *Entwicklung des Begriffs der Religion*, in "Philosophisches Journal", 1798, VIII, pp. 21-22.

4 J.G. Fichte, *Gesamtausgabe*, I,5, cit., p. 354; tr. it. cit., p. 81.

5 *Ivi* p. 356; tr. it. cit., p. 83.

no un governo morale del mondo o un Dio come reggitore morale del mondo, ma è puro e semplice dovere agire come se lo si credesse»<sup>6</sup>. Per Forberg il valore morale dell'azione sta quindi nel fare il proprio dovere come se l'ordine in cui il dovere si iscrive ci fosse; fatto questo la sua realtà è marginale. Fichte lega immediatamente il trovarsi liberi e la posizione del fine come fine reale, fine che è la moralità stessa, quindi lo stesso ordine morale del mondo. Per Fichte, come per Forberg, non è possibile dal mero ordine naturale, dalla catena di cause ed effetti, elevarsi alla libertà, ma proprio per questo il dissenso con Forberg è profondo e Fichte ritiene di collocarsi su altro piano: l'identificazione di Dio e ordine morale del mondo e la realtà di quest'ordine come prima realtà, lungi dall'essere teoreticamente indecidibile e praticamente marginale, non può essere minimamente separata dalla libertà.

Qui, sotterraneamente, le argomentazioni di Fichte si legano alle riflessioni sul problema di Dio svolte nei suoi corsi sugli *Aphorismen* di Platner ai quali egli allude all'inizio del suo saggio. Nelle lezioni del 1797 su logica e metafisica Fichte aveva svolto, relativamente alla presenza nell'uomo di linguaggio, ragione e libertà, considerazioni di carattere storico, per giungere però alla conclusione che un'origine interamente storica non poteva darsi: se ciò che fa l'uomo tale ha una spiegazione intersoggettiva, essa però cade riguardo al genere umano come tale, e qui per Fichte si deve ricorrere ad un'intersoggettività di tipo superiore che chiama in causa la divinità stessa<sup>7</sup>. Il ricorso alla divinità si colloca però al di fuori della comprensione filosofica, il filosofo a rigore si può muovere all'interno dell'ambito di ciò che l'uomo è, della ragione e della libertà. Il tema dell'origine viene evocato, in *Über den Grund unseres Glaubens*, come quel limite incomprensibile oltre il quale l'uomo non può risalire e che non è rilevante rispetto al suo obbedire al dovere. Per questo Fichte associa costantemente in senso polemico "l'intelletto originario", con chiaro riferimento all'intelletto concepito da Kant nella *Kritik der Urteilskraft*, alle forme metafisiche di deduzione dal finito dell'infinito come origine. Ed a questa possibile associazione, tra il "come se" di Forberg e il "come se" di Kant, fa riferimento nel tacciare di ateismo la posizione di Forberg nel poscritto della lettera a Reinhold del 22 aprile 1799, investendo indirettamente la stessa posizione kantiana e scandendo così una chiara distanza tra la propria concezione di Dio e quelle espresse nella semplice ipotesi di Dio:

Che nell'articolo di Forberg traspaia il vero ateismo scettico kantiano è cosa che all'esperto deve certamente essere confessata: a questo appunto mirava la mia espressione nella premessa: Forberg non sarebbe tanto contro la mia convinzione, quanto non la raggiungerebbe [...]. Che il *come se* kantiano sia contro il mio sistema è vero e chiaro<sup>8</sup>.

Non è questo il luogo per argomentare in modo più complessivo sull'interpretazione fichtiana di Kant sul rapporto tra concezione della libertà e posizione del problema di Dio, ma certamente il nesso tra libertà e ordine morale discende dall'intento di non fermarsi al "fatto della ragione", all'assolutezza dell'imperativo categorico, secondo il quale Fichte già svi-

6 K.A. Forberg, *Entwicklung*, cit., p. 38.

7 Cfr. J.G. Fichte, *Gesamtausgabe*, IV,1, cit., p. 300.

8 *Ivi*, III,3, p. 330.

luppando l'impianto della sua prima *Wissenschaftslehre* aveva inteso il primato della ragion pratica, come fedeltà a Kant andando oltre la lettera kantiana. In questa luce, il confronto con Forberg in *Über den Grund unseres Glaubens* da occasionale si innesta nel cuore dell'idealismo trascendentale come sviluppo del kantismo.

### 3. "Con una vita divina si prende coscienza di Dio"

Nell'*Appellation* Fichte rivolgendosi oltre che al pubblico filosofico a singoli interlocutori dai quali più che da altri mostra di attendere un giudizio in sintonia con le sue tesi, interpella direttamente Jacobi richiamando un luogo dagli *Spinozabriefe* indicato come anima del suo filosofare: «con una vita divina si prende coscienza di Dio»<sup>9</sup>. Negli *Spinozabriefe* esso si collega all'idea della vita come amore e alla convinzione che «senza il tu è impossibile l'io»<sup>10</sup>. Indicando un nucleo comune Fichte penserebbe alla centralità della morale, perché è il senso morale della fede che egli intende opporre al dogmatismo che pensa una relazione causale tra Dio e mondo e di qui sul piano pratico giunge all'eudemonismo, al rapporto servile dell'uomo con Dio. La risposta di Jacobi nel suo *Sendschreiben an Fichte*, inviato a Fichte in forma privata e poi, con interventi non secondari, pubblicato nell'autunno del 1799, doveva riservargli parecchie delusioni. E questo non solo per gli interventi apportati in vista della pubblicazione nei quali Jacobi rettificava e chiariva la valutazione sui meriti di Kant e Fichte, ma per il nesso tutto diverso stabilito tra l'esser libero dell'uomo e Dio. Anche nel *Sendschreiben* Jacobi fa valere un'idea personale di Dio come "Tu", ma questa volta di contro alla scienza dell'idealismo centrata per Jacobi sull'Io e sulla volontà vuota. Lo sforzo teorico di Fichte di tenere sullo sfondo l'origine della libertà fuori del soggetto, come l'incomprensibile da cui deve muovere invece la necessaria deduzione delle condizioni della scelta della propria libertà, è inteso da Jacobi come il movimento di distruzione o annientamento del reale e di costruzione sulla base di forme o schemi proprio della scienza. Proprio perché dissolve il reale esso si risolve in un gioco inutile, per il quale Jacobi usa nel *Sendschreiben* le immagini del movimento del pendolo e del lavoro a maglia: il primo movimento perpetuo dal nulla al nulla, il secondo gioco delle dita, dei ferri e di un unico filo che crea molteplici figure fittizie suscettibili di distruzione soltanto tirando il filo. Il gioco è inutile perché non ha un referente fuori di sé, nel caso della maglia il "rapporto e la finalizzazione al corpo umano"<sup>11</sup>.

Trasposta nella filosofia pratica tale scienza è "una teoria universale del dovere rigorosamente dimostrata" della quale Jacobi riconosce la legittimità e la necessità. Ma la teorizzazione dell'unità dell'uomo con se stesso, con la quale l'uomo si riconosce una vita più al-

9 *Ivi*, I,5, p. 447-448; tr. it. cit., pp. 121.

10 Cfr. F.H. Jacobi, *Werke. Gesamtausgabe*, frommann-holzboog, Hamburg-Stuttgart-Bad Cannstatt 1981-, I,1, p. 116-117; per la traduzione italiana cfr. F.H. Jacobi, *La dottrina di Spinoza*, a cura di V. Verra, Laterza, Bari 1969, p. 136.

11 *Ivi*, 2,1, pp. 205-206; F.H. Jacobi, *Fede e nichilismo. Lettera a Fichte*, a cura di G. Sansonetti, Morcelliana, Brescia 2001, p. 48.

ta “da sola è arida, deserta e vuota”<sup>12</sup>. Questa critica fa tutt’uno con il descrivere la libertà punto di partenza della teorizzazione fichtiana nei termini di una “volontà che non vuole nulla”, di una “personalità impersonale”, di una “egoità dell’Io senza Sé”<sup>13</sup>. Con questo Jacobi intende distaccare la libertà come scelta dall’immediato legame con il dovere e con il fine della moralità che strutturava la deduzione fichtiana nel passaggio dalla scelta libera all’ordine morale del mondo: le personalità che Jacobi oppone come esempi di libertà alla volontà che non vuole nulla compiono tutte atti nel segno della trasgressione, ingannano, illudono, uccidono, violano legge e giuramento, il tutto in nome del principio che «la legge è fatta per l’uomo e non l’uomo per la legge»<sup>14</sup>.

Il distinguo è sottile perché nella definizione della libertà e anche nel praticare la libertà come assunzione di una visione a preferenza di un’altra Jacobi appare effettivamente molto vicino a Fichte. Soprattutto nelle appendici alla versione a stampa del *Sendschreiben* la libertà come centro teorico del confronto emerge nella sua centralità. La definizione più netta nella seconda appendice: «Con la parola libertà intendo quella facoltà dell’uomo in forza della quale egli è se stesso e agisce, opera e produce come unico essere attivo in sé e fuori di sé»; ed è in virtù di quest’esperienza che l’uomo come autore e creatore di questo, si dice libero<sup>15</sup>. Jacobi prosegue specificando che “libertà” indica proprio questa indipendenza dalla natura che implica la possibilità di piegarne i meccanismi, di usarla, un’azione dotata di intenzione. Dalla libertà discende anche la ragione, è la libertà che consente di comprendere la ragione e non viceversa<sup>16</sup>. Proprio per questo la libertà risulta altrettanto incomprensibile che Dio stesso:

L’unificazione di necessità di natura e libertà in uno stesso e medesimo essere è un fatto assolutamente incomprensibile, un miracolo e un enigma pari alla creazione. Chi comprendesse la creazione comprenderebbe questo fatto e chi questo fatto, la creazione e Dio stesso<sup>17</sup>.

Così come libertà e Dio sono collocati nell’incomprensibilità in Jacobi come in Fichte, così in Jacobi ricorre il modo della scelta per la libertà in termini non lontani da quelli che nel saggio fichtiano introducevano lo scegliersi come libero: «preferire per gusto la mia filosofia dell’ignoranza al filosofico sapere del nulla»<sup>18</sup>, come Jacobi motiva la scelta per il suo non-sapere, o ancora il rifuggire dall’insensatezza del tessere la maglia di cui sopra, non sembrano lontani, come movenza, dalla motivazione fichtiana per trarsi fuori dalla determinazioni dei nessi soltanto causali della natura<sup>19</sup>. E anche alcuni modi in cui Jacobi arriva

12 Cfr. *ivi*, 2,1, p. 212; tr. it. cit., pp. 56-57.

13 Cfr. *ivi*, pp. 211-212; tr. it. cit., p. 55.

14 *Ivi*, p. 211; tr. it. cit., pp. 54-55.

15 *Ivi*, pp. 233-234.

16 Cfr. *ivi*, p. 234.

17 *Ivi*, p. 234.

18 *Ivi*, p. 215; tr. it. cit., p. 59.

19 Così esprime Fichte il momento di assunzione della libertà rispetto al rimanere nella catena di cause ed effetti: «Non posso continuare, se non voglio distruggere il mio intimo; non posso continuare solo perché non voglio continuare» (J.G. Fichte, *Gesamtausgabe*, cit., I,5, p. 351; tr. it. cit., p. 78).

a Dio parrebbero riconducibili all'esigenza e al bisogno che nasce dall'uomo: l'uomo trova Dio «perché può trovare se stesso solo insieme a Dio» o si trova di fronte a una scelta tra il nulla o Dio e scegliendo il nulla si fa Dio<sup>20</sup>. Se così fosse Fichte coglierebbe nel segno nell'individuare nel passaggio da una vita divina a Dio ciò che sintetizza l'elemento comune tra la sua visione e quella di Jacobi. Ma l'identificazione che Jacobi opera tra idealismo e nichilismo e anche la scelta di termini per opporre la propria posizione apre ad un diverso approccio a Dio. Nichilismo nel *Sendschreiben* è il meccanismo della natura che prospetta una serie irrazionale di causa ed effetti, senza che vi si possa riconoscere dietro un'intelligenza. Nichilismo è anche l'agire ripetitivo, l'agire privo di senso, cioè di un fine. Nichilismo è infine il fenomeno che non abbia significato, che non rimandi ad un altro fuori di sé, un altro che non sia semplicemente una materia originaria, un'essenza, ma abbia le caratteristiche del fondamento che dà senso, che può esprimersi per simboli. Che questo fondamento possa essere il Dio separato dal mondo Jacobi lo afferma con chiarezza nel *Sendschreiben*, ma lo fa cogliere anche attraverso espressioni che denunciano la contrapposizione a Fichte: così il definirsi "ateo e senza Dio" nell'opporre la libertà come trasgressione al dovere, che richiama il ribaltamento dell'accusa di ateismo fatta da Fichte soprattutto nell'*Appellation*, o ancora l'opporre all'idealismo come nichilismo le "chimere" e il proprio "chimerismo".

Se allora l'idealismo è nichilismo perché non ammette un Dio fuori dell'Io, come si arriva a Dio? La risposta più diretta pare dover ricorrere a forme immediate di conoscenza, la ragione come facoltà superiore e base di una apprensione intuitiva: il termine "ragione" (*Vernunft*) ha per Jacobi la sua radice nel "percepire" (*vernehmen*)<sup>21</sup>, che implica un contatto diretto con un reale fuori di sé, è un "cogliere" (*wahrnehmen*), alla lettera "prendere il vero", e quindi lo presuppone, è cioè "la facoltà di presupporre il vero" o ancora, come sentimento della propria ignoranza, è "il presentimento (*Ahndung*) del vero"<sup>22</sup>. Questo vero è altro dalla verità, perché quest'ultima è prodotto del sapere dell'uomo, mentre il primo è Dio stesso, "il Sommo oltre e fuori di me"<sup>23</sup>. Via via Jacobi lo designa anche come "Essere" ("Essere superiore", "Essere supremo"), "totalmente Altro" e infine come "un essere vivente fuori di me, esistente per sé" o come un "Tu"<sup>24</sup>. Dio concepito in questi termini non ha soltanto il carattere della realtà, ma quello dell'ulteriorità e anteriorità irriducibili. Si tratta al tempo stesso di un reale con il quale si può stabilire una relazione, se Jacobi si appella al "cuore" come ciò che può elevare l'uomo e all'"amore" e alla dipendenza che questo instaura, e ciò si lega ai tratti di personalità insiti nell'idea di vivente e anche nell'indicazione del Tu. Il tratto della personalità però è attinto proprio dalla ragione naturale, non è frutto del mero arbitrio né di una richiesta o un bisogno dell'uomo che può trovarsi soltanto con questa rappresentazione di Dio. E per arrivare a legittimare questa rappresentazione Jacobi ricorre alla via analogica secondo la relazione tra il simbolo e ciò che il simbolo significa, facendo di ciò che l'uomo è – ma non solo come libertà, bensì come personalità – la cifra di Dio, la rivelazione perenne da cui discendono le rivelazioni storiche:

20 F.H. Jacobi, *Werke. Gesamtausgabe*, cit., 2,1, p. 220; tr. it. cit., pp. 64-65.

21 *Ivi*, p. 201; tr. it. cit., p. 41.

22 *Ivi*, p. 208; tr. it. cit., p. 51.

23 *Ivi*, p. 210; tr. it. cit., p. 53.

24 Cfr. *Ivi*, pp. 209-210, 220, 221; tr. it. cit., pp. 53, 65, 66.

Ma noi abbiamo già una conoscenza di Dio e della sua volontà, poiché siamo nati da Lui, fatti a sua immagine, apparteniamo alla sua specie e alla sua razza. Dio vive in noi e la nostra vita è nascosta in Dio. Se Egli non fosse in questo modo presente in noi, immediatamente con la sua immagine nel nostro intimo, che cosa potrebbe darcene notizia? [...]. Fatti a sua immagine, Dio in noi: ecco la nozione che abbiamo di Lui, l'unica possibile. Così Dio si è rivelato all'uomo in maniera viva, continua, in tutti i tempi. Una rivelazione per mezzo di fenomeni esteriori, la si chiami come si vuole, può tutt'al più rapportarsi alla rivelazione interiore originaria solo come il linguaggio si rapporta alla ragione<sup>25</sup>.

Tutto questo però rovescia il senso della citazione che Fichte aveva tratto dagli *Spinoza-briefe*. Sia pure per via analogica e non attraverso un'ontologia che provi a spiegare il rapporto causale di Dio con il mondo, per Jacobi una vita divina dell'uomo è possibile se si dà Dio, e come un Dio personale. Su quest'ultimo aspetto, pur con tutti i punti di contatto nel pensare sia la libertà che Dio, non c'è possibilità d'intesa tra Fichte e Jacobi. È sufficiente fare riferimento alla lettera di Fichte a Reinhold del 1° gennaio 1800 nella quale egli commenta con ampiezza la versione a stampa del *Sendschreiben*: Fichte non si sente compreso da Jacobi nella formulazione dell'alternativa Dio-Io, ritenendo di aver fornito una concezione in cui c'è anche un *ordo ordinans* e non soltanto un *ordo ordinatus*, appare aperto all'idea che a Dio si possa attribuire una forma di coscienza anche se non concepita come discorsiva, ma sulla personalità divina ribadisce il legame tra l'idea di persona e l'assunzione giuridica di uno spazio di libertà che comporta la proprietà di un corpo, quindi una sostanzialità che fa sospettare in Fichte un dogmatismo di Jacobi. E questo dogmatismo porterebbe infine ad una negazione della libertà, tutta trasferita al fondamento ultimo<sup>26</sup>.

#### 4. Reinhold e la ricerca di un punto di vista intermedio

Le lettere di Reinhold a Johann Kaspar Lavater e a Fichte, pubblicate in un unico volumetto nel 1799, sarebbero dovute uscire, secondo un progetto accarezzato per un momento sia da Jacobi che da Reinhold, insieme al *Sendschreiben* jacobiano. Anche se poi questo non avvenne, le due lettere reinholdiane sono per periodo di composizione e temi strettamente legate alla risposta di Jacobi a Fichte, anzitutto perché Reinhold avviò la sua lettera a Fichte alla fine di marzo di quell'anno mentre si trovava a Eutin ospite di Jacobi, a sua volta impegnato nella stesura della sua. Tale prossimità a Jacobi è evocata esplicitamente da Reinhold sia nella lettera a Fichte che nella premessa all'edizione a stampa. All'inizio della lettera a Fichte Reinhold si riferisce al soggiorno a Eutin e alle conversazioni con Jacobi, indicando come risultato la maturata convinzione di dover assumere un punto di vista intermedio tra Jacobi stesso e Fichte, avendo inteso e aderendo a quello che Jacobi definisce "non-sapere"<sup>27</sup>. Nella premessa alla pubblicazione delle due lettere Reinhold chiarisce questo punto di vista intermedio non come

25 *Ivi*, 2,1, pp. 218-219.

26 Cfr. J.G. Fichte, *Gesamtausgabe*, cit., III,4, cit., p. 180 e s.

27 K.L. Reinhold, *Sendschreiben an J. K. Lavater und J. G. Fichte über den Glauben an Gott*, Perth, Hamburg 1799, p. 79; per la lettera a Fichte fornisco anche l'indicazione sull'edizione critica fichtiana, in J.G. Fichte, *Gesamtausgabe*, cit., III,3, p. 308.

un nuovo punto di vista: intesa la prospettiva di Fichte come l'unica possibile sul piano speculativo e quella di Jacobi come propria della convinzione della coscienza morale (*Gewissen*), Reinhold definisce il proprio come quello di «un uomo che, dopo aver riconosciuto l'indipendenza reciproca del sapere speculativo e della fede vivente, li mette a confronto»<sup>28</sup>.

L'adesione reinholdiana al non-sapere consiste nella decisa affermazione del primato della libertà come propria dell'uomo prima che del filosofo. La filosofia, come la scienza per il *Sendschreiben* jacobiano, si costruisce per astrazione e riflessione. Con questo procedimento il filosofo guadagna una riproduzione della libertà, ma dev'essere consapevole che questa libertà non è quella reale e dipende da quella reale come sua condizione di possibilità, è una "semplice libertà" (*blasse Freiheit*) frutto di imitazione. Con il che lo sguardo si sposta a questa libertà reale e primaria e alle condizioni del suo darsi. Reinhold è molto vicino a Jacobi nel caratterizzare i modi di accesso a quella che, come in Jacobi, si profila come la fonte reale del nostro essere liberi: il sentimento, qualificato come "etico-religioso" o "moral-religioso", che ha luogo nella coscienza morale, apre a un "infinito reale ma assolutamente inconcepibile" e quest'assolutamente inconcepibile ma reale è Dio<sup>29</sup>. Come in Jacobi Dio è definito come "vero" e come in Jacobi Reinhold si serve dell'analogia con il percepire sensibile: la ragione "percepisce" (*vernehmen*) Dio con un coglimento soprasensibile (*übersinnliche Wahrnehmung*)<sup>30</sup>. Il modo di conoscenza e queste prime definizioni di Dio mostrano a sufficienza che Reinhold concepisce questo come un fondamento reale fuori del soggetto. Tale natura di fondamento reale viene messa subito in luce da Reinhold nella lettera a Lavater riallacciandosi al punto di partenza del saggio fichtiano, la fede come scelta per la libertà: per Reinhold quello assunto da Fichte come punto di partenza è un "credere indipendente da ogni sapere" su cui quindi non può intervenire in negativo o in positivo né l'esperienza né la scienza<sup>31</sup>. Di questo credere Dio è una parte essenziale: la fede è "coscienza immediata di Dio" e Dio è il "fondamento reale di questa coscienza"<sup>32</sup>. Il fondamento conoscitivo è Dio in noi, il fondamento soggettivo reso possibile dal fondamento reale<sup>33</sup>. Questo piano è quello della fede che Reinhold definisce "divina", rivelazione dell'esistenza di Dio come l'essere che dona tutto ciò che è dato<sup>34</sup>. Da questa fede Reinhold distingue una fede "umana" che sorge anche nel più credente degli uomini nel momento in cui la coscienza ha per oggetto non più direttamente l'esistenza di Dio nei modi di cui si è detto, ma la fede stessa. Questo ulteriore piano di fede è conseguenza dei limiti dell'uomo, dell'inevitabile distanza che c'è tra l'uomo e Dio. Fede senza aggettivi è la relazione tra questi due piani, il continuo trapassare della fede umana nella fede divina che avviene con il far propria da parte dell'uomo la volontà divina, quindi nell'obbedienza, nell'ascolto, nell'agire<sup>35</sup>.

28 K.L. Reinhold, *Sendschreiben*, cit., p. 7.

29 *Ivi*, p. 84; J.G. Fichte, *Gesamtausgabe*, cit., III,3, p. 310.

30 Cfr. K.L. Reinhold, *Sendschreiben*, cit., pp. 36, 67, 101; J.G. Fichte, *Gesamtausgabe*, cit., III,3, p. 316.

31 K.L. Reinhold, *Sendschreiben*, cit., p. 17.

32 *Ivi*, p. 19.

33 Cfr. *ibidem*.

34 Cfr. *ivi*, pp. 19-20.

35 Cfr. *ivi*, pp. 23, 28.

La fede, intesa in questi termini, è all'origine delle rivelazioni storiche: esse sono comprensibili per l'uomo soltanto in quanto questi ha in sé questa rivelazione originaria datagli dal sentimento morale.

Questa sintesi restituisce, con accentuazioni diverse, una posizione che darebbe ragione a quanto Reinhold diceva enunciando il suo punto di vista come intermedio: adesione sostanziale al non-sapere di Jacobi. E tuttavia tali accentuazioni investono il nesso che si può stabilire tra la libertà e Dio nella comprensione filosofica che se ne può avere. Per un verso la filosofia non incide sulla convinzione della coscienza morale: essa risponde ai dubbi che si aprono nella distanza tra i due piani di fede e spiega la rivelazione esclusivamente con riferimento a questa sua origine, soltanto entro questi limiti vale come massima spiegazione possibile l'identificazione di Dio con l'ordine morale del mondo<sup>36</sup>. Reinhold però delimita anche la validità della via jacobiana al Dio personale: è rispetto alla finitezza dell'uomo che l'infinito assume i predicati dell'autonomia, della spontaneità, della libertà, della razionalità, della personalità<sup>37</sup>. Tale reciproca limitazione sembrerebbe corrispondere all'intenzione programmatica di mettere a confronto i due approcci, ma in realtà Reinhold, nell'indicare come compito di una "scienza della religione" la relazione tra il sapere storico e filosofico e la coscienza morale intende muoversi verso quella definizione minimale di Dio che non indulge all'equivoco di un ordine morale del mondo prodotto del nostro agire ma non percorre neppure le suggestioni di una somiglianza per analogia. Per Reinhold il sentimento della libertà non può esserci senza trovare in esso anche Dio, e così Reinhold caratterizza l'esperienza che se ne ha in questo sentimento:

Ma in esso io trovo la mia libertà soltanto attraverso Un Altro da lei indivisibile, attraverso un Necessario che come libero mi solleva fuori al di sopra di tutta la natura e che io differenzio necessariamente da tutta la natura e trovo perciò simile a me stesso – e chiamo anche libertà – ma differenzio ugualmente dalla mia libertà che, come finita all'infinito, è anche simile alla natura, e trovo come l'infinito all'infinito, come il reale soprannaturale, e chiamo Dio<sup>38</sup>.

Nella comunanza di libertà tra Dio e uomo, Dio si presenta con i caratteri dell'alterità, originarietà e necessità che preannunciano il ritorno reinholdiano ad un'ontologia di matrice platonica sulla base della quale assumerà una posizione ben più fortemente critica verso Fichte ed anche verso l'ostinato rifiuto jacobiano di assumere un sapere oltre la fede.

36 Per un esplicito riferimento alla comprensione fichtiana cfr. *ivi*, p. 68 e s.

37 Cfr. *ivi*, p. 73.

38 *Ivi*, pp. 100-101; J.G. Fichte, *Gesamtausgabe*, cit., III,3, pp. 315-316.



# S spazio aperto

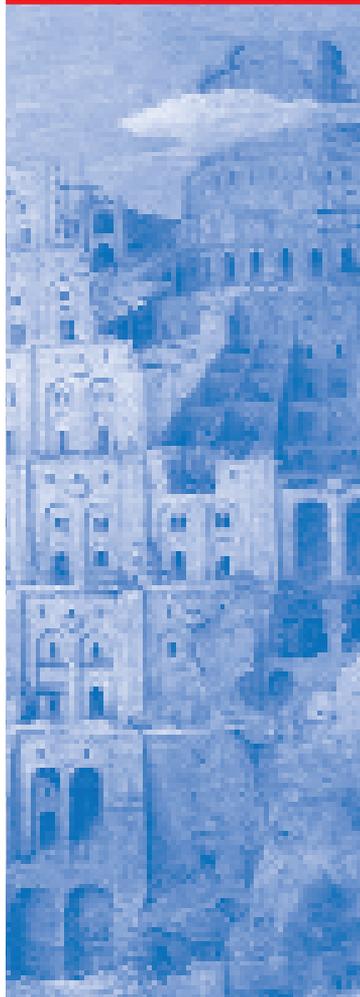
A cura di Paolo Nepi

*La filosofia è già, di per sé, uno spazio aperto del/dal pensiero, rispetto ad ogni forma di sapere che si chiude nelle certezze dogmatiche. Qui vogliamo anche, più semplicemente, riservare uno spazio per argomenti nati in occasioni diverse, rispetto a cui la Rivista si apre all'accoglienza in vista di un possibile futuro approfondimento.*

**- Gabriella Baptist**

*La primavera del pensiero nel linguaggio della poesia.  
Su Heidegger e Hölderlin*

# B @bel



Editoriale

Il tema di B@bel

**Spazio aperto**

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

---

## PRESENTAZIONE

Nel saggio che segue, Gabriella Baptist (Università di Cagliari), prendendo lo spunto da alcuni corsi tenuti da Heidegger a partire dall'aprile del 1934, ne ricostruisce un momento particolarmente significativo del percorso intellettuale: il passaggio da una riflessione di carattere politico ad una filosofia del linguaggio. Il filosofo si è appena dimesso dalla carica di rettore dell'Università di Friburgo, e in questi corsi egli si sofferma soprattutto sul linguaggio della poesia, vista come essenza del linguaggio originario. In questo contesto affermerà un intento da cui non si discosterà più: «vogliamo sottoporre noi stessi e coloro che verranno all'unità di misura del poeta».

---

Gabriella Baptist

## LA PRIMAVERA DEL PENSIERO NEL LINGUAGGIO DELLA POESIA Su Heidegger e Hölderlin

Nell'aprile del 1934, dando inizio alle lezioni universitarie del semestre estivo, Heidegger annunciava che avrebbe trattato di logica, non senza suscitare qualche brusio di sorpresa tra gli ascoltatori. Non solo si era appena dimesso dalla carica di rettore dell'Università di Friburgo – carica rivestita per un anno ed inaugurata nell'aprile del 1933 dal celebre discorso di rettorato, carico di strizzate d'occhio alla propaganda militante del nazionalsocialismo –, non solo si trovava quindi nella situazione di chi recede da un'evidente presa di posizione di parte, ma aveva in realtà anche proposto ufficialmente un corso su tutt'altro, e cioè un corso su "Lo Stato e la scienza", tema certamente più "esposto" da un punto di vista politico e che risultava ora precipitosamente sostituito, nella prima ora di lezione, da propositi apparentemente più neutrali: *Logica, ovvero il problema dell'essenza del linguaggio*<sup>1</sup>. Una ritirata anche da un punto di vista teorico? Una presa di distanza? Una velata opposizione? Qual è il significato che dobbiamo attribuire a questa repentina virata dalla filosofia politica e dall'impegno militante – perlomeno nel senso di un proposito fiancheggiatore –, ad una filosofia del linguaggio attenta alle suggestioni rarefatte della poesia, che alcuni interpreteranno addirittura come implicita espressione di dissenso<sup>2</sup>? La lezione heideggeriana del 1934 è stata oggetto di controversie persino in occasione della sua pubblicazione: edita nel 1998 all'interno dell'edizione delle opere complete a cura di Günter Seibold e sulla base della collazione di più d'una raccolta di appunti di ex allievi (il manoscritto originario è infatti andato perduto), la lezione del 1934 era stata già pubblicata in Spagna in un'edizione "pirata" a cura di Victor Farías, già protagonista di una assai discussa denuncia dell'opzione politica heideggeriana nel suo libro-scandalo su Heidegger e il nazionalsocialismo uscito negli anni Ottanta<sup>3</sup>.

L'ultimo paragrafo della lezione di logica del 1934, la sua chiusa, si intitola: "La poesia come linguaggio originario". Si tratta forse di un manifesto programmatico? La logica stessa è presentata fin dal principio non come una disciplina, ma come una propedeutica per in-

---

1 Cfr. in proposito G. Seibold, in *Nachwort des Herausgebers*, in M. Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* a cura di G. Seibold, *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975-, vol. XXXVIII, p. 172.

2 Cfr. per esempio P. Aubenque, *Noch einmal Heidegger und der Nationalsozialismus*, in J. Altwegg (a cura di), *Die Heidegger Kontroverse*, Athenäum, Frankfurt a.M. 1988, pp. 133-135.

3 M. Heidegger, *Lógica. Lecciones (semestre verano 1934) en el legado de Helene Weiss*, introducción y traducción de V. Farías, ed. bilingue, Anthropos, Barcelona 1991.

trodurre ai compiti del pensiero nella consapevolezza di una capacità di futuro che è per Heidegger il vero senso della storicità. Non allora le “mode” del presente e neanche il confronto con l’attualità della discussione politica è quello che interessa ora Heidegger, piuttosto la dimensione del presente risulta cancellata in un approccio al linguaggio (e al linguaggio della poesia come sua essenza) che si gioca esclusivamente tra passato e futuro, fra tradizione da conservare e trasmettere e prospettiva inaugurale di ciò che è ancora a venire. «Sappiamo che cos’è il linguaggio?» si chiede Heidegger nell’ultima lezione; “no”, è la risposta univoca ed inquietante, che il confronto con la poesia come essenza del linguaggio deve aiutarci ad amplificare<sup>4</sup>. Cito dall’ultima pagina dell’edizione tedesca:

[...] il linguaggio del poeta non è mai attuale, ma sempre già stato e futuro. Il poeta non è mai contemporaneo. Poeti contemporanei si possono forse inserire in un’organizzazione, ciò nondimeno rimangono però un controsenso<sup>5</sup>.

Il linguaggio dei poeti non è mai di moda, ma sempre “fuori luogo” nella sua passatezza e insieme forza anticipatrice, un futuro passato, un passato futuro, in ogni caso mai un presente. Chi sia il vate ispiratore, non è ancora esplicitamente dichiarato. Le lezioni del semestre successivo, recentemente tradotte anche in italiano, saranno comunque dedicate a Hölderlin, in particolare a un’interpretazione degli inni cosiddetti patriottici: “Germania” e “Il Reno”<sup>6</sup>.

La patria, l’origine, l’inizio ispirano fin dalle prime battute l’impostazione della lettura, eppure di nuovo non si vuole affatto “attualizzare” Hölderlin, renderlo adeguato agli scopi del momento, al contrario Heidegger dichiara fin dai preliminari:

Non vogliamo rendere Hölderlin conforme al nostro tempo, bensì al contrario: vogliamo sottoporre noi stessi e coloro che verranno all’unità di misura del poeta [...] <sup>7</sup>,

un poeta che è per di più, come si sottolinea esplicitamente, inattuale per il “nostro tempo duro”<sup>8</sup>: un fallito nella vita pubblica e privata, un matto<sup>9</sup>. Quale patriottismo ispira il nuovo corso del pensiero heideggeriano, che si è appena rifiutato di parlare dello Stato e di gestirlo, sia pure nella provincia dell’Università? Il nuovo inizio che si cerca nella poesia è forse da intendersi come un’alternativa? Una nuova possibilità di ricominciare? Una ricerca di futuro?

Forse non a caso, nell’interpretare l’inno sulla Germania, Heidegger si riferisce ad un frammento hölderliniano del 1799, che, riflettendo sulla realtà tedesca tardo settecentesca, ormai in decomposizione, individua nelle crepe del reale il suo tramonto nella dissoluzione

4 M. Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, cit., p. 167.

5 *Ivi*, p. 170.

6 M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, a cura di S. Ziegler, in *Gesamtausgabe*, cit., vol. XXXIX; tr. it. a cura di G. B. Demarta, *Gli inni di Hölderlin “Germania” e “Il Reno”*, Bompiani, Milano 2005.

7 *Ivi*, p. 4; tr. it. cit., p. 4 (modificata).

8 *Ivi*, p. 17; tr. it. cit., p. 22.

9 Hölderlin è caratterizzato come incapace di affermarsi nella vita e come un visionario disarmato, rappresentante di una Germania non certo maschia e virile, ma femminile e pacifista (cfr. *ibidem*; tr. it. cit., *ibidem*).

e nel degrado, per lasciar spazio ad un futuro giovane che avanza, ad un possibile conflittuale e combattivo, caricato di caratteri ideali e visionari, trasgressivo ed utopico nell'espressione artistica, "sogno terribile, ma divino". Così Hölderlin:

Questo declino o transizione della patria [...] si sente nelle membra del mondo sussistente, sicché proprio nel momento e nella misura in cui ciò che sussiste si dissolve, si sente anche il nuovo che subentra, il giovane, il possibile [...]. Ma il possibile che entra nel reale quando il reale si dissolve, in realtà agisce e produce sia la sensazione del dissolvimento, sia il ricordo di ciò che si è dissolto [...]. Il nuovo che nasce, l'ideale, è indeterminato, piuttosto un oggetto di paura [...]. Ma nello stato tra essere e non-essere il possibile diventa ovunque reale e il reale ideale, e nella libera imitazione artistica questo è un sogno terribile, ma divino<sup>10</sup>.

Perciò il poeta non può far altro che tenersi ai confini, nel confronto terrificante e creativo con l'altro, come Heidegger sottolinea per esempio allorché individua il senso stesso della poesia hölderliniana nel suo abitare quel luogo inesistente e inattuale in cui il già stato si proietta in avanti nel futuro e viceversa il futuro apre e rimanda a ritroso ad un passato che già da sempre si stava preparando a corrispondergli<sup>11</sup>.

Anche l'interpretazione dell'inno sul Reno sottolinea il posto di confine in cui si colloca il poeta:

Il poeta deve soggiornare al confine [...]. Solo ai confini si possono prendere decisioni, che sono sempre decisioni sui confini e sullo sconfinato<sup>12</sup>.

In questo senso confrontarsi con la poesia di Hölderlin è fare politica in un senso eminente<sup>13</sup>.

Anche i fiumi cantati da Hölderlin rappresentano quegli itinerari che nascono da spartiacque e rendono abitabile e fertile una terra configurandola, determinandola, delimitandola e quindi riproponendo in nuovi termini il tema dell'origine, della provenienza, della fonte: il fiume stesso diventa un poeta fondatore, critica neanche tanto sottintesa alle mitologie correnti della terra e del sangue, alle quali si contrappone un fluire eracliteo, uno sgor-

10 F. Hölderlin, *Das Werden im Vergehen*, in *Der Tod des Empedokles. Aufsätze*, a cura di F. Beissner, in *Große Stuttgarter Ausgabe*, Kohlhammer/Cotta, Stuttgart 1943-, vol. IV, t. I, pp. 282-283; tr. it. a cura di G. Pasquinelli e R. Bodei, *Il divenire nel trapassare*, in *Sul tragico*, Feltrinelli, Milano 1980, pp. 63-64 (modificata). Heidegger vi fa esplicito riferimento in M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, cit., p. 118 e ss., in part. pp. 122-123; tr. it. cit., p. 125 e ss., in part. p. 129.

11 Cfr. *ivi*, p. 109; tr. it. cit., p. 115. Cfr. anche l'immagine della fuga dei vecchi dei e della venuta dei nuovi che il poeta pensa in un "trapassare che è nascere, un andare che è un venire" (*ivi*, p. 123; tr. it. cit., p. 129, modificata).

12 *Ivi*, p. 170; tr. it. cit., pp. 180-181 (modificata). Il tema del confine della patria serve anche ad introdurre il semidio Dioniso e il tema dell'"ultraumano" o "infradivino" (cfr. per esempio *ivi*, p. 174; tr. it. cit., p. 184).

13 «Poiché Hölderlin è questo qualcosa di segreto e gravoso di essere poeta del poeta come poeta dei tedeschi, perciò non è ancora divenuto un elemento di forza nella storia del nostro popolo. Giacché non lo è ancora, deve diventarlo. Tener fermo a questo è 'politica' nel senso più alto e autentico, al punto che, chi riesce a ottenere qualche risultato in questa direzione, non ha più alcun bisogno di perdersi in chiacchiere sul 'problema della politica'» (cfr. *ivi*, p. 214; tr. it. cit., p. 226, modificata).

gare di empedoclea memoria<sup>14</sup>. Nonostante ogni procedere da un'origine e nonostante ogni radicamento fondativo, la poesia si protende in avanti:

Poetare, in quanto fondare, come quel creare che non ha alcun oggetto e non inneggia mai solo ad un qualcosa di semplicemente presente, è sempre un presagire, un attendere, un veder-arrivare<sup>15</sup>.

Perciò la poesia e il poeta sono quell'essere-in-mezzo, quello "Zwischen", quel frammezzo che è il vero centro dell'essere<sup>16</sup>. Se il poeta è il vero fondatore dell'essere e la poesia è il suo progetto aperto al futuro, Heidegger può sostenere allora, con un gioco di parole, che Hölderlin non è affatto un residuo di tempi passati, in ritardo rispetto ai compiti e alle aspirazioni del presente, "ein Spätling", piuttosto egli è in anticipo sui suoi tempi e sui nostri, l'annuncio e l'inizio di un tempo nuovo: "ein Frühling", un anticipatore, una primizia di primavera<sup>17</sup>!

Il 2 aprile del 1936 Heidegger era a Roma, nell'unica occasione prima della seconda guerra mondiale in cui lascerà la Germania per un invito ufficiale da parte di istituzioni culturali tedesche. L'argomento scelto per la conferenza fu di nuovo: "Hölderlin e l'essenza della poesia"<sup>18</sup>. La poesia sembra essere a prima vista tra tutte le attività umane la più innocua, un gioco di sogni senza alcuna incidenza sulla realtà, così incomincia Heidegger riferendosi ad una lettera di Hölderlin alla madre, di nuovo un testo del 1799. E invece il linguaggio, di cui la poesia è custode e fondatrice, è il pericolo per antonomasia, il pericolo più insidioso di tutti:

Il linguaggio non è uno strumento disponibile, ma quell'evento (*Ereignis*) che dispone della suprema possibilità dell'essere-uomo<sup>19</sup>.

L'evento del linguaggio è nell'atto fondante e inaugurale della poesia che dice l'essere, lo fonda e lo porta alla parola dandogli realtà e facendo apparire al contrario ciò che ingenuamente riteniamo vero e reale come un inganno e come una realtà solo apparente. Di nuovo al poeta è assegnato il posto nel "frammezzo", egli è il mediatore tra gli dei e gli uomini, tra il cenno che indica il futuro e la voce del linguaggio, già sempre stata, in quel tempo priva-

14 Cfr. *ivi*, p. 224; tr. it. cit., p. 237. Heidegger si riferisce criticamente ai contemporanei luoghi comuni su una poesia da inquadrare ideologicamente secondo l'inquietante connubio di terra e sangue, *Blut und Boden* (cfr. *ivi*, p. 254; tr. it. cit., p. 269). Sull'immagine del fiume come fondatore e poeta cfr. *ivi*, p. 264; tr. it. cit., p. 279 (le opinabili scelte di traduzione dell'edizione italiana oscurano spesso il significato immediato ed intuitivo del linguaggio heideggeriano, per esempio in questo caso il traduttore caratterizza il fiume con un fumoso e fumogeno "istitutore e dettatore" per rendere il chiarissimo *Stifter und Dichter*).

15 *Ivi*, p. 257; tr. it. cit., p. 272 (modificata).

16 Cfr. *ivi*, p. 288; tr. it. cit., p. 304, sul centro dell'essere (*Mitte des Seins*) come il luogo metafisico della poesia di Hölderlin.

17 Cfr. *ivi*, p. 219; tr. it. cit., p. 231 (inadeguata risulta a mio parere la scelta del traduttore di rendere *Spätling* e *Frühling* con "ritardatario" e "precoce"). Su Hölderlin come l'iniziatore inaugurale di un inizio ancora a venire cfr. *ivi*, p. 269; tr. it. cit., p. 285.

18 M. Heidegger, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, in *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, a cura di F.-W. von Herrmann, in *Gesamtausgabe*, cit., vol. IV, tr. it. a cura di L. Amoroso, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, in *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano 1988, pp. 39-58.

19 *Ivi*, p. 38; tr. it. cit., p. 46.

tivo ed indigente di un “non ancora” e di un “non più”, che annuncia nondimeno e anticipa un tempo nuovo<sup>20</sup>.

Non a caso in quegli stessi anni Heidegger lavorava ad un’opera che per lascito testamentario doveva uscire postuma, i *Contributi alla filosofia*, editi nel centenario della nascita, in cui si prospettava il problema di un altro inizio non solo per il suo filosofare, ma per il pensiero in genere. Anche in questa cornice vanno quindi inseriti i ripetuti rimandi a Hölderlin e ai poeti in genere come coloro che sono ancora di là da venire, “i venturi”, come sottolinea il suo commento alla poesia “Come quando al dì di festa...”, ripetutamente presentato in conferenze che si svolsero negli anni 1939 e 1940<sup>21</sup>. Di nuovo la temporalità peculiare dell’intuizione poetica è ripetutamente sottolineata, quando per esempio il poeta inneggia alla natura come ciò che vi è di più antico e insieme di più nuovo, come un venire «come ciò che è più venturo, dal più antico essere stato»<sup>22</sup>, un venire dell’inizio da un passato che è futuro.

La celebre interpretazione dell’inno “Rammemorazione”, in tedesco *Andenken*, nel pieno della seconda guerra mondiale sottolinea nel rammemorare del passato un’anticipazione di futuro in un pensiero (*Denken*) che viene a (*an*), che pensa in avanti e si apre ad un futuro che è ancora a venire. Cito dal saggio redatto per il centenario della morte di Hölderlin e pubblicato nel 1943:

[...] ciò che è stato, nel suo ritorno nel *pensiero rammemorante* [*Andenken*], si spinge al di là del nostro presente e viene incontro a noi come qualcosa di venturo<sup>23</sup>.

## Il poeta

[...] pensa a ciò che è stato [*denkt an*, ricorda, rammemora] pensando a ciò che viene [*im Denken an*]<sup>24</sup>.

L’irreale non-più e non-ancora si rivela allora più forte della realtà e in questo annuncio il poeta si rivela un profeta nel senso forte del termine<sup>25</sup>.

L’inno “Rammemorazione” (*Andenken*) era stato oggetto di un corso di lezioni nel semestre invernale 1941-42, di nuovo uno spunto a pensare in modo nuovo che proveniva da un’interpretazione del pensiero sotteso alla poesia. Il pensiero rammemorante, lo *Andenken* prepara e rende possibile quel venire all’espressione dello *Ankunft*, l’arrivo, la venuta, prepara e rende possibile l’annuncio, la *Ankündigung* come promessa di quello che viene. Questo andare e venire è materializzato poeticamente nel vento, «un venire che va e, nell’andare, viene»<sup>26</sup>, do-

20 Cfr. in particolare *ivi*, p. 47; tr. it. cit., p. 57.

21 M. Heidegger, “Wie wenn am Feiertage...”, in *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, cit., p. 55; tr. it. cit. “Come quando al dì di festa...”, p. 69.

22 *Ivi*, p. 63; tr. it. cit., p. 77.

23 *Ivi*, p. 100; tr. it. cit., p. 121.

24 *Ivi*, p. 107; tr. it. cit., p. 129.

25 È significativo il fatto che torni il riferimento allo scritto hölderliniano del 1799 di cui si è detto, cfr. *ivi*, pp. 113-114; tr. it. cit., pp. 136-137.

26 M. Heidegger, *Hölderlins Hymne “Andenken”* a cura di C. Ochwad, in *Gesamtausgabe*, cit., vol. LII, p. 48; tr. it. a cura di C. Sandrin e U. Ugazio, *L’inno Andenken di Hölderlin*, Mursia, Milano 1997, p. 45.

ve risultano ancora evidenti i riferimenti al gioco di passato e futuro di cui vive il pensiero poetico nel venire da... (per esempio nell'accomiarsi da una tradizione, pur provenendo da essa), e nell'andare a... (per esempio nell'inaugurare nuove prospettive, varcando confini ed aprendosi all'altro nel saluto inaugurale). Il pensiero della poesia di Hölderlin è allora per Heidegger il *passaggio*, un passaggio non più metafisico, à la Hegel, con risoluzioni dialettiche e conciliazioni sistematico-speculative; il passaggio che profila Hölderlin è per Heidegger piuttosto già oltre la metafisica<sup>27</sup>, è il venire del possibile nel reale come un sogno premonitore che si realizza nell'arte e che fonda la storia<sup>28</sup>. Cito dalla lezione del 1941-42:

Il sogno e i sogni [Heidegger si sta riferendo di nuovo al frammento hölderliniano del 1799 su *Il divenire nel trapassare*, di cui si è già detto] sono quel che viene, non certo però qualcosa di casuale, ma quel che venendo toglie realtà al reale durato finora. Quanto di essenziale sopraggiunge all'uomo in questo modo è l'onirico di un sognare che non si perde tra le cose indefinitamente casuali che costituiscono l'irreale. Il sognare questo onirico deve scorgere anticipatamente il possibile nel suo divenir-reale, e deve dire questo divenir-reale prima che esso sia tale e, quindi, deve con ciò anche prevederlo (*próphemi, propheteúein*)<sup>29</sup>.

Il sogno dell'arte è fondatore perché profetico, analogo al pensiero perché anch'esso è una ricerca, un domandare, un cammino: un essere alla fonte di un'origine che scorre via, un andare con la corrente nel luogo dell'altro, affinché sia possibile il ritorno all'origine, che pure si sottrae: un pensiero che torna indietro e precede, restando in cammino, una corrente che procede tornando indietro ad un'origine che è al tempo stesso una meta, un pensare a... (*Andenken*) che è insieme un volgersi indietro e un anticipare.

«Se qualcosa si può dire dell'origine, della sorgente, dello scaturire e dello scorrere, solo il canto può dirlo», così Heidegger nella lezione del semestre estivo del 1942 dedicata ad un altro inno di Hölderlin, ancora un fiume, questa volta il Danubio<sup>30</sup>. Ci si dovrà domandare: un altro fiume tedesco? Si tratta in realtà di un fiume certamente internazionale, ora che anche la guerra è mondiale! E allora si dovrà chiedere ancora: quale fiume per quale patria?

Già il titolo dell'inno hölderliniano dovrebbe mettere in guardia, giacché nomina il Danubio con il suo antico nome greco *Istros*, che peraltro ne indicava non certo le sorgenti alpine – per così dire “tedesche”, come se la sua acqua servisse ad una qualche etnica “pulizia” – ma il basso corso, il delta nel Ponto, un mare peraltro piuttosto eccentrico anche nell'antichità. Si tratterà allora forse di un rimescolamento dei tempi storici e delle direzioni geografiche? di uno spaesamento per cui la fonte diventa paradossalmente occasione di una riflessione sullo sfociare e l'origine un andare della corrente ad un oriente che potremmo oggi dire balcanico, ma che è anche lo straniamento di una immemorabile ed altra classicità greca? La corrente, ossia il fiume stesso nel suo fluire, *Strom* in tedesco, è per Hölderlin carat-

27 Cfr. *ivi*, p. 99; tr. it., cit., p. 87.

28 Cfr. in particolare *ivi*, pp. 119-122; tr. it., cit., pp. 103-105, con riferimento al frammento hölderliniano su *Il divenire nel trapassare*.

29 *Ivi*, pp. 126-127; tr. it., cit., p. 110.

30 Cfr. M. Heidegger, *Hölderlins Hymne “Der Ister”* a cura di W. Biemel, in *Gesamtausgabe*, cit., vol. LIII, p. 22; tr. it. a cura di C. Sandrin e U. Ugazio, *L'inno Der Ister di Hölderlin*, Mursia, Milano 2003, p. 22 (modificata).

terizzato come pieno di presagi, ma anche come fragilmente transeunte, in rapporto «con ciò che viene e con ciò che è vicino al presagio», ma anche con “cio-che-è-stato”, in un «nascosto rapporto unitario [...] con ciò-che-è-temporale»<sup>31</sup>. Il fiume come anticipazione e di-sparizione è la temporalità stessa, il tempo fatto immagine, che la parola poetica discopre come mistero di un fenomenologico scorrere e passare, enigma che fonda il vero luogo del soggiorno umano: la corrente è il vero domicilio, paradossalmente la patria.

Il fiume ‘è’ la località che governa il soggiornare dell’uomo sulla Terra, che determina l’appartenenza di ciascuno, il dove ci si sente a casa propria<sup>32</sup>.

Si tratta evidentemente di un abitare aporetico e paradossale, non certo una dimora di tutto riposo! Eppure: «Il fiume dà un possibile qui – un luogo»<sup>33</sup>. Di nuovo non la terra, allora, né il sangue, ma la corrente, il vento, lo scorrere del fiume sono i luoghi eccentrici di identità possibili che rimandano comunque alla finitezza:

È proprio l’aprirsi e il consolidarsi del cammino dei fiumi a strappare l’uomo dalla medià in cui ordinariamente trascorre la sua vita, perché l’uomo sia in un centro al di fuori di sé, sia cioè eccentrico<sup>34</sup>.

Ma allora quel luogo possibile che il fiume indica ed abita nello scorrere è precisamente nel poter-essere avanti a sé e nell’essere rimesso al proprio passato che è la finitezza, vero oggetto della poesia, è quello esser di casa e rendersi familiare (*Heimischwerden*) un’inquietante estraneità in cui comunque ci si trova spaesati (*Unheimischsein*), vero nocciolo della storicità dell’uomo nell’itinerario di un viaggio di ritorno, di un avanzare andando a ritroso<sup>35</sup>.

Nel rimescolamento delle direzioni che il fiume indica con il suo scorrere e andare, nel presagire che è una nostalgia, nel ricordare che è un’anticipazione, il fiume si dimostra come un percorso e come un cammino: *Wanderung* e *Wanderschaft*, lo scorrere di un’escursione che è anche un esodo, l’enigma dell’andare via e oltre come sola possibilità di radicamento in un luogo che è esso stesso ambito itinerante di confronto con lo straniero. Il fiume permette l’incontro con l’altro, è esso stesso questa alterità.

I fiumi non possono essere ‘immagini poetiche’ e ‘segni per qualcosa’ perché sono in se stessi ‘i segni’, ‘segni’ che non sono più ‘segni di qualcos’altro’, simboli di qualcos’altro, bensì essi stessi quel che si suppone sia quest’Altro<sup>36</sup>.

Il fluire della corrente permette il riandare all’indietro e il ritornare dall’oriente greco – presentato però né come un modello classico, né come un’idealizzazione romantica, né come un mito nietzscheano, ma come ciò che è straniero nello spazio e nel tempo. Il fiume va al contrario, il Danubio ritorna ad occidente dall’oriente, e l’origine non è alla sorgente, ma allo sbocco, grazie ad una capriola delle coordinate spazio-temporali che colloca Hölderlin, secondo

31 *Ivi*, p. 12; tr. it. cit., p. 15.

32 *Ivi*, p. 23; tr. it. cit., p. 23 (modificata).

33 *Ivi*, p. 31; tr. it. cit., p. 28.

34 *Ivi*, p. 32; tr. it. cit., p. 29. L’amore e la morte sono successivamente proposti ad esempio di questa centratura eccentrica.

35 Cfr. in proposito per esempio *ivi*, pp. 156, 202; tr. it. cit., pp. 115, 146.

36 *Ivi*, p. 204; tr. it. cit., p. 147.

l'interpretazione heideggeriana, oltre gli schemi di una metafisica ancorata a rigide distinzioni, che poi permettono ed assicurano le possibilità di assicurarsi gli spazi vitali della politica o i guadagni di tempo della tecnica<sup>37</sup>. Il sentirsi a casa propria cui mira la poesia (lo *Heimischwerden*) è possibile grazie allo spaesamento del passaggio attraverso lo straniero (lo *Unheimischsein*), nel colloquio di un tradurre che non è affatto un trasferire semplicemente, ma un dispiegarsi a partire dal confronto con l'altro. Sostenere la prova di questo confronto inquietante e pericoloso: ecco a che cosa, secondo Heidegger, ci preparano le poesie di Hölderlin.

Nel seguito, come è noto, Heidegger si confronterà anche, e forse soprattutto, con altri poeti, con Georg Trakl, per esempio, con Stefan George o Gottfried Benn<sup>38</sup>. Eppure Hölderlin resterà un punto di riferimento cui si torna di continuo, per esempio nella riflessione sull'essenza del linguaggio e della parola<sup>39</sup>, nel ricordare quella vera e propria "scossa di terremoto" che furono per lo Heidegger ancora in formazione le traduzioni pindariche di Hölderlin e i suoi tardi inni nell'edizione di Norbert von Hellingrath, amico di Rilke e di Stefan George, caduto il 14 dicembre 1916 sulla linea più avanzata del fronte di Verdun<sup>40</sup>, oppure nel dialogo con il Giapponese, in cui si rievoca quella lezione di logica sull'essenza del linguaggio da cui abbiamo preso le mosse e ci si riferisce alla sua intima connessione con una lettura interpretante di Hölderlin<sup>41</sup>. Proprio nel dialogo con il Giapponese, nel chiarire il significato del termine "ermeneutica", Heidegger ricorda come ogni provenienza sia sempre anche un futuro, come il cammino del pensiero sia un percorso a ritroso che consente di avanzare, come il presente scaturisca dal reciproco richiamarsi di passato e futuro, come il colloquio sia sempre con quelli che ci hanno preceduto, ma "ancor più forse e in modo più segreto" con quelli che ci seguiranno<sup>42</sup>. Ritorna evidente l'eco delle pagine su Hölderlin: come la poesia, anche l'ermeneutica sembra essere una primavera del pensiero che fa germogliare quanto vi è di più antico, un passato e un futuro che sono essenzialmente nel linguaggio, anzi ne sono la vera essenza. Interpretare poeti significa allora sottolineare che l'ermeneutica, per così dire, è a casa propria nello scorrere di una corrente che le è congeniale.

Tenersi ai confini in cui ci si rapporta all'altro, abitare il luogo inesistente ed inattuale di un futuro-passato, essere nel frammezzo, ovvero farsi passaggio e permettere che il *poros* sia un centro eccentrico: questi sono i compiti del pensiero che la poesia anticipa e dona. Come ricorda l'ultimo ciclo di lezioni su Hölderlin, chiudendo il commento all'inno *Der Ister*:

Se siamo abbastanza forti per il pensiero, allora può bastarci di considerare di lontano [...] la verità della poesia [...] perché essa all'improvviso ci colpisca<sup>43</sup>.

37 Il riferimento al *Lebensraum* ed alla *Zeitsicherung* dell'ordine planetario è esplicito per esempio in *ivi*, p. 59; tr. it. cit., p. 46.

38 Cfr. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen 1986<sup>8</sup>, tr. it. a cura di A. Caracciolo, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1979.

39 Cfr. *ivi*, pp. 205-207 e 219; tr. it. cit., pp. 162-163 e 173.

40 Cfr. *ivi*, p. 182; tr. it. cit., p. 144. Alla memoria di von Hellingrath Heidegger dedicherà la pubblicazione della conferenza di Roma su Hölderlin, cfr. M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, cit., p. 33; tr. it. cit., p. 39.

41 Cfr. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, cit., p. 93; tr. it. cit., p. 88.

42 *Ivi*, pp. 96, 99, 123; tr. it. cit., pp. 90, 91, 92, 106.

43 M. Heidegger, *Hölderlins Hymne "Der Ister"*, cit., p. 205; tr. it. cit., p. 148.

A cura di Maria Teresa Pansera

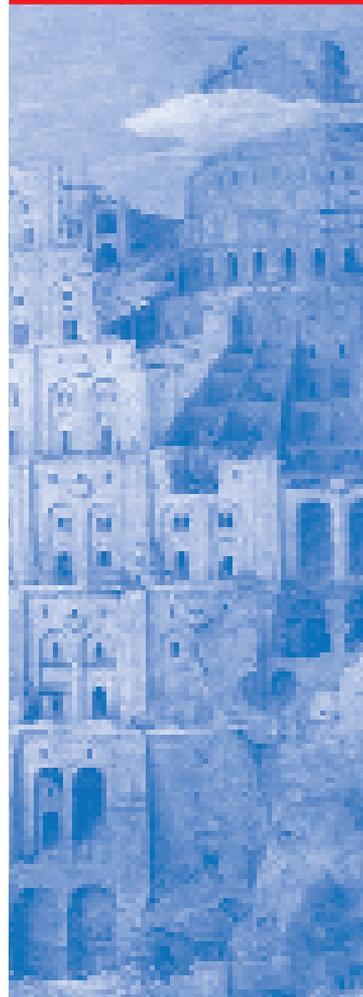
*Il pensiero femminile è intessuto  
di passioni, progetti,  
saperi, conflitti,  
responsabilità e speranze; è  
pensato da donne che collocano  
alla base delle proprie esperienze  
pratiche e teoretiche la loro  
identità di genere, interrogandosi  
su una possibile specificità del  
filosofare al femminile.*

**- Rosaria Di Donato**

*L'interrogazione sul male e l'origine del totalitarismo  
in Hannah Arendt*

**- Maria Mercede Ligozzi**

*L'esiliato e l'apolide nel pensiero di Hannah Arendt  
e María Zambrano*



- Editoriale
- Il tema di B@bel
- Spazio aperto
- Ventaglio delle donne**
- Filosofia e...
- Immagini e Filosofia
- Giardino di B@bel
- Ai margini del giorno
- Libri ed eventi

---

## PRESENTAZIONE

Nei due saggi che compongono la sezione si analizza il pensiero di due filosofe che hanno pienamente attraversato il secolo appena trascorso, vivendone tutte le contraddizioni, le difficoltà e i tormenti: Hannah Arendt e María Zambrano.

Il problema del male, in relazione al totalitarismo e alle atrocità da esso commesse, rappresenta uno dei “misteri dolorosi” affrontati dall’autrice tedesca. Rosaria Di Donato, nel suo saggio, ripercorre le tappe che hanno portato la Arendt a pensare ad un mondo basato sulla pluralità e sul dialogo e su una ritrovata capacità di giudizio.

La dimensione dell’esilio nel pensiero poetante di María Zambrano e nella riflessione politico-esistenziale di Hannah Arendt viene affrontata nel saggio di Maria Mercedes Ligozzi, dove l’essere apolide diviene una condizione privilegiata, espressa nella metafora dell’io straniero ma non per questo estraneo al mondo.

---

Rosaria Di Donato

## L'INTERROGAZIONE SUL MALE E L'ORIGINE DEL TOTALITARISMO IN HANNAH ARENDT

### 1. *Totalitarismo: un fenomeno radicalmente nuovo*

L'esperienza più completa della libertà, per Hannah Arendt, rappresenta la condizione *sine qua non* della vita umana, e risiede nell'azione, nella possibilità di agire che si attualizza in atti e discorsi. «Essere liberi ed agire sono la stessa cosa» ed è per questo che il totalitarismo, caratterizzato dai fenomeni del lavoro servile e dei campi di concentramento, dalla totale negazione e distruzione della facoltà umana della libertà, è la manifestazione del *male* nel mondo, un male senza precedenti nella storia dell'umanità. Ma è anche per questo che Arendt lo analizza in un modo nuovo, ignorando la tradizione, inadeguata, a suo parere, ad affrontare il *male assoluto* frutto della moderna società di massa e pericolo insito nella stessa democrazia.

La pensatrice sostiene l'origine non malvagia, non sentimentale né eroica del male, ma storica: quando gli individui abdicano a loro stessi sospendendo il pensiero; quando gli uomini e le donne rinunciano ad agire nella realtà dando inizio al nuovo, ma si conformano ad essa adattandosi alla finzione che qualcuno ha ideato, allora ci si *aliena* e... tutto può succedere, anche le catastrofi *inimmaginabili ed indicibili*.

Arendt ha decostruito il pensiero politico tradizionale rivalutando il concetto di *praxis* come sede autentica dell'*abitare umano nel mondo e non come essere-nel-mondo heideggeriano*. Attraverso un dialogo incessante con Agostino, la pensatrice scopre che il cominciamento è segnato dal mondo che noi siamo: *l'abitare ed il diliger*. L'amore, la dedizione al mondo in cui siamo nati costituisce un atto di dedizione *al e per* il mondo da parte della pluralità umana. Agire equivale a scoprirsi ed a scegliere, a venir fuori dalla vita privata di isolamento e di intimità, a distaccarsi dal luogo atemporale della vita contemplativa. Agire vuol dire entrare nella vita mondana e prendervi parte, rinunciando alle essenze metafisiche dell'altrove. Perché l'interrogazione sul male mantenga un significato filosofico e possa porsi come una domanda fornita di senso è necessario riferirla ad una nuova costellazione concettuale che ponga in risalto la *responsabilità singolare*. Il male e la menzogna vanno privati della loro sostanza oggettiva, vanno decostruiti, sciolti dalla loro dimensione metafisica e restituiti alla storia.

Conformismo, obbedienza, inazione, i tanti volti della denegazione, sono i nuovi attributi del male. Il totalitarismo ha trasformato la loro posizione passiva e acquiescente in un'attività colpevole. Ma qui si apre l'immenso problema della responsabilità che ciascuno porta nei confronti della propria esperienza del mondo. Una responsabilità a cui, con diverse parole, tutti i nostri autori ci esortano, pur sapendo che non risolverà mai la questione una volta per tutte<sup>1</sup>.

---

1 S. Forti, *Introduzione a La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica* (a cu-

Se la causa principale del male morale è l'essere umano non ha più senso riferire il problema del male alla religione oppure alla natura, ma quello che era un tradizionale problema metafisico si trasforma, inevitabilmente, in una riflessione sulla società e sulla realtà storica dell'uomo. Arendt e Jonas mettono entrambi in discussione, per esempio, l'etica tradizionale (kantiana) nella sua possibilità di interpretare e di guidare l'agire umano in una società tecnologica, quale è quella attuale, in cui l'umanità dispone del potere stesso di autodistruggersi o, paradossalmente, di selezionare la specie, oppure, di delegare tutto agli automi<sup>2</sup>. Jonas suggerisce un'etica della responsabilità il cui imperativo prescrive di agire in modo di non compromettere la vita umana futura anche a costo di sacrificare la nostra felicità attuale. Arendt, oltre l'etica ed oltre ogni metafisica, propone invece di tornare alla politica, la quale, ieri nella *polis*, come oggi nel mondo *globale* può essere la costruttrice di *spazi comuni* nei quali ricercare, attraverso il discorso e la comunicazione, un'*intesa sul bene* della comunità. La *politica*, che ha costitutivamente bisogno del discorso e che è, necessariamente, fondata sul riconoscimento del *pluralismo* e dell'*identità*, dell'*individualità* insopprimibile di ciascun essere umano e dell'*appartenenza* di ognuno di noi allo stesso genere, è la negazione della violenza.

La violenza è per natura strumentale; come tutti i mezzi ha sempre bisogno di una guida e di una giustificazione per giungere al fine che persegue. E ciò che ha bisogno di una giustificazione da parte di qualcos'altro non può essere la sostanza di niente<sup>3</sup>.

Per Hannah Arendt la politica non è una semplice attività amministrativa, ma una sfera privilegiata dell'agire umano con il quale uomini e donne, *cittadini del mondo*, entrano in relazione tra loro in uno spazio pubblico<sup>4</sup>.

L'amore, con la sua straordinaria creatività, non è però politica, ossia gesti e parole, essere insieme e agire di concerto sull'unica scena reale a disposizione dell'uomo, quella del mondo comune in cui siamo visti e uditi gli uni dagli altri<sup>5</sup>.

In *Ideologia e terrore* Hannah Arendt, citando il *De Civitate Dei* (libro 12, cap. 20 "Initium ut esset, creatus est homo"), ribadisce che la suprema capacità umana consiste nel *dare inizio* a qualcosa di nuovo e che questo coincide con la libertà dell'individuo. L'uomo che non si isola dal mondo e che non si estranea da se stesso esercita la sua capacità di pensiero e di giudizio in riferimento all'esperienza ed agli altri; mentre l'individuo isolato, *atomizzato* e svuotato del proprio io, come per esempio avviene nei regimi totalitari attraverso l'uso costante della violenza, della tortura e del terrore, che poi culmina nell'annientamento fisico, viene reso superfluo.

Il regime totalitario, al pari di ogni tirannide, non può certo esistere senza distruggere il settore pubblico, senza distruggere con l'isolamento le capacità politiche degli uomini. Ma esso come

---

ra di S. Forti), Einaudi, Torino 2004, p. XXXIV.

2 Cfr. il film *The Matrix* di A. e L. Wachowski, 1999.

3 H. Arendt, *Sulla violenza*, Guanda, Milano 2001, p. 55.

4 Cfr. L. Boella, *Amore, comunità impossibile in Hannah Arendt*, in H. Arendt, *Il concetto d'amore in Agostino*, SE, Milano 2004, pp. 158-165.

5 *Ivi*, p. 159.

forma di governo è nuovo in quanto, lungi dall'accontentarsi dell'isolamento, distrugge anche la vita privata. Si basa sull'estraneazione, sul senso di non appartenenza al mondo, che è fra le più radicali e disperate esperienze umane<sup>6</sup>.

## 2. La macchina totalitaria

Nella sua maggiore opera storico politica *Le origini del totalitarismo* del 1951, Hannah Arendt sostiene che il totalitarismo rappresenti per alcuni aspetti, il compimento di alcuni fenomeni dell'epoca moderna: antisemitismo, imperialismo, fine dello stato nazionale, tramonto dei diritti umani, scomparsa delle classi sociali e nascita della società di massa. Nel saggio *Ideology and Terror*, sempre del 1951, il problema del male politico è affrontato anche in chiave metafisica.

In questo pasticcio la filosofia non è del tutto senza colpa. Naturalmente, non nel senso che Hitler abbia a che fare con Platone [...] ma piuttosto nel senso che questa filosofia occidentale non ha mai avuto un concetto puro della politica, né poteva averne uno, perché ha sempre parlato, di necessità, dell'Uomo, e si è occupata della pluralità solo incidentalmente<sup>7</sup>.

Inoltre, esso costituisce una forma politica radicalmente nuova ed essenzialmente diversa dalle altre forme di regime autoritario e di potere personale come la tirannide, la dittatura, il dispotismo. Il totalitarismo, infatti, si fonda su una mobilitazione continua, sostenuta da un'ideologia, finalizzata alla trasformazione totale della realtà sociale. Martinelli<sup>8</sup> riconosce che uno dei maggiori meriti della Arendt consiste proprio nell'aver chiarito che il totalitarismo non è un'anomalia, un accidente storico, ma è intrinsecamente connaturato allo sviluppo della società moderna; costituisce una delle varianti del suo sviluppo e potrebbe rinascere dalle società contemporanee di massa come, in passato, è scaturito dalla democrazia parlamentare della Repubblica di Weimar e dalla rivoluzione comunista dell'URSS. Nessun regime politico contemporaneo è immune da questa potenzialità degenerativa, da questa volontà totalitaria di rendere schiavi e sottomessi uomini e donne in nome di ideologie o fanatismi che predicano la trasformazione integrale dell'umanità. Simona Forti ribadisce che la Arendt, contro una politica intesa come rapporto verticale di comando e obbedienza, concepita come sfera in cui si esercita un potere quale strumento per ottenere determinati scopi, riabilita il valore autonomo e non strumentale di un agire plurale che deriva la propria giustificazione soltanto da se stesso. Tale *autonomia del politico* arendtiana è, secondo la studiosa, il risultato di un'interrogazione, innanzi tutto *filosofica*, sul totalitarismo. La posizione arendtiana compara nazionalsocialismo e stalinismo ponendo in risalto le affinità strutturali tra i due regimi e sottolineando l'impossibilità di cogliere la loro natura attraverso le categorie tradizionali della filosofia, della politica, dell'etica e del diritto. Infatti, ciò che avviene nei regimi totalitari non è categorizzabile in concetti quali nichilismo, bramo-

6 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Torino 1999, p. 651.

7 Cfr. E. Young Bruhel, *Hannah Arendt. Per amore del mondo 1906-1975*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 297.

8 A. Martinelli, *Introduzione*, in H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. XXIV-XXV.

sia del potere, ingiustizia, sopraffazione, ma richiede una posizione nuova che non sia basata su un modello causale. I regimi totalitari non sono più forme di Stato, neanche di uno stato forte, assoluto, accentratore, autoritario; non si identificano in una struttura monolitica, ma le istituzioni e le leggi di un governo totalitario sono mobili, duttili per consentire la *discrezionalità*. Per i totalitarismi l'utilitarismo, la realizzazione di fini determinati, gli interessi di parte non costituiscono un obiettivo primario e gli ingranaggi del potere sono concentrati nelle mani del capo e di una ristretta cerchia di collaboratori: la burocrazia (uffici, giurisdizioni, centri di potere, etc.) è accresciuta e moltiplicata; le norme vengono continuamente variate e contraddette, anzi coesistono con il loro contrario: tutto è sacrificato alla costruzione di una "realtà puramente fittizia rimandata a un futuro remoto e indefinito". La *polizia segreta* ha il compito, non di ridurre all'obbedienza ed al silenzio gli oppositori, come invece è nei regimi autoritari<sup>9</sup>, per esempio nel fascismo, bensì di eliminare il "nemico oggettivo" e di perseguire il "delitto possibile"<sup>10</sup>. I regimi totalitari trovano il loro fondamento nell'ideologia, in nome della quale si propongono come la forma autentica di attuazione e di rispetto della legge, la quale, però, non è più intesa nella sua funzione regolativa e di divieto, ma come eterno movimento della Natura o della Storia. Il totalitarismo, pertanto, è caratterizzato da un perenne movimento, da una rivoluzione permanente che destabilizza ogni istituzione ed ogni realtà. Il terrore, a sua volta, è lo strumento persecutorio con il quale il regime attua il suo dinamismo politico, che raggiunge il vertice nel momento in cui investe l'intera popolazione, considerata tutta potenzialmente nemica.

### 3. Il campo di sterminio

Il campo di sterminio rappresenta "il laboratorio" in cui si attuano i presupposti ideologici del totalitarismo; il *Lager* è il luogo in cui si realizza la "società dei morienti" nel tentativo di correggere gli uomini secondo un prototipo universale ed ideale di "Unico Uomo". Il delirio onnipotente dei Lager rappresenta, secondo la Arendt, il male nella sua dimensione radicale, assoluta, estrema. In una lettera a Jaspers del 1951, la pensatrice identifica questa forma di malvagità con il «[...] rendere superflua la [...] qualità stessa di uomini. Ciò avviene quando si elimina [...] quella imprevedibilità che è nel destino e alla quale corrisponde negli uomini la spontaneità»<sup>11</sup>. Donaggio<sup>12</sup> ritiene che entro il recinto del *Lager* sia stata praticata una mutazione antropologica senza precedenti, ma l'autrice non ritiene che essa sia di faustiana memoria, bensì che derivi da una fin troppo coerente attuazione della dottrina: la "perdita del mondo" che connota la società di massa moderna e l'eclissi di una dimensione plurale, condivisa, che rinchiude il singolo in un isolamento la cui logica autistica e monocratica, derivante dall'ideologia, è, contemporaneamente, riflesso e supporto. «Anche se i campi di concentramento erano i *laboratori* in cui il nazismo sperimentava la tra-

9 *Ivi*, pp. 35-36.

10 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 580-585.

11 Cfr. E. Donaggio-D. Scalzo (a cura di), *Sul male*, Meltemi, Roma 2003, p. 20.

12 *Ivi*, p. 21.

sformazione della natura umana»<sup>13</sup>, rimane una differenza di fondo – se non etica quanto meno fenomenologica – tra i *campi di concentramento*, finalizzati alla disumanizzazione dei detenuti (*spinta molte volte fino alla morte*) e i *campi di sterminio* finalizzati all'eliminazione immediata, amministrativa e industriale, di “*un gruppo umano al quale si è negato il diritto di esistere*”. *The Origin of Totalitarianism* non faceva nessuna distinzione tra i due ma, come evidenzia la Arendt, tali campi non sono un'invenzione totalitaria.

Essi apparvero per la prima volta durante la guerra boera, all'inizio del secolo, e continuarono ad essere usati in Sudafrica come in India per gli *elementi indesiderabili*; qui troviamo per la prima volta anche il termine *custodia protettiva* che venne in seguito adottato dal Terzo Reich [...]. La riduzione dell'uomo a un fascio di reazioni lo separa, con la stessa radicalità di una malattia mentale, da tutto ciò che in lui è personalità o carattere [...]. Il vero orrore dei campi di concentramento e di sterminio sta nel fatto che gli internati, *anche se* per caso riescono a rimanere in vita, sono tagliati fuori dal mondo dei vivi più efficacemente che se fossero morti, perché il terrore impone l'oblio. Qui l'omicidio è impersonale quanto lo schiacciamento di una zanzara<sup>14</sup>.

Il male radicale pone termine ad ogni evoluzione e trasformazione di qualità: esso pone fine alla distinzione tra vita e morte, tra colpevole ed innocente, tra vittima e carnefice, tra bene e male, tra assassino ed assassinato ed è, per la prima volta nella storia dell'umanità, assoluto, mostruoso, indicibile, inenarrabile, enorme, impunibile ed imperdonabile: «Questa atmosfera irreale, prodotta da una palese insensatezza, è la vera cortina fumogena che nasconde tutte le forme di campi di concentramento»<sup>15</sup>, nei quali i prigionieri vengono completamente annichiliti, nella loro persona, secondo una modalità distruttiva che procede dal non riconoscimento dei diritti umani, passa per la distruzione morale dei soggetti e si conclude con l'annientamento dell'individualità, la quale costituisce l'antitesi ontologica, se così si può dire, del totalitarismo, la sua negazione *in fieri*. La pensatrice del totalitarismo evidenzia chiaramente quali sono state le premesse storiche della “soluzione finale”, in senso lato, in quegli avvenimenti che, in un periodo di disintegrazione politica, quale era quello precedente la prima guerra mondiale e quello tra le due guerre, caratterizzati entrambi dall'inflazione, dalla disoccupazione, dalle guerre civili. È in questo contesto che si attuarono migrazioni di gruppi, di profughi delle guerre, i quali non furono accolti ed assimilati in nessun Paese. Gli *apolidi* divennero, così, dei “senzapatria”, “pariah”, privati di tutti i diritti umani garantiti dalla cittadinanza: la schiuma della terra<sup>16</sup>. Fu così che in nome della “custodia protettiva”, quale “misura preventiva di polizia”, milioni di individui furono privati della possibilità di agire e deportati nei campi di concentramento. Il monito che l'analisi di Hannah Arendt rivolge a tutte le generazioni non si esaurisce nella memoria di una possibilità storica remota, ma grida la possibile attualità di riconoscere nuovamente “l'illegalità” di certe categorie di persone, di porle fuori della protezione della legge e di rinchiuderle, ancora una

13 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 628.

14 *Ivi*, pp. 602, 604, 606.

15 *Ivi*, p. 609.

16 *Ivi*, p. 372.

volta, nei Lager fuori del sistema penale ordinario scegliendo gli internati contro le regole della procedura normale, la quale stabilisce una pena per un reato commesso.

Il pericolo delle invenzioni totalitarie è che oggi, con la popolazione e lo sradicamento in rapido aumento dovunque, intere masse di uomini sono di continuo rese superflue nel senso della terminologia utilitaristica. È come se le tendenze politiche, sociali ed economiche dell'epoca congiurassero segretamente con gli strumenti escogitati per maneggiare gli uomini come cose superflue [...]. C'è da temere che i campi di concentramento e le camere a gas, che rappresentano indubbiamente la soluzione più sbrigativa del problema del sovrappopolamento, della superfluità economica e dello sradicamento sociale, rimangano non solo di monito, ma anche di esempio. Le soluzioni totalitarie potrebbero sopravvivere alla caduta dei loro regimi sotto forma di tentazioni destinate a ripresentarsi ogni qual volta appare impossibile alleviare la miseria politica, sociale o economica in maniera degna dell'uomo<sup>17</sup>.

#### 4. *La banalità del male*

Eichmann, a Gerusalemme<sup>18</sup>, dichiara animosamente di avere sempre vissuto secondo i principi dell'etica kantiana del dovere, senza rendersi conto che questa esclude a priori la cieca obbedienza, in quanto si basa sulla facoltà, razionale, di giudizio dell'uomo. Arendt, nel celebre resoconto del processo (1963), sottolinea con forza, sarcasmo ed ironia che, in un'epoca di "crimini legalizzati dallo Stato", quale era quella hitleriana, l'imputato, "Ponzio Pilato", aveva abbandonato ogni esercizio della *ragion pratica* distortendo la formula kantiana, non più applicabile, in: agisci in maniera tale che, se il *Führer* conoscesse le tue azioni, le approverebbe. Insomma, per Eichmann, la volontà del *Führer*, veniva a sostituire l'imperativo categorico, regola dell'agire che conforma la volontà del singolo a leggi generali (formali) e lui, con "spaventosa precisione", collaborò all'attuazione della "soluzione finale" compiendo con zelo il proprio "dovere" ed "agendo contro le proprie inclinazioni". In *Ebraismo e modernità*<sup>19</sup> l'autrice analizza quali possano essere le ragioni che hanno portato le persone ad agire come semplici ingranaggi nella macchina dello sterminio. Il "male incalcolabile" che uomini comuni, "normali", onesti lavoratori e buoni padri di famiglia, hanno compiuto alla sola condizione di non essere considerati responsabili di quello che facevano, deriva, innanzitutto, dalla trasformazione del *citoyen* in *bourgeois*, cioè in un uomo attento solo alla propria esistenza privata ed alieno da ogni virtù civica.

Quello che abbiamo chiamato il bourgeois è il moderno uomo delle masse, non nei momenti di esaltazione e di eccitazione collettiva, ma nella sicurezza (oggi si potrebbe dire piuttosto nell'insicurezza) della sua sfera privata [...]. Ogni volta che la società, attraverso la disoccupazione, frustra la consueta attività e il normale rispetto di sé dell'uomo comune, lo allena per quell'ultima fase in cui egli accetterà volontariamente qualunque mansione, persino quella del boia. Una volta, un ebreo rilasciato da Buchenwald scopri tra gli uomini delle SS che gli avevano consegnato

17 *Ivi*, p. 629.

18 Cfr. H. Arendt, *La banalità del male*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 142 e ss.

19 H. Arendt, *Ebraismo e modernità*, Feltrinelli, Milano 2001, p. 63 e ss.

i documenti di rilascio un vecchio compagno di scuola, al quale non rivolse la parola ma che guardò fissamente. Istantaneamente l'uomo fissato osservò: 'Devi capire, ho alle spalle cinque anni di disoccupazione. Possono fare di me quello che vogliono'<sup>20</sup>.

Gershom Scholem, nella sua lettera a Hannah Arendt del 23 giugno 1963<sup>21</sup>, contesta aspramente, tra le altre cose, la concezione della *banalità del male*, esposta dalla filosofa nell'opera omonima, contrapponendola a quella del male radicale, elaborata in *Le origini del totalitarismo* e definendola come un semplice "slogan" che non merita, a suo giudizio, di essere preso in seria considerazione. A questo "verdetto" si associa l'accusa, estesa anche ad altri intellettuali che provengono dalla sinistra tedesca, a detta di Scholem, di mancanza di *Ahabath Israel*, cioè di amore per il popolo ebraico e di derisione del sionismo<sup>22</sup>. Nella sua risposta epistolare del 24 luglio 1963, Hannah Arendt, ritiene queste accuse false e manipolate dall'"*establishment*" ebraico<sup>23</sup>; le tesi che ella scrisse per il "New Yorker" furono causa di irritazione per le organizzazioni israeliane ed ebraiche, le quali si scagliarono con veemenza contro il libro e la sua autrice. Antiche amicizie, per esempio quella con Jonas, si infransero, ricomponendosi solo dopo molti anni. Con altri amici, invece, la riconciliazione non si attuò mai. Le affermazioni della lettera e le sue dichiarazioni di non provenire dalla sinistra tedesca, bensì dalla tradizione della filosofia tedesca e di riconoscere e di nutrire un'unica forma d'amore, ossia "l'amore per le persone", resero impossibile il superamento del dissenso. Riguardo alla concezione del male, l'autrice del *reportage* sul processo Eichmann, ribadisce fermamente di avere cambiato idea riguardo al "male radicale".

Quel che ora penso veramente è che il male non è mai 'radicale', ma soltanto estremo, e che non possieda né profondità né una dimensione demoniaca. Esso può invadere e devastare il mondo intero, perché si espande sulla sua superficie come un fungo. Esso 'sfida', come ho detto, il pensiero, perché il pensiero cerca di raggiungere la profondità, di andare alle radici, e, nel momento in cui cerca il male, è frustrato perché non trova nulla. Questa è la sua 'banalità'. Solo il bene è profondo e può essere radicale<sup>24</sup>.

Arendt, nel definire il concetto di banalità del male, che aveva visto concretizzato in Eichmann, non aveva minimamente voluto relativizzare l'aberrante mostruosità dei "crimini autorizzati" compiuti da quest'uomo e da tutti gli altri "funzionari del Reich contro l'umanità", anzi, al contrario, ne aveva stigmatizzato l'efferatezza: «la lezione della spaventosa indicibile e inimmaginabile banalità del male»<sup>25</sup>.

---

20 *Ivi*, pp. 73-74.

21 *Ivi*, p. 215 e ss.

22 *Ivi*, p. 222.

23 Cfr. E. Vollrath, *Dal male radicale alla banalità del male. Riflessioni su un'idea di H. Arendt*, in E. Donaggio-D. Scalzo (a cura di), *Sul male*, cit., p. 123.

24 H. Arendt, *Lettera a Scholem*, in *Ebraismo e modernità*, cit., p. 259.

25 H. Arendt, *La banalità del male*, cit., p. 259.

## 5. *L'obbedienza cadaverica*

Eichmann, durante il processo, perde la sua connotazione di incarnazione del male radicale per acquisire, invece, quella a lui più consona, e per lui più propriamente autentica, di “diligente burocrate”, addirittura “risibile” per la sua “mediocrità”. Arendt non trova in lui traccia della grandezza dei grandi criminali né tratti demoniaci: «non era uno Jago né un Macbeth, e nulla sarebbe stato più lontano dalla sua mentalità che ‘fare il cattivo’ come Riccardo III»<sup>26</sup>. Questi personaggi, grandiosi nella malvagità, consideravano qualsiasi cosa esclusivamente in riferimento a loro stessi; mentre Eichmann era soltanto un semplice burocrate che occupava un posto che gli consentiva di compiere delle atrocità. Ciò fu proprio quello che lui fece senza rendersi conto delle conseguenze estreme ed aberranti del suo operato: lui fu un caso di assenza di pensiero estremo. Eichmann non si poneva il problema di comprendere quello che faceva, ma solo di compiere al meglio il suo “dovere” al fine di agevolare la propria carriera, ed il male che lui commette è banale perché caratterizzato da una totale incapacità di giudizio: “il borghesucco”, o l’“individuo normale”, che dir si voglia, è, secondo la pensatrice, colui che si rifiuta o che non riesce a rappresentarsi quello che viene intrapreso; colui che si “conforma” al sistema, che si adegua alla realtà, senza riflettere. Il non-pensiero del “funzionario della morte” coincide con la sua normalità, con le sue non-qualità di mero esecutore, con la sua “grigia” e vuota coscienza obbediente agli ordini superiori, con il suo allineamento ad un’ideologia della morte o del “genocidio”.

Eichmann amputa la vita della sua responsabilità e la vita stessa intesa come “fedeltà al mondo”. È l’*homo totalitarius* che ha rinunciato alla sua caratteristica esistenziale, costitutiva, di essere nel mondo come *homo faber*, accettando, invece, solo di sopravvivere nel mondo come un ingranaggio, come un meccanismo, come una “rotella”. Perfino il suo linguaggio è divenuto un mero formulario che ripete e replica l’idea dominante: «Tutto quanto era accaduto ad Auschwitz e in altri campi di sterminio rientrava in una questione di ordine sanitario». La menzogna di una vita divenuta “dissimulazione”, fuga dalla realtà per rifugiarsi nella *coerenza* di una dimensione totalitaria, evidenzia il fallimento etico della cultura occidentale ed un esperimento di distruzione totale della politica: molti autori parlano di approdo al nichilismo compiuto. Reiner Schürmann<sup>27</sup>, analizzando le condizioni del male, prende in esame una strategia filosofica massimizzante che, a partire da dopo Kant, si occupa di “un modo di immaginare allargato”. Secondo lo studioso, l’immaginazione, nei due movimenti di massimizzazione e di allargamento, agisce in maniera discordante nei confronti di se stessa. Infatti, nella strategia ordinativa, essa pone criteri fortemente normativi: “più di quanto si possa desiderare!”. Invece, nella sua contro-strategia-dis-ordinativa, consente che si diano i singolari. Questa discordanza risulta essere di ausilio sia nel fare luce sull’origine dei criteri normativi, sia sull’origine del male (intesa come violazione di tali criteri). Anche Schürmann, come già la Arendt, Adorno, Horkheimer e tanti altri, nel tentativo di comprendere le ragioni del male, è sollecitato dal desiderio di dare un senso alle sof-

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 290.

<sup>27</sup> R. Schürmann, *Le condizioni del male*, in S. Forti (a cura di), *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, cit., pp. 167-188.

ferenze che l'Occidente ha inflitto a se stesso nella prima metà del Novecento. A tale proposito, lo studioso sottolinea, innanzitutto, che non è sufficiente rinvenire le condizioni del male nella negazione delle norme, ma è necessario e doveroso un rigore analitico forte, sia riguardo le condizioni ultime, sia riguardo al modo in cui esse rendono possibile il male. Non è mera retorica, riconoscere quanto questo rigore possa essere doloroso! Nonostante ciò, è necessario non fermarsi ai fatti storici, bensì entrare nell'ambito dei criteri, dei valori e porli in discussione, anche quando essi sembrano essere venuti meno consentendo il tradimento di principi fondamentali quali la democrazia, i diritti umani, la libertà.

Il primo filosofo che, tuttavia, si è posto il problema del male in termini diversi da quelli tradizionali, secondo Schürmann e a ragion veduta, è stato Kierkegaard. Il danese, infatti, in chiave moderna, esistenziale e non più metafisica, si pone il problema, non del fondamento, ma della "serietà dello spirito"<sup>28</sup> la quale dimora nel "singolo". L'*angoscia del bene*<sup>29</sup> si sostituisce, nel padre dell'esistenzialismo religioso, all'evidenza del bene. È così che, da Ifigenia ad Isacco, da un sacrificio all'altro, si passa, secondo Schürmann, ma anche secondo la Arendt, dalla massimizzazione universale della semplicità normativa al singolare. Il male in quanto angoscia singolarizzante non è più espressione di un sapere metafisico, ma, proprio in Kierkegaard, diviene consapevolezza di un sapere tragico in cui il male si sottrae ad una mera definizione morale o puramente onto-teologica. Secondo Hannah Arendt, il male diviene banale ogni volta che si stabilisce una norma comune dell'agire denegando la singolarizzazione. Nel suo pensiero della maturità, la pensatrice definisce il giudizio morale come individuale, *riflettente*, come il giudizio estetico kantiano; soggettivo e non più categorico, universale: "l'inesorabile" banalità del male sembra potersi arrestare soltanto attraverso un giudizio che riesce a distinguere, in assenza di leggi e criteri condivisi, ciò che è giusto e ciò che è sbagliato. Il giudizio morale è affine al giudizio estetico kantiano che afferma "mi piace o non mi piace"; proprio perché non è un giudizio determinante – che assume il particolare sotto l'universale – ma un giudizio riflettente, esso non può avvalersi di norme stabilite a priori. Esempio fattuale ne sono "quei pochi" che rifiutarono il loro consenso al regime. Se erano loro precluse le "vie della responsabilità politica", rimaneva pur sempre la *chance* della resistenza etica. Una strada percorsa non dai convinti assertori della perennità dei valori morali, ma semmai da coloro che erano usi a non attenersi al già giudicato. Nell'astenersi, il criterio di questi ultimi non ha coinciso con l'applicazione di una legge universale al caso particolare, ma con la semplice impossibilità di convivere con se stessi qualora avessero compiuto determinati atti. Come se avessero messo in pratica gli insegnamenti di Socrate: è meglio subire un torto piuttosto che commetterlo; è meglio per me, essendo uno, essere in contrasto con tutto il mondo piuttosto che con me stesso. Come se si fossero attenuti al presupposto di queste proposizioni socratiche: io non vivo soltanto insieme agli altri, ma anche insieme a me stesso, e questo vivere con me stesso ha la precedenza su tutto il resto. Anche perché in alcuni momenti «eccezionali, il pensiero, quel vento che distrugge le opinioni, i valori, le dottrine, le teorie irriflesse può trasformarsi *imme-*

28 S. Kierkegaard, *Diario*, tr. it. a cura di C. Fabro, Morcelliana, Brescia 1980-1983.

29 Cfr. S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia. La malattia mortale*, in *Opere*, tr. it. a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1993.

*diatamente in azione.* Per quel giudizio che ci esime dal commettere il male non occorre dunque una particolare cultura, occorre invece la capacità di pensare. E dove questa capacità è assente, là si trova sempre potenzialmente 'la banalità del male'»<sup>30</sup>.

Simona Forti sottolinea l'attitudine decostruttiva della Arendt che, proprio nell'analisi del totalitarismo, sembra mettere in discussione i fondamenti dell'etica occidentale<sup>31</sup>. Infatti, sia che si aderisca all'universalismo kantiano (morale è ciò che è giusto per tutti), sia che si opti per il particolarismo aristotelico (etico è ciò che è bene per noi), la politica e la morale rimangono strettamente connesse e non costituiscono un'autentica possibilità di resistere al male. L'etica può emergere solo quando queste due dimensioni entrano in conflitto, quando il soggetto si pone il dilemma se seguire le ragioni dell'una o dell'altra: l'identità che si manifesta nell'agire non rappresenta un'affermazione del soggetto o della coscienza, bensì un *evento* che ha luogo *tra* gli altri, una scelta le cui conseguenze sono valutate nel contesto in cui si vive.

Ciò che comunemente chiamiamo persona, in quanto diverso da un semplice essere umano che può essere chiunque, è in realtà ciò che emerge da quel processo di radicamento che è il pensiero. Se qualcuno è un essere pensante, radicato nei propri pensieri e ricordi e per cui sa che deve vivere con se stesso, ci saranno limiti a ciò che permetterà a se stesso di fare. E questi limiti non gli si imporranno dall'esterno ma saranno per così dire autoposti; questi limiti possono certo cambiare da persona a persona, da paese a paese, da secolo a secolo. *Ma il male estremo e senza limiti è possibile soltanto dove queste radici sono completamente assenti.* Ed esse sono assenti ovunque gli uomini scivolano sulla superficie degli eventi, dove consentono a loro stessi di volgere lo sguardo senza penetrare nella profondità di cui potrebbero essere capaci<sup>32</sup>.

La lunga tradizione dell'obbligatorietà dei precetti morali, fondata sulla relazione di comando ed obbedienza, *ha anestetizzato la responsabilità del giudizio:* «Sarebbe già una grande conquista se potessimo cancellare dal vocabolario del nostro pensiero morale e politico l'*orribile* parola *obbedienza*»<sup>33</sup>.

30 S. Forti, *Banalità del male*, in P.P. Portinaro (a cura di), *I concetti del male*, Einaudi, Torino 2002, p. 36.

31 S. Forti, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Hannah Arendt*, Bruno Mondadori, Milano 1999, pp. XXV-XXXIII.

32 H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, Viking Press-Penguin Books, New York 1975, pp. 60-61.

33 H. Arendt, *La responsabilità personale sotto la dittatura*, in R. Esposito (a cura di), *Oltre la politica*, Bruno Mondadori, Milano 1996, p.123.

---

Maria Mercedes Ligozzi

## L'ESILIATO E L'APOLIDE NEL PENSIERO DI MARÍA ZAMBRANO E HANNAH ARENDT

### 1. *Bios xenikòs*

L'esiliato finisce per avere solo un orizzonte senza realtà, l'illimitato deserto, un oceano senza nessuna isola in vista, senza reale orientamento, punto d'arrivo o meta da raggiungere<sup>1</sup>.

In questo frammento dell'opera di María Zambrano (filosofa spagnola 1904-1991 allieva di Ortega y Gasset che nel 1939, a seguito della guerra civile spagnola e all'instaurazione della dittatura franchista, lasciò la Spagna e visse in esilio tra Europa e America latina) l'esilio è la dimensione di una "patria sconosciuta" nella quale si schiude quell'immensità e "nudità dell'essere uomo" che rivela il *desnacer*: "sprofondare nel prima di essere nato" per *disfare* la nascita e sentire la possibilità della trasfigurazione: "*l'incipit vita nova*".

Per María Zambrano il lungo periodo d'esilio dalla Spagna, dal 1939 al 1984, è stato "qualcosa di sacro" di "ineffabile": una "circostanza" alla quale non poteva rinunciare, perché l'esilio è "una condizione ineludibile della vita umana". L'esiliato vive senza raggiungere uno "stare" e rimane ai margini della storia, "senza un luogo storico", perché è "spogliato ormai di tutto" ed esposto all'intemperie come "uno che sta nascendo". Questa dimensione ontologica dell'esilio non appare dissimile da quella della riflessione politico-esistenziale di Hannah Arendt che per la sua origine ebraica fu perseguitata dal nazismo e fuggì dalla Germania nel 1933. Fu un'apolide fino al 1951, anno in cui ottenne la cittadinanza americana. Nell'apolidicità, secondo Arendt, si rivela la "mera esistenza" dell'uomo, quale "astratta nudità dell'essere" e lascia all'uomo solo la propria diversità, perché «gli individui costretti a vivere fuori di ogni comunità sono confinati nella loro condizione naturale, nella loro mera diversità, pur trovandosi nel mondo civile. Essi sono sottratti a quella tremenda livellatrice di tutte le differenze che è la cittadinanza»<sup>2</sup>. Per Arendt la condizione dell'apolidicità, consiste, perciò, nell'annullamento di qualsiasi diritto. Tale annullamento trasforma l'individuo in un «uomo generico, perché spogliato di ogni significato e privo dell'espressione e dell'azione in un mondo comune». L'apolide, perciò, si trova in uno stato di "estremo pericolo", perché «la privazione dei diritti umani si manifesta soprattutto nella mancanza di un posto nel mondo che dia alle opinioni un peso e alle azioni un effetto»<sup>3</sup>. L'esclusione e la totale estraneità dell'apoli-

---

1 M. Zambrano, *I beati*, Feltrinelli, Milano 1992, p. 40.

2 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2004, p. 418.

3 *Ivi*, p. 410.

de si configurano, quindi, come “un invito all’omicidio”, perché la morte di uomini “esclusi” da tutte le dimensioni sociali e politiche «rimane priva di qualsiasi conseguenza per i sopravvissuti: se li si uccide, è come se a nessuno fosse causato un torto o una sofferenza»<sup>4</sup>. Chi è escluso dal conferimento del “diritto” ad essere “persona” sul piano giuridico (diritto di cittadinanza e diritto d’asilo) è «uomo solo in senso naturale e non sociale»<sup>5</sup>; perché, afferma Arendt, «si scoprì che appena gli individui perdevano la protezione del loro governo ed erano costretti a contare sul minimo diritto che dovevano aver acquisito con la nascita, (diritti fondamentali dell’uomo) non trovavano nessuna autorità disposta a garantirlo»<sup>6</sup>. I senza-patria (*stateless, apatrides*), perciò, «invece di lottare o di pensare a come riacquistare la capacità di lottare, si sono abituati a desiderare la morte per gli amici e i parenti; se qualcuno muore, ci ralleghiamo all’idea che abbia potuto evitare tanti guai»<sup>7</sup>.

La riflessione di Hannah Arendt si dispiega nell’ambito della dicotomia esclusione/assimilazione, perché l’apolide si trova in una condizione liminare tra «ottimismo assimilazionista e disperazione suicida»<sup>8</sup>. In tal senso, afferma Arendt:

[...] qualunque cosa facciamo, qualunque cosa pretendiamo di essere, non riveliamo altro che il nostro insano desiderio di essere trasformati, di non essere ebrei. Tutte le nostre attività sono dirette a questo scopo: non vogliamo essere profughi perché non vogliamo essere ebrei; fingiamo di essere di lingua inglese, perché gli immigrati di lingua tedesca degli ultimi anni vengono bollati come ebrei; evitiamo di chiamarci apolidi, perché la maggior parte di coloro che nel mondo sono senza nazionalità è costituita da ebrei; vorremmo diventare fedeli ottentotti solo per nascondere il fatto che siamo ebrei. Non raggiungiamo lo scopo, né possiamo raggiungerlo; sotto la copertura del nostro ‘ottimismo’ si può scorgere facilmente la tristezza senza speranza di chi sostiene l’assimilazionismo<sup>9</sup>.

Anche nel pensiero di María Zambrano, lo sradicato (*destierro*) è l’espulso dalla propria terra e in questa privazione si sente ormai “sull’orlo dell’esilio”, si trova in «una linea di demarcazione tra vita e morte che in ugual modo si respingono: nell’impossibilità di vivere ma anche nell’impossibilità di morire. Mantenersi su questa linea è la prima esigenza che all’esiliato si presenta come ineludibile»<sup>10</sup>. La *negazione* e l’*alterità* si rivelano all’esiliato come due estremità dell’esistere, perché, per Zambrano, l’esiliato sceglie il silenzio: «sceglie di spogliarsi di ragioni e di torti, di volontà e progetti. E procedendo senza patria né casa, procede fuori di sé»<sup>11</sup>. Ma in questo uscire da sé si espone alla vista di chi vedendolo vede se stesso, perché egli “regala la visione a chi rimane fuori” a chi si vede nelle “sue radici senza essersene staccato”. L’esiliato rivela “lo sconosciuto” che c’è in ogni uomo, l’«orfano di un posto nel mondo, né geografico, né sociale, né politico, essere nessuno, nemme-

4 *Ivi*, p. 418.

5 A. Dal Lago, *Non-persone*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 217.

6 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 404.

7 H. Arendt, *Noi Profughi*, in *Ebraismo e modernità*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 38.

8 I. Possenti, *L’apolide e il paria. Lo straniero nella filosofia di Hannah Arendt*, Carocci, Roma 2002, p.18.

9 H. Arendt, *Noi Profughi*, in *Ebraismo e modernità*, cit., p. 45.

10 M. Zambrano, *I beati*, cit., p. 32.

11 *Ivi*, p. 33.

no un mendico: essere nulla»<sup>12</sup>. Tale estraneità al mondo è ciò in cui ci si può immergere, afferma anche Hannah Arendt su *Rahel Varnhagen*, (ebrea tedesca vissuta nello spirito dell'illuminismo, alla quale Arendt dedica un'opera biografica): «essere stranieri fa bene; essere nessuno, non avere un nome, nulla che ricordi qualcosa; e sperimentare, tentare quello che procura piacere; non lasciarsi aggredire, essere senza pretese, perdersi in tutte le cose belle del mondo»<sup>13</sup>. La figura di Rahel oscilla tra il desiderio di assimilarsi alla società borghese berlinese del XVIII e XIX secolo rinnegando la propria origine ebraica, e la consapevolezza di *pariah cosciente e, quindi, di straniera*. Il *pariah consapevole* si configura nella personalità della ormai anziana Rahel, la quale pur avendo vissuto da *parvenu*, perché vittima delle dottrine assimilazioniste, prende coscienza della sua identità di *pariah* (esclusa). Nella storia ebraica moderna, infatti, afferma Arendt, una minoranza di ebrei che non hanno voluto diventare dei nuovi ricchi ha preferito la condizione di “*pariah consapevole*”. Ma proprio nella condizione di *pariah* si può guardare “la vita nella sua totalità”, perché «l'essere umano non è se stesso se non in luoghi stranieri, a casa deve sempre rappresentare il proprio passato e nel presente diventa una maschera che copre il viso, difficile da portare»<sup>14</sup>. L'essere *straniero* diviene, perciò, sia per Zambrano sia per Arendt, una condizione privilegiata, che si configura nell'*apolide*, nel *pariah e nell'esiliato*, quale *topos* della “rivelazione”: luoghi dello sguardo e della coscienza dai quali si rimane «assorti in se stessi, come estranei a tutto, anche alla propria storia». Luoghi privilegiati affinché «si dia lucidità, soprattutto quando si rinuncia a giustificarsi e quando non si cede alla tentazione di cristallizzarsi in un personaggio; quando non si pretende di essere nulla, neanche un eroe»<sup>15</sup>. Dalla prospettiva del *pariah* e da quella dell'*esiliato* si può arrivare, perciò, «al grande amore per una esistenza libera»: una esistenza che, analogamente al *pensare*, appare come *bios xenikòs* (la vita di uno straniero) e si esprime anche nella figura del *pariah* kafkiano, quale «metafora dell'*io straniero* ma non estraneo al mondo»<sup>16</sup>. Il *pensare*, infatti, quale attività spirituale dell'essere, afferma Arendt, si colloca in una «lacuna tra passato e futuro» e, perciò, proprio perché «l'io che pensa non ha un'età né un luogo, il passato e il futuro possono divenirgli manifesti come tali, svuotati del loro contenuto concreto ed affrancati da ogni categoria spaziale»<sup>17</sup>. Nella parabola kafkiana<sup>18</sup>, alla quale Arendt fa riferimento, *l'io che pensa* «non si applica all'uomo immerso nelle sue preoccupazioni quotidiane», ma «all'io che pensa in quanto si è ritirato dagli affari della vita di tutti i giorni», ossia in una dimensione tra passato e futuro che è «un puro vuoto del tempo verso cui sono diretti i tempi più consistenti del passato e del futuro nel momento stesso in cui denotano ciò che non è più e ciò che non è ancora»<sup>19</sup>. Il non-luogo in cui si trova *l'io che pensa* è il *topos* privilegiato dei fi-

12 *Ivi*, p. 36.

13 H. Arendt, *Rahel Varnhagen*, Net, Milano 2004, p. 78.

14 *Ivi*, p. 224.

15 M. Zambrano, *Lettera sull'esilio*, in “aut aut”, 1997, 279, p. 11.

16 I. Possenti, *L'apolide e il paria. Lo straniero nella filosofia di Hannah Arendt*, cit., p. 144.

17 H. Arendt, *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 2004, p. 301.

18 Cfr. *Ivi*, p. 297.

19 *Ivi*, p. 303.

losofi, «come se fosse il loro paese natio (*philochōrein*)», ed è una dimensione analoga a quella dell'*esiliato* e del *pariah*, di “senza patria”: «questo sogno è l'antica fantasia, accarezzata dalla metafisica occidentale da Parmenide a Hegel di una sfera extratemporale, extraspaziale, extrasensoriale che costituisce il vero dominio del pensiero»<sup>20</sup>. Il *pensare*, infatti, coincide heideggerianamente con una esperienza di “spaesamento” (*Unheimlichkeit*), così come viene definita nello scambio epistolare tra Arendt e Jaspers del giugno 1947:

[...] questo è presumibilmente il diluvio universale, in cui la miglior cosa da farsi è non sentirsi perfettamente a casa propria in nessun luogo, non identificarsi veramente con alcun popolo, poiché in men che non si dica ci si può trasformare in massa e in un cieco strumento della rovina<sup>21</sup>.

La filosofia si occupa di universali e non di ciò che è dato ai sensi, perciò, il pensare si colloca in una «sorta di tempo senza tempo, in cui gli uomini possono creare opere senza tempo, con cui trascendere la propria finitudine»<sup>22</sup>. Questo non-luogo atemporale in cui si trova il *pensare* e dove *l'io che pensa* – pur non lasciando il mondo delle apparenze – diviene “straniero”, nel pensiero di Zambrano si appalesa nell’“immensità dell'esilio”: una “dimensione abissale” nella quale non vi è alcuna “circostanza” (in senso orteghiano) storica, sociale e geografica. L'esiliato e l'apolide vivono un processo di dissoluzione storico-sociale decircostanziato. I senza-patria, perciò, abitano quel “luogo privilegiato” (il non-luogo) nel quale la *patria vera* si rivela senza alcuna definizione, perché solo “la patria vera possiede la virtù di creare l'esilio”: l'esiliato, infatti, «va morendo, spossessandosi, sradicandosi, e ogni volta che riprende ad andare, riparte dal suo luogo d'origine, dalla sua patria, da ogni possibile patria»<sup>23</sup>. Gli esiliati sono “esseri abitanti del nostro mondo e insieme già di un altro” che si trovano nella dimensione dei *beati*<sup>24</sup>: una condizione umana che, per la filosofa spagnola, è «quel ridursi solo all'essenziale di essa, alla sua identità invulnerabile». Essi appartengono a quelle categorie dell'essere che attraversano “l'ultima frontiera”: sono “esseri di silenzio, intangibili e inaccessibili perché hanno raggiunto l'identità”. Tuttavia, in questi esseri che hanno perso tutto e che nulla sperano, a volte la speranza appare “trasformata in sostanza”: una speranza “al di sopra del tempo” e della vita. I *beati* «discendono nella profondità oscura dell'abisso del proprio originario essere-gettato, e nel funesto deserto dell'interrogazione – disvelazione incontrano la luce della notte nella quale appare il chiaro»<sup>25</sup>. In questo processo di lenta germinazione si prepara l'annuncio della “rivelazione”: di “una vita più alta”, di “una patria vera” che è resa visibile proprio dall’“esilio metafisico”, quale costante tensione, “meta da raggiungere”, della condizione originaria dell'uomo, ossia il trovarsi diviso tra il suo semplice vivere terrestre e la sua “origine”<sup>26</sup>.

20 H. Arendt, *Tra passato e futuro*, Vallecchi, Firenze 1970, p. 15.

21 I. Possenti, *L'apolide e il paria. Lo straniero nella filosofia di Hannah Arendt*, cit., p. 142.

22 H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 305.

23 M. Zambrano, *I beati*, cit., p. 38.

24 *Los Bienaventurados (I beati)* è l'ultimo libro di Zambrano pubblicato in Spagna nel 1990.

25 M. Cacciari, *Para una investigación sobre la relación entre Zambrano y Heidegger*, in “Archipiélago”, 59, p. 51.

26 Cfr. E. Laurenzi, *Il cammino in salita della memoria*, in “aut aut”, 1997, 279.

## 2. Figure dell'esilio: l'idiota e il pariah kafkiano

La “dimensione dell'esilio” risiede, quindi, al “limite della condizione umana”, ed emerge nel pensiero di Zambrano anche nella figura dell'*Idiota*<sup>27</sup> di Dostoevskij: all'esilio allude la figura dell'idiota che vive “sé come un altro”, perché egli non ha radici e la sua stranezza lo rende *straniero*, smarrito. Ma proprio «nel profondo di questa stagione all'inferno, di questo totale abbandono, avviene, però, il passaggio di una soglia; come se occorresse la tragedia dell'io e l'irrevocabile sacrificio del proprio rapporto con il mondo per accedere alla rivelazione del proprio essere, per iniziare, dal delirio, un destino»<sup>28</sup>. Nell'idiota, che non “rappresenta nulla a nessuno neanche a se stesso” e non ha un luogo né uno spazio proprio, si spalanca quel vuoto dell'“esiliato” che è puro ritrarsi dell'essere per far comparire “quel qualcosa al di là di qualsiasi figurazione”.

L'*idiota* come l'*esiliato* e il *pariah kafkiano* (metafora del *pensare*) appare, quindi, spossessato da tutto, egli non possiede alcuno spazio «non s'incammina verso nulla; la linea retta gli è sconosciuta, perché non va propriamente in alcun luogo; non ha un cammino»<sup>29</sup>. Il suo movimento avviene in una dimensione senza resistenze, perché l'essere prigionieri di uno spazio proprio non permette alla vita di schiudersi e di far apparire quella dimensione dell'esilio nella quale l'*idiota*, come una “creatura delle acque”, respira con tutto il proprio essere. L'incedere del personaggio dostoevskiano è un roteare su se stesso: egli cammina come se danzasse in una moltitudine agitata che forma un labirinto nel quale passa senza essere notato. L'incontro con la moltitudine appare simile a quello dell'esiliato: in entrambe l'*altro* può intravedere il proprio essere, perché come uno specchio l'*esiliato* e l'*idiota* restituiscono l'immagine della nudità e caducità dell'essere. La personalità del principe Myškin possiede la particolare capacità di relativizzare tutto ciò che separa gli uomini e dà una falsa serietà alla vita e rappresenta, perciò, una “carnevalizzazione” dell'esistenza, nella quale tutti i valori della «realtà sociale sono ribaltati per mettere a nudo i rapporti autentici, profondi fra gli uomini»<sup>30</sup>. Per Florenskij<sup>31</sup>, filosofo e teologo russo considerato uno dei massimi esponenti del rinascimento religioso russo del Novecento, l'*idiota* è colui che “vive in sé senza legami con la società” e nella temperie storica del grande terrore staliniano, Florenskij definisce l'idiotismo la sorte migliore: la sua massima aspirazione, era, perciò, divenire un idiota totale. Il “delirio” dell'*idiota*, inoltre, secondo Zambrano, è uno “stato nascente”, dal quale, “come nel limite impercettibile dell'aurora”, il suo sapere rimane sul punto di rivelarsi, come nell'“immensità dell'esilio”, nel quale si annuncia una “nuova nascita”. Il “nulla” nel quale è immerso l'*idiota* è quello in cui appare un sapere “che lascia passare le parole di verità”, «giacché la parola viene sempre dall'ineffabile: tutto quello che si dice nasce come la luce che vediamo, da una placenta dell'ombra»<sup>32</sup>. Nell'istante in cui appare l'idiota si rive-

27 M. Zambrano, *Un capitolo de la palabra: El Idiota*, in *España sueño y verdad*, Siruela, Madrid 1994.

28 L. Boella, *La passione della storia* in “aut aut”, 1997, 279, p. 31.

29 *Ibidem*.

30 Cfr. M. Bachtin, *Introduzione* a F.M. Dostoevskij, *L'idiota*, Einaudi, Torino 1968, vol. I, p. XIV.

31 Cfr. R. Valle, “Indice dei libri del mese”, 2001, 9; Id., *Dostoevskij politico e i suoi interpreti*, Archivio Guido Izzi, Roma 1990.

32 M. Zambrano, *Un capitolo de la palabra: El Idiota* in *España sueño y verdad*, cit., p. 149 e ss.

la la “parola nascente”: «bianche parole senza peso alcuno d’espressione; pure parole che manifestano cose che sono evidenti a tutti» in una luce che cancella la figura, affinché la sola “luce” appaia in un chiarore che si dà solo in una discesa agli “inferi”, da un “caverna oscura” dove il “silenzio” discende da “cieli remoti”. Un silenzio dove coincidono verità, essere e realtà, ciò che non accade solitamente nella vita umana. Questa *dimensione altra* appare anche nel *pariah kafkiano*, quale *topos* dell’esilio, che è analogo a quello dell’*idiotia*. Il *pariah kafkiano* è colui che esce interamente da questo mondo e giudica dall’esterno: «‘Egli’ (è la figura della parabola kafkiana che combatte tra il passato e il futuro) ha perduto il senso di realtà inerente a quel *sensus communis* da cui dipende il nostro orientamento in questo mondo»<sup>33</sup>. Tra le figure dei *pariah*, Arendt allude anche allo scrittore e al poeta che, nell’ambito della dicotomia weberiana *pariah/parvenu*, difendono la propria identità “dalle lusinghe dell’assimilazione” attraverso la parola poetica. Arendt è convinta, infatti, che la poesia e l’arte più pure siano quelle dei *pariah*<sup>34</sup> che, come «nella grande ballata di Brecht (*Inno del grande Baal*), vanno all’inferno cantando sotto il cielo azzurro»<sup>35</sup>.

Nell’interpretazione di Zambrano, l’innocenza del personaggio dostoevskiano appare simile a quella del “sospettato” di Charlie Chaplin che, per Arendt, si trasforma nella figura dell’apolide (simbolo del *pariah*). L’“innocenza” che Chaplin porta sullo schermo assume un effetto comico, ma è espressione di una “tensione tragica” tra le leggi generali e i misfatti individuali: le azioni non prevedono mai le punizioni che seguono. Ciò è espressione della “sfrontatezza” del “povero uomo”, del “piccolo ebreo”, che non riconosce gli ordini gerarchici del mondo in quanto non riesce a scorgere per se stesso né ordine né giustizia<sup>36</sup>. Il *pariah* poeta, invece, per Arendt, è fuori dalla società perché è in “segreto accordo con le forze divine del mondo”, e abita, come le figure dei *Beati* di Zambrano (l’*idiotia*, l’*esiliato* e il *poeta*), quei «luoghi reconditi che soltanto loro conoscono o intravedono, luoghi sul filo del silenzio, dell’essere e del non-essere»<sup>37</sup>.

L’esclusione dell’*esiliato*, dell’*apolide* e del *pariah*, e l’*estraneità*, quale uscita dal mondo e dal tempo, appaiono, quindi, categorie del pensiero di Zambrano e di Arendt che si configurano sia sul piano ontologico sia su quello storico-filosofico: per Zambrano, infatti, in quell’*altrove* in cui il tempo è sospeso dalla sua successione, la “vita e la morte” appaiono in un unico tempo”, perché si fugge dal “tempo umano”. Ma affinché il tempo non rimanga avviluppato (*entrañadas*) tra passato, presente e avvenire, è necessario che attraverso la speranza si apra *s-viscerandosi* e “riscatti la memoria dalla sua passività”. È ciò che prefigura il riscatto delle vittime della storia: “creature invisibili vinte e dimenticate”. È una reintegrazione del loro sacrificio che non è semplice morte, ma un’esperienza della vita e della morte unite in un movimento di apertura, di trascendimento che è trasformazione<sup>38</sup>. Tale processo deve smitizzare l’esperienza storica, affinché il vero senso della storia si renda visibile, perché vivere un accadimento sia esso storico o semplicemente personale in funzione mitizzan-

33 H. Arendt, *La vita della mente*, cit., pp. 295, 302.

34 Cfr. L.R. Santini, *Introduzione a H. Arendt, Il futuro alle spalle*, il Mulino, Bologna 1995, pp. V-IV.

35 H. Arendt, *Il futuro alle spalle*, il Mulino, Bologna 1995, p. 130.

36 *Ivi*, p. 157.

37 *Ibidem*.

38 L. Boella, *La passione della storia*, cit., p. 27.

te, significa negarlo come verità vivente. Quando la storia non raggiunge “l’innocenza” e la “trasparenza” e si cristallizza nella sua “circostanza” (in un “momento storico”) impedisce quel necessario “risveglio” alla coscienza. Questa concezione della storia di Zambrano si fonde con l’interpretazione metafisica dell’esilio, quale rivelazione dell’“essere” che oltrepassa il “momento storico” per restituire una “figura incompleta”, “tremante come l’alba”, dell’uomo vero. L’esiliato, perciò, incarna la “storia autentica” (rivelatrice dell’universalità dell’umano) perché, al di là di ogni “ragione e torto”, può trasformare la sua immagine in una parola di verità. Se la storia alla fine ha un senso, afferma Zambrano, deve andar consumandosi in parola di verità scevra da tutte le ragioni e torti, per «arrivare a ridursi più vicino a una creatura della verità che a un personaggio della storia»<sup>39</sup>. Così come per Arendt «quei pochi profughi che insistono nel dire la verità fino all’indecenza ottengono in cambio della loro impopolarità un vantaggio inestimabile: per loro la storia non è più un libro chiuso e la politica non è più un privilegio dei gentili»<sup>40</sup>. La soglia tragica della storia, perciò, afferma Zambrano, deve essere varcata, affinché la luce della storia umana si renda visibile. Solo allora la “voce e la parola” dell’esiliato e di ogni *pariah*, che custodiscono «come un pegno mentre guardano il cielo senza interrogativi e senza pianto», potranno rivelare “la luce dell’aurora”.

---

39 M. Zambrano, *Lettera sull’esilio*, cit., p. 9.

40 H. Arendt, *Noi Profughi*, in *Ebraismo e modernità*, cit., p. 48.



# **F** ilosofia e...

A cura di Beatrice Tortolici

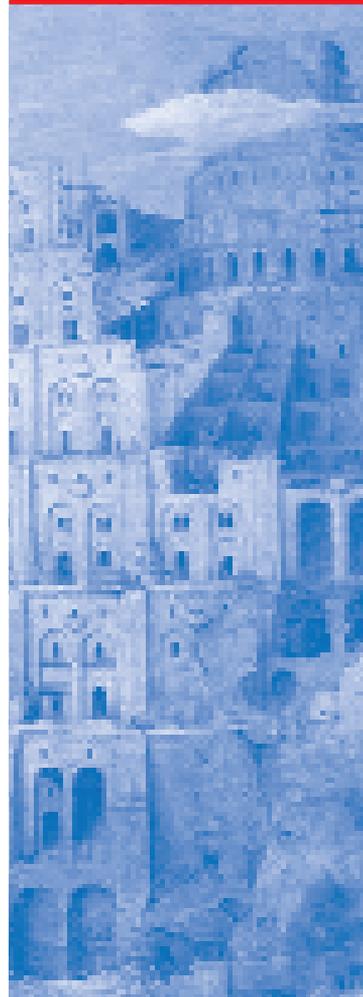
*La sezione offre uno spazio di diversificazione per i contributi di studiosi di varie discipline che affrontano le problematiche della nostra contemporaneità con prospettive e metodologie di studio proprie dei singoli settori.*

*Emerge la fecondità di un approccio interdisciplinare che recupera l'analisi specialistica nella generalità della comprensione.*

**- Merete Amann Gainotti**

*La relazione con l'altro/a. Contributi della ricerca psicologica*

# **B** @bel



- Editoriale
- Il tema di B@bel
- Spazio aperto
- Ventaglio delle donne
- Filosofia e...**
- Immagini e Filosofia
- Giardino di B@bel
- Ai margini del giorno
- Libri ed eventi

---

## PRESENTAZIONE

La filosofia incontra, in questo primo numero di B@bel, la psicologia nella voce di Merete Amann Gainotti docente di Psicologia dello Sviluppo e di Psicologia dell' Educazione presso la Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università di Roma Tre. I suoi interessi di ricerca rivolti alle problematiche relazionali e socio-affettive, con particolare riferimento all'adolescenza e alla condizione femminile, offrono alla filosofia un terreno di risultati scientifici capaci di stimolare ulteriori riflessioni filosofiche sul tema dell'identità e della differenza.

---

Merete Amann Gainotti

## LA RELAZIONE CON L'ALTRO/A Contributi della ricerca psicologica

Nel mese di Marzo 2005 si è svolta nella Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università di Roma Tre una Giornata di studio sul tema "La relazione con l'altro/a: prospettive psicologiche, interculturali e di genere", organizzata da chi scrive e da S. Pallini per inaugurare il Curriculum C del Corso di laurea in Scienze dell'Educazione. Il Curriculum C si propone di formare studenti in Scienze dell'Educazione, esperti in processi relazionali e psico-educativi, dando uno spazio significativo ma certamente non esclusivo nel percorso formativo, alle discipline psicologiche.

Nella relazione introduttiva alla Giornata di Studio<sup>1</sup> sono stati ricordati i dati di un'inchiesta, effettuata nel 2004 da chi scrive e da S. Pallini<sup>2</sup>, sulle motivazioni alla scelta della Facoltà di Scienze della Formazione e alla Facoltà di Psicologia, da cui emergeva una importante motivazione "prosociale" degli studenti di queste due Facoltà, e cioè una forte motivazione ad "aiutare", ad "ascoltare" gli altri, un'attenzione per le situazioni di disagio e di difficoltà relazionale, un desiderio di lavorare e di impegnarsi nel sociale, etc., insomma una forte motivazione alla relazione di aiuto e alla promozione di relazioni positive con gli altri.

Mi sembra possa valere la pena, in questa sede, inquadrare e discutere queste motivazioni *prosociali* degli studenti nell'ambito di una più ampia cornice teorico-concettuale ed empirica che prenda in considerazione i contributi specifici che le ricerche psicologiche possono fornire alle problematiche connesse con la relazione con l'altro/a.

Da quando fu fondato nel 1879, il primo Laboratorio di Psicologia sperimentale, a Lipsia in Germania, ad opera di Wundt, la psicologia ha continuato a studiare, ad indagare, a confrontare e a verificare, e ha accumulato, esperimento dopo esperimento, indagine dopo indagine, una grande quantità di dati che consente a questa disciplina di disporre di una serie di concetti e di nozioni di riferimento relativamente sicuri per comprendere e prevedere diversi aspetti del comportamento umano, tra cui anche varie dimensioni delle relazioni interpersonali e delle relazioni tra gruppi di individui.

- 
- 1 Cfr. M. Amann Gainotti, *Gli atteggiamenti prosociali e le motivazioni alla relazione di aiuto degli studenti della Facoltà di Scienze della Formazione*, in M. Amann Gainotti-S. Pallini (a cura di), *La relazione con l'altro/a, prospettive psicologiche, interculturali e di genere*, in "Quaderni della Facoltà di Scienze della Formazione", 2005, 3.
  - 2 Cfr. M. Amann Gainotti-S. Pallini-S. Pulicani-K. Matteo, *Le motivazioni alla scelta della facoltà di studenti romani di Scienze della Formazione e di Psicologia*, in "Rivista per l'Orientamento", 2004, 19, pp. 21-30.

È opportuno precisare che, secondo l'accezione generale degli addetti ai lavori la psicologia studia il comportamento umano nelle sue varie sfaccettature e dimensioni, dalla nascita all'età adulta, nei luoghi e nei contesti dove questi comportamenti si attuano e si svolgono; siamo pertanto ormai ben lontani dalle definizioni della psicologia che fanno riferimento unicamente allo studio "della mente" o "dell'anima" dell'uomo. Per gli psicologi, anche il bambino di pochi mesi, che afferra un oggetto e lo butta per terra, "si comporta" e il suo comportamento può essere osservato, analizzato e interpretato in rapporto ad una cornice teorica ed empirica di riferimento; l'adolescente che butta sassi dai cavalcavia attua un comportamento formalmente simile a quello del bambino piccolo ma il significato di questo comportamento non sarà più lo stesso e dovrà essere decodificato rispetto ad un quadro di riferimento molto più complesso che tenga anche conto dei cambiamenti comportamentali che si producono lungo l'arco dello sviluppo umano.

Per quanto riguarda le relazioni interpersonali e le relazioni con gli altri, vari settori della ricerca psicologica, come la psicologia dello sviluppo e la psicologia clinica, la psicologia sociale e la psicologia generale, hanno dato un contributo di nozioni e di dati di grande rilievo che vogliamo brevemente ricordare senza pretesa di poter, in questa sede, esaurire la problematica in oggetto.

### 1. *Le prime relazioni con gli altri*

Per quanto riguarda la psicologia dello sviluppo e la psicologia clinica, le scoperte di Freud relative all'impronta profonda lasciata dalle prime relazioni con l'"oggetto d'amore" nella personalità dell'individuo, rese possibili grazie all'uso di un metodo di analisi retrospettiva e, successivamente, la "teoria dell'attaccamento" formulata da Bowlby a partire dagli anni '50, in base ad osservazioni dirette del comportamento infantile, hanno messo in luce che l'individuo, fin dalla nascita, pronto alla relazione ed è capace di interagire con l'altro/a, sebbene con mezzi inizialmente limitati: lo sguardo, i gesti, il pianto, il sorriso, sono strumenti comunicativi preverbal, non linguistici, ma efficaci, che fin dall'inizio richiedono risposte e reciprocità.

Com'è noto, alla morte di Freud, avvenuta a Londra nel 1939, sarà sua figlia Anna Freud che darà, insieme a numerosi altri studiosi inglesi, un impulso nuovo allo studio dello sviluppo psicologico introducendo ed ampliando in modo sistematico l'osservazione diretta del comportamento infantile. Tale passaggio allo studio osservativo diretto fu favorito dalle circostanze create alla fine della seconda guerra mondiale che videro numerosi bambini orfani, abbandonati, raccolti in orfanotrofi ed istituti per l'infanzia.

Mi limito qui a ricordare i nomi di alcuni eminenti studiosi e ricercatori della scuola inglese di psicologia infantile: M. Klein, J. Robertson, D. Burlingham, M. Ainsworth, R. Spitz, D. Winnicott e D. Meltzer.

Tra di loro spicca il nome di Bowlby, il quale, con un'apertura concettuale per i risultati conseguiti dall'etologia e in base ad osservazioni dirette del comportamento infantile, anche in situazioni di deprivazione e di carenze di cure parentali, formula la "teoria dell'attaccamento", tra gli anni 1951-1979<sup>3</sup>, che costituisce una prosecuzione ed un ampliamento

---

3 Cfr. J. Bowlby, *Maternal Care and Mental Health*, World Health Organization, Geneva 1951, tr.

innovativo delle prime scoperte di Freud sull'importanza della relazione con gli altri per lo sviluppo psicologico.

La teoria dell'attaccamento di Bowlby meriterebbe una trattazione estesa che devo purtroppo tralasciare per motivi di spazio.

Dirò soltanto che tale teoria occupa un posto centrale e costituisce un punto di riferimento per gli attuali studi osservativi ed empirici sullo sviluppo emotivo, affettivo e sociale nell'infanzia, come è stato recentemente discusso da Pallini<sup>4</sup>. Costituisce altresì un punto di partenza obbligato per lo studio dei disturbi relazionali in età evolutiva e per interventi nel campo della psicopatologia infantile. Tutte le ricerche condotte in campo infantile, orientate da problematiche cliniche e psicopatologiche evidenziano come la spinta a creare e a mantenere le relazioni sia centrale nell'essere umano e, come tale, organizza l'esperienza psicologica. Evidenze empiriche confermano l'ipotesi che gli infanti sono in grado molto precocemente di costruire modelli mentali su se stessi e sugli altri. Nelle situazioni di "normalità" è la regolarità degli scambi relazionali, quotidiani e gratificanti con gli adulti, che consente al piccolo di sperimentare le proprie azioni efficaci e di accrescere la propria capacità relazionale, sia per segnalare eventuali stati di tensione, ansia o bisogno, sia per suscitare nell'adulto risposte sintoniche ed adeguate.

In questo senso il legame di attaccamento che il bambino stabilisce con le figure significative di riferimento, i genitori, e più estesamente i "caregivers", cioè tutti coloro che si prendono cura del bambino quali educatrici di asilo nido, i nonni, le baby-sitter, etc., assume un'importanza determinante, perché gli permette di regolare le relazioni con gli altri in modo adattivo, consentendogli di chiedere aiuto e protezione nei momenti di disagio, di paura o di stress e di ricevere risposte appropriate dall'adulto.

La relazione risulterà invece disturbata quando sarà contraddistinta da iperregolazione (eccessivo controllo e direttività dell'adulto, ciò che limita l'autonomia e le iniziative del bambino), o da iporegolazione (poca responsività e bassa sincronicità di risposte da parte dell'adulto), oppure da aggressività e maltrattamenti da parte dei genitori.

## 2. La relazione con gli altri nella psicologia sociale

La Psicologia sociale ha da tempo affrontato il tema delle relazioni con gli altri, a diversi livelli, e cioè non solo per quanto riguarda le cosiddette relazioni "faccia a faccia" (o da individuo a individuo) ma anche per quanto concerne le relazioni tra l'individuo e il gruppo (o intra-gruppo), e le relazioni tra gruppi di individui (o inter-gruppi).

Prima di illustrare alcune importanti scoperte dell'attuale Psicologia sociale, ci piace richiamare all'attenzione le pionieristiche riflessioni di Freud, padre della "psicologia indivi-

---

it. *Cure materne e igiene mentale del fanciullo*, Editrice universitaria, Firenze 1969; Id., *Attachment*, in *Attachment and Loss*, Hogarth Press, London, 1969, vol. I, tr. it. *L'attaccamento alla madre*, in *Attaccamento e perdita*, Boringhieri, Torino 1972, vol. I; Id., *The Making and Breaking of affectional bond*, Tavistock, London 1979, tr. it. *Costruzione e rottura dei legami infantili*, Raffaello Cortina, Milano 1982.

4 Cfr. S. Pallini, *Recenti prospettive nella teoria dell'attaccamento*, Aracne, Roma 2004.

duale” e geniale studioso della vita mentale inconscia, che riguardano la Psicologia sociale. Scriveva Freud nel 1921 in *Psicologia collettiva ed analisi dell’Io*:

Nella vita dell’individuo, l’altro rappresenta sempre un modello, un oggetto, un amico o un nemico, e sin dall’inizio la psicologia individuale è anche, sotto un certo aspetto, una psicologia sociale [...]. L’atteggiamento dell’individuo nei confronti dei genitori, dei fratelli, della persona amata, del suo medico, insomma tutti i rapporti che sono stati finora l’oggetto delle ricerche psicoanalitiche, possono senz’altro essere considerati fenomeni sociali [...].

E ancora

Così la psicologia collettiva prende in considerazione l’individuo in quanto membro di una tribù, di un popolo, di una casta, di una classe sociale, di un’istituzione, o in quanto membro di una moltitudine umana che ad un certo punto, e in vista di un determinato fine si è organizzata in collettività [...]. La psicologia collettiva, sebbene sia ancora agli inizi, abbraccia un numero incalcolabile di problemi ed impone al ricercatore innumerevoli compiti ancora male e sufficientemente differenziati. La sola classificazione delle diverse forme di raggruppamenti collettivi e la descrizione dei fenomeni psichici che producono richiedono un enorme lavoro di osservazione<sup>5</sup>.

Così si esprimeva Freud nel 1921. Da allora, nell’ambito della Psicologia sociale, lo studio sperimentale delle relazioni intra-gruppo e inter-gruppo ha prodotto scoperte di rilievo che consentono di capire meglio molti aspetti importanti dell’attività umana e del comportamento sociale degli individui.

In questa sede ci limiteremo ad alcuni esempi:

– È stato evidenziato, in classici esperimenti condotti nel 1936 da M. Sherif, e più tardi nel 1956 da S. E. Asch, come l’individuo possa cambiare atteggiamenti e modi di pensare qualora si trovi ad agire non come un singolo individuo ma come membro di un gruppo. Nell’esperimento di Asch, ad esempio, viene dimostrata la disponibilità dei soggetti a negare la propria opinione, o il proprio giudizio corretto, pur di allinearsi (o “andare con”) alla maggioranza. Tali esperimenti che hanno assunto uno *status* classico nella storia della psicologia sociale sono alla base di due importanti filoni di ricerche attuali sull’influenza sociale<sup>6</sup> e sul conformismo<sup>7</sup>.

– Altre rilevanti ricerche sono quelle relative all’ubbidienza all’autorità o all’“ubbidienza distruttiva”, condotte da S. Milgram<sup>8</sup> negli anni ’60 e ’70, che dimostrano in maniera inequivocabile come un individuo possa comportarsi in modi che non riflettono le sue abitudi-

---

5 S. Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921), tr. it. *Psicologia collettiva e analisi dell’Io*, in Id., *Psicoanalisi della società moderna*, Newton Compton, Roma 1991, pp. 102-166.

6 Cfr. S. Moscovici-W. Doise, *Dissensions et consensus. Une théorie générale des décisions collectives*, PUF, Paris 1991, tr. it. *Dissensi e consensi. Una teoria generale delle decisioni collettive*, il Mulino, Bologna, 1992.

7 Cfr. A. Mucchi Faina, *L’influenza sociale*, il Mulino, Bologna 1996.

8 Cfr. S. Milgram, *Obedience to authority*, Harper&Row, New York 1974; tr. it., *Obbedienza all’autorità*, Bompiani, Milano 1975.

li inclinazioni qualora egli si trovi invischiato in una relazione gerarchica, di sottomissione, che lo costringe ad ubbidire all'autorità.

– Infine si può menzionare tutto il vasto filone di ricerca, a metà strada tra la Psicologia sociale e la Psicologia generale sulla cognizione sociale e sulla categorizzazione sociale, sull'attribuzione sociale, ossia sulle modalità con cui gli individui percepiscono e categorizzano gli altri, da cui derivano importanti problematiche relazionali inerenti gli stereotipi sociali e i pregiudizi.

### 3. La categorizzazione sociale, gli stereotipi sociali e i pregiudizi

Lo studio dei processi di categorizzazione sociale e le ricerche sui processi cognitivi che gli individui mettono in atto, in quanto interpreti attivi della realtà sociale che li circonda, sono iniziati intorno agli anni '60 ad opera di studiosi quali H. Tajfel, J.P. Forgas, J.C. Turner e molti altri.

Le numerose ricerche compiute mettono in evidenza che vi è nell'individuo una tendenza spontanea a categorizzare gli stimoli che provengono dall'ambiente. Tale tendenza non ha nessuna connotazione patologica, ma ubbidisce a utilissime funzioni di economia cognitiva in quanto consente l'organizzazione dei numerosi stimoli che continuamente ci colpiscono e che, se non venissero categorizzati, finirebbero coll'indurre uno stato di *caos* percettivo e conoscitivo. In un saggio pubblicato nel 1978, dal titolo *La struttura dei nostri modi di vedere la società*, Tajfel<sup>9</sup> riflette su “funzioni” e “disfunzioni” del processo di categorizzazione, e sulle semplificazioni che esso comporta. Mostra che il processo di categorizzazione, fondamentale nei processi di conoscenza per i suoi effetti di semplificazione e ordinamento della complessità del reale, è accompagnato dall'impiego dell'accentuazione delle differenze, accentuazione che si spiega anche in base a variabili motivazionali o di valore.

Un esempio tipico di categorizzazione sociale sono gli *stereotipi sociali* perché risultano dalla tendenza generale alla semplificazione e alla generalizzazione. Un aspetto significativo degli stereotipi è la loro natura collettiva e condivisa e il fatto che siano specifici di determinati gruppi sociali.

Lo stereotipo può assumere la forma del *pregiudizio*, e questo avviene in particolar modo nelle situazioni di contatti tra gruppi minoritari e maggioritari, o di conflitto tra gruppi, ossia quando il proprio gruppo si sente minacciato. Il pregiudizio può essere definito come uno schema mentale derivante da una categorizzazione, che viene formulato secondo modalità negative, sfavorevoli o grossolane. Il pregiudizio è espressione di atteggiamenti di disprezzo e di comportamenti discriminatori verso i membri di uno, o più, “*out-groups*”. Altri caratteri distintivi dei pregiudizi sono la rigidità e la inflessibilità per cui non si lasciano modificare neanche da informazioni che li contraddicono.

Infine, diverse ricerche riportate da K.J. Gergen e M. Gergen<sup>10</sup> dimostrano che la percezione che abbiamo di noi stessi e degli altri è influenzata dall'appartenenza ad un gruppo, mag-

9 Cfr. H. Tajfel, *The structure of our Views about Society*, in H. Tajfel-C. Fraser (a cura di), *Introducing Social Psychology*, Penguin, London 1978; tr. it. *Introduzione alla Psicologia sociale*, il Mulino, Bologna, 1984.

10 Cfr. K.J. Gergen-M. Gergen, *Social Psychology*, Springer, New York 1986; tr. it. *Psicologia sociale*, il Mulino, Bologna, 1990.

giormente in alcuni contesti piuttosto che in altri, in particolar modo nelle situazioni di conflitto e di discriminazione tra i gruppi. Sembra che il comportamento degli individui vari in funzione del tipo di situazione sociale in cui essi si trovano: più si ha a che fare con una situazione di conflitto inter-gruppo, più il comportamento dei singoli diventa omogeneo e conforme agli stereotipi comportamentali, valoriali e di pensiero del proprio gruppo di appartenenza.

#### 4. Il riconoscimento delle emozioni altrui e l'“intelligenza” emotiva

Un ulteriore ambito della ricerca psicologica attinente alla problematica della relazione con gli altri, che ha prodotto numerose ricerche empiriche riguarda la funzione delle emozioni nelle relazioni sociali.

Tale filone prende avvio con il libro famoso di Darwin, pubblicato nel 1872<sup>11</sup>, dal titolo: *L'espressione delle emozioni nell'animale e nell'uomo*, in cui l'autore discute il valore adattivo delle emozioni e la loro funzione di regolazione delle interazioni sociali; sottolinea anche i caratteri universali nell'espressione delle emozioni in base a dati raccolti in diverse culture da etnologi, medici e missionari.

Nel 1972, per celebrare il centenario della pubblicazione dell'opera di Darwin, è stato pubblicato da P. Ekman, W. Friesen, P. Ellsworth<sup>12</sup>, un volume intitolato *Emotion in the human face*, che raccoglieva numerose ricerche a sostegno dell'universalità nell'espressione delle emozioni definite “di base” quali la felicità, la sorpresa, la paura, la tristezza, la collera e l'interesse.

Secondo gli autori, le espressioni facciali delle emozioni di base costituiscono un bagaglio specie-specifico programmato su base neurale; la cultura di appartenenza dei singoli interviene poi per dettare le regole di esibizione delle emozioni, e cioè quando, come e con chi, intensificare, ridurre, mascherare e controllare l'espressione delle emozioni.

Da alcuni anni, l'attenzione di alcuni ricercatori come Gardner<sup>13</sup>, Goleman<sup>14</sup> e molti altri, si è orientata sullo studio della cosiddetta “intelligenza emotiva”, ossia quella forma di intelligenza consistente nella capacità di gestire e di controllare le proprie emozioni e di riconoscere quelle degli altri. Dalle ricerche effettuate risulta che le persone “emotivamente intelligenti” sono particolarmente abili e capaci nelle relazioni con gli altri; sanno ascoltare, sono comprensive e protettive, sanno assumersi responsabilità e facilmente si dedicano ad una causa.

È evidente che i risvolti applicativi di questo filone di studio sono rilevanti in campo educativo, formativo, nei contesti lavorativi, nei rapporti di coppia e in modo generale in tutti i rapporti sociali.

---

11 Cfr. C. Darwin, *The Expression of Emotions in Man and Animals*, Murray, London 1872; tr. it. *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, Unione Tipografica, Torino 1982.

12 Cfr. P. Ekman-W.V. Friesen-P. Ellsworth, *Emotion in the Human Face*, Pergamon, New York 1972.

13 Cfr. H. Gardner, *Frames of mind: The theory of multiple intelligences*, Basic, New York 1983; tr. it., *Formae mentis*, Feltrinelli, Milano 1987.

14 Cfr. D. Goleman, *Intelligenza emotiva*, Rizzoli, Milano 1996.

## 5. Annotazioni per concludere

L'obiettivo di questo breve intervento era di mostrare come il tema della relazione con l'altro/a, dal punto di vista psicologico, chiama in causa numerosi orientamenti della ricerca passata ed attuale, che spaziano dalla psicologia individuale alla psicologia dei gruppi.

Nessuna di queste prospettive di ricerca può, da sola, esaurire la complessità del problema, può soltanto contribuire a metterne in luce alcuni aspetti.

Sarà poi compito degli studiosi e degli studenti nel campo delle scienze umane stabilire collegamenti e contestualizzare la tematica delle relazioni con gli altri, storicamente e culturalmente, tenendo conto anche degli apporti forniti da altre discipline come la sociologia, la filosofia e l'antropologia culturale.

Ad esempio, in campo sociologico, fu Comte, nel 1852, a coniare il termine "altruismo" opponendolo a quello di "egoismo", per indicare un atteggiamento sociale basato sull'amore per l'altro, sul desiderio di vivere per gli altri. Tale atteggiamento sarebbe determinato, secondo Comte, da istinti e da motivazioni simpatetiche, gradualmente incrementabili da un'educazione ispirata al positivismo.

La filosofia, dal canto suo, ha da sempre speculato sulla natura umana, sui principi dell'ordine sociale e sul ruolo dell'autorità nel suo mantenimento. Emblematiche al riguardo sono le contrapposte concezioni di Hobbes (1588-1679) e di Rousseau (1712-1778). Per il primo, le persone sarebbero inclini all'aggressività verso i propri simili, quindi necessitano di istituzioni sociali in grado di reprimere le tendenze antisociali ed assoggettarle alle esigenze della convivenza civile. Al contrario Rousseau sostiene la concezione di una natura umana fondamentalmente buona, corrotta proprio dalle esigenze della società.

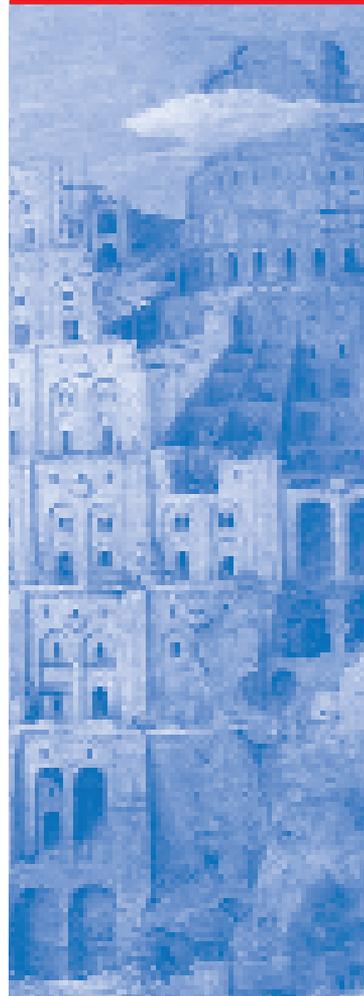
Al dibattito sulla relazione con l'altro/a, la psicologia può contribuire con delle categorie di analisi e delle unità di osservazione specifiche che sono relative al *comportamento umano* (e non alla *natura umana*), lungo l'arco dello sviluppo e in rapporto alle situazioni ambientali e sociali nelle quali l'individuo agisce e pensa.



A cura di Daniella Iannotta

*Il possibile dialogo fra il mondo delle immagini, poetiche, artistiche, letterarie, cinematografiche e la riflessione filosofica delinea l'orizzonte di un "incontro felice". Felice, nella misura in cui fra i due mondi esistono punti di intersezione, di scambio e di comunicazione che ci possono aiutare a comprendere meglio gli interessi, gli interrogativi, le inquietudini della nostra epoca.*

**- Daniella Iannotta**  
*Comunicazione e immagine*



- ◀ Editoriale
- ◀ Il tema di B@bel
- ◀ Spazio aperto
- ◀ Ventaglio delle donne
- ◀ Filosofia e...
- ◀ **Immagini e Filosofia**
- ◀ Giardino di B@bel
- ◀ Ai margini del giorno
- ◀ Libri ed eventi



---

Daniella Iannotta

## COMUNICAZIONE E IMMAGINE

È possibile comunicare per immagini? Doppia problematica, che considera la complessità della comunicazione e, a un tempo, le possibilità e gli esiti del comunicare per immagini, nel caso specifico immagini filmiche.

Nella complessità vogliamo capire che cosa renda possibile il fenomeno della comunicazione, che un ambito di *scienze* della comunicazione rischia di dimenticare, dandolo per implicito. È, comunque, chiaro che il senso greco-latino di comunicazione come *mettere in comune*, si è venuto via via trasformando all'interno dello sviluppo storico.

L'etimologia del termine comunicazione

[...] si può far risalire ai verbi greci *koinōō* e *koinōnēō*, che richiamano i concetti di 'rendere partecipe', 'mettere in comune', 'essere coinvolti o in accordo'. Medesimo significato assume il termine *comunico* nella cultura latina: anche in questo caso il verbo indica diverse attività che hanno come comune denominatore la *compartecipazione*, la *condivisione*, la possibilità di coinvolgere o di avere rapporti con qualcuno [...]. L'attività comunicativa presuppone, quindi, come dato essenziale, l'avvio di una relazione, l'instaurarsi di un *contatto*<sup>1</sup>.

Ma, dall'atto del mettere in comune, del condividere, del partecipare si è giunti a considerare l'*oggetto* del comunicare, il *mezzo* che lo rende possibile, la *tecnologia* della comunicazione massmediale. È una "migrazione semantica", che «partendo dal senso originario di *condivisione*, approda ad un uso linguistico che sottolinea quasi esclusivamente il significato di *trasmettere*»<sup>2</sup>. Morcellini e Fatelli notano:

Limitare la pertinenza della comunicazione all'atto di 'mettere in relazione' poteva [...] essere sufficiente nel momento in cui la 'finitzza' dell'azione comunicativa rendeva significativo ed esauriente *lo stabilirsi di un contatto*. Oggi non c'è più *finis terrae*, tutto è stato scoperto e tutte le relazioni sono state stabilite [...]. Il problema comunicativo per eccellenza non può più essere il 'collegamento' [...], diventato improvvisamente inflazionato e ordinario, bensì *la sua articolazione e i suoi esiti* [...] soprattutto in un mondo in cui gli ambiti comunicativi appaiono sempre di più dominati dalla *neutralità* e dalla *impersonalità*, e comunque dalla generale mancanza di un senso apodittico e predeterminato<sup>3</sup>.

---

1 G.P. Caprettini-A. Appiano-A. Scali, *Sintesi. Comunicazione*, Avallardi, Milano 2000, pp. 22-23.

2 D.E. Viganò, *I sentieri della comunicazione*, Rubbettino, Roma 2003, p. 20.

3 M. Morcellini-G. Fatelli, *Le scienze della comunicazione. Modelli e percorsi disciplinari*, Carocci, Roma 2000, pp. 22-23.

In ambito semiotico, rileva Bettetini: «non è facile proporre una definizione onnicomprensiva, significativa, eloquente e funzionale del termine ‘comunicazione’», anche se qui «le difficoltà sembrerebbero ridursi a un ambito di scelte piuttosto ridotto», a una «sola pertinenza scientifica» legata alla «organizzazione di un complesso di segni in un testo e della traduzione del suo potenziale semantico in un atto di scambio». Tuttavia, «è sufficiente far riferimento alle prospettive offerte da altre discipline, come la psicologia cognitiva, la sociologia o le teorie dell’informazione, per essere afferrati da una sensazione che potrebbe diventare di confusione e quasi di smarrimento». La comunicazione può

[...] essere definita come un’azione destinata a modificare il comportamento di uno o più interlocutori. Oppure, come un’interazione che comporta modifiche reciproche fra i soggetti che vi sono coinvolti, ai due estremi dello scambio. Oppure, come l’atto di scambiarsi informazioni. Oppure, come il procedimento attraverso il quale un pensiero può modificarne un altro. Ancora: come un processo di regolazione, che implica la comprensione di messaggi o l’accostamento di esperienze; come l’uso concreto, empirico di un insieme di segni; come comprensione degli effetti di una traslazione informativa e delle reazioni del soggetto riceettore; come trasmissione di un messaggio che implica almeno un progetto di interazione...<sup>4</sup>.

Significativo l’uso dei puntini a sottolineare che qualcosa sfugge.

In tale contesto, proponiamo la domanda sul *che cosa* mi spinge a parlare, sul trascendentale della comunicazione, in una sorta di cammino a ritroso da *già là* tecnologico-strutturale alla condizione di possibilità dell’incontro. Con Umberto Eco, poniamo allora la questione: «Che cosa ci fa parlare?»<sup>5</sup>. La domanda pone il *discrimen* fra una indagine analitica e un vero *gesto filosofico*, all’indomani di ogni sostanzialismo, psicologismo, naturalismo, secondo la critica proveniente dalle analisi del linguaggio ordinario e dalla fenomenologia husserliana della coscienza intenzionale. Eco fa riferimento alla semiotica strutturale e alla filosofia analitica, che restano in campi delimitati e per indagare i segni lasciano tra parentesi i soggetti, i messaggi e i contesti della comunicazione in atto. La semiotica strutturale non si interroga sullo *a quo* della comunicazione:

[...] le varie lingue sono considerate in quanto sistemi già costituiti (e analizzabili sincronicamente) nel momento in cui gli utenti si esprimono, affermano, indicano, chiedono, comandano. Il resto pertiene alla produzione della *parole*, ma le motivazioni per cui si parla sono psicologiche e non linguistiche<sup>6</sup>.

Scelta metodologica di una scienza autonoma in senso proprio qual è la linguistica. Parimenti, la filosofia analitica

si è appagata del proprio concetto di verità (che non riguarda come le cose stanno di fatto bensì che cosa si dovrebbe concludere se un enunciato fosse inteso come vero), ma non ha problema-

4 G. Bettetini, *Comunicazione e informazione dai media tradizionali ai nuovi media*, in S. Zecchi (a cura di), *La comunicazione*, il Mulino, Bologna 1998, pp. 19/20.

5 U. Eco, *Kant e l’ornitorinco*, Bompiani, Milano 1997<sup>3</sup>, p. 4.

6 *Ibidem*.

tizzato il nostro rapporto prelinguistico con le cose. In altre parole, l'asserzione *la neve è bianca* è vera se la neve è bianca, ma come si avverta (e si sia sicuri) che la neve sia bianca viene demandato a una teoria della percezione, o all'ottica<sup>7</sup>.

Interesse della filosofia analitica è la chiarificazione di linguaggio in cui l'esperienza trova espressione al di là di qualsiasi mentalismo o sostanzialismo del significato. «Il significato di una parola è il suo uso nel linguaggio», afferma Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche*<sup>8</sup>, e apre al pluralismo di tali “usi”, che egli chiama “giochi”:

Ma quanti tipi di proposizioni ci sono? Per esempio: asserzione, domanda, ordine? – Di tali tipi ne esistono *innumerevoli* [...]. E questa molteplicità non è qualcosa di fisso, di dato una volta per tutte; ma nuovi tipi di linguaggio, nuovi giochi linguistici, come potremmo dire, sorgono e altri invecchiano e vengono dimenticati. (Un'*immagine approssimativa* potrebbero darcela i mutamenti della matematica). Qui la parola ‘*giuoco* linguistico’ è destinata a mettere in evidenza il fatto che il *parlare* un linguaggio fa parte di un'attività, o di una forma di vita<sup>9</sup>.

Unico problema è la corretta utilizzazione delle regole del gioco, nei cui confini le parole acquistano il loro “impiego quotidiano”. La costituzione del significato non nasconde alcun enigma ma fa capo al carattere pubblico dell'uso e delle sue regole.

Ma, se la filosofia analitica guadagna la polisemia linguistica, tralascia la considerazione dell'esperienza e del suo venire a parola, che sono dati per assunti. Fenomenologicamente, è necessaria una riflessione che risalga alla dimensione prelinguistica come sua scaturigine. Husserl parlerà di ritorno alle “cose stesse”; Eco, con espressione più colorita, di «Qualcosa-che-ci-prende-a-calci e ci dice ‘parla!’»<sup>10</sup>. Si tratta di far emergere il *trascendentale* della comunicazione che, interrogandone lo *a quo* porti a esplicitazione lo *ad quem*, ove si decide la felicità della vocazione comunicativa. Vogliamo, pertanto, delineare un *arco ermeneutico*, nel senso di Ricœur, dello spiegare e del comprendere, dove la griglia strutturale del significato rinvia alla comprensione come conoscenza di sé a partire dall'altro del dialogo, del mondo del testo, e per noi dell'immagine filmica.

### 1. Dal discorso alla comunicazione

La scienza del linguaggio assume la comunicazione come fatto primitivo di cui essa determina le componenti, i fattori e le funzioni. Ed essa ha ragione a tenere la comunicazione per data: è un fatto che i messaggi circolano; il malinteso stesso è un accidente di percorso nello scambio che, in una maniera o nell'altra, ha luogo. La comunicazione è per tal verso il *fatto primitivo* a partire dal quale esiste qualcosa come una *scienza*<sup>11</sup>.

7 *Ivi*, p. 4.

8 L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, tr. it. di R. Piovesan a cura di M. Trincherò, Einaudi, Torino 1967, § 43.

9 *Ivi*, pp. 21-22, § 23.

10 U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, cit., p. 5.

11 P. Ricœur, *Filosofia e linguaggio*, a cura di D. Jervolino, Guerini e Associati, Milano 1994, p. 112.

Ma, che cosa accade se privilegiamo un approccio *extrametodico* alla comunicazione? Che cosa comporta che qualcuno dica qualche cosa su qualche cosa a qualcun'altro, secondo la formula di Jakobson? Una scienza della comunicazione presuppone questo schema senza problematizzarne i termini. Tuttavia, se c'è una scienza della comunicazione poiché la circolazione dei messaggi "è un fatto", è anche vero che questa avviene ponendo due *alterità* a confronto. Interessante il commento di Ricœur: «l'innocente frase di Jakobson [...] ci ha fatto varcare d'un balzo la soglia del discorso», e, «soltanto le espressioni 'processo linguistico', 'atto di comunicazione verbale' segnalano questa soglia. Ora, varcata la soglia, i protagonisti sono due, sono altri»<sup>12</sup>.

Allora, dobbiamo riprendere l'enigma: come è possibile mettere in comune ciò che sembra appartenere a una sfera privata di riferimento, quella dei pensieri, dei desideri, delle motivazioni, delle scelte, che comandano la nostra apertura all'orizzonte? Se il *mittente* e il *destinatario*, che sono i primi fattori della comunicazione, nella loro singolarità, appaiono "monadi", insiemi chiusi di eventi psichici, stando alle suggestioni leibniziane e husserliane, la comunicazione, da *fatto primitivo* diventa un paradosso, nella misura in cui primitiva sembrerebbe la "incomunicabilità fra le monadi". Ricœur assume il *solipsismo* della soggettività trascendentale husserliana, che gli consente di *drammatizzare* la comunicazione. Lo seguiamo poiché, al di là della parcellizzazione delle discipline linguistiche, egli ci riconduce alla pienezza di una parola che rinvia al contesto dell'esperienza che la genera. Il primo passo, dunque, rileva il paradosso di una «trasgressione, nel senso proprio del superamento di un limite, o meglio di una distanza insuperabile»<sup>13</sup>, per il tramite del discorso. Il punto di vista "trascendentale" indaga le condizioni di possibilità del superamento:

Soltanto l'accesso al punto di vista della coscienza come campo trascendentale e come connessione sistematicamente chiusa eleva la comunicazione a problema. Si sarebbe certamente potuto avvicinare direttamente la teoria del discorso senza passare per il monadismo; e in un certo senso la prima, quanto ai suoi tratti descrittivi, non deve nulla al secondo. Ma la funzione della riflessione trascendentale che introduce il monadismo è di porre immediatamente la teoria del discorso in uno spazio di gioco, logico e fenomenologico, che non è affatto quello naturale<sup>14</sup>.

Certo, non sfugge a Ricœur di correre il rischio dell'accusa di mentalismo o psicologismo, connessi con i termini coscienza o evento psichico, che l'idea di monade reintroduce. Peraltro, Husserl aveva criticato lo psicologismo incentrato sull'atto reale. Più duro era stato Wittgenstein, per il quale la critica degli "stati mentali" era definitiva: non c'è un anteriore stato mentale che accompagni opinioni, volizioni, intenzioni ma soltanto *l'espressione* di opinioni, volizioni, intenzioni secondo la competenza nell'uso del linguaggio ordinario. Tuttavia, e Ricœur lo ha presente, c'è un momento in cui dobbiamo considerare fattori psicologici quali *credenza*, *desiderio*, *impegno*, poiché determinano il messaggio al pari della grammatica e della sintassi, dando poi luogo allo scambio comunicativo che, con la com-

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 113.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 114.

<sup>14</sup> *Ivi*, pp. 114-115.

petenza linguistica, mette in gioco la competenza pragmatica e interpretativa, interpretazione peraltro mai definitiva per sua stessa natura.

Interrogare il superamento di un limite di incomunicabilità, per un verso recupera la dinamica interpersonale del comunicare dell'interpretare e del comprendere; per l'altro, sottolinea che c'è uno scarto alla scaturigine del discorso, dell'informazione, della narrazione. Ne deriva che, se possiamo *spiegare di più* l'universo comunicativo attraverso l'esame delle sue procedure e dei suoi mezzi, il fine è di *comprendere meglio* il complesso mondo affettivo-esperienziale, che la comunicazione veicola. Mondo che non può mai essere ridotto a chiarezza definitiva. Esso è ciò di cui «non si può parlare», per parafrasare l'ultima proposizione del *Tractatus* wittgensteiniano, ma di cui non si vuole tacere.

## 2. Quale linguaggio?

Con la domanda sul *che cosa* della comunicazione, la sua scaturigine, la sua *archè*, abbiamo messo in evidenza l'enigma del superamento di una distanza fra il *mittente* e il *destinatario*, apparentemente insuperabile nella misura in cui un insieme monadico di emozioni, sentimenti, credenze dovrebbe essere messo in comune passando da un insieme monadico all'altro.

E, tuttavia, fin dall'ambito delle discipline di linguaggio, è possibile una diversa valutazione del "mettere in comune". Rifacciamoci alla distinzione di *langue* e *parole*. La *parole*, per Saussure, è l'attualizzazione psico-fisiologica della *langue*. A questo proposito, interessante è la *linguistica del discorso* di Emile Benveniste, secondo cui la *parole* non può dar conto del complesso fenomeno della attualizzazione stessa e, pertanto, parla di *istanza di discorso*, per evidenziare l'evento del discorso e la referenza contestuale, che caratterizzano i due poli della attualizzazione del sistema. L'unità del discorso sta nella *frase*, portatrice minimale del senso. Senso e referenza sono strettamente correlati nel passaggio dal sistema al processo. Certo, per la frase occorrono le parole, ma queste

[...] non ne sono semplicemente i segmenti. Una frase costituisce un tutto, non riducibile alla somma delle sue parti; il significato di questo tutto scaturisce dall'insieme dei costituenti. La parola è un costituente della frase, ne realizza il significato; ma nella frase non compare necessariamente il senso che ha come unità autonoma<sup>15</sup>.

La frase "contiene dei segni" ma di essa non possiamo dire che sia un segno. Dunque, «la frase, creazione indefinita, varietà senza limiti, è il cammino stesso del linguaggio in atto». Abbiamo abbandonato «il campo della lingua come sistema di segni» per entrare in «un altro universo, quello della lingua come strumento di comunicazione, che si esprime nel discorso»<sup>16</sup>. Benveniste, in questo modo, rintraccia «due universi eterogenei»: da un lato «vi è la lingua, insieme di segni formali, messi in evidenza da procedure rigorose, disposti in

15 E. Benveniste, *Problemi di linguistica generale*, tr. it. di M. V. Giuliani, il Saggiatore, Milano 1971, p. 147.

16 *Ivi*, pp. 153-154.

classi su diversi piani, combinati in strutture e sistemi, dall'altro la manifestazione della lingua nella comunicazione vivente»<sup>17</sup>.

Secondo Ricœur, in questo modo Benveniste capovolge le posizioni saussuriane: «Dobbiamo allora considerare che il discorso non sarebbe l'evento che si aggiunge a un sistema virtuale, ma al contrario l'effettività stessa da cui la *langue* viene prelevata per astrazione; in breve, il discorso va considerato non per contrasto e addizione, ma mediante l'esame diretto di quello che Benveniste chiama il suo 'semantismo'»<sup>18</sup>.

La semantica del discorso porta in luce un paradosso: il discorso, infatti, è dell'ordine dell'evento, che è fugace, ma permane come senso. «Che strano evento!» chiosa Ricœur:

Quale evento, il discorso è uno dei termini della serie degli eventi che costituiscono l'individuo. 'Cesare parla' è un evento come 'Cesare passa il Rubicone'. A questo titolo l'istanza di discorso appartiene a una serie e non a un'altra; non è Bruto che pronunzia tale discorso; non si può trasferire questo discorso da un insieme monadico a un altro<sup>19</sup>.

L'atto di *prendere la parola* è un evento come l'atto di *passare il Rubicone* e, in quanto tale, non passa da un insieme all'altro. Eppure, il discorso «passa da un insieme all'altro. Dove qui passare significa essere compreso. Ecco lo straordinario! L'incomunicabile viene comunicato! Ed è il senso, è il 'semantismo' connesso a tale straordinario evento, che permette il miracolo»<sup>20</sup>. Nel discorso l'evento si eleva a senso e, con ciò stesso, fonda la comunicabilità.

Approfondiamo. Il discorso comporta una forma proposizionale, una pragmatica e il livello delle intenzioni che la determina.

La *teoria degli enunciati* ci fa considerare la "logicità del discorso", la quale, dice Ricœur, «esteriorizza l'evento rispetto a se stesso, mette propriamente il discorso fuori di sé e lo apre a un altro parlante». La forma sintattico-grammaticale determina l'attestarsi dell'evento nel senso: «la teoria logica degli enunciati ci pone immediatamente nel punto in cui un messaggio viene reso comunicabile dal processo di universalizzazione che lo abita»<sup>21</sup>.

Importante la universalizzazione del senso di contro a qualsiasi riduzione psicologista. Pensiamo a Frege, Husserl, Russell, il cui intento comune è l'elevazione del logico sullo psicologico. Il senso deve essere "oggettivo", ideale, non coincidere con la rappresentazione soggettiva né con la cosa in sé: come tale, consente la comunicazione. Inoltre, la comunicazione del senso ideale comporta anche la referenza contestuale. Linguisticamente dobbiamo pensare l'istanza di discorso alla Benveniste, per un verso in quanto mira di un identico, il senso, per l'altro in quanto referenza del discorso *hic et nunc*. Frege distingue fra *sense* e *significato*, e dunque fra *ciò che* viene detto e *ciò su cui* il detto verte. Così, mentre l'idealità del senso fa capo all'universalizzazione, la particolarità della referenza apre il discorso alla realtà nel suo darsi qui ed ora.

17 *Ivi*, p. 154.

18 P. Ricœur, *Filosofia e linguaggio*, cit., p. 119.

19 *Ibidem*.

20 *Ibidem*.

21 *Ibidem*.

In Husserl il richiamo alla coscienza intenzionale e al fluire dei vissuti mette l'accento sulla *costituzione* del senso a oggetto ideale *identico*. Di contro alla predominanza dell'atto reale in sede psicologica, Husserl recupera l'*intenzionalità* della coscienza. Riesce, così, a salvaguardare la differenza fra atto e oggetto. L'atto è reale, legato allo *hic et nunc*; l'oggetto è ideale. L'idealità dell'oggetto, l'essenza, designa il permanere di qualcosa al di là dei profili con cui si dà e, soprattutto, al di là dell'atto di cogliere il qualcosa stesso. È il senso logico profondo dell'intenzionalità husserliana, per cui la tesi della *Quinta Ricerca: ogni coscienza è coscienza di...* va completata con la tesi della *Prima*, e cioè che è coscienza di un *identico*. Esperienzialmente, io constato un "flusso di vissuti" ma, in esso, c'è qualcosa che permane. L'atto della percezione comporta una *facies* fenomenica, in cui esperisco il mutamento; questo, però, è penetrato dall'intenzionalità, la quale consiste in una apprensione dell'*eidós* che permane e si annuncia attraverso i fenomeni. È chiaro che la sfera ideale io la conosco grazie ad atti reali, miei, *hic et nunc*; ma una molteplicità di atti reali designa soggetti che pensano il medesimo oggetto ideale, così, ad esempio, per definire il concetto di circolo, tutti abbiamo la nozione *identica* di «una figura con l'insieme dei punti equidistanti dal centro».

Ricapitolando, con Husserl diciamo che la sfera ideale non è niente di reale, ma significazione di un *identico*: «è questo identico stesso il primo comunicabile, è infatti l'identico fra due coscienze, come lo è fra due momenti di coscienza»<sup>22</sup>. Ma poi:

[...] il riempimento assicura la referenza del linguaggio; quando l'intuizione e il senso coincidono, allora il linguaggio si supera in un'altra cosa dal segno, che si chiama oggetto, nel caso in cui il segno è un nome, o stato di cose, nel caso in cui il segno è una frase<sup>23</sup>.

Frege e Husserl, pertanto, ci consentono di stabilire che: «1) il linguaggio è il luogo in cui il logico si eleva sullo psicologico; 2) è il luogo in cui il logico a sua volta viene meno innanzi alla postulazione di un reale che costituisce l'implicazione ontologica del discorso»<sup>24</sup>. Nel nostro cammino, abbiamo, fin qui, considerato la forma proposizionale in relazione alla idealità del senso e alla realtà della referenza. Se questo ha da fare con il *che cosa* della comunicazione, resta ancora in sospeso il suo *come*. È il versante *pragmatico*, dove prendiamo in esame la *forza* dell'*atto di dire*.

### 3. Dalla forma alla forza

La funzione universalizzante del *senso* e la sua referenza particolare nell'*evento* di discorso aprono, ora, al *come* del discorso, al suo *agire*. Nella *pragmatica* l'attenzione è incentrata sulla forza dell'atto linguistico e sulle sue conseguenze sull'interlocutore. Austin, infatti, mette l'accento sul fatto che "dire è fare"<sup>25</sup> in certe circostanze e a determinate con-

22 *Ivi*, p. 124.

23 *Ibidem*.

24 *Ibidem*.

25 *Quando dire è fare* è il titolo della prima traduzione dell'opera di J.L. Austin, *How to do Things with Words*, a cura di A. Pieretti, Marietti, Genova 1974. L'opera è stata ritradotta da C. Villata con un titolo più letterale, *Come fare cose con le parole*, a cura di C. Penco e M. Sbisà, Marietti, Genova 1997.

dizioni. Egli recupera la valenza “sociale” del linguaggio, in quanto la performatività dei nostri discorsi fa capo a una convenzione, che ne determina la felicità. Le parole diventano azioni in quanto valgono come... (una tale formula *vale come* promessa, un'altra *vale come* un ordine, e così via). La norma instaura una *relazionalità*: io prometto a qualcuno di aiutarlo; il giudice pronuncia la sentenza rispetto ai contendenti; con qualcuno scommetto sulla vittoria della mia squadra. In questo modo, possiamo riprendere in considerazione il versante psicologico, precedentemente messo tra parentesi. Promettere significa aver *intenzione* di fare qualcosa; pronunciare la sentenza implica *convinzione* quanto ai risultati raggiunti nel dibattito; scommettere vuol dire *credere* che qualcosa si realizzi. Il versante psicologico si riaffaccia alla riflessione nella misura in cui nell'*atto linguistico totale* non possiamo prescindere dalle emozioni e dalle motivazioni. Ora, «non si tratta di sapere quale parte della soggettività si comunichi nel discorso». Gli aspetti psicologistici, mentalisti restano esclusi. Ma si ripresenta una “dimensione noetica”, dice Ricœur, che non è «l'ordine delle rappresentazioni ma delle intenzioni incontrate nella semantica degli atti di discorso»<sup>26</sup>.

La determinazione della regola semantica dei performativi, non può prescindere dal riferimento al parlante e alle sue intenzioni, che sono i moventi stessi dell'atto. Prendiamo la promessa: nella griglia grammaticale-sintattica, possiamo dire che pronunciare una certa formula alla prima persona singolare del presente indicativo rivolgendosi a qualcuno “vale come” promessa. Ma il *valere come* è strettamente connesso con *l'intenzione* di colui che si impegna a rispettare il vincolo proclamato. E questa conversione del discorso non è illegittima ma attiene al carattere «autoreferenziale dell'istanza di discorso», secondo Benveniste. Nell'istanza di discorso c'è una riappropriazione degli “indicatori di soggettività” che il sistema dei segni mette tra parentesi. È il parlante che dice «Io ti prometto» ed in quell'*io* designa se stesso come colui che, nel dire, fa qualcosa. Ma, nel designar-*si* comunica la propria intenzione di assumere un vincolo che lo obbliga al futuro. Così, passiamo «dall'intenzione verbale all'intenzione mentale». L'atto mentale «viene a trovarsi implicato in ogni atto illocutorio»: «richiedere è *desiderare* che altri faccia qualcosa; asserire è *credere che* P; domandare è *desiderare* un'informazione; ringraziare è *sentirsi* riconoscente verso qualcuno per qualcosa; dare un consiglio è *credere che* qualcuno trarrà beneficio dal mio consiglio»<sup>27</sup>. Al fondo dei diversi significati dell'*intenzione di*, l'analisi deve rilevare un «ordine della credenza e del desiderio», in cui il semantico si articola con l'atto mentale, intenzionale, noetico del discorso stesso. E il mentale è comunicabile esattamente nella misura in cui è *riconoscibile*: l'altro, con cui mi impegno con la mia promessa, *riconosce* la mia intenzione ed è questo l'*effetto* desiderato. Dunque, diventa

[...] possibile affermare che questo stesso carattere auto-referenziale del discorso fa entrare l'intenzione del parlante, insieme alla forza del discorso, nel campo di comunicabilità aperto dal senso e dalla referenza. In tal modo il parlante si comunica – o comunica qualcosa di sé – comunicando il senso, la referenza e la forza del proprio discorso<sup>28</sup>.

26 P. Ricœur, *Filosofia e linguaggio*, cit., p. 135.

27 *Ivi*, pp. 137-138.

28 *Ivi*, p. 136.

È la posta in gioco della comunicazione: cogliere ciò che il parlante vuole dire, la sua intenzione, il suo desiderio. Certamente resta un fondo di incomunicabilità, ed è *lo psichico* in quanto tale, ma l'“intenzione noetica” viene effettivamente trasmessa. Nel nostro cammino di approfondimenti appare una “convergenza” tra le forme analitiche della filosofia e la fenomenologia. La *convergenza* «risulta vantaggiosa per entrambe le parti: da un lato la fenomenologia può giustificare ciò che resta d'infondato o di mal fondato sul versante della filosofia analitica nel passaggio dal significato oggettivo al significato soggettivo»<sup>29</sup> come mostra l'analisi dell'*intenzione*. Dall'altro, la filosofia analitica offre alla fenomenologia l'articolazione concettuale, l'analisi degli usi linguistici, la pragmatica del linguaggio, dove vanno ad incontrarsi l'intenzionale soggettivo con il sociale di appartenenza. Ma c'è un'altra accezione di intenzione, e cioè la «aspettativa di riconoscimento altrui dell'intenzione del parlante»<sup>30</sup>, che Ricœur chiama “intenzione di comunicabilità”.

È il punto culminante della nostra indagine, poiché l'intenzione di comunicabilità, è il vero e proprio *trascendentale* ricercato: «Essa designa quella freccia del discorso che non è più rivolta verso il senso o la referenza, verso ciò che si dice o verso ciò di cui si parla, ma verso colui a cui si parla; è precisamente l'intenzione d'indirizzo o d'invio»<sup>31</sup>. Evidentemente, non tutto passa nella comunicazione: qualcosa permane di incomunicabile e questo residuo rende enigmatico comunicare senza fraintendimenti. C'è un *indicibile*, che però non implica il tacere quanto l'alludere, il simbolizzare, il trasporre in immagini. Sia pur *difficile*, c'è una comunicazione e il comunicare rimane il gesto del mettere in comune, del porsi con altri in relazione di parola e di ascolto.

#### 4. Lo spazio dell'immagine

Poniamo nuove domande: *chi* sono gli interlocutori e *che cosa* passa di loro nel processo comunicativo?

Volendo restare nel linguaggio, dobbiamo prendere in esame forme più ampie rispetto alla *parole* o alla frase o alle regole costitutive di un atto linguistico; forme quali il dialogo o i testi, ivi compreso il cinema, che qui ci interessa. E se vale ancora il legame di filosofia analitica e fenomenologia, a questo punto bisogna aggiungere la dimensione ermeneutica, come attenzione a quanto l'*intenzione comunicativa* dei parlanti produce nella comunicazione, al suo *che cosa* e non soltanto al suo *come*. A questo livello possiamo considerare la forza dell'immagine al modo di un nuovo approccio alla comunicazione. Approccio esplicativo, per un verso, nella misura in cui tratteremo il mondo dell'immagine come un testo; comprensivo, per l'altro verso, nella misura in cui ogni testo delinea per noi un mondo, un *oriente* – direbbe Ricœur – dove saggiare modi nuovi e possibili per noi di essere.

È l'interpretazione, come intesa da Gadamer e Ricœur, la quale non punta più esclusivamente a cogliere l'intenzione dell'autore, ma insiste soprattutto sul *circolo* che si instaura

---

29 *Ivi*, p. 139.

30 *Ivi*, p. 141.

31 *Ibidem*.

fra il mondo dell'opera e l'atto di lettura e che consente al lettore di ri-comprendersi a partire dall'opera stessa, dal suo mondo "come-se", dalle sue suggestioni. Ri-comprendersi, cioè ri-conoscersi nell'atto di *appropriazione* del testo: «Per appropriazione, dice Ricœur, intendo il fatto che l'interpretazione di un testo si compie nell'interpretazione di sé da parte di un soggetto, che ora si comprende meglio, si comprende diversamente, o forse comincia a comprendersi»<sup>32</sup>. È quello che accade quando un libro, una poesia, una preghiera, un film, una pittura, un brano musicale "ci cambiano la vita", come usiamo dire. Allora,

[...] il mondo è l'insieme delle referenze aperte dai testi. Così, parliamo del 'mondo' della Grecia non per designare quelle che furono le situazioni per coloro che le vissero, ma per designare le referenze non situazionali che sopravvivono alla scomparsa delle precedenti e che, ormai, si offrono come possibili modi di essere, come dimensioni simboliche del nostro essere-al-mondo<sup>33</sup>.

*Dimensioni simboliche* per cui arriviamo a estendere la nostra *Umwelt* in una *Welt*, che scaturisce dalle «referenze non ostensive di tutti i testi che abbiamo letto, compreso ed amato»<sup>34</sup>. L'immaginario oltrepassa il faccia a faccia avviluppando autore, lettore, referenza al mondo. Leggere diventa ascoltare un messaggio e comprenderne la significazione, cioè instaurare un nuovo tipo di dialogo: leggere significa «concatenare al discorso del testo un nuovo discorso»<sup>35</sup>.

Dalla comunicazione come mettere in comune, siamo passati così alla considerazione dei contenuti di tale passaggio, sia nel dialogo in presenza che nella testualità in assenza, testualità a sua volta nel senso ampio di letteratura, opera d'arte – ivi comprese le nuove forme artistiche, tra le quali privilegiamo il cinema – musica, informazione. Forme antiche della nostra tradizione e, a un tempo, forme nuove che nascono, si perfezionano, si sedimentano in essa; in ogni caso forme del comunicare a partire dalla pienezza del linguaggio. Comunicare che, volta a volta, abbiamo chiamato *mettere in comune* ma anche *possibilità di ri-conoscersi a partire da altro*, lungo una linea che punta a sottolineare la posta in gioco esistenziale del comunicare stesso, sia che provenga dall'intimità del dialogo o che scaturisca dai confini della narrazione.

E, come la letteratura anche il cinema mostra la forza del pensare entro i confini della nostra tradizione, accettando di *abbozzare* le risposte in un movimento che ci avviluppa nella sua circolarità.

Sistema ermeneutico per eccellenza, il cinema interroga i luoghi tradizionali della nostra memoria, recente o lontana, per recuperarne le voci, i silenzi, i respiri. E, nella misura in cui allarga davanti al nostro sguardo orizzonti di senso ci *dà a pensare* ai modi possibili del nostro essere-in-situazione, rimettendo in discussione sentimenti, atteggiamenti, scelte, tradimenti, mancanze, incomprensioni, etc. Il lavoro della riflessione accompagna così «l'appropriazione del nostro sforzo di esistere e del nostro desiderio di essere, attraverso le opere che di questo sforzo e di questo desiderio sono testimonianza»<sup>36</sup>. Al modo di un raccon-

32 P. Ricœur, *Dal testo all'azione*, tr. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano 1989, p. 148 (tr. modificata).

33 *Ivi*, p. 182 (tr. modificata).

34 *Ibidem*.

35 *Ivi*, p. 147.

36 P. Ricœur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 31.

to, il film traccia un “oriente” per noi, che acquista la valenza di mondo da poter “abitare”, con le nostre capacità o le nostre tensioni più segrete, che la trama ci fa saggiare nel modo del “come se”. E questo è un posizionarsi “ontologico” del pensare a partire dal “verosimile”, che la trama filmica tesse per noi.

Simile al vero, secondo l’Aristotele della *Retorica*, il verosimile dell’immaginazione è creazione di nuovo, ha valenza ontologica, come dice Gadamer, in quanto è *potenza* d’essere, *mimesis* creatrice di realtà, in eccesso rispetto a una riproduzione del suo darsi fattuale. Da questo preciso punto di vista, il cinema traduce in immagini il patrimonio concettuale della nostra tradizione filosofica, accogliendone interessi, domande, dubbi, in breve accogliendone il mondo trasformandolo in una proposta.

Certo, non ci spingiamo fino ad accogliere la posizione di coloro che identificano la filosofia con il cinema. *Il cinema altro non è che filosofia*, sostiene Curi, il quale, commentando Aristotele, mette in evidenza il ruolo della *mimesis*:

Ebbene, la *mimesis* offre a tutti, anche a coloro che ne resterebbero altrimenti esclusi, non solo la possibilità di procurarsi le ‘prime nozioni’, ma l’opportunità di ‘imparare’ e di ‘ragionare’ proprio attraverso la *contemplazione delle immagini*<sup>37</sup>.

Per cui «guardando le immagini, da un lato si prova piacere, e dall’altro si svolge un’attività che è in tutto e per tutto simile a quella del filosofo»<sup>38</sup>. Insomma, «è possibile ‘imparare’ e ‘ragionare’ *guardando le immagini*, meglio e più facilmente di quanto non possa accadere con l’esercizio filosofico tradizionale»<sup>39</sup>. In conclusione,

[...] non soltanto il cinema non è *altra cosa* rispetto a quell’ ‘imparare’ e ‘ragionare’ in cui consiste la filosofia. Ma il *guardare le immagini* è in se stesso *philosophoteron*, la ‘cosa più filosofica’, in quanto consente di apprendere le prime conoscenze, sollecita la meraviglia e permette di *manthanein e sylloghizestai*<sup>40</sup>.

Certamente qui Curi allude al capitolo 9 della *Poetica* di Aristotele: «ufficio del poeta non è descriver cose realmente accadute, bensì quali possono [in date condizioni] accadere: cioè cose le quali siano possibili secondo le leggi della verisimiglianza o della necessità»<sup>41</sup>. Infatti, è lo storico che «descrive fatti realmente accaduti» mentre il poeta «fatti che possono accadere». Il discorso di Aristotele verte sul confronto tra poesia e storia. E la poesia appare come una sorta di discorso filosofico grazie alla sua struttura argomentativa. Struttura che consente di mirare all’universale per il tramite della verisimiglianza, dove le argomentazioni scaturiscono necessariamente l’una dall’altra. È il *mythos* aristotelico, che Ricœur traduce con “costruzione dell’intreccio”<sup>42</sup>. In questo senso, Aristotele afferma che «la poesia è qual-

37 U. Curi, *Lo schermo del pensiero*, Raffaello Cortina, Milano 2000, pp. 29-30.

38 *Ivi*, p. 30.

39 *Ibidem*.

40 *Ibidem*.

41 Aristotele, *Poetica*, 1451a 35.

42 Cfr. P. Ricœur, *Tempo e racconto*, tr. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano 1991, vol. I.

che cosa di più filosofico e di più elevato della storia» poiché «la poesia tende piuttosto a rappresentare l'universale, la storia il particolare». E,

[...] dell'universale possiamo dare un'idea in questo modo: a un individuo di tale o tale natura accade di dire o fare cose di tale o tale natura in corrispondenza alle leggi della verisimiglianza o della necessità; e a ciò appunto mira la poesia sebbene a' suoi personaggi dia nomi propri. Il particolare si ha quando si dice, per esempio, che cosa fece Alcibiade o che cosa gli capitò<sup>43</sup>.

Insomma, se l'Essere si dice in molti modi, secondo la *Metafisica*, il discorso apofantico non è l'unico a cogliere l'universale, giacché la poesia lo coglie nella «contemporanea applicazione del necessario e del possibile»<sup>44</sup>. Il necessario, d'altronde, è tale soltanto in virtù dell'attuarsi di una potenza d'essere, che il poeta crea nell'immagine: «il poeta ha da esser poeta [cioè creatore] di favole anzi che di versi, in quanto egli è poeta solo in virtù della sua capacità mimetica [cioè creatrice], e sono le azioni che egli imita»<sup>45</sup>. *Mimesis* creatrice, dunque, e non riproduttiva, secondo una diffidenza nei confronti dell'immagine, che attraversa la nostra tradizione.

Franzini, nella sua *Fenomenologia dell'invisibile*, di questa *poiesis* creatrice coglie la paradossalità come

[...] apertura al possibile, cioè alle potenzialità che sono nell'esplicitarsi stesso dell'evidenza, che sono il suo 'invisibile', reso effettuale, tuttavia, soltanto dalla 'verosimiglianza' dell'apparire. Il verosimile poetico – l'immagine – è così, ma avrebbe potuto essere altrimenti.

Il discorso poetico, non argomentabile a livello apofantico, nel verisimile è «l'attestazione necessaria di un 'invisibile' possibile intrinseco alla [...] realtà sensibile e narrativa»<sup>46</sup>. Tra la verità del logo apofantico e il rilevamento empirico-fattuale – che è *riproduttivo* – sta il "verisimile" poetico. Secondo Franzini, Aristotele

[...] presenta le essenziali categorie della modalità, quelle stesse che ritroviamo in Kant: l'esistenza è l'evidenza della verisimiglianza, dell'*eikos*, che si articola secondo modi al tempo stesso *necessari e possibili*. È in virtù di tale contemporanea applicazione del necessario e del possibile che la poesia appare 'più filosofica' della storia<sup>47</sup>.

Qui, infatti, necessità e possibilità sono vincolate soltanto dal loro intreccio nell'immagine e nel mondo che essa produce. È la "logica del verisimile", in cui «si incontrano possibile e necessario», che

[...] complicando la nozione di esistenza ed effettualità, ma ponendole comunque nell'orizzonte dell'evidenza [l'evidenza dell'*eikon* nel suo apparire], e rendendo stratificate le sue forme di apparizione, apre la prospettiva non tanto su una 'verità estetica' (o addirittura 'artistica') quanto su

43 Aristotele, *Poetica*, 1451b 5-10.

44 E. Franzini, *Fenomenologia dell'invisibile. Al di là dell'immagine*, Raffaello Cortina, Milano 2001, p. 168.

45 Aristotele, *Poetica*, 1451b 25-30.

46 E. Franzini, *Fenomenologia dell'invisibile. Al di là dell'immagine*, cit., p. 168.

47 *Ibidem*.

un fondamento sensibile, visibile – la rappresentazione dell'*eikon* – dei discorsi che si articolano intorno all'essere e al suo manifestarsi<sup>48</sup>.

Qui, Franzini sembra molto vicino alla gadameriana *ontologia dell'immagine* e alla sua *ecedenza d'essere*. L'uno con la sua fenomenologia dell'invisibile, l'altro con il suo mondo dell'opera, recuperando la *Poetica* aristotelica ci fanno riflettere sul fatto che

[...] la verità del verosimile, dell'*eikon* e del suo apparire, non passa attraverso un nascondimento, bensì tramite l'esibizione dell'invisibile, del possibile, attraverso una realtà che, pur finita e necessaria (come ogni prodotto della *poiesis*), non riduce la sua verità alla finitezza e alla necessità<sup>49</sup>.

Verosimile necessario il discorso poetico non solo «è fonte di piacere», come dice Aristotele, ma è anche possibilità di conoscenza nella misura in cui favorisce l'opportunità di imparare e ragionare, secondo Curi.

Siamo d'accordo con Curi che ogni visione, nel verosimile, ci fa *conoscere* qualcosa che ci era ignoto:

Una lettura dell'opera cinematografica che non punti a valorizzarne la carica in senso proprio filosofica, finisce per smarrirne gli aspetti più caratterizzanti, trascurando quella dimensione *conoscitiva* che è invece peculiare all'attività del *guardare le immagini*<sup>50</sup>.

Tuttavia, vorremmo mantenere una sorta di *secondarietà* al cinema – una sorta di filosofia seconda, per così dire – ove l'imparare e il ragionare a partire dall'opera cinematografica non sono tanto l'atto filosofico della riflessione quanto la sua traduzione “esistenziale”, la sua contestualizzazione nel “verosimile”, appunto, la sua discussione per il tramite di un linguaggio “altro” che ne allarga la fruibilità, la comunicabilità. Su questa linea accostiamo il cinema a una operazione ermeneutica, che *dà a pensare* in termini filosofici ma con la filosofia non si confonde. Insomma, se è vero che il XX secolo si è caratterizzato, filosoficamente, per l'irruzione della Differenza in un pensiero fortemente marcato dalla Identità, la fecondità delle “differenze” non coincide con una confusione degli ambiti e dei linguaggi. V'è una *grammatica d'uso*, come dice Wittgenstein, specifica dei singoli *giochi linguistici*, i quali possono produrre *somiglianze di famiglia* ma non mescolamenti. Insomma, il chimico che lavora con H<sub>2</sub>O in laboratorio, poi beve acqua e non il suo surrogato categoriale.

In ogni caso, potremmo dire con Franzini che «non c'è una ‘filosofia dell'immagine’ in quanto sistema formalizzabile», tuttavia,

[...] a partire da immagini, dalle loro variazioni, classificazioni, generi, qualità, è possibile avviare un discorso filosofico – che potrebbe svilupparsi in molteplici analisi specialistiche – sul significato dell'immagine nei processi gnoseologici, dalla sua forma ‘mimetica’ al suo senso pre-categoriale e simbolico – ambiti la cui descrizione variamente connette la forma estetica dell'im-

---

48 *Ivi*, p. 169.

49 *Ibidem*.

50 U. Curi, *Lo schermo del pensiero*, cit., p. 31.

magine alle forme discorsive del giudizio. L'immagine inaugura così un territorio di verosimiglianza in cui [...] si unisce la verità e il contenuto. L'immagine permette di proseguire un antico discorso filosofico sui 'gradi della certezza', dischiudendo quegli universi di possibilità che sono all'interno, e al di là, dei mondi percepiti<sup>51</sup>.

Con Gadamer, possiamo affermare che l'ontologia dell'immagine «consegna al cinema la capacità di *nominare* l'essere in un modo che lo sottrae alla erosione del senso delle consuete strutture segniche»<sup>52</sup>. Attraverso «le immagini siamo proiettati, noi stessi, di fronte ai significati, che finalmente diventano tangibili»<sup>53</sup>. Heideggerianamente parleremmo allora di una coappartenenza di cinema e filosofia, che accade dentro e in virtù dello spazio ermeneutico.

Spazio frammentario, che nella proposizione di molti cammini indica una ricchezza del senso, che mal sopporta le strettoie delle definizioni e meglio si esprime nella polisemia dei linguaggi non oggettivanti. Linguaggi dell'arte, della mistica, della religione, che non accettano un luogo gerarchico di secondo piano rispetto a quello della scienza ma, precisamente, "altro" e ciò nonostante conoscitivo sebbene non categoriale. Tra le arti, il cinema con la sua narrazione per immagini. E l'immagine «è una realtà estetica stratificata, intenzionalmente stratificata, definibile e descrivibile attraverso le sue stesse funzioni e qualità esibite, secondo discorsi costitutivi differenziati, che non si limitano a griglie formali e giudizi apofantici»<sup>54</sup>. Si tratta di un linguaggio veritativo laddove la

[...] verità non è (non è più, non è mai stata) una nozione unitaria dal momento che – di fronte al porsi qualitativo delle ontologie materiali – ha in sé il possibile e il necessario, il visibile e l'invisibile, il formalmente 'vero' e il materialmente 'verosimile': la verità è un processo fungente, che si articola attraverso sintesi variate, attraverso differenti modi di relazione con l'evidenza, non solo giudicativi e rappresentazionali, e [...] sempre comunque procede *dall'esperienza al giudizio*, e non viceversa<sup>55</sup>.

E, dunque, «l'immagine è quel nucleo esperienziale che mette in evidenza, proprio con il metodo delle variazioni, i limiti di una logica formalmente unitaria della verità»<sup>56</sup>. Analogamente, il cinema, con le sue immagini, della verità coglie strati differenti e, volta a volta, le mette in scena al modo di orizzonti possibili, aristotelicamente *verisimili*. Orizzonti comunicabili, da cogliere e da vivere in un *come se* in cui ci mettiamo in gioco, ci conosciamo di più, ci disponiamo a nuove capacità d'essere. È la funzione narrativa della comunicazione, ove ogni incontro con l'altro è foriero di una possibilità di raccontarci altrimenti, nella consapevolezza che l'esito consiste in un *accrescimento d'essere*, che i confini fattuali della realtà non consentono.

51 E. Franzini, *Fenomenologia dell'invisibile. Al di là dell'immagine*, cit., p. 174.

52 G. Scarafile, *Proiezioni di senso. Sentieri fra cinema e filosofia*, Effatà, Cantalupa [To] 2003, p. 12.

53 *Ivi*, p. 36.

54 E. Franzini, *Fenomenologia dell'invisibile. Al di là dell'immagine*, cit., p. 173.

55 *Ibidem*.

56 *Ibidem*.

A cura di Claudia Dovolich

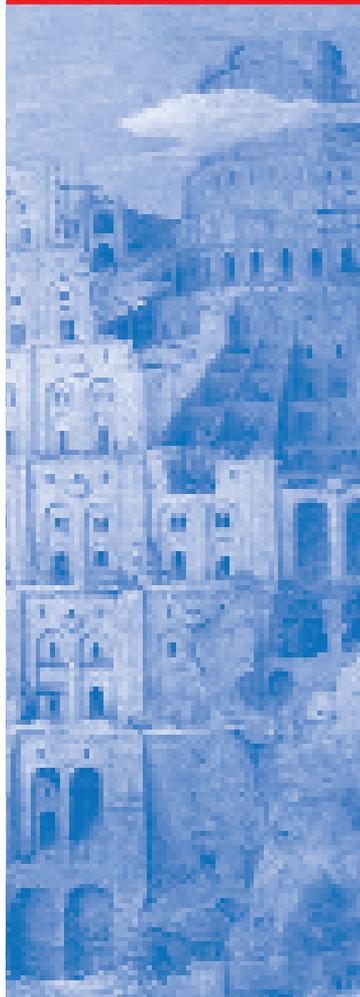
*Suggerimenti, questioni,  
interrogativi e riflessioni affidate  
a delle “prove di scrittura” di chi  
si incammina lungo i sentieri  
del pensiero filosofico*

**- Viviana Meschesi**

*Il “pensiero forte” di Leonardo Casini*

**- Simone Stancampiano**

*Fede e sapere nella cultura filosofica e teologica contemporanea*



- Editoriale
- Il tema di B@bel
- Spazio aperto
- Ventaglio delle donne
- Filosofia e...
- Immagini e Filosofia
- Giardino di B@bel**
- Ai margini del giorno
- Libri ed eventi

---

## PRESENTAZIONE

Due giovani allievi di Leonardo Casini offrono un caro ricordo del loro maestro riflettendo su temi a lui cari: la fede oltre il *logos* filosofico, l'incontro possibile tra fede e sapere.

Viviana Meschesi

## IL “PENSIERO FORTE” DI LEONARDO CASINI

*È oltre la distruzione che  
si pone il problema di sapere  
ciò che ancora significano  
pensiero ragione e persino fede.*

*P. Ricœur*

Il professor Leonardo Casini, con la sua prematura scomparsa, ci ha lasciato moltissime immagini di sé, frutto di una personalità caleidoscopica e di una rara capacità filosofica di unire molteplici fili in unità.

Conoscevo Leonardo da quasi dieci anni e la nostra amicizia è stata sempre caratterizzata da profonda stima e comprensione. I suoi insegnamenti e la sua guida sono stati per me strumenti preziosi per una crescita non solo filosofica. La sua trasparenza, la sua ironia e la sua grande sensibilità, nonché la sua quasi naturale inclinazione alle discipline filosofiche, confluivano in grande armonia verso una ricerca esistenziale di grandissimo respiro.

Spesso, nelle nostre discussioni, egli amava citare un filosofo a lui molto caro e che non finiva mai di stupirlo, Aristotele, ed in particolare un passo della *Metafisica*, in cui il filosofo greco afferma che la verità è nello stesso tempo “facile” e “difficile”.

Una prova di ciò sta nel fatto che è impossibile ad un uomo cogliere in modo adeguato la verità, e che è altrettanto impossibile non coglierla del tutto [...]¹.

La luce della verità, nel suo fascio di assoluta evidenza è in realtà un problema dei nostri occhi i quali, «come gli occhi delle nottole si comportano nei confronti della luce del giorno»², possono coglierne solo aspetti parziali. Ma nella loro mancanza comunque riescono a coglierla.

La ricerca della Verità è possibile, ed il pensiero ha la “forza” di procedere nel suo difficile cammino verso di essa. E Leonardo, nell’accoglimento di tale proposta filosofica, si è spesso misurato, durante il suo percorso filosofico, con tutte quelle posizioni teoretiche che in maniera positiva o negativa hanno affrontato tale orizzonte.

Mio tentativo sarà allora quello di accennare brevemente a quei luoghi del suo pensare che più si colorano di questa “forza” e che possano, per così dire, dare una visione d’insieme del suo approccio filosofico.

Il “pensiero forte” di Leonardo Casini è un pensiero consapevole dei propri limiti e, proprio per questo, capace di quell’ambizione all’originario filosofico difficilmente eludibile da chi sa di dover utilizzare “frammenti” di una totalità forse irraggiungibile nella perfetta trasparenza

---

1 Aristotele, *Metafisica* 993a 30, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, p. 71.

2 *Ibidem*.

dall'umano, ma comunque pensata. La declinazione ermeneutica di tale cifra ha portato il Nostro ad impostare le sue posizioni verso un evidenziamento ed un'analisi privilegiata di ogni momento *costruens* della storia della filosofia e, conseguentemente, verso un atteggiamento fortemente critico nei confronti di tutti quei tentativi che assolutizzano orizzonti nichilistici trasformandoli in diagnosi globali della temperie culturale e spirituale dell'età contemporanea.

È infatti noto il suo originale contributo nel dibattito contemporaneo sulla questione del nichilismo. Egli è giunto a dichiarare l'insostenibilità teorica del nichilismo sino alla messa in discussione della sua stessa pensabilità. Nei confronti del nichilismo, e nello specifico, nei confronti dell'interpretazione heideggeriana del nichilismo nietzscheano (interpretazione che d'altronde ha originato e inaugurato il dibattito contemporaneo su questo tema), Casini ha attuato una contestazione del concetto di nulla "assoluto", così come è stato ribadito dall'espressione che Gianni Vattimo trae da Heidegger, ovvero che «[...] dell'essere come tale non ne è più nulla». Se la premessa metodologica è che il nichilismo contemporaneo si caratterizza come "assoluto" «altrimenti non può essere detto veramente ed autenticamente nichilismo»<sup>3</sup>, ciò che si chiede il Nostro è se sia davvero sostenibile pensare il nulla assoluto. Il punto di partenza e il riferimento primario a cui egli si appella per poter svolgere le sue analisi è un filosofo che ha scelto come interlocutore privilegiato nelle sue riflessioni e nei suoi studi: Arthur Schopenhauer.

Grazie alla distinzione tra *nihil privativum* e *nihil negativum* che questo mutua da Kant, Casini ha portato infatti avanti una convincente dimostrazione della sua tesi. Ha affermato infatti che ogni "nulla" può essere ricondotto solo al nulla relativo (*nihil privativum*), mentre il nulla assoluto (*nihil negativum*) è un *Wortzusammensetzung*, utile a chiarire le leggi del pensiero, una finzione logica che si limita a dimostrare i confini del pensiero<sup>4</sup>. Scrive infatti che

[...] alla filosofia è precluso parlare se non dell'essere che viene annientato, ma questo non è il nulla assoluto, bensì il nulla della filosofia, quindi relativo, e per giunta oggetto della contemplazione mistica, e perciò attingibile all'uomo, sia pure attraverso un percorso del tutto eccezionale<sup>5</sup>.

Quando parliamo del nulla, sia nella quotidianità sia nella dimensione filosofica, ci riferiamo sempre ad un segno + in opposizione ad un segno - . Quando ad esempio diciamo "sul tavolo non c'è nulla" non ci riferiamo ad un nulla assoluto poiché quel nulla è relativo allo spazio di un tavolo. Se volessimo utilizzare un linguaggio di tradizione spinoziana o idealistica diremmo che ogni negazione è una negazione determinata. Certo risulta in ultima analisi problematico stabilire il positivo di questa negazione relativa. Essa è un'affermazione limite oltre la quale risulta difficile proseguire. Schopenhauer dal canto suo, giunto a questa soglia, nega tutto ciò che è conoscibile e rappresentabile, prospettando un'ulteriorità ineffabile che è la sfera della contemplazione e della pura illuminazione di un Vero privo di vo-

3 L. Casini, *Ipotesi sul nichilismo*, in R. Bruno-F. Pellicchia (a cura di), *Nichilismo e redenzione*, FrancoAngeli, Milano 2003, p. 173.

4 Tale concetto viene affrontato da Leonardo Casini in diverse sedi; nello specifico di quest'analisi faccio riferimento a Id., *Ipotesi sul nichilismo*, cit.

5 *Ivi*, p. 175.

lontà, ma di questo tratterò in maniera più diffusa più avanti. Quello che è utile sottolineare a questo punto della riflessione è come si faccia strada in questa critica al nichilismo la fiducia in un pensiero che riesca a collegare le sue categorie epistemiche intorno al vero e che allo stesso tempo sia consapevole dei propri limiti di "illuminazione".

La lucidità delle sue tesi accompagnata da un metodo rischiarato dalla lettera aristotelica fanno del pensiero di Leonardo Casini un tentativo di diagnosi del contemporaneo che mira a superare l'idea di crisi del *logos* come "fatale"<sup>6</sup> in favore di un'interpretazione sintomatologica. Questa problematizzazione costruttiva della posizione concettuale che sostiene l'obsolescenza della verità oggettiva lo conduce a sottolineare con forza tutti quegli elementi di ricerca di valore "fondativi" dell'etica, della politica e della religione: il progressismo social-democratico, la tecnologia, che viene vista nella sua accezione positiva come possibilità di liberazione dalla fatica e dal bisogno (non è casuale infatti che Marcuse sia un filosofo da lui molto amato), la rivalutazione della dimensione spirituale, sono tutti fili che il suo "lavoro" filosofico ha tentato, come dicevo, di riportare ad unità, trovando un'inedita chiave di lettura della contemporaneità.

Un'ulteriore dimensione fondativa che merita un posto privilegiato nell'analisi del pensiero di Casini è senza dubbio la considerazione della corporeità, che egli sviluppa profusamente in un importante saggio<sup>7</sup>. In esso il Nostro tenta di pensare fino in fondo l'ambiguità della dimensione corporea, così come essa è stata pensata e rappresentata dalla storia della filosofia ed in particolare da Schopenhauer, Feuerbach e Nietzsche, tre autori che hanno avuto il merito di porre in campo alcuni dei temi più importanti collegati a tale dimensione, temi che saranno poi decisivi per i successivi dibattiti e che vanno dalla tradizione marxista alla fenomenologia fino a giungere al pensiero di filosofi cristiani quali Marcel, Maritain e Mounier. La varietà delle diverse correnti filosofiche che hanno accolto e sviluppato la tematica del corpo mostra senza dubbio la ricchezza che essa può offrire su vari livelli, «dai problemi del conoscere a quelli dell'esistenza e dell'intersoggettività, dall'antropologia all'etica, dall'ideologia politica alle istanze di liberazione e alle dinamiche della persona»<sup>8</sup>. Sottolinea come

Ciò che emerge da tematiche e orientamenti di pensiero così diversi è la comune tendenza al superamento della tradizione dualistica occidentale, che ha avuto in Platone e in Cartesio i suoi momenti culminanti e che è continuata nelle grandi tradizioni di pensiero che da loro hanno avuto origine; il dualismo ha in genere comportato una concezione svalutativa del corpo, sia sul piano teoretico che su quello etico<sup>9</sup>.

Se dunque la rivalutazione del corpo è sicuramente una conquista irrinunciabile della contemporaneità, è altrettanto fuor di dubbio che tale rivalutazione è accompagnata da una

---

6 «'Ci son più cose in cielo e in terra, Orazio, che non sogni la tua filosofia' è il celeberrimo detto che Shakespeare mette sulle labbra di Amleto rivolgendosi ad Orazio. Parafrasando il massimo drammaturgo inglese potremmo asserire altrettanto che vi sono molte più cose in cielo e in terra che nel nichilismo dei filosofi che credono di avere in mano la chiave universale per interpretare la temperie spirituale della nostra civiltà attuale». (*ivi*, p. 183).

7 Cfr. L. Casini, *La riscoperta del corpo*, Studium, Roma 1990.

8 *Ivi*, p. 15.

9 *Ibidem*.

profonda ambiguità: allo stesso tempo il corpo rivalutato si presenta come limite. Ecco dunque di nuovo la “forza” del pensiero di Casini, il quale di fronte ad una dimensione, questa volta corporea, che denuncia possibilità *costruens* e limiti<sup>10</sup>, ha il coraggio di pensare fino in fondo quest’ambiguità non nel segno della contraddizione, bensì nel segno della possibilità per il filosofo di liberarsi «dalla drammatica crisi nichilistica dei valori e del senso globale dell’esistenza umana nel nostro tempo»<sup>11</sup> in favore di una speranza escatologica.

Tale tensione verso la Trascendenza lo aveva portato recentemente a misurarsi, in uno sforzo ermeneutico declinato comunque all’oggettività filosofica, con il limite del dicibile, che è un dicibile chiaro e rigoroso e proprio per questo consapevole dei propri limiti. Il suo ultimo lavoro *Schopenhauer. Il silenzio del Sacro*<sup>12</sup> si pone dunque in continuità con un chiaro intento teoretico: quello di giungere ad analizzare quanto e come questa “costruttività” accompagnata dall’acribia del filosofo giunga ai limiti del nichilismo per poi aprirsi ad una dimensione ulteriore. L’interessante intuizione che è alla base di questo saggio, e cioè il riferimento ad alcuni passi giovanili di Schopenhauer e alla sua filosofia della “coscienza migliore”, permette di rendere produttiva questa “ulteriorità” oltre il nulla relativo e di rompere l’oscurità e il silenzio in cui è avvolta la conclusione pienamente negativa dell’opera maggiore schopenhaueriana.

Anche in questo saggio è ribadita con forza la relatività del concetto di nulla che inerisce ad una non pensabilità del “nulla assoluto” ed ad un necessario riferimento ad un qualsivoglia oggetto. Questo *nihil privativum* non esaurisce tutto il reale, anzi il suo oltrepassamento, nella visione schopenhaueriana, apre un inedito scenario di cui ha esclusiva esperienza l’asceta e il mistico. In tale dimensione Casini sostiene che utilizzare un termine religioso come quello di “sacro” mostra in modo prolifico la cifra di quel silenzio della ragione e del linguaggio, che lo Schopenhauer filosofo si sente autorizzato a descrivere solo in termini negativi.

Inoltre la relatività del concetto di nulla si arricchisce di un inedito “prospettivismo”, guadagnato alla luce della cosiddetta “filosofia della coscienza migliore”: alla coscienza che è ancora immersa nel mondo e nel volere tutto ciò apparirà nulla, ma viceversa per chi avrà superato la rappresentazione e soppresso la Volontà questo nostro mondo apparirà nulla. L’esplicito riferimento schopenhaueriano alle diverse posizioni mistiche delle varie religioni trova un orizzonte comune in tale prospettivismo, dove il significato mistico di Dio si collega al concetto di nulla, inteso in questa sede come pienezza in quanto feconda controparte nella *creatio ex nihilo*<sup>13</sup>.

E dunque l’interessante intuizione che Casini ha avuto nel riferirsi ad alcuni passi giovanili della “coscienza migliore”, se da una parte, come già detto, gli ha permesso di meglio comprendere a cosa il filosofo alluda quando parla di un’ulteriorità oltre il nulla relativo, dall’al-

10 È qui un esplicito riferimento all’insegnamento pascaliano: «Poiché la miseria è inferita dalla grandezza, e la grandezza dalla miseria, gli uni hanno concluso per la miseria quanto più ne hanno preso come prova la grandezza; e gli altri hanno affermato la grandezza con tanto maggior forza, in quanto l’hanno dedotta dalla miseria stessa [...]. In una parola l’uomo sa di essere miserabile: *egli è dunque miserabile, perché lo è; ma è ben grande, perché lo sa*» (B. Pascal, *Pensieri, Opuscoli, Lettere*, Rusconi, Milano 1980, p. 512 e ss.).

11 L. Casini, *La riscoperta del corpo*, cit., p. 23.

12 L. Casini, *Schopenhauer. Il silenzio del Sacro*, Messaggero Edizioni, Padova 2004.

13 Per un’analisi delle sorprendenti analogie tra riflessioni cabalistiche, cristiane ed israelitiche su tale prospettivismo vedi G. Scholem, *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970.

tra conferma la sua apertura ermeneutica tesa a stabilire, per quanto possibile in questa dimensione liminale del pensiero, i contorni della positività della ragione. E se infatti egli non manca di sottolineare come lo stesso Schopenhauer spesso valichi quel confine dichiarato impercorribile, accennando ed alludendo alla struttura ed alla natura di quella realtà ulteriore<sup>14</sup>, di fatto tuttavia è ben esplicito nel dichiarare i limiti della ragione stessa. Il rimando ultimo è da ricercare nella mistica «[...] che non conosce, ma contempla e vive l'inconoscibile»<sup>15</sup>.

L'al di là del *logos* filosofico, Casini lo sottolinea, è designato da Schopenhauer con termini squisitamente religiosi come estasi, rapimento, unione con Dio. Infatti sottolinea Schopenhauer «[...] poiché ci atteniamo scrupolosamente al punto di vista della filosofia, dobbiamo accontentarci della nozione negativa, felici di esserci potuti spingere fino alla frontiera estrema della conoscenza positiva»<sup>16</sup>.

Oltre la filosofia il mistero. Oltre il *logos* filosofico la fede. E la fede era per Leonardo ciò che riempiva lo spazio nichilistico e che si prospettava come certezza al di là dell'esprimibile. E il tentativo di "render chiaro" l'al di qua, compito filosofico e incarico esistenziale, scaturiva proprio da una primaria accettazione di tale dimensione, dimensione che permetteva al filosofo Leonardo quella marcia in più verso l'adombramento, l'allusione a quella realtà invalicabile, che ha permesso alla sua filosofia di colorarsi di quelle tinte forti che aprono alla speranza.

'In speranza': questo è evidentemente il modo in cui la teologia cristiana riprende questi problemi e li orienta verso il futuro di Dio che è stato promesso<sup>17</sup>.

---

14 «Come ad esempio quando afferma di avere in comune con i panteisti l'*en kai pan*, l'uno-tutto, salvo poi a intenderlo, diversamente da essi, non in modo 'discendente', procedendo cioè da Dio per giungere alla sua unità con la natura, ma 'ascendente', dalla natura alla sostanza unica del mondo. Un panteismo del tutto *sui generis*, in cui egli tiene a dichiarare che non ha una derivazione teologica o ateistica (ad esempio di tipo ebraico) come lo spinozismo. Ma è molto significativo il fatto che egli lascia aperto uno spazio del mistero dell'essere ancora più ampio di quello panteistico [...]». (L. Casini *Schopenhauer. Il silenzio del Sacro*, cit., p. 164).

15 *Ivi*, p. 165.

16 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, tr. it. di N. Palanga, a cura di G. Riccarda, Mursia, Milano 1969, p. 574.

17 J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, Kaiser, München, 1967, tr. it., *Teologia della speranza*, Brescia, 1970, p. 91.



---

Simone Stancampiano

## FEDE E SAPERE NELLA CULTURA FILOSOFICA E TEOLOGICA CONTEMPORANEA

Quando alcuni anni fa presentai a Leonardo Casini il mio progetto di ricerca (che è stato anche oggetto della mia Tesi di Dottorato) su “La ‘Cristologia filosofica’ di Xavier Tilliette”, lui rimase favorevolmente colpito. Ha conosciuto di persona il gesuita francese, i suoi studi sull’idealismo tedesco, il suo rapporto con la filosofia spiritualistica francese e la teologia contemporanea.

Leonardo Casini incontra Tilliette perché il sottosuolo su cui si muovono gli interessi del primo è simile a quello del secondo. Entrambi sono sollecitati dal difficile rapporto, di hegeliana memoria, tra fede e sapere, inserito nel dialogo fitto e serrato con la cultura filosofica e teologica più recente. Entrambi leggono Karl Rahner, von Balthasar, Henri De Lubac da una parte, Maurice Blondel, Gaston Fessard e Claude Bruaire dall’altra.

Come gran parte degli studiosi di Tilliette, Casini apprezza la sua profonda indagine storico-filosofica sulla figura del Cristo che è emersa, almeno in Italia, da trent’anni, a partire da quel lontano Convegno di Gallarate dedicato al “Cristo dei filosofi”<sup>1</sup>. In quell’incontro il gesuita francese, legittimando la possibilità di una “cristologia filosofica”, ha presentato Schelling come autore chiave di tutta la problematica, come la figura attraverso cui si possono cogliere la validità e le condizioni di questa tematica. Schelling, agli occhi di Tilliette, è stato colui che si è maggiormente interrogato sul fatto che l’*Idea Christi* – e di cristianesimo – fosse *più vecchia* della Rivelazione propriamente detta di Cristo, un’idea che è nel mondo *prima ancora* dell’Incarnazione effettiva<sup>2</sup>. È lo Schelling delle *Lezioni sul metodo degli studi universitari*; quello che pone la persona empirica, il tempo e la storia sotto la regia del Principio, dell’Idea, del simbolo; il filosofo dell’“Incarnazione da tutta l’eternità”, dove il cristianesimo positivo, il Cristo della storia e della fede è “sottomesso” all’Idea di Cristo<sup>3</sup>.

L’ultimo Schelling conserverà sempre, sia pur in termini attenuati, una sorta di diffidenza verso l’empirico, ponendo comunque l’accento sul problema della manifestazione del divino nella storia, del Cristo come mediatore dell’Uomo con Dio. È noto che in questa fase il suo pensiero riposa sulla contrapposizione tra l’idea (filosofia negativa) e la storia (filosofia positiva). Solo

---

1 Cfr. Aa.Vv., *Il Cristo dei filosofi*, in Atti del XXX Convegno del Centro di Studi Filosofici di Gallarate 1975, Morcelliana, Brescia 1976, in particolare le pp. 19-23, 39-50, 333-334.

2 X. Tilliette, *Le Christ des philosophes et la possibilité d’une christologie philosophique*, in Aa.Vv., *Il Cristo dei filosofi*, cit., p. 47, il corsivo e la traduzione sono miei.

3 X. Tilliette, *Le Christ des philosophes et le problème de la christologie philosophique*, in “Communio”, 1979, 4, p. 60; Id., *È possibile una cristologia filosofica?*, in Aa.Vv., *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, a cura di R. Latourelle–G. O’ Collins, Queriniana, Brescia 1980, pp. 185-186.

l'essenza, e non l'esistenza, è deducibile *a-priori*; quindi, se questo è vero, la venuta di Cristo nel mondo è puramente casuale, episodica, semplice conferma di una *Idea Christi* che sola, ma non il suo portatore (la persona di Gesù), è già "elaborata" nello Spirito del mondo. Se in definitiva l'Idea di Cristo, che è il "fuoco" portante – per Tilliette – di ogni cristologia filosofica, è come un timbro già stampato nella storia, come conciliare questo *a-priori* con la nascita di Cristo, con la Sua Rivelazione? Come sintonizzare il concetto di Cristo all'ecceità di Gesù?

Se a livello puramente terminologico l'espressione "cristologia filosofica" era nata con Henry Gouhier nel 1961 con l'uscita di un suo lavoro su *Bergson e il Cristo dei Vangeli*<sup>4</sup>, il concetto di *Idea Christi* è stato messo in circolazione nel pensiero contemporaneo dal gesuita Karl Rahner, che ne ha fatto l'asse della sua "cristologia trascendentale" soprattutto nei *Saggi di antropologia soprannaturale*<sup>5</sup>. Esso si riferisce direttamente al Kant de *La religione nei limiti della semplice ragione*, dove il nome di Cristo non è mai nominato per discrezione, ma pur sempre compenetrato nella sua memoria. L'*Idea Christi* kantiana è l'archetipo *a-priori*, l'Uomo perfettamente gradito a Dio o l'Idea personificata del Buon Principio, una proprietà della Ragione, la cui sede *originaria* è nella coscienza dell'uomo; idea che si schematizza in rappresentazioni e determinazioni che sono di fatto ricalcate sulle testimonianze del Cristo esistente, storico, regola d'oro dell'umanità perfetta che funge da *criterio*, da *mezzo di prova* della tradizione. L'argomentazione kantiana procede quindi su due strade parallele che, come in geometria, non si incontrano mai: l'*Idea Christi* della ragione e la storia della salvezza edificante, di cui Cristo è l'attore anonimo. Da entrambi i lati è all'opera un procedimento *trascendentale*, per cui la possibilità, l'*a-priori* guidano l'inventario o la verifica dell'esperienza.

La cristologia di Rahner, di conseguenza, è essenzialmente "antropologica": nell'uomo vi è già un timbro, una prefigurazione del Messia, del Salvatore, un modello, per cui la storicità del Cristo diventa semplicemente una conferma. Questa cristologia trascendentale è implicita, anonima: l'*Idea Christi* è un modello-*a-priori* dato con la natura, una sua proprietà tale che non si vede più la distinzione tra natura e Grazia. Lo stesso Rahner rafforza questa prospettiva con la "teoria del cristianesimo anonimo": tutti gli uomini sono cristiani in maniera implicita, non sanno di esserlo, ma possiedono dentro di sé il timbro di Cristo. Una volta che il cristianesimo è entrato nella storia, ha innestato un processo irreversibile: la cultura è diventata intrinsecamente cristiana, non può più ritornare indietro. Von Balthasar alla metà degli anni '60 del '900 confuta questa posizione nel suo *Cordula*<sup>6</sup>, ponendo l'accento sull'importanza del martirio cristiano e sulla storicità, l'esistenza, la Rivelazione del Cristo.

Tilliette incontra Rahner anche a partire dal sottosuolo francese contemporaneo: pensiamo a Henri De Lubac, e dal punto di vista più prettamente filosofico ricordiamo il primo Blondel, quello dell'*Action*, che illustra la tesi del "pancristismo", per cui Cristo è il punto di sintesi e di unione del mondo intero<sup>7</sup>. Certamente lo spiritualismo francese contemporaneo – che ha i suoi eponimi in Cartesio e Malebranche, passando per Pascal – se-

4 Cfr. H. Gouhier, *Bergson et le Christ des Évangiles*, Fayard, Paris 1961.

5 Cfr. K. Rahner, *Saggi di antropologia soprannaturale*, Edizioni Paoline, Roma 1965-1969<sup>2</sup>.

6 H.U. von Balthasar, *Cordula, ovvero il caso serio*, Queriniana, Brescia 1965-1968<sup>2</sup>.

7 Cfr. M. Blondel *L'azione*, a cura di S. Sorrentino, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1993.

gna l'animo di Tilliette: così Maine de Biran e da quest'ultimo, successivamente, Jean Nabert; mentre in Italia, Antonio Rosmini. E come non citare la scuola belga di Joseph Maréchal e del più recente Emmanuel Turpe, con il tentativo di salvare il trascendentale kantiano all'interno di una gnoseologia realista?

Lo stesso Tilliette arriva alla cristologia filosofica per *via apologetica*. Egli respira, allora giovane, il problema di tutti i cattolici di Francia della prima metà del '900: dimostrare che tra cristianesimo e pensiero moderno non si trova quella antitesi che invece la vecchia scolastica neo-tomista aveva consacrato. Allora si lavorava per blocchi monolitici: da una parte il pensiero francese, dall'altra la neo-scolastica; in gioco era la legittimità – è il famoso dibattito degli anni '30 del secolo scorso proprio in Francia – della stessa *filosofia cristiana*, che appariva una contraddizione in termini. Lo spiritualismo francese contemporaneo, figlio di Cartesio e di Malebranche, pone Cristo al centro della modernità e continua ad insistere su quell'*Idea Christi*, proprietà a-priori dello spirito o della coscienza, che tende a non dare piena legittimità alla conoscenza sensibile, connotando quest'ultima anche come illusoria, negando la storicità, l'*accadere* del fatto cristiano in un determinato tempo e spazio. Una delle figure più recenti che seguono questa linea è certamente Michel Henry<sup>8</sup>.

Ma Tilliette va oltre il problema della filosofia cristiana; anzi c'è un momento del suo pensiero in cui egli lascia in disparte, provvisoriamente e diversamente dalla sua convinzione abituale, ciò che è da sempre la “fodera protettiva” e compagna di viaggio della cristologia filosofica, la filosofia cristiana, perché quella può sussistere, pur paradossalmente, fuori dall'ambito natio di questa: una cristologia – dice Tilliette – se è veramente filosofica, presenta le sue “credenziali” alla filosofia e non ha bisogno di un certificato di battesimo; deve poter svilupparsi *al di qua* o al margine di un contesto confessionale. L'espressione stessa, slegata dai vincoli dogmatici, acquisisce una rilevanza profana che non si può trascurare, poiché c'è una specie di *armonia prestabilita* fra Cristo e la filosofia, legata all'*Idea Christi*<sup>9</sup>.

Al di là della convinzione speculativa, questa cesura del pensiero del gesuita francese è anche frutto dei dubbi e delle diffidenze che ha suscitato la filosofia cristiana attraverso il ricordato dibattito, mal avviato e mal concluso, degli anni '30 del '900 in Francia. Tilliette stesso ancora oggi dice, con un po' di modestia, di aver trascurato troppo la filosofia classica e quella cristiana, ma aggiunge anche che il cantiere è tuttora aperto. Dall'altra parte egli trova nell'*idealismo tedesco* (sia pur rifiutandone tutti gli esiti panteistici) un possibile alleato per vincere il processo di scristianizzazione moderna, il materialismo positivista e la dura contrapposizione illuministica francese tra fede e sapere.

In chiave più contemporanea, seguendo quest'ultima linea, Tilliette guarda agli appartenenti alla cosiddetta Scuola hegeliana francese, a coloro che in qualche modo hanno “cattolicizzato” Hegel, come Gaston Fessard e Claude Bruaire. Questi, dotati entrambi di una potenza speculativa non comune, hanno – osserva il gesuita francese – studiato e letto Hegel

8 Cfr. M. Henry, *Io sono la verità. Per una filosofia cristiana*, Queriniana, Brescia 1997; Id., *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris 2000; Id., *Paroles du Christ*, Seuil, Paris 2002 [opera postuma].

9 X. Tilliette, *Filosofia e cristologia nel contesto della filosofia*, in “*Asprenas. Rivista di scienze teologiche*”, 1994, p. 168.

[...] con occhi prevenuti, ossia con la loro fede cristiana e cattolica. Hanno tentato ed eseguito una rilettura, una reinterpretazione cristiana di Hegel, entrambi sollecitati originariamente da Blondel; in seguito padre Fessard ha subito e assimilato il colpo di freno di Kierkegaard, Bruaire l'incontro con Schelling. Ma Hegel li ha aiutati soprattutto a trovare se stessi ed ha insegnato loro l'uso della dialettica e il rigore del pensiero<sup>10</sup>.

È dunque Hegel, per Tilliette, il nume tutelare posto sull'orlo di tutte le nostre strade, buone e cattive, stella polare della ricerca cristologico-filosofica. Hegel, attraverso la parola chiave del "Venerdì Santo speculativo" con cui conclude il suo *Fede e Sapere*, inizia e illustra la propria filosofia in chiave cristologica, una grande "staurologia", "filosofia della croce" che è l'asse del mondo e chiave ultima di ogni comprensione. Le vicende del Cristo assomigliano allora ai destini della filosofia: il sistema si dispone a fungere da Cristo speculativo. Fino alla *Fenomenologia dello Spirito* predomina nello Hegel di Tilliette l'aspetto riduttivo gnostico: gli eventi cristiani divengono *simboli* e rimandano ad una verità necessaria e ideale. La storia del mondo è descritta come un *Golgotha di figure*. La filosofia che parla della "morte di Dio" è allora lo specchio universale dell'evento contemporaneo simboleggiato dalla passione, immagine di quel dolore infinito: la Croce è quella del concetto e la Passione è la lacerazione della coscienza infelice. Alla filosofia le "misure" della morte e resurrezione di Cristo, del Venerdì Santo e della gioia pasquale<sup>11</sup>.

Nel sistema compiuto hegeliano invece, la cristologica simbolica si flette in cristologia storica e spirituale e diventa più "ortodossa", secondo Tilliette, dal punto di vista cattolico: nelle belle lezioni sulla *Filosofia della Religione* la specificità del cristianesimo, della sua fede, sta nel fatto che si rivolge all'uomo-Dio *qui ed ora*, a Gesù di Nazareth, ad una mediazione storica, definitiva, ad un mediatore unico e imprescindibile. L'avventura della croce, conclusione del "corso storico" dell'Incarnazione è il colmo e l'estremo della *kenosi*: il mistero dell'*esinanizzazione* di Cristo coincide – paolinamente – col mistero dell'Incarnazione<sup>12</sup>, punta di diamante della finitezza. È qui che il più profondo dolore raggiunge l'altissimo amore: l'idea divina – il passo della *Filosofia della Religione* è noto – si è alienata fino all'amaro dolore della morte, la sofferenza infinita dei discepoli (immagine della *comunità* che *sola* riconosce con la fede vissuta il *Logos* fatto Uomo-Gesù) attinge alle amarezze illimitate del Mediatore.

In conclusione, Leonardo Casini ha evidenziato il fatto che il centro della riflessione di Tilliette sta nella difficile conciliazione di due momenti assai rilevanti: da un lato il tema dell'*intemporalità, eternità e assolutezza* della figura del Cristo, *Idea Christi*, che proprio per la Sua divinità è sottratta al divenire degli eventi storici ed è impressa in ciascuno di noi in-

10 X. Tilliette, *Due pensatori cattolici: Gaston Fessard (1897-1978) e Claude Bruaire (1932-1986)*, in Id., *La Chiesa nella filosofia*, Morcelliana, Brescia 2003, p. 245 e ss. Sulle tre figure contemporanee francesi (Blondel, Fessard, Bruaire) si veda anche X. Tilliette, *Dalla teologia alla filosofia*, in G. Ferretti (a cura di), *Filosofia e teologia nel futuro dell'Europa*. "Atti del Quinto Colloquio su Filosofia e religione", Macerata 24-27 ottobre 1990, Marietti, Genova 1992, pp. 175-183, con "Tavola rotonda finale", pp. 270-271.

11 Cfr. X. Tilliette, *Sulla cristologia idealistica*, in "Filosofia e Teologia", 1989, III, 1, pp. 23-39; Id., *Verbum crucis: la speculazione e la croce*, in "Rassegna di Teologia", 1984, 25, pp. 400-412.

12 Cfr. X. Tilliette, *Che cos'è cristologia filosofica*, Morcelliana, Brescia 2004, pp. 67-74.

dipendentemente dalla nostra consapevolezza (fino all'estrema teorizzazione dei "cristiani anonimi" di Karl Rahner, osteggiata da Balthasar), idea che ha in sé il rischio di svalutare la realtà storica della venuta di Cristo nel mondo; dall'altro lato l'insistenza sulla *temporalità dell'evento storico dell'Incarnazione del Verbo* che, pur appartenendo in pieno all'ortodossia cristiana, potrebbe in alcuni autori non mettere abbastanza in rilievo la Sua natura essenzialmente divina, quale emerge per esempio nel *Prologo* del Vangelo di San Giovanni.

Abbiamo visto che la "Cristologia filosofica" deve fare i conti *in primis* con il problema della Rivelazione cristiana. Dietro c'è l'affermazione spinosa del Giovanni Battista che vede *per la prima volta* Gesù di Nazareth e Gli dice "Io non vi conosco, *eppure già vi conosco*". Da una parte dunque c'è il rischio di una moderna *Gnosi* che esce dal quadro della fede cristiana e dalla storicità dell'Evento salvifico, dall'altra il pericolo di una *storicizzazione* che potrebbe non considerare in pieno la dimensione assoluta e eterna.

Ma tra il *concetto* di Cristo e la Sua categoria dell'*avvenimento* si staglia una terza via, quella *fenomenologica*, ancora tutta *in fieri*, con cui Tilliette studia l'essere e la coscienza del Cristo nei Suoi *vissuti*, il Suo modo di sperimentare le grandi vicissitudini umane come il corpo, il tempo, la solitudine, la morte, legando quindi indissolubilmente le modalità dell'esperienza umana in un'esistenza umana-divina. Tra le categorie umane proprie del *Cristo fenomenologico* ritroviamo la "santa tristezza" del Figlio esiliato così come emerge splendidamente dai *Discorsi sulla religione* di Schleiermacher: il fatto che "Cristo non ha mai riso", come intuisce lo scrittore inglese Chesterton, il Suo corpo di carne, il tempo vissuto di Gesù sempre più "accelerato" perché inchiodato alla missione e la Sua morte prematura, che tanto ha fatto rabbrivire il filosofo italo-tedesco Romano Guardini<sup>13</sup>.

Fede e sapere. Tilliette è riuscito ad avvicinarli il più possibile, più dal punto di vista storico-filosofico, che teoretico. Di questo Casini è stato profondamente convinto. E come spesso accade, il filosofo in cerca di teologia ha incontrato il teologo in cerca di filosofia.

13 Cfr. G.K. Chesterton, *Orthodoxie*, Gallimard, Paris 1984; R. Guardini, *La realtà umana del Signore*, Morcelliana, Brescia 1979; Id., *Ritratto della malinconia*, Morcelliana, Brescia 1990<sup>3</sup>. Sul problema della "coscienza del Cristo" si veda anche M. Blondel, *Au coeur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse*, a cura di H. de Lubac-R. Marlé, Aubier, Paris 1960.



# **Ai** *margini del giorno*

A cura di *Patrizia Cipolletta*

*Nella vita di giorno gli autori di questi saggi sono impegnati per sopravvivere nel Gestell sempre più totalizzante, ai margini del giorno pensano, si confrontano e ascoltano le cose “inutili” che riguardano tutti e ognuno.*

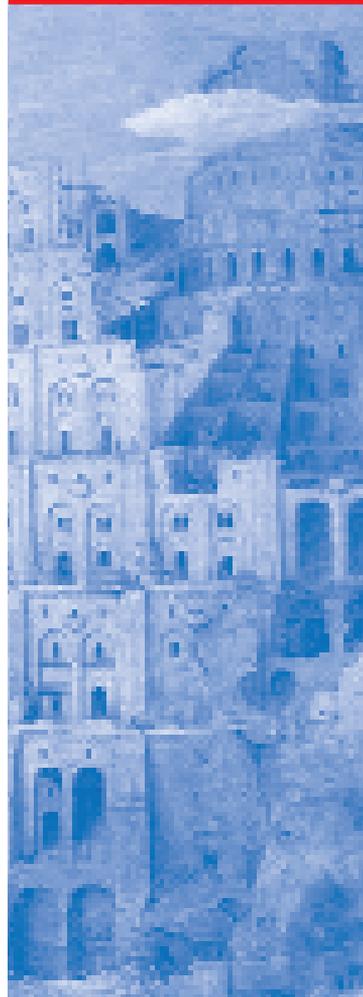
**- Patrizia Cipolletta**

*Lettera aperta ai laureati in filosofia*

**- Mauro Coni**

*I libri. Per guardare al mondo*

# **B** @bel



- Editoriale
- Il tema di B@bel
- Spazio aperto
- Ventaglio delle donne
- Filosofia e...
- Immagini e Filosofia
- Giardino di B@bel
- Ai margini del giorno**
- Libri ed eventi

---

## PRESENTAZIONE

La nuova serie di *B@belonline* nella versione a stampa prevede uno spazio per la pubblicazione di lavori che nasceranno dal confronto con e tra i laureati dei *corsi di studio in Filosofia* dell'Università di Roma Tre.

In questo numero è pubblicata una lettera che ho inviato ai nostri ex-studenti per offrire loro questo spazio in cui potranno continuare a pensare e a scrivere.

Segue un breve scritto di un laureato in filosofia che, sinteticamente, in aforismi esprime il suo percorso solitario con i libri che lo hanno destato al pensare.

La redazione di Babel si augura che il colloquio con i nostri laureati permetta l'emergere di una pluralità di voci e un vivace dibattito tra loro.

---

Patrizia Cipolletta

## LETTERA APERTA AI LAUREATI IN FILOSOFIA

Scegliere di iscriversi ad un corso di Filosofia è un atto di eroismo. Si sa da subito che dopo la laurea è difficile trovare un lavoro e, quando lo si trova non corrisponde quasi mai a ciò che si è studiato. A dire il vero anche dopo aver conseguito altri tipi di lauree a carattere umanistico si trova oggi difficoltà di realizzazione, ma in genere questo lo si scopre dopo. Con filosofia lo si sa già all'atto di iscrizione. La fiducia che lo studente rimette alla Filosofia va, quindi, oltre i bisogni pur legittimi di avere un lavoro, guadagnare e raggiungere un certo *status* socio-economico. Lo studente che sceglie filosofia si aspetta da questa disciplina qualcosa che va oltre la semplice preparazione professionale perchè *la sua è una scelta di vita*, che va oltre il desiderio di un riconoscimento sociale. È vero che qualche volta un laureato in filosofia riesce ad accedere a livelli dirigenziali in aziende dove le sue capacità di avere una visione di assieme possono essere di grande utilità per lo sviluppo e l'intensificazione della produzione. Ma anche qui – con un buon stipendio e un alto riconoscimento sociale – il laureato in filosofia si sente frustrato perché il suo studio lo aveva preparato ad altro e continua ad avere nostalgia.

Ormai è la stessa filosofia che non riesce ad avere spazio nella nostra società. Anche se gli annunci della nuova riforma lasciano intravedere la possibilità di nuove cattedre di filosofia in tutti i tipi di scuole secondarie superiori, anche se i grandi filosofi vengono invitati a dire la loro in dibattiti di ogni tipo, nella nostra società non c'è più spazio per la filosofia. Ancora non si è pensato a fondo quale importanza abbia avuto nello sviluppo dell'Occidente, sicuramente però si registra un sentore di perdita, oppure al contrario – specialmente in alcuni studenti che giungono da noi con “troppe illusioni” – una speranza di un totale controllo che ormai non compete più alla filosofia e alla sua salubre inutilità.

All'inizio del Novecento era già apparso il mutamento per cui la filosofia rischiava di rimanere – dopo le aspettative della modernità che le avevano conferito onori e mansioni – nell'ombra dell'*inutile*. Il lungo processo di differenziazione aveva portato i diversi ambiti del sapere a dividersi e a diventare autonomi dalla filosofia. La concretizzazione di tale processo si è completata, almeno nel nostro paese, intorno agli anni '70 con la nascita dei corsi di laurea in psicologia e sociologia, e poi delle loro facoltà autonome. La filosofia sembra così aver perso quello che sembrava il suo compito: tenere unito il sapere e riflettere sulla metodologia del conoscere. Ormai nell'ambito stesso di ogni disciplina, gli scienziati sanno riflettere sul metodo che usano, e in questa babele di linguaggi scientifici ci si preoccupa solo della comunicazione fra le singole scienze che viaggiano autonomamente, che non hanno bisogno di nessuno che indichi loro come devono procedere, o suggerisca quale “fi-

ne etico” debba essere alla base delle ricerche e delle scelte di direzione dell’indagine. Spesso lasciano parlare gli opinionisti – tali sono ormai i filosofi – le cui “opinioni” sono tenute in gran conto, ma che tuttavia non modificano il procedere delle loro ricerche scientifiche. E mi azzarderei a dire che forse neanche possibili provvedimenti di legge possano riuscire ad impedire che non si segua una via di ricerca già aperta.

Il nostro mondo viaggia e gira intorno all’intensificazione dello sviluppo tecnologico e, nonostante le cautele, nonostante la paura e il pessimismo, sorto appena era diventato evidente che quella gabbia ci avrebbe condizionato invece di liberarci, ormai sappiamo che lo sviluppo tecnologico è un treno lanciato a una velocità supersonica da cui non si può scendere.

Il lavoro è utile a conservare questo processo che se si interrompesse di colpo creerebbe ancora più danni. Trovare lavoro, quindi, significa inserirsi in questo processo acquisendo un ruolo specialistico, “utile” come una semplice molla in un complesso ingranaggio. *La filosofia non serve, per questo è inutile.* Lo studio della filosofia, che non abbandona mai lo sguardo al tutto quando osserva le parti, può aiutare nella formazione di futuri manager: li aiuta a mettersi in una posizione che, guardando dall’alto tutti gli ingranaggi, consente di prendere decisioni più adeguate. *Ma chi studia filosofia sa che questo è un tradimento della scelta fatta più per amore e per speranza che per l’utilità di conquistare un posto manageriale.*

Quando penso al nostro compito di docenti di filosofia provo molta angoscia, e ogni anno mi domando qual è la mia funzione: preparare giovani studiosi abili nel parlare e nella critica? Studiosi che conoscano la nostra tradizione? Studiosi che a loro volta insegneranno portando avanti il percorso della filosofia? Aiutare nella formazione giovani manager? Anche in chi insegna vive sottaciuta una speranza: desideriamo preparare giovani capaci di vegliare come antiche vestali un fuoco che si sta spegnendo, un fuoco del quale ormai non ci si accorge più in una società come la nostra dove la luce accecante psichedelica della tecnica oscura quella tenue, che noi speriamo però di vedere ancora innalzarsi luminosa, oltre la luce fredda, per radiare e riscaldare un’altra epoca.

Le lezioni di Heidegger del 1929/30<sup>1</sup> appaiono al lettore odierno che segue il pensatore tedesco nel destino della filosofia occidentale, una lettera aperta agli studenti. In quelle pagine è, infatti, rintracciabile tutto il *pathos dell’insegnare filosofia*. Era ormai diventato evidente al filosofo che essa, neanche come fenomenologia-ermeneutica avrebbe potuto contribuire a svelare il fondamento ontologico, per lo più nascosto, di ogni interpretazione e conoscenza delle scienze dell’ente. Aveva così abbandonato il sogno nascosto di un sapere più originario capace forse di un “correttivo ontologico” delle scienze positive, tra le quali il giovane Heidegger aveva annoverato anche la teologia.

Se fin dall’inizio aveva battagliato contro l’illusione della filosofia moderna che aspirava ad elevarsi a scienza assoluta, in quel dialogo con gli studenti si avvia a prendere coscienza che il compito della filosofia è giunto al suo compimento. Conserva ancora in quelle lezioni la speranza che “la funzione rigorosa di pulizia” dell’ermeneutica fenomenologica potesse portare luce là dove le scienze si rifiutano di “guardare”, là oltre il cerchio delimitante in cui esse hanno tacciato di non-essere ciò che non è ente.

---

1 M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, il melangolo, Genova 1999.

Heidegger mette qui a nudo l'inestinguibile ambiguità della filosofia che da una parte *sembra* una scienza, senza esserlo di fatto, dall'altra sembra proclamarsi visione del mondo, lasciando però tutti scontenti, perché in questo modo sembra avere un compito "ridotto", soggettivo, non universale. La filosofia, all'inizio del secolo, oscilla ancora tra l'ambiguità di essere comprensibile da tutti – e, quindi, di avere verità universali valide per tutti – e la presa di coscienza di investire il singolo nella sua esistenza.

Confrontandosi con gli studenti sul tema dell'essenza della filosofia che li investe come discenti, e investe lo stesso Heidegger come docente, ironizza sulle "figure ibride", quali siamo tutti noi che abbiamo la pretesa di far ricerca all'Università, «che senza midollo né ossa né sangue, vivacchiano in una sorta di esistenza letteraria. Viene così fuori un trattato scientifico con indicazioni moraleggianti annesse e sparse qua e là, oppure una predica più o meno valida che si avvale di terminologie e forme di pensiero scientifiche»<sup>2</sup>.

L'indagine, ancora fenomenologica, porta Heidegger a scoprire che la filosofia è legata agli stati d'animo, e riguarda tutti in quanto uomini finiti. Essa tratta delle cose ultime: intorno a queste si pensa bene in solitudine. Allora il dialogo filosofico, quando è autentico, è solo uno scambio di idee *sulle cose estreme che ci riguardano, che riguardano tutti e ognuno e ognuno di noi in quanto mortali e finiti*; per questo la filosofia, piuttosto che alla scienza, è vicina all'arte e alla religione – sebbene in una tenue e salda differenza. Essa nasce e si muove nell'inquietudine, che tutti viviamo ponendoci domande a cui non si può rispondere. Filosofia è dunque filosofare, quell'agire originario che viene prima di qualsiasi occuparsi-di, e rappresenta "l'accadimento fondamentale dell'esser-ci", del nostro essere qui, in una situazione. La filosofia è radicata nel destino dell'esserci umano, è l'espressione di quell'inquietudine.

Ancora crede che l'analisi esistenziale sia la via regia della filosofia e crede, parlando al cuore dei ragazzi, che sia possibile far emergere il vissuto che ruota intorno alla filosofia, quegli stati d'animo fondamentali che hanno portato alla scelta di un corso di filosofia:

[...] l'ambiguità della filosofia non scompare affatto, e anzi si accentua, ogni volta ci si occupi di essa esplicitamente, come nel nostro caso: qui e ora. Filosofia come materia di insegnamento, materia d'esame, una disciplina nella quale, come in altre discipline, si consegue la laurea. Per gli studenti e i docenti la filosofia ha l'apparenza di una materia generale, sulla quale vengono tenuti corsi e lezioni. Di conseguenza decidiamo di seguire questo corso oppure passiamo oltre. Perché mai, altrimenti, godremmo della libertà accademica? [...]. Se poi non siamo passati oltre e frequentiamo il corso, abbiamo così eliminato l'ambiguità? [...]. Siamo forse migliori del vicino perché capiamo più in fretta, oppure perché siamo più esperti e abili nel parlare, magari un po' più impraticati di altri in una terminologia filosofica, per aver già frequentato alcuni seminari?<sup>3</sup>

Heidegger in questo contesto, pensando alla radice la filosofia, mette in evidenza l'ambiguità con cui può giocare un docente che con serietà sa tenere discorsi ultimi sulla situazione mondiale, su l'uomo. Potrebbe essere un commediante – ironizza Heidegger – palesando quell'implicita autorità di cui è investito il docente. Perché il docente abbandona il suo intimo dialogo e diventa pubblico professore? Vuole persuadere gli altri? Vuole formare gli altri a persuadere

---

2 *Ivi*, p. 19.

3 *Ivi*, p. 20.

a loro volta? Sottili sono i pensieri di Heidegger quando cerca di pensare intorno all'autorità del professore di filosofia. Si domanda su che cosa si basi questa autorità. Non è certo l'autorità conferita dal Ministero della Pubblica Istruzione: questa può, infatti, solo attribuire un ruolo sociale, una funzione. Eppure osserva Heidegger intorno al filosofo aleggia un'autorità che va oltre il suo ruolo, un'autorità che un vero filosofo, colui che sa di non sapere, non desidera assumere, ma che involontariamente accompagna il suo parlare. Trova così che quell'autorità, che circonda il filosofo e lo rende diverso da un semplice e comune uomo che pensa le questioni della vita e della morte, dipende dal fatto che non viene subito compreso.

Questa dubbia autorità opera a nostro favore soltanto finché non veniamo compresi. Se invece veniamo compresi, allora appare chiaro se filosofiamo oppure no. *Se non filosofiamo, questa autorità crolla da sé. Ma se filosofiamo non è mai esistita.* Allora soltanto diviene evidente che il filosofare è il senso radicale proprio di ogni uomo, e solo certi uomini possono o devono avere il destino particolare di essere per gli altri l'occasione che li desta alla filosofia<sup>4</sup>.

Chi sceglie una laurea in filosofia non dovrebbe cadere nell'ambiguità che ruota intorno alla filosofia, intendendo questo sapere una scienza assoluta o una visione del mondo. Dovrebbe avere l'umiltà che deriva dalla coscienza che non si raggiunge un sapere assoluto, ma che si pensa e che si cerca mantenendo viva quella nostalgia e quegli stati d'animo fondamentali che aprono alla pericolosità del filosofare. Chi sceglie filosofia sente *come suo compito quello di tener desto negli altri uno stato d'animo fondamentale* tramite il quale essi possono continuare a recepire la loro finitezza che si muove tra l'essere sempre calati in una situazione presso un ente e tuttavia l'*essere-via*, l'essere sempre spostati altrove. Quella finitezza, quindi, che riguarda tutti gli uomini, ma che per sopravvivere nella situazione si deve continuamente dimenticare. Quella finitezza che nel nostro mondo complesso, si deve sempre più lasciare ai margini perché il sistema tecnologico lascia sempre meno tempo per quei pensieri che riguardano tutti.

La difficoltà di una materia di esame come la filosofia in una struttura universitaria, viene messa ben in luce da Heidegger, che si pone il problema, una volta scoperto che filosofare è uno stato d'animo, di come debba avvenire l'interrogazione, e su quali domande si debbano esaminare gli studenti. Aggiungerei la questione di come possiamo formare i nostri studenti affinché possano assumersi questo compito di tenere desta la nostalgia, o qualsiasi altro stato d'animo che ci permette di accedere alla nostra libertà. Ma che cosa significa oggi insegnare filosofia, quando sappiamo con certezza che solo una piccola parte di studenti accederà all'insegnamento? Dove possono i nostri studenti continuare a destare negli altri il pensiero?

Nell'ultima fase della sua vita diviene chiaro a Heidegger che la filosofia e il pensiero si scindono: la prima è la tradizione greco-occidentale da cui sono scaturite la nostra civiltà e la tecnica. È l'origine di quel linguaggio cibernetico dell'informatizzazione che pilota tutte le scienze e la loro organizzazione, e che presto pianificherà il lavoro umano e l'ordinamento sociale<sup>5</sup>.

4 *Ivi*, p. 21 (corsivo mio).

5 «Non c'è bisogno di alcuna profezia per riconoscere che le scienze, nel loro organizzarsi, ben presto saranno determinate e pilotate dalla nuova scienza fondamentale, vale a dire dalla cibernetica. Questa scienza corrisponde alla determinazione dell'uomo come essere sociale attivo (*als des handelnd-*

Forse compito dei filosofi oggi è meditare quella tradizione, raccoglierla. Ma il pensiero riguarda tutti. Per andare alle proprie origini, occorrono dei mezzi linguistici, delle conoscenze storiche, ma non è detto che sempre i filosofi “*pensino*”. Può accadere oggi che una conversazione privata possa avere più densità di pensiero che migliaia di trattati. Per pensare “ciò che è” occorrono sicuramente “conoscenze filosofiche”, ma occorre soprattutto che siano desti, non solo nei filosofi di professione, quegli stati d’animo che suscitano negli uomini un domandare radicale. Noi docenti, investiti di un ruolo dal sistema sociale, abbiamo il compito di conservare solo la memoria di ciò che ha portato alla strutturazione tecnologico-informatica del mondo? Oppure dobbiamo, o possiamo, tenere desto quello stato d’animo che fa percepire un singolo come gettato in una situazione e tuttavia libero da essa?

Questo domandare inquietante e pericoloso è “inutile” per il funzionamento della nostra società, che la filosofia ha contribuito a far nascere. Nel mondo della tecnica dove ogni cosa, anche l’uomo, è un pezzo di riserva, bisogna continuare a correre per lo sviluppo tecnologico e per l’intensificazione delle energie. La ricerca non deve più trascendere i confini delle scienze, ma solo continuare ad andare avanti, dimenticando possibilmente il pensiero, che rischia – come negli anni settanta molto bene avevano messo in evidenza Gilles Deleuze e Félix Guattari<sup>6</sup> – di inceppare il meccanismo. Il pensiero, se non è semplice memoria reverenziale dell’origine, se non è solo il luogo innocuo di raccolta della tradizione occidentale, non solo è inutile, ma anche “pericoloso”. Chi sceglie filosofia sa questo; chi conserva desti nel cuore quegli stati d’animo “essenziali” e si assume il compito di destarli negli altri, rischia l’emarginazione.

E non è questo quello che vogliamo noi docenti di filosofia per i nostri studenti. È vero che la scelta della filosofia, troppo spesso, può intensificare quel sentirci “liberi” da questo mondo-ambiente e, quindi sempre un po’ “spostati”, ma sentiamo come nostro compito anche quello di portare concretezza aiutando nello studio della tradizione e *insegnando ai nostri studenti a volare senza mai perdere il contatto con la situazione*. Per questo ci auguriamo che si inseriscano nel mondo globale della tecnica, che riescano a trovare un lavoro che permetta loro di collaborare e ricevere sostentamento da questo sistema tecnologico, che non si sa dove andrà a finire. *Per il “pensiero” non c’è una grande differenza tra il ruolo professionale del docente universitario o liceale, che conserva la memoria della tradizione, e qualsiasi altro ruolo della nostra società: ambedue possono contribuire a lasciare celato il nostro domandare profondo.*

Per questo ritengo che il pensiero e quel “destare gli stati d’animo fondamentali” debbano rimanere ai *margini*. Ma allora dobbiamo dare possibilità agli studenti, che ci hanno seguito scegliendo questo corso di laurea e che ora si occupano di altro per vivere, di conservare un contatto con l’Università e gli studi della filosofia, attraverso una sorta di *Tutorato* post-laurea, che lasci aperta la possibilità ancora di ricevere consigli nelle letture per i minuscoli resti del giorno, la possibilità di dialogare intorno a quelle cose che ancora destano meraviglia, la possibilità di scrivere e di essere letti. *B@belonline* nella versione a stampa e nella versione online offre appunto questo spazio per pubblicare questi pensieri al margine.

---

*gesellschaftlichen Wesens*). È la teoria che ha per oggetto la direzione della possibile pianificazione o organizzazione del lavoro umano» (M. Heidegger, *Tempo e essere*, Guida, Napoli 1998, p. 176).

6 Cfr. G. Deleuze-F. Guattari, *L’anti-Edipo*, Einaudi, Torino 1975.

Questo non significa che vogliamo incentivare quella che ormai sembra essere la prerogativa del mondo della tecnica nello stato avanzato: l'intensificazione della comunicazione e della partecipazione di tutti al "nulla". Abbiamo già troppi esempi di ciò nella Tv, nella radio in cui tutti vogliono partecipare per sentirsi "protagonisti" della nostra società, integrandosi di fatto solo al nulla che la nostra società mostra di essere in quegli show, in cui non si parla delle cose ultime ed estreme che ci riguardano tutti. Anche quando nei *talk show* si parla di filosofia secondo le mode del momento, il pensiero è addomesticato ad una parvenza che serve solo ad accrescere la dimenticanza, per farci sentire "felici" e addormentati come polli di allevamento.

Non speriamo più ormai, come ancora Heidegger nel '30 che la scienza possa assumere la filosofia come "pericolosa compagna di strada", che l'aiuti a mantenere aperto lo spazio della pre-occupazione, di quel pre-occuparsi che precede qualsiasi occuparsi nella ricerca sfrenata. Sconsolati osserviamo che Heidegger disloca in una lontananza troppo lontana la possibilità di uscire dal deserto in cui viviamo: egli lascia, infatti, solo una tenue speranza. Facciamo però tesoro del suo incitamento a pensare la situazione in cui siamo gettati perché solo così potremo anche «appartenere a ciò che sarà»<sup>7</sup>. *Ma non speriamo più che il ram-memorare da solo possa farci uscire dal deserto del mondo della tecnica.*

Il Novecento ci ha insegnato la via del margine e la potenza del frammento. L'unica speranza che ci rimane è appunto nella forza del "marginale", in quell'erba che cresce fra il selciato. Per questo ripongo le mie speranze in voi, che avete scelto filosofia, ma che non vi sentite più in corsa né per un dottorato né per un posto da ricercatore, né per qualsiasi ruolo docente, ma che ancora volete ascoltare e parlare di filosofia.

A questo fine non è di aiuto solo Heidegger, ma anche Ernst Bloch, che non si spaventa di fronte alla massificazione ormai evidente dei primi del Novecento, non reclama né valori ormai scaduti, né nostalgie che legano alla terra di origine e a un linguaggio che custodisca il domandare delle "cose ultime". La sua via non passa per le indagini che cercano di pensare "ciò che è" alla luce del dono della filosofia, ma tenta l'esperimento nel non-ancora. Sebbene egli ritenga la filosofia non completamente compiuta nella tecnica, e, quindi, capace ancora di eccedenza rispetto ciò che è, non disdegna il racconto e i pensieri marginali che rischiano di essere nulla. Bloch, approfondendo nella direzione utopica l'insegnamento del suo maestro Simmel, indica la possibilità di pensare a partire dalle piccole cose, da quelle insignificanti, che tuttavia lasciano vivere e palpitare qualcosa che non è solo riconducibile al sistema tecnologico dell'economia e dell'intensificazione del nulla. Le tracce lasciate nella sabbia dalle ruote<sup>8</sup>, come scarti insignificanti degli pneumatici antisdrucchiolo, sono segni di fantasie pittoriche seguendo le quali si corre via da questo mondo, segni labili che la pioggia cancellerà, ma che permettono di vivere la nostra intrinseca libertà, e di far vivere agli altri nel racconto affabulante il nostro essere in questo mondo e oltre di esso.

Bloch ha indicato molti margini, scarti e crepe del nostro mondo dove spera che l'erba possa ancora crescere. Seguendo quell'infantile che è in noi, e che non si acquieta nel ritmo della vita di adulti, battendo il passo di un domandare inutile, diventa evidente che tutto può far pensare. Per esempio la *pubblicità*, che se di fatto mira a ridurci a degli zombi che com-

7 M. Heidegger, "La svolta", in *Conferenze di Brema e Friburgo*, Adelphi, Milano 2002, p. 108.

8 E. Bloch, "Esposizioni sulla sabbia", in *Geografica*, Marietti, Genova 1992, p. 7.

prano merci per continuare l'intensificazione della produzione, può nascondere nei suoi margini piccole scene che parlano d'altro. Come Bloch narra, nel suo racconto "La finestra rossa", si può essere sensibili ai richiami ambigui che si nascondono negli annunci pubblicitari: a otto anni egli era rimasto colpito da una scatola di spolette nella vetrina della merceria, una scatola che serviva ad attirare l'attenzione e sembrava solo dire "comprami", eppure nel disegno della scatola la finestra di una capanna lasciava brillare una luce rossa, indicando altro, diventando così il segno di "altro". Quella finestra rossa lo accompagnò tutta la vita<sup>9</sup>.

Qualsiasi pensiero corre il rischio di essere "nulla": quello dei grandi filosofi, come quello dei piccoli pensatori, e forse un pensiero di un ex-studente, che vorrà scrivere in questo spazio messo a disposizione su [www.babelonline.net](http://www.babelonline.net), potrebbe essere un filo d'erba che cresce nella notte e svanisce nella luce del giorno. Potrebbe però far pensare e tenere vivo il pensiero là dove i "filosofi dell'Università" non ci riescono. Seguendo un detto di narratori africani, Bloch, mentre racconta una delle storie chassidiche russe, che forse ha ascoltato da Benjamin, afferma:

Se questa storia non è niente, dicono i narratori in Africa, appartiene a chi l'ha raccontata; se è qualcosa, appartiene a noi tutti<sup>10</sup>.

Ma la massa oggi pensa oppure ricade solo nella nullità a cui ci ha ridotto la macchinazione della tecnica? Come ogni opposizione, anche qualsiasi linea di fuga può essere ricondotta nel tereno del nostro sistema tecnologico, che si conserva appunto considerando una "variabile" controllabile qualsiasi opposizione, qualsiasi emarginazione, qualsiasi critica, qualsiasi fuga.

Eppure non possiamo che continuare a pensare ai margini.

I nostri laureati come piccole cenerentole possono continuare a tener desto il focolare. Questo non dovrebbe però alimentare il loro bisogno, pur legittimo, di rivendicazione, né far pensare loro di ottenere successo e gloria, dopo che sono pur stati esclusi per mille ragioni dalla torta accademica. E che significa poi oggi "successo"? Spero per questo che conservino l'umiltà dei lavoratori oscuri e anonimi, spero che il web non li illuda, che la pubblicità del loro pensiero non li svii dal silenzioso lavoro del pensiero.

Ancora Bloch ci porta nei meandri del diletterantismo nella scrittura, in quel legame che c'è sempre in noi fra il linguaggio e la produzione segreta: ci parla della letteratura sotterranea che nasce «nelle commoventi ore di ozio, spesso dopo una sinistra giornata spesa in negozio e in ufficio»<sup>11</sup>. Ma dobbiamo sempre tener presente l'utopico per non cadere nella presunzione che il piccolo pensiero nascosto possa nascondere sogni di grandezza individuale. Ormai credo che anche noi "filosofi" di professione abbiamo perso l'illusione che nel nostro paziente lavoro di insegnamento possiamo riuscire a far brillare una stella nascente, in cui accada una "svolta" nella

9 «Ognuno conserva di questo periodo un segno, che non è nulla, che non ha niente a che vedere né con la casa né con la natura né con l'io conosciuto, ma che comprende tutto, se si vuole. Cose assolutamente ridicole, che non fanno parte di nulla se non di ciò che resta sempre in più dopo che avremo numerato tutto il resto. Per me allora era la finestra rossa sulla scatola, e accanto, sotto, un richiamo ancora più ambiguo negli annunci pubblicitari di allora, la mia prima galleria d'arte» (E. Bloch, "La finestra rossa", in *Tracce*, Garzanti, Milano 1994, p. 61).

10 E. Bloch, "Il tema del nascondimento", *ivi*, p. 130 e s.

11 E. Bloch, "Raffaello monco", *ivi*, p. 92.

filosofia che possa cambiare il mondo. Per questo credo che, invece di riporre speranze in qualche cigno altero, sia più importante sperare in tante anatre, una massa di anatre, che però continuo a pensare. Consci che qualsiasi grandezza che sia riuscita ad imporsi alla luce del giorno, qualsiasi grande filosofo potrebbe essere un “nulla”, concludiamo con le parole di Bloch:

Nella piccola crisalide la grandezza ha fatto la sua comparsa solo come primo segnale, per dire che il baco non era la verità; essendo necessariamente personale, la grandezza non è pertanto il segno ultimo dell'ingresso nel vero destino, essa si situa piuttosto al di là del destino e nel nostro spazio umano [...]. Senza imperatore, in un mondo po' uguale, le cose sarebbero più facili per i senza nome di questa specie. Se ce ne sono ancora, se c'è n'è ancora bisogno. La società del futuro non conoscerà la sofferenza e il trionfo degli uomini personalmente misconosciuti; il destino, che ostacola sempre e mai porta a compimento, sarà costretto a diventare il nostro destino in una battaglia collettiva a viso aperto. *Alla luce, i cigni salvati non sono niente più di anatre*; ogni privilegio e grandezza privata sarà scomparso<sup>12</sup>.

---

12 E. Bloch, “Trionfo dei misconosciuti”, *ivi*, p. 48 (corsivo mio).

---

Mauro Coni

## I LIBRI Per guardare al mondo

Ci sono libri da cui si guarda il mondo con occhi nuovi. Libri fondanti, vergini nel loro cosa e nel loro come. Noi li leggiamo con gratitudine e godimento, perché ci dischiudono un orizzonte inedito di visioni e soluzioni, ma spesso non riflettiamo abbastanza su quanto siano costati a chi li ha scritti. Gli autori di questi libri sono stati lontani dalle cose del mondo per molto tempo, sepolti come semi in una terra nera e dura per un lungo inverno. Sulle loro teste cieli bianchi e come finti o neri, lampeggianti e saturi di caos. Questi Colombo dello spirito, perseguiti da qualcosa che stanno a loro volta perseguendo, si sono gettati nell'impresa senza protezioni, sostenuti unicamente da una furiosa determinazione e da una fede privata. Si sono imposti mutazioni dolorose, hanno patito umiliazioni, smarrimento, solitudine. Salpati per sete di verità, l'hanno abbandonata per via, proseguendo per amore della bellezza. Uomini in perenne ricerca, non disprezzano la sofferenza attraversata, anzi vi pensano spesso con tenerezza, consapevoli che senza mettersi in gioco personalmente, senza rischiare, non si può conseguire nessun traguardo.

Dai 13 anni ad oggi ogni momento della mia vita è stato caratterizzato e colorato dalla presenza di un libro o di un autore. Cerchiamo i libri di cui abbiamo bisogno, ma più spesso ce li ritroviamo tra le mani. Un libro entra nella nostra vita per modificarla, un libro che verrà inondato dalle nostre interpretazioni. Amo i libri, leggerli, acquistarli, collezionarli, regalarli, parlarne, osservarli allineati sulla mia mensola. Oggi non sento più quel senso di inadeguatezza quando entro in una grande libreria: mi considero un buon lettore, un autodidatta vorace. Ho vissuto le mie letture di pancia più che di testa, sullo slancio della passione e dell'urgenza; oggi esse formano una sconfinata geografia interiore di temi, intuizioni, frasi memorabili, passaggi imprescindibili, tonalità emotive, ricordi. La storia delle nostre letture comporrebbe la più interessante delle biografie, ne sono sicuro. Ricordo con tenerezza la vicinanza prolungata con quell'autore con cui vivevo come in simbiosi, divorando un suo libro dopo l'altro; ricordo il libro demoniaco, che si impossessò della mia anima intera, e mi trascinò in un viaggio angoscioso; ricordo il libro che fu balsamo e porto di pace. I libri sono finestre sul mondo: attraverso di essi possiamo gettare sguardi alternativi sulla realtà, indossare abiti diversi dai nostri, vivere molte vite, aprire la nostra mente. Un libro è un'opera di bellezza e di pensiero, in cui l'autore deve mettersi a nudo e scrivere delle proprie idee, senza schermarsi dietro la violenza e l'ipocrisia delle ideologie. I libri mi circondano anche adesso, mentre sto scrivendo, con la loro dignità, il loro potere, il loro non aver prezzo, e provo per essi enorme affetto e gratitudine.

Credo nei classici. Un classico è un libro che per ampiezza e numero di tematiche, importanza, umanità e stile si eleva al di sopra della sterminata quantità delle altre opere in parole. Un classico è un libro che dà di più, che lascia di più, che ti fa boccheggiare, che ti sazia fino ad allontanarti.

Un classico incarna la sensibilità della sua epoca al punto da modificare e determinare questa stessa sensibilità. Un classico è un'opera smisurata, più grande dell'uomo che l'ha partorita. Un classico ti mette e soquadro, ti commuove, ti segna. I libri migliori, tutti insieme, formano un mondo al quale tende ogni anima raffinata, un mondo di pensieri ardui e di voci indimenticabili. Questo mondo è uno scrigno in cui riposa il meglio dell'uomo, i tuoni ed i bagliori del suo potere e della sua nobiltà.

Amare la bellezza e l'arte significa amare le cose grandi e salvifiche, le uniche a durare. Le passioni, le parole e le gesta delle figure letterarie sono sempre più ammirevoli di quelle che informano la nostra realtà: tali manifestazioni dell'interiorità sono edificanti, e la forza del loro esempio sta proprio nella loro impareggiabilità. I personaggi di Shakespeare, i motti di Nietzsche, la voce aliena di Rimbaud, le delicatezze vertiginose di Borges, Achille, Ettore, le glaciali analisi dei filosofi e tutti i canti sprigionati dai poeti, la Bibbia e il Corano, l'Inferno di Dante, la pazzia allegra e contagiosa dei beatniks, le migliaia di pagine dedicate all'abisso dell'anima, il crimine ragionatissimo di Sade, i sogni soffici di Nabokov, il gioco lieve di Wilde: non è questo precisamente il mondo più vero, più luminoso, più significativo? Nella parola dei grandi esso riposa intatto, ancora vibrante, ricolmo di succo. Nell'arte l'uomo mostra ciò che ancora non può fare, ma la pista è stata tracciata. I nostri occhi sostano quieti sulla linea dell'orizzonte.

A cura di Chiara Di Marco

*Scrivere non è certo imporre una forma (d'espressione) e una materia vissuta. Scrivere è una questione di divenire, sempre incompiuto, sempre in fieri, e che travalica qualsiasi materia vivibile o vissuta. È un processo, ossia un passaggio di vita che attraversa il visibile e il vissuto. La scrittura è inseparabile dal divenire.*

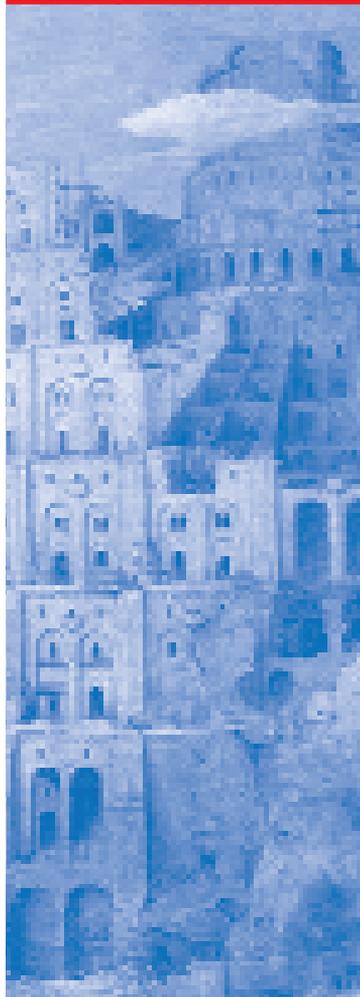
Gilles Deleuze, *La letteratura e la vita*

## - Libri...

- Annarosa Buttarelli, *Una filosofa innamorata. María Zambrano e i suoi insegnamenti.* (Federica Giardini)

## - ...ed eventi

- Hannah Arendt. *Percorsi di ricerca tra passato e futuro* (Rosaria Di Donato)
- *Pragmatismo e Filosofia Analitica. Differenze e interazioni* (Guido Simone Neri)



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi



---

## Libri

### **Annarosa Buttarelli, *Una filosofa innamorata. María Zambrano e i suoi insegnamenti*, Bruno Mondadori, Milano 2004.**

Sono tempi questi in cui la filosofia torna ad essere invitata e benvenuta in luoghi diversi dalle aule universitarie e dalle biblioteche. A non voler liquidare come un capriccio del consumo culturale i caffè filosofici, i festival della filosofia e, diversamente, le consulenze filosofiche, ci troviamo di fronte a quel che è stato definito un “bisogno sociale di filosofia”. Il profilo di minima di tale bisogno sta nell’opacità del contemporaneo: la cosiddetta società dell’informazione ci espone ad un bombardamento di segni e stimoli che scavalcano la capacità di elaborazione e di giudizio; la dilatazione dello spazio in epoca di globalizzazione del mondo e delle culture dispiega una rete di relazioni che ci disorienta o, peggio, suscita reazioni violente, ancor prima di presentarsi come occasione di scoperta e conoscenza; nuovi bisogni e desideri ci mostrano una mutazione antropologica che chiede di riformulare senso di sé e modi della convivenza. Se l’esigenza di orientamento si rivolge, come qui in Italia si mostra in modo patente, non alla fede, non alla religione ma al *magistero* della Chiesa, che torna così a prendere posizioni nette e definite, a ragione possiamo pensare che la filosofia risponda a sua volta, in modo diverso. Alla filosofia ci si rivolgerebbe per ritessere un rapporto tra la realtà e il senso che se ne ha, per riguadagnare il tempo del pensiero, per quel che è nelle mani di ciascuna, di ciascuno. Ma i bisogni, si sa, possono trovare espressione in forme che o li dispiegano o li mortificano, si può loro rispondere in modo affrettato o normativo oppure li si può coltivare come occasione di ulteriore intelligenza.

È in questa direzione che Annarosa Buttarelli attraversa i testi di María Zambrano, la grande filosofa spagnola della prima metà del Novecento la cui ricchissima opera è stata recentemente riscoperta in Italia, restituendole un’originalità rimasta inavvertita presso chi l’aveva considerata solo l’allieva di Ortega y Gasset e una seguace di Heidegger. *Una filosofa innamorata* – pur introducendo in modo fine e attento alla lettura di opere come *Filosofia e poesia*, *Le parole del ritorno*, *Verso un sapere dell’anima*, *All’ombra del dio sconosciuto*, *Dell’Aurora*, *L’agonia dell’Europa*, *Note di un metodo* – offre infatti un’indicazione preziosa: individuare di cosa sia fatto il pensare filosoficamente, di quali momenti, idee e soprattutto di quali pratiche. Seguiamo allora passo passo il dispiegarsi di questo disegno.

All’inizio sta la domanda su come entrare in relazione con il pensiero scritto, tanto più quando si tratta di un’autrice che ha eletto il registro onirico – il sogno, le metafore, quando non il “delirio” – a stile privilegiato. Un rapporto nient’affatto scontato dunque e che, proprio per questo, ci dà una prima indicazione. Nel leggere la parola filosofica altrui c’è modo di evitare la posizione del commentario o dell’identificazione. Sono questi due mali del pensare insieme a un autore o a un’autrice che affliggono molta filosofia, accademica e non, sono due malintesi modi di riconoscere l’autorevolezza dell’opera che si studia: entrambi mancano o occultano infatti l’occasione dell’incontro tra due, richiudendola nella ripetizione pedissequa, nell’aggiunta fallace attraverso variazioni di scarsa consistenza, quando non instaurano un’illusoria parità tra chi ha scritto e chi ora legge. Paradossalmente, e di paradossi fecondi ne incontreremo molti, Buttarelli indica la strada per far emergere il massimo della singolarità creativa nella posizione dell’allieva: «essere allievi, allieve degni di un grande insegnamento significa non prenderlo tutto per buono, ma *prendere il buono per sé*, e farsene cambiare a tal punto da renderlo disponibile ad altre, ad altri» (p. X). Sottolineo, giusto per amore di esplicitazione, che quest’atto di parzialità, proprio perché dichiarato, nominato come modo di relazione, è l’esatto contrario delle frequenti forzature interpretative, che nascono proprio dall’identificazione tra l’autore e chi lo commenta.

Si arriva così al cuore del pensare filosoficamente: “la filosofia è”, per dirla con Simone Weil, “cosa esclusivamente in atto e in pratica”. È qualcosa che si fa e ci fa, che ci riguarda strettamente e interamente, è un percorso che coinvolge l’essere, la realtà che siamo e in cui siamo. Gli insegnamenti che Buttarelli trae da Zambrano sono in questo caso più d’uno. Il primo riguarda l’attenzione alla

*realtà*, che prende strade inconsuete. Come può una filosofa che preferisce la parola poetica al ragionamento dell'argomentazione insegnarci qualcosa su come stare alla realtà? Dobbiamo fare innanzitutto i conti con questo termine che è stato al centro della nostra tradizione filosofica, una spina nel fianco che di volta in volta, ora sopravvalutato ora cancellato, ha fatto da ago della bilancia tra idealismi, nichilismi, empirismi o razionalismi. Realtà e apparenze sono solidali, queste dicono la verità. Per Zambrano non esiste una dimensione superiore alle cose che ci garantirebbe contro i sensi e il sensibile, tutt'altro. Come Hannah Arendt, la filosofa attribuisce un grande valore all'apparire, nel suo senso dinamico di offrirsi, venire verso. Una dichiarazione del genere non può non suscitare diffidenza in chi vive oggi tra immagini e verità confezionate per ragioni di Stato – come non pensare alla fabbricazione del dossier sulle armi di distruzione di massa in Iraq per giustificare l'entrata in guerra degli Stati Uniti? Il fatto è che le apparenze, intese filosoficamente, sono esattamente il contrario del discorso costruito e orientato in modo volontario e, per di più, fanno da ponte tra l'intimo di ciascuno e di ciascuna e gli accadimenti del mondo. Realtà e poesia diventano solidali nel momento in cui entrambe ci indicano il punto sorgivo in cui l'esperienza annoda le cose e le parole. *Dipendenza, passività, sentire* sono gli stati e gli atti che ci permettono di reimpaparare a stare nella realtà. Questa va perduta proprio là dove si va per concetti, per idee, per codificazioni già disponibili che invece vanno disfatte, distrutte, disinventate, decreate – queste le parole del “*deshacer*” della filosofa – e con loro quelle parti di noi che ne sono complici. Decenni prima delle attuali scoperte neurologiche sull'intelligenza delle emozioni, Buttarelli trova in Zambrano “l'intelligenza dell'amore” come capacità di apertura al più fragile, le “viscere” e “il canto degli uccelli”. Solo nell'accogliere l'intreccio tra sé e il mondo, che è un mettersi in silenzio per ascoltare l'intimo dentro e fuori di sé, la realtà torna ad apparire, si offre. Con questo percorso lungo e non generico si arriva a capire, nei fatti, che cosa significhi la filosofia quando implica se stessi quanto il mondo.

Per arrivare all'ultimo dei momenti salienti di questa lettura, la *ragione poetica*, è necessario fare una precisazione. Parlare di filosofia facendo ricorso al sentire non significa mettersi da quella parte della tradizione occidentale che ha valorizzato l'irrazionalità, l'emotivismo e l'acquiescenza all'opacità dell'esistente. Anche qui si dà un paradosso rivelatorio: il sentire è esattamente la risorsa di cui disponiamo per liberarci dalla passività indotta, dall'anestesia e dall'indifferenza. Quando la filosofia viene intesa come pensare davvero, per via di un “amore del mondo” che non vogliamo sostituito e coperto, ci ritroviamo a confliggere (tante sono le parole che evocano incendi, esplosioni, rotture) contro abitudini e armature che ci distolgono dal senso, dal *sentido*, delle cose per noi. Insomma, pensato per parte di donna, l'amore come atto di pensiero è altro che sudditanza, è precisione implacabile. Annodare ragione e poesia è un gesto che riserva, grazie al lavoro di Buttarelli, delle sorprese. Non è il pensiero poetante di Heidegger, pensiero che abbandona il terreno della conoscenza in favore della suggestione e dell'allusione, anzi. La ragione poetica è una “metafisica sperimentale” (p. 189) guidata dalla *precisione*. In *All'ombra del dio sconosciuto* Zambrano riflette su cosa possa significare il pensiero per una donna e non si accontenta di credere all'uguaglianza con l'uomo, data o da raggiungere. Nella presunta illogicità attribuita tradizionalmente alle donne si adombra piuttosto l'occasione per ridefinire la ragione e le sue qualità in un orizzonte più grande. Si tratta di rendere ragione alle cose, di cercare parole che non le sostituiscano ma stiano in *compresenza*, di non adeguarsi al senso già costruito ma di pretendere che il senso si rifaccia ogni volta sentito da ciascuno e ciascuna, di cercare al di là del visibile, del già interpretato – in questo senso è da intendersi l'uso del termine “metafisica” – una parte di realtà più ampia. A riprova del fatto che siamo in presenza di una nuova e radicale forma di *pensiero*, basti ricordare l'invito di Zambrano a «osservare gli animali e onorare la matematica», due luoghi d'esperienza che richiedono il massimo dell'ascolto, dell'attenzione e della precisione. O basti accorgersi che qui si sta imparando – e imparare non è possibile in vaghezza e genericità – a fare filosofia, alla lettera, in pratica.

Federica Giardini

... ed eventi

**“Hannah Arendt. Percorsi di ricerca tra passato e futuro”, Monteporzio Catone, 9-10 maggio 2005**

Il 9 e 10 maggio 2005 presso Villa Mondragone, a Monteporzio Catone (Roma), si è svolto un convegno per celebrare il trentennale della morte di Hannah Arendt, organizzato dall’Università degli Studi di Roma Tor Vergata.

In consonanza con una delle maggiori opere della pensatrice tedesca, *Tra passato e futuro* (1961), l’organizzatrice del convegno, Margarete Durst, ha voluto fare il punto sulla situazione attuale degli studi arendtiani per individuare ulteriori percorsi di ricerca all’interno di un pensiero di difficile identificazione, anche se la stessa Arendt amava essere ricordata come una filosofa della politica. Si è pertanto cercato, da un lato, di evitare quanto più possibile di far riferimento ad un’immagine fissa e statica della pensatrice; dall’altro, di tracciare le linee di nuovi profili interpretativi all’interno del poderoso contenuto filosofico presente nelle sue opere ed ancora suscettibile di considerazioni e riflessioni critiche profondamente connesse all’attualità ed al futuro del mondo e dei suoi abitanti.

Una delle linee portanti del convegno è stata sicuramente quella confluita nell’analisi del metodo speculativo arendtiano intorno al quale si sono articolate le relazioni di Laura Boella, Françoise Collin, Margarete Durst e Marisa Forcina.

Tra gli interventi più incisivi, sicuramente quello di Laura Boella (Università degli Studi di Milano) ha suscitato grande interesse. *Cosa resta? Resta Hannah Arendt* è il titolo della relazione con cui la studiosa, prendendo in prestito la domanda posta da Gunther Gauss a Hannah Arendt nell’intervista del 1964, ha voluto segnalare l’unicità della figura della pensatrice che, a suo giudizio, non si dissolve nella molteplicità delle interpretazioni, ma rimane costantemente ancorata ad uno schema profondo del suo pensiero che va ben oltre i pregnanti contenuti delle sue opere. Si pensi agli *incipit* degli scritti fondamentali: *Cosa facciamo quando agiamo? Cosa facciamo quando pensiamo?* Si tratta dello schema di un pensiero che scaturisce dall’urto con la realtà ed in cui sono in gioco sempre due forze, due piani. Del resto, la struttura della domanda *che cosa resta?* suscita uno scavo interno all’esperienza del presente e la Arendt rispondeva: *Resta la lingua materna*, la lingua tedesca che *non è impazzita* e che consente di esprimere le cose importanti, intime, quotidiane. È noto che la pensatrice usava due lingue: l’inglese, in cui ha scritto le opere pubblicate a partire dagli anni ’50, ed il tedesco, la lingua della poesia, delle lettere a Heidegger, del linguaggio idiomatizzato, a detta dell’autrice, intraducibile! La Boella ritiene che lo schema del *che cosa resta?*, renda testimonianza proprio della tensione interna del pensiero della Arendt e, al tempo stesso, del riferimento alla sua lingua materna, intesa anche come il metodo fenomenologico.

Anche Françoise Collin (Università di Parigi VIII) ha parlato di *Hannah Arendt et le fragmentaire* facendo riferimento al metodo. Ripercorrendo le tappe fondamentali del pensiero arendtiano, la studiosa ha ribadito la volontà e la consapevolezza della pensatrice nel non voler dare vita ad un sistema filosofico, interpretativo, gnoseologico. Questo avrebbe, infatti, significato ripercorrere gli errori del passato: cioè, principalmente, negare il carattere di evento imprevedibile del reale e di tutte le attività umane, le quali non sono mai date, scontate, ma appunto devono essere *agite*. La realtà, il mondo, la storia costituiscono fatti imprescindibili per gli esseri umani, ma non assoluti, non definibili una volta per tutte, non definitivi. Sono spazi aperti in cui regnano l’imprevedibilità, la possibilità del nuovo, il gioco degli *attori* che abitano la Terra. Si può redimere il passato con il “perdono”; si può progettare il futuro reagendo al presente, non conformandosi ad esso. La libertà vive nel frammento, nella differenza, nella fragilità: non è totale, non potrà mai esserlo. Piuttosto essa è un accadimento, un *miracolo*.

Similmente Margarete Durst (Università degli Studi Roma Tor Vergata) ha esposto la relazione *Immaginazione, giudizio e azione educativa in Hannah Arendt* soffermando la sua attenzione sul metodo del procedere del pensiero arendtiano e, in particolare, valutandone gli influssi nell'ambito educativo. L'immaginazione ha un ruolo fondamentale nell'attività mentale del giudizio in quanto essa costituisce una relazione sintetico-organizzativa basata sul gusto (personale, privato, particolare, differente) e sul senso comune (generale). Soltanto l'immaginazione riesce a dare un contenuto "più ampio" al giudizio partendo dalla situazione, ma andando oltre questa, ipotizzando altri possibili punti di vista. Il giudizio, la più politica delle attività umane, è fondato sull'immaginazione e, pertanto, si rimette sempre in discussione scardinando il tradizionale rapporto soggetto-oggetto. Secondo l'idea arendtiana, infatti, il giudizio e la memoria dei fatti non giustificano il passato, ma ne rivelano il senso. Così come il giudizio estetico riflettente kantiano definisce il bello, il gusto del singolo lettore/spettatore/attore giudica la realtà facendola esplodere: senza farla rientrare in criteri generali che possono essere insegnati ed appresi fino a diventare abitudini. La libertà è la premessa per abitare il presente. Il maestro insegna a disimparare.

Sicuramente nuovo l'aspetto evidenziato da Marisa Forcina (Università degli Studi di Lecce) nella relazione *Hannah Arendt, interprete della filosofia medievale* che rileva come il rapporto dell'antica allieva di Heidegger con il passato, il pensiero medievale, serva alla pensatrice proprio per distanziarsi dal suo maestro di un tempo. In una tradizione così squisitamente filosofica, come quella di Tommaso, Dante, Anselmo e Duns Scoto, la Arendt riesce a trovare gli elementi originari di un filosofare in grado di ridare fiducia agli esseri umani – lacerati da Auschwitz – ed ancora in grado di insegnare a non rimuovere i fatti: fondamento ineliminabile ed imprescindibile del pensiero arendtiano. Inoltre, la Arendt possiede la consapevolezza precisa che l'inizio dell'Età moderna, oggi, si colloca nel cuore stesso del Medioevo e non più all'inizio del Rinascimento. È proprio la tradizione medievale che aiuta la Arendt a rinvenire la sua intuizione della politica come esperienza del mondo contro la tradizione della speculazione occidentale, per la quale il filosofo avrebbe solo un io pensante e non anche un io come singolarità storica e fattuale. Attraverso il pensiero medievale la Arendt recupera una tradizione che non scinde i due momenti.

R. Viti Cavaliere, E. Antonini, A. Dal Lago e T. Serra hanno sottolineato, con i loro interventi, il primato della vita pubblica in Hannah Arendt e l'importanza della *polis* intesa come luogo dell'attività politica, fondamentale per gli individui e per la sopravvivenza del mondo. In particolare Renata Viti Cavaliere (Università degli Studi di Napoli *Federico II*) ha presentato la relazione *Critica della vita intima in Hannah Arendt*. Secondo la studiosa la Arendt, rielaborando un celebre passo aristotelico nel quale si nota come la voce sia comune anche agli animali, mentre, soltanto la parola è autenticamente umana, ribadisce la passione di ognuno ad essere altro rispetto alla propria interiorità: a manifestarsi all'esterno mediante il giudizio e l'azione. La vita pubblica detiene il primato nella *polis* greca e nella concezione politica della Arendt. Il primato arendtiano assegnato alla sfera pubblica rappresenta anche il primato della libertà, la quale, secondo la pensatrice o è politica o non è affatto. Si può anche passare alla storia senza nome (come, per esempio, lo studente che, durante la *Primavera cinese* del 1989, è rimasto impassibile di fronte ai carri armati del regime che lo schiacciavano) perché l'opera è più importante dell'autore. Nell'agire si manifesta la singolarità che deve essere costantemente difesa da una maschera che celi l'intimità: avviene nel soggetto arendtiano una metamorfosi radicale consistente nell'uscita dall'anonimato esistenziale e nella trasformazione in altro, nell'azione, che sola ci inserisce nella vita pubblica, cioè in ciò che appare, ciò che si manifesta, ciò che si mostra. Senza una maschera si rischia di essere identificati e riconosciuti una volta per sempre, togliendo spazio alla possibilità di divenire altro. Anche il filosofo danese S. Kierkegaard, peraltro amato e studiato dalla Arendt, si era, a suo tempo, posto questo problema di non secondaria importanza per lui che, pure, ha creduto fermamente nel concetto di singolo, nella responsabilità personale, individuale della scelta: gli scritti pseudonimi di Kierkegaard evidenziano nell'autore la necessità di una "comunicazione indiretta" in cui gli pseudonimi che usa esprimono solo alcune possibilità di esistenza ideale estetica, etica o religiosa.

Alessandro Dal Lago (Università degli Studi di Genova), ha discusso a lungo *Hannah Arendt interprete del nostro tempo*, sottolineando come la *polis* si possa difendere e mantenere solo con il *polemos*. Non si tratta della guerra a tutti i costi, ma di una militanza continua che combatte nella realtà per le idee. Anche il senso del combattimento che distrugge una *polis*, come nel caso di Troia nell'*Iliade*, per poi permettere all'eroe sconfitto, *Enea*, di fondare altrove un'altra città, un'altra *polis*: Roma. Riscattando con tale fondazione anche il ruolo dell'eroe che, pertanto, non è mai sconfitto. Gli opliti sono i cittadini di Atene e la verità è *polemica*, non si esaurisce in una definizione: il cittadino è un milite eternamente all'erta nella propria città. L'agire con gli altri, in presenza degli altri, è la sola possibilità di fondare qualcosa di immortale che potrà anche essere narrata ai posteri, restare nella memoria collettiva. È questo il significato dell'azione come evento e non come materiale o strumentale. Solo essa fonda una *tradizione* alimentata da *discorso* e *memoria* che sancisce la differenza tra sfera pubblica e privata, la loro opposizione (*The Human Condition*).

Teresa Serra (Università degli Studi di Roma La Sapienza) ha proposto il tema *Agire politico e creazione del bello. Note sul pensiero politico di Hannah Arendt* introducendo un paragone tra l'estetica di Schiller e la categoria dell'agire come *gioco* nella pensatrice. L'agire è, secondo Arendt, indipendente dall'ordinarietà e trascende tutti i fattori condizionanti poiché non è finalizzato ad uno scopo preciso, ad un interesse, all'utile, ma rivela l'identità dell'agente in modo imprevedibile. L'*imprevedibilità* equivale alla creatività che il singolo giocatore attua in risposta alla ripetizione, alla prevedibilità della storia, alle convenzioni sociali. Solo dal profondo senso di libertà interiore può scaturire l'agire umano nel suo significato originario.

Del tutto originale la relazione di Maria Teresa Pansera (Università degli Studi di Roma Tre) che discutendo de *La critica arendtiana all'antropologia tedesca* ha sottolineato tre nodi fondamentali: 1) la condizione umana in Hannah Arendt; 2) il concetto di azione in Gehlen; 3) la critica arendtiana all'antropologia tedesca e quella gehleniana alle "utopie" della pensatrice. 1) In *Vita activa* la Arendt delinea una definizione della condizione umana che non si basa né sul primato della conoscenza scientifica perseguito dall'antropologia, né sul primato del pensiero filosofico come indicato da Husserl e Heidegger, ma, piuttosto, sulla comprensione del significato autentico ed originario dell'agire. 2) Il concetto di azione sollecita un confronto tra Gehlen ed Arendt: mentre per il primo, fondatore dell'antropologia filosofica tedesca, l'azione è una necessità biologica dell'uomo, indispensabile per la sua sopravvivenza, per la seconda è connessa alla dimensione pubblica dell'individuo, al suo rapportarsi con gli altri. L'azione politica dell'uomo e della donna arendtiani si caratterizza proprio per il suo "andare oltre" la dimensione biologica dell'esistenza. 3) Gehlen è molto interessato all'analisi della civiltà tecnico-scientifica proposta dalla pensatrice, ma non si riconosce nell'idea arendtiana dell'azione libera e responsabile dell'individuo posta in atto *per amore del mondo*. Per lui l'azione è il meccanismo di difesa e di sopravvivenza dell'uomo che plasma la sua risposta al mondo modificandolo in modo intelligente. L'uomo è, secondo Gehlen, un progetto particolare della natura: la sua insufficienza, lo rende attivo "per sopravvivere l'indomani" a differenza dell'animale che, invece, sopravvive all'interno della sua nicchia ecologica.

Notevoli gli interventi legati all'analisi del totalitarismo; tra gli altri citiamo quello di Pietro Adamo (Università degli Studi L'Orientale di Napoli) che ha ricordato *La rivista "Politics" e il totalitarismo* citando il movimento *Giustizia e Libertà* fondato dai fratelli Rosselli.

Numerose le comunicazioni che si sono fermate ad analizzare le relazioni della pensatrice con le più importanti riviste e con gli intellettuali del tempo. Giuseppe Magni, in *Hannah Arendt e la rivista "Tempo presente"*, ha ricordato che l'Associazione Italiana per la libertà della Cultura, nella primavera del '56, pubblicò il primo numero della rivista mensile che ebbe vita fino al 1968. "Tempo presente" conduceva, attraverso i suoi collaboratori, una battaglia culturale internazionale di netto rifiuto del totalitarismo sia di destra che di sinistra. È in questo contesto che, per la prima volta, in Italia compare il nome di Hannah Arendt già celebre negli Stati Uniti ed in Germania per il suo capolavoro del '51 *Le origini del totalitarismo*. Ignazio Silone e Nicola Chiaromonte conoscevano la pensatrice, erano suoi amici come risulta dalla tempestiva recensione che il Chiaromonte fece seguire alla pubblicazione americana di *The Human Condition* (1958).

Aldo Meccariello ha proposto, con la sua comunicazione, di riflettere sullo scritto inedito *Philosophy and Politics* (1954) che introduce a *Vita Activa* e, allo stesso tempo, stabilisce una continuità con *Le origini del totalitarismo*. Questo testo, poco conosciuto, ribadisce il ruolo della politica che, per la Arendt, non si riduce a mera tecnica amministrativa né confluisce nel sociale: in questo senso, neanche la Rivoluzione francese è riuscita a mantenere autonomo l'agire politico. Soprattutto nella seconda parte di *Philosophy and Politics*, infatti, viene delineata la *polis* arendtiana/socratica che si contrappone a quella hobbesiana caratterizzata dalla guerra di tutti contro tutti. La *polis* greca è, invece, la città dell'amici- zia, della filosofia, del conflitto superato con il dibattito, della solitudine del filosofo che non perde il rapporto con gli altri, non si chiude in uno sterile isolamento. Anche lo stupore fa parte della *polis* socratica: esso favorisce l'introspezione del singolo, ma, contemporaneamente, delinea il nostro essere nel mondo: *la filosofia politica ha origine dallo stupore di ciò che è in quanto è*.

Erica Antonini in *Note su Hannah Arendt e la modernità* ha affermato che nella critica arendtiana alla modernità c'è spazio per una qualsiasi forma di nostalgia per un passato che è comunque ormai definitivamente tramontato e che non può costituire un anacronistico modello di ispirazione per il presente. Ciò che la Arendt rinviene nell'esperienza politica greca è la testimonianza di un mondo non totalitario e, al contempo, una testimonianza preziosa delle forme più pure della tradizione politica occidentale. La *polis* è l'organizzazione che nasce dall'agire e dal parlare insieme delle persone, nello spazio fra coloro che vivono insieme a questo scopo; ed è uno spazio, questo, privo di riferimenti all'ambito territoriale, una patria comune che si struttura tramite il reciproco riconoscimento di gesti e parole nel rispetto delle singole identità. L'opera di Hannah Arendt è da considerare, secondo la studiosa, un punto di riferimento critico insostituibile per valutare ciò che è; un incitamento ed un'indicazione ad andare al di là di ciò che è qui ed ora verificabile per approssimarsi ad una libertà meno imperfetta.

Per concludere voglio ricordare Eleonora De Conciliis e Paolo Vernagione che hanno esposto, rispettivamente, *Un posto sulla luna: Hannah Arendt e il culturismo* e *Alla ricerca di una sfera pubblica post-nazionale: Hannah Arendt e l'universalismo*. I due studiosi, sia pure su basi diverse, hanno mostrato come il pensiero politico della Arendt critichi fortemente e non accetti l'idea dello Stato-Nazione, basato sulla supremazia territoriale ed amministrativa che svilisce la politica riducendola a scadenze elettorali e che limita la democrazia diretta basata sull'allargamento della partecipazione della cittadinanza e non sulla separazione tra governo e società come avviene nello stato nazionalista. Anche riguardo alla questione della patria ebraica e del sionismo, la Arendt riteneva, come ha fortemente sottolineato la De Conciliis, assurdo il sionismo nazionalistico; per la pensatrice l'identità dell'intellettuale ebreo moderno risiede proprio nella non-identità, nell'indipendenza.

*Rosaria Di Donato*

---

## **“Pragmatismo e filosofia analitica. Differenze e interazioni” (Roma, 21-22 marzo 2005)**

Nei giorni 21 e 22 marzo 2005, presso il *Centro Studi Americani* di Roma e il Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi “Roma Tre”, si è svolto il convegno internazionale *Pragmatismo e Filosofia Analitica. Differenze e interazioni*, organizzato da Rosa Maria Calcaterra (*Università Roma Tre*). L'evento, realizzato in collaborazione con l'Ambasciata degli Stati Uniti in Italia e con il contributo della Regione Lazio, è stato di notevole interesse, anche perché per la prima volta in Italia si so-

no riuniti sul tema studiosi italiani e stranieri di fama internazionale e di varia estrazione filosofica – John McDowell (*University of Pittsburgh*), Stephen Neale (*Rutgers University*), Nathan Houser (*University of Indianapolis*), Maurizio Ferraris (*Università di Torino*), Rossella Fabbrichesi Leo (*Università Statale di Milano*), Eva Picardi (*Università di Bologna*), Mario De Caro (*Università Roma Tre*) – che hanno potuto confrontarsi in una “due giorni” intensissima di argomenti e di opinioni.

Nella relazione introduttiva ai lavori, Rosa Maria Calcaterra ha spiegato le ragioni d’essere dell’evento, affermando come la sua principale intenzione fosse quella «di favorire quel dialogo tra pragmatismo e filosofia analitica, che in ambito statunitense è già in corso – in modi più o meno espliciti – da diversi anni». Di qui l’opportunità di organizzare in Italia un incontro «per cercare di fare il punto sui rapporti tra questi due movimenti filosofici, sulle loro intersezioni teoretiche, che in realtà non sempre sono chiaramente visibili, anche perché da noi la conoscenza dei classici del pragmatismo ha riconquistato solo di recente, e tutto sommato ancora in misura marginale, l’interesse degli studiosi di filosofia» (cit. dalla registrazione sonora).

Proseguendo nella sua relazione, la Calcaterra ha evidenziato il fatto che il rinnovato interesse nei confronti del pragmatismo nel nostro paese è dovuto in gran parte all’effetto della «benedizione o bonifica filosofica» del pragmatismo compiuta circa un quarto di secolo fa da Apel e Habermas in Europa e da Rorty e Putnam nello stesso periodo negli Stati Uniti, e non tanto ad una presa di contatto diretta dei testi classici di questo filone originale della filosofia d’oltreoceano. Peraltro, la Calcaterra ha auspicato che nel corso del convegno si potesse riesaminare l’opinione diffusasi dopo l’arrivo dei transfughi neopositivisti negli Stati Uniti con l’avvento del nazismo in Germania, dopo quella sorta di “rivoluzione silenziosa” – come ha detto Richard Bernstein – che portò a diffondere in ambito accademico la convinzione che il pragmatismo non fosse, rispetto alla filosofia analitica, abbastanza rigoroso dal punto di vista delle competenze in materia di logica ed epistemologia. Riferendosi in particolare ai lavori di Peirce e Dewey in queste aree, l’organizzatrice del convegno ha infine affermato che è opportuno «cercare di puntualizzare i contributi del pragmatismo classico rispetto alla ‘svolta pragmatica’ realizzata nell’ambito della filosofia analitica, svolta che, oltre a richiamare alcune importanti indicazioni della fase più matura del pensiero wittgensteniano, coinvolge uno dei principali punti di snodo del pensiero pragmatista, cioè il tema delle rappresentazioni mentali, della loro costituzione e del loro ruolo nei processi del conoscere e dell’agire. Infatti, proprio a partire dalle discussioni di questo tema, si è man mano sviluppata un’ampia tendenza a riprendere la tipica attitudine dei pragmatisti classici a smontare ‘le false antitesi’ – come diceva Dewey –, cioè le dicotomie teoriche e metodologiche che sottendono la nostra tradizione filosofica: in particolare quella tra scienza e ed etica, tra fatti e valori, di cui Putnam e Rorty offrono – sebbene per vie diverse – decostruzioni esemplari» (cit. dalla registrazione sonora).

Le relazioni presentate al convegno sono state tutte notevolmente dense di spunti teoretici e storiografici, mi limito qui a darne solo qualche breve indicazione. A tal fine mi soffermerò sui contributi di McDowell e di Fabbrichesi Leo, per riportarne le linee essenziali (i risultati del convegno sono raccolti in a cura di R.M. Calcaterra, *Pragmatism and Analytic Philosophy. Differences and Interactions*, Rodopi 2006.) La relazione di John McDowell, intitolata *Pragmatism and Intention-in-Action*, è stata dedicata, principalmente, alla disamina del pensiero di Robert B. Brandom e di Wilfrid Sellars, autori che, tra l’altro, recuperano la concezione pragmatista del rapporto mente-corpo. In particolare, ciò che Brandom sottolinea come “pragmatista”, secondo McDowell, è l’idea che le norme, la cui autorità è indiscussa, sia se è esplicita o no, costituisce quelle che devono essere comprese in prima istanza come norme implicite nella pratica linguistica. Insomma, la conoscenza individuale non è qualcosa che si possiede isolatamente dal contesto sociale di appartenenza, ma è uno stato che viene acquisito insieme al suo riconoscimento. Del resto, come ha notato Carlo Penco «l’idea di fondo del lavoro di Brandom è la seguente: il gioco linguistico fondamentale – quello che ci caratterizza come agenti razionali, è il gioco di dare e richiedere ragioni; questo gioco è basata sulla nostra attività di ‘tenere i punti’ delle azioni altrui, come si tengono i punti delle azioni altrui nel baseball. Siamo fondamentalmente degli *scorekeepers*, persone che si segnano i punti per ogni azione che fanno gli

altri partecipanti al gioco» (C. Penco, *Ragione e pratica sociale: l'inferenzialismo di Robert Brandom*, in "Rivista di Filosofia", 1999, 3, pp. 467-486).

Allo stesso modo Sellars, secondo McDowell, sostiene che noi dovremmo capire il pensiero inesperto sul modello del discorso, in cui esso viene reso pubblico. La prima mossa da fare, seguendo questa prospettiva, è capire quale ruolo giochino le capacità concettuali nell'uso competente del linguaggio. In questo modo, Sellars concepisce la pratica linguistica come un gioco linguistico, un gioco che include "uscite dal linguaggio" che permettono di dare senso alla sua funzione di collegamento tra conoscenza soggettiva ed esperienza sociale. In sostanza, secondo McDowell, quello di Sellars è un omaggio al pragmatismo e non una sua variante, ovvero semplicemente una sua evoluzione naturale. Si tratta di uno sviluppo che ha ispirato profondamente Robert Brandom, il quale esplicitamente separa ciò che egli ama chiamare "pragmatismo", intendendo con questa espressione un pensiero caratterizzato da rigore concettuale, da ciò che egli chiama invece "pragmatismo stereotipato", ovvero quel suo sostanziale fraintendimento per cui si attribuisce maggior valore all'azione rispetto alla riflessione concettuale. Il tipo di pragmatismo di cui ci ha parlato McDowell nella sua relazione utilizza l'idea che il pensiero pratico costruisca le azioni stesse, piuttosto che essere l'oggetto da esse costituito. La questione che McDowell vuole sollevare è se questa idea sia coerente con la concezione delle azioni considerate come i termini di uscita dalla sfera del linguaggio. Egli suggerisce l'idea secondo cui le azioni stesse sono costituite dal pensiero rappresenti il "rimedio pragmatista" alla tradizionale tendenza a dipingere il pensiero esclusivamente nei termini di un problema interiore. Come prima istanza, infatti, il pragmatismo, focalizzando l'attenzione sull'azione come mero esercizio meccanico di una capacità (per esempio, le azioni che vengono condotte dai giocatori durante una partita di tennis o di baseball – esempi tanto cari ai filosofi anglo-americani, che ne evidenziano però anche i limiti culturali), ribalta per la prima volta nella storia della filosofia occidentale i presupposti dell'analisi del pensiero intelligente, il quale è visto non più come un regno nascosto e insondabile dagli altri o dallo stesso individuo pensante. In sintesi, ciò che McDowell rimprovera ad autori come Brandom e Sellars è l'implicito distacco dalle loro posizioni pragmatiste di partenza. Il carattere distintivo del pragmatismo è costituito dal sospetto che gli altri approcci filosofici abbiano iper-intellettualizzato la loro concezione di come l'intelligenza pratica si manifesta nell'azione, e da qui la loro comune tendenza a rifugiarsi in una interiorità ricca di problemi in cui comprendere il pensiero.

Tutto sommato si ha l'impressione che McDowell auspichi un ritorno al pragmatismo "buono" (distinto da quello "cattivo" – "*the strand of pragmatism*" di Brandom), cioè a una linea di pensiero che elimini l'iper-intellettualizzazione del concetto di azione e ne colga invece il frutto come risorsa per la ricerca filosofica.

La relazione di Rossella Fabbrichesi Leo, dal titolo *L'entanglement tra etica e logica nel pragmatismo di Peirce*, ha evidenziato il carattere fondamentalmente sociale e comunitario della conoscenza nella prospettiva pragmatista. Il pragmatismo di Peirce implica, nella sua stessa formulazione, il rinvio alle scienze normative: etica, estetica e logica. L'elemento principale su cui si basa sia l'argomentazione della Fabbrichesi Leo sia l'intero pensiero pragmatista (non solo quello di Peirce!) è il concetto di "*habit of thought*" (abitudine di pensiero o, più efficacemente, abito mentale). Tutto dipende dai nostri abiti mentali: dall'accettazione delle teorie della fisica quantistica o meno, all'accettazione della morale kantiana o meno. In questo senso la relatrice ha affermato: «Nel manoscritto intitolato *Pragmaticism* del 1905 leggiamo: il significato pragmatico è qualcosa di assolutamente virtuale, non consiste in un fatto, ma in un abito di condotta o in una determinazione morale generale di qualsiasi procedura possa venire attuata» (cit. dalla registrazione sonora).

Ciò implica una svolta filosofica decisiva: le teorie non sono verificate da fatti, ma si danno in un contesto pragmatico di accettazione fondato sull'essere disposti ad agire in conformità ad esse. Sull'essere disposti a, sull'essere risolti a compiere un percorso, in base ad «una determinazione morale generale ad "agire", perché siamo convinti della sua verità, del fatto che se si desse la totalità delle condizioni possibili di attuazione (che ovviamente non è mai concretamente attuabile) quel tipo di significato manifesterebbe la sua persistenza e interna coerenza» (cit. da registrazione sonora).

L'abito mentale o di condotta è per Peirce (come per James, per Mead e per Dewey) quello che Wittgenstein avrebbe definito una forma di vita: l'inesorabile tendenza dell'uomo ad identificarsi con l'altro suo simile conduce alla formazione di una comunità illimitata di comunicazione e di comportamento.

Conclude efficacemente la Fabbrichesi Leo: «L'Interpretante Logico Finale è un Interpretante Etico Universale. Questa è l'opinione di Peirce: la ragione che mi conduce a comportarmi in un certo modo perché alla lunga il mio comportamento si possa rivelare ragionevole, non è una ragione, ma un puro atto di fede. È impossibile essere interamente e razionalmente logici se non su di una base etica» (cit. da registrazione sonora).

Già da queste brevi note emerge l'interesse suscitato da un convegno, a mio avviso, molto stimolante oltre che per l'alto contributo teorico delle singole relazioni, anche per le numerose indicazioni dei limiti e dei pregiudizi filosofici che si possono riscontrare negli sviluppi odierni sia del pragmatismo sia della filosofia analitica.

*Guido Simone Neri*