

spedizione abb. postale gr. IV/70%
gennaio - aprile 1985

BOLLETTINO DELLA
SOCIETÀ FILOSOFICA
ITALIANA



Leggendo E. Lévinas

Democrazia e tirannide

Pareyson Legge Kant

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA 124

124 NUOVA SERIE - S.F.I. ROMA

NUOVA SERIE N. 124

GENNAIO-APRILE 1985

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA



INDICE

Dottorato di ricerca	pag. 3
Verbali	» 5
A. RIGOBELLO - Leggendo una pagina di E. Lévinas	» 7
A. NEGRI - « Dalla democrazia nasce la tirannide »	» 16
G. SANTINELLO - Il tomismo di Carlo Giacon	» 29
P. RICCI SINDONI - Pareyson legge Kant	» 40
P. BEONIO-BROCCHIERI - Le filosofie asiatiche - Una proposta	» 52
LE SEZIONI	» 57
RECENSIONI	» 62

RIVISTA QUADRIMESTRALE DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA - ROMA

S.F.I.

Società Filosofica Italiana

Sede Sociale: Scuola di Perfezionamento in Filosofia
dell'Università, 00185 ROMA - Via Magenta, 5

CONSIGLIO DIRETTIVO

BERTI prof. Enrico, presidente	MANCINI prof. Italo
COTRONEO prof. Girolamo, vicepres.	MARTANO prof. Giuseppe
GIANNANTONI prof. Gabriele, vicepres.	RIGOBELLO prof. Armando
VIGONE prof. Luciana, segr.-tesoriere	ROSSI MONTI prof. Paolo
AGAZZI prof. Evandro	SALVUCCI prof. Pasquale
CIARAVOLO prof. Pietro	SANTINELLO prof. Giovanni
DI GIOVANNI prof. Piero	SCARPELLI prof. Uberto

Bollettino della Società Filosofica Italiana
Amministrazione e Redazione: 20123 MILANO,
Corso Magenta, 83/2 - Tel. (02) 46.33.86

Direttore	BERTI ENRICO
Coordinatore editoriale	CATTORETTI MARIO
Redazione	VIGONE LUCIANA
Segreteria	PIGNOCCHI PAOLA
Realizzazione grafica	ROSA BRUNO
Realizzazione tipografica	CENS - Liscate - Milano

Studi, note, informazioni vanno indirizzati alla Redazione:
Corso Magenta, 83/2 20123 MILANO - Tel. (02) 46.33.86

Direttore Responsabile prof. Enrico Berti
Autorizzazione del Tribunale di Milano n° 395 dell'8 settembre 1984

Tipografia CENS - Cooperativa Edizioni Nuova Stampa - Via S. d'Acquisto, 4 - LISCATE (Milano)

DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA

ERMENEUTICA E SEMIOLOGIA FILOSOFICA

Sedi consorziate:

Università di Genova, Torino, Milano, Pavia, Padova e Venezia

A partire dall'anno accademico 83-84 è attivato il primo ciclo quadriennale del dottorato di ricerca in Filosofia (Ermeneutica e semiologia filosofica), istituito e gestito da un Consorzio tra le Università degli Studi di Genova, Torino, Milano, Pavia, Padova e Venezia e che ha nell'Università milanese la sua sede amministrativa e nel prof. Carlo Sini il suo coordinatore.

Nella proposta per l'istituzione di un corso di dottorato in Filosofia, che risale al 28-4-1981, si sottolinea che nel proporre il corso si è inteso privilegiare, all'interno della generale riflessione filosofica, l'ambito delle discipline più strettamente teoretiche, orientando in particolare l'indagine teorica verso i temi dell'ermeneutica e della semiologia filosofica, in modo da promuovere un tipo di ricerca che possa sia confrontarsi con i grandi testi classici, sia giovare di specifici apporti storiografici e filologici, sia utilizzare in modi criticamente avvertiti le tematiche più attuali della cultura, con un riferimento a discipline specialistiche di vario genere.

Su questa base, e tenuto conto sia della disponibilità attuale di docenti e di idonee attrezzature didattiche e scientifiche sia delle tradizioni di ricerca delle sedi universitarie consorziate, il corso di dottorato è stato articolato in tre *curricula*.

1. *Essere e soggettività nel pensiero contemporaneo*. L'organizzazione di questo *curriculum* è curata dalle Università di Genova e Torino con la collaborazione dei proff. Carlo Arata, Italo Bertoni, Nynfa Bosco, Alberto Caracciolo, Vittorio Mathieu, Alberto Moscato, Luigi Pareyson, Giuseppe Riconda, Gianni Vattimo. In esso ci si propone di approfondire un plesso problematico fondamentale del pensare nella sua autentica figura storica, muovendo dal convincimento che una seria ricerca teorica non è possibile senza il colloquio critico con l'autore o gli autori che risultano decisivi nella prospettiva problematica della ricerca stessa.

2. *Teoria e storia dei sistemi simbolici*. Questo *curriculum* è invece curato dalle Università di Milano, Pavia e Genova con la collaborazione dei proff. Franz Brunetti, Romeo Crippa, Fulvio Papi, Carlo Sini, Mario Vegetti. In esso ci si propone lo studio dei sistemi simbolici nelle loro diverse accezioni (per sistema simbolico si può intendere sia un apparato concettuale di natura cognitiva sia forme collettive di rappresentazione) e nelle loro forme differenti di produzione e di circolazione sociale. La loro analisi si avvale di

tecniche di natura storica, antropologica, semiologica, mentre l'individuazione delle regole di analisi avviene nello spazio della teoria filosofica. I sistemi simbolici esercitano inoltre una loro precisa influenza nella costituzione delle prospettive morali come loro condizione di realtà e di verità. Definendosi storicamente, tali sistemi si concentrano nella densità della tradizione e del costume; ciò consente alla riflessione di indagare le tensioni essenziali, nell'ambito etico, tra condizionamenti e umana iniziativa.

3. *Ontologia, linguaggio, prassi.* Infine l'organizzazione di questo terzo curriculum è curata dalle Università di Padova e Venezia con la collaborazione dei proff. Franco Chierighin, Luigi Ruggiu, Emanuele Severino, Carmelo Vigna, Attilio Zadro. L'intento che si persegue è quello di approfondire i nodi essenziali della storia dell'ontologia, il rapporto di questa alla genesi del linguaggio e delle teorie linguistiche, infine la relazione tra ontologia e prassi, considerata, quest'ultima, anche nei suoi riflessi sulle scienze umane.

I cinque dottorandi ammessi a frequentare il dottorato di ricerca hanno scelto il curriculum ritenuto più adatto ai loro interessi e agli studi e alle ricerche precedentemente svolti, proponendo poi al Collegio dei docenti dei programmi di ricerca che complessivamente tendono a evidenziare l'intreccio tematico tra tempo, scrittura, storia e scienza in autori quali Cartesio, Leibniz, Vico, Peirce e Bergson.

Per quanto riguarda l'organizzazione didattica, è prevista una parte propedeutica, articolata in incontri di tipo seminariale, riguardante la problematica sottostante ai tre curricula (e in cui i dottorandi svolgono un'attività di lavoro e di ricerca comuni) e una parte più strettamente specialistica, che sarà infine finalizzata alla elaborazione della tesi di dottorato.

In una recente riunione (31-10-84), il Collegio dei docenti del dottorato di ricerca in Filosofia ha richiesto l'istituzione di un nuovo ciclo di dottorato, alla cui gestione parteciperanno cinque delle sei precedenti sedi universitarie consorziate, ossia Milano, Genova, Torino, Padova e Venezia (in base alla recente norma di legge che prevede che le sedi consorziate non possano superare il numero di cinque).

VERBALI

MESSINA, Consiglio Direttivo, 16-11-1984.

Il 16 novembre 1984, alle ore 19, in occasione del Convegno su « La tradizione kantiana in Italia » si è tenuta, a Messina, una riunione del Consiglio Direttivo della S.F.I. allargata ai Presidenti delle sezioni, a norma dell'art. 18 dello Statuto, per trattare il seguente ordine del giorno:

1. Comunicazioni;
2. Riconoscimento di nuove sezioni;
3. Rapporti tra le sezioni e la segreteria;
4. Indagine sull'insegnamento della filosofia nella secondaria superiore;
5. Programma del prossimo Congresso Nazionale;
6. Varie.

Sono presenti i Consiglieri: G. Cotroneo, G. Giannantoni, P. Ciaravolo, P. Di Giovanni, A. Rigobello, P. Salvucci, G. Santinello, L. Vigone.

Assenti i proff. E. Berti, E. Agazzi, I. Mancini, G. Martano, P. Rossi Monti, U. Scarpelli.

Sono rappresentate le seguenti Sezioni: Bari, Catania, Cosenza, L'Aquila, Lombarda, Messina, Palermo, Reggio Calabria, Salentina, Urbino, Veneta.

Presiede il Vicepresidente, prof. G. Giannantoni, in assenza del Presidente, ammalato.

Viene approvato il verbale della se-

duta precedente, già inviato in visione; lo stesso avviene per l'o.d.g.

Il Vicepresidente, espresso il rincrescimento per l'assenza del prof. Berti, formula a nome del consiglio gli auguri per l'esito dell'intervento cui si è dovuto sottoporre il Presidente.

Egli informa i consiglieri delle comunicazioni ricevute dal prof. Berti: « il Ministero per i Beni Culturali ci ha dato un contributo di otto milioni per il 1984 (non ancora accreditati). È stato chiesto al C.N.R. un contributo per il Convegno di Bergamo e si è avuto assicurazione che la richiesta verrà accolta, anche se non nella misura richiesta. I contatti con altre Associazioni per discutere la riforma della secondaria non hanno dato molti risultati, perché non si ha molta fiducia nell'utilità di un ennesimo convegno su questa materia e c'è molto pessimismo sull'iter parlamentare del disegno di legge. Si vedrà più avanti che cosa si può fare ».

2. *Riconoscimento di nuove sezioni:* esaminata la documentazione esibita, controllata la regolarità delle iscrizioni, vengono riconosciute le sezioni di Savona e del Friuli.

3. *Rapporti tra le sezioni e la segreteria:* il prof. Giannantoni dà la parola alla segreteria che dà notizia della situazione della Società. I soci iscritti alla fine di ottobre sono 1290, di cui 309 nuovi soci. Non hanno pagato la quota

sociale per l'anno in corso 595 soci. Molti fanno parte di sezioni: i loro rappresentanti sono pregati di sollecitare la regolarizzazione delle singole posizioni, e di far presente le norme statutarie, in particolare l'art. 6 (« i soci hanno l'obbligo di concorrere moralmente e praticamente al conseguimento degli scopi della Società, partecipando all'attività promossa dalla stessa e versando la quota annuale fissata dal Consiglio Direttivo... ») e l'art. 8 (« le dimissioni di un socio devono essere comunicate per lettera entro il mese di ottobre, trascorso il quale il socio si intende impegnato per l'anno successivo. Qualora un socio non ottemperi agli obblighi sociali per due anni consecutivi, decade d'ufficio da membro della Società »). L'unico introito certo della S.F.I. è infatti costituito dalle quote sociali che devono coprire innanzitutto la pubblicazione del « Bollettino » quadrimestrale. La spedizione in abbonamento postale ha permesso una riduzione della spesa globale, che si aggira — almeno finora — su circa tre milioni per numero. Si raccomanda inoltre, di inviare sempre elenchi di soci, cambiamenti di indirizzi, fotocopia dei versamenti eseguiti sul conto corrente postale, relazioni sull'attività delle sezioni, rinnovo delle cariche sociali ecc. *tempestivamente* a Milano.

4. *Indagine sull'insegnamento della filosofia*: la Commissione didattica si è riunita a Milano, presente anche il Presidente Berti, con la partecipazione dell'Ispettrice Anna Costantini Sgherri (cooptata) e dell'équipe incaricata di eseguire il progetto. Si è approvato il progetto definitivo, che è stato inviato al Ministero come primo rapporto, al fine di ottenere l'anticipo sul contributo ministeriale (finora non arrivato). Sono stati chiesti contributi agli I.R.R. S.A.E., alcuni dei quali hanno espresso

interesse per la ricerca e hanno promesso di contribuire alle spese (Veneto, Liguria, Lombardia, Umbria, Emilia-Romagna, Sicilia). Il progetto, comunque, sta per passare alla fase esecutiva: la Segreteria ne ha già informato le sezioni.

5. *Programma del prossimo Congresso Nazionale*: la sezione di Perugia ha sciolto le ultime riserve e confermato la propria disponibilità: il prossimo Congresso Nazionale si potrà tenere, quindi, a Perugia nella primavera 1986. Il tema sarà quello concordato nella precedente seduta del Consiglio Direttivo: « La filosofia tra tecnica e mito ». Si dà mandato alla Presidenza di interpellare le persone interessate all'argomento che potrebbero fungere da relatori.

Seguono numerosi interventi (Bartolone, Cotroneo, Giannantoni, Rigobello, Santinello, Vigone e di alcuni rappresentanti le sezioni) volti a raccomandare di specificare le motivazioni che hanno indotto il consiglio a scegliere questo tema. L'argomento verrà ripreso nel prossimo consiglio che si riunirà a Bergamo in occasione del Convegno su « La filosofia della scienza in Italia ».

6. *Varie*: vengono esaminate e accolte le richieste di alcuni cultori, presentati da sezioni, o singoli, e di Istituti Universitari e Biblioteche che hanno fatto richiesta di iscrizione.

Il Consiglio esprime il suo più vivo ringraziamento agli organizzatori del Convegno di Messina, che sta avendo un notevole successo di partecipazione. Esso ritiene che gli atti del Convegno debbano comprendere soltanto le relazioni e le comunicazioni illustrate in sede di Convegno.

La seduta è tolta alle ore 20.30.

La Segretaria: prof. L. Vigone
Il Presidente: prof. G. Giannantoni

LEGGENDO UNA PAGINA DI E. LÉVINAS

ARMANDO RIGOBELLO

Cattedra di filosofia morale — II Università di Roma.

Intendiamo proporre, in questo articolo che compare in una rivista che si rivolge prevalentemente a docenti di filosofia, il risultato di un lavoro di seminario: la lettura di una pagina di Emmanuel Lévinas fatta con studenti universitari dei primi anni del corso di laurea. Lévinas è un autore ora, giustamente, molto letto, ma è di lettura piuttosto difficile, anche per la singolarità della accezione che alcuni termini ricevono nei suoi scritti, oltre che per la radicalità di alcune sue inconsuete posizioni. Il fraintendimento è quindi molto facile e la prosa di Lévinas, suggestiva, quasi esoterica, desta un vivace interesse e determina un coinvolgimento, ma interesse e coinvolgimento debbono venir sottoposti ad un adeguato rigore.

Le pagine di cui offriamo un commentario sono tratte dall'articolo *Linguaggio e prossimità* contenuto nel saggio *La traccia dell'altro (scorcio)*, presentazione di H. Kunkler, prefazione di E. Lévinas, traduzione e postilla di F. Ciaramelli, un giovane e valoroso studioso napoletano che a Lovanio ha partecipato attivamente a seminari e dibattiti sul pensiero levinassiano. L'articolo citato va da p. 67 a p. 92 del saggio e le pagine lette si riferiscono al paragrafo ottavo: *È solo una parola*, pp. 90-92. Più innanzi, quando faremo riferimento al testo non citeremo la pagina per non appesantire di riferimenti pressoché uguali il testo stesso; si tratta comunque di citazioni tratte sempre dalle pagine 90, 91, 92. Nel caso di riferimenti ad altre pagine del saggio, il numero della pagina è riportato tra parentesi. Il titolo originale è *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, J. Vrin, Paris 1974. Il saggio è del 1949, l'edizione del 1974 è la terza e su di essa è stata condotta la traduzione italiana.

Il paragrafo ottavo: « È solo una parola », ultimo paragrafo del saggio *Linguaggio e prossimità*, è quindi la pagina che intendiamo commentare.

La pagina si apre con un interrogativo, una domanda formulata in due proposizioni tra loro alternative, di cui la seconda rappresenta il pensiero dell'Autore: « È forse il linguaggio trasmissione e ascolto di messaggi che sarebbero pensati indipendentemente da questa trasmissione e da questo ascolto, cioè indipendentemente dalla comunicazione? O al contrario il linguaggio implica l'evento positivo e preliminare della comunicazione che sarebbe *avvicinamento* e *contatto* del prossimo e in cui consisterebbe l'incognita originaria dello stesso pensiero e dell'enunciato che lo sostiene? ». Il linguaggio può essere considerato per i contenuti che trasmette, per l'oggettiva consistenza dei suoi messaggi, oppure come *evento*, come condizione esistenziale connotata dalla vicinanza, dalla prossimità degli interlocutori, dal loro porsi in contatto. L'essenza del linguaggio non è quindi il contenuto di un pensiero, né la struttura sintattica e l'apparato lessicale, ma un'incognita originaria che è l'intima natura dell'evento, del fatto incontrovertibile dello stare di fronte comunicando. Il concetto è ribadito nella proposizione successiva ove Lévinas indica l'intento del proprio lavoro che è di « pensare insieme linguaggio e contatto », ossia di analizzare il contatto indipendentemente dai contenuti (dalle « informazioni ») del pensiero. Il linguaggio è inteso come evento, evento della prossimità, al di là della coerenza logica del discorso e della verità di ciò di cui si parla. Questo evento viene spesso trascurato nella ricerca come nella prassi, travolto, come è spesso, dal succedersi delle conoscenze trasmesse, dalle loro utilizzazioni tecniche, dalle loro manipolizzazioni a fini particolaristici. La condizione precaria, l'ambiguità della prossimità è il segno che essa trascende i contenuti particolari del discorso e che si colloca oltre la possibilità d'essere compresa, « fuori dalla portata della intenzionalità » (nel senso husserliano del termine). « La prossimità — osserva Lévinas — non è intenzionalità », non significa rendere esplicita la cosa e rivolgersi verso di lei (la cosa qui è ciò di cui il linguaggio parla), non significa nemmeno donarle il senso, attribuirle il significato. I dati, ossia i contenuti, si apprendono « a distanza », la prossimità è invece avvicinarsi, prendere contatto, toccare il prossimo. La frase successiva riassume ed insieme introduce nuove immagini: « Questo volgersi del dato in prossimo, della rappresentazione in contatto e del sapere in etica, è viso e pelle umana ». Si notino le contrapposizioni dei termini: al *dato*, quindi ad un contenuto oggettivo, si sostituisce il *prossimo*, una condizione, una relazione; al posto della *rappresentazione* (e quindi di una conoscenza che appunto dà luogo alle rappresentazioni dei suoi contenuti) troviamo il *contatto*, uno *status* di relazione che non è rappresentabile ma esperibile. Questo comunicare nella prossimità, infine, non è un *sapere* ma è *etica*. Il termine etica, nello sviluppo

della frase, è posto in contiguità con l'incisiva espressione: « viso e pelle umana ». Questo accostamento richiede una spiegazione che ci rinvia ad uno dei nuclei centrali della prospettiva lévinassiana.

Per Lévinas l'etica è *filosofia prima*, la filosofia è un fatto etico, non conoscitivo. La filosofia occidentale, salvo qualche momento di grazia in Platone e Plotino, è filosofia della totalità, omnicomprensione quindi e chiusura nella misurazione esaustiva del finito, dell'immanente; è ontologia nel senso heideggeriano di totalità ove l'essente, nella sua singolarità, è errore. A questa conclusione totalitaria, immanentistica della filosofia come totalità, dell'ontologia, Lévinas contrappone la metafisica, l'affermazione dell'infinito come infinita trascendenza. Ciò porta allo scacco di ogni possesso logico e pratico, all'« esodo » piuttosto che al « metodo », alla contestazione del mondo piuttosto che al suo dominio tecnico, all'etica e non alla conoscenza e alla politica. Infinito, asimmetria, esodo, tutto ciò è etica poiché è rifiuto della razionalizzazione totalizzante, avvertimento della singolarità, messa in questione degli strumenti per l'affermazione di sé quali la ragione e l'agire in vista del possesso, quell'agire che spegne il desiderio (di infinito) nella soddisfazione di un bisogno (finito, immanente alla dinamica egocentrica della vita). Il risveglio morale dalle infatuazioni della totalità avviene quando si entra in contatto con l'altro, in prossimità di un altro uomo, dinnanzi al « viso e pelle umana ». Il linguaggio come evento della comunicazione in situazione di prossimità appartiene quindi alla sfera dell'etica.

Nell'ultima frase del testo citato si parla di *volto*, volto e pelle umana. L'altro, per Lévinas, cessa di essere il concorrente con cui misurarmi o l'oggetto del mio bisogno di possedere, quando mi si presenta nella nudità del suo volto: un volto disarmato, esposto allo sguardo altrui. Il volto non è « l'icona di Dio » ma l'immagine della fragilità. Di fronte ad esso io sono costretto ad abbandonare i miei progetti di conoscenza esaustiva e di possesso, sento « tenerezza e responsabilità », mi trovo ad essere « ossessionato » dall'altro, avverto di essere divenuto suo « ostaggio ». Per comprendere più a fondo queste considerazioni ritorniamo alla pagina che avevamo iniziato a commentare. « Nel contatto sensibile o verbale — continua Lévinas — vi è già la carezza, in essa la prossimità significa languire accanto al prossimo come se la sua prossimità e la sua vicinanza fossero anche un'assenza ». I termini da chiarire per intendere il pensiero espresso sono: carezza, vicinanza, assenza. La *carezza*, nel contesto del pensiero lévinassiano, è emblematica di un toccare che è insieme distacco, uno sfiorare mosso da un'istanza di comunicazione non priva di intimità

ma tuttavia contenuta, spinta da un bisogno che sfuma quasi nel desiderio, un accostarsi al finito nell'avvertimento del suo limite e dell'infinito che si dischiude oltre il limite stesso. A differenza del possesso erotico che è soddisfazione del bisogno nell'immanenza (in cui tuttavia si pongono in movimento abissali tensioni emotive, ove la trascendenza, l'oltrepassare, si annunciano come un *non ancora*, l'immagine del figlio che potrebbe nascere) e con qualche somiglianza con la verginità, la carezza è « un languire accanto al prossimo », un bisogno che è consapevole della fragilità e della caducità del suo appagamento, un gesto abbozzato e trattenuto che nel suo interrompersi, si apre la via, non comprensibile razionalmente ma vivibile eticamente, dell'infinito che continuamente ci trascende. Il discorso è come ripreso ed espresso in termini diversi quando Lévinas dice che la prossimità e la vicinanza, nella carezza (nel contatto sensibile o verbale), è come se fossero anche assenza. Porre assieme prossimità o vicinanza e assenza pare una contraddizione, una contraddizione che Lévinas tende a rimuovere nella frase immediatamente successiva a quella citata per ultima, quando distingue assenza da allontanamento. Nella comunicazione esistenziale autentica (il linguaggio come evento), nella prossimità, nella carezza non vi può essere allontanamento, lontananza, il che sarebbe contraddittorio. La presenza tuttavia è anche assenza; è una presenza che rinvia per sua interna fragilità ad un significato ulteriore; un'assenza « smisurata ». Non si tratta quindi del contrario della presenza, ma dell'avvertimento nel seno stesso della presenza di una sproporzione, di un'asimmetria, di una dismisura: è l'infinito che irrompe a sconvolgere i criteri del nostro giudizio, delle nostre distinzioni formali, dei nostri progetti ragionevoli. Nel paragrafo precedente a quello che stiamo esaminando, Lévinas si era posto la domanda: « L'amore è una sensazione tattile e piacevole o un modo di cercare ancora colui che tuttavia è il più possibile vicino? » (p. 84). L'assenza nella presenza è appunto un cercare ancora chi ci è vicino il più possibile, è prossimità che risveglia una nostalgia di infinito. Questa assenza smisurata non è definibile in un concetto: come l'idea di infinito in Cartesio, è idea superata dai suoi contenuti (l'ideato che eccede l'idea); quell'« assenza smisurata » che « non può neppure materializzarsi o incarnarsi come correlato dell'intelletto: l'infinito, e pertanto l'assolutamente invisibile, cioè fuori dalla portata di ogni intenzionalità ».

Il carattere etico del contatto con l'altro è ribadito e ulteriormente esplicitato nella frase che nel testo segue immediatamente: « Il prossimo — questo volto e questa pelle nella traccia di questa assenza e, perciò, nella miseria di abbandonati e nel loro inalienabile diritto su di me —

mi ossessiona con un'ossessione irriducibile alla coscienza e che non ha avuto inizio con la mia libertà. Che cosa altro sono io, nella mia egoità, se non un ostaggio? ». Nella frase compaiono alcuni termini sui quali Lévinas spesso insiste: *ossessione* ed *ostaggio*. La presenza dell'altro mi ossessiona poiché in essa non trovo solo la contemporaneità dell'essere presenti assieme, nello stesso tempo, ma la sua presenza ha l'eco di un tempo diverso, è, come si è visto, smisurata distanza. Io colgo in questa condizione asimmetrica, che mette a nudo la miseria dell'altro proprio quando dovrebbe farmi intravedere la sua grandezza, un legame etico verso l'altro, l'impossibilità di lederlo, la necessità di accoglierlo fraternamente. Il suo volto mi disarmo, mi ossessiona. La parola ossessione può sembrare eccessiva, ma indica efficacemente una presenza che non riesco a decifrare con le forze dell'intelletto, che sfugge alla comprensione concettuale, che tuttavia mi chiama in causa, mi coinvolge in un'avventura di infinitudine all'interno di una consapevolezza di caducità e fragilità, di fronte ad una nudità indifesa. Nel paragrafo precedente Lévinas aveva detto: « Il prossimo mi interpella; l'ossessione è una responsabilità senza scelta, una comunicazione senza frasi né parole » (p. 83). Nel passo che stiamo esaminando si insiste nel dire che l'ossessione è « irriducibile alla coscienza » (quindi non dominabile concettualmente, non ce ne possiamo rendere ragione, non può divenire polo intenzionale della nostra coscienza) e « non ha avuto inizio con la mia libertà ». Si tratta quindi di una condizione in cui vengo a trovarmi, non di una scelta della mia libertà. Il carattere etico di questa condizione è un carattere originario, è il fondamento della situazione che è carico di significato morale. L'etica, in questo senso, per Lévinas, come si è visto, è filosofia prima. Non si tratta di adeguarsi o non adeguarsi a delle norme morali, si tratta di essere radicati in una situazione etica, di non potere sottrarsi alla responsabilità. E in questo senso che io mi accorgo di essere un « ostaggio ». L'uomo che vive autenticamente, eticamente, è un ostaggio della situazione in cui gli appare l'altro, il prossimo, il fratello. E ciò non per l'invito emotivo, edificante, ad un gioioso « vogliamoci bene », ma per la dismisura costitutiva, per l'effimero, per la nudità che il volto dell'altro mi rivela dato lo sfondo in cui mi appare che è la traccia dell'infinito. Nella frase seguente, sempre seguendo il testo del paragrafo ottavo, vi è un'ulteriore precisazione: il mio rapporto con l'altro è una « complicità », ma una « complicità per nulla », « ossia una fraternità ». Il rapporto intersoggettivo, un rapporto che ci fa scoprire fratelli, che ci ossessiona e ci tiene in ostaggio, è « complicità » ossia reciproca implicazione. Ma tale complicità e implicazione non è in vista di un progetto operativo comune, per un vantaggio particolare; è « per nulla », ossia a fondamento

etico-metafisico rivelato dal fatto stesso di trovarsi presenti l'uno all'altro sullo sfondo di un'assenza infinita.

La frase in cui sono contenute queste ultime considerazioni, riporta, nel suo insieme, il discorso sul terreno da cui era partito all'inizio del paragrafo, ossia sul terreno del linguaggio: « Il contatto, nel corso del quale mi avvicino al prossimo, non è manifestazione né sapere, ma l'evento etico della comunicazione — presupposto di ogni trasmissione di messaggi — che instaura l'universalità in cui si enunciano parole e proposizioni. Contatto trascendente fra me e il prossimo, ma non sua tematizzazione, bensì segno emerso prima di ogni proposizione e prima dell'enunciazione di qualunque cosa ». Come si vede agilmente il discorso sul rapporto etico col prossimo si salda qui con quello della prossimità con l'evento originario del linguaggio. Non si tratta di un sapere, di una comunicazione di contenuti, di una tematizzazione (non è tematizzabile, ossia configurabile in un compiuto discorso né l'evento originario del comunicare, né quello dello stare l'uno di fronte all'altro nella prossimità), ma di *segno* che precede ogni enunciazione. Questo segno che precede ogni enunciazione apre l'interrogativo su l'esistenza di una parola che sia la prima parola. E, data la convergenza tra il comunicare e la prossimità etica, il problema si specifica ulteriormente nel chiedere che rapporto venga a porsi tra tale prima parola e l'infinito. « Linguaggio, continua Lévinas, erba che fora la crosta del muro: segno che dice il fatto stesso del dire in cui è stata individuata una complicità che è complicità « per nulla », cioè una fraternità. Forse che un simile segno non porta in sé la prima parola? ». Il linguaggio ha le sue compiute finzioni logiche, fa da supporto a precise comunicazioni, trasmette messaggi, ma è anche evento originario, in quanto tale è prima parola, non è un detto ma il fatto del dire, del dire puro: « La prima parola dice il dire in quanto tale. Non designa ancora gli esseri, non fissa i temi e non intende identificare nulla. Senza di essa la comunicazione e la prossimità si riducono alla funzione logica del linguaggio e presuppongono di nuovo la comunicazione. La prima parola non dice altro che il puro dire, prima di ogni essere e di ogni pensiero in cui si specchia e si riflette l'essere ». Tra prossimità e funzione logica, si colloca il primo dire, la prima parola che scaturisce dalla prossimità e sostiene ogni ulteriore comunicazione eseguita secondo le funzioni logiche.

Siamo così giunti all'ultimo capoverso del paragrafo, poche proposizioni in cui però, il discorso giunge al suo significato finale. Si è accennato sopra alla considerazione che Lévinas fa a proposito dell'idea di in-

finito esposta da Cartesio nella III^a Meditazione metafisica. L'idea di infinito è abnorme poiché il suo contenuto, l'infinito, eccede le possibilità di comprensione di un'idea in quanto tale, è eccentrica, asimmetrica, emblematica della sproporzione. In queste caratteristiche risiede, per Lévinas, l'essenza della metafisica che, a differenza dell'ontologia (si pensi all'ontologia heideggeriana) che tende a inglobare tutto nella totalità dell'essere, si apre sull'infinito. Questa rottura della totalità onnicomprensiva avviene in occasione dell'incontro con l'altro, dinanzi alla sua insuperabile (indialettizzabile) alterità. Incontro con l'altro e apertura sull'infinito sono elementi tra loro intimamente connessi. Questa prospettiva, che è quella centrale in Lévinas, è riassunta nel titolo stesso della sua opera più nota *Totalité et infini* (il sottotitolo è *Essai sur l'extériorité*) ed è la stessa in cui si colloca la considerazione con la quale si apre il capoverso: « Ma se il primo dire dice questo dire stesso, qui il dire e il detto non possono eguagliarsi. Perché il dire che dice se stesso rompe ad ogni istante la definizione di quel che dice e fa esplodere la totalità che abbraccia ». Il compiuto discorso logico tende ad organizzarsi in un contesto chiuso, in una totalità di significato. Ma quando, al di là del discorso compiuto, si accede al primo dire, all'originario della comunicazione, la totalità si rompe: « l'erba fora la cresta del muro ». Il pensiero umano, educato anzi corrotto da secoli di esercizio logico in funzione della prepotente egocentricità (via sicura all'immanenza e alla violenza totalitaria), cerca di rendersi ragione anche di questo fatto (della rottura della totalità mediante il ricorso all'originario) tematizzandolo, cercando di farlo rientrare come un episodio nel quadro del tutto (allusione molto probabile alla ontologia heideggeriana). Ma lo sforzo è inutile, parlando si interrompe di fatto la totalità: « Ammesso pure che (il pensiero) faccia di quest'esplosione il suo tema e che così ricostruisca, in modo possibilmente più totale, la totalità cui è relativo, ammesso pure che mostri così la sua ferrea trama con il suo stesso parlare interromperebbe la totalità ».

Il discorso a questo punto si fa più stringente, l'argomentazione corre verso il suo epilogo: « Qualcuno sfugge al tema. Il primo dire supera le proprie forze e la propria ragione. Il dire originario è delirio ». Qui ritornano motivi frequenti nel pensiero di Lévinas, espressi tra l'altro in un articolo che precede, nella raccolta: *La traccia dell'altro*, quello che stiamo esaminando: *Enigma e fenomeno.* Questo dire originario, se considerato dal punto di vista di un ordinato ragionamento è scompiglio, follia, delirio. Il « pensiero coerente » pronuncia pure i suoi giudizi cercando di precisare le condizioni formali o situazionali di ogni enunciazione

e riconduca così il dire originario a motivazione psicologiche, sociologiche, oppure si impegni a svelarne, psicanaliticamente, la « storia dissimulata » per sottometerla alle proprie categorie: « Il pensiero coerente costringe al discorso coerente ». Di fronte a queste categorie il dire originario è « *stravaganza* » e « *verbalismo* », è trascendenza che « *spacca il logos* ». Ma proprio in questa lotta del pensiero coerente contro il delirio del dire originario, tale pensiero è costretto a fare i conti con l'enigma. La *stravaganza*, l'enigma, il delirio sono scomode presenze che non si possono dialettizzare. Se ne possono ricondurre i contenuti ad oggetto di spiegazioni sociologiche o psicanalitiche, ma tale dire primo nella sua essenzialità non ha contenuto; è un evento e, in quanto tale, sfugge ad ogni prensione del pensiero ordinario che proprio nel comprendere « la *stravaganza* che combatte » ne « riconosce il suo enigma ». All'improvviso il discorso di Lévinas conclude con un'impennata, su cui occorre soffermarci: « Questo primo dire è certo solo una parola. Ma è Dio ».

A questo punto è opportuno fare alcune precisazioni sul problema di Dio nel pensiero di Lévinas, un pensatore che nelle sofferenze dei campi di concentramento nazisti ha trovato il segno della « smisurata assenza » ed insieme della « presenza » di Dio. La sua fede ebraica lo inclina a concepire Dio nelle lontananze dell'infinito, in un indicibile ed ineffabile silenzio; nel « volto » dell'altro cogliamo la « traccia » del passaggio di Dio, ma Dio è già passato. Egli ha bussato alla porta, noi apriamo sempre in ritardo, non rimane di Lui che una traccia, una semplice traccia e per di più scompigliata dal vento. Solo il pensiero folle, che ha così rari esempi nella filosofia occidentale (Platone che pone l'idea del bene oltre le idee che si riferiscono all'essere e Plotino che situa l'Uno oltre l'essere stesso) ha qualche rapido, furtivo accesso al divino. Dio è infatti quella sola parola che ineffabilmente condiziona ogni discorso, parola insensata per il discorso sensato, enigma per il dire ordinario, ma suo insuperabile limite. Solo rompendo l'accerchiamento logico ed ontologico si intravede la traccia. Al di là dell'essere e del logos, c'è, per Lévinas, il bene o meglio l'infinito e, in ultima istanza, Dio. Il nome solenne di essere è per lui equivalente di ontologia chiusa, di pura intrascendibile immanenza. Se ci poniamo sulla via dell'essenza non c'è speranza di singolarità personale, di esperienza etica e religiosa: « non una fessura nel cammino svolto dall'essenza, non una distrazione ». Al di là dell'essenza vi è l'altrimenti che essere, vi è il « volto » dell'Altro e l'infinito di cui è « traccia »: « solo il senso d'altri è irrecusabile e interdice la reclusione e il rientro nel guscio del sé. Una voce viene dall'altra riva. Una voce interrompe il già detto ». Queste espressioni si trovano nella conclusione

di un successivo lavoro di Lévinas (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le Haye 1974, trad. it. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1983, p. 226) e si riconnettono singolarmente con il discorso che siamo andati facendo in queste pagine: « Una voce interrompe il già detto »; è l'interruzione del discorso coerente per l'emergere dell'avvertimento dell'evento originario del linguaggio. Sappiamo ormai che questa voce ha un nome, sebbene il significato di questo nome ecceda ogni possibile definizione e il solo pensarlo scompiglia il pensiero fino al delirio. È una voce che « viene dall'altra riva », è la voce di Dio. Non è una voce distinta, tranne che nell'irrompere della rivelazione religiosa; è un invito ad abbandonare l'esclusivo esercizio del « metodo » per iniziare l'avventura dell'« esodo ». Ciò che ci disincanta di fronte al *metodo* (strumento tecnico del dominio logico rivolto alla totalizzazione) e ci fa intraprendere l'*esodo* (la disponibilità sempre aperta verso l'infinito) è l'avvertimento di un enigma originario su cui si fonda il nostro comunicare autentico con l'altro, di una « prima parola » che riusciamo a percepire solo se ci lasciamo prendere in ostaggio dal volto dell'altro, se invece di voler conoscere e possedere l'altro, proviamo di fronte ad esso « tenerezza e responsabilità ».

Breve nota bio-bibliografica

Emmanuel Lévinas è nato il 30 dicembre 1905 a Kaunas in Lituania, da una famiglia ebraica. Lasciata la patria dopo la rivoluzione d'ottobre, ha studiato a Friburgo in Brisgovia con Husserl e indi con Heidegger. Trasferitosi in Francia fu deportato durante l'occupazione nazista. Dal 1946 al 1961 ha insegnato alla Scuola Normale Israelitica Orientale, dal 1964 al 1967 all'Università di Poitiers. Nel 1967 e fino al 1974 tenne una cattedra di filosofia alla X^e università di Parigi, la Paris-Nanterre; dal 1973 al 1976 insegnò alla Sorbona.

Opere principali: *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris 1930; *De l'existence à l'existant*, Paris 1947; *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1949 (trad. parziale it. *La traccia dell'altro*, a cura di F. Ciaramelli, Pironti, Napoli 1979); *Totalité et infini*, La Haye 1961 (trad. it. *Dell'Asta*, Jaca Book, Milano 1982); *Difficile liberté*, Paris 1963; *Quatre lectures talmudiques*, Paris 1968 (trad. it. *Quattro letture talmudiche*, a cura di A. Moscato, Il melangolo, Genova 1982); *Autrement qu'être, au-delà de l'essence*, Le Haye 1974 (*Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1983); *Noms propres*, Montpellier 1976 (*Nomi propri*, trad. it. a cura di F. P. Ciglia 1984).

Per un primo orientamento nell'opera di Lévinas si vedano, oltre le introduzioni alle edizioni italiane citate, introduzioni di S. Petrosino, di A. Moscato, di F. P. Ciglia, i volumi: S. PETROSINO, *La verità nomade*, Jaca Book, Milano 1980; G. MURA, *Emmanuel Lévinas tra ermeneutica e « separazione »*, Città Nuova, Roma 1982; E. BACCARINI, *Lévinas. Soggettività e infinito*, Studium, Roma 1985.

«DALLA DEMOCRAZIA NASCE LA TIRANNIDE»

(PLATONE, *Repubblica*, 562 b)

ANTIMO NEGRI

Cattedra di storia della filosofia — II Università
di Roma.

Esattamente centocinquanta anni fa (1835) usciva la prima parte della *Démocratie en Amérique* di Alexis de Tocqueville: l'autore metteva in evidenza talune contraddizioni del sistema democratico, ad esempio la crescita se non l'escrescenza in esso di un potere se non di un prepotere economico il quale, sempre, tutto risulta essere fuorché democratico. Quella che può dirsi la mai sopita « critica della democrazia »¹ vive di denunce siffatte che si moltiplicano non poco sino al rilievo che essa di fatto è contraddetta dalla formazione di gruppi di potere politico come i partiti o dall'azione di poteri occulti destinati ad apparire in tutta la loro tracotanza antidemocratica se non altro perché non sono trasparenti, esercitati *coram populo*. Ma resta che tutte queste denunce, in cui si riassume la critica di essa, non riescono a scalfire la fede nella democrazia, assunta come « valore » non barattabile anche quando lo si vede non poco sporcato dalle magagne della « democrazia reale »: o non si parla della democrazia come del meno peggiore dei sistemi politici, magari commisurandolo criticamente con il « socialismo reale »? Non mancano, tuttavia, preoccupazioni sul « futuro della democrazia »² che sembra inesorabilmente compromesso ogni volta che il « potere del popolo » è di fatto messo in questione dalle violente contraddizioni che ne caratterizzano l'esercizio fino a fargli correre il rischio di autoliquidarsi. Allora, la questione della democrazia si impone all'attenzione in tutta quantità la sua problematicità, attendendo anche la più sicura fede in essa come in un « valore ».

Può accadere, così, che, su una tale questione, si ritenga conveniente, da ultimo, interrogare, ancora una volta, un autore classico. E quale autore più classico di Platone che, con la *Repubblica*, ci ha lasciato, su di essa, un patrimonio concettuale « eterno »: un autentico *ktēma eis aei* in senso tucidideo, da poter utilizzare almeno fin quando, in forza di una loro immutabile natura, gli uomini, animali non *physei* politici³, continuano a comportarsi alla stessa maniera⁴? Anche Platone è un « cono-

scitore di uomini » come il Tucidide di cui parla Nietzsche⁵; e, non meno di Tucidide, quale che sia la distanza dai tempi in cui egli scrive, può insegnarci *quam inepta sit democratia*⁶. Del resto, è un suo detrattore ultrademocratico ed ultraliberale come K. R. Popper ad ammettere che da Platone « fu usato per la prima volta e con successo » il « paradosso della libertà » — o, se si vuole, il « paradosso della democrazia »⁷ — come quello attraverso il quale si argomenta nella maniera logicamente più energica la necessità a che si ponga un limite alla libertà individuale perché essa non soffra e non muoia *ex magnitudine sua*, per ciò stesso aprendo fatalmente lo spazio alla tirannide: il « paradosso della libertà », « primieramente scoperto da Platone » — dice anche Popper — « può essere espresso affermando che la libertà illimitata porta al suo contrario, dato che, senza la sua protezione e restrizione mediante la legge, la libertà finisce col portare a una tirannide dei forti sui deboli »⁸.

Popper individua opportunamente⁹ il luogo in cui Platone usa il « paradosso della libertà »: *Repubblica*, 562 b - 565 e. Vi si parla di ciò che avviene nella « città democratica (*demokratoumene polis*) ». Ma conta in particolare che di ciò che avviene in questa città si parla « classicamente ». Essa non è storicamente datata, se è la « città democratica » di ieri e di oggi, di sempre: certo, il « conoscitore di uomini » Platone è anche uno storico, ma poi è soprattutto il filosofo al quale si può ricorrere per comprendere come, in ogni tempo, la democrazia deve contraddirsi per non morire, la libertà deve limitarsi per non finire.

Ma vediamo un po' direttamente in azione l'uso platonico del « paradosso della libertà » semplicemente riassunto da Popper. Platone parte da un'affermazione di fondo: « Dalla democrazia (nasce) la tirannide (*ek demokratias (ghignetai) tyrannis*). L'affermazione sembra avere i tratti di una sentenza, di un dogma. Senonché è, di fatto, solo la conclusione di un ragionamento. Assunta, cioè, la libertà (*eleuteria*) come il « bene (*agathon*) » ed anzi l'« ornamento più bello (*kalliston*) » della democrazia, Platone avverte subito come essa cessi di essere un tale bene o un tale ornamento non appena ciascun uomo della « città democratica » mostra di avere un « desiderio insaziabile (*aplestia*) » della libertà, un desiderio così smodato da pervenire alla « noncuranza (*ameleia*) dei desideri degli altri ». È questa situazione caratteristica quella che « distrugge (*kataluei*) la democrazia, prepara l'avvento inevitabile della tirannide (*paraskeuazei tyrranidis deethenai*) ». Il « desiderio insaziabile » della libertà di ciascun cittadino trasforma la « città democratica » in una città « assetata di libertà (*eleuterias dipsesasa*) », in una città che « si inebria (*methuste*) » di una libertà che va al di là di ogni misura (*porrotero tou deontos*), soprattutto quando vi sono « cattivi coppieri

(*kakoi oinochoi*) » pronti a mescere il vino robusto generatore della più dissolvente ebrezza democratica. Allora, si ha « il colmo della libertà del popolo (*eschaton tes eleuterias tou plethous*) », la « libertà al culmine (*akrotate eleuteria*) » che produce « anarchia (*anarchian*) ». E nell'anarchia della « città democratica » può accadere, o accade di fatto, che taluni scontano la « servitù più completa e più feroce (*doubleia pleiste te kai agriotate*) ». Sono costoro, da ultimo, a sentire il bisogno di un « protettore (*prostates*) »; e può accadere, o accade di fatto, che il « protettore si trasformi in « tiranno (*tyrannos*) »: del resto il *prostates* è, fin dall'inizio, un *Führer*, un *dux*. Può concludere Platone: « Quando sorge un tiranno, è dalla radice della protezione e non da altro che fiorisce (*otan per phytai tyrannos, ek prostatikes rizis kai ouk alloten ekblastanei*) ». Il « paradosso della libertà » è perfettamente costruito: ed è quello che decide, paradossalmente appunto, del necessario, direi fisiologico, rovesciamento della democrazia in tirannide.

Ma c'è un momento della costruzione platonica del « paradosso della libertà » che merita di essere più attentamente esplorato. È quello in cui si spiega la degenerazione della libertà più sfrenata in anarchia. Una tale degenerazione si verifica « persino nelle bestie (*mechri to therion*) »; ma importa soprattutto che si verifichi negli uomini della « città democratica ». Come? Facendo saltare in aria ogni « ordine » o, se si vuole, ogni « distinzione ». Allora, l'anarchia si rivela anche « ingiustizia (*adikia*) »¹⁰, di fatto perpetrata quando il « desiderio insaziabile » della libertà spinge ad assumere un ruolo civile improprio, ad occupare lo spazio civile della libertà degli altri. Magari in nome della più democratica esigenza: quella dell'eguaglianza che sarà esaltata dalla rivoluzione borghese moderna. L'ebbrezza democratica fa il figlio « uguale (*omoios*) al padre ed il padre uguale al figlio, il cittadino uguale al meteco ed il meteco uguale al cittadino, il discepolo uguale al maestro ed il maestro uguale al discepolo¹¹, lo schiavo uguale al padrone ed il padrone uguale allo schiavo », ecc. L'« ordine » cade, le « distinzioni » si annullano; ma importa che ciò avvenga quando si beve troppo il vino generoso ma traditore della libertà. Nessuna meraviglia, almeno quando questo testo di Platone si legge dopo che si è presa dimestichezza, poniamo, con la hegeliana dialettica servo-padrone teoreticamente allestita con il convincimento che « il vero è il trionfo bacchico dove non c'è membro che non sia ebbro »¹², o con il « canto ebro » di Nietzsche¹³ in cui non c'è posto per una mezzanotte altra dal mezzogiorno o per una saggezza altra dalla follia. Ma ciò che va notato è ben questo: l'analisi platonica dell'« uguaglianza » nella « città democratica » mette in evidenza l'avvento, in essa, di una libertà illimitata che compromette la

coesistenza delle libertà individuali. La « protezione » di questa non può non costare la « restrizione » di quella. Si tratta, però, di una « protezione » e di una « restrizione » impossibili senza il ricorso ad una legge che valga effettivamente un *Gesetz*, ad uno Stato che consenta alla stessa « città democratica » o, se si vuole, alla « società civile » di sopravvivere. Il « paradosso della libertà », o il « paradosso della democrazia », consiste appunto in questo: che la libertà deve essere limitata (o, in certo modo, « negata »); che la democrazia non può essere abbandonata a se stessa, non si può « lasciarla fare » perché, « lasciandola fare », uccide se stessa.

Bisogna assegnare a Popper il merito di aver indicato in Rousseau e in Kant i due grandi autori moderni che si son serviti del « paradosso della libertà »¹⁴ per la prima volta formulato da Platone. Anzi tutto in Rousseau. Ma in un Rousseau che va letto oltre i riferimenti di Popper. In un Rousseau che sa molto bene quanto sia difficile mantenere la democrazia nella sua « forma », cioè in uno stato di conservazione di pura democrazia:

« Aggiungiamo che non vi è governo tanto soggetto alle guerre civili e alle agitazioni intestine quanto quello democratico o popolare, perché non ve n'è nessuno che tenda così fortemente e continuamente a cambiare di forma, né che richieda maggior vigilanza e coraggio per esser mantenuto nella sua forma »¹⁵.

Ma perché poi tutto questo? Perché in un « governo democratico o popolare » la libertà, che costituisce il suo « bene » e il suo « ornamento più bello » è sempre in pericolo. Certo, allora, si può chiamare in causa il rousseauiano virtuoso Palatino di Posnania che dice: *Malo periculosam libertatem quam quietum servitium*¹⁶, ma non si può non ammettere che un autentico « governo democratico o popolare », capace di mantenersi nella sua « forma » di per sé, senza ricorrere agli espedienti tutto sommato antiliberali ed antidemocratici della « protezione » che costituisce la radice della tirannide, è pur sempre una « democrazia ideale ». La ragione? La lascio dire ancora a Rousseau:

« Se vi fosse un popolo di dèi; esso si governerebbe democraticamente. Un governo così perfetto non conviene agli uomini »¹⁷. Aggiungerei: neppure a dèi omerici così carichi di passioni umane ».

Tanto, secondo Rousseau, un tale governo « non conviene agli uomini » che essi difatto sono indotti ad una « alienazione senza riserve »¹⁸ almeno in una parte della propria libertà, hanno bisogno di un « corpo sociale » attraverso il quale « li si costringerà ad essere liberi »¹⁹. E che cosa è la costrizione alla libertà se non un'espressione del « paradosso

della libertà», del paradosso per il quale la libertà individuale deve essere bloccata in un'espansione rovinosa per la libertà di tutti?

È questo Rousseau, intanto — ed è lo stesso Popper a metterlo in evidenza²⁰ — ad aprire la strada all'uso kantiano del « paradosso della libertà ». In più luoghi della sua opera. Ma qui conviene, sollecitati ancora da Popper²¹, scegliere il luogo assoggettato alla più acre critica di Hegel. Facendo, per economia discorsiva, intervenire lo stesso Hegel, lo Hegel che si avverte più platonicamente « totalitario », cioè avverso ad una democrazia che costringe anche i pensatori più liberali a servirsi del « paradosso della libertà » per la prima volta usato dal « totalitario » Platone. Da leggere, allora, per intero, l'annotazione al § 29 della hegeliana *Filosofia del diritto*:

« La determinazione di Kant (Kant, *Rechtslehre, Einleit.*), e anche generalmente accolta, nella quale « la limitazione della mia libertà o del mio arbitrio, per cui esso possa consistere con l'arbitrio di ciascuno, secondo una legge universale », è il momento principale — in parte, contiene soltanto una determinazione *negativa*, quella della limitazione; in parte, l'elemento positivo, la legge universale o così detta razionale, la coincidenza dell'arbitrio dell'uno con l'arbitrio dell'altro, va a finire nella nota identità formale e nel principio di contraddizione. La citata definizione del diritto contiene l'opinione diffusa particolarmente dopo Rousseau, secondo la quale il volere deve essere fondamento sostanziale e primo principio, non è in quanto razionale in sé e per sé, lo spirito, non in quanto spirito vero, ma in quanto individualità particolare, arbitrio. Secondo tale principio, una volta accolto, il razionale certamente può apparire soltanto come limitativo per questa libertà; del pari, non come razionalità immanente, ma soltanto come universale esterno, formale. Del pari, quella veduta è sprovvista di ogni pensiero speculativo, ed è rigettata dal concetto filosofico, in quanto essa ha prodotto, nei cervelli e nella realtà, fenomeni, in cui la orribilità ha un parallelo soltanto nella superficialità del pensiero, sulla quale essi si fondavano ».

Non è assolutamente il caso di tematizzare la critica hegeliana, ribadita o approfondita altrove²², della definizione kantiana del diritto. È questa stessa definizione che bisogna prendere in esame, in quanto in essa si esprime emblematicamente il « paradosso della libertà ». La definizione kantiana, letteralmente, suona così:

« Il diritto è l'insieme delle condizioni alle quali l'arbitrio (*die Willkür*) dell'uno può essere accordato (*zusammen vereinigt werden kann*) con l'arbitrio di un altro, secondo una legge universale della libertà (*nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit*) »²³.

Vorrei far notare che la legge, della quale qui parla Kant, è veramente, come vuole Hegel, un « universale esterno »: ha, cioè, i tratti dell'estraneità. Se non avesse questi tratti, perché poi Kant sarebbe il Mosè o il Dracone della Germania²⁴? Ma un tale Mosè o un tale Dracone Kant effettivamente è, perché teorizza, da ultimo, uno Stato, uno Stato forte ed anzi fortissimo (*Salus Reipublicae suprema lex*), cui, per dirla con lo stesso Hegel²⁵, si affidano « protezione e sicurezza della vita, della

proprietà e dell'arbitrio di ciascuno, solo in quanto esso non offenda la vita e la proprietà e l'arbitrio altrui ». È un modo preciso, da parte di Kant, di esprimere la « massima della coesistenza », nella quale, senza dubbio, si può leggere ricordando la libertà che, secondo il Platone già ascoltato, degenera nell'anarchia quando la sete che ciascun cittadino ha di essa non tien conto della sete dell'altro. È proprio vero: la versione moderna più netta del platonico « paradosso della libertà » è quella kantiana; e non poteva non esserlo, soprattutto se Kant è lontanissimo dall'optare per una soluzione platonica o hegeliana (almeno se l'una e l'altra devono, indistintamente considerarsi « totalitarie »)²⁶ del problema dello Stato. Né, nella circostanza, va trascurata l'espressione kantiana secondo la quale il diritto fa sì che l'arbitrio dell'uno *zusammen vereinigt werden kann* con quello dell'altro. Erratissima, bisogna avvertire, la traduzione di quest'espressione con « può accordarsi »: infatti, l'arbitrio dell'uno non può accordarsi di per sé con quello dell'altro, finché esprime l'*akrotate eleutheria* della quale si è sentito parlare Platone. Del resto Kant, pensatore fondamentalmente dualista, non ha, della *Vereinigung*, l'idea, fortemente dialettica, che ne ha Hegel: anche sul piano strettamente logico-gnoseologico²⁷. Ed è questo a farne il filosofo-principe dello Stato di diritto, che è Stato di uomini e non di dèi: per dirla nel ricordo del Rousseau or ora letto.

Tutto ciò fa di Kant anche il filosofo liberale meno disposto a « limitare » l'« attività dello Stato », così come intende « limitarla » un pensatore liberale come K. W. von Humboldt²⁸. Si può appurarlo anche semplicemente dal fatto che il Kant gnoseologo non meno che il Kant morale conosce uomini la cui sensibilità è serva (*Dienerin*) e bisognosa, quindi, di una signoria (*Herrschaft*), senza la quale non potrebbe esserci comunità²⁹: del resto, è arcinoto che il liberalismo kantiano proprio perché ha a cuore l'esistenza della libertà o la coesistenza delle libertà individuali, non esclude lo statalismo, almeno quello che non faccia passare la *Herrschaft* dal piano sul quale « protegge » al piano sul quale « tiranneggia ». Sembra, peraltro, che un liberalismo bene inteso non può non essere che quello ispirato da Kant, in particolare dal Kant della « massima della coesistenza » o, se si vuole, del « paradosso della libertà ». Un tale liberalismo sembra voler essere quello dello stesso Popper che mi ha indotto a ripercorrere alcune pagine di Platone, di Rousseau e di Kant in quanto questi filosofi usano quel paradosso. Ciò, almeno fin quando egli si pone il problema, certamente difficile, di « determinare esattamente il grado di libertà che si può lasciare ai cittadini senza mettere in pericolo quella libertà la cui protezione è compito dello Stato » e riconosce che « liberalismo e intervento statale non sono tra loro in anti-

tesi »³⁰. È vero, però, che Popper intoppa in una drastica antinomia, così enfaticamente:

« Non c'è libertà se non è garantita dallo Stato; e, inversamente, solo uno Stato che è controllato da cittadini liberi può offrire loro una qualche ragionevole sicurezza »³¹.

Sarebbe molto da discutere l'affermazione popperiana, espressa subito dopo, secondo la quale, « formulata in questo modo, la teoria protezionistica è libera da qualsiasi elemento di storicismo o essenzialismo ». Basta, qui, prendere consapevolezza che la « teoria protezionistica » così formulata intende essere quella che rigetta l'idea di uno Stato così « interventista » da mettere in crisi la libertà dei cittadini, cioè di uno Stato « totalitario » di tipo platonico o hegeliano (naturalmente, secondo l'interpretazione che ne dà Popper). Resta il problema di « determinare esattamente il grado di libertà che si può lasciare ai cittadini senza mettere in pericolo la stessa libertà, la libertà di tutti, la cui protezione è compito dello Stato ». Fatto è, però, che lo Stato, soprattutto lo Stato forte, nasce, se si vuol dar retta a Platone, quando la libertà è più immoderata. Certo, lo Stato non deve, per combattere questa libertà, abolire la stessa libertà: è poi vero che questa stessa libertà diventa immoderata se non c'è uno Stato, anche uno Stato forte, o più semplicemente uno Stato di diritto, a limitarla. È necessario che lo Stato vi sia perché si istituiscano quelle che lo stesso Popper chiama « limitazioni della libertà »; anzi, è inevitabile che sorga lo Stato proprio perché abbiano luogo quelle limitazioni. Né lo Stato può fermarsi a garantire, come si esprime ancora Popper, « la disponibilità dei cittadini a battersi per la loro libertà », perché è proprio questa disponibilità a provocare le « guerre civili » e le « agitazioni intestine » di cui si è sentito parlare Rousseau e a fare, di conseguenza, *periculosa* la libertà, cioè a metterla in pericolo quando cittadini o gruppi di cittadini se ne inebriano sino al punto di accendere una conflittualità permanente nella « città democratica » o nella « società civile ».

Nella quale città o società, infatti, la conflittualità scoppia proprio perché l'arbitrio dell'uno non riesce ad accordarsi con l'arbitrio dell'altro. Di qui, come si è osservato più volte, la necessità dell'intervento dello Stato, anche semplicemente di uno Stato che svolga le funzioni del *prostates* e non del *tyrannos*. E viene, a questo punto, la tentazione di osservare come l'assenza di una teoria dello Stato più volte imputata al marxismo debba e possa spiegarsi col fatto che Marx, una volta gettata l'idea di una società senza classi e quindi senza lotta di classe, finisca col pensare ad una democrazia compiuta, non paradossalmente destinata a capovolgersi nel suo contrario, e ciò unicamente perché pren-

de posto nel suo pensiero l'immagine di un popolo comunista fatto di *homines novi* o quasi dèi nel senso rousseauiano, non bisognosi di un *prostates* e tanto meno di un *tyrannos*: o il popolo comunista, in forza di quell'immagine, non sarebbe costituito da uomini pienamente sviluppati, da « creature belle e variopinte » allo stesso modo in cui sarebbe « bella e variopinta » la città comunista? Ma sono, queste creature e questa città, quelle stesse cui irride Platone che non crede alla perfetta democrazia periclea³². Sono le creature e la città cui non crede il Rousseau più pensoso della responsabilità di una costituzione politica di *changer la manière d'être* dell'uomo³³. Sono le creature e la città cui non crede Kant che non accede all'idea neumanistica dello « Stato estetico » di Schiller³⁴. Né allo Stato quando sono cadute le illusioni circa lo « Stato etico », uno Stato da ultimo coincidente con la stessa « città democratica » o con una *bürgerliche Gemeinschaft* più che con una *bürgerliche Gesellschaft*³⁵ — come storicamente possibile — si può affidare un compito altro da quello di limitare l'uso della libertà individuale, se la « città democratica » o la « società civile » risulta essere, anche oggi l'Atene non tanto di Pericle quanto piuttosto di Tucidide, lacerata dalle passioni e dagli odi scatenati dalla libertà di ciascuno più lesiva della libertà degli altri³⁶.

Si è sentito Platone parlare di una « noncuranza dei desideri degli altri » procurata dalla libertà illimitata. Si è sentito anche che questa libertà, dovuta all'ebrezza liberale che ben presto cede il posto alla licenza libertaria, proprio in quanto provoca quella noncuranza, produce altresì un'« ingiustizia » in senso platonico. Si è sentito, da ultimo, che quest'« ingiustizia » consiste nell'assumere un ruolo civile improprio, nell'invadere lo spazio civile altrui e, quindi, nell'instaurare una tendenza all'« uguaglianza » che scardina ogni « ordine », cancella ogni « distinzione ». È questa tendenza ad accendere una competizione permanente tra gli uomini della « città democratica »: del figlio che giuoca il ruolo del padre, del discepolo che giuoca il ruolo del maestro ecc. Ed è come dire che, per una tale competizione, il figlio non si limita a godere della libertà di figlio e a coesistere con il padre, il discepolo non si limita a godere della libertà di discepolo e a coesistere con il maestro ecc. Ma bisogna dire che il pensiero liberale, puntando sulle *chances* sociali di ciascun individuo³⁷, tende a denaturalizzare del tutto i ruoli civili, sostenendo, ad esempio, proprio con Popper, i diritti di una « società aperta », in cui « molti membri si sforzano di elevarsi socialmente e di prendere il posto di altri membri », si registra una tendenza che non si riscontrerebbe nella « società chiusa », quella inerente per esempio nelle gambe a diventare cervello o in altre membra del corpo a diventare

il ventre »³⁸. E va detto che la libertà illimitata si esprime anche attraverso questa tendenza, ubbidendo alla quale si sconvolge l'« ordine » e si cancellano le « distinzioni » della società civile caratterizzata dalla divisione del lavoro che si può chiamare anche a costituire il segno di una solidarietà tra gli uomini. A questa solidarietà, sulla quale si sputa sopra come su un idolo della società tribale classisticamente e sacralmente congelata, subentra la competizione, il conflitto, la lotta. La « società aperta » diventa « città aperta »; e questa mostra di essere, da ultimo, la « città democratica », egalitaristica anche perché non meritoeratica, e può mostrare di essere questa unicamente perché in essa mancano le limitazioni delle libertà individuali. Oserei dire che, allora, è il « diritto di proprietà » che viene messo in discussione: e, del resto, si è visto come Hegel irrida allo Stato kantianamente inteso cui si assegna il compito di « proteggere » anche la « proprietà », ciò che « proprio » dell'uomo singolo raccolto nell'area civile di una libertà limitata, l'unica che gli consente di coesistere con l'altro uomo: e questo « proprio » è offeso, si capisce, dalla grande proprietà privata come segno, essa stessa, di libertà illimitata.

Tutto ciò obbliga a recuperare uno spazio politologico al « paradosso delle libertà » usato dal liberale Kant più avvertito della necessità dell'intervento dello Stato. E si è detto che Kant non è Humboldt. Non lo è soprattutto perché è propenso a limitare più l'« attività » degli uomini della « città democratica » che quella dello Stato. Ma bisogna subito aggiungere che, in questa propensione, non immediatamente illiberale ed antidemocratica, Kant è poco o non è affatto seguito dai cosiddetti neoliberali. Nemmeno dal neoliberale Popper allorché egli si mostra preoccupato di limitare l'intervento dello Stato più che l'uso della libertà individuale. Soprattutto da quei neoliberali più infastiditi dall'erosione della libertà, a tutti i livelli, che proverrebbe o proviene di fatto da un intervento anche solo « assistenziale » dello Stato. Il neoliberalismo, in altri termini, pare incline ad esaltare il *laissez-faire*, *laissez-passer* politico ed economico. E, in questa linea di pensiero, ci si batte per una « rinascita della libertà », di una libertà che si vede messa in crisi non appena si scorge l'ombra di uno Stato anche minimamente interventista soprattutto sul piano economico. Possono allora, scrivere Milton e Rose Friedman:

« Fortunatamente, ci stiamo svegliando. Siamo di nuovo in grado di riconoscere i pericoli di una società ipergovernata, stiamo cominciando a capire che dei buoni obiettivi possono essere pervertiti da mezzi cattivi, che fare affidamento sulla libertà del popolo, per controllare ciascuno la propria vita nel rispetto dei propri valori, è il modo più sicuro per raggiungere il pieno potenziale di una grande società »³⁹.

Va da sé che, quando prevale questo punto di vista ultraliberale o quando così si pone il problema della « religione della libertà », non c'è e non può esserci più posto per recuperare uno spazio politologico al « paradosso della libertà », semplicemente perché si fa troppo « affidamento sulla libertà del popolo », soprattutto su un uso moderato, da parte del popolo, della libertà. Quello spazio al « paradosso della libertà » in particolare non si può recuperare quando si teorizza lo « Stato minimo » nei termini, ad esempio, di R. Nozick:

« Lo stato minimo ci tratta come individui inviolati, che non possono essere usati dagli altri in certe maniere come mezzi o arnesi o strumenti o risorse; ci tratta come persone che hanno dei diritti individuali con tutta la dignità che ne proviene. Trattandoci con rispetto perché rispetta i nostri diritti, ci permette, individualmente o con chi meglio crediamo, di scegliere la nostra vita e di conseguire i nostri fini e l'idea che abbiamo di noi stessi, nel limite delle nostre capacità, aiutati dalla cooperazione volontaria di altri individui investiti della stessa dignità »⁴⁰.

Si è detto che Nozick propugna un « liberalismo costeggiante l'anarchismo »⁴¹. Né può essere diversamente se si tratta, da ultimo, di un liberalismo, e soprattutto di un liberismo, così « antistatalista » da scorgere nell'anarchia l'unico « regime » in cui gli uomini possano effettivamente cooperare tra loro in piena libertà. Ciò non toglie che anche Nozick non può fare a meno di assegnare allo Stato delle funzioni. Delle funzioni « minime ». Ma è proprio « minima », poi, la funzione assegnata allo Stato di « proteggere » contro la forza, il furto, la frode? Resta che vizi di questo genere possono dipendere o dipendono di fatto, dall'uso di una libertà che non si cura dello spazio civile dell'uso della libertà degli altri. La forza, il furto, la frode, peraltro, sono espressioni evidenti di conflitto. Di un conflitto che può essere di un pregiudizio estremo per la collaborazione. Di un conflitto che determina, esso stesso, la necessità dello Stato: e di uno Stato tanto più forte quanto più il conflitto è violento. Ho l'impressione, intanto, che la teoria liberale-anarchica dello « Stato minimo » abbia come obiettivo polemico di fondo ancora uno stato che voglia farsi scrutatore di reni e di cuori e che invade ed anzi annulla la sfera del « privato ». Ma resta da chiedere che cosa possa fare un tale Stato che esce fuori proprio dall'anarchia sociale uno « Stato minimo » che, tutto sommato, la favorisce; o che cosa possa fare lo « Stato minimo » chiamato a « proteggere » contro la forza, il furto, la frode, quando è proprio esso, o la limitazione massima della sua « attività », a produrre tali fenomeni civilmente funesti, una libertà che diventa arbitrio e violenza.

Dice anche Nozick:

Se le condizioni di non-stato fossero sufficientemente spaventevoli, ci sarebbe un motivo per astenersi dal demolire o dal distruggere un determinato stato e per non sostituirlo con

nessuno stato (...). Se si potesse dimostrare che lo stato sarebbe superiore persino alle più vantaggiose condizioni di anarchia, che sarebbe la cosa migliore che si possa realisticamente sperare, o che nascerebbe da un processo che non implica azioni moralmente non accettabili, o che si avrebbe un miglioramento se nascesse, tutto ciò fornirebbe una ragione fondamentale dell'esistenza dello stato: giustificerebbe lo stato⁴².

I neoliberali, sempre più infastiditi dell'ingerenza dello Stato nelle cose (soprattutto economiche) degli individui, anche solo dello « Stato assistenziale », preferiscono la « società aperta » (Popper), la « società libera » (von Hayeck), persuasi che il « non-stato » non presenta mai « condizioni sufficientemente spaventevoli » da far esigere uno Stato troppo « interventista » o troppo « protezionista ». Non sanno più che farsene, in una parola, dell'uso del « paradosso della libertà » o del « paradosso della democrazia ». Solo, è vero che, nella « società aperta » o nella « società libera », che per ciò stesso rischia di diventare (o, fisiologicamente, diventa sempre) la « città democratica » di Platone, non sempre o quasi mai l'esercizio della libertà individuale si limita ad essere quella di chi coltiva fiori davanti alla tua finestra credendo di allietarti la vista⁴³. L'esercizio della libertà individuale, in quella società o in quella città, viene anche praticato sino alla violenza, al furto, alla frode. Sì, i neoliberali ammettono che nel sistema democratico, per ciò stesso il migliore possibile, anche questo può accadere, ma che tutto avviene alla luce del sole. Che poi, in quel sistema, ci sia spazio, come si avvertiva all'inizio, anche per il potere occulto ciò *non dolet*.

Non duole neppure la conflittualità permanente che, a dispetto delle tesi neocontrattualistiche, rende sempre meno possibile e civilmente efficace la cooperazione tra gli uomini della città⁴⁴. Resta, tuttavia, che lo spettacolo dell'odierna « città democratica », anche oggi non riesce a spegnere in molti effettivamente non « liberi » il desiderio di essere veramente « protetti » nell'uso di una libertà che in sostanza non hanno poiché di fatto monopolizzata da pochi. E sono costoro ad attendere, quali che siano le capacità « persuasive » dei sostenitori della « società aperta » o della « società libera » o della « città democratica », ad avvertire il bisogno « paradossale » di una limitazione non dell'« attività dello Stato », ma della libertà individuale. Il liberale Kant ripropone il « paradosso della libertà » anche in questi termini:

L'uomo ha quindi bisogno di un *padrone* che pieghi la sua volontà e lo obblighi ad obbedire a una volontà universalmente valevole, sotto la quale ognuno possa essere libero⁴⁵.

Che il « padrone », del quale qui si parla, possa essere più il *prostatas* che il *tyrannos* di Platone, bene, ciò dipende molto da uomini che sappiano impedire all'*eleutheria* di produrre *anarchia*. O i popoli non hanno il governo che si meritano?

NOTE

¹ U. SPIRITO, *Critica della democrazia*, Sansoni, Firenze 1963: un libro che ha il merito di mettere in questione, « problematicamente », « l'abito ormai invalso di considerare il valore della democrazia come definitivamente acquisito e tale da non essere più suscettibile di discussione » (pp. 7-8).

² N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia*. Una difesa delle regole del gioco, Einaudi, Torino 1984. Dove, certo, non manca una serrata « critica della democrazia », ma non tale da impedire all'autore di pronunciare il suo atto di fede nella validità delle regole del gioco del sistema democratico e di sciogliere una elegia a quel peculiare « valore » della democrazia che è la tolleranza.

³ T. HOBBS, *De cive*, I, 2. Dove si contesta l'aristotelico uomo come « animale per natura politico »: l'uomo non è *animal aptum natura ad societatem*, a creature born fit for society.

⁴ TUCIDIDE, *La guerra del Peloponneso*, I, 22.

⁵ F. NIETZSCHE, *Morgenrote*, III, 168 e 345.

⁶ T. HOBBS, *Vita carmine expressa*.

⁷ K. R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, trad. it. di R. Pavetto, a cura di D. Anisetti, Armando, Roma, I, 1973, pp. 36 sgg., II, 1974, p. 171, 465.

⁸ K. R. POPPER, *La società aperta cit.*, II, p. 62.

⁹ K. R. POPPER, *La società aperta cit.*, I, p. 359.

¹⁰ *Repubblica*, 434 b c: « In conclusione, gli scambi degli uffici fra classi, per inconsulto desiderio di azione, costituiscono danno enorme per la Città. Con buone ragioni anzi la si potrebbe dire operazione delittuosa e nefasta (...) E questa delittuosa nefasta operazione, la più grave che si possa commettere a danno della propria patria, non la dirai *ingiustizia (adikia)*? » (trad. Turolla).

¹¹ E non è ciò che è accaduto, per eccesso di democrazia, nelle nostre scuole e nelle nostre Università? Si legga D. CLAUDIO, *Il Provveditore*, Sciascia, Caltanissetta-Roma 1984: cfr. mia recensione in « I problemi della pedagogia », 1985, 2. Il romanzo di Claudio pone come motto il passo della *Repubblica* in esame che pure, se non erro, è stato, qualche anno fa, proposto come tema di versione dal greco agli esami di maturità.

¹² HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, Prefazione.

¹³ Si tratta del penultimo capitolo *Così parlò Zarathustra*, più noto come *Il canto del nottambulo*.

¹⁴ K. R. POPPER, *La società aperta cit.*, II, p. 407.

¹⁵ ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, III, 4 (trad. Gerratana).

¹⁶ *Pericolosa* nel duplice senso che corre pericolo e fa correre pericolo.

¹⁷ ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, III, 4 (trad. Gerratana). Cfr. i miei articoli *Totalitario? Andiamoci piano*, in « L'opinione », a.2, n. 87, 28 marzo 1978, p. 7; « Uomo civile » e « Uomo di mestiere in Rousseau », in « Alleanza », n. 19, maggio 1978, pp. 25-28.

¹⁸ ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, I, 6 (trad. Gerratana).

¹⁹ ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, I, 7 (trad. Gerratana).

²⁰ K. R. POPPER, *La società aperta*, II, p. 62.

²¹ K. R. POPPER, *La società aperta*, I, pp. 338-339, II, p. 407.

²² Ad es., in *Filosofia del diritto*, § 270 e in *Enciclopedia*, 539, cui rinvia anche Popper (*La società aperta cit.*, II, p. 407).

²³ KANT, *La metafisica dei costumi*, *Introduzione alla dottrina del diritto*, § b.

²⁴ Così lo definisce Hölderlin nella lettera al fratello del 1° gennaio 1799: cfr. A. NEGRI, *Schiller e l'amorale di Kant*, Milella, Lecce 1968, p. 115.

²⁵ Così lo definisce Schiller in *Su Grazia e dignità* (1973): cfr. A. NEGRI, *Schiller e l'amorale di Kant cit.*, p. 143.

²⁶ Non mancano, infatti, interpretazioni che fanno di Hegel un filosofo della politica liberale: K.-H. ILTING, *Hegel diverso*, trad. it. di E. Tota, Laterza, Bari 1977, sul quale cfr. A. NEGRI, *Hegel liberale?*, in « Alleanza », n. 12-13 ottobre-novembre 1977, pp. 28-29.

²⁷ Non per niente, ad esempio, Kant non accede alla concessione all'uomo del possesso dell'intelletto intuitivo fatto patrimonio solo degli dèi. E va da sé che il possesso dell'intelletto intuitivo da parte degli uomini implicherebbe l'esclusione di un necessario esercizio della signoria dell'intelletto sulla passiva sensibilità. Il senso politico di una tale affermazione è facilmente indovinabile.

²⁹ I « limiti dell'attività dello Stato », di cui parla Humboldt nella sua celebre opera (del 1792, ma pubblicata solo nel 1851) intitolata *Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen* sono quelli stessi che il pensiero liberale stabilisce quando passa in secondo piano la preoccupazione di restringere i limiti della libertà umana civilmente operante. Kant e Humboldt segnano autorevolmente la grande contraddizione del pensiero politico liberale, lacerato tra le ragioni della società civile e quelle dello stato.

²⁹ KANT, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, § 8. L'*Antropologia* è del 1798 e non è improbabile che Kant ricordi gli eccessi della prassi rivoluzionaria francese, alla quale fa riferimento Hegel nel citato § 29 della *Filosofia del diritto*, come a quella in cui si esprime la « libertà del vuoto (*Freiheit des Leeres*) » (*Filosofia del diritto* § 5, ann.). La « sensibilità » è il segno dell'« individualità » più refrattaria ad una autodisciplina che la disponga a farsi spontaneamente « comune », « universale ». È un tema sullo svolgimento del quale ho insistito molto nella mia attività di studioso: cfr. soprattutto *La comunità estetica in Kant*, Adriatica, Bari 1968; *L'intersoggettività nella « Critica del Giudizio » kantiana*, in « *Giornale di Metafisica* », a. XXX, maggio-giugno 1975, n. 2-3, pp. 267-292. Lo svolgimento del tema si affaccia anche nel mio citato vol. su Schiller e nell'Introduzione a Hegel, *La vita di Gesù*, Laterza, Bari 1980³. Ed è Kant che, poi, mi ha indotto a studiare Hobbes!

³⁰ K. R. POPPER, *La società aperta*, cit., I, p. 161.

³¹ K. R. POPPER, *La società aperta*, cit., I, p. 161.

³² Cfr. A. NEGRI, *Popper lettore di Tuciddide*, in *Il mondo dell'insicurezza*. Dittico su Popper, Angeli, Milano 1983, pp. 203-214.

³³ ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, I, 6.

³⁴ SCHILLER, *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, XXVII. Vedine il commento in F. SCHILLER, *Educazione estetica e Callia o della bellezza*, Introduzione e note di A. Negri, Armando, Roma 1971, pp. 243-245.

³⁵ È inutile aggiungere che uso i termini *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* nel senso del Tönnies. Ma devo poi dire che una *bürgerliche Gemeinschaft* sarebbe una contraddizione in termini, almeno se *bürgerlich* vale il *civil* di Ferguson?

³⁶ All'Atene tucididea sembra che guardi Hobbes, che è anche lo splendido traduttore della *Guerra del Peloponneso*, quando osserva la « città » a lui contemporanea nella « montagna del diavolo (*Evils mountain*) » (*Behemoth*).

³⁷ R. DARHENDORF, *La libertà che cambia*, trad. it. di P. Micchia, Laterza, Bari 1981.

³⁸ K. R. POPPER, *La società aperta* cit., I, p. 245.

³⁹ M. e R. FRIEDMAN, *Liberi di scegliere*, trad. it. di G. Barile, Longanesi, Milano 1980, p. 309.

⁴⁰ R. NOZICK, *Anarchia, Stato, utopia*, I fondamenti filosofici dello Stato minimo, trad. it. di E. e G. Bona, Prefazione di S. Ricossa, Le Monnier, Firenze 1981, p. 353.

⁴¹ S. RICOSSA, Prefazione a R. NOZICK, *Anarchia, Stato, utopia* cit., p. XI.

⁴² R. NOZICK, *Anarchia, Stato, utopia* cit., pp. 4-5.

⁴³ Trovo l'immagine in P. MIDELI, *Sempre più LIB*, in « *L'Espresso* » del 25 novembre 1984.

⁴⁴ Cfr. A. NEGRI, *Qualche argomento antineocontrattualistico*, in *Il mondo della sicurezza* cit., pp. 187-197 (dove si discute S. VECA, *La società giusta*, Il Saggiatore, Milano 1982, in cui si accenna alla convivenza di conflitto e cooperazione come fisiologia della « Società giusta ». Non so più dove ho trovato riassunta la tesi neocontrattualistica in questi termini: « Come si può litigare restando insieme ». Opporrei: « Come si può restare insieme litigando », anzi facendo la guerra hobbesiana degli uomini-lupi?

⁴⁵ KANT, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784), Tesi VI.

IL TOMISMO DI CARLO GIACON

GIOVANNI SANTINELLO

Cattedra di storia della filosofia — Università di Padova.

Nato a Padova il 28 dicembre 1900, morto a Gallarate il 17 dicembre 1984, Carlo Giaccon S. J. ha operato, come filosofo e come promotore e organizzatore della cultura filosofica in Italia e sul piano internazionale, in questi ultimi quarant'anni. Le sue opere più importanti incominciarono ad apparire durante la seconda guerra mondiale, ma soprattutto nell'immediato dopoguerra fino ai nostri giorni. Entrato nell'ordine dei Gesuiti e ordinato sacerdote nel 1930, nel 1941 conseguì la libera docenza e, dieci anni dopo, la cattedra di storia della filosofia, insegnamento esercitato prima nell'Università di Messina, successivamente nell'Università di Padova per un ventennio.

Lo si ricorda come colui che ha fondato nel 1945, all'indomani del termine della guerra, il « Centro di studi filosofici (cristiani) di Gallarate ». Il termine iniziale di « cristiani » è successivamente caduto, quasi a sottolineare il carattere non confessionale dell'associazione, che accoglieva pensatori i quali si riconoscevano nella fede cristiana, ma appartenevano a indirizzi filosofici diversi tra loro, nessuno dei quali poteva dirsi cristiano a differenza di altri. Il Centro accoglieva anche « amici » che, neppure a livello di fede individuale, potevano dirsi cristiani, interessati ad un dialogo (quando questo termine non era frusto e compromesso come oggi) con i primi. Il carattere non esclusivistico dell'organizzazione del Centro si manifestò anche nell'*Enciclopedia filosofica* (1957), una fra le maggiori produzioni editoriali del Centro stesso, i cui collaboratori furono scelti da un'ampia rosa di competenze, senza riguardo all'indirizzo filosofico personale di ciascuno.

Ma l'attività organizzativa di Giaccon non si esaurì nelle molte iniziative del Centro. Come professore universitario egli agì nell'ambito delle strutture pubbliche, con criteri di serena imparzialità e di rispetto per la diversità delle idee e per la pluralità degli indirizzi. Fondò l'Isti-

tuto di storia della filosofia dell'Università di Padova e il Centro per ricerche di filosofia medievale; dell'uno e dell'altro diresse per molti anni la collana delle « Pubblicazioni »; promosse la nascita e lo sviluppo del periodico « Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale ».

La larghezza dei criteri con la quale egli offriva la sua collaborazione e sollecitava quella degli altri non erano segno, certo, di indifferenza ideale. Il pensiero suo personale, e magari anche i personali propositi organizzativi, erano ben saldamente ispirati da una precisa finalità. Ma questo fine era esso stesso tale — nella convinzione teorica di Giacon e, forse, nelle medesime inclinazioni naturali e spontanee della sua personalità — da richiedere l'integrazione di molte idee pur diverse fra loro, e di molte forze indotte alla convergenza più varia e più ricca.

È una costante, questa, che caratterizza il pensiero di Carlo Giacon nel suo stesso indirizzo teoretico, al quale voglio dedicare la mia attenzione. La filosofia di Giacon è costituita da alcune idee di fondo nelle quali si attua il concorrere di molti indirizzi ideali, liberati dal loro esclusivismo unilaterale e ripensati nei motivi più veri della loro integrabilità. Mi limiterò a vederla, questa caratteristica, nella produzione degli ultimi vent'anni: da *Interiorità e metafisica* (Zanichelli, Bologna 1964) e da *I primi concetti metafisici* (ivi 1968), a *Verità, esistenza, causa* (ivi 1973) e a *Itinerario tomistico* (La Goliardica, Roma 1983). La produzione precedente, rappresentata dall'opera su Occam (*Guglielmo di Occam. Saggio storico-critico*, 2 voll., 1941), dai tre volumi sulla *Seconda Scolastica* (1944, 1947, 1950), da *Le grandi tesi del tomismo* (1945; III ed. 1967), da *Motivi Plotiniani* (1950), da *La causalità nel razionalismo moderno* (1954) e da *L'oggettività in Antonio Rosmini* (1960) hanno un prevalente sfondo storico, e non danno forte rilievo a quei motivi teoretici che sono pur sempre una costante in ogni lavoro di Giacon.

« Il desiderio di ragionare: ecco veramente una grande cosa. Ragionare è, per un verso, ponderare spassionatamente il pro e il contro di un'affermazione, vagliarne i motivi, cercare appunto le ragioni secondo le quali la si emette, risalendo da ragioni più vicine a ragioni più lontane, fino a raggiungere quelle sulle quali, per la loro evidenza, si ha l'accordo. Ponderare spassionatamente, vuol dire non avere già preconcepito, senza fondati motivi, uno scopo, per arrivare al quale si ricorre, con maggiore o minore violenza, a ragioni, comode bensì, ma non genuine, cioè non contenute in premesse a loro volta ragionevoli. Ponderare spassionatamente, che, per un altro verso, non vuol dire seguire un nesso logico avulso da tutto il resto della realtà che è l'uomo, perché è con tutto l'uomo che l'uomo deve ragionare; è una specie di sensibilità razionale, costituita da intuizioni pregne di intelligibilità, che è destinata a diri-

gere la capacità ragionativa di intelligenze che non sono spiriti puri, del tutto trasparenti a se stessi. Desiderare di ragionare è, oggi, contestare la contestazione per la contestazione, contestare il voler aver ragione a tutti i costi, è negare il dogmatismo, che è l'opposto dell'atteggiamento filosofico; desiderare di ragionare è d'altra parte, cautelarsi contro il pericolo di perdere, nella ricerca filosofica, il controllo di quel « buon senso » che potrebbe sembrare la negazione del ragionamento, e che invece è essenziale perché un'intelligenza, che deve riconoscere, ben presto, i suoi limiti, non perda l'equilibrio e si avventuri in direzioni consequenziali verso il nulla » (*Verità, esistenza, causa*, pp. 6-7).

È una pagina significativa, che ho dato per intero. Quella grande cosa, che è il ragionare, sta proprio, mi sembra, nella continua capacità di correggere la rotta che, se non rimessa in sesto, risulterebbe consequenziale, ma infeconda e vuota. C'è infatti, nel ragionare, quel risalire alle ragioni evidenti sulle quali dovrebbe darsi un pacifico accordo, e quel discendere a ragioni, anche se scomode, che pur conseguono da premesse altrettanto evidenti; ma c'è anche, per contrappeso, una ponderazione che è spassionata di tutto, meno che della passione per tutto l'uomo, chiamato a ragionare con tutto sé medesimo; c'è l'apprezzamento per una specie di sensibilità razionale che è fatta di intuizioni, pur pregne di intelligibilità; c'è un appello al controllo del buon senso, elevato al rango di elemento essenziale dell'intelligenza, almeno di un'intelligenza limitata, non trasparente in tutto a se stessa, insomma quella che è realmente nostra, finita e impregnata anche di senso e di torbida esperienza; e c'è infine l'esigenza di non perdere l'equilibrio, reclamata ad emendare una consequenzialità razionale che, proprio per una mal intesa coerenza con sé medesima del tutto formale, sarebbe disposta, e disponibile, a precipitare nel nulla.

Questa pagina è significativa anche per il posto che occupa: in testa ad un volume che ha il tono del testamento, scritto nell'intenzione di « parlare con i miei assistenti », dopo cinquant'anni di studi filosofici, giovani o non più tali, coloro comunque che il ripetuto contatto personale fa « in modo che ci si conosce e ci si interessa vicendevolmente » (*Verità*, p. 5). Giacon sembra intento a confidare un segreto: quello appunto che gli ha permesso — come dicevo — di adoperare criteri tanto larghi nel chiamare alla collaborazione culturale, pur senza rimanerne disperso e confuso nei propri disegni, idee tanto disponibili alla convergenza di altri indirizzi speculativi, senza finire scombinato nel proprio pensiero.

Organizzò con il Centro di Gallarate l'incontro dei filosofi « cristiani » degli anni cinquanta, provocando invece lo scontro vivace, anche se amichevole, fra i due indirizzi, allora denominati dello spiritualismo

di ascendenza platonico-agostiniana, e della metafisica classica o neo-classica di ascendenza aristotelico-tomistica. Da allora ad oggi, e a poco a poco lungo l'arco di tempo di quarant'anni, le cose sono mutate. È forse in quegli scontri veniva maturando il pensiero stesso di Giacon, che trovava importante integrare fra loro i due concetti, contrapposti dai contendenti « cristiani », di interiorità e metafisica. « Ritengo che, tra i filosofi classici di tutti i tempi e di tutti i luoghi, vi sia, sotto un grande disaccordo manifesto, un accordo tacito molto maggiore di quanto generalmente si creda (...). Profonde differenze, terminologie forse incomprensibili l'una all'altra, non possono diversificare radicalmente le soluzioni. Uno studio poi della travagliata storia del pensiero umano, condotta con vigile attenzione e con grande pazienza, può metterne in luce alcune direttrici maestre, parallele se non coincidenti. Scavando nel profondo, in tutti, si trova acqua pura e viva » (*Interiorità e metafisica*, pp. 9-10).

E scavò nel profondo, in Aristotele e Plotino, in Agostino e Bonaventura, in Tommaso e Rosmini in occasione di *Interiorità e metafisica*; e, dopo qualche anno, con un nuovo lavoro sui *Primi concetti metafisici*, a questi autori premise Platone e, fra i medievali, aggiunse Avicenna. Non cercava facili concordanze e confusione di piani e di mentalità, ma « direttrici maestre, parallele se non coincidenti ». Quello che gli importava era di non imbattersi in reciproche esclusioni. Non si escludono interiorità e metafisica; non è vero che la metafisica sia una risposta « naturalistica » che non si sarebbe mai incontrata con l'esigenza « spiritualistica » cristiana dell'interiorità. Scavando con pazienza si scopre che non è proprio così, secondo Giacon. Il metafisico Aristotele avverte l'interiorità nell'intelligenza divina, che è « autocoscienza in atto », pensiero del suo proprio pensiero; e l'avverte anche nell'intelligenza umana, la quale può in qualche modo conoscere se stessa, non per immediata trasparenza a sé, ma tramite la previa conoscenza degli intelligibili (*Interiorità e metafisica*, pp. 20-25; 29-31).

Così questo motivo, per il quale l'essere risulta relazionato a sé nell'atto dell'intendersi, percorre tutta una tradizione che presenta notevoli variazioni; e lungo questa via vengono scoperti anche motivi nuovi, che pur si mantengono paralleli fra loro e con la tradizione stessa. L'indagine investe così Plotino e, nel corso della vicenda neoplatonica, perviene a quella feconda modulazione del tema che è il concetto di « reditio » del *De causis*, grande tramite, assieme a S. Agostino, del pensiero classico verso quello medievale. Ma il motivo dell'interiorità dell'essere si arricchisce in S. Agostino di molte note che il pensiero classico non poteva avvertire: l'esuberante varietà di analisi psicologiche dell'interio-

rità dell'anima, e quel mistero trinitario che da Dio si riverbera nella vita interiore dell'uomo, concretizzando, in altra maniera, il rapporto di sé a sé in cui quella vita consiste.

Se pensiamo poi al tema dell'illuminazione, che da Agostino trapassa a Bonaventura e a Tommaso stesso, come a quello delle idee o *rationes aeternae* incrociantesi con la dottrina aristotelica dell'intelletto agente, si vede come l'unità di una tradizione sa mantenere certe diversificazioni fondamentali, senza per questo finire in contraddizione con se stessa, e senza frammentarsi in diversità di posizioni inconciliabili. La laboriosa ricerca di Giacon giunge fino a Rosmini, il cui quadro di pensiero, passato attraverso l'esperienza del mondo moderno, presenta ulteriori complicazioni. È come se il ricercatore non volesse perdere nulla della ricchezza del pensiero umano, via via scoperta nel corso del tempo. Quel desiderio di ragionare, che abbiamo visto rimpolpare, e anche complicare, la semplice e rigorosa deduzione razionale, aggiungendo intuizioni, sensibilità, buon senso, riferimenti alla concreta esperienza corporosa e storica dalla quale nasce per l'uomo l'esercizio della ragione medesima, proprio per questo è disponibile a non perdere nulla di valido fra quanto si incontra lungo la via, ma a cercare che ogni frammento parli e si lasci penetrare in maniera intelligibile, e perciò trovi il modo di iscriversi nel quadro di un discorso complessivo coerente.

È chiaro, in queste ultime opere di Giacon cui faccio riferimento, il bisogno di giungere ad una sintesi. È un ripercorrere una tradizione che incomincia da lontano, ma per arrivare a cogliere il senso finale e più stabile della vasta messe raccolta. Ecco allora in *Interiorità e metafisica*, come ho sommariamente mostrato, quella necessità d'integrazione fra l'ontologia (la metafisica come dottrina dell'essere) e la dottrina dell'interiorità spirituale, in cui si esprime uno dei sensi fondamentali della vicenda filosofica vissuta da Giacon nell'esperienza stessa dei filosofi cristiani di Gallarate. E nei *Primi concetti metafisici* c'è l'analoga esigenza di passare alle più complesse discussioni della filosofia contemporanea, mediante una chiarificazione ben precisa « di alcuni concetti della metafisica classica, concetti che, espressi in termini diversi, costituiscono la struttura dei nostri discorsi » (*Primi concetti*, p. 5). E più avanti: sono concetti — quelli che sembrano tanto antichi nella loro classicità — che non si « cancellano nemmeno dal linguaggio comune, che continua a distinguere fra 'sostanzialmente' e 'accidentalmente' », e così via (p. 19). Anche in questo caso, dunque, non una sintesi che escluda, ma la ricerca nella ricchezza soggiacente al linguaggio comune, nella persistenza di una intelligibilità molto varia per le sue espressioni, e tuttavia capace di unificare e di far comunicare fra

loro le menti anche molto lontane da noi, negli spazi e nei tempi della storia.

Infine in *Verità, esistenza, causa*, il cammino sintetico pare compiersi nella evidenziazione di tre motivi di fondo, nei quali Giacon sembra voler indicare i pochi punti essenziali di convergenza delle molte ricerche compiute: il motivo delle evidenze prime da cui muove ogni pensiero; quello dell'esistere come atto, ossia come valore; infine il motivo della causalità, in tutta l'estensione e l'abbondanza di significato di questo principio, nel senso, non ultimo certo, di un'integrazione fra causalità efficiente e causalità finale e di una sua espressione più densa e universale di principio di ragion sufficiente, in ultima analisi, principio nel quale si esprime il senso stesso dell'essere.

A prima vista colpisce l'eterogeneità che si avverte fra i temi, i quali sembrano collocarsi su piani fra loro molto diversi. Ed effettivamente è così. Però Giacon intende forse suggerire: dalle evidenze prime non aspettatevi che io incominci una deduzione; la quale, ostinata nel suo rigore, pretenda giungere con le sole sue forze al punto della maggiore concretezza del reale, e che io segua un siffatto filo, comunque e dovunque esso conduca. Dopo le evidenze io vengo subito al reale, e questa realtà è l'esistere, l'essere considerato come atto, « il più importante contributo originale dato da S. Tommaso alla metafisica classica » (*Verità*, p. 121). Sembra esser qui intervenuto il buon senso, chiamato a correggere pretese o tendenze deduttivistiche, sorde a richiami e votate ad un rigoroso e logico suicidio.

Del resto l'intervento del buon senso si avverte anche nella determinazione delle evidenze prime. Chi conosce l'ambiente della metafisica classica italiana nel quale si muove Giacon, e al quale egli si rivolge, potrebbe aspettarsi fra le prime evidenze una consueta affermazione di principi logico-ontologici, magari dedotti l'uno dall'altro, quasi *more geometrico*. Invece « la prima evidenza della nostra conoscenza intellettuale » è « la naturale destinazione a conoscere la verità. È essa la prima delle evidenze che, esplicitamente o implicitamente, è posta all'inizio del filosofare da parte di ogni filosofo ». E, poco oltre, si noti la varietà delle sue possibili denominazioni: « fiducia nella ragione, fede, inclinazione naturale, istinto razionale » (*Verità*, p. 21). Quando poi ne vuole esplicitare il significato profondo, appellandosi ad una tradizione filosofica, Giacon si rivolge, naturalmente, a S. Tommaso, a quel passo del *De veritate* (q. 1, a. 9) nel quale l'Aquinate vede ogni atto di conoscenza accompagnato da una riflessione dell'intelletto sul proprio atto (*intellectus reflectitur supra actum suum (...) secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem*), da quella specie di autocoscienza cri-

tica, come hanno tradotto i moderni, che è intrinseca ad ogni atto umano. E non può non richiamarsi — com'è nel testo tomistico — al *Liber de causis*, a Proclo e, prima, a Plotino. Un S. Tommaso, dunque, che è certamente aristotelico, ma che, proprio su questo punto così delicato, dev'essere inserito anche nella tradizione platonica. Nello stabilire dunque la prima delle evidenze, il richiamo è alla ragione; ma ad una ragione che si presenta con la naturalità dell'istinto; e nel trovarne il senso filosofico, il riferimento è a S. Tommaso, ma, seguendo le tracce di un'indicazione storica, ad un Tommaso che non deriva in linea diretta da Aristotele, bensì implica complicazioni con linee trasverse e, magari, avverse. Ecco uno degli interventi del buon senso, con il suffragio, questa volta, d'una precisa testimonianza storica.

La seconda delle evidenze: io esisto. È « una vera e propria intuizione intellettuale, cioè pregna di intelligibilità ». E qui Giacon si richiama a Cartesio e a S. Agostino, anche se aggiunge che questa intuizione « Aristotele e S. Tommaso l'hanno pure conosciuta » (*Verità*, p. 35). Che l'abbiano conosciuta, può essere; ma che siano disposti a porla fra le prime evidenze, sullo stesso piano della prima e, soprattutto, della terza, ossia del principio di non-contraddizione, avrei qualche incertezza ad ammetterlo. E solo come terzo, dunque, viene il principio di non-contraddizione. È quasi uno scandalo che un seguace della metafisica classica non rispetti l'ordine, classico, delle precedenze. Ma, scherzi a parte, mi sembra sia rilevante l'apparente eterogeneità che caratterizza, come prima dicevo, le tre evidenze. Sembra che Giacon sia stato preoccupato di attingere alle più varie tradizioni di pensiero, sicuro che, alla fine, qualche coerenza ne sarebbe uscita, magari appunto dovuta più al buon senso che alla rigorosa collocazione sistematica. Ed infatti, pur essendo vera la molteplicità ed eterogeneità delle provenienze, credo che poi vi sia fra le tre evidenze una sostanziale unità di senso: ed è quello per cui esse sono « intuizioni intellettive », ove l'intuizione sta ad indicare il carattere istintivo, naturale, vicino al buon senso e alla concretezza, di ciò che è pur « pregno di intelligibilità ».

Dopo il motivo delle evidenze, dei principi, ecco il motivo dell'esistenza come atto. È la famosa tesi tomistica della distinzione reale fra essenza ed esistenza, per la quale l'esistere o l'essere come esistenza, è l'atto ultimo, ciò che porta alla puntualità dell'esistenza reale ogni precedente determinazione dell'essenza. È un motivo per il quale, secondo Giacon, il pensiero di S. Tommaso da una parte si distingue da Aristotele « filosofo dell'essere e non dell'esistenza » (*Verità*, pp. 331 e sgg.); ma dall'altra si distingue anche dalle concezioni esistenziali contemporanee e dall'interpretazione esistenziale che certi contemporanei hanno

dato di lui. L'esistenza dell'esistenzialismo è un esserci di fatto, « un semplice trovarsi una cosa allo stato di esistente invece che di possibile » (*Verità*, p. 191); mentre per S. Tommaso esistenza come atto significa valore e perfezione, un recare a compimento ultimo tutte le perfezioni implicite nell'essenza di un ente (*actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum*: *Verità*, p. 197, ove è riportato S. Tommaso, *De potentia*, q.7, a. 2, ad9; cfr. anche del Giacon, *S. Tommaso e l'esistenza come atto*: Maritain, Gilson, Fabro, in « Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale », I (1975, pp. 1-28).

La meditazione di questo punto, sul quale l'ultimo Giacon ritorna spesso ad insistere (cfr. anche *Itinerario tomistico*, pp. 108-117; 121-136), sarebbe di grande importanza oltre che di attualità. Si pensi alle risonanze di un tema come questo, inteso ad affermare che l'esistere o — se si vuole — la vita è il valore supremo, ciò che condiziona, nell'ordine dell'essere, ogni altro valore. Anche questa, alla fin fine, è una convinzione radicata nel buon senso e da esso suggerita, che la filosofia, poi, rielabora sul piano del sistema concettuale. Ma il tema è importante anche per la valutazione storica di S. Tommaso che, come nel caso precedente della « *reditio completa* », appare congiunto direttamente a Platone, molto più che ad Aristotele. « È interessante (...) non soltanto il richiamo alla dottrina aristotelica dell'atto e della potenza, ma anche il richiamo a Platone quando afferma che *l'esse subsistens* non è e non può essere che *unico*, recando come paragone illuminante quello della bianchezza che, se fosse sussistente, sarebbe unica, allo stesso modo che, appunto, per Platone, la bellezza sussistente (...) esistente in sé e per sé, era unica » (*Verità*, p. 195). E, in un altro caso di convergenza con Platone, a proposito della presenza dei principi come lume dell'intelligenza, Giacon esce in queste osservazioni: « S. Tommaso è così preso da questa verità che, a un certo momento, sembra quasi non tener conto dell'enorme diversità che esiste tra la platonica innata intuizione dei concetti intelligibili (...) e l'aristotelica astrazione dei medesimi » (*Itinerario tomistico*, p. 29).

Gli esempi si potrebbero moltiplicare, a proposito di altri concetti tomistici, ai quali Giacon aderisce: essi convogliano su di sé, alla luce del buon senso e di un ragionare concreto ed equilibrato, non solo le convinzioni aristoteliche, ma anche pensieri del versante platonico, nella variegata tradizione che passa attraverso i neoplatonici e gli arabi, come Avicenna. In modo particolare lo si potrebbe riscontrare a proposito del terzo tema o motivo, dopo quelli dell'evidenza e dell'assistenza come atto, il tema cioè della causa, che, fin dalla sua presentazione, evita una formulazione puramente logica o categoriale, rifugge

soprattutto dal suo appiattimento o riduzione a quello di non-contraddizione. Giacon presenta infatti il principio di causa in tutta la sua pregnanza, così come esso si afferma nell'esperienza e nel linguaggio comune, ove relazioni di causa-effetto e relazioni effetto e fine, o di esistenza e ragion sufficiente, appaiono concentrate in un unico plesso. La trattazione del tema porterà Giacon sulla via, classica, della dimostrazione della causa prima e, soprattutto, della discussione sulla « causalità del motore immobile » (*Verità*, pp. 279-294). E anche in questo caso, se ancora avessimo bisogno di altre testimonianze Giacon è lontano dal seguire quella via brevissima che porta molti metafisici classici, direttamente, dal principio di non-contraddizione alla dimostrazione dell'indiviso e trascendente principio teologico. Per lui vi si interpongono tappe più complesse, rappresentate dai problemi connessi alla considerazione del concetto di causa. E, ancora una volta, S. Tommaso rappresenta un crogiuolo nel quale trovano posto non soltanto scarni pensieri aristotelici, ma più ricchi e meditati apporti che vengono da tutto il mondo classico e medievale; così come al tomista Giacon s'impongono orizzonti ulteriori, aperti dal mondo moderno: la causalità nei razionalisti Cartesio e Spinoza, e poi Hume e Kant, e atomismo ed evolucionismo contemporanei fino a Theilard de Chardin.

Ascoltare molti, tutti se possibile; e che nulla vada perduto, se possibile. A questo portava il « desiderio di ragionare ». E portava anche alla necessità di allargare il concetto di ragione; di non concepirlo come uno scarno dedurre conseguenze da principi, ma di annettervi intuizioni, buon senso, equilibrio, sensibilità razionale.

Non posso dimenticare che Carlo Giacon, oltre ad essere un filosofo, era anche un sacerdote. Ricordo una sua lettura, in occasione d'una Messa funebre per la scomparsa d'un amico. Leggeva un passo di Giovanni (6,39): « ora, questa è la volontà di Colui che mi ha mandato: che nulla vada perduto di ciò che mi ha dato (...) » (*ut omne, quod dedit mihi, non perdam ex eo*). Il passo acquista in suggestione se viene collegato ad un contesto di poco precedente (Giov. 6,12), ove agli apostoli — dopo la moltiplicazione dei pani e dei pesci e il pranzo della moltitudine dei cinquemila fatti sedere sull'erba — viene comandato di raccogliere i pezzi avanzati, « perché niente vada perduto » (*Colligite quae superaverunt fragmenta, ne pereant*).

Niente vada perduto, delle briciole dell'umile pane, dei pensieri degli uomini, nessuna delle loro anime. Giacon, ricordo, leggeva il passo con una calma e lenta intensità, com'era solito fare con le cose più semplici ed efficaci. Chissà, quella misericordia di Dio che vuole salvare e raccogliere tutti, raffigurata dalla parsimonia d'una famiglia d'altri

tempi, abituata a raccogliere dalla tovaglia, ad una ad una, le briciole del pane avanzato; chissà, che non gli ricordasse la sua stessa famiglia, come la ricorda a ognuno di noi, d'una certa età, nato nella limitatezza e nella misura d'una società non consumistica. E forse di qui ha preso alimento quel suo metodo filosofico che giustamente egli fa risalire a S. Tommaso: raccogliere, se possibile, tutto, affinché nulla vada perduto. Filosofia d'un sano buon senso, d'un saggio e parsimonioso eclettismo (se di buon senso e di eclettismo si potesse parlare, senza temere di venir subito squalificati), perché frutto non di debolezza di pensiero, ma invece d'intelligenza accorta ed equilibrata. Egli è a ragione convinto che S. Tommaso rappresenti l'erede di molti pensieri di provenienza svariata, dal mondo dei classici, dai Padri, dal Medioevo cristiano ed arabo. E il suo tomismo consiste nel rinnovare questo metodo e nel coltivare una convinzione analoga.

« S. Tommaso adottò senza riserve le posizioni aristoteliche, ma le arricchì di tutto un contributo neoplatonico che generalmente è stato trascurato dagli interpreti tomistici » (*Itinerario*, p. 28). « S. Tommaso (...) prescinde dal divario che lo tiene lontano dal suo collega parigino, S. Bonaventura, francescano e agostiniano; (...) possedere la verità, da qualunque parte venga, è valore preminente » (*Itinerario*, p. 29). E molti anni prima aveva scritto: « Il tomismo, (...) nella sua rinascita, non vuol essere un cimelio storico, ma un pensiero vivo e vivificante. Benché si tratti di un pensiero che si ispira a S. Tommaso, vuol essere un pensiero che, tesoreggiando un'eredità preziosa, sta a contatto con gli attuali sviluppi della speculazione » (*Le grandi tesi del tomismo*, III, ed. Patron, Bologna 1967: Prefazione, p. 5).

Notizie bibliografiche

In onore di Carlo Giacon sono stati pubblicati tre volumi. In occasione del compimento del settantesimo compleanno: *Scritti in onore di Carlo Giacon*, Antenore, Padova 1972, che a pp. XVII-XXXII dà una bibliografia completa dei suoi lavori fino al 1971; e, dieci anni dopo: *Vetera novis augere. Studi in onore di Carlo Giacon*, La Goliardica editrice, Roma 1982; nonché C. Giacon, *Itinerario tomistico*, ivi 1983, che accoglie una parte degli scritti suoi fra il 1970 e il 1980 e, in Appendice il completamento della precedente bibliografia (1970-1981).

Pagine sul pensiero di Giacon appaiono in trattazioni complessive sulla filosofia italiana del XX secolo, in particolare sulla filosofia cristiana e sul movimento di Gallarate: *Filosofi italiani contemporanei*, a cura di M. F. Sciacca, II ed. accresciuta, Marzorati, Milano s. d. (ma 1946), pp. 283-297 (autopresentazione); C. Giacon, *La mia prospettiva filosofica*, in *La filosofia contemporanea in Italia. Invito al dialogo*, Asti-Roma 1958, pp. 235-246; A. Carlini, *Italie*, in *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine. Panoramas nationaux*, Marzorati, Milano 1959, II, p. 927; M. F. Sciacca, *La filosofia oggi*, VI ed., Marzorati, Milano 1973, II, p. 303. Più di recente: V. Mathieu, *La filosofia del Novecento*, vol. IV: *La filosofia italiana contemporanea*, Le Monnier, Firenze 1978 (ultimo volume della *Storia della filosofia* di P. E. Lamanna), pp. 105-108; 117-123; 283; A. Masullo, *La filosofia cattolica nell'Italia democratica*, in « Critica marxista », XIV

(1976), pp. 175-249 (in particolare, pp. 175-181; 208-210); P. Faggiotto, *La ripresa della metafisica classica*, in *Il pensiero cristiano nella filosofia italiana del Novecento*, a cura di E. Agazzi, Milella, Lecce 1980, pp. 15, 23-27; G. Santinello, *Il pensiero cristiano nel secondo dopoguerra*, in AA. VV., *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980 nelle sue relazioni con altri campi del sapere*, Guida, Napoli 1982, pp. 263-286 (in particolare pp. 266-270). Sul movimento di Gallarate: C. Giacon, *Il movimento di Gallarate. I dieci convegni dal 1945 al 1954*, Cedam, Padova 1955; A. Babolin, *Il movimento di Gallarate. I dieci convegni dal 1955 al 1965*, Zanichelli, Bologna 1966; A. Babolin, *Il movimento di Gallarate. I convegni dal 1966 al 1970*, Gregoriana, Padova 1971; C. Giacon, *I 25 convegni della «piccola Gallarate»*, in *Vetera novis augere*, pp. 7-15.

Una trattazione complessiva del pensiero di C. Giacon è curata da A. Tognolo, s.v. in *Enciclopedia filosofica*, Edipem, Roma 1979, III, coll. 983-984; inoltre s.v. in *Dizionario dei filosofi*, Sansoni Nuova, Firenze 1976, pp. 450-451. Nell'ultimo ventennio sono apparsi, tra gli altri, i seguenti studi: G. Penzo, *Interiorità e metafisica o la scintilla rationis secondo C. Giacon*, in « Studia Patavina », 1965, pp. 330-342; A. Brancaforte, *Il rosminianesimo come sviluppo del tomismo*, in « Rivista rosminiana », 1967, pp. 43-63; S. Caramella, *Il significato attuale del tomismo nel pensiero di C. Giacon*, in *Scritti in onore di C. Giacon*, pp. 679-687; G. M. Pozzo, *Interiorità e metafisica nel pensiero di C. Giacon*, in *Scritti in onore di C. Giacon*, pp. 689-694; A. M. Moschetti, *L'itinerario filosofico di Carlo Giacon*, in « Studia Patavina », 1975, pp. 355-375; A. Dalledonne, *L'autentico «essè» tomistico e l'equivoco neoscolastico sulla «esistenza come atto» in Carlo Giacon*, in « Divus Thomas », Piacenza 1978, pp. 68-82; G. Santinello, *In cammino con S. Tommaso. Prefazione a C. Giacon, Itinerario tomistico*, pp. 7-11.

Interiorità e metafisica (1964) è stato recensito in: « Angelicum », 1965, pp. 554-557 (E. T. Toccafondi); « Aquinas » 1965, pp. 197 (G. Giannini); « La civiltà cattolica », 1965, pp. 382-383 (G. Bortolaso); « Filosofia e vita », 1965, pp. 91-93 (L. Bogliolo); « Humanitas », 1965, pp. 966-968 (G. Colombi); « Il pensiero », 1965, pp. 253-260 (G. M. Pozzo); « Rassegna di scienze filosofiche », 1965, pp. 73-75 (E. Rivero); « Rivista di filosofia neoscolastica », 1965, pp. 338-343 (G. Reale); « Salesianum », 1965, pp. 481-482 (D. Composta); « Studia Patavina », 1965, pp. 330-342 (G. Penzo); « Teoresi », 1965, pp. 243-250 (A. Brancaforte); « Augustinus », 1966, pp. 282-283 (V. Capanaga); « Divus Thomas », Piacenza, 1966, pp. 104-115 (L. Jammaronne); « Giornale di metafisica », 1966, pp. 671-676 (F. Piemontese); « Gregorianum », 1966, pp. 162-163 (F. Selvaggi); « Revue des études augustiniennes », 1966, pp. 334-335 (G. Madec); « Rivista rosminiana », 1966, pp. 70-71 (C. Riva); « Studi cattolici », 1966, p. 73 (D. Giansiracusa); « Vichiana », 1966, pp. 323-325 (A. Babolin).

Le grandi tesi del tomismo (III ed. 1967) è stato recensito in: « Pensamiento », 1967, pp. 485 (J. Hellin); « Revue Thomiste », 1968, p. 325 (M. V. Leroy); « Gregorianum », 1968, p. 167 (F. Selvaggi); « Divus Thomas », Piacenza, 1969, p. 245 (G. Crosignani); « Sapienza », 1970, pp. 95-96 (P. Mazzaella); « Revue philosophique de Louvain », 1974, pp. 186-187 (R. Hissette); « Philosophische Rundschau », 1975, pp. 96-98 (A. Keller).

I primi concetti metafisici (1968) è stato recensito in: « La civiltà cattolica », 1969, p. 405 (G. Bortolaso); « Les études philosophiques », 1969, p. 237 (H. Duméry); « Filosofia », 1969, pp. 366-369 (G. Movia); « Il pensiero », 1969, pp. 309-310 (G. M. Pozzo); « Rivista di filosofia neoscolastica », 1969, pp. 320-325 (G. Reale); « Sapientia », La Plata, 1969, pp. 157-158 (O. N. Derisi); « Aquinas », 1970, pp. 514-517 (G. Beschin); « Divus Thomas », Piacenza, 1970, pp. 248-251 (B. Mondin); « Giornale di metafisica », 1970, pp. 341-343 (F. Piemontese); « Rivista rosminiana », 1971, pp. 124-129 (C. Terzi); « Rassegna di letteratura tomistica », 1968, pp. 146-149 (Anonimo).

La causalità del motore immobile (1969) è stata recensita in: « Le parole e le idee », 1969, pp. 371-372 (G. M. Pozzo); « Aquinas », 1970, pp. 164-165 (G. Giannini); « Sapientia », La Plata, 1970, pp. 232-233 (O. N. Derisi); « Gregorianum », 1971, pp. 836-837 (F. Selvaggi); « Revista Brasileira de filosofia », 1971, pp. 219-221 (P. Dalle Nogare); « Divus Thomas », Piacenza, 1972, pp. 478-480 (G. Visconti); « Rivista di filosofia neoscolastica », 1975, pp. 700-702 (S. Arcoleo).

Verità, esistenza, causa (1973) è stato recensito in: « Antonianum », 1974, pp. 156-157 (I. Manzano); « Bollettino filosofico », 1974, pp. 130-131 (G. M. Pozzo); « Salesianum », 1974, pp. 504-505 (C. Cantone); « Sapientia », 1974, pp. 487-489 (A. Pavan); « Teoresi », 1974, pp. 313-320 (V. La Via); « Divus Thomas », Piacenza 1975, pp. 345-347 (L. Jammaronne); « Giornale di metafisica », 1975, pp. 322-324 (M. Bertioli); « Lettere italiane », 1974, pp. 437-438 (F. Viscidi); « Giornale critico della filosofia italiana », 1975, pp. 597-600 (G. Santinello); « Rivista di filosofia neoscolastica », 1975, pp. 582-588 (F. Modenato); « Rivista rosminiana », 1975, pp. 152-153 (C. Riva).

SUL CONCETTO DI « BELLEZZA ADERENTE »: PAREYSON LEGGE KANT*

PAOLA RICCI SINDONI

Dottore e ricercatore confermato di storia della
filosofia moderna e contemporanea
Università di Messina.

1. Fedele all'assunto ermeneutico, secondo cui la verità è accessibile solo all'interno dell'interpretazione storica che se ne dà¹, Luigi Pareyson non si è stancato di inserire, nell'ambito della sua speculazione teoretica, il confronto critico con la storia del pensiero. Il lavoro, *L'estetica dell'idealismo tedesco* scritto nel 1950², in cui è inserito lo studio su Kant, ne è l'esempio più emblematico. Si ricordi che proprio in quegli anni venivano pubblicati un volume su Fichte³, uno sulla poetica di Aristotele⁴, sull'estetica del Settecento⁵, oltre che traduzioni e commenti di opere di Locke⁶, di Hegel⁷ e di Fichte⁸. Segno che proprio questo periodo costituì per Pareyson un momento privilegiato di riflessione storiografica, che forse varrebbe la pena di analizzare più in dettaglio⁹.

Ma veniamo a Kant: l'aver collocato il pensiero estetico kantiano all'interno del romanticismo e dell'idealismo è già un chiaro segnale delle intenzioni storiografiche di Pareyson: ciò che gli interessa non è tanto cogliere Kant come punto di arrivo degli antecedenti settecenteschi ed illuministici — già Cassirer¹⁰, Basch¹¹ e Kroner¹² avevano egregiamente compiuto questa ricostruzione — quanto ravvisare Kant come punto di partenza delle dottrine estetiche romantiche, che avevano scorto significativamente nella *Critica del Giudizio*¹³ « il » punto di riferimento insostituibile.

Non si tratta ovviamente di fare di Kant « un romantico *ante litteram* » — come avverte Pareyson¹⁴ — ma di mostrare in lui « la prima grande manifestazione di una tendenza che nei romantici avrà una più densa

e precisa risonanza »¹⁵, cosicché il filosofo tedesco assurge a grande mediatore fra i romantici e le indagini estetiche dell'illuminismo, presenti non solo in lui, ma successivamente rifuote nelle problematiche del romanticismo. In tale prospettiva Pareyson non ha paura di affermare che la *Critica del Giudizio* è il « primo manifesto romantico »¹⁶, perché qui esplicitamente non solo vi si respira un pathos, un'atmosfera, una certa mentalità propria dei romantici, ma ancor più perché rappresenta il filone, la sorgente originaria, « nella sua ricchezza tumultuosa e un po' disordinata », nella sua complessità e contraddittorietà, di quei problemi e di quei motivi speculativi, che verranno interamente sviluppati nell'estetica romantica e nella metafisica idealistica¹⁷.

Da questa prima constatazione nasce l'esigenza di avvicinarsi alla *Critica del Giudizio*, tentando il più possibile di orientarsi nel dedalo delle distinzioni kantiane, non tanto per cogliervi le contraddizioni, il formalismo, l'astratto schematismo, i residui dell'estetica illuministica (cosa che del resto avevano compiuto una larga schiera di interpreti kantiani, basti pensare in Italia a Croce¹⁸, a De Ruggiero¹⁹, ad Aliotta²⁰). Importante è al contrario individuare ciò che Pareyson chiama « l'altra faccia di Kant »²¹, quella cioè che punti ad una comprensione del testo kantiano mediante una « disarticolazione » della *Critica del Giudizio*, in modo tale da liberare quel ricco materiale teoretico, che spesso rimane come soffocato dalle sovrastrutture sistematiche.

Si vedrà così che quelle distinzioni — ad esempio quella relativa alla separazione fra giudizio teleologico e giudizio estetico o tra bellezza libera e bellezza aderente — sono distinzioni che Kant « stabilisce in linea espositiva, ma non segue in linea speculativa »²², cosicché l'interesse dell'interprete deve rivolgersi a quei motivi che Kant non si preoccupa di sviluppare, ma che « lascia allo stato di pura proposta incidentale, connettendoli con la parte meglio elaborata della sua dottrina »²³. Non si tratta comunque di trarre lo spunto da argomenti kantiani, per sviluppare autonomamente differenti sviluppi teoretici, quanto al contrario tentare di risolvere le difficoltà del testo kantiano con lo stesso testo kantiano, ossia procedendo — come annota esplicitamente Pareyson²⁴ — ad una vera e propria *discussione* con Kant, nell'individuare cioè l'esatto significato delle questioni attraverso l'approfondimento delle nascoste implicanze presenti nelle esplicite dichiarazioni kantiane.

Con questi intenti i problemi fondamentali della *Critica del Giudizio* ricevono senza dubbio una luce stimolante e più nuova, rispetto alle precedenti interpretazioni²⁵: l'estetica kantiana infatti non viene più soltanto considerata come « un'estetica della contemplazione, come appare a chi vi isola il motivo della soggettività del bello »²⁶, ma anche, e so-

* Comunicazione tenuta al Convegno Nazionale di Studi Filosofici « La tradizione kantiana in Italia », Messina 15-17 novembre 1984.

prattutto, un'estetica della produzione tanto nel bello di natura che nel bello d'arte »²⁷. È proprio quest'ultima, l'arte, colta « come unica chiave di volta dell'assunto stesso della *Critica del Giudizio* » che assumerà la sola posizione mediatrice tra il mondo della necessità e quello della libertà, fra il regno del fenomeno e la sfera del noumeno, tra la *Critica della Ragion Pura* e la *Critica della Ragion Pratica*²⁸, perché solo l'arte costituirà « il nuovo modo di considerare i due mondi nel loro accordo, l'unico punto d'incontro »²⁹ tra essi.

Per giungere a queste conclusioni Pareyson traccia varie ipotesi di lavoro su temi, precedentemente ignorati o scarsamente considerati dalla critica, e cioè quelli relativi ai rapporti fra natura e arte, all'analisi del concetto del sublime colto come espressione estetica della moralità³⁰, ma in particolare alla problematizzazione delle implicazioni teoretiche contenute nel concetto di « bellezza aderente » ed è su quest'ultimo aspetto che conviene ora soffermarsi.

2. Pareyson prende il via, seguendo la nota distinzione kantiana: « Vi sono due specie di bellezza: la bellezza libera (*pulchritudo vaga*), e la bellezza semplicemente aderente (*pulchritudo adhaerens*). La prima non presuppone alcun concetto di ciò che l'oggetto deve essere; la seconda presuppone questo concetto, e la perfezione dell'oggetto alla stregua di esso. La prima si dice bellezza (di per sé stante) di questa o di quella cosa; l'altra essendo aderente ad un concetto (bellezza condizionata), è attribuita ad oggetti, i quali stanno sotto il concetto di uno scopo particolare »³¹.

Dunque la bellezza libera è la bellezza come qualità di una immagine pura, ciò insomma che piace per se stesso, sganciato cioè da ogni concetto o scopo determinato e sembra essere la bellezza della natura; mentre la bellezza aderente deve « possedere il concetto dell'oggetto rappresentato per adeguarvi la rappresentazione che ne dà »³² e pare immediatamente riferibile alla bellezza dell'arte. La distinzione comunque non è così netta, come può cogliersi a prima vista, dal momento in cui la bellezza aderente, la cui finalità è subordinata ad un concetto preciso, sembra perdere proprio il suo connotato di bellezza « dato che l'inclusione della finalità oggettiva nella bellezza esclude la possibilità della finalità soggettiva dell'oggetto rispetto al libero gioco delle facoltà rappresentative del soggetto (...). La finalità soggettiva sembra soppressa dalla presenza della finalità oggettiva, sì che vengono a mancare le condizioni della contemplazione »³³.

Il problema principale, dunque, è quello relativo alla connotazione stessa della bellezza aderente, dato che risulta, dagli esempi addotti da

Kant, come i nessi bellezza libera-bellezza naturale e bellezza aderente-bellezza artistica siano assai labili e spesso convertibili, cosicché è possibile capovolgerli ed indicare, ad esempio, che solo la bellezza artistica può essere veramente libera, sganciata cioè da concetti e da giudizi logici, mentre la bellezza naturale è bellezza aderente, nella misura in cui è solo nella natura che possiamo riscontrare la possibilità di formulazione di un giudizio teleologico³⁴.

Partendo da questa angolatura problematica, Pareyson sviluppa la sua linea interpretativa, nel tentativo di prospettare non solo la convertibilità fra bellezza libera e bellezza aderente, ma anche la « fecondità » e la priorità del concetto di bellezza aderente, ritenuto da molti « un residuo della vecchia concezione oggettivistica della bellezza »³⁵, che Kant stesso non si è preoccupato di sviluppare e di saldare coerentemente con la dottrina della contemplazione pura.

Una volta chiarito che presupposto della bellezza aderente è l'inclusione del giudizio teleologico, mentre nella bellezza libera sembra dominare una finalità di tipo soggettivo e formale³⁶, Pareyson si chiede se sia possibile sviluppare Kant, pur restando ancorati a lui, e proporre in tal senso uno sviluppo del concetto di bellezza aderente, tale che possa essere considerata come la soddisfazione della stessa esigenza che ha portato il filosofo tedesco a definire il concetto di bellezza libera³⁷.

Il nodo centrale da sciogliere è senza dubbio costituito dalla « assoluta incompatibilità » stabilita da Kant fra bellezza libera e bellezza aderente, oltre che dalla netta distinzione che è sempre difesa fra giudizio teleologico e giudizio estetico³⁸, che non solo segna la divisione analitica delle facoltà all'interno della stessa *Critica del Giudizio*, ma rappresenta l'esigenza teoretica di distinguere la bellezza dalla perfezione³⁹. È proprio questa estrema rigidità concettuale, del resto non sempre difesa, che rappresenta, forse più di altri punti, l'incongruenza ed anche la contraddittorietà di Kant, ma invece di fermarsi all'analisi filologica del testo, per individuarne l'astrattezza o l'incoerenza, è possibile attuarne un esame più comprensivo e prospettare — come ipotesi di lavoro — la possibilità di rompere lo schema divisorio delle facoltà, permettendo in tal modo di creare le condizioni di un possibile accordo fra giudizio teleologico e giudizio estetico.

Si tratta, in altri termini, di chiarire ciò che Kant non si era preoccupato di sviluppare coerentemente con la sua dottrina, ossia la definizione e la relativa correlazione fra finalità oggettiva, finalità formale e finalità soggettiva, affinché risulti più chiara la costituzione della bellezza aderente proprio mediante il tentativo di includere il giudizio teleologico nel giudizio estetico. Ne deriva che « l'unico giudizio estetico

possibile è il giudizio logico-estetico, che si ottiene includendo e purificando il giudizio teleologico in quello estetico »⁴⁰.

Ciò del resto era chiarito da Kant stesso, ad esempio, nei confronti della natura: se si *mira* al suo scopo interno, si formula un giudizio teleologico, se si *prescinde* da esso, si formula un giudizio estetico puro, se si considera la bellezza lasciando il giudizio teleologico *indeterminato*, allora si formula un giudizio logico-estetico, che include il giudizio teleologico⁴¹. Segno che — annota Pareyson — quelle rigide distinzioni proposte da Kant non sono distinzioni metafisiche, ma strumenti espositivi, che stanno ad indicare differenti modalità di approccio ad una realtà determinata, e non certo diverse prospettive speculative di per sé inconciliabili.

In tal senso vengono chiarite le condizioni per lo sviluppo del concetto di bellezza aderente: « concezione della finalità formale come semplice ignoranza della finalità oggettiva, distinguibilità di finalità formale e di finalità soggettiva, conciliabilità di finalità soggettiva e di finalità oggettiva, il che significa che dire di inglobare la perfezione nella bellezza è come dire includere il giudizio teleologico nel giudizio estetico »⁴². Le condizioni teoretiche della bellezza aderente sembrano così soddisfatte, perché è finalmente possibile coniugare la *bellezza*, nella sua connotazione di finalità soggettiva e di contemplabilità, con l'*aderenza*, la cui produttività e creatività non risulti mortificata da nessun disegno concettuale esterno che possa in qualche modo turbare le condizioni della contemplazione estetica. In altri termini: « Perché la bellezza aderente sia bellezza e sia aderenza, e cioè perché sia possibile la contemplazione e la produzione della bellezza aderente, è necessario che la presenza del concetto possa risolversi in finalità estetica e che il rapporto finale della bellezza rispetto all'uomo non sia un rapporto di finalità esterna »⁴³.

Solo mediante una « rettificazione del concetto metafisico di finalità », come precisa Pareyson⁴⁴, è possibile cogliere in Kant lo sforzo di liberare la finalità di ogni riferimento estrinseco, per diventare coerenza interna e fondamento di contemplabilità di un oggetto; dunque « da un lato tanto la finalità estetica quanto la finalità teleologica si spogliano da ogni riferimento al concetto di una finalità esterna, e dall'altro tanto la tecnica della natura quanto quella dell'arte abbandonano il piano d'una intenzionalità meccanica e volontaria per raggiungere quello d'una inventività spontanea »⁴⁵.

È quanto, del resto, Kant stesso ha prospettato quando, parlando dell'arte come produzione del *genio*, ha ammesso la presenza di un concetto (quello di perfezione) che non è affatto di impedimento alla possibilità della contemplazione. Il genio « è l'originalità esemplare del ta-

lento di un soggetto nel libero uso delle sue facoltà del conoscere »⁴⁶, egli « presuppone un concetto determinato del prodotto come scopo, e per conseguenza l'intelletto »⁴⁷, ma si rivela assai di più nella capacità di rappresentare e di esprimere delle idee estetiche, piuttosto che nel saper conseguire lo scopo prefisso o nell'esibire un concetto determinato. In tal senso l'immaginazione del genio « nella sua indipendenza dalle costrizioni delle regole »⁴⁸ non rimane imprigionata nelle spirali dell'intelletto; sta in ciò la sua « originalità », nel fatto cioè che il concetto è come superato da uno slancio dell'immaginazione, che raggiunge la « ragione » come facoltà delle idee.

Il genio, dunque, non è solo « il talento (dono naturale) che dà la regola all'arte »⁴⁹; la sua funzione specifica si rivela soprattutto nell'esprimere delle idee estetiche, ossia nella capacità di concretizzare — nel momento della produzione — una sorta di fusione fra immaginazione, intelletto e ragione. La sua immaginazione, cioè, è libera e creatrice, è contemplabile e produttrice, rappresenta così nella sua emblematicità la bellezza come espressione del sovrasensibile prodotta sia dall'arte come dalla natura⁵⁰.

In analogia a quanto Kant stesso ha detto in merito alla connotazione delle idee estetiche⁵¹, è possibile procedere oltre — sostiene Pareyson — e specificare il concetto di bellezza aderente come corrispettivo alla dottrina del genio, e perciò anch'esso in grado di esibire idee razionali e quindi sovrasensibili. Ed allora: « la bellezza aderente è aderente perché la forma finale dell'oggetto è adeguata al suo scopo interno, ed è bellezza perché la forma finale dell'oggetto si adegua nello stesso tempo al mondo sovrasensibile »⁵².

Nella misura in cui il giudizio teleologico viene trasceso, la bellezza aderente è in grado di evocare altre rappresentazioni: essa perciò: « mette in moto la ragione, suscita la facoltà del sovrasensibile, suggerisce idee razionali, fa trascendere l'esperienza oltre la natura medesima, in una parola vede la natura non soltanto nei suoi rapporti finali, ma anche come manifestazione del sovrasensibile, nel che consiste propriamente il giudizio estetico »⁵³. L'oggetto, sia naturale che artistico, è dunque in essa colto come realizzazione di uno scopo immanente, di un fine interno e cioè come *perfezione* e nel medesimo tempo viene concepito come *figurazione* di un'idea, *esibizione* della ragione, *sensibilizzazione* del sovrasensibile.

Avverte comunque Pareyson che qui siamo già oltre Kant, ossia in piena atmosfera romantica, perché solo successivamente verrà realizzata quell'armonica fusione fra giudizio teleologico e giudizio estetico, per cui il giudizio teleologico (inteso soprattutto come finalità della natura,

come ciò che di essa è contemplabile) si presenterà come necessaria condizione per la valutazione estetica della natura⁵⁴. Giova però ricordare che le premesse romantiche sono già tutte implicite in Kant, dal momento che ad esempio la natura, lungi dall'essere considerata in una prospettiva esclusivamente meccanicistica, possiede uno scopo interno che non si conosce teoreticamente, ma va colto nella sua contemplabilità, ossia va interpretato nella sua produttività organica, nella sua bellezza⁵⁵.

In tal modo, precisa ancora Pareyson, viene superata la stessa distinzione fra bellezza libera e bellezza aderente: « ogni bellezza è sempre libera e aderente: libera perché non aderisce a una conoscenza intellettuale, aderente perché aderisce a una interpretazione della natura »⁵⁶; se dunque la bellezza è senza concetto dell'intelletto, in essa c'è un'idea della ragione, un richiamo al mondo soprasensibile « che si manifesta proprio attraverso il riconoscimento dello scopo interno dell'oggetto e soprattutto attraverso l'interpretazione dell'organismo come tale »⁵⁷.

Alla base della contemplazione estetica si pone dunque l'interpretazione della natura e saranno proprio i romantici a condurre alle estreme conseguenze queste implicazioni kantiane: l'analogia fra bellezza libera e bellezza aderente diverrà fusione e identità, se è vero che « l'aderenza è aderenza all'interpretazione della natura, ma la bellezza è sempre rinvenuta con una interpretazione »⁵⁸.

In questo medesimo spirito vanno pure lette le considerazioni sparse nel testo di Kant, secondo cui la natura è bella quando ha l'apparenza dell'arte e l'arte è bella quando ha l'apparenza della natura⁶⁰, perché entrambe — una volta superato il preteso realismo di una finalità esterna — vengono colte nella loro contemplabilità, in quanto « entrambe produttrici spontanee di forme, dotati d'una spontanea, e cioè contingente e insieme intenzionale, finalità interna »⁶¹.

Venivano in tal senso poste le premesse teoriche, maturate successivamente dal romanticismo e dall'idealismo, circa la centralità del concetto dell'arte, intesa come unico momento d'incontro dei due mondi teorizzati separatamente nelle prime due *Critiche*. Solo l'arte infatti rappresenta « il nuovo modo di considerare la natura, tale che la ponga in accordo con la ragione, perché la natura è manifestazione del sovrasensibile soltanto in quella finalità che l'assimila all'arte »⁶². Ciò significa che è solo l'arte, perché posta da Kant fra la natura da un lato e la libertà dall'altro, fra il mondo della necessità e quello della creatività, fra quelle due dimensioni che trovano il loro momento d'incontro proprio nel giudizio estetico, nel soggetto contemplante e produttore.

Se in conclusione si volesse caratterizzare l'estetica kantiana e chiedersi se essa finisca col proporre una filosofia della contemplazione pura,

del bello di natura oppure una filosofia dell'arte, non potremmo che rispondere — sulla base di quanto Pareyson ha tracciato nella sua ricerca — che la filosofia della *Critica del Giudizio*, così decisamente centrata sul concetto di bellezza aderente, finisce senza dubbio per proporsi come un'estetica della produzione, sia del bello di natura come del bello dell'arte.

Veniva in tal senso a delinearsi la possibilità di individuare, secondo lo spirito kantiano, l'onnicomprendività e l'autonomia del giudizio estetico che, pur distinto dalla facoltà conoscitiva come da quella pratica (secondo cui la contemplazione estetica è ateoretica e apratica) potesse tuttavia riguardare gli oggetti della conoscenza come quelli della volontà nel senso comunque che essi fossero purificati e trasposti sulla sfera estetica⁶⁴.

L'aver fatto della produzione della « bellezza aderente » il concetto centrale della *Critica del Giudizio*, « conciliante in sé dinamicamente oggettività e soggettività, natura fenomenica e moralità noumenica »⁶⁵, conduceva Pareyson a rintracciare proprio in Kant la convinzione fondamentale, secondo cui l'idea estetica è un atteggiamento filosofico specifico e distinto, ma che può tuttavia rivolgersi sull'intero campo delle facoltà umane; l'arte insomma colta non più come un atto di una facoltà separata o come una forma autonoma dello spirito, ma come una complessa e onnicomprensiva operazione spirituale, come un'espressione della soggettività individuale, che solo dal filosofo di Königsberg aveva ricevuto il primo grande riconoscimento teoretico⁶⁶.

3. Quella « discussione » che Pareyson si era proposto di condurre con Kant aveva certamente dato i suoi frutti, anche se l'incontro era stato a volte difficile e faticoso; forse un esame filologicamente più attento potrebbe rilevare qualche incongruenza o qualche dissonanza. La tesi, ad esempio, secondo cui la bellezza libera finirebbe con l'essere ricondotta alla bellezza aderente, vista quest'ultima come esito estetico dell'interpretazione della natura, più che rispondere ad una precisa intenzione di Kant, sembra rappresentare il frutto di una interpretazione *a posterius*, più rivolta cioè agli esiti romantici che al richiamo storico-filologico della fonte⁶⁷. Anche l'operazione ermeneutica, volta a superare le distinzioni e lo schematismo kantiano può in fondo apparire come un tentativo prematuro di intravedere quella scansione dialettica, che verrà portata a piena consapevolezza solo nel romanticismo e nell'idealismo.

L'esito storiografico, cui va incontro la lettura pareysoniana della *Critica del Giudizio*, può sembrare così esclusivamente riconducibile alla preoccupazione di delineare l'autonomia della sfera estetica, a scapito di altri temi rimasti in ombra⁶⁸; cosicché più che comprendere Kant, Pa-

reyson abbia finito per chiarire a se stesso i problemi teoretici, che andava maturando in quegli anni.

Eppure è proprio questa lettura, così personalissima e suggestiva, che sembra voler riproporre l'annosa questione ermeneutica circa la presunta validità di una esclusiva ricostruzione filologica e oggettiva del testo, senza che questo venga animato e ricreato, per così dire, dalla meditazione sempre originale dell'interprete. Proprio alla luce di questi temi, connessi alla fisionomia stessa della storiografia filosofica e a cui peraltro Pareyson ha dato dei contributi teorici molto significativi⁶⁹, ci sembra felice l'intuizione di aver riproposto questa lettura kantiana diciotto anni dopo, in una veste editoriale autonoma⁷⁰. Segno che questo studio non solo ha rappresentato in una prospettiva storica una tappa fondamentale dei lavori italiani su Kant, ma anche indicato, assieme al forte pathos storiografico che lo sostiene, il riflesso significativo dell'evoluzione teoretica di Pareyson. Si pensi che sempre nel 1950 comparivano in « Filosofia » due saggi rilevanti: *Arte e conoscenza*⁷¹ e *Contemplazione e bellezza*⁷², che andavano maturando quell'originale progetto estetico, centrato sulla concezione dell'arte come operazione spirituale assieme espressiva e figurativa e sempre sorretta da un inevitabile quanto rigoroso processo interpretativo.

Non è certo difficile cogliere fra le righe quanto abbiano potuto giovare a queste considerazioni proprio la riflessione storiografica su Kant, è in questo senso è certo significativo che il primato dell'estetica, rintracciato nell'analisi storica della terza *Critica*, abbia corrisposto in Pareyson la convinzione del carattere originale e specifico di *estetività* proprio di ogni operazione umana, di ogni espressione spirituale⁷³.

Lo stesso concetto kantiano di bellezza aderente non faceva altro che chiarire al filosofo italiano le connotazioni teoretiche della « forma » estetica, entro cui finalità interna e spontaneità inventiva, contemplazione e produttività, natura e arte, organismo e bellezza finiscono per unificarsi e per fondersi. Ed era ancora la « fecondità » del concetto kantiano di bellezza aderente — assieme a quello del sublime — ad aprire storicamente il varco a quel ricco patrimonio di esperienze culturali e filosofiche rappresentato dal romanticismo e dall'idealismo tedesco.

La *Critica del Giudizio* costituiva infatti, sempre secondo Pareyson, il punto di partenza storico di due diverse correnti: la prima che insisterà sul lato soggettivo della contemplazione, volto a sviluppare una dottrina dell'esteticità e della genialità della spiritualità umana e sarà la strada percorsa da Schiller. La seconda, che accentuerà il lato oggettivo della contemplazione, cioè la contemplabilità e l'organicità del prodotto artistico e sarà sviluppata in modo particolare da Goethe e da Schelling⁷⁴.

Di questo suggestivo progetto storiografico Pareyson consegnava al lettore solo il primo volume, dedicato appunto a Kant, Schiller e Fichte; rimane così il rammarico di non vedere ancora compiuto questo disegno, così ricco di stimoli storici e teoretici.

NOTE

¹ « La storia della filosofia, se non vuol ridursi a una filastrocca di semplici opinioni, suppone che la verità, di per sé unica, possa essere oggetto d'una conoscenza molteplice, anzi infinita, ma non per questo solamente approssimata o parziale. (...) In polemica sia con lo storicismo ancora vigente sia con la metafisica oggettiva, il tempo non dev'essere considerato come la soppressione della verità, ma piuttosto come l'unica via d'accesso ad essa: la verità è accessibile solo all'interno dell'interpretazione storica che se ne dà ». Queste significative espressioni di Pareyson sono racchiuse in una intervista rilasciata qualche anno fa e raccolta in *Parlano i filosofi italiani*, in *La Filosofia dal '45 ad oggi*, a cura di V. Verra, Torino 1976, pp. 445-539. La precedente citazione si trova alle pp. 494-495.

² L. PAREYSON, *L'estetica dell'idealismo tedesco*, volume primo: Kant, Schiller, Fichte, Torino 1950. Lo studio dedicato a Kant è compreso fra le pp. 3-159.

³ *Fichte*, volume primo, Torino 1950, successivamente ripubblicato col titolo *Fichte. Il sistema della libertà*, Milano 1976.

⁴ *Il verisimile nella poetica di Aristotele*, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, Torino 1950.

⁵ *Studi sull'estetica del Settecento*: 1. *La dottrina vichiana dell'ingegno*, in « Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino », vol. 83, Torino 1949.

⁶ Traduzione, introduzione e commento a G. LOCKE, *Due trattati sul governo*, Torino 1948.

⁷ Prefazione e conclusione a G. W. HEGEL, *Introduzione alla storia della filosofia*, trad. it. a cura di A. Plebe, Bari 1953.

⁸ Traduzione, introduzione e commento a G. A. FICHTE, *Rivendicazione della libertà di pensiero*, Torino 1945 e IDEM, *Prima introduzione alla dottrina della scienza*, in « Rivista di filosofia », fasc. 3-4/1946.

⁹ Vorrei ricordare il primo, e ormai classico studio sull'esistenzialismo tedesco, *La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers*, Napoli 1940 (ora ristampato dalla Casa editrice Marietti, Torino 1983), oltre che l'interesse storiografico su Schelling degli anni '70; si veda al riguardo la sua traduzione e il commento al volume di F. W. J. SCHELLING, *Scritti sulla filosofia, la religione e la libertà*, Milano 1974; e di L. PAREYSON, *Schelling: presentazione e antologia*, Milano 1975 e il recente *Lo stupore della ragione in Schelling*, nel volume *Romanticismo, Esistenzialismo, Ontologia della libertà*, studi in onore di L. Pareyson, Milano 1979, pp. 137-180.

¹⁰ Cfr. E. CASSIRER, *La filosofia dell'Illuminismo*, trad. it. Firenze 1935, pp. 379 e sgg. (citato spesso da Pareyson nelle Note critico-bibliografiche aggiunte alla fine di ogni capitolo della sua *Estetica dell'idealismo tedesco*, cit.).

¹¹ V. BASCH, *Essai critique sur l'esthétique de Kant*, Paris 1927, pp. I-XXIV.

¹² R. KRONER, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen 1924. (Cfr. le Note di L. Pareyson, *op. cit.*, dove Kroner, assieme a Vleeschauwer, Beck, Cassirer, ecc. costituiscono dei punti di riferimento storico-critici e un interessante scorcio dell'ampia bibliografia kantiana europea).

¹³ Per i richiami puntuali a I. KANT, *Critica del Giudizio*, cito l'ultima edizione italiana, trad. di A. Gargiulo, a cura di V. Verra, prima ed. della « Biblioteca Universale Laterza », Bari 1982.

¹⁴ L. PAREYSON, *L'estetica dell'idealismo tedesco*, cit., p. 21.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ivi*, p. 3.

¹⁷ *Ivi*, pp. 13-19.

¹⁸ È nota la posizione critica di B. Croce, che nella prima *Estetica* (Bari 1946, p. 306) aveva considerato la *Critica del Giudizio* come una inconsapevole forma di baumgartenianesimo. Successivamente il Croce aveva comunque temperato il suo giudizio negativo (cfr. *A proposito*

di un'edizione italiana della *Critica del Giudizio*, in *Saggio sullo Hegel*, Bari 1948), rilevando come la « scoperta kantiana » fosse consistita « nell'asserzione di una speciale sfera spirituale estetica »; cfr. a proposito L. PAREYSON, op. cit., pp. 23-24.

¹⁹ E. KANT, *Principi di estetica*, a cura di G. De Ruggero, Bari 1935. De Ruggero si pone sulla scia delle critiche di Croce, rilevando le contraddizioni e le incoerenze del procedere kantiano soprattutto in tema della distinzione tra bellezza libera e bellezza aderente.

²⁰ A. ALIOTTA, *L'estetica di Kant e degli idealisti romantici*, (1942), seconda ed. Roma 1950.

²¹ L. PAREYSON, recensione a A. ALIOTTA, *L'estetica di Kant e degli idealisti romantici*, cit., in « *Filosofia* », II, 1/1951, p. 144.

²² L. PAREYSON, *L'estetica dell'idealismo tedesco*, cit., pp. 18-19.

²³ *Ivi*, p. 19.

²⁴ *Prefazione*, *Ivi*, p. VII.

²⁵ È questo, ad esempio, il giudizio di G. VECCHI, recensione a L. PAREYSON, *L'estetica dell'idealismo tedesco*, cit., in « *Rivista di Filosofia Neoscolastica* », anno XLII/1950, fasc. 6, pp. 486-490.

Si ricordi inoltre, pur senza volersi addentrare nella vasta letteratura kantiana italiana, che negli anni '50 non erano molti i lavori specifici sull'estetica di Kant: oltre il già citato studio di Aliotta, c'è da segnalare il contributo di Scaravelli, ma è successivo a quello di Pareyson: cfr. L. SCARAVELLI, *Osservazioni sulla « Critica del Giudizio »*, Pisa 1955, ora in *Opere*, Firenze 1968.

Per una visione d'insieme dei lavori su Kant estetico prima di Pareyson, rimando a G. VECCHI, *Per una interpretazione dell'estetica kantiana*, in « *Rivista di Filosofia Neoscolastica* », XLII, II/1950, pp. 97-110 e la continuazione del saggio nel fascicolo di luglio-agosto 1950, IV/1950, pp. 313-320.

²⁶ È questa, ad esempio, l'interpretazione nel classico studio di H. COHEN, *Kant Begründung der Aesthetik*, Berlin 1889.

²⁷ L. PAREYSON, recensione a A. ALIOTTA, *L'estetica di Kant e degli idealisti romantici*, cit., p. 144.

²⁸ « Non si tratta di aggiungere una terza parte alle prime due del « sistema », questo non può che avere due parti, filosofia teoretica e filosofia pratica, metafisica della natura e metafisica dei costumi, perché i mondi sono due, natura e libertà. Si tratta invece di trovare una facoltà conoscitiva in cui i due mondi si incontrano nel soggetto: il passaggio fra i due mondi non è oggettivo, ma soggettivo » (L. PAREYSON, *L'estetica dell'idealismo tedesco*, cit., p. 6). Su questo tema si è particolarmente diffuso V. MATHIEU, recensione a L. PAREYSON, op. cit., in « *Rivista di Filosofia* » XLI/1950, pp. 222-225.

²⁹ L. PAREYSON, op. cit., p. 233.

³⁰ *Ivi*, pp. 89-106.

³¹ I. KANT, *Critica del Giudizio*, cit., pp. 73-74.

³² L. PAREYSON, op. cit., p. 110.

³³ *Ivi*, p. 109.

³⁴ *Ivi*, pp. 116-117.

³⁵ *Ivi*, p. 19. Pareyson allude alle tesi interpretative di Cassirer, di Basch e soprattutto di H. J. (de) VLEESCHAUWER, *L'évolution de la pensée kantienne*, Paris 1939.

³⁶ Su questo tema cfr. L. PAREYSON, op. cit., pp. 8-11.

³⁷ *Ivi*, p. 119.

³⁸ Cfr. I. KANT, *Critica del Giudizio*, cit., pp. 35-37.

³⁹ L. PAREYSON, op. cit., p. 119.

⁴⁰ *Ivi*, p. 122.

⁴¹ Cfr. I. KANT, *Critica del Giudizio*, cit., pp. 20-24.

⁴² L. PAREYSON, op. cit., p. 124.

⁴³ *Ivi*, p. 129.

⁴⁴ *Ivi*, p. 152.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ I. KANT, *Critica del Giudizio*, cit., p. 178.

⁴⁷ *Ivi*, p. 177.

⁴⁸ *Ivi*, p. 178.

⁴⁹ *Ivi*, pp. 166-167.

⁵⁰ *Ivi*, pp. 96 e sgg.; 132 e sgg.

⁵¹ *Ivi*, pp. 173-176; 204.

⁵² L. PAREYSON, op. cit., pp. 133-134.

⁵³ *Ivi*, p. 134.

⁵⁴ Su questo tema si veda la recensione di K. OEDINGER al volume riedito di L. PAREYSON, *L'estetica di Kant*, Milano 1968, apparsa in « *Kantstudien* » 60/3, 1969, pp. 380-381.

⁵⁵ L. PAREYSON, op. cit., pp. 138-139.

⁵⁶ *Ivi*, pp. 140-141.

⁵⁷ I. KANT, *Critica del Giudizio*, cit., p. 180.

⁵⁸ L. PAREYSON, op. cit., p. 140.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ I. KANT, *Critica del Giudizio*, cit., pp. 155-165.

⁶¹ L. PAREYSON, op. cit., p. 150.

⁶² *Ivi*, p. 151.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ivi*, pp. 157-159.

⁶⁵ V. MATHIEU, rec. cit., p. 224.

⁶⁶ Su questo tema pareysoniano molto pertinenti le osservazioni di R. ASSUNTO, *Artisticità e arte*, in « *Rassegna di Filosofia* », Anno I, II/1952, pp. 110-111.

⁶⁷ Questi problemi, che certo richiederebbero maggior approfondimento critico, sono del resto interni alla stessa determinazione della storiografia filosofica di Pareyson. Cenni su questo tema in G. MODICA, *Per una ontologia della libertà. Saggio sulla prospettiva filosofica di L. Pareyson*, Roma 1980, pp. 30-31.

⁶⁸ È la tesi, ad esempio, di G. VECCHI, rec. cit., p. 490. Cfr. anche M. ANTONELLI, recensione a L. PAREYSON, *L'estetica dell'idealismo tedesco*, cit., in « *Giornale di Metafisica* » V/1950, 4, pp. 534-535.

⁶⁹ Valga citare — fra la sua ricca produzione teoretica — l'ormai classico studio *Verità e interpretazione*, Milano 1971, che ha consacrato il filosofo italiano fra i pensatori europei più originali di questa seconda metà del '900 assieme a Gadamer in Germania e a Ricoeur in Francia.

⁷⁰ L. PAREYSON, *L'estetica di Kant*, Milano 1968. Questa attesa riedizione si è purtroppo rapidamente esaurita.

⁷¹ *Arte e conoscenza*, in « *Filosofia* » II/1950, pp. 238-267, poi in *Estetica: teoria della formatività*, Torino 1954 e successivamente in *Teoria dell'arte, saggi di estetica*, Milano 1965, pp. 30-61. Cfr. le pp. 34-35 dedicate a Kant.

⁷² *Contemplazione e bellezza*, in « *Filosofia* », III/1950, pp. 399-430.

⁷³ Interessante al riguardo la distinzione operata da Pareyson fra l'esteticità, come immanente contemplatività di ogni operazione umana e l'artisticità, come processo interpretativo proprio dell'arte. Per questi temi S. COPPOLINO, *Estetica ed ermeneutica di L. Pareyson*, Roma 1976, spec. le pp. 46-64.

⁷⁴ Cfr. L. PAREYSON, *L'estetica dell'idealismo tedesco*, cit. *Prefazione* pp. III-VIII e p. 21.

Il Bollettino 1985 non viene più inviato ai Soci che non hanno rinnovato la quota associativa alla S.F.I. per il corrente anno alla data di spedizione del n. 124.

Si ricorda che la quota annuale è di L. 10.000 (diecimila) ed è comprensiva della tessera d'iscrizione e dei quaderni 1985 del Bollettino S.F.I.

La somma va spedita mediante il c.c.p. n. 43445006, intestato a Società Filosofica Italiana c/o Scuola di Perfez. Filos. Univ., via Magenta, 5 - 00185 ROMA.

Ai ritardatari, che sono fortunatamente una parte minoritaria dei soci 1984, per la spedizione della tessera e dei numeri arretrati del Bollettino viene chiesto un supplemento di L. 800 (ottocento) anche in francobolli, per aggiunte spese postali. Stesso importo è obbligatorio in caso di cambiamento di indirizzo, da comunicarsi tempestivamente alla Segreteria del Bollettino S.F.I., corso Magenta, 83/2 - 20123 MILANO.

LE FILOSOFIE ASIATICHE

E

LA SCUOLA SECONDARIA SUPERIORE

— UNA PROPOSTA —

PAOLO BEONIO-BROCCHIERI

Cattedra di storia e istituzioni dei paesi afro-asiatici, Direttore del dipartimento di studi politici e sociali — Università di Pavia.

Si ha quasi ritengo a prospettare nuove esigenze in merito ai programmi della futura Scuola Secondaria Superiore per quanto riguarda le discipline filosofiche.

Queste, infatti, e il nostro bollettino lo testimonia ampiamente, sono al centro di un dibattito già assai vivo che riguarda il loro rapporto con aree limitrofe (storia, scienze sociali, e via dicendo), la loro funzione rispetto alle diverse articolazioni della scuola stessa, infine il modo con il quale i programmi devono essere concepiti e prospettati ai giovani.

Nonostante ciò, vi è un ulteriore problema che difficilmente può essere eluso ed escluso dal dibattito: esso riguarda l'esigenza di allargare l'orizzonte del nostro sapere a continenti che sinora ne erano esclusi, segnatamente l'Asia e l'Africa.

Su questo tema si è costituito da diversi mesi presso il Dipartimento di Studi Politici e Sociali dell'Università di Pavia un gruppo di studio che ha affrontato l'argomento nella sua massima ampiezza e che per l'ottobre di quest'anno ha in programma a Pavia un Convegno internazionale che si chiamerà appunto: « L'Asia e l'Africa nella Riforma della Scuola Secondaria Superiore ». In effetti, l'attualità dell'argomento è sottolineata in questi mesi dal dibattito sulla riforma e dal fatto che persino i nuovi programmi delle Scuole elementari rivelano l'esigenza di una impostazione nuova rispetto al passato.

Ma il problema non è certo nuovo e il suo rilievo non episodico; d'altra parte, è noto che in molti paesi stranieri paragonabili al nostro, testi e programmi rivelano già una ben diversa apertura.

Prima di formulare alcune considerazioni che riguardano precipuamente la storia del pensiero, sembra tuttavia utile richiamare l'attenzione su alcune premesse di carattere più generale.

Le ragioni per le quali appare opportuno e anche urgente discutere il nostro argomento sono in gran parte evidenti e pacifiche. Esse rientrano essenzialmente in due tematiche generali. Da un lato sta il rilievo quantitativo dell'area di cultura extra-europea (più di due terzi dell'intera popolazione umana) e la sua agglomerazione in amplissime entità storico-politiche: ben sette sui dieci più popolosi paesi della terra sono in Asia o in Africa. Alcuni di questi paesi hanno una importanza di carattere politico o economico sulla quale non è nemmeno il caso di richiamare l'attenzione. Si può al massimo ricordare come, a cominciare dall'anno scorso, la stampa abbia dato crescente e preoccupato risalto alle prese di posizione di esponenti del mondo nord-americano secondo le quali l'interesse e l'attenzione degli Stati Uniti tendono a spostarsi dall'Europa occidentale all'Asia orientale, ossia dall'area atlantica a quella del Pacifico. Quale che sia il rilievo, il senso e il sottinteso politico di queste affermazioni, esse devono comunque essere considerate come la conferma del fatto che almeno una delle aree estranee alla dimensione euro-americana ha assunto un ruolo di protagonista nella storia contemporanea.

Dall'altro lato, si deve constatare il superamento, almeno sul piano teorico, dell'eurocentrismo. È forse appena il caso di dire che tale superamento non è solo un atto di giustizia nei confronti delle altre culture, ma un servizio che rendiamo a noi stessi nella misura in cui ciò consente di avere una più corretta visione del divenire e della realtà storica; e consente per altro verso di sottoporre a un vaglio comparativo le nostre stesse esperienze culturali passate e presenti.

Quali che siano le opinioni che si possono avere nel dibattito aperto si a proposito delle scienze umane e del ruolo che esse possono avere nella futura scuola, è evidente che il loro emergere rende tanto più essenziale l'attenzione che si deve dedicare all'Asia e all'Africa: se a questo mondo, infatti, non viene riconosciuto un posto di rilievo, diviene illusoria qualsiasi prospettiva che possa dirsi scientifica e significativa.

Si deve tuttavia constatare che se in linea di principio ben pochi contestano l'opportunità e financo la necessità di aprire la scuola a questi continenti, tuttavia anche nel contesto di un progetto di riforma come quello attualmente allo studio per la Scuola Secondaria Superiore nessuna attenzione reale è stata posta a questa tematica, mentre su altre innovazioni e alternative il dibattito è da tempo al centro dell'attenzione.

Per quanto riguarda la conoscenza e lo studio dell'Asia e dell'Africa, si può notare a questo punto come la situazione attuale appaia molto variata nel quadro delle discipline attualmente insegnate. Ve ne sono alcune (ad esempio, la storia) che ha già, almeno in teoria, una dimensione universale: e di fatto alcuni tra i più recenti e migliori manuali

danno spazio, anche se insufficiente, alle realtà extra-europee. Ve ne sono altre che potrebbero essere arricchite di esperienze africane o asiatiche, ma di fatto non lo sono (penso alla filosofia e alla storia dell'arte). Vi è infine una parte rilevante della cultura orientale che non ha per il momento una sede istituzionale in cui possa eventualmente collocarsi; e penso qui alla religione e alla letteratura.

Quand'anche fossero risolti i problemi impliciti in quanto appena detto, si aprirebbe subito un ulteriore dibattito sul quanto e sul come si debba insegnare ciò che in questa sede ci interessa: da una parte tenendo conto del fatto che il tempo e l'energia necessari dovrebbero essere trovati in un quadro già molto compatto di discipline e di argomenti; dall'altra parte del fatto che si tratta di contemperare le esigenze di un quadro nozionistico fondamentale e di una problematicità che, trattandosi di culture diverse dalla nostra, pone a sua volta specifici interrogativi.

Vi sono poi, naturalmente, problemi di ordine giuridico-amministrativo riguardanti i modi di insegnamento e la formazione o l'aggiornamento dei docenti. Ma vorrei a questo punto fare qualche considerazione ulteriore sul campo che riguarda direttamente la Società Filosofica Italiana, oltre a quelle già implicitamente contenute nelle considerazioni generali sin qui svolte.

In ogni caso, bisogna constatare che nell'attuale insegnamento e negli attuali testi di filosofia i soli riferimenti a un pensiero extra-europeo riguardano:

1) un accenno, in premessa, ai precedenti orientali (nel senso del vicino oriente antico) della filosofia greca: un accenno solitamente limitativo se non negativo, mirante a sottolineare lo stacco tra l'approccio razionale dei greci e quello magico-sapientiale dei babilonesi o degli egizi.

2) un capitolo riguardante la filosofia arabo-ebraica medioevale. In questo caso la trattazione è piuttosto ampia, ma riguarda in modo quasi esclusivo la fortuna europea di Avicenna e di Averroè, le cui figure e il cui pensiero sono visti fuori dal relativo contesto; in queste trattazioni molto spesso gli islamisti non riconoscono affatto i « loro » Avicenna e Averroè.

3) una allusione, che si limita quasi sempre a una breve citazione, alla ispirazione buddhista del pensiero di Schopenhauer.

Ora, l'opportunità di modificare questo stato di cose non deriva soltanto dalla generica importanza storica di alcune culture asiatiche. Certo, c'è anche questo: se una civiltà è importante, la conoscenza del suo modo di pensare è essenziale: e in tali casi, quand'anche si giungesse alla conclusione che la speculazione filosofica è in una certa area carente, ebbene queste conclusioni avrebbero comunque un rilievo filosofico sul

quale sarebbe opportuno soffermare l'attenzione dei discenti.

Ma è soprattutto sull'importanza della dimensione comparativa che si deve necessariamente insistere: se filosofia è un modo di sapere che presuppone una istanza di razionalità (e si contrappone alla sapienza precedente o diversa, secondo una veneranda formula, come *logos a mythos*), allora solo un esame di come esigenze analoghe si siano fatte strada in un contesto sociale diverso e in un quadro di residui e di derivazioni differenti dal nostro può consentirci di avere idee precise anche a proposito di quanto è avvenuto da noi.

Perché sia più concreto il senso di quanto sopra, dirò che mi pare necessario integrare i programmi attuali con indicazioni sufficientemente articolati almeno nelle seguenti direzioni:

- 1) Caratteri del pensiero dei primitivi (ivi compresi i greci pre-ionici) e dei modi che la trasmissione orale impone agli sviluppi di una meditazione non scritta.
- 2) Cenni su una sociologia del pensiero, sul ruolo svolto da una riflessione di tipo filosofico in culture diverse, e sui rapporti tra i pensatori e le istituzioni di ogni genere; nonché sui nomi e le scuole di maggior rilievo storico e del loro rapporto con la tradizione religiosa.
- 3) Esemplificazione particolare di alcuni casi in cui emerge una marcata analogia con posizioni e momenti della filosofia occidentale, sia pure in contesti ovviamente diversi. Penso qui (e traggio per mera comodità personale i miei esempi in prevalenza dalla tradizione est-asiatica) alla logica indo-buddhista e alla sua dimensione sillogistica; ai paralleli più volte delineati tra la filosofia della storia e della politica di Mo-tzu e di Hobbes; alle analogie formali (e funzionali?) tra i paradossi della *Ming Chia* e quelli di Zenone e della sofistica greca; a diversi episodi della proto-scienza indiana e cinese; a una riflessione sulle ipotesi di tipo weberiano riguardanti i rapporti tra pensiero e società nella prospettiva della modernizzazione.
- 4) Esemplificazione per converso di alcune caratteristiche che sottolineino con particolare efficacia lo stacco e la contrapposizione tra le diverse tradizioni di pensiero, come le giustificazioni filosofiche del sistema castale e di quello burocratico-mandarinale; concezioni psicologiche che sottintendono lo svilupparsi delle tecniche *yoga*; le dottrine estetiche; i modi a volte del tutto singolari con cui pensatori dell'oriente si sono posti davanti al pensiero occidentale contemporaneo.

In ogni caso, questa nota intende aprire un problema, non proporre delle soluzioni; un problema alla impostazione del quale la collaborazione tra storici dell'Asia, cultori di discipline filosofiche e studiosi di problemi della scuola appare essenziale. E nell'affrontare il quale giova forse

tener presente che l'attenzione alle filosofie « diverse » è imposto dai tempi presenti e futuri, ma recupera anche una tradizione resa illustre dal nostro pensiero più classico; basti pensare all'interesse e alla conoscenza (veramente molto profonda per il suo secolo) che ha caratterizzato la figura di Leibniz e che ha lasciato tracce fondamentali nella sua opera.

CONVEGNO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA,

organizzato dalla Sezione S.F.I. di Palermo.

I giorni del Convegno cadranno tra il 15 e il 30 novembre 1985.

Argomento: « **La tradizione illuministica in Italia** ».

Data e programma verranno precisati nel prossimo numero del Bollettino.

Segreteria organizzativa presso il **prof. Piero Di Giovanni, via Agamenone, 1 - 90151 Palermo.**

SEGNALAZIONI

VARESE, 24-25-26 ottobre 1985.

« **La rinascita della filosofia e della storia della scienza in Italia dagli anni Trenta ad oggi** ».

Congresso internazionale organizzato dall'Università Popolare di Varese in collaborazione con l'Assessorato alla Cultura di Varese e con il patrocinio del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Milano.

Segreteria presso il **Dr. Fabio Minazzi, via Talizia, 29/E - 21100 Varese.**

PERUGIA, 4 e 5 dicembre 1985.

« **Crisi della ragione e prospettive della filosofia** », relatori: proff. A. Masullo, F. Chiereghin, G. Cotroneo, F. Bosio.

Convegno organizzato dall'Istituto di Filosofia (Magistero) dell'Università di Perugia.

Segreteria presso il **prof. F. Bosio, Istituto di Filosofia, via del Verzaro, 75 - 06100 Perugia.**

LOCHAU (Austria), 30 ottobre - 3 novembre 1985.

Argomenti sull'« **Insegnamento della filosofia nella Secondaria Superiore** ».

Congresso organizzato dall'Association Internationale des Professeurs de Philosophie in occasione del X anniversario della sua fondazione.

Per informazioni, presso **prof. Luise Dreyer, segretaria-tesoriera, Am Schirrhof 11, D - 4950 Minden BRD.**

LE SEZIONI

GENOVA

L'attività dell'Associazione Filosofica Ligure, e Sezione Ligure della S.F.I., si è articolata nello scorso anno — secondo le linee di una sua consolidata tradizione — in due fondamentali direzioni, quella culturale e quella professionale-didattica. Quanto alla prima, sono state organizzate, in collaborazione con l'Istituto di Filosofia della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Genova, e con varie associazioni culturali genovesi, numerose conferenze, su diverse tematiche filosofiche e storico-politiche. Fra queste ricordiamo: Raimondo Cubeddu (La filosofia politica di Leo Strauss); Aldo G. Gargani (Wittgenstein, Kafka, Musil e la limitazione della soggettività umana); Hans Georg Gadamer (In cammino verso la scrittura); Carlo Sini (Arte e cultura di massa); Luisella Battaglia (Ragione ed etica); Dino Cofrancesco (Fine delle ideologie); Giovanni Moretto (Dignità dell'errore in Schlegel); Giovanni Santinello (La filosofia di N. Cusano); Alberto Moscato (Unicità e pluralità di senso in E. Lévinas); Giuseppe Riconda (Il problema dell'errore nelle concezioni pluri-prospettivistiche); Pietro Rossi (Il problema della città nella sociologia di M. Weber); Rotislav Pietropolo-Evandro Agazzi (Socialismo e scienza); Giuliano Pontara (Le ragioni di Antigone

e quelle di Creonte).

Il livello di interesse e la partecipazione di pubblico, in diversi incontri particolarmente consistente, testimoniano come questa attività dell'A.F.L. risponda ad una domanda di informazione e di aggiornamento in campo filosofico, presente, a Genova e provincia, presso un pubblico anche più vasto di quello specifico dei « professionisti » della filosofia.

Sempre in questo campo di attività, per il 1985 — dopo la conferenza di Vittorio Sainati sul tema « Leibniz e la verità », svoltasi il 17 gennaio u.s. — sono in programma altri incontri, che vedranno la presenza di R. Bodei, P. Prini, P. Ciaravolo, R. Raggiunti, L. Pareyson, A. Del Noce, S. Moravia, E. Agazzi, N. Abbagnano.

A più lunga scadenza si collocano due progetti, annunciati dal Prof. Dino Cofrancesco, Presidente dell'A.F.L., in occasione dell'Assemblea annuale dei Soci, tenutasi il 17 dicembre u.s.: si tratta dell'organizzazione, a Genova, di due importanti convegni, rispettivamente su « **Scienza e filosofia a Genova fra '800 e '900** », e, in una più vasta prospettiva storica, su « **Il mito americano: l'immagine dell'America nella cultura europea, dall'illuminismo ad oggi** ».

Per il secondo tipo di attività, si ricorda il corso di aggiornamento per docenti di scuola secondaria superiore,

organizzato a Savona nel marzo-aprile 1984. Il corso, intitolato « Aspetti e problemi di cultura e storia del '900 », è stato patrocinato dall'I.R.R.S.A.E. Liguria, e diretto dalla prof. Maria Pia Ambrosetti Molinari, (Liceo Scientifico « Grassi » di Savona). Esso si proponeva non solo di costituire un momento di aggiornamento culturale su temi significativi dell'attuale dibattito storico e filosofico, ma anche di offrire, proprio attraverso l'apparente eterogeneità dei temi affrontati, stimoli e suggerimenti per una collaborazione fra docenti di discipline diverse, in vista di possibili iniziative di rinnovamento didattico. Dopo sei lezioni, dedicate a « La Letteratura italiana del '900 » (prof. F. Contorbia, Univ. di Genova); a « K. Popper e la filosofia della scienza contemporanea » (prof. M. Buzzoni, Univ. di Chieti); alla Storiografia francese delle « Annales » (prof. F. Cardini, Univ. di Firenze); agli « Orizzonti della Biofisica nella scienza contemporanea » (prof. R. Morchio, Univ. di Genova); a « M. Weber e la scienza politica contemporanea » (prof. S. Segre, Univ. di Genova); e a « Fascismo e totalitarismo: per un bilancio storiografico » (prof. D. Cofrancesco, Univ. di Genova), il corso si è concluso con un incontro dedicato alla didattica della storia e della filosofia (prof. V. Micarelli, Liceo Scientifico « Volterra » di Roma, e prof. M. P. Ambrosetti Molinari). Alla luce dei ben noti e discussi problemi relativi alla collocazione della filosofia nella futura Secondaria, e dopo una sintetica presentazione, in occasione di tale incontro, delle esperienze di altri paesi europei, è stata avanzata la proposta, a cui diversi partecipanti hanno aderito, di costituire a Savona un gruppo di lavoro per approfondire tale problematica.

Ancora nell'ambito dell'attività di promozione professionale e didattica,

l'A.F.L., per il 1985, ha in programma un ciclo di conferenze a La Spezia, sul tema: « Storiografia e scienze umane » (dodici incontri) e un corso di aggiornamento per insegnanti, a Genova, (già approvato dall'I.R.R.S.A.E. Liguria) su filosofi del '900 (viventi), che prevede la presentazione, da parte di diversi studiosi, del pensiero di N. Abbagnano, A. J. Ayer, S. de Beauvoir, G. Bontadini, G. Calogero, H. Gadamer, A. Heller, Ch. Perelman, K. R. Popper, J. Rawls, P. Ricoeur, A. Schaff.

LIVORNO

La sezione livornese della S.F.I. è nata nel febbraio 1982. Nel suo primo anno di vita si è impegnata soprattutto nella discussione critica dei progetti di riforma della scuola secondaria superiore, elaborando in merito un documento successivamente pubblicato sul n. 116 del « Bollettino » della S.F.I. Nel contesto di queste iniziative la sezione ha ospitato una conferenza di Sergio Moravia sul tema *Filosofia e/o scienze umane*.

Fra il 1982 e il 1983 si è svolta la prima serie di *Incontri col libro*, conferenze-dibattito su volumi di recente pubblicazione, organizzate in collaborazione con l'assessorato alla Cultura del Comune di Livorno e con la Biblioteca Labronica. Ad essa hanno partecipato in qualità di relatori diversi membri della sezione, che ha dato vita parallelamente a una serie di incontri sul tema *Che cosa fanno oggi i filosofi?*, dedicato alla discussione di alcuni temi di filosofia contemporanea.

Nel novembre 1983 la sezione ha contribuito, in accordo con la Società Filosofica Nazionale, con il Comune e la Provincia di Livorno, alla realizzazione del convegno nazionale su *Tendenze della filosofia italiana nell'età del*

fascismo, che si è avvalso delle relazioni di Eugenio Garin, Michela Nacci, Ornella Faracovi, Maurizio Ghelardi, Albertina Vittoria, Michele Ciliberto, Antonio Santucci, Luca Farulli, Giovanni Invitto, Italo Mancini, e i cui atti sono stati recentemente stampati per i tipi dell'editore Belforte.

Nel periodo marzo-aprile 1984, in collaborazione con il Liceo Scientifico Enriques, la sezione ha curato un corso di aggiornamento per insegnanti di filosofia, autorizzato dal Ministero della Pubblica Istruzione.

Per l'anno 1984-1985 il programma prevede una nuova serie di *Incontri col libro*; la presentazione, a cura di Norberto Bobbio degli atti del convegno sul fascismo (la data dovrebbe essere il 1 Marzo 1985); un seminario di studio (da tenersi presumibilmente nel periodo aprile-maggio) sul tema *Presenza di Sartre alla cultura italiana*, con la partecipazione di studiosi di filosofia, di letteratura, di storiografia della politica.

PERUGIA

Alla ripresa autunnale la sezione perugina della S.F.I. ha proposto due appuntamenti pubblici e rinnovato il proprio direttivo. Il 27 nov. '84 il prof. Antonio Pieretti, Preside della facoltà di Lettere e Filosofia, ha presentato una relazione sul tema: « Storia della filosofia e/o insegnamento per problemi ». Il 13 dicembre '84 i proff. Gianfranco Bosio e Livio Rossetti, della locale Facoltà di Magistero, hanno introdotto un dibattito sul tema: « Povertà e risorse della filosofia », prendendo spunto da due recenti articoli di C. A. Viano (*Povertà della filosofia*, « Rivista di Filosofia » I/1984, pp. 11-28) ed E. Berti (*Ritorno alla filosofia?*, « Il Mulino » n. 294, lug.-ago. '84, pp. 521-545).

Lo stesso 13 dicembre, a conclusione del dibattito, si è tenuta la prevista assemblea ordinaria della sezione. Il Presidente prof. Edoardo Mirri ha riferito sull'avvenuto riconoscimento della sezione da parte del Consiglio Direttivo della S.F.I. (27-5-1984) sul numero dei soci (53), su alcune iniziative, anche editoriali, che si stanno programmando, e sull'opportunità di perfezionare la candidatura di Perugia quale sede del XXIX Congresso Nazionale della S.F.I.; raccogliendo vasti consensi fra gli intervenuti. Successivamente è stato designato il Consiglio Direttivo della Sezione, che resterà in carica per il triennio 1985/87 e che è così composto: Edoardo Mirri, Presidente; Roberto Gatti, Segretario; Massimo Baldini; Gianfranco Bosio; Lino Conti; Livio Rossetti; Carlo Vinti; Vincenzo Lolli; Eros Lunani; Luisa Schippa e Paolo A. Guerri consiglieri.

È stato specificato che il Consiglio Direttivo, che è rappresentativo dei due Istituti di Filosofia dell'Università, dei professori di scuola secondaria e dei cultori della disciplina, fungerà anche da comitato organizzatore del XXIX Congresso Nazionale.

Tra gli appuntamenti pubblici più recenti figura il dibattito del 26 feb. '85 sul tema: « Processi pedagogici e valore formativo dello studio della filosofia », che è stato introdotto dai consoci proff. Vincenzo Lolli (Liceo Classico di Spoleto) ed Eros Lunani (Liceo Classico di Città di Castello).

SAVONA

Nell'aprile 1984, si è formato a Savona — in base ad un'iniziativa nata in occasione del corso di aggiornamento organizzato dall'Associazione Filosofica Ligure — un gruppo di insegnanti e laureati in filosofia, interessati a

lavorare con una certa continuità sui problemi relativi all'insegnamento della filosofia nella scuola secondaria. Durante gli incontri iniziali per impostare un lavoro di ricerca didattica, si è discussa anche la possibilità — tenendo conto di un'esigenza che si ha motivo di credere abbastanza sentita a livello locale — di promuovere, nella città di Savona, occasioni di approfondimento di tematiche filosofico-culturali, rivolte ad un pubblico più vasto. Si è perciò presa in considerazione l'opportunità, anche attraverso l'organizzazione di altri incontri, aperti ai docenti e studiosi di discipline filosofiche della città, di costituire una sezione savonese della S.F.I.

Nel corso di successive riunioni, tenutesi nel periodo di maggio e giugno presso la Biblioteca Civica « A. G. Barili », visti i regolamenti e le finalità espressi dallo Statuto della S.F.I. e discusse le diverse proposte culturali e organizzative, in accordo e collaborazione con l'Associazione Filosofica Ligure, alla quale la sezione savonese è strettamente collegata, i partecipanti hanno unanimemente deciso di iscriversi alla S.F.I., e chiedere il riconoscimento della sezione di Savona. Tale richiesta è stata accolta dal Consiglio Direttivo della S.F.I., il quale, nella sua riunione del 16 novembre 1984, ha riconosciuto ufficialmente la nuova sezione, a norma dell'art. 5 dello Statuto.

Il Consiglio Direttivo provvisorio risulta così composto: Presidente: M. Pia Ambrosetti Molinari (Ord. di Filosofia e Storia presso il Liceo Scientifico « Grassi » di Savona); Vicepresidente: Francesco Camera (Riceratore presso l'Università di Genova); Segretario e Tesoriere: Angelo Maneschi (Inc. di Filosofia e Storia presso il Liceo Scientifico « Grassi » di Savona) e Pino Draperi (Inc. di Filosofia e Storia presso il Liceo Scienti-

fico di Saluzzo); Consiglieri: Anna Costantini Sgherri (Ispettore Tecnico Periferico), Anna Marsilio (Ord. di Filosofia e Pedagogia presso l'Ist. Magistrale « Della Rovere » di Savona).

Il programma della sezione prevede lo sviluppo dei due tipi di attività di cui si è detto inizialmente, e cioè un'attività di ricerca e sperimentazione didattica, condotta da un gruppo ristretto di soci, interessati e impegnati in questo campo e un'attività culturale, rivolta non solo ai soci, ma ad un più ampio pubblico.

La prima attività, già iniziata nell'84, proseguirà nel corrente anno, nonostante una temporanea battuta d'arresto, dovuta a difficoltà organizzative. Nell'ambito dell'attività culturale, è stato messo a punto il programma di un ciclo di conferenze, che inizieranno la prossima primavera, per la cui realizzazione è previsto il contributo, oltre che della Biblioteca Civica, dell'Assessorato alla Cultura del Comune di Savona.

Il ciclo si intitolerà: « *Sulle spalle dei giganti?* (modelli di razionalità a confronto con la tradizione) ». Alla luce di questo filo conduttore — il mutevole e sempre problematico configurarsi del rapporto con la tradizione — verranno analizzate, in sei incontri, le problematiche attuali relative all'arte, alla politica, alla filosofia e alla scienza; con l'intervento, fra gli altri, di Giacomo Marramao, Gianni Vattimo, Renzo Morchio, Evandro Agazzi.

Maria Pia Ambrosetti Molinari

VENEZIA

La Sezione Veneziana della S.F.I. è di recente fondazione. Gli iscritti alla S.F.I. di Venezia e delle città viciniori si riferivano, infatti, negli anni passati, alla Sezione Veneta della S.F.I. con sede a Padova.

Negli ultimi tempi, però, cresceva a Venezia la domanda di interventi nell'ambito della cultura filosofica, e cresceva il bisogno di un loro coordinamento in ambito locale. Si tenga presente che dal 1969 è attivato, presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Venezia, un Corso di laurea in filosofia, riferito, da un punto di vista più strettamente scientifico, al Dipartimento di Filosofia e Teoria delle Scienze.

La fondazione della Sezione Veneziana (avvenuta il 17 maggio 1984; approvata dal Consiglio Direttivo Nazionale nella seduta del 27 giugno successivo; cfr., per il testo del verbale della seduta, il Bollettino della S.F.I. n. 123, sett.-dic. 1984, pp. 11-12) è servita, dunque, a raccogliere tutti quelli — e oramai sono un numero considerevole — che in Venezia e nelle città viciniori sentivano e sentono l'esigenza di ritrovarsi per coltivare gli studi filosofici.

L'assemblea della Sezione Veneziana ha eletto un direttivo, composto dai seguenti membri: Marina Da Ponte Orvieto, Giuseppe Goisis, Cinzia Meneghini, Carlo Natali, Mario Ruggenini, Luigi Ruggiu, Emanuele Severino, Flavia Urbani e Carmelo Vigna. Il Direttivo di Sezione, a sua volta, ha eletto quale Presidente della Sezione (per un biennio il prof. Emanuele Severino e quale vice-Presidente il prof. Carmelo Vigna. Segretaria della Sezione è stata eletta la prof. Cinzia Meneghini; Tesoriera la prof. Flavia Urbani.

In un successivo incontro, il Direttivo, sulla base delle indicazioni dell'Assemblea dei Soci, ha elaborato un programma di attività secondo tre linee fondamentali: a) organizzazione di un ciclo di conferenze sui problemi della filosofia della pratica; b) preparazione di un convegno in cui si venga

ad esperire un confronto fra gli statuti epistemologici delle discipline filosofiche e psicologiche (da organizzare d'intesa con la Società Italiana di Psicologia e con il Dipartimento di filosofia e teoria delle scienze); c) uno sviluppo di una serie di iniziative seminariali e formazioni di alcuni gruppi di lavoro da concordare e gestire con le scuole di Venezia (e d'intesa, ove possibile, con l'I.R.R.S.A.E. del Veneto).

Parte del programma previsto è stato realizzato, parte è in via di attuazione. Di conferenze ne sono state finora tenute quattro: una il 4-12-84 dal prof. Virgilio Melchiorre, ordinario di filosofia morale presso l'Università Cattolica di Milano. Titolo ne era: *La dialettica dell'eros*; una seconda tenuta il 13-12-84 dal prof. Gian Enrico Rusconi, ordinario di sociologia presso l'Università di Torino. Titolo: *Decisione e decisionismo nella teoria politica*; una terza tenuta il 26-2-85 dal prof. Carmelo Vigna, ordinario di filosofia morale presso l'Università di Venezia. Titolo: *L'originarietà della prassi come distanza da Hegel*; una quarta tenuta il 16-4-85 dal prof. Enrico Beretti, ordinario di Storia della Filosofia presso l'Università di Padova. Titolo: *La figura della « órexis » negli scritti aristotelici di etica*. Tra le conferenze del 1985, ve ne sarà una tenuta da P. Aubenque sulla *figura aristotelica della phronesis* e una tenuta da L. Ruggiu su un tema da determinare.

Il convegno di cui si diceva è in fase di avanzata organizzazione. Si svolgerà nei giorni 24-25-26 maggio a Venezia, e avrà per tema *La qualità dell'uomo*. Quanto, infine, ai rapporti con le scuole di Venezia, sono in corso contatti per iniziative finalizzate all'aggiornamento dei docenti di filosofia.

LE RECENSIONI

UNA RECENTE COLLANA DI STUDI FILOSOFICI

La casa editrice Giannini di Napoli ha, da qualche anno a questa parte, dato l'avvio alla pubblicazione, in buona veste tipografica, di una collana di volumi (testi e monografie) di argomento filosofico-storiografico, che intende rivolgersi non solo agli specialisti, ma ad ogni lettore disposto a credere che, ancora oggi o forse più che mai oggi, la filosofia ha un ruolo importante da svolgere.

L'interessante iniziativa, pur maturata nell'ambito di una cattedra, quella di Storia della Filosofia della Facoltà di Lettere dell'Università di Messina, ha, fra gli altri, il merito di non offrire «prodotti esclusivamente di scuola», ma temi e soluzioni di più ampio respiro.

La collana, che comprende soltanto lavori di giovani studiosi dell'Istituto di Filosofia, ha accolto e ordinato, al di là da ogni limitativa e gretta concezione del conoscere, una pluralità di prospettive e problematiche filosofiche, orientandole lungo tre direzioni.

La prima raccoglie gli studi rivolti all'analisi di temi storico-filosofici, concernenti il pensiero italiano tra l'Ottocento e il novecento, ed è in tal senso che sono orientati il terzo e il quinto volume della collana.

Francesca Rizzo Celona è l'autrice de *Il concetto filosofico della storiografia. Il dibattito sulla storia in Italia tra '800 e '900* (1982).

Il problema, quello della natura della conoscenza storica, è qui attentamente esaminato con particolare riguardo alle sue implicazioni storico-teoretiche.

La Rizzo collega, in equilibrato nesso dialettico, i momenti e i molteplici aspetti delle correnti di pensiero che caratterizzarono gli anni di fine ottocento e di inizio novecento. Sono gli anni in cui ebbe inizio il superamento delle concezioni particolari della storia e, via via, si pervenne «dal concetto scientifico-metodologico al concetto filosofico della storiografia».

Dal positivista Villari, dunque, al Croce della natura artistica della conoscenza storica, attraverso il clima delle polemiche culturali che vi si accompagnarono, senza tralasciare l'intervento del Gentile e degli ultimi

positivisti, si giunse alla conclusione di un *iter* che la Rizzo ha percorso fino in fondo, al termine del quale vi è la nuova storiografia del Novecento, contrassegnata dal rinato idealismo.

A diversa indagine, ma sempre collocata tra la fine del XIX secolo e il nascere del XX, è rivolto il lavoro di Giuseppe Gembillo, *Filosofia e scienza nel pensiero di Croce. Genesi di una distinzione* (1984).

In che modo e per quale via sia venuto chiarendo il nodo problematico del rapporto tra il vero della filosofia e il vero della scienza, a cui non poche energie di pensiero né poche pagine dedicò il pensatore napoletano, è quanto vuole qui scoprire l'autore. La via che intende seguire lo induce a ricercare, con critico atteggiamento, le prime congetture che Benedetto Croce fece sull'argomento: il generarsi del problema, dunque, il suo emergere e il liberarsi dalle strettoie culturali del tempo, ed, infine, la lenta e pensata gestazione, studiata nelle sue intime e nascoste pieghe, fermandosi alla definitiva sistemazione che il filosofo diede nell'ormai troppo nota dialettica dei distinti. Fedele infatti al suo progetto, il Gembillo non va oltre gli scritti del 1909.

Lodevole è la scelta metodologica che privilegia le prime edizioni dei testi, visti l'intento e la natura della ricerca, che mirano a cogliere la teoresi crociana nella sua originaria formulazione.

A dibattiti non ancora chiusi o appena aperti, a indirizzi di pensiero e autori a noi più vicini, in ordine di tempo, è dedicato un altro settore della collana.

In particolare, al rapporto psichiatria-filosofia e più ampiamente a tematiche esistenziali, si rivolgono i due lavori di Paola Ricci Sindoni.

Nel primo, *I confini del conoscere. Jaspers dalla psichiatria alla filosofia* (1980), l'autrice intende dimostrare che non c'è un primo Jaspers psichiatra e un secondo Jaspers filosofo, ma l'uno rimanda all'altro, l'uno sollecita l'altro, l'uno non può essere colto senza l'altro.

Dal malato mentale, riscattato dalla degradazione a cui per troppo tempo era stato condannato e ricondotto nella sua giusta di-

mensione umana, pervengono suggerimenti chiarificatori, che giovano al medico per comprendere la realtà «esistenziale di ciascun uomo, limitato anch'esso, come lo psicotico, dal peso della sua inspiegabile finitezza». Dalla riflessione filosofica, invece, giungono strumenti e indicazioni per una più equa definizione e sistemazione epistemologica del conoscere psichiatrico.

La Ricci Sindoni procede attraverso una accurata analisi testuale di opere non tradotte o ancora poco studiate in Italia (i primi scritti psichiatrici di Jaspers del 1909-1913 e le prime edizioni di *Allgemeine Psychopathologie*), e mira a cogliere l'unitarietà dello sviluppo speculativo del pensatore tedesco, senza però compromettere la distinzione dei due momenti, che, pur procedendo sempre insieme mai si fondono o si confondono.

Altro volume della stessa Ricci Sindoni, *Arte e alienazione. Estetica e patografia in Jaspers* (1984), studia le analisi patografiche e storiografiche che il filosofo ha dedicato a grandi personalità della cultura europea, certamente attratto dalla particolarità della loro vicenda umana altamente creativa e patologica insieme.

Dalla premessa teoretica che «ex-sistere» è vivere scissi dall'unione originaria con l'essere, deriva la lacerazione dell'esistenza che si dibatte tra l'aspirazione a ripossedere l'essere e l'eterna condanna a mai possederlo. In tale prospettiva si profila per lo Jaspers la inadeguatezza dei tradizionali strumenti razionali a cogliere le problematiche esistenziali e la necessità di sperimentare nuovi mezzi interpretativi, più adeguati ad una siffatta realtà. La studiosa mette chiaramente in evidenza che la patografia, senza formulare giudizi estetici, consegna nuove verità sia alla filosofia che alla psichiatria e permette il superamento, non solo dei limiti categoriali di «normale-anormale» di «sano-malato» ma anche delle consolidate strutture della logica tradizionale.

A Jacques Lacan, al rapporto psicanalisi-filosofia, ai tentativi epistemologici lacaniani, alle oscure e poco esplorate «lezioni» del pensatore francese, rivolge il suo interesse Anna Gensabella nel suo volume ormai di imminente pubblicazione.

A rendere più ricca la collana intervengono, sempre negli ambiti indicati, in particolare nel primo, le riedizioni di opere ormai difficilmente reperibili, o scritti di autori trascurati che si vogliono riproporre all'attenzione

del lettore.

È questo il caso del libro di Paolo Raffaello Trojano, *La storia come scienza sociale* (1983), a cura di Santo Coppolino.

Nell'introduzione, il curatore ricrea l'*humus* storico-culturale nel quale il lavoro fu pensato e scritto, delinea, inoltre, con sintetiche ed essenziali parole, il tessuto teoretico del libro, chiarendone il significato e il valore. L'opera del Trojano, pubblicata nel 1898, si oppone alla crociana «riduzione della storia a caso particolare dell'arte» e disegna i contorni della scpsi storica, che avrebbe le sue fondamenta nell'ansia conoscitiva dell'uomo e la sua universalità nel concetto di causa. Quest'ultimo può, osserva il Coppolino, far pensare al Trojano come ad un precursore «del dibattito che travaglia il mondo anglosassone contemporaneo».

È anche vero però, afferma ancora, che il testo ha il suo limite nel non aver affrontato i principali problemi della conoscenza storica: la fondazione di una metodologia scientifica e quindi la definizione dell'identità della storia. Problemi questi che l'autore intendeva trattare in una successiva opera, ma che mai maturarono e presero forma.

In questo medesimo ambito, Francesca Rizzo Celona si sta occupando dell'edizione critica del testo di Nicola Marselli, *La scienza della storia. I. Le fasi del pensiero storico* (1873).

La serietà e la qualità della collana ci invita a porgere l'augurio che essa possa continuare, per lungo tempo ancora, a produrre sempre nuovi e interessanti volumi.

Giulio Furnari Luvarà

Aniello Montano, Sartre e le tensioni inquiete della coscienza e note sartriane per una coscienza morale — Il Tripode, Napoli 1984.

Sartre è filosofo dell'esistenza, ma l'esistenzialismo può essere una filosofia? L'esistenza può essere mediata senza essere perduta? Sono almeno due delle domande che con molte altre ritornano ogni qualvolta viene riproposta una lettura di Sartre.

Di Sartre filosofo, romanziere, drammaturgo, letterato del quale dover dire dove più e dove meno egli è se stesso, l'esistente e insostituibile uomo fisico e speculativo che visse, e tutte insieme e in modi diversificati le sue situazioni esistenziali.

Al fondo di tutte, si dice e si scrive, sta

un solo Sartre, il filosofo. Ma che risposta è questa? Se è filosofo perché poi lo si specifica esistenzialista? Si dice: per ritmare la storia interna del filosofare, la quale, però, si aggiunge è ritmata per una «sua» storia, ma non per i suoi modi e peggio ancora per le sue mode.

Ritmata e in che? Per il pensare o per il pensato? E pensare e pensato possono avere due realtà diverse? La stessa cosa, diceva Parmenide, è pensare ed essere, il pensare ed il contenuto del pensiero.

E diceva la stessa cosa «è», e non la stessa cosa «sono».

E allora qual'è il vero metro del filosofare storico?

Quel che non muta mai nel tempo e nelle situazioni?

Non vorrei apparire, perché lo sono, arrogante, dommatico, semplicista, tuttavia se v'è qualcosa che non muta è l'inquietudine. L'inquietudine della coscienza umana; la coscienza inquieta di ogni singolo uomo esistente e vivente di ogni tempo e di ogni filosofia, di ogni esistenza, di ogni uomo filosofo e no, di ogni singolo che deve risolvere per sé, ma «stando» insieme agli altri, quel per-sé che la natura e soprattutto l'altro e gli altri sono e che la natura assommano e in certo modo costituiscono.

Il per-sé del mondo umano «altro» con il quale, e non nel quale, vivere e convivere. Secondo con la ricerca di un possibile modo di comunicare, essere sé per gli altri usando tutte le vie della immaginazione e della rappresentazione.

Tutte coteste considerazioni mi rinascono ogni qual volta un oggettivato Sartre mi viene riilluminato nel suo faticoso essersi fatto, per gli altri. Anche questa volta in cui a distanza di pochi mesi uno dall'altro di questo 1984, Aniello Montano ha dato alle stampe due eleganti volumi. Sono della Collana di Studi filosofici diretta da Giuseppe Martano che presentandoli sottolinea «la matrice coscienzialista e fenomenologica che difficilmente può disporsi ed accogliere istanze oggettivistiche ed umanistiche avanzate dal socialismo marxiano: istanze alle quali il Sartre era pure assai sensibile» (pp. 11-12).

Sensibilità, ma inquietudine dell'uomo Sartre. Inquietudine del soggetto per i concetti, le maschere dell'astrazione, per l'individuo che vuol conoscere ed operare, immaginare e costruire, costruire e nientifi-

care, creare e distruggere. Inquietudine di una coscienza che non è mai se stessa, si realizza irrealizzando l'essere e il nulla; che cerca la nozione di sé, ma non può costruire che un progetto di punto di vista «complessivo ed unitario e (utile) a indicare la strada per un rinnovato impegno di collaborazione tra i soggetti» e che si rileva «incapace... a cogliere lo spessore oggettivo del mondo naturale e del proprio corpo» (p. 18).

Il tormento di una coscienza irrimediabilmente chiusa in se stessa.

Pagine intense e ben costruite quelle del Montano. Passo dopo passo evidenziano le illusioni e delusioni sartriane di una coscienza che costituisce il mondo e lo nientifica conoscendolo perché conoscere è negare. Un ego coscienziale che cerca la sua trascendenza ma incontra solo lo scacco. «Resta sempre chiuso nel bunker della propria coscienza e ogni volta che tenta di uscirne si ritrova solo con se stesso» (p. 65).

L'inquietudine, appunto, del dualismo insanabile che da sempre tormenta e al tempo stesso affascina la coscienza umana e la sollecita e avvia alla ricerca di una possibile unificazione ogni volta raggiunta e perduta con il sacrificio o la rivincita del negativo (cfr. pp. 103 e sgg.). «Ciò che manca nelle analisi di Sartre è proprio un punto di vista che, superando ogni dualismo metafisico, palese e mascherato che sia, consenta di cogliere unitariamente l'uomo come organismo naturale vivente» (p. 115).

Giudizio severo, criticamente fondato e condivisibile se si riesce a considerare che ciò che è Sartre e un momento storico di ciò che è filosofia: una inquietudine che non cessa e non conosce che soste momentanee. Ossia quelle delle leggende di verità delle quali, e ciò costituisce un altro merito dei saggi di Montano e della appendice, che per la prima volta traduce in italiano un brano de *La légende de la vérité*, quello della fabulistica del vero con il certo.

La prima, apprezzabile traduzione italiana di brani tratti dai *Cahiers pour une morale*, ancora una volta ricostruisce la inquietudine sartriana che diventa forse più consapevole di se stessa e perciò non può andare oltre il progetto di rivisitare giorno dopo giorno, esistenza per esistente, i mutamenti di una permanenza interiore: l'inquietudine, appunto.

Giuseppe Maria Sciacca