

spedizione abb. postale gr. IV/70 %
maggio-agosto 1988

BOLLETTINO DELLA
SOCIETÀ FILOSOFICA
ITALIANA



U. Scarpelli

V. Vitiello

E. Baccarini

I. Sciuto

134 NUOVA SERIE - S.F.I. ROMA

S.F.I.
Corso Magenta, 83/2
20123 MILANO

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA 134

NUOVA SERIE N. 134

MAGGIO-AGOSTO 1988

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA



INDICE

Relazione morale	pag. 3
Bilancio economico	» 7
Verbali	» 9
U. SCARPELLI - Hobbes e lo stato totalitario	» 11
V. VITIELLO - Oltre l'ethos: la morale Kantiana	» 19
E. BACCARINI - L'«intrigo etico» della «Gloria di Dio»	» 37
I. SCIUTO - L'esperienza del pensare in F. Nietzsche	» 57
Convegni	» 66
A. Graziani - E. Berti (Note sulla verità)	» 74
Recensioni	» 76

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

COTRONEO prof. Girolamo, presidente	DI GIOVANNI prof. Piero
GIANNANTONI prof. Gabriele, vicepresidente	MATHIEU prof. Vittorio
RIGOBELLO prof. Armando, vicepresidente	PIERETTI prof. Antonio
VIGONE prof. Luciana, segr.-tesoriere	ROSSI prof. Paolo
AGAZZI prof. Evandro	SALVUCCI prof. Pasquale
BERTI prof. Enrico	SINI prof. Carlo
CASERTANO prof. Giovanni	VERRI prof. Antonio

Bollettino della Società Filosofica Italiana
Amministrazione e Redazione: 20123 MILANO,
Corso Magenta, 83/2 - Tel. (02) 46.33.86
C.C.P. n. 54278205

Direttore	COTRONEO GIROLAMO
Coordinatore editoriale	CATTORETTI MARIO
Redazione	VIGONE LUCIANA
Segreteria	PIGNOCCHI PAOLA
Realizzazione grafica	ROSA BRUNO

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

Tipo-Litografia Angelo Gazzaniga s.a.s. - Via Piero della Francesca, 38 - 20154 MILANO

RELAZIONE MORALE

PER L'ANNO 1987-1988

In ottemperanza a quanto previsto dall'art. 11 dello Statuto, il Consiglio Direttivo ha convocato per oggi, 20 maggio 1988, a Lucca, l'Assemblea dei Soci, presentando ad essa la seguente relazione morale, comprendente anche il programma di attività per il prossimo anno.

Nel periodo che va dall'aprile 1987 al maggio 1988, il C.D. si è riunito due volte, rispettando quindi le indicazioni statutarie: la prima a Messina nel novembre del 1987, la seconda a Lucca in data odierna.

Nel corso della riunione messinese sono stati discussi soprattutto problemi di carattere organizzativo. Si è deciso di dotare la segreteria nazionale di un piccolo calcolatore, in modo da rendere meno gravoso il lavoro da essa svolto, consentendole l'aggiornamento continuo dei dati relativi alle iscrizioni, di mantenere la contabilità generale sempre in ordine, facilitandole inoltre la distribuzione del "Bollettino". Tutto ciò - unito all'apertura, in aggiunta a quello di Roma, di un nuovo c/c postale a Milano - ha già dato i primi risultati, consentendo un buon recupero delle quote di iscrizione, la rapida segnalazione alle sezioni di situazioni anomale, e così via.

Sempre a Messina, si è discusso dell'opportunità di aumentare la quota sociale, attualmente ferma a lire dodicimila. Il C.D., pur riconoscendo che esistono delle difficoltà sul piano finanziario, che impediscono una maggiore efficienza alla nostra Associazione, ha ritenuto che esse possano venire superate - o quanto meno non aggravarsi - senza ricorrere, in presenza di un bilancio chiuso comunque in attivo, all'aumento della quota annuale d'iscrizione, cercando invece di ottenere maggiori contributi esterni.

Purtroppo, per quel che riguarda appunto i contributi esterni, la situazione è andata peggiorando, in quanto il contributo del Ministero dei Beni Culturali (finora unico contributo statale alla nostra Società) per il 1987 non risulta ancora versato. Il C.D. sta cercando di risolvere al più presto la questione, e nutre al proposito una certa fiducia, risultando l'attuale Ministro dei Beni Culturali iscritto alla SF1 presso la sezione di Palermo.

Una decisione importante è stata quella di tenere in Sicilia il prossimo Congresso Nazionale previsto per la primavera del 1989. A tale decisione si è giunti in base ai criteri di rotazione previsti per la sede dei Congressi Nazionali: poichè gli ultimi due (Verona e Perugia) si sono tenuti rispettivamente nel Nord e nel Centro-Italia, questa volta sede del Congresso doveva essere una città del Sud. Poichè inoltre l'ultimo Congresso Nazionale tenuto al Sud si è svolto in Puglia (Lecce), il C.D. ha ritenuto opportuno che il prossimo Congresso si svolga in Sicilia, affidando alle sezioni siciliane la scelta della sede, e rinviando alla riunione fissata per la primavera del 1988 a Lucca, la ratifica della sede prescelta, la data di svolgimento del Congresso, la scelta del tema e dei relatori.

Nella seduta odierna il C.D. ha ratificato la decisione - presa dai responsabili delle sezioni siciliane - di tenere il Congresso Nazionale a Messina. Ha inoltre stabilito che esso si svolga nei giorni compresi tra il 24 aprile e il 1 maggio del 1989, con il seguente tema: **I filosofi e l'“uguaglianza”**.

Per quel che riguarda i relatori il C.D. ha proposto una rosa di nomi, affidando al Presidente il compito di stabilire i contatti con essi per saggiarne la disponibilità, riferendo poi nella prossima riunione, prevista per l'inizio dell'autunno a Milano (su invito della sezione lombarda).

Con la seduta odierna - dove sono stati trattati anche molti argomenti di ordinaria amministrazione (riconoscimento delle sezioni, iscrizione di cultori, ecc.) - preceduta da un incontro, tenutosi sempre a Lucca, ieri, 19 maggio, tra il C.D. e i Presidenti di sezione, dove sono stati discussi molti importanti problemi particolari (le sezioni hanno adesso un compito assai importante: quello di concorrere alla formazione delle liste dei candidati per il rinnovo del C.D.); con seduta odierna, dunque, e con l'Assemblea in corso, tutte le scadenze statutarie sono state rispettate.

Ma accanto a queste, accanto agli impegni amministrativi (il cui carico grava tutto sulla segreteria, che assolve in maniera egregia il proprio compito) vi sono iniziative culturali, il cui bilancio, per il periodo che va dal maggio scorso ad oggi, può essere senz'altro giudicato positivamente.

Basti pensare che in quest'arco di tempo sono stati realizzati ben due convegni internazionali: quello tenutosi a Messina nel novembre scorso sulla cultura filosofica della Magna Grecia di cui è in corso la stampa degli Atti, organizzato insieme alla Società Ellenica di Filosofia (la quale sta organizzando un convegno, diciamo, “gemello” per il prossimo anno ad Atene), il Simposio Internazionale su Wittgenstein e la cultura europea, tenutosi all'Aquila nello scorso mese di aprile, e per il quale crediamo che la nostra sezione aquilana meriti un particolare elogio. Ricordo ancora il convegno Internazionale su “Hobbes oggi” al quale, come al precedente, la SFI è stata rappresentata dalla segretaria generale.

Quest'ultima ha pure partecipato attivamente agli incontri dell'Associazione Internazionale di professori di Filosofia su problemi specifici dell'insegnamento della filosofia a Amburgo: “Rapporti tra genetica e filosofia morale”, a Innsbruck sulla lettura di testi filosofici al liceo, e a Graz al Congresso Internazionale su “la filosofia e il bambino”.

Accanto a queste manifestazioni molte altre, organizzate dalle nostre sezioni, meritano di essere ricordate: il convegno sul “progetto”, organizzato dalla sezione di Macerata a gennaio, quello sul “tempo”, organizzato a marzo dalla sezione di Napoli, quello sulla “secolarizzazione” organizzato ad aprile dalla sezione veneta, oltre ovviamente questo sul secondo centenario della “Ragion pratica”, in corso in questo momento qui a Lucca, con il quale la nostra sezione lucchese, si presenta in maniera egregia alla ribalta nazionale, ad appena un anno dalla sua fondazione.

Accanto a queste manifestazioni di rilevanza nazionale, troviamo l'attività fatta di conferenze, dibattiti, incontri, svolta da molte altre sezioni, dalla sezione lombarda, a Matera, a Perugia, al Friuli-Venezia Giulia, a Palermo a Bari, a Roma (la presenza a Roma di una sezione efficiente è indispensabile alla nostra attività), a Livorno ad Ancona, e altre ancora.

Purtroppo delle nostre trentasei sezioni (37 con Potenza riconosciuta oggi), molte sono tali soltanto sulla carta; e poichè l'attività della nostra associazione si svolge tutta e soltanto attraverso le sezioni (lo stesso C.D. nazionale non può organizzare una qualsiasi manifestazione, nè sviluppare un programma senza il supporto di una sezione), il fatto che soltanto poche di esse lavorino con regolarità impedisce che la nostra presenza nella vita culturale del paese sia ancora più attiva e significativa.

Questo fatto, l'assenza, cioè, di molte sezioni, non incide tuttavia in maniera decisiva sulla situazione generale, che rimane, nel complesso, buona. Le iscrizioni, ad esempio, continuano a mantenersi su livelli piuttosto alti. In confronto allo scorso anno quando, alla stessa data, avevamo 1169 iscritti, di cui 179 nuovi, (a fine anno sarebbero stati quasi duemila), siamo a quota 1277 (di cui 211 nuovi). Si tratta di una quota destinata ad aumentare nel corso dell'anno, e che raggiungerà quasi certamente il tetto massimo raggiunto a Perugia con quasi duemila iscritti, in occasione del prossimo Congresso nazionale.

A questo proposito occorre rilevare che il C.D. ha esercitato un controllo molto attento sulle richieste di istituzione di nuove sezioni (respingendone più di una) e sull'iscrizione dei “cultori”. Ciò non per mediocre fiscalismo, ma nel doveroso rispetto dello Statuto (modificato peraltro a Palermo, con la contemporanea approvazione di un regolamento elettorale per evitare qualsiasi degenerazione interna).

Sempre riguardo alla situazione dei soci, occorre rilevare che i professori di scuola media superiore costituiscono la parte maggiore degli iscritti alla nostra associazione. Appare pertanto piuttosto grave la scarsa attenzione ai problemi della didattica e dell'aggiornamento che praticamente non hanno avuto spazio nella nostra attività più recente. Viviamo ancora, per così dire, di rendita, sul successo della nostra inchiesta sull'insegnamento della filosofia, pubblicato da Laterza, della quale ancora si discute, come è accaduto a Bari e a Reggio Calabria nell'ottobre e nel dicembre dello scorso anno.

Questo non significa che tale aspetto della nostra attività - che occorre al più presto rilanciare: e contiamo per questo sull'impegno della nostra Commissione

didattica - sia del tutto silente. Abbiamo in corso, una richiesta di finanziamento sui fondi ministeriali della ricerca scientifica (40%) per una inchiesta sull'insegnamento della filosofia nelle scuole sperimentali, coordinato tra le Università di Messina, e Milano (Cattolica). Si spera che il lavoro possa giungere a termine in tempi non lunghi. Sarà comunque nostro compito e nostro impegno dedicare nel corso del prossimo anno ogni particolare attenzione soprattutto a questo problema, invitando oltre la Commissione Didattica, tutte le sezioni a dare consigli e a fare proposte concrete.

Nonostante le zone d'ombra - su cui non sarebbe giusto tacere - riteniamo che il bilancio complessivo di quest'anno sia soddisfacente. Il nostro "Bollettino" - al quale ci si augura che i nostri più autorevoli soci vogliano dare in misura maggiore che non per il passato il loro contributo - continua ad essere pubblicato con regolarità (grazie al lavoro volontario dei soci Mario Cattoretti e Paola Pignocchi, oltre che, in aggiunta al suo lavoro, diciamo, ordinario, della nostra Segretaria), e - oltre il contributo offerto alla comunità scientifica - informa i Soci di tutto quanto la nostra - anzi la loro - associazione ha fatto o si appresta a fare: ed è la costante testimonianza di un'attività che - senza naturalmente enfatizzarla oltre il dovuto - ha un suo peso e una sua risonanza nella vita culturale del nostro paese.

Il Presidente
Girolamo Cotroneo

RELAZIONE DEL COLLEGIO DEI SINDACI REVISORI AL BILANCIO S.F.I. 1987

Signori Soci,

il progetto di bilancio S.F.I. al 31.12.1987 ha formato oggetto di doveroso esame da parte di questo Collegio insieme alla relazione del Consiglio Direttivo.

Dalla lettura dei due documenti risulta che la gestione S.F.I. ha fatto segnare un ulteriore lusinghiero sviluppo e unanime consenso per il consolidamento della situazione economica e, in particolare, per il cospicuo attivo finanziario dovuto anche al fatto che l'amministrazione si regge esclusivamente sull'opera preziosa, disinteressata e gratuita della Segretaria coadiuvata da Paola Pignocchi e dal Coordinatore Editoriale Mario Cattoretti e inoltre alla mancanza di spese vive per affitto locali, luce e riscaldamento. Il bilancio, approvato all'unanimità dal Consiglio Direttivo S.F.I. è conforme alle risultanze della contabilità sociale e si compendia nelle cifre risultanti dal prospetto allegato.

La relazione morale del C.D. illustra analiticamente le voci del conto entrate-uscite e le variazioni intervenute rispetto all'esercizio precedente, la cui veridicità è data dalla corrispondenza dei valori numerari certi che hanno trovato corretta indicazione e pezze giustificative adeguate. Si da' atto che, nell'adempimento del proprio mandato, questo Consiglio ha partecipato alla riunione del C.D., ha vigilato sulla gestione finanziaria della Società riscontrandone la conformità con la legge e con l'atto costitutivo, ha compiuto le dovute ispezioni di cassa e delle scritture contabili e la concordanza con i dati del bilancio in sede di chiusura.

Per quanto sopra detto e dopo aver dichiarato l'apprezzamento alto per il lavoro svolto e per l'oculatezza esemplare con la quale sono stati amministrati i fondi, i sottoscrittori Sindaci invitano l'Assemblea dei Soci S.F.I. ad approvare il bilancio al 31.12.1987 come presentato dal Consiglio Direttivo e si associano a quest'ultimo relativamente alla destinazione morale del risultato gestionale.

Letta, approvata e sottoscritta

Lucca, 20.5.1988

Il Collegio Sindacale:
Prof. Maria Assunta Del Torre
Prof. Pasquale Venditti

RELAZIONE FINANZIARIA

Anno sociale 1987

ENTRATE

Riporto 1986.....	L. 16.803.914
Interessi.....	L. 1.446.897
Quote 1987.....	L. 20.580.000
Dal Prof. Berti, per Atti Congresso Verona.....	L. 505.870
Beni Culturali 1986.....	L. 4.999.500
Quote arretrate, introiti senza giustificativi c.c.p. Roma	L. 814.705
	L. 45.150.886

USCITE

Bollettino SFI, quadrimestrale, n. 129 di pagg. 64, n. 130 di pagg. 72, n. 131 di pagg. 64, per un totale di n. 6.000 copie, tipografia, realizzazione grafica, trasporto, spedizione, spese postali.....

L. 13.665.650	
Telefono.....	L. 1.144.750
Segreteria, cancelleria, fotocopie.....	L. 637.000
Spese postali.....	L. 1.058.500
Notaio Fossati.....	L. 110.000
Quote FISP 1987 e 1988.....	L. 713.900
	L. 17.329.800

Riepilogo generale

ENTRATE.....	L. 45.150.886
USCITE.....	L. 17.329.800
In cassa al 31.12.1987.....	L. 27.821.086

VERBALI

Messina, Consiglio Direttivo,
13 novembre 1987 (dal verbale)

1. Il Presidente esordisce ricordando che urge fissare la sede del prossimo Congresso Nazionale del 1989. «È la volta del Sud»: se il C.D. è d'accordo di tenerlo in Sicilia, egli vorrebbe dapprima incontrarsi con i presidenti delle sezioni di Catania e Palermo per stabilire su quale città orientarsi.

Il C.D. dà mandato al Presidente di compiere codesto sondaggio esplorativo e di riferire al Consiglio nella prossima riunione. Lo prega, inoltre, di pensare ad eventuali temi congressuali da prendersi in esame nella medesima occasione. Esaurito l'argomento, il consigliere Di Giovanni si assenta, per giustificati motivi.

2. La Segretaria illustra la situazione soci al 4 novembre 1987: iscritti n. 1673, di cui n. 257 nuovi soci. Hanno risposto al sollecito n. 213 soci. Non hanno "ancora" rinnovato n. 479. Al 31 dicembre 1986 i soci erano, infatti, n. 1895. La maggior parte ha versato il contributo spese di L. 2.000. Pochissime le eccezioni (sezione romana).

Dà notizia delle informazioni raccolte per l'acquisto di un computer, che si rivela ormai indispensabile per svolgere il lavoro della segreteria. Si orienterebbe su un PC Amstrad, con stampante, il cui costo dovrebbe aggirarsi sui quattro milioni. I Consiglieri, all'unanimità, approvano l'acquisto e, a richiesta della segretaria, fissano il "tetto massimo di spesa" in cinque milioni.

3. La quota sociale viene confermata in L. 12.000 ancora per quest'anno, pur consapevoli della esiguità della medesima. L'apertura del c.c.p. a Milano faciliterà indubbiamente la registrazione del-

le quote e permetterà di avere l'indirizzo aggiornato tempestivamente ed evitare spese di inoltro della rivista con affrancatura normale. Il termine per il versamento della quota sociale viene mantenuto al 31 marzo.

4. Il "Bollettino" è stato portato a 80 pagine: il Coordinatore editoriale, dopo averci molto pensato assieme alla redazione, ritiene che possa ospitare più studi, fidando sulla collaborazione accademica, soprattutto dei Consiglieri. Questi esprimono la loro gratitudine e il loro plauso alla équipe della redazione e si impegnano a dare e procurare contributi alla Rivista.

5. Mentre ringrazia le sezioni che non solo danno notizia delle attività svolte o in programma, del rinnovo dei rispettivi Consigli, ma inviano tempestivamente relazione dei convegni organizzati nelle loro città, la Segretaria deve purtroppo lamentare il "silenzio" di molte altre. Oltre quelle segnate con asterisco nel "Bollettino" n. 126 del dicembre 1985, non hanno più dato segno di vita come "gruppo" Firenze, Genova, Livorno, Mantova, Piacenza, Sassari, Savona, Trento, pur ricevendo quote di soci di dette sezioni.

6. Per quanto concerne le domande di cultori della sezione de L'Aquila, il Consiglio incarica il Presidente di mettersi in contatto con la sezione in modo da sciogliere alcune perplessità emerse in seno al C.D.

Dopo i primi contatti, informali, non si hanno ulteriori notizie da Potenza, da dove era pervenuta la richiesta di informazioni per la apertura di una nuova sezione. Non resta che rimanere in attesa. Eventualmente se ne parlerà al prossimo Consiglio.

7. Il prof. Marcucci, invitato nella sua qualità di organizzatore del prossimo convegno annuale e che aveva già sciolto le riserve della sezione di Lucca circa l'impegno assunto a Palermo di organizzare un convegno "possibilmente sui problemi dell'insegnamento della filosofia nella secondaria" e dei rapporti tra Secondaria e Università, informa il Consiglio che la sezione si è orientata su di un altro tema, celebrare il bicentenario della Critica della Ragion Pratica. In tale occasione si terrà, come già convenuto, l'assemblea annuale dei soci. Sono previste, inoltre, due tavole rotonde, una sulla filosofia della politica e l'altra sulla didattica.

La consigliera Vigone, nella sua qualità di presidente della commissione didattica, ribadisce il suo disappunto, già espresso per telefono con la sezione di Lucca, circa la scelta del tema, che disattende le aspettative di tanti colleghi e rinnova la sua proposta di dedicare un poco di spazio almeno alla lettura di

testi kantiani al liceo. Il prof. Marcucci dichiara che non è stato possibile, nell'economia delle relazioni, prevedere tempo per soddisfare a questa esigenza e che intende supplire appunto con una tavola rotonda alla quale dovrebbero partecipare i proff. Agazzi, Berti, Vigone, l'Ispettrice Costantini Sgherri, il Preside Ciri, segretario della sezione di Lucca e "qualche altro". I Consiglieri Agazzi, Berti e Vigone avanzano dubbi sul fatto che una tavola rotonda consacrata ai problemi della didattica possa avere il necessario respiro all'interno di un convegno già tanto ricco, impegnativo e denso di relazioni. Dopo una congrua discussione, il Consiglio perviene alla conclusione che sia meglio non includere la tavola rotonda nel programma e studiare altra occasione per un incontro specifico sulla secondaria.

La Segretaria
L. Vigone

Il Presidente
G. Cotroneo

SOCIETÀ' FILOSOFICA ITALIANA

XXX CONGRESSO NAZIONALE DI FILOSOFIA

Messina, fine aprile 1989

«I FILOSOFI E L'UGUAGLIANZA»

In occasione del Congresso Nazionale si terrà l'Assemblea Ordinaria dei Soci, che dovrà eleggere il Consiglio Direttivo per il triennio 1989-1992.

Si ricorda che, a norma dell'art. 10 dello Statuto approvato a Palermo il 30 aprile 1987, potranno parteciparvi i soci regolarmente iscritti per il 1988.

HOBBS E LO STATO TOTALITARIO*

UBERTO SCARPELLI
Università di Milano

Correndo sotto un cielo di tempesta l'anno 1939, H. G. Wells pubblicava una sua ampia, realistica, dura riflessione su *The Fate of Homo Sapiens*: in essa un importante capitolo era dedicato al totalitarismo. «Il totalitarismo», scriveva Wells, «non è cosa nuova nel mondo occidentale. Se ne ha un'esposizione completa nel *Leviatano* di Hobbes. Leviatano è lo stato in cui viene pressoché completamente incorporata la vita individuale. La sua volontà è concentrata nel sovrano che governa il mostro collettivo per diritto divino»¹.

Il collegamento Hobbes-totalitarismo, proposto da Wells in maniera alquanto affrettata e con il richiamo assai dubbio al diritto divino del sovrano, non è certo rimasto isolato. «Il totalitarismo del XX secolo», dice un esperto di totalitarismo e di Hobbes quale Carl Schmitt, «ha indotto ad alcune precipitose attualizzazioni che hanno fatto del *Leviatano* di Hobbes una sorta di manifesto, appunto, del totalitarismo»². A Hobbes filosofo del totalitarismo *ante litteram* si contrappone però in interpretazioni diffuse un altro Hobbes, Hobbes filosofo dello stato moderno, ossia di quella forma politica cui sta il totalitarismo come il cancro sta al corpo sano.

«Se volessimo racchiudere in una formula il significato della filosofia politica di Tommaso Hobbes, potremmo dire che essa esprime la prima moderna teoria dello stato moderno»: così Norberto Bobbio in apertura dell'introduzione alla sua traduzione italiana del *De cive*³.

Per Mauro Barberis Hobbes non fornisce alla concezione moderna della politica la prima formulazione, ma addirittura il paradigma⁴. Il mio collega filosofo del diritto nella facoltà giuridica milanese, Mario Cattaneo, ha insistito più che ogni altro in Italia su uno Hobbes anticipatore di quella componente essenziale alla filosofia dello stato moderno, che è il liberalismo⁵. A giudizio di Franz Neumann «nonostante il suo carattere assolutistico la teoria

*Relazione al congresso su «Hobbes oggi»
Milano, 18-21.5.1988 - g.c. dell'Editore Franco Angeli

di Hobbes è tuttavia essenzialmente democratica»⁶. Pur dovendosi tener conto di opportuni richiami alla complessità del pensiero hobbesiano ed alla sua storicità, nel senso che rispondeva a problematiche caratteristiche della sua fase storica ed oggi superate o mutate⁷, a me la figura di un Hobbes proto-moderno (anche se non compiuto paradigma della modernità) sembra giustificata ed atta a bene orientare gli studi hobbesiani. Porterò dunque ancora un po' d'acqua a questo mulino.

La collocazione di Hobbes rispetto allo Stato totalitario dipende naturalmente dalla definizione che dello stato totalitario si accetti. Ove per totalitario dovessimo intendere uno stato accentrato sotto un'autorità disposta ad usare le norme giuridiche e le sanzioni per un largo controllo dei comportamenti, Hobbes risulterebbe senza dubbio il più potente ideologo del totalitarismo. Ma a quel tipo di stato giova il nome di stato autoritario. Nello stato totalitario c'è molto di più. Lo stato totalitario non si accontenta del corpo e dei comportamenti, vuole l'anima e la dedizione dell'anima. L'uomo nella condizione totalitaria non è soggetto allo stato, è fuso nello stato. Mentre lo stato autoritario lega con le norme e le sanzioni, lo stato totalitario pervade con l'educazione e la propaganda. Esso è in realtà una chiesa senza un Dio trascendente, è Dio medesimo e chiesa di Dio. Chi non si lascia assorbire non è un cittadino dissenziente, ma un infedele ed un nemico: a lui non conviene la forza regolata, bensì la violenza senza regola che penetra nel profondo della coscienza.

Proprio Carl Schmitt, nella raccolta di scritti presentata in Italia da Arnaldo Volpicelli e Diego Cantimori sotto il titolo *Principii politici del nazional-socialismo*, respingeva l'idea di una struttura giuridica astratta per configurare lo stato come «totalità dell'unità politica di un popolo»⁸. Il processo a Rubashov non mira ad applicare correttamente, con mentalità «tipo cricket», delle norme giuridiche, ma a ristabilire, attraverso la confessione e solo allora l'eliminazione del dissenziente, l'unità totalitaria del partito e dello stato⁹. La formulazione più esplicita e pregnante della riduzione dell'individuo allo stato totalitario viene fornita in Italia da Giovanni Gentile, nell'ambito dell'idealismo attualistico che vi si presta benissimo: lo stato ha una personalità autonoma, di cui è manifestazione ed in cui si attua l'esistenza individuale. Questo concetto dello stato, sottolinea Gentile, è «antividualistico»¹⁰.

Individualistico, al contrario, è il pensiero politico di Hobbes. «Egli», scrive Gioele Solari, «pose la logica a servizio dell'assolutismo... movendo da quegli stessi concetti della legge e dello stato di natura, del patto sociale ch'erano le categorie logiche destinate a dar forma giuridica all'ideale individualista»¹¹. Lo stato trae origine dalla tendenza individuale alla conservazione della vita, viene istituito attraverso un accordo fra individui, ha per obiettivo assicurare agli individui pace e sicurezza, ne consente una vita più comoda ed agiata.

L'adesione al patto sociale è giustificata da un calcolo di utilità personale, mentre non si chiede al singolo un'identificazione etica con lo stato. «Un privato», afferma Hobbes con riguardo alla religione nello stato, «ha sempre la libertà, poichè il pensiero è libero, di credere o non credere nel suo cuore». «Il pensiero interiore e la credenza degli uomini, di cui i governanti umani non possono avere notizia (solo Dio, infatti, conosce il cuore) non sono volentieri, nè effetto delle leggi, ma del volere non rivelato e del potere di Dio; sì che, per conseguenza, non cadono in obbligazione». Solo quanto alla confessione della fede la ragione privata deve sottomettersi alla ragione pubblica, ossia al luogotenente di Dio e capo della chiesa, che è il sovrano¹².

Una coscienza libera, ma non liberamente esprimibile (sarà subito obbietto) risulta certamente ben povera cosa; eppure segna una differenza profonda rispetto alla pretesa dello stato totalitario di imporsi prima di tutto all'uomo interiore. In Hobbes la coscienza libera è come un seme prigioniero in un terreno durissimo: ma quando il seme riuscirà a fruttare, generando la tolleranza e quindi l'autonomia individuale, da esso e dalla visione hobbesiana di uno stato strumento per l'individuo nascerà con le sue strutture liberali lo stato moderno.

Non intendo, e non potrei, in questa sede trattare in modo adeguato la complessa questione (resa più intricata e difficile dall'ambiguità dei concetti adoperati) se l'individualismo hobbesiano sia una filosofia universale o una filosofia borghese o una filosofia universale in forma borghese; mi limiterò invece ad accostarla in una prospettiva particolare ma, credo, non priva di suggestione. Faccio riferimento alla più accreditata fra le scienze sociali, cioè alla scienza economica. L'assiduo e tormentato impegno dell'economia per costituirsi ed affermarsi quale scienza obbiettiva genera il modello dello «uomo economico». Come osserva Heimann, delineando il modello a proposito di Adam Smith, l'uomo economico non può essere caratterizzato con la definizione tradizionale, ma tautologica e triviale, come quello che cerca il massimo della soddisfazione con il minimo sforzo. «Soddisfazione», nella definizione dell'uomo economico, significa qualcosa di più circoscritto, è la soddisfazione derivante dal conseguimento di una maggior quantità di beni¹³. Per uomo economico bisogna insomma intendere il soggetto umano operante razionalmente (cioè con calcoli sui mezzi rispetto ai fini) in una situazione di mercato, dove può essere studiato negli affari ordinari della vita, in relazione a desideri e aspirazioni soddisfacibili attraverso beni cui si appropria una qualche, almeno approssimativa, misurazione (lo strumento della misurazione, con tutti i problemi teorici che ciò comporta, viene visto nel denaro).

Le scelte ed i comportamenti di quest'uomo, o meglio degli uomini in quanto riducibili a questo schema, possono diventare la materia di una conoscenza empirica corrispondente ai requisiti dell'obiettività scientifica. Ma oltre la

funzione metodologica il modello dell'uomo economico ha anche una funzione ideologica: fa parte infatti di un quadro teorico rassicurante circa la coincidenza fra il perseguimento degli interessi individuali nel mercato e gli interessi comuni nella società intera. Mentre in *The Theory of Moral Sentiments* Adam Smith, rifiutando Mandeville nelle pagine dedicate ai «sistemi licenziosi», valuta la ricerca del proprio interesse in chiave moralistica, e condanna per esempio la ricerca della ricchezza al di là del bisogno, per il piacere della sua ostentazione, in *The Wealth of Nations* riprende le parole stesse di Mandeville per introdurre la tesi che dalle motivazioni egoistiche rivolte al massimo nell'acquisizione di ricchezza sarà una «mano invisibile» a trarre l'armonia sociale. Lo studio dei meccanismi di mercato per cui l'armonia sociale nasce dalla molteplicità delle azioni economiche particolari costituisce tema portante nell'opera di Smith e suo fondamentale contributo alla scienza economica nascente.

Ora è facile e scontato osservare come il mercato, in cui agisce l'uomo economico, supponga un diritto, che riconosca gli istituti della proprietà e dello scambio attraverso il contratto. L'uomo economico, insomma, presuppone un uomo giuridico, capace di signoria sui beni e di autonomia negoziale, in grado pertanto di perseguire i propri interessi con l'utilizzazione dei beni e lo scambio, in un calcolo razionale di mezzi rispetto ai fini. Osserva acutamente Robert Heilbroner, in un bel libro sulla filosofia degli economisti, che la nascita dell'economia scientifica non sarebbe stata possibile senza l'invenzione moderna della terra, del lavoro e del capitale quali idee astratte¹⁴. A ciò possiamo aggiungere (anzi è già implicito nel discorso di Heilbroner) che simili idee astratte non sarebbero state possibili senza la creazione del loro contesto giuridico e la loro collocazione in quel contesto. L'uomo diventa uomo economico in quanto sia diventato prima uomo giuridico: l'uomo giuridico conquista spazi d'azione in cui l'uomo economico si muove adoperandosi razionalmente per il proprio interesse.

Sarebbe un grosso errore credere che Hobbes fondi immediatamente il sistema giuridico del mercato quale sistema necessario: occorre per questo rivolgersi ad altri giusnaturalisti che, come Locke, vedano nella proprietà un diritto naturale. Hobbes, invece, riconduce la proprietà alle leggi stabilite dal sovrano: «inerisce alla sovranità l'intero potere di prescrivere le regole, per cui ciascuno abbia modo di sapere di quali beni possa avere il godimento, e quali azioni possa compiere, senza essere molestato da alcuno degli altri sudditi; e questo è ciò che gli uomini chiamano proprietà»¹⁵. Avendo riguardo a tale sua posizione, si potrebbe dire che il nostro autore ammette la possibilità, almeno di principio, di una proprietà collettiva o istituzionale e pertanto di un'economia in tutto o in parte non basata sul mercato; e si comprende l'affermazione di Solari «nella storia dei sistemi filosofici che più influiscono sulla formazione del diritto privato Hobbes è il rappresentante tipico, perchè rigidamente

logico, di quell'indirizzo che tende a cercare nello stato l'origine e il fondamento degli istituti di diritto privato»¹⁶. Per quanto dunque si possa insistere, come fa Macpherson, sull'inclinazione di Hobbes verso una società di mercato a carattere «possessivo»¹⁷, il suo contributo all'uomo giuridico presupposto dall'uomo economico va visto non, o non tanto, in una specifica determinazione di un sistema giuridico adatto a sostenere il mercato, quanto nella determinazione generale del modello stesso di un uomo giuridico. Cioè nel positivismo giuridico, con la riduzione del diritto alla legge dello stato, la costruzione di ogni istituto in rapporto alla legge, la qualificazione di ogni situazione, evento e comportamento secondo la legge.

Anche a questo proposito nascono problemi. Norberto Bobbio, in scritti che ebbero grande importanza nello stimolare ed orientare gli studi hobbesiani in Italia, spinse all'estremo la lettura giuspositivistica di Hobbes, arrivando a prospettare uno Hobbes formalista (in uno dei significati importanti di «formalismo»), ossia convinto che il diritto positivo identificato con la legge possa essere interpretato ed applicato secondo una sua logica interna. La forte influenza esercitata su Bobbio da Hans Kelsen concorse probabilmente a fargli intendere il giusnaturalismo hobbesiano come la giustificazione filosofica della norma fondamentale del diritto positivo, con una funzione limitata appunto alla legittimazione del diritto positivo¹⁸. A mio parere invece, come già altra volta ho avuto occasione di dichiarare, le leggi naturali per Hobbes, legittimando il diritto positivo, penetrano dentro di esso e si integrano con le leggi civili, quali differenti parti di una medesima legge, la parte non scritta e la parte scritta. Con una formula paradossale, ma assai suggestiva, Hobbes dice che la legge naturale e la legge civile si contengono l'una l'altra: la legge naturale è contenuta nella legge civile, nel senso che entra nella legge civile quale atteggiamento (qualità, virtù) specificato dalla legge civile, la legge civile è contenuta nella legge naturale, in quanto attraverso l'obbedienza alla legge civile si obbedisce alla legge naturale¹⁹. La reazione della legge naturale sulla legge civile si vede soprattutto nel momento dell'interpretazione giudiziaria: c'è un solo senso della legge civile, quello inteso dal legislatore, ma sarebbe offesa per il legislatore attribuirgli altra intenzione che l'equità²⁰.

Da simili questioni, pur importantissime, possiamo tuttavia ora prescindere. Pur con tensioni e magari contraddizioni interne, il contesto giuridico disegnato da Hobbes sulla base portante delle leggi di natura è essenzialmente giuspositivistico, si tratti di un giuspositivismo stretto o di un giuspositivismo allargato e respirante nell'interpretazione: i significati o sensi giuridici dei comportamenti umani, delle loro condizioni e dei loro effetti vengono dalle e soltanto dalle leggi dello stato, quali furono formulate dal sovrano o quali furono formulate dal sovrano e sono interpretate dai giudici alla luce delle leggi naturali.

Ecco l'uomo giuridico. Uomo giuridico è quello, i cui comportamenti vengono categorizzati e valutati dal punto di vista delle leggi dello stato: sono, impiegando un'espressione tecnica dei giuristi, fattispecie per le leggi dello stato. Qui emerge nuovamente, nel nostro discorso, il concetto di libertà: si tratta ora della libertà esterna, o libertà del comportamento, consentita dal diritto positivo. Dove non arrivano le leggi, che non possono regolare tutte le azioni e le parole dell'uomo, ivi è libertà: «in tutte le specie di azioni pretermesse dalle leggi gli uomini hanno libertà di fare ciò che la loro ragione suggerisca, per il proprio maggior profitto»²¹. Povero concetto di libertà, possiamo dire ancora una volta, questa libertà residuale: quanto più povero del concetto di libertà garantita che sarà costruito nell'illuminismo ed avrà un ruolo centrale nell'elaborazione teorica di strutture per lo stato moderno, dalla separazione dei poteri alla costituzione rigida; eppure pregno di implicazioni e conseguenze, tale da legare l'uomo giuridico all'uomo economico, tendente appunto al proprio profitto negli spazi di libertà a lui lasciati dal diritto. Uomo giuridico e uomo economico stanno dunque su una linea continua, di cui Hobbes costituisce l'evidente principio.

Ciò che fa dei due modelli le manifestazioni di un indirizzo comune, è giunto il tempo di dirlo nella maniera più franca e diretta, è la separazione loro e dei quadri teorici cui appartengono da ogni morale pubblica pretendente ad imprimersi come tale nelle esistenze individuali. Il diritto si separa dalla morale e difende l'individuo da ogni morale, che non si sia giuridicizzata essa medesima; l'economia prevede e considera l'attività dell'individuo secondo i suoi fini particolari negli spazi ricavati entro il diritto. La morale, ormai, può raggiungere il soggetto solo per una via non istituzionale, cioè per la via della coscienza soggettiva. C'è sullo sfondo la riforma, con l'accento sulla religiosità e moralità soggettive, c'è nel futuro la morale di Kant.

La continuità fra l'uomo giuridico hobbesiano e l'uomo economico smithiano si rivela anche nella dimensione ideologica. Dicemmo come il modello dell'uomo economico abbia esercitato oltre la funzione metodologica la funzione ideologica di assicurare circa la coincidenza fra il perseguimento degli interessi individuali nel mercato e gli interessi comuni della società. Alla funzione metodologica dell'uomo giuridico e del positivismo giuridico in cui questo modello si configura si accompagna un'analoga funzione ideologica: la creazione dello stato motivata dalla ricerca della pace per la conservazione della propria vita, la soggezione alla legge nel proprio interesse alla sicurezza, l'uso individualistico delle libertà, segnano la via per cui la specie umana esce dallo stato di natura e si compone in una convivenza civile. La prospettiva d'insieme è caratterizzata dalla rinuncia alle illusioni circa la natura o la rigenerazione dell'uomo, per condurre il gioco, non soltanto sul piano descrittivo ed esplicativo, ma anche sul piano precettivo, tenendo un realistico conto della potenza

degli impulsi egoistici. Si liberano così le energie individuali che imprimeranno al mondo moderno la sua forte dinamica di sviluppo.

Sappiamo bene come, per molte ragioni serie ed altre non serie, il modello dell'uomo giuridico-economico sia in crisi. La crisi si rivela con mille segni quotidiani nel diritto, dove la separazione fra le leggi ed una pretenziosa morale pubblica viene continuamente scavalcata da giurisprudenza, amministrazione e dottrina, e nell'economia. Gli economisti da tempo non credono alla provvidenziale coincidenza fra gli interessi individuali e quelli comuni, e molti di loro nemmeno più credono alla possibilità di una scienza economica obbiettiva. L'indagine economica, comunque, sempre più si estende dai rapporti mezzi-fini al problema dei fini e della loro scelta pubblica.

Se avessimo tempo e modo, sarebbe stimolante riflettere sulle cause superficiali e sulle cause profonde di questa crisi. Vi troveremmo soprattutto la grande modificazione strutturale delle comunicazioni, che involge mutamenti nelle forme, nel contenuto, nell'estensione, nella forza del comunicare e del persuadere attraverso la comunicazione. L'uomo giuridico-economico viene dunque investito, penetrato e dissolto dal flusso della persuasione di massa, tendente a subornarlo all'anima ed agli atteggiamenti collettivi. Allo stato totalitario dobbiamo riconoscere il merito d'aver precocemente, rudemente, spietatamente evidenziato questa crisi. Lo spirito totalitario non si è dissolto; non soltanto sopravvive negli stati totalitari di oggi, ma in diversi aspetti è diffuso intorno a noi quasi in attesa di coagulazione²².

Rispetto ad esso il moderno Hobbes, nelle dimensioni che abbiamo considerato, nell'articolazione dei suoi modelli, non è un veleno aggiunto al veleno, e se ne può far uso come di uno sperimentato ed ancora efficace antidoto.

NOTE

¹ H.G. Wells, *The Fate of Homo Sapiens*, Secker and Warburg, London, 1939 (terza ristampa 1939), p. 192.

² Carl Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di Carlo Galli, Giuffrè, Milano, 1986, p. 163 (il passo appartiene ad un'ampia recensione di tre opere su Hobbes, pubblicata originariamente nel 1965).

³ Thomas Hobbes, *Opere politiche. Volume primo: Elementi filosofici sul cittadino. Dialogo fra un filosofo e uno studioso del diritto comune d'Inghilterra*, a cura di Norberto Bobbio, seconda edizione, ristampa, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1971, p. 7.

⁴ Mauro Barberis, *Benjamin Constant*, Il Mulino, Bologna, 1988, p. 93.

⁵ Mario A. Cattaneo, *Il positivismo giuridico inglese. Hobbes, Bentham, Austin*, Giuffrè, Milano, 1962.

⁶ Franz Neumann, *Lo stato democratico e lo stato autoritario*, traduzione di Giordano Silvini, Il Mulino, Bologna, 1973, p. 174.

⁷ *Hobbes*, antologia di scritti a cura di Nicola Matteucci, Il Mulino, Bologna, 1982: vedi l'introduzione del curatore.

⁸ Carl Schmitt, *Principii politici del nazionalsocialismo*, scritti scelti e tradotti da Delio Cantimori, prefazione di Arnaldo Volpicelli, Sansoni, Firenze, 1935: vedi particolarmente il saggio *Stato, movimento, popolo*.

⁹ Mi riferisco al romanzo, molto importante per la mia generazione, di Arthur Koestler, *Buio a mezzogiorno*, traduzione di Giorgio Monicelli, Mondadori, Milano, 1946.

¹⁰ Giovanni Gentile, *Origini e dottrina del fascismo*, Istituto Nazionale Fascista di Cultura, Roma, 1934, p. 66.

¹¹ Gioele Solari, *Individualismo e diritto privato*, nuova edizione, Giappichelli, Torino, 1959, p. 19.

¹² Thomas Hobbes, *Leviathan*: le citazioni sono dai capitoli 37 e 40. Vedi nell'edizione a cura di Michael Oakeshott, Blackwell, Oxford, 1955, alle pp. 291 e 307-308.

¹³ Eduard Heimann, *History of Economic Doctrines*, nuova edizione, ristampa, Oxford University Press, New York, 1966, p. 73-76.

¹⁴ Robert L. Heilbroner, *The Worldly Philosophers*, settima ristampa, Simon and Schuster, New York, 1953, p. 18-21.

¹⁵ *Leviathan*, capitolo 18, nell'edizione Oakeshott a p. 117. Sulla proprietà in Hobbes, in rapporto alla tradizione del diritto naturale, vedi Raymond Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, seconda edizione, Vrin, Paris, 1977, luoghi indicati nell'indice analitico.

¹⁶ Gioele Solari, *Individualismo e diritto privato*, citato, p. 22-23.

¹⁷ C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, nuova edizione, ristampa, Oxford University Press, London-Oxford-New York, 1967, p. 61-68.

¹⁸ Si vedano i due testi hobbesiani raccolti in Norberto Bobbio, *Da Hobbes a Marx*, seconda edizione, Morano, Napoli, 1971, e l'introduzione a *Elementi filosofici sul cittadino*, citato.

¹⁹ Uberto Scarpelli, *Thomas Hobbes: linguaggio e leggi naturali; il tempo e la pena*, Giuffrè, Milano, 1981, p. 23-25.

²⁰ *Leviathan*, capitolo 26, nell'edizione Oakeshott, alle pp. 182-184.

²¹ *Leviathan*, capitolo 21, nell'edizione Oakeshott, a p. 138.

²² Vedi in proposito le sparse, ma acutissime osservazioni di Pier Paolo Pasolini, negli *Scritti corsari*, Garzanti, Milano, 1975.

Il Prof. Evandro Agazzi

Presidente della Federazione Internazionale delle Società di Filosofia

Il Prof. Evandro Agazzi, ordinario di filosofia della scienza all'Università di Friburgo e all'Università di Genova, membro del Direttivo della S.F.I., della quale è stato anche Presidente, in occasione del Congresso Mondiale di Filosofia tenutosi a Brighton dal 21 al 27 Agosto 1988, è stato eletto Presidente della F.I.S.P.

È la prima volta che un filosofo italiano viene chiamato ad un incarico di tanto prestigio ed è soprattutto la prima volta che il Presidente viene eletto direttamente dall'Assemblea. Una assemblea di elettori, delegati delle Società Filosofiche di tutto il mondo.

Nel prossimo numero del «Bollettino», un ampio resoconto del Congresso Mondiale di Filosofia e della elezione del Presidente Generale sarà riferito da uno dei delegati S.F.I.

Al prof. Evandro Agazzi le più sincere felicitazioni della Società Filosofica Italiana per sì prestigioso incarico.

OLTRE L'ETHOS: LA MORALE KANTIANA*

VINCENZO VITIELLO
Università di Salerno

1 - Peregrinando tra genti e città diverse per allungare la via del ritorno alla sua montagna ed alla sua caverna, Zarathustra giunge, senza accorgersene, alla porta della *grande città*. Un folle, che il popolo aveva soprannominato la «scimmia di Zarathustra» gli si para innanzi gridandogli di non entrare in quell'inferno ove marcisce ogni nobile sentimento ed ogni elevato pensiero. Nella città dominano i mercanti e virtù suprema è considerata il servire. «Sputa sulla grande città e torna indietro!» - urla il folle. Ma Zarathustra non ha che parole di sprezzo: «Vendetta... è tutto il tuo inveire, pazzo vanesio: così ti ho smascherato!» Pure, congedandosi, gli dà questo insegnamento: «dove non è più possibile amare, bisogna - *passare oltre!*».

Conclude Nietzsche: «Così parlò Zarathustra e passò oltre il pazzo e la grande città» (pp. 214-17).

Questo discorso di Zarathustra può essere utile a spiegare cos'è l'ethos oltre il quale si porta la ragione morale. *In limine* un'osservazione: il riferimento alla *vendetta* ci mette sulla traccia di una questione che è centrale per il nostro problema: la questione del tempo.

«... questo, soltanto questo - è la *vendetta* - aveva detto Zarathustra-Nietzsche parlando della redenzione l'avversione della volontà contro il tempo e il suo 'così fu'» (p. 171).

Alla luce di questo richiamo assume significato anche il fatto che là dove il pazzo invita a *tornare indietro*, Zarathustra afferma che bisogna *passare oltre*. Bisogna: là dove non è più possibile amare. La situazione di partenza del folle e di Zarathustra è la stessa: l'impossibilità di amare. Da questa situazione traggono però conclusioni opposte. L'uno grida: «torna indietro!», ma l'altro passa oltre.

*Relazione al convegno su *A partire da Kant: la filosofia morale a 200 anni dalla «Critica della ragion pratica»*.

Lucca 19-21.5.1988 (g.c.)

2 - La grande Città è la dimora dell'uomo, che è *phýsei politikón*, per natura un essere politico. (E.N. 1097 b, 11) Ma che significa qui, in Aristotele, *phýsis*? Certo non è la natura della pietra che sempre si porta in basso, per quante volte la si lanci in alto. E' la natura dell'uomo, fatta di abitudini. Aristotele rileva che *ethiké* - termine che designa un genere di virtù - deriva da *éthos*, che dice appunto «abitudine». (1130a, 17.18) Ma v'è un significato più antico, originario, che non Aristotele ma Hegel ricorda. Lo ricorda in una nota manoscritta al § 151 delle *Grundlinien der Philosophie des Rechts*: «ethos (significa) abitudine, uso (di preferenza "abitazione" in Erodoto)». Hegel poi si chiede: «*Sitte*, "costume", deriva forse da *Sitz*, "sede, dimora stabile"?».

Ethos è quindi la *dimora naturale* dell'uomo. *Naturale* nel senso che Hegel chiarisce nel già citato § cui si riferiva l'annotazione manoscritta e che è opportuno ora leggere per esteso:

«nella semplice *identità* con la realtà degli individui, l'*ethos* appare come universale modo di agire dei medesimi - come *costume*; - come *consuetudine* del medesimo, in quanto *seconda natura*, la quale è posta in luogo della prima volontà, semplicemente naturale, ed è l'anima compenetrante, il significato e la realtà della sua esistenza; lo *spirito* che vive ed esiste come un mondo, e la cui sostanza è così soltanto in quanto spirito».

Questo passo - nella cui terminologia s'avverte con chiarezza un'eco spinoziana - serve ottimamente a spiegare Aristotele, in particolare quel complesso intreccio che lega virtù etiche e virtù dianoetiche. Le prime sono proprie di quella «natura dell'anima - che è *álogos*, «a-logica», ma che pur partecipa in qualche modo del *logo*, (1102b, 13-14). Le seconde partengono invece a quell'altra «natura» dell'anima, che ha in senso eminente il *logo*, in quanto lo ha in sè (1103a, 2). Quantunque Aristotele distingua *in re* alcune forme di virtù come etiche (ad es., il coraggio, la liberalità, la temperanza ...) ed altre come dianoetiche (scienza ed intelletto, sapienza ed arte e saggezza), e dica inoltre, chiudendo il libro A della *Nicomachea*, che per la «presente ricerca» non ha importanza stabilire se le due «parti» dell'anima - quella che partecipa soltanto del *logo* e l'altra che ha il *logo* in sè - si distinguano come parti del corpo oppure siano per natura inseparabili come nella circonferenza il concavo ed il convesso, tuttavia è ben palese dal contesto del discorso che virtù etiche e virtù dianoetiche si coappartengono. Usando il linguaggio hegeliano, possiamo dire - senz'affatto *solleciter le texte* - che le virtù etiche sono *an sich* quello che le dianoetiche sono *für sich*. Ovvero: nella virtù dianoetica (parlo al singolare ché il riferimento va ristretto alla *phrónesis*, «saggezza») diviene esplicito ciò che in latenza opera già nella virtù etica. Lo attesta la definizione: «La virtù (etica) - afferma Aristotele - è una disposizione 'propositiva' (*éxis proairetiké*), consistente nella medietà rispetto a noi, definita dal *logo* e secondo che la definirebbe il saggio» (1106b 36 - 1107a 2). Ma, se nella virtù etica

accanto alla *éxis* è già implicitamente presente la *phrónesis*, nella dianoetica accanto alla saggezza è la *éxis*, la disposizione - la quale, a questo livello, si configura come natura, come *physiké éxis*. Ma l'implicito, che rispetto all'esplicito è natura, in sè è già conformità alla *phrónesis*. E, se è 'natura' la disposizione (*éxis*), non è meno natura la *phrónesis* - certo *natura seconda*, o, per continuare col linguaggio hegeliano, *sostanza spirituale*, ma pur sempre natura, sostanza. L'esempio del concavo e del convesso qui torna utile: a seconda della prospettiva che si assume la virtù etica appare «naturale» o «*phronima*». Ma, invero, virtù etiche e virtù dianoetiche sono unite in circolo. Come esplicitamente afferma Aristotele, là dove mostra che non è possibile essere saggi senza essere buoni, nè buoni, in senso proprio, senza essere saggi. Il circolo «natura-spirito» (dopo le precisazioni fatte è possibile far ancora uso del linguaggio hegeliano) è del resto già evidente nella definizione della *proáiresis*, che, ricordiamolo è principio dell'agire, e di quello etico e di quello dianoetico; definizione *doppia*, com'è noto, potendo nominarsi, il proponimento, il progetto, tanto intelletto appetitivo (*appetitus*, da *ad-peto*, la hegeliana *Begierde*), quanto appetito intellettuale (1139b, 4-5).

3 - Cerchiamo ora di osservare più da vicino la differenza tra la *phýsis* dell'uomo e la *phýsis* della pietra che si porta in basso, o del fuoco che tende sempre all'alto e mai acquisirà l'abitudine a portarsi verso il basso. Perché per entrambi questi generi di enti - l'uomo e la pietra, l'uomo e il fuoco - usiamo la stessa parola: *phýsis*? Perché nel linguaggio aristotelico *phýsis* indica quella regione dell'ente in cui si dà *kínesis*. Ma la *kínesis* che caratterizza l'agire etico è affatto particolare. Infatti, ciò che muove la pietra verso il basso ed il fuoco verso l'alto è il luogo - un principio, arché, o potenza, *dynamis*, ad essi esterno. La pietra cessa di muoversi quando giunge al suo *luogo naturale*. L'uomo invece è il principio del movimento. Chiaramente quando l'atto è volontario e non costretto. Il medesimo può leggersi in Hegel: il mondo materiale non è libero perché ha il suo centro fuori di sè, laddove lo spirito è caratterizzato dall'aver «il suo centro in se stesso». In Aristotele come in Hegel la condizione necessaria per la libertà consiste nell'esser-presso-di-sè, nell'esser centro-di-sè: nell'aver in sè il proprio principio. Ma si è veramente principio delle proprie azioni quando si agisce *conoscendo*. Qui la libertà dell'uomo si distingue da quella dell'animale. Scrive Hegel: «Lo spirito realizza se stesso in conformità del suo sapere di sè» (Ph. G. 39); ed Aristotele: «volontaria è quell'azione il cui principio è in chi agisce conoscendo le circostanze particolari in cui s'attua l'azione» (1111a, 22-24). Tali circostanze riguardano il «chi» (*tís*), il «che cosa» (*ti*), l'«intorno a che» (*perí ti*) e l'«entro che cosa» (*en tiní*) dell'agire medesimo; talora anche il mezzo (*tiní*, «con che»), il fine (*éneka tínos*, «in vista di che») ed il come (*pos*) (1111a, 3-5).

E qui la vicinanza di Hegel ad Aristotele non cela, al contrario rivela la loro differenza. Il conoscere cui Aristotele fa riferimento, trattando dell'agire, è certo anche dell'universale, del logo (l'ignoranza del quale è causa di biasimo, perchè ingiustificabile), ma è soprattutto del particolare, dei particolari (la cui ignoranza è peraltro perdonabile). Certo anche per Hegel è fondamentale la conoscenza dell'individuale - al punto che solo nel mezzo, nei mezzi particolari, sostiene, si conosce il fine universale -; tuttavia il rapporto tra i due termini - l'universale e il particolare - è, riguardo all'agire, esattamente l'inverso: se in Aristotele predomina il particolare, in Hegel l'universale. Ne diremo poi la ragione; per ora è opportuno non staccare lo sguardo da Aristotele.

Sin dalle prime pagine dell'*Etica Nicomachea* il filosofo avverte che non bisogna ricercare la stessa precisione in tutti i discorsi, e che riguardo al bello ed al giusto, di cui s'occupa la politica, v'è molta diversità ed instabilità. E là dove l'oggetto è il possibile - le cose, cioè, che possono realizzarsi per opera nostra ed il cui esito è incerto - non vi sono regole fisse; anzi «è necessario che siano sempre quegli stessi che agiscono a trovare ciò che s'adatta alla circostanza» (1104a, 8-9). La saggezza del politico - è opportuno ricordare qui la identificazione, quantunque solo parziale, di *phrónesis* e *politiké* enunciata da Aristotele (1141b, 23-24) - consiste appunto nel saper valutare il *kairós*, l'occasione, il tempo opportuno, conveniente. Certo *phrónesis* non è mera abilità. Ma senza abilità non v'è saggezza. Questa è abilità congiunta ad un fine buono. La *phrónesis* ha propriamente ad oggetto i mezzi per raggiungere il fine indicato dalla virtù. Perciò, come s'è già detto, non v'è saggezza senza virtù etica.

Se non è semplice abilità, la *phrónesis* neppure è scienza, *epistéme*: tra l'altro perchè concerne l'ultimo, il particolare, l'azione concreta. «Ne è prova il fatto che i giovani diventano geometri e matematici ed esperti in tali discipline, ma non sembra che divengano saggi. La causa è in ciò che la saggezza riguarda anche i particolari, che diventano noti con l'esperienza, e il giovane non ha esperienza: infatti è la gran quantità di tempo che crea l'esperienza» (1142a, 11-16).

Il tempo gioca un ruolo fondamentale nell'agire etico. Ma quale tempo, quale concezione del tempo? Per rispondere a questa domanda, è opportuno ricordare che la peculiare, limitata *akríbeia* dell'etica caratterizza non soltanto la saggezza del politico - la *phrónesis* di Pericle -, sì anche la dottrina filosofica che ne tratta. Come non si può chiedere ad un matematico d'essere persuasivo, esemplifica Aristotele, così non si può pretendere da un retore delle dimostrazioni. E' che riguardo a fatti solo possibili e che accadono per lo più ci si deve accontentare di «mostrare la verità in modo approssimativo e sommario» (1194b, 20). Per questo motivo «il giovane non è un ascoltatore adatto di lezioni di politica; è infatti inesperto di vita pratica ed i discorsi

(di politica) muovono da questa e vertono su questa (1195a, 2-4). Torna in primo piano il tempo nella sua caratterizzazione più ovvia, quotidiana: il tempo-successione, il tempo come luogo di accumulazione dell'esperienza. Il giovane non è adatto alla politica, nè alle lezioni di etica, perchè non ha ancora accumulato esperienza. Ma proprio mentre dice questo, Aristotele muta rotta. Ciò che veramente impedisce al giovane d'essere un buon ascoltatore di discorsi politici sta in ciò ch'egli è incline a seguire le passioni; pertanto aggiunge Aristotele, «non fa differenza che sia giovane per età o per carattere: giacchè il difetto non dipende dal tempo ma dal vivere secondo passione e nel correre dietro a ciascuna cosa» (1095, 6-8). Nel punto in cui sembra mettere da parte il tempo, Aristotele consegue una dimensione più profonda e vera del tempo. Ciò che è messo da parte, è il tempo cumulativo; ciò che viene ora in primo piano è il tempo *essenziale*. Ovvero: il tempo umano, il tempo della virtù etica e della saggezza. Che è, sì, il tempo della successione, il tempo dei particolari, ma ordinati ad un *telos*, ad un fine. Questo tempo s'opponesse al tempo «naturale», al tempo della pura successione, che caratterizza il tempo disperso e dispersivo del correre dietro a ciascuna cosa, com'è proprio del vivere seguendo la passione. Inesperti, allora non si è per età, ma per carattere.»

Pure l'inesperienza rimane una caratteristica dei giovani: sono questi, i giovani, gli inesperti per definizione. Questo fatto non è senza significato. E' la fiducia nella bontà della natura umana che consente ad Aristotele di attribuire il «tempo della passione» alla gioventù ed il «tempo dell'ordine nella successione», il tempo della *phrónesis* alla maturità.

Parlando del buon senso, dell'intendimento e dell'intelletto pratico, disposizioni tutte prossime alla saggezza, Aristotele rileva: «si ritiene che esse siano naturali, e mentre per natura nessuno è sapiente, si hanno invece per natura buon senso, intendimento ed intelletto (pratico). Lo testimonia il fatto che pensiamo che esse si accompagnino all'età e che ad una determinata età si abbia intelletto e buon senso, in quanto ne è causa la natura» (1143b, 6-9). Il tempo essenziale, il tempo umano ed etico della virtù e della saggezza è quindi insieme tempo naturale, in quanto iscritto nel puro tempo-successione. *La seconda natura è dunque nella prima*. E' il *telos* che determina la *physis* di ciascuna cosa - si legge nel libro A della *Politica*. E più in generale, nel libro IV della *Metafisica*: l'atto è prima della potenza (1072a, 9). Se la politica, in quanto sapere «architettonico» per eccellenza, è il fine dell'etica, allora la politica è in senso eminente naturale. «Perciò - afferma Aristotele - ogni città è per natura, se per natura sono anche le prime associazioni, essendo la città il risultato finale cui tendono queste associazioni; e il fine determina la natura degli esseri» (1252b).

La Città - la grande Città, la *pólis* - è la dimora naturale ed etica dell'uomo. Intendiamo ora il vero significato della proposizione letta all'inizio: l'uomo è per natura politico.

4 - Ethos - Phýsis - Chronos. Il terzo termine mostra la relazione tra i primi due. E cioè: la natura dell'ethos, l'eticità latente della natura. Della phýsis dell'uomo. Perciò non si sceglie il fine ma i mezzi per l'attuazione del fine: il bene non appare se non all'uomo buono (1144a, 34), al ben nato, a colui al quale la natura ha concesso la capacità di giudicare e scegliere il bene secondo verità, come chi possiede la vista. E questa natura buona non la si apprende da altri, ma la si ha tal quale per nascita (1114b, 6-10).

Il solido fondamento della saggezza è questa *naturalità* dell'ethos. Vale a dire: è possibile costruire la polis, la Città dell'uomo, affidandosi all'esile akríbeia della saggezza, all'approssimazione del per lo più, perchè gli uomini sono ben dotati, sono «politici» phýsei. Certo v'è l'inesperienza dell'età giovanile, il tempo del correre dietro a ciascuna cosa, secondo inclina la passione - ma a questo tempo segue *naturalmente* l'altro della disposizione conforme alla retta regola, anzi non solo conforme ma unita alla retta regola: il tempo della phrónesis. Della politica. Della Città.

Il tempo della libertà. Già, perchè non si delibera su ciò che è necessario, ma solo sul possibile che è in nostro potere. Ed il possibile è aperto proprio dal tempo umano: l'esile akríbeia del politico «corrisponde» all'incertezza di un «sarà» che non è necessario che avvenga. Il futuro dell'uomo è il puro possibile, l'endekómenon.

Ma il tempo che apre il possibile, è anche quello che custodisce la ferrea catena della necessità.

Il passato non è oggetto di scelta: «nessuno si propone d'aver saccheggiato Ilio» - esemplifica Aristotele, facendo sentire il paradosso già solo con l'uso dei tempi Factum infectum fieri nequit. Il filosofo cita un poeta tragico, Agatone:

«di questo solo anche Dio è privato,
rendere non fatto ciò ch'è stato fatto» (1139b, 5-10).

E' il nietzschiano macigno dell'«es war». Vediamo ora se contro questo macigno urta anche Aristotele, e se la libertà del politico non cada in frantumi nell'urto.

Cominciamo con l'osservare che anche in Aristotele la catena del passato trattiene il futuro. Se siamo padri delle nostre azioni, riguardo alle «abitudini», alle disposizioni siamo non solo padri, ma insieme figli. All'inizio queste dipendono da noi, in seguito dipendiamo noi da loro. Il tempo come apre il possibile, così lo limita, riducendone via via l'orizzonte.

Inoltre, se costretta è l'azione il cui principio non è in noi, non dobbiamo dirci sempre costretti, se anche la natura buona non dipende da noi, come non dipende da noi l'aver la vista buona? Certo, sin dall'inizio del libro B della *Nicomachea* Aristotele, dopo aver detto che le virtù sorgono in noi né «per natura» né «contro natura», precisa che, riguardo a ciò che è in noi per-

natura, la potenza vien prima dell'atto, laddove la virtù, come l'arte, s'acquista con l'esercizio. Non dall'aver visto acquistiamo la capacità o facoltà di vedere; ma compiendo azioni giuste diventiamo giusti, come costruendo diventiamo costruttori. Tuttavia nel prosieguo dell'opera si mostra sempre più chiaramente che ciò ch'è determinante nelle azioni - da cui derivano le disposizioni -, e cioè: il fine, non dipende dalla scelta dell'uomo. L'uomo sceglie i mezzi e non i fini. Questi dipendono dalla natura che è data all'uomo - natura ch'è prima ancora delle azioni. Natura che è il passato non storico, non temporale, ma essenziale dell'uomo. Passato che è l'essenza dell'uomo, ma che pur si riversa nella storia e nel tempo, nel tempo della successione delle età. Della gioventù inesperta incline a disperdersi dietro ad ogni cosa seguendo la passione, e della maturità saggia che ordina i particolari in vista del tutto. Anche queste età ed il loro succedersi non dipendono da noi. Il loro principio è fuori di noi.

5 - La costrizione del tempo, la necessità del tempo è l'esperienza fondamentale di Kant: il punto a partire dal quale soltanto è possibile intendere la sua dottrina morale. Essere nel tempo ed essere necessitati è per Kant *unum et idem*. Scrive nella *Critica della ragion pratica*: «se anche ammettessi la mia intera esistenza come indipendente da qualunque causa estranea (per es. da Dio), sicchè i motivi determinanti della mia causalità, anzi della mia intera esistenza, non fossero affatto fuori di me; pure questo non muterebbe minimamente (la) necessità naturale in libertà. In ogni momento infatti io sono sempre sotto la necessità di essere determinato ad agire mediante ciò che non è in mio potere, e la serie infinita *a parte priori* degli eventi, che io continuerei sempre soltanto secondo un ordine già prestabilito, non comincerebbe mai da sè, e sarebbe una catena naturale continua; e quindi la mia causalità non (sarebbe) mai libertà» (KW, V, 94-5; it. 119).

Kant mette anche in guardia da quel «meschino ripiego da cui alcuni si lasciano ancor sempre lusingare», consistente nel definire «azione libera quella il cui motivo naturale determinante è *interno* all'essere che agisce». Tale libertà, in cui va compresa anche la causalità psicologica, e cioè: l'esser mosso da proprie rappresentazioni - tale libertà, ironizza Kant, «in sostanza non sarebbe niente di meglio che la libertà di un girarrosto, che anch'esso, una volta caricato, fa da sè i suoi movimenti» (ib. 96-7, it. 120-22).

La netta separazione della morale dalle inclinazioni sensibili, ha dunque questa origine e ragione: la scoperta della necessità del tempo. In quanto essere sensibile l'uomo è nel tempo - come tale è necessitato.

Si tratta ora di comprendere lo stretto, inscindibile legame tra tempo e necessità. A tal fine seguiremo la via percorsa da Kant. Bisogna perciò muovere da lontano: dalla determinazione kantiana del giudizio.

Cominciamo col dire che il giudizio della logica trascendentale - il giudizio

sintetico a priori - è strutturalmente diverso da quello della logica generale (o formale). Questo si esaurisce in un rapporto di concetti, ed in questo senso è analitico; quello, il sintetico, è un rapporto di concetti tale che per esso s'attua l'apertura ad altro. Condizione dell'apertura ad altro ed insieme del nesso dei concetti nel giudizio sintetico è il tempo, quell'*Inbegriff*, quella totalità, «in cui sono contenute tutte le nostre rappresentazioni» (A155, B194). Il tempo cui Kant si riferisce, trattando del «principio supremo di tutti i giudizi sintetici», non è il tempo dell'Estetica, bensì quello dello schematismo. Il tempo, cioè, che fornisce ad ogni categoria dell'intelletto lo schema che le corrisponde: il numero alla qualità, la *realitas* alla qualità, la sostanza alla relazione, e così via. Facciamo un esempio, prendendo un giudizio sintetico a priori che Kant aveva certamente presente nell'elaborare la sua teoria del giudizio: «Corpus omne perseverare in statu suo quiescendi vel movendi uniformiter in directum, nisi quatenus a viribus impressis cogitur statum illum mutare» (Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, Axiomata, sive leges motus, 1). In questo giudizio sono in rapporto due determinazioni della categoria di relazione: sussistenza e causalità. Come entrano tra di loro in rapporto? Attraverso la loro schematizzazione sensibile: il sostrato permanente o sostanza - *corpus omne* - e la successione del molteplice in quanto conforme a regola - lo stato di quiete o di moto in assenza o presenza di forze esterne. Ora, in tanto è possibile questo rapporto, in quanto il tempo è quell'*unicum*, quel medesimo in cui s'incontrano tutte le categorie - a tutte, infatti, dà lo schema. Ma il tempo è insieme il «luogo» in cui tutti i fenomeni sono dati (l'*Inbegriff* di tutte le nostre rappresentazioni): il luogo della possibile ricezione dei fenomeni. La correlazione dei concetti è dunque insieme apertura dello spazio d'incontro dei fenomeni. Ma si badi: correlazione concettuale ed apertura dello spazio fenomenico *non sono due ma uno*. Il tempo non è *prima* della correlazione concettuale. Senza la correlazione, senza i concetti non si dà tempo. Non si dà successione o molteplicità senza una regola d'unificazione, come non si dà una regola senza il molteplice. Non bisogna confondere l'*analisi* trascendentale con una separazione *in re*. Questo per dire che il tempo dell'Estetica non è il tempo reale - ma solo un'introduzione a questo. Dove s'incontra allora il tempo reale? Movendo dallo schematismo, nei *Grundsätze*, nei Principi, nelle Proposizioni fondamentali di cui tratta il libro II dell'Analitica. E più in particolare in quei principi che si nominano Analogie dell'esperienza. Queste Analogie sono i veri giudizi trascendentali o giudizi sintetici puri (puri e non solo a priori). Cos'è infatti il giudizio della Logica trascendentale? Dopo quanto s'è detto, la risposta viene da sé: l'orizzonte di apparenza e di conoscenza dei fenomeni. Ora il modo in cui i fenomeni appaiono - i fenomeni nella loro concreta, reale, *dinamica* connessione, non il singolo fenomeno nella sua astratta, irreal, *matematica* isolatezza -

questo modo è determinato dalle Analogie, e con le Analogie dai Postulati del pensiero empirico in generale, che di quelle rappresentano la continuazione tematica e l'integrazione. /

Ai fini della nostra argomentazione è sufficiente leggere solo la prima e generale definizione delle Analogie. Scrive dunque Kant: «il loro principio è: l'esperienza è possibile soltanto mediante la rappresentazione di una connessione necessaria delle percezioni» (B218). Il giudizio - ovvero: l'orizzonte di apparenza e di conoscenza dei fenomeni -, e cioè: l'esperienza possibile, è una connessione necessaria. Il termine «rappresentazione» (*Vorstellung*) non ha qui nessuna valenza «soggettiva». Essa indica l'orizzonte stesso, il giudizio in quanto luogo oggettivo-soggettivo, o soggettivo-oggettivo, dell'apparire del fenomeno. Il fenomeno - s'è detto; ovvero: le percezioni (*Wahrnehmungen*). Percezione dice qui: *perceptum*, oggetto percepito. E *perceptum* - data l'unicità dell'orizzonte di apparenza e di conoscenza - dice: fenomeno, la cosa che appare in quanto appare, che è il conoscibile in quanto tale. Non è certo un caso che nella I edizione della *Kritik*, nella definizione generale delle Analogie, in luogo di «percezione» troviamo «fenomeno» (A176-77). In questa originaria definizione Kant enunciava anche l'elemento di fondo della connessione necessaria dell'esperienza possibile: il tempo. Le tre Analogie non sono che determinazioni di tempo: della totalità del tempo come permanenza - il sostrato di tutti i mutamenti temporali -; dei cambiamenti *nel* tempo, o della successione secondo la legge di causalità; della simultaneità secondo la legge dell'azione reciproca universale. Come risulta evidente, le tre Analogie non sono tre più che una sola. Invero sono una tri-unità. Chè non v'è successione nè simultaneità, nè rapporto causale nè azione reciproca, se non di sostanze, se non riferiti a sostanze. Se s'intende questa tri-unità, questo nesso tra permanenza successione e simultaneità, tra sostanza causa ed azione reciproca, allora anche si comprende che le Analogie costituiscono il vero giudizio trascendentale, il vero giudizio sintetico puro, il *Grundsatz*, il principio in quanto proposizione fondamentale: la proposizione che è a fondamento degli stessi Assiomi della fisica newtoniana. *Corpus omne perseverare in statu suo . . .* La correlazione concettuale di questo assioma che apre lo spazio al presentarsi dell'ente, trova la sua pre-definizione ed il suo fondamento nella tri-unità delle Analogie dell'esperienza. Ed è qui, nelle Analogie, che trova risposta la domanda kantiana che si legge nella Introduzione della *Kritik* e che ne determina l'orizzonte problematico: come è possibile una fisica pura?

Ma la risposta a questa domanda è anche la dimostrazione dell'impossibilità di coniugare tempo e libertà. Nel tempo non v'è che necessità. Ogni ente nel tempo è necessitato. L'uomo stesso in quanto essere sensibile, in quanto è nel tempo, è legato alla catena della necessità.

Per chiarire ulteriormente questa necessità è opportuno aggiungere un'altra considerazione. Nell'Estetica, come nell'Analitica, sino allo schematismo incluso, il tempo sembra avere una sorta di *Vorrang*, di primato sullo spazio. Ma nella *Widerlegung des Idealismus* il rapporto sembra invertirsi. Invero com'è un'apparenza il primato del tempo, così è solo un'apparenza il *Vorrang* dello spazio. Ciò perchè sin dall'inizio non abbiamo che un'unica struttura spazio-temporale o tempo-spaziale. E questa va colta nella sua unità. Solo così è possibile togliere la solo apparente contraddizione di Kant che dopo aver definito nella I Analogia il «permanente» come una determinazione di tempo, afferma nell'«Osservazione generale sul sistema dei principi» che «solo lo spazio è determinato in modo permanente» (B291). Vero è che la permanenza è propria del tempo considerato nella sua totalità. Come tale il tempo non scorre, non cambia. Cambia, scorre, ciò che è nel tempo. «Se si volesse attribuire al tempo stesso una successione, si dovrebbe poi pensare ancora un tempo, in cui questa successione fosse possibile» (A183, B226). Nella sua totalità il tempo non cambia: sta. L'orizzonte totale del tempo è l'orizzonte stesso dello spazio. Il tutto è: non è stato, non sarà. L'«è stato» ed il «sarà» sono nell'«E» del tempo. E lo sono parimenti.

Il macigno del passato grava ora sull'intera catena del tempo. Il tempo intero è un immobile macigno. Come sollevarlo? Come liberare il tempo dalla necessità?

6 - A questa impresa si accinse Hegel. «Die Philosophie - scrive nella Prefazione alla *Filosofia del diritto* - ist ihre Zeit in Gedanken erfasst». L'apprensione filosofica non lascia immutato il tempo. Nell'apprenderlo la filosofia *hebt die Zeit auf*: lo toglie e lo conserva insieme. Cosa toglie del tempo, la filosofia? L'esteriorità, e cioè: la necessità e l'accidentalità - che altro non sono che i due aspetti in cui si presenta l'ente intramondano e intratemporale: il quale è necessario quando osservato dalla prospettiva della connessione universale dell'esperienza, accidentale se preso isolatamente e cioè astrattamente. L'endekómenon, come s'è visto, non è meno necessario del necessario. Ora la filosofia, elevando il tempo a concetto, lo *interiorizza*. Svela cioè della connessione universale dell'esperienza il senso e la ragione. L'accaduto, o meglio: l'accadere resta nella sua necessità. Anzi la necessità dell'accadere appare ancora più dura ed inevitabile. Pure questa necessità è la libertà stessa. E s'intenda: non la libertà del girarrosto che una volta caricato si muove da sè - ma la libertà perfetta, ché essa si carica da sè.

Nel chiarimento del III Postulato Kant aveva precisato che la necessità riguarda gli enti e le relazioni tra gli enti che sono all'interno della connessione che definisce l'esperienza possibile, ma non l'esperienza medesima. Necessario è predicato che ha senso se riferito all'ente che appare nell'orizzonte del

giudizio, ma non se riferito all'orizzonte dell'apparire. E cioè del mondo. Dei concetti fondamentali è possibile - è legittimo - un uso empirico, non trascendentale. /

Contro questa limitazione si pronuncia Hegel. L'argomentazione che svolge è di eccezionale rigore. Egli prende la questione nel punto più alto e difficile. Il suo riferimento privilegiato è il sistema spinoziano, il sistema della necessità. Le due sostanze, l'attiva e la passiva, la *natura naturans* e la *natura naturata*, sono tra loro in rapporto di azione reciproca. La prima determina la seconda: quella è la causa, questa l'effetto. La sostanza passiva è il luogo in cui si esplica l'attiva. E' l'altro che «soffre violenza». «La violenza - scrive Hegel - è l'apparire della potenza, ossia è la potenza come un esterno» (WL 235; it. 641). Ma la violenza è tolta nell'atto stesso in cui è subita. La sostanza passiva in quanto «effetto» è la realtà stessa della «causa». Questa identità Hegel esprime dicendo: «il venir posto da un altro ed il proprio divenire è uno e medesimo (*ist ein und dasselbe*)» (ib. 236; it. 642). In ciò il controeffetto (*Gegenwirkung*) o la reazione della sostanza passiva: essa toglie l'esteriorità della causa, mostrando che la causa è *reale*, effettiva, *wirklich* soltanto nell'effetto, *Wirkung*. La *natura naturans* è soltanto nella *natura naturata*. «L'azione reciproca (*Wechselwirkung*) - conclude Hegel - non è quindi altro che la causalità stessa; non solo la causa ha un effetto, ma nell'effetto sta come causa in relazione con se stessa» (ib. 238; it. 644).

Il rapporto tra le due sostanze è quindi un rapporto di sè con sè: l'effetto della causa è la causa stessa. In quanto *causa sui* la sostanza è, nella sua necessità, libera. Perciò Hegel può dire che «l'esposizione della sostanza ..., esposizione che porta al concetto, è l'unica vera confutazione dello spinozismo. E' il scoprimento della sostanza, e questo scoprimento è la genesi del concetto» (ib. 251; it. 656). Nel concetto l'«oscurità reciproca delle sostanze che stanno nel rapporto causale» è eliminata: «si è fatta chiarezza trasparente a se stessa» (ib. 251; it. 657). Ciò che va subito rilevato è che nell'identità del concetto le differenze non vengono cancellate. Tutt'altro. L'occhio della filosofia mira insieme l'orizzonte del tempo e ciò che avviene in esso: l'universale e il particolare. ...

A questo punto è possibile, ed è produttivo, tornare ad Aristotele per un confronto tra la sua posizione e quella hegeliana.

Per dare spazio alla libertà Aristotele aveva separato *epistéme* e *phrónesis*: quella avendo ad oggetto ciò che è per necessità, ciò che non può essere diversamente da ciò che è (EN, 1139b, 20-1), questa movendosi nell'ambito del possibile, di ciò che può essere diversamente da ciò che è (1140b, 27-8). La regione propria della saggezza è la *dóxa*, l'opinione, la regione del fatto, dell'*óti*, non quella del perchè, del *dióti* (1095b, 6-7). Sui limiti della *phrónesis* Aristotele non cessa mai di tornare: «sarebbe assurdo - scrive - ritenere la

politica o la saggezza la più alta forma del sapere, come se l'uomo fosse l'essere migliore tra quelli che sono nel cosmo» (1141a, 20-2). I limiti della saggezza e della politica sono i limiti stessi dell'uomo. Pure è su questi limiti che riposa la possibilità di costituire la pólis, la Città fondata sul libero volere in vista del bene comune.

Per Hegel invece solo la scienza può garantire la possibilità dell'agire etico. Perché solo la scienza apre alla comprensione del tempo «vero», dell'orizzonte teleologico dell'accadere. Solo la scienza toglie l'accidentalità e necessità dell'endekómenon che può essere diversamente da quello che è, *che cioè non ha in sé la ragione di sé*. La necessità si toglie quando nel particolare si scorge la libertà dell'universale: la *causa sui* divenuta a se stessa trasparente. Quando nel corpo della sostanza passiva, della *natura naturata* si mostra l'anima della sostanza attiva, della *natura naturans*. Nel mezzo, nei mezzi, la realtà, l'effettività, la *Wirklichkeit*, l'attuosa attualità del fine. Questo Hegel esprime a chiare lettere, affermando che la verità del meccanismo è la teleologia (WL, 444; it. 840). Perciò l'universale è il *Prius*: perché è l'universale che apre l'orizzonte di intelligibilità dell'individualità libera, o meglio: liberata. Da che? Dal Tempo. Dal tempo macigno. Dal tempo necessità.

Sembrava impresa impossibile sollevare il peso del tempo. Ed era impossibile, finché il tempo era inteso come qualcosa che bisognava togliersi di dosso, sollevare e mettere da parte. Hegel invece ha mostrato che *necessitas non dominatur nisi parendo*. Per superare il sistema della necessità non c'è da far altro che esporlo, che mostrarlo - che disvelarlo: *die Enthüllung der Substanz* - si ricordava poc'anzi - *ist die Genesis des Begriffs*. Il nocciolo più interno della necessità è la libertà.

Qui la vicinanza di Hegel a Platone, anzi la prossimità è impressionante. Filosofo non è colui che si limita ad uscire dalla caverna ed a mirare l'idea del Bene. Filosofo è quegli che ritorna nella caverna, nella pólis, che ha la forza di sopportare l'offesa dell'ombra sul suo sguardo solare - che è poi l'ingiuria della feccia di Romolo. Ma solo scorgendo l'essere in ciò che è ed insieme non è - si ha conoscenza, conoscenza filosofica. Perciò il filosofo è politico, in senso eminente politico: perché redime le ombre in quanto ombre, che son *umbrae idearum*; perché riscatta il *mè ón* serbandolo tale nella luce dell'*ón*. Il politico è colui che sa amare - che ha passione per le cose umane e non solo per le divine. Per questa passione torna nella caverna, tra la feccia di Romolo. I Templi degli dei si erigono nelle città, anche se attorno ad essi sorgono i mercati.

In Hegel tutto ciò assume i connotati *storici* della religione cristiana: «Nell'idea divina vi è l'essere dell'unità, dell'universalità dello spirito e della coscienza esistente: vi è espressa l'unificazione del finito con l'infinito. Ove i due termini sono separati, domina l'infinitezza dell'intelletto. Così nella reli-

gione cristiana l'idea divina è rivelata come l'unità della natura divina e umana. Questa è la vera idea della religione». Ed «è per questo che lo stato si basa sulla religione» (Ph. G. 71; it. 122-25).

Anche qui il riscatto dell'uomo - dell'uomo in quanto terra, corpo, senso, «ombra» - avviene per amore. L'amore cristiano di Dio per le creature che s'espande ad amore delle creature tra di loro: « Dio è spirito solo in quanto è nella sua comunità» (Ph. R. I 107). E' questo amore che redime il tempo accettandolo, che porta il divino nella Città. Anzi, di più: che fa del divino il fondamento della Città. Amare ed entrare nella Città sono *unum et idem*.

7 - Ma quest'amore è costrizione, è sacrificio: *semetipsum exinanivit*. Non solo il Dio deve spogliarsi della sua natura divina. Anche il filosofo. La discesa nella caverna - obietta Glaucone a Socrate - non è un'ingiustizia? E perché «far vivere peggio» chi «può vivere meglio»? (R, 519 d). E' l'interesse di un'intera comunità che dobbiamo tutelare, non quello di una sola classe, per eletta che sia - risponde Socrate. Del resto i filosofi han ricevuto dalla Città molti benefici, a cominciare dall'educazione particolare ch'è stata loro impartita; è giusto quindi che ricambino. La risposta di Socrate non nega il sacrificio del filosofo, solo ne mostra la necessità: ben governata è solo quella pólis i cui reggitori non hanno il minimo desiderio di governare, ché in tal modo non sorgono discordie per interessi personali.

Strana, paradossale situazione questa del filosofo politico! Deve entrare nella Città per amore della comunità, perché la comunità è bene più alto che non il singolo, che non una singola classe. Pure questo amore dev'essere sentito come costrizione, come obbligo. Guai ad amar troppo le ombre delle idee! Il filosofo è costretto ad allontanarsi dalla «pianura della verità», ove l'anima trae il nutrimento che la fa leggera; insieme non deve perdere le ali nella pece delle inclinazioni sensibili. E si badi: ciò che l'obbliga ad allontanarsi dal *pedíon tes alethéas* non è altro che la stessa idea del Bene. La verità allontana dalla verità - e mette in guardia da questo allontanamento. Platone trova una contromisura al pericolo di un totale offuscamento della vista: ciascun filosofo sarà chiamato alle «fatiche politiche» *a turno*, potrà così «abitare la maggior parte del tempo nel mondo puro» (520d). Le due sfere - filosofia e politica - non coincidono. Ma qui politica indica non una sfera limitata dell'agire - bensì la totalità di questo, il comportamento umano nel suo insieme. Città dice qui natura e storia e comunità.

La Città è l'orizzonte epistemico del tempo. La totalità che toglie - che dovrebbe togliere - la necessità e l'accidentalità, cioè l'*esteriorità* del singolo. E' il fine, o senso, o ragione universale che redime - o dovrebbe redimere - l'opacità della mera natura. La città indica l'*anima mundi incarnata*, la *natura naturans* nella *natura naturata* cosciente della propria libertà. Ora questo orizzonte epistemico,

libero e liberante, perchè ritenuto assoluto, *ab-solutus* da ogni condizione e condizionamento, non è affatto libero nè assoluto. La Città - la città nella sua totalità *perfecta*, compiuta - è sempre e solo *una* città. In essa il filosofo - non solo quello descritto da Platone, anche il filosofo hegeliano - perde le ali.

Lo sforzo di Hegel per far entrare nell'orizzonte del tempo in *Gedanken erfasst* anche la via che conduce ad esso - è invero il più potente tentativo di unire filosofia e politica, filosofia e storia, filosofia e comunità umana. Basta leggere la chiusa della *Fenomenologia* ove è detto a chiare lettere che «la meta, lo spirito assoluto o lo spirito che si sa come spirito, ha a sua via la memoria degli spiriti com'essi sono in loro stessi e compiono l'organizzazione del loro regno» (564; it. II 305). Memoria traduce qui *Erinnerung*. Ed *Erinnerung* è memoria in quanto interiorizzazione. Tutto l'iter fenomenologico si svolge - Hegel vorrebbe farlo svolgere - entro la coscienza dell'Assoluto. Nella Parousia dell'Assoluto. L'intero iter fenomenologico significa l'intera storia. Passato, presente, futuro, è stato, è, sarà - son tutti entro il Presente, nell'È che non passa. In ciò che sempre è e solo è.

«La filosofia - dettava Hegel nelle *Lezioni di filosofia della storia* (ed. ted., 105) - in quanto si occupa del vero ha a che fare con ciò che è sempre presente (*mit ewig Gegenwärtigem*). Niente di quanto è nel passato è per lui perduto, perchè l'idea è presente (*präsent*), lo spirito immortale, e cioè: non è stato nè ancora dev'essere, ma è essenzialmente ora. (...) I momenti che sembra avere dietro di sé, lo spirito li ha nella sua presente profondità (*in seiner gegenwärtigen Tiefe*)». Pure questo medesimo È che non conosce passato nè futuro, questo Presente *aiónico*, la Parousia dell'Assoluto, cade essa stessa nel tempo. Sempre nelle medesime *Lezioni* si legge: «Lo spirito del mondo presente è il concetto che lo spirito si fa di se stesso: è esso che si tien su e governa il mondo; ed è il risultato delle fatiche di seimila anni, ciò che lo spirito ha realizzato attraverso il lavoro della storia del mondo» (ed. it. 189-90). L'Assoluto è relativizzato. Cadendo nel tempo è reso condizionato. La libertà che doveva conferire al singolo «ora» non appartiene neppure a lui. Il macigno del passato schiaccia col suo peso anche l'Assoluto. L'*Amor fati* che libera dal fato - è solo un'illusione. Un'illusione provocata dal Fato stesso.

Hegel tenta l'ultima difesa: la Parousia è del Profondo - e solo la rivelazione del Profondo cade nella storia e nel tempo. Ma è una difesa disperata e senza esito. Sin quando il Profondo resta tale - prima della sua apocalissi - è solo cieca sostanza. La libertà si predica del concetto. E se la genesi del concetto cade nel tempo, se la Sostanza, anziché essere un passato sempre passato, un passato eterno mai stato presente, un fondamento già da sempre *zu Grunde gegangen*, occupa invece un momento del tempo storico - allora il concetto non è, non è stato e mai sarà libero, perchè sempre condizionato.

Il fallimento dell'impresa hegeliana mostra che Kant aveva visto più lontano.

8 - Aveva visto che non si scende nella caverna dei sensi, nella Città del tempo, pretendendo di portarvi la luce e libertà, anche se solo nella forma dell'anamnesi. Il filosofo non può esser costretto a quell'impossibile strabismo di guardare con un occhio fuori della caverna e con l'altro dentro. Quando entra nella caverna la luce è alle spalle, e l'occhio dell'anima guarda avanti, non dietro.

L'impossibilità di riversare il «fuori» nel «dentro» è sempre dichiarato da Kant e con estrema nettezza. «La dignità del dovere non ha che fare col godimento della vita» - scrive nella *Critica della ragion pratica* (89; it. 112). E nella *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, anche con più forte vigore e rigore: «La sollecitudine spesso ansiosa che la maggior parte degli uomini porta alla conservazione della vita è sprovvista d'ogni valore intrinseco e la loro massima non ha alcun contenuto morale. Essi certamente conservano la vita conformemente al dovere (*pflichtmässig*) ma non per dovere (*aus Pflicht*). Se invece contrarietà e dolore senza conforto han tolto ad un uomo ogni gusto della vita, se l'infelice, dall'animo forte e più indignato della sua sorte che scoraggiato o abbattuto, desidera la morte e pur conserva la vita senz'amarla, non per inclinazione o per timore, ma per dovere, allora sì la sua massima ha un contenuto morale» (KW, IV, 397-98).

La separazione della ragione morale dal *Begehrungsvermögen* è radicale: quella, la ragione, non deve presupporre nessun sentimento - neppure quello di piacere e dolore - come condizione della sua autodeterminazione pratica. Il che implica che deve prescindere assolutamente dalla realtà empirica dell'oggetto dell'azione. La ragion pratica è assolutamente formale. Cerchiamo ora d'intendere sino in fondo questa formalità, onde non ridurla, non smiurla - come talora accade allo stesso Kant.

La prima osservazione da fare è che la libertà non riguardando il fenomeno - dacché questo è nel tempo - neppure riguarda il singolo. Il singolo come tale è ciò che è determinato dal tempo, ciò che è nel tempo, nella connessione temporal-causale dell'esperienza (nel mondo). Se non riguarda il fenomeno, cioè il sensibile, riguarda allora l'intelligibile. «Dico intelligibile in un oggetto dei sensi - scrive Kant trattando nella III Antinomia - quello che non è esso stesso fenomeno» (A 538, B 566). Ora bisogna guardarsi dall'intendere ciò che non è fenomeno nell'oggetto sensibile come l'altra metà o parte dell'oggetto. Bisogna guardarsi dal ridurre l'intelligibile, il noumeno, la cosa in sé, ad una regione dell'ente che resta nascosta al vedere sensibile, all'*Anschauung*. Perchè in tal modo applicheremmo al di là del fenomeno le categorie stesse del fenomeno. Non rispetteremmo, noi per primi, la distinzione da noi posta tra fenomeno e noumeno. Certo il noumeno, l'intelligibile, è, in ciò che appare (nell'*Erscheinung*, nel fenomeno), ciò che non appare. Ma cosa non appare in ciò che appare? Che cosa non è illuminato dalla luce in ciò

che la luce illumina? Non altro che la luce stessa. E' l'apparenza che non appare; è la fenomenicità del fenomeno che non è fenomeno. E la fenomenicità del fenomeno è la connessione universale dell'esperienza. Se si intende il tempo al modo in cui va inteso, e cioè com'è determinato nelle Analogie dell'esperienza, il tempo come lo stesso orizzonte dell'apparire, il tempo schematizzato secondo le regole dell'unità dell'appercezione, il tempo come *Weltzeit* - allora è ben chiaro, e necessario, quel che dice Kant: «il tempo non può per sé essere percepito» (B 225). La totalità non è oggetto, non è fenomeno, non è *perceptum*.

La libertà riguarda quindi la totalità. Si sottrae alla costrizione del tempo non altro che il tempo. Non torniamo così al punto di partenza di Hegel? No, assolutamente no: perchè ora libertà ha solo un significato negativo. Libertà dice: *non* essere nella necessità meccanica, nella necessità temporal-causale del fenomeno. Ad essa non s'accompagna nessun senso positivo, come in Hegel. Non è più possibile parlare della libertà della totalità come autodeterminazione, perchè proprio per questa via - la via hegeliana del passaggio dalla Sostanza al Soggetto - la totalità (l'Assoluto) è reimmessa nel tempo e condannata alla non libertà.

La libertà per essere e rimanere tale non deve avere tempo, non deve essere affetta dal tempo. E solo l'orizzonte del tempo, nella sua totalità, non ha tempo, non è affetto dal tempo. Il tempo - ci ha detto Kant - non scorre; sono le cose, i fenomeni, che scorrono nel tempo. Il tempo in sé è immobile: *bleibt und wechselt nicht* (B 225). Ma che tipo di libertà è propria del tempo - della totalità immobile del tempo?

Ce lo dice Kant là dove tratta del carattere intelligibile: «la causalità della ragione nel carattere intelligibile non nasce e non comincia, in qualche modo, in un certo tempo a produrre un effetto. Perchè altrimenti sarebbe anch'essa soggetta alla legge naturale dei fenomeni ... e la causalità sarebbe allora natura e non libertà» (A 551-52; B 579-80).

La causa libera - l'atto originario, la cosa originaria, *Ur-sache* - non nasce e non comincia. Se c'è, là dove c'è, c'è da sempre. È, e soltanto è.

«Si danno casi - esemplifica Kant nella *Critica della ragion pratica* - in cui certi uomini, dalla fanciullezza, anche con un'educazione che nello stesso tempo riusciva giovevole ad altri, dimostrano tuttavia una perversità così precoce, e continuano a crescere tanto in essa sino agli anni della virilità, che sono ritenuti malvagi nati, e, per quel che riguarda il loro modo di pensare, affatto incorreggibili; e tuttavia vengono giudicati per ciò che fanno e non fanno, si rimprovera ad essi il loro delitto come colpa; anzi essi (i fanciulli) trovano così fondato questo rimprovero, come se, nonostante la natura disperata del carattere attribuito loro, rimanessero responsabili come ogni altro uomo. Ciò non potrebbe avvenire se noi non supponessimo che tutto ciò che deriva loro

dal libero arbitrio (come, senza dubbio, ogni azione fatta deliberatamente) abbia per fondamento una causalità libera, che sin dalla prima giovinezza, manifesta il suo carattere nei suoi fenomeni (le azioni)» (99-100; it. 125-26).

Ciò che in quanto fenomeno appare nel tempo, nella successione necessaria del tempo, in quanto intelligibile è già da sempre accaduto. *Secondo libertà è già da sempre accaduto*. Secondo libertà, cioè: fuor dalla costrizione di una precedente condizione. Libertà significa qui non: possibilità d'altro, ma: assenza di condizioni. E solo della totalità del tempo - del tempo che s'identifica con lo spazio - è possibile predicare l'*Unbedingtheit*, l'incondizionatezza.

Il medesimo atto quindi è necessario e libero. Necessario come fenomeno nel tempo, libero come intelligibile fuori del tempo. È libero allora per quel rispetto (*respectus*) che lo identifica con la totalità del tempo. È libero in quanto eterno.

Se nell'orizzonte del tempo ogni ente deve necessariamente accadere, e nell'orizzonte della libertà è già da sempre accaduto - che senso ha parlare ancora di responsabilità, imputabilità, colpa e perdono? Che senso ha ancora parlare di morale?

E c'è dell'altro ancora: se nell'orizzonte del fenomeno tutto *deve* accadere e in quello dell'intelligibile tutto è già accaduto, a noi neppure è concesso di scegliere in quale orizzonte stare. Non solo le prospettive sono fisse e chiuse, ma anche la nostra possibilità di osservare il mondo dall'una o dall'altra non è in mano nostra. Non scegliamo di essere morali. Quando scegliamo d'esserlo, è perchè già lo siamo.

Cosa resta da dire? Resta ancora qualcosa da dire? Resta. Forse poco. Ma è quel poco che è tutto. Perché è da esso che il tutto prende un senso. Resta la possibilità di dire tutto questo. Che è la possibilità *di fatto* di stare *tra* il mondo intelligibile e quello fenomenico, tra l'eterno e il tempo. Al margine dell'uno e dell'altro. Sul limite. In questo strano tramezzo, che ricorda tanto l'*exaiphnes* del *Parmenide* platonico: che giace tra *stásis* e *kínesis*, non essendo nè l'una nè l'altra, essendole e non essendole insieme.

Al grido del folle: - torna indietro! -, Nietzsche risponde con l'andare avanti, passando oltre.

Due strategie che si sono mostrate egualmente perdenti.

Perchè perdente s'è mostrata la scelta tragica - che è comunque il tentativo di trovare una conciliazione: la conciliazione col destino mediante la morte dell'eroe. La redenzione del male attraverso la morte, la negazione della scissione. Della separatezza. *Ut sint consummati in unum*. (Io, 17,23). Perché Uno è Bene, Uno è Amore. La risposta di Nietzsche, l'estrema risposta - la follia voluta, cercata - non fu certo all'altezza della questione. Ma la questione è lì, lucidamente vista: «dove non è più possibile amare . . .». Oggi, come

sempre - ma oggi è uno dei momenti o dei luoghi della storia in cui la cosa appare con maggior chiarezza - dobbiamo temere l'amore, l'amore per la Città (ma quale amore non è per la Città?) ancor più che l'odio, se anche le leggi non scritte e incrollabili degli dei (*Antigone*, 454-55) sono invocate a giustificare l'omicidio per amore.

La morale dell'intenzione, quella che il fatto - e solo un fatto: *das Faktum der reinen Vernunft* - consente, è oltre-tragica: perchè accetta la contraddizione senza voler conciliarla. Né nell'uomo, né in Dio. Né sulla terra, nella pólis, né in cielo, *epékeina téus ousías*. La morale dell'intenzione - che è indipendente dall'oggetto dell'azione - non decide, non nega uno dei termini della contraddizione per conciliarlo nell'Uno, nell'Identità. Si tiene anzi alla contraddizione, nella contraddizione. E' questa la morale dell'in-decisione. E se la contraddizione in-decisa, la separatezza non negata è dolore, com'è dolore, questa morale è la morale del dolore. Del dolore del vivente, che è tale, vivente, per la contraddizione, e solo per essa.

Né avanti, né indietro; né dentro, né fuori la Città. Sul margine, sull'*átopon metaxý*. Per ricordare al politico - a tutti coloro che abitano la Città, quindi anche a noi stessi in quanto abitatori della Città - l'esperienza del dolore: del dolore che la Città non deve né nascondere obliandolo, né tentare di redimere. Il peggiore dei mali è l'incapacità di riconoscere il male: il male radicale dell'uomo.

Sigle ed edizioni:

R = Platone, *Repubblica*

EN = Aristotele, *Etica Nicomachea*

KW = *Kants Werke*, Akademie Textausgabe (sono indicati vol. e pag.; della *Critica della ragion pratica* è indicata anche la pag della trad. it., Bari 1963; della *Critica della ragion pura* è data solo l'indicazione dell'edizione - con A la I, con B la II - e della pag.)

WL = Hegel, *Wissenschaft der Logik*, vol. II, Frankfurt a. M. 1969 (trad. it. Bari 1968)

PhG = Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt a. M. 1970 (trad. it. vol. I, Firenze 1961)

PhR = Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, trad. it. vol. I, Bologna 1973

Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, trad. it. Milano 1973

Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg 1955, trad. it. Bari 1954

Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1952, trad. it., voll. 2, Firenze 1963

L'«INTRIGO ETICO» DELLA «GLORIA DI DIO»

IL DISCORSO TEO-LOGICO DI EMMANUEL LÉVINAS

E. BACCARINI
Università di Roma

1. *Un problema di senso e una risposta epocale*

«Bisogna leggere Lévinas». Questa espressione che chiude il libro di S. Malka, *Leggere Lévinas*¹, la si può leggere nella sua duplice valenza semantica. «Bisogna leggere Lévinas», per non abusare di un pensiero non facile, riducendolo a semplicistiche modulazioni a buon mercato; ma anche «bisogna leggere Lévinas», dove nel verbo è sottintesa un'urgenza. E Lévinas è un pensatore urgente. L'urgenza è sempre indice di una situazione di emergenza in cui si rompe il normale corso degli eventi, il loro tranquillo fluire, per mettere in questione i presupposti impliciti, per contestarne gli approdi, per tentare una svolta, termine quest'ultimo di particolare pregnanza in Lévinas. Qui infatti, più che altrove forse, si manifesta l'urgenza del pensiero e della proposta *lévinesiana*², l'urgenza di un pensiero che con lucidità e con la «pazienza del tempo» si costruisce e si situa al crocevia della storia, senza voler con ciò fare della facile retorica³. In positivo e in negativo infatti, raccogliamo tutta l'eredità dei secoli passati. Esplosione tutte le contraddizioni della nostra storia plurimillennaria. L'immagine di uomo che abbiamo ereditata è spesso sfocata, quando addirittura non se ne proclama la morte. Ma esistono dimensioni di senso inedite e inaudite che rinviano a un «passato immemorabile» e non mitico, né semplicemente simbolico, che bisogna ora ascoltare o riascoltare ed esprimere.

Raramente negli scritti di Lévinas emerge questa inserzione drammatica, ma da quei pochi passi e soprattutto dal colloquio privato, si può desumere la consapevolezza epocale che anima l'opera e l'uomo.

La nostra cultura e la storia più recente della nostra civiltà occidentale sono orientate da molteplici *post*: *postmoderna*, *postmetafisica*, *postcristiana*, *postnichilista* e così via. Ognuna di queste qualificazioni che non sono e non vogliono essere soltanto temporali, denota la perdita graduale di una referenza di senso, fino alla perdita del senso *tout court*. Ma perdita di senso vuol dire impossibilità di parlare, di costruire un discorso sensato. Il nostro tempo che per altri versi si autocomprende come epoca della comunicazione globale, è però anche sempre più caratterizzato dall'«esilio della parola», per

riprendere l'espressione di Néher, cioè dal non senso. Il silenzio grave e conturbante, il silenzio negativo, che pesa sulla nostra cultura, che ci abita e, a volte, ci domina, emerge dalla riproclamazione di una duplice correlativa morte, la morte di Dio e la morte dell'uomo. Dio è morto perchè l'uomo è morto e viceversa da questa duplice morte irrompe il silenzio inquieto e insieme fragoroso della notte del nonsenso⁴. Il problema del senso e della sua perdita ha perciò una matrice precisa e puntuale che ne fa un problema epocale, antropologico e teologico, prima che logico-linguistico.

Tutta l'opera di Lévinas è una diuturna e indefessa ricerca di inedite possibilità di *dire la significanza del senso*. Mi pare particolarmente sintomatico, e lo vedremo più analiticamente, che uno dei momenti privilegiati di questa emergenza della questione del senso sia la riflessione sul problema del male. Il filosofo francese è infatti, particolarmente sensibile a questo tema del male e del dolore e la sua appartenenza ebraica lo hanno reso profondamente attento alla sofferenza dell'«altro uomo». Non è nè casuale, nè d'effetto ciò che egli scrive concludendo la sua scarna «biografia», la sua «firma», in *Difficile liberté*; una biografia la sua, che egli sente dominata dal presentimento e dal ricordo dell'orrore nazista (p.374). La *Choa*, o come noi siamo abituati a chiamare l'evento tragico della nostra storia recente, l'interruzione della nostra storia, Auschwitz, è il senso della derelizione suprema dell'uomo, è la vittoria del male. Ma Lévinas è convinto che proprio per non soccombere al dominio del male occorre inoltrarsi e procedere per altre vie e recuperare, come mi diceva in un colloquio privato, *la petite bonté* che attraversa la storia, anche quella tragica dell'universo concentrazionario (è quanto lo ha colpito nel romanzo di Vasily Grossman, *Vita e destino*). Questa *piccola bontà*, che è responsabilità-per-l'altro, diviene il «varco» che si apre nell'essere, lo squarcio dell'essere, che lascia trasparire un al-di-là dell'essere come nuova origine del senso.

Non è naturalmente mia intenzione ridescrivere qui il complesso itinerario levinasiano, vorrei invece fornire al lettore alcune brevi riflessioni su Dio nel contesto del discorso filosofico.

Prima però di entrare direttamente nel discorso è opportuno richiamare il «contesto» fallimentare del «dopo Auschwitz» da cui egli muove il discorso su Dio oggi, non può prescindere dall'evento dell'Olocausto che ha fatto saltare ogni possibile *teodicea*, come giustificazione *razionale* di Dio⁵. È stato proprio in Italia, a Genova, nel maggio 1981, che Lévinas ha presentato il proprio discorso più esplicito a questo riguardo, in una conferenza che aveva per tema *La souffrance inutile*. Mi si permetta di riportare qui alcune parti del III paragrafo intitolato appunto, *La fine della teodicea* che evita tanti inutili discorsi. Scrive Lévinas; «È forse il fatto più rivoluzionario della nostra coscienza del ventesimo secolo - ma anche un evento della Storia Santa - che

la distruzione di ogni equilibrio tra la teodicea esplicita e implicita del pensiero occidentale e le forme che la sofferenza e il suo male attingono nello svolgimento stesso di questo secolo, secolo che in trent'anni ha conosciuto due guerre mondiali, i totalitarismi di destra e di sinistra, hitlerismo e stalinismo, Hiroshima, il Gulag, i genocidi di Auschwitz e della Cambogia. Secolo che finisce nell'ossessione del ritorno di tutto ciò che questi nomi barbari significano. Sofferenza e male imposti in maniera deliberata, ma che nessuna ragione limitava nell'exasperazione della ragione divenuta politica e staccata da ogni etica. Forse non è soltanto un sentimento soggettivo che tra questi avvenimenti, l'Olocausto del popolo ebraico sotto la dominazione di Hitler, ci appaia il paradigma della sofferenza umana gratuita, dove il male appare nel suo orrore diabolico. Ad Auschwitz apparve, con una chiarezza che acceca, la sproporzione tra la sofferenza e ogni teodicea. La sua possibilità mette in questione la fede tradizionale plurimillennaria. La forza di Nietzsche sulla morte di Dio non prendeva, nei campi di sterminio, il significato di un fatto quasi empirico? Bisogna allora stupirsi, che questo dramma della Storia Santa abbia avuto tra i suoi attori principali un popolo che, da sempre, era associato a questa storia e di cui si avrebbe torto di intendere la anima collettiva e il destino come limitati a un qualsiasi nazionalismo e le cui *gesta*, in certe circostanze appartengono ancora alla Rivelazione - fosse pure come apocalisse - che ai filosofi «danno da pensare» o che impedisce loro di pensare?... Gli uomini originari delle comunità ebraiche della Europa Orientale che costituivano la maggior parte di quei sei milioni di torturati e di massacrati, rappresentano gli esseri umani meno corrotti dalle ambiguità del nostro secolo e il milione di bambini uccisi avevano l'innocenza dei bambini. Morte di martiri, morte data dai carnefici dell'incessante distruzione di questa dignità di martiri, distruzione il cui atto finale si compie oggi nella contestazione postuma del fatto stesso di martirio dai pretesi «revisori della storia». Dolore nella sua pura malignità, sofferenza per nulla. Esso rende impossibile e odioso ogni proposito e ogni pensiero che lo spiegassero con i peccati di coloro che hanno sofferto o sono morti. Ma la fine della teodicea che si impone di fronte alla smisurata prova del secolo, non rivela forse, al tempo stesso, in modo più generale, il carattere ingiustificabile della sofferenza dell'altro uomo, lo scandalo che proverebbe dall'io che giustifica la sofferenza del mio prossimo? In tal modo il fenomeno stesso della sofferenza e della sua inutilità è, di principio, il dolore dell'altro uomo. Per una sensibilità etica - che si rafforza, nella disumanità del nostro tempo, contro questa disumanità - la giustificazione del dolore del prossimo è certamente la fonte di ogni immoralità. Accusarsi soffrendo, è senza dubbio la ricorrenza dell'io a sé. Forse è così, e il per-l'altro - il rapporto più diretto all'altro uomo - è l'avventura più profonda della soggettività, la sua intimità ultima. Ma questa intimità non può essere se non discreta. Essa non potrebbe portarsi

a esempio, raccontarsi come discorso edificante. Essa non potrebbe senza pervertirsi, farsi predicazione.

Il problema filosofico che pone quindi, il dolore inutile apparso nella sua malignità fondamentale attraverso gli avvenimenti del ventesimo secolo riguarda il senso che può ancora conservare, dopo la fine della teodicea, la religiosità, ma che la moralità umana della bontà. Secondo E. anche Fackenheim, Auschwitz paradossalmente comporterebbe una rivelazione dello stesso Dio che tuttavia ad Auschwitz taceva: un comandamento di fedeltà. Rinunciare dopo Auschwitz a quel Dio assente da Auschwitz - non assicurare più la continuazione di Israele - equivarrebbe a completare l'impresa criminale del Nazional-socialismo che mirava all'annientamento di Israele e all'oblio del messaggio etico della Bibbia di cui l'ebraismo è il portatore e di cui la sua esistenza come popolo, prolunga concretamente la storia plurimillennaria. Poiché se Dio era assente nei campi di sterminio, il diavolo vi era evidentemente presente, per Emil Fackenheim⁶, l'obbligo per gli Ebrei di vivere e di restare Ebrei per non diventare complici di un progetto diabolico. L'Ebreo dopo Auschwitz, è votato alla sua fedeltà all'Ebraismo e alle sue condizioni materiali ed anche politiche della sua esistenza.

La riflessione finale del filosofo di Toronto, formulata in termini che la rendono relativa al destino del popolo ebraico, può ricevere una significazione universale. L'umanità che ha assistito, da Serajevo alla Cambogia, a tante crudeltà nel corso di un secolo, in cui la sua Europa, nelle sue «scienze umane», sembrava andare fino al fondo del suo soggetto, l'umanità che in tutti quegli orrori respirava - già o ancora - i fumi dei forni crematori della «soluzione finale» dove la teodicea parve bruscamente impossibile - abbandonerà, indifferentemente, il mondo nella sofferenza inutile lasciandolo in balia della fatalità politica - o alla deriva - delle forze cieche che infliggono la sofferenza ai deboli e ai vinti e la risparmiano ai vincitori ai quali i perfidi vorrebbero unirsi? Oppure incapace di aderire a un ordine - o a un disordine - che essa continua a pensare diabolico, non deve in una fede più difficile di prima, in una fede senza teodicea, continuare la Storia Santa? Una storia che fa appello di più alle risorse dell'*io* in ciascuno e alla sua sofferenza ispirata dalla sofferenza dell'altro uomo, alla sua compassione che è una sofferenza non-inutile (o amore), che non è più una sofferenza «per nulla» e che ha immediatamente un senso? Non siamo noi - come il popolo ebraico alla sua fedeltà - votati tutti al secondo termine di questa alternativa alla conclusione del ventesimo secolo e dopo il dolore inutile e ingiustificabile che vi è esposto ed esibito senza alcuna ombra di teodicea consolante Nuova modalità nella fede di oggi ed anche nelle nostre certezze morali, modalità essenziale alla modernità che sorge»⁷.

Le nuove modalità a cui Lévinas qui si riferisce esigono però vie alternative

a quelle dell'ontologia e del sapere. La significazione del senso della trascendenza deve «prodursi» in modo proprio, non nel linguaggio del sapere e dell'essere, ancora linguaggio dell'immanenza.

2. Dio e la filosofia

Più volte, Lévinas ha tenuto a precisare che il suo non vuole essere un discorso teologico, ma *filosofico*. In lui i due piani sono nettamente distinti, anche se apparentemente si uniscono e si confondono⁸. Teologia significa per lui «ricerca di una teo-logica, di una maniera razionale di parlare di Dio» (ADV, p. 11). La sua vuole essere una «ricerca sulla possibilità - o anche sul fatto di intendere la parola di Dio come una parola significante. La ricerca è condotta indipendentemente dal problema dell'esistenza o non esistenza di Dio, indipendentemente dalla decisione che potrebbe essere presa davanti a questa alternativa e indipendentemente anche dalla decisione sul senso e il non-senso di questa stessa alternativa. Ciò che qui è cercato, è la concretezza fenomenologica nella quale questa significazione potrebbe significare o significa, anche se essa contrasta ogni fenomenalità. Questo *contrastare* infatti, non potrebbe dirsi in modo semplicemente negativo o come una negazione apofantica. Si tratta di descrivere le «circostanze» fenomenologiche, la loro congiunzione positiva e come la «messa in scena» concreta di ciò che si dice in forma di astrazione» (DVI, p. 7).

Queste parole aprono l'*Avant-Propos* di *De Dieu qui vient à l'Idée*, ma indicano con chiarezza il senso del suo intero discorso. Al livello filosofico il discorso su Dio si risolve sulla salvaguardia del senso della trascendenza. In questo contesto la «significazione del senso» deve porsi al di là dei piani del sapere e dell'ontologia⁹. La trascendenza infatti, o è una *eccedenza* o non è. Ma eccedenza significa un surplus di senso, non tematizzabilità nei paradigmi del sapere, in-comprensibilità, cioè irriducibilità al possesso del conoscere e ciò, si badi, in un senso radicalmente diverso da quello della teologia negativa. Lévinas ha dedicato delle densissime pagine a questa questione, da *Totalità e Infinito* a *La Traccia dell'Altro*, da *Enigma e fenomeno a Dio e la filosofia*, da *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* a *Note sul senso* fino ai recentissimi *De Dieu qui vient à l'Idée*, *Dall'uno all'Altro. Trascendenza e tempo, Trascendenza e intelligibilità*. Non è qui possibile che un semplice accenno ai molteplici problemi che egli pone alle nozioni usuali della filosofia. Per brevità espositiva articolerò il mio discorso intorno a due nuclei tematici; il primo riguardante l'*ordine del sapere* e il secondo, lo scompiglio provocato dal *risveglio della trascendenza*.

2.1 L'ordine del sapere

L'«ordine del sapere» ha come proprio modello, secondo Lévinas, la fenomenologia e l'ontologia, due quadri che si compongono in unità nella nozione

di manifestazione dell'essere che nella conoscenza si produce. Conoscere è rappresentare, è aver presente, è donazione di senso, è in ultima istanza, adeguazione, cioè, com'è noto, verità. «Nella verità - scrive Lévinas - il pensiero esce da se stesso verso l'essere, senza tuttavia cessare di restare *presso di sè* e uguale a se stesso, senza perdere la propria misura, senza oltrepassarla. Esso si soddisfa nell'essere che, di primo acchito, distingue da sè. Il pensiero si soddisfa nell'adeguazione. Adeguazione che non significa un'assurda congruenza geometrica tra due ordini incomparabili - ma convenienza, compimento, soddisfazione. Il sapere dove il pensiero si mostra è un pensiero pensante «a sazietà», sempre alla propria portata» (*Notes sur le sens* in DVI, p. 239). Il pensiero che pensa sempre secondo la propria misura è il pensiero della presenza, della rappresentazione del presente, della sincronia o della sincronizzazione, in una parola, ancora dell'immanenza¹⁰.

Verso questo modello del sapere, Lévinas è radicalmente critico, una critica che comporta il rifiuto e il capovolgimento del sapere stesso come referente ultimo di senso, come unico luogo dove il senso possa dirsi. Già in *La traccia dell'Altro* leggiamo: «La filosofia occidentale coincide con quel disocculamento dell'Altro, in cui, manifestandosi come essere, l'Altro perde la sua alterità. Dalla sua infanzia, la filosofia è colpita da orrore per l'Altro che rimane Altro, è colpita da insuperabile allergia. Per questo è essenzialmente una filosofia dell'essere; la comprensione dell'essere è la sua ultima parola e la struttura fondamentale dell'uomo. Per la stessa ragione diventa filosofia dell'immanenza e dell'autonomia, o ateismo. Il Dio dei filosofi da Aristotele a Leibniz, passando per il Dio degli scolastici, è un Dio adeguato alla ragione, un Dio oggetto di comprensione, incapace di turbare l'autonomia di una coscienza che ritrova da sola la sua strada attraverso tutte le avventure, che ritorna a casa come Ulisse, il quale, attraverso tutte le sue peregrinazioni, non fa altro che andare verso l'isola natale.

Nella filosofia che ci è trasmessa, non solo il pensiero teoretico, ma ogni movimento spontaneo della coscienza, viene ricondotto a tale ritorno a sè.

Il discorso levinisiano che, a prima vista, sembra approdare a una totale sfiducia nella ragione. In realtà, come si diceva, è teso a recuperare o a trovare nuove dimensioni di senso, diverse da quelle teoretiche della rappresentazione e in cui la trascendenza possa «dirsi» in tutta la sua alterità e assolutezza. Richiamando quanto si diceva sopra a proposito del silenzio derivante dalla perdita di senso, possiamo forse dire che Lévinas propone orizzonti di discorso al di fuori del senso che viene tematizzato nel sapere. Egli si chiede: «Il discorso può significare altrimenti che significando un tema?» (DVI, p. 104). Rispondere a questa domanda significa rispondere alla possibilità della significazione della Trascendenza di Dio. E tale risposta può darsi soltanto in un «al di là dell'intenzionalità». «La significanza del pensiero è soltanto

tematizzazione e, quindi, rap-presentazione e, quindi, concentrazione della diversità e della dispersione temporali? Il pensiero è di primo acchito teso verso l'adeguazione della verità, verso la presa del dato nella sua identità ideale di «qualcosa»? Il pensiero sarebbe sensato soltanto davanti alla presenza pura, presenza compiuta e che, quindi, nell'eterno dell'idealità non «passa più»? Ogni alterità sarebbe soltanto qualitativa, diversità che si lascia riunire nei generi e nelle forme e suscettibile di apparire in seno al Medesimo, come lo permette un tempo che si presta alla sincronizzazione attraverso le rap(ri)presentazioni del sapere? L'umano suggerisce tali interrogativi» (DVI, p. 242).

2.2 Rottura dell'immanenza e risveglio alla trascendenza

L'intenzionalità non esaurisce i modi di significazione del pensiero. «L'intenzionalità non è l'ultima relazione spirituale». La stessa storia del pensiero occidentale, in alcuni suoi momenti, ha lasciato trasparire dei «buchi dell'essere»: L'idea del Bene di Platone, l'Uno di Plotino, l'idea dell'Infinito di Descartes. Questi «buchi dell'essere» significano una disequazione, cioè momenti in cui l'intenzionalità teoretica non riceve la propria *Erfüllung*, rimane insoddisfatta, o forse più esattamente si manifesta un surplus di senso che l'intenzionalità non può che dare nella sua *Sinngebung*, nè contenere, se non nella forma molto particolare di una sproporzione. *L'alterità della trascendenza è un'eccedenza di senso* che gli «schemi» teoretici non possono contenere. Il «luogo dove questa eccedenza «si manifesta» con più «evidenza», o almeno quello che Lévinas ha presentato e articolato con più insistenza, è senza dubbio la cartesiana «idea dell'Infinito».

Già nel 1957 in un saggio (*La filosofia e l'idea d'infinito*) che anticipa i temi di *Totalità e Infinito*, Lévinas scriveva: «Ci proponiamo di seguire una tradizione almeno altrettanto antica, che non intende il potere come un diritto e che non riduce «qualunque alterità» all'Identico. Contro gli heideggeriani e i neohegeliani, i quali ritengono che la filosofia cominci con l'ateismo, occorre dire che la tradizione dell'Altro è filosofica e non necessariamente religiosa. Platone resta al suo interno quando pone il Bene al di sopra dell'essere e, nel «Fedro», definisce il discorso vero come discorso con gli dei. Ma è l'analisi cartesiana dell'idea dell'infinito quella che delinea nel modo più caratteristico una struttura di cui, peraltro, vogliamo conservare solo il «disegno formale».

Secondo Descartes, l'io che pensa è in relazione con l'Infinito. Non si tratta nè della relazione che collega il contenente al contenuto, poichè l'io non può contenere l'Infinito; nè di quella che collega il contenuto al contenente, perchè l'io è separato dall'Infinito. Si tratta, invece di una relazione che possiamo descrivere in modo altrettanto negativo, come l'idea dell'Infinito in noi. (Tr. p.13-14). Con il passare degli anni, l'idea si arricchirà di modula-

zioni e acquisterà una significazione che ne farà il luogo stesso del sensato, per lo meno, la nozione a partire dalla quale soltanto sarà sensato il discorso metafisico. In *Totalità e Infinito* come nei saggi immediatamente precedenti o successivi, Lévinas nel discorso cartesiano «conserva soltanto il disegno formale» cioè di un'idea inadeguata al proprio ideatum. «L'Infinito nel finito, il più nel meno che si attua attraverso l'idea dell'Infinito, si produce come Desiderio. Non come il Desiderio che è appagato dal possesso del Desiderabile, ma come il Desiderio dell'Infinito che è suscitato dal Desiderabile invece di esserne soddisfatto. Desiderio perfettamente disinteressato-bontà» (TI, p.48). L'idea dell'Infinito è il paradigma di una trascendenza al di là dell'oggettività di un tema del sapere. Dell'idea dell'Infinito non si può «dare ragione», diviene essa invece la possibilità della separazione e dell'alterità che non si dice a partire da una soggettività e che anzi questa soggettività pone all'accusativo. Sarà questo il tema del volto a cui si accennerà più avanti.

Negli anni più recenti, dopo *Altrimenti che essere*, e in particolare dopo il fondamentale saggio, *Dieu et la philosophie* (1975), l'idea dell'infinito oltrepassa il limite del discorso formale e viene invece assunta come «sinonimo» filosofico del «Nome» di Dio. Questa assunzione si produce facendo entrare in gioco una nozione centralissima sempre in Lévinas, determinante negli ultimi scritti, la nozione-evento di creazione¹¹. Questa è una nozione cardine, complessa e sfumata, mai presa semplicemente nella sua «totalità» religiosa, né in base ad essa giustificata, ma soprattutto pazientemente rintracciata nelle pieghe della passività dell'umano. «...Nell'idea dell'infinito si descrive una passività, più passiva di ogni passività conveniente a una coscienza: sorpresa o assunzione dell'inassumibile, più aperta di ogni apertura - risveglio - ma che suggerisce la passività del creato»¹². «...Si tratta quindi di un'idea significativa di una significanza anteriore alla presenza, ad ogni presenza, anteriore a ogni origine nella coscienza e quindi anarchica, accessibile nella sua traccia; significativa di una significanza immediatamente più antica della sua manifestazione, che non si esaurisce nel manifestarsi, che non deriva il proprio senso dalla sua manifestazione, che in tal modo rompe con la coincidenza dell'essere e dell'apparire dove, per la filosofia occidentale, risiede il senso o la razionalità, che rompe la sinossi; più antico del pensiero memorativo che la rappresentazione ritiene nella sua presenza (DVI, p. 107-108).

Pensato nell'impensabilità dell'idea dell'Infinito, Dio si ritrae e si «assolve» in un passato immemorabile da cui «mi viene all'idea», cioè la sua infinitezza («dove l'in di In-finito significa insieme il non e l'in) e non la indifferenza di Dio nei confronti dell'uomo. Dio che si presenta ritraendosi nell'idea dell'Infinito, dove il pensiero pensa più di quanto possa pensare, prova quelle domande sul senso che abbiamo già registrate, ma che ora divengono messa in questione del soggetto come tale, denuncia della «profondità del-

l'affezione da cui è affetta la soggettività della «messa» dell'Infinito in essa, senza prensione né comprensione. Profondità di un subire che nessuna capacità comprende, che alcun fondamento sostiene più, dove finisce ogni processo di apprendimento e dove saltano i chiavistelli che chiudono le profondità dell'interiorità. Immissione messa (*mise*) senza raccoglimento, che devasta il proprio luogo come un fuoco divorante, che sconvolge (*catastrophant*) il luogo, nel senso etimologico del termine. Abbagliamento in cui l'occhio tiene più di quanto non tenga; bruciore della pelle che tocca e non tocca ciò che brucia, al di là di ciò che può essere preso. Passività o passione dove si riconosce il Desiderio, dove il «più nel meno, con la sua fiamma ardente e più nobile e più antica risveglia un pensiero chiamato a pensare più di quanto non pensi» (DVI, p. 110-111).

Già fin da *Totalità e Infinito*, il Desiderio, sorgendo dall'idea dell'Infinito, ha per Lévinas il significato di una «struttura» destrutturante dello psichismo umano, contrapposta alla soddisfazione/soddisfattibilità del bisogno. Il Desiderio cresce e aumenta di fronte al Desiderabile e proprio in esso è possibile cogliere il senso del «traumatismo del risveglio della soggettività alla trascendenza, in quanto tale desiderio senza fine è Desiderio del Bene e disinteresse. Partendo dalla nozione di creazione ci troviamo in un orizzonte completamente nuovo da cui si potrebbe radicalizzare ulteriormente il discorso, soprattutto se lasciamo al termine creazione tutta la gravidanza che ha per l'ebreo il pensiero biblico e la tradizione rabbinica e che non ha l'equivalente nel pensiero greco il quale ci ha permesso di pensare nei termini dell'*analogia entis*, ma forse l'essenza o l'idea di Dio che ci rivela il pensiero analogico è ancora «troppo umana».

3. *Trascendenza ed etica*

Di fronte all'idea dell'Infinito esplose la soggettività che si scopre passività, soggezione e obbedienza a un comandamento che mi assegna alla responsabilità etica. Questo movimento apparentemente consequenziale nasce invece da una nozione veramente «assoluta» della trascendenza, che produce un «capovolgimento» e una «irretitudine»; cioè una relazione «trasversale» dell'uomo a Dio. Di fatto, nel tentativo levinasiano di «pensare» Dio, è rintracciabile un doppio movimento. Da un lato, la assoluzione di Dio nella sua trascendenza e, dall'altro, l'inattignibilità teoretica da parte dell'uomo fanno scoprire dimensioni di senso extra-teoriche, straordinarie e provocano un terzo movimento, appunto l'irretitudine e l'approccio trasversale che è quello più proprio per arrivare a Dio. Nel 1962 in un dialogo con J. Wahl, Lévinas dichiarava: «Io non vorrei definire niente attraverso Dio, poichè io conosco l'umano. E' Dio che posso definire attraverso le relazioni umane e non l'inverso. La nozione di Dio - Dio lo sa, io non le sono opposto! Ma quando

debbo dire qualcosa di Dio, è sempre a partire dalle relazioni umane. L'astrazione inammissibile è Dio; io parlerò di Dio in termini di relazioni con Altri. Non rifiuto il termine religioso, ma lo adotto per segnalare la situazione in cui il soggetto esiste nell'impossibilità di nascondersi. Non parto dall'esistenza di un essere sommo e potentissimo. Tutto ciò che potrò dirne verrà da questa situazione di responsabilità che è religiosa, nel senso che l'io non può eluderla. Se volete è Giona che non può fuggire. Siete davanti a una responsabilità alla quale non potete sottrarvi, non siete affatto nella situazione di una coscienza che riflette e, riflettendo già retrocede e si nasconde. Ecco in che senso accetterei il termine religioso che non voglio usare, perchè è continuamente fonte di malintesi. Ma è questa situazione eccezionale, in cui siete sempre di fronte ad Altri, in cui non esiste privato, che io chiamerò situazione religiosa. Tutto ciò che in seguito dirò di Dio, partirà da questa esperienza e non inversamente. L'idea astratta di Dio è un'idea che non può illuminare una situazione umana. E' verso l'inverso»¹³.

L'idea astratta di Dio non può illuminare la situazione umana, eppure l'idea dell'Infinito pone e impone una domanda: «nella trascendenza dell'Infinito che cosa ci comanda la parola Bene?» (DVI, p. 113). Dio come Desiderabile «resta separato dal Desiderio» - vicino, ma differente - Santo, e il movimento di vicinanza/differenza produce il movimento verso l'altro uomo. «Il rimando all'altro uomo - scrive Lévinas - è risveglio, risveglio alla prossimità che è responsabilità per il prossimo, fino alla sostituzione a lui... La trascendenza è etica e la soggettività che, in fin dei conti, non è l'«io penso», che non è l'unità della «appercezione trascendentale» - è, a guisa di responsabilità per l'altro uomo, soggezione all'altro... E questo modo per l'Infinito, o per Dio, di rimandare dal senso della sua desiderabilità, alla prossimità non desiderabile degli altri - l'abbiamo designato con il termine «illeità», rivolgimento stra-ordinario della desiderabilità del Desiderabile - della desiderabilità suprema che chiama a sé la rettitudine rettilinea del Desiderio. Rivolgimento con il quale il Desiderabile sfugge al Desiderio. La Bontà del Bene - del Bene che non dorme, nè sonnecchia - inclina il movimento che esso chiama per allontanarlo dal Bene e orientarlo verso l'altro e soltanto in tal modo verso il Bene. Irrettitudine che va più in alto della rettitudine. Intangibile, il Desiderabile si separa dalla relazione del Desiderio che Egli chiama e, con questa separazione o santità, resta terza persona: Egli al fondo del Tu. Egli è Bene in un senso eminente molto preciso, questo; Egli non mi colma di beni, ma mi assoggetta alla bontà, migliore dei beni da ricevere» (DVI, p. 113-114). L'illeità¹⁴ è una «nozione chiave» nel discorso levinasiano su Dio, che inizia a usarlo in *La Traccia dell'Altro* ed indica un «capovolgimento dell'intenzionalità», un «rivolgimento», una «sovversione» nell'essere. Ma come abbiamo appena visto, indica anche lo «spostamento» di Dio che si ritrae alla terza

persona per nascondersi nella sua traccia. E' il tema della anacoresi e della chenesi di Dio, più volte ripreso da Lévinas negli ultimi tempi¹⁵. Considerato così è però ancora equivoco. Per poter cogliere l'illeità nella sua esatta portata, bisogna ricordare ancora una volta la nozione/evento di creazione, dove il rapporto dell'uomo a Dio si dice in termini di *passato*; ma un passato che pesa sulla coscienza e la rovescia in *passività*. Soltanto nella passività della coscienza teoretica può risuonare un comandamento morale che mi è immediatamente significato dal volto dell'altro uomo: «Tu non ucciderai!» Il volto che mi parla si produce come visitazione, trascendenza significativa dalla traccia, e «la visitazione consiste nello sconvolgere l'egoismo stesso dell'io; il volto sconcerta l'intenzionalità che lo prende di mira» (Tr., p. 36). Inoltre, il volto dell'altro è messa in questione della sicurezza sufficiente della libertà dell'io, dove questa messa in questione «è appunto l'accoglienza dell'assolutamente altro. L'epifania dell'assolutamente altro è volto; in esso l'Altro mi interpella e mi comanda con la sua stessa nudità e indigenza. La sua presenza è intimazione a rispondere. l'io non prende solamente coscienza di questa necessità di rispondere, come se si trattasse di un obbligo o di un dovere sul quale ci sarebbe da decidere. l'io è, nella sua stessa posizione, sino in fondo responsabilità e diaconia, come nel capitolo 53 di Isaia.

Essere io significa, dunque, non potersi sottrarre dalla responsabilità. Quell'eccesso di essere, quell'esagerazione che si chiama «essere io», quell'emergenza di ipseità nell'essere ci compie come una turgescenza della responsabilità. La mia messa in questione ad opera dell'Altro mi rende solidale con Altri in modo incomparabile ed unico» (Tr., p. 36)¹⁶.

Abbiamo già qui gli elementi fondamentali di quella che sarà la «ridefinizione» della soggettività in *Altrimenti che essere*. L'«illeità» si produce come diacronia e dal suo passato, per sempre passato irreversibile, mi convoca e mi assegna alla responsabilità. Dalla diacronia alla diaconia. «L'illeità dell'«Egli» non è il «questo» della cosa che è a nostra disposizione e a cui Buber e Gabriel Marcel hanno avuto ragione di preferire il Tu per descrivere l'incontro umano. il movimento dell'incontro non è qualcosa che venga ad aggiungersi ad un volto immobile. Il movimento è in quello stesso volto. *Il volto è di per se stesso visitazione e trascendenza. Ma il volto, benchè totalmente aperto, può tuttavia essere contemporaneamente in se stesso perchè si iscrive nella traccia dell'illeità. L'illeità è l'origine dell'alterità dell'essere alla quale l'in se dell'oggettività partecipa transcendendola.*

Il Dio che è passato non è modello di cui il volto sarebbe l'immagine. Essere a immagine di Dio non significa essere l'icona di Dio, ma trovarsi nella sua traccia. Il Dio rivelato della nostra spiritualità giudaico-cristiana conserva tutto l'infinito della sua assenza che è all'interno stesso della dimensione personale. Egli si mostra soltanto in virtù della sua traccia, come nel capitolo 33 dell'«Esodo».

Andare verso di Lui non significa seguire quella traccia che non è un segno, ma piuttosto andare verso gli Altri che si inscrivono nella traccia» (Tr. p. 45)¹⁷.

In un saggio successivo a *La traccia dell'Altro, Enigma e fenomeno*, del 1965, il discorso di Lévinas si fa ancora più esplicito, là dove indica la moralità come il modo stesso dell'Enigma: «Questo appello (dell'io da parte del volto) categorico nella sua dirittura, ma già discreto, come se nessuno interpellasse e nessuno controllasse, fa appello alla responsabilità morale. *La moralità è il modo dell'Enigma.*

Come ha luogo la risposta?

La sola risposta possibile all'idea dell'Infinito è una risposta stravagante. Ci vuole un «pensiero» che intenda più di quanto intende, al di sopra delle sue capacità, e di cui non sappia essere contemporaneo, un «pensiero» che, in questo senso, possa andare al di là della propria morte. Intendere più di quanto si intenda, pensare più di quanto si pensi, pensare quel che si ritira dal pensiero, è desiderare, ma di un desiderio che, contrariamente al bisogno, si rinnova ed arde quanto più si nutre di Desiderabile. Andare al di là della propria morte è sacrificarsi. La risposta all'appello dell'Enigma è la generosità del sacrificio, al di fuori del conosciuto e dell'ignoto, senza calcolo, perchè diretta all'Infinito» (Tr. p. 63).

Alla luce di quanto si è detto diviene particolarmente illuminante una frase che Lévinas mi diceva in un colloquio privato, e che assume un rilievo particolare anche per la riflessione cristiana. Riferendosi al capitolo XXV del Vangelo di Matteo, le pagine del Giudizio, Lévinas lo definiva, «l'une des pages les plus sublimes de la Bible». E forse è proprio in tale contesto, di fronte alle domande imbarazzate dei beati e dei condannati che diviene chiara la profondità del senso della Traccia dell'Enigma e dell'Illeità, ma anche dell'intrigo etico della Trascendenza o ancora, della non dirittura del rapporto dell'uomo a Dio.

Per articolare in modo più puntuale il rapporto trascendenza ed etica, occorre tuttavia riferirsi ancora alla responsabilità che ridefinisce il soggetto e apre alla testimonianza profetica¹⁸. Scrive Lévinas: «La soggettività del soggetto è la vulnerabilità, esposizione dell'affezione, sensibilità, passività più passiva di ogni passività, tempo irrecuperabile, diacronia non sincronizzabile della pazienza, esposizione sempre da esporre, esposizione da esprimere e così da Dire e, così da Dare» (AE, p.63-64).

Le analisi di Lévinas si fanno incalzanti, fino a stanare ogni pur minimo residuo dell'«attività» del soggetto che in quanto esposizione è soggezione. Non più identità dell'identico, non più «per sè». «Il per sè dell'identità non è più per sè. L'identità del «medesimo» nell'«io» gli viene malgrado sè da fuori, come un'elezione o come l'ispirazione, nella forma dell'unicità del convocato. Il soggetto è per l'altro; il suo essere se ne va per l'altro, il suo essere

muore in significazione. (AE, p.66). Il rovesciamento non potrebbe essere più totale e radicale. In quanto si è detto fin qui, ma tutto «Altrimenti che essere» ha questo andamento, è difficile riconoscere la «maestà» e la «maestria» dell'ego; eppure nella descrizione levinesiana della passività, della vulnerabilità c'è un'urgenza, attestata anche dallo stile serrato e incalzante delle analisi, che è urgenza dell'umano. Solo una frantumazione così radicale del primato della soggettività «deposta dal suo trono» rende possibile il contatto e la prossimità del prossimo. Solo un soggetto «sensibile» - secondo tutta la ricchezza semantica del termine - può diventare prossimo. Sensibile in quanto capace di godimento¹⁹, vulnerabile²⁰, ossessionato dall'altro e per l'altro²¹.

Solo così l'uno-per-l'altro, la prossimità è significazione e soggettività. Ma la soggettività che ridisegna la prossimità è di tutt'altro genere. Scrive Lévinas: «La prossimità non è uno stato, una quiete, ma, precisamente, inquietudine, non-luogo, fuori luogo della quiete che sconvolge la calma della non-ubiquità dell'essere che diviene quiete in un luogo, sempre, di conseguenza, insufficientemente prossimità, come un abbraccio. «Mai abbastanza prossima», la prossimità non si irrigidisce in struttura, se non quando, rappresentata nell'esigenza di giustizia, reversibile, essa ricade in semplice relazione. La prossimità, come il «sempre più prossimo», diviene soggetto. Essa raggiunge il suo «superlativo» come «mia» inquietudine inalienabile; diviene unica, da quel momento uno, dimentica la reciprocità come in un amore che non si aspetta parità. La prossimità è il soggetto che si approssima e che, di conseguenza, costituisce una relazione alla quale io partecipo come termine, ma in cui sono più - o meno - di un termine. Questo sovrappiù o questa mancanza mi getta fuori dall'oggettività della relazione. La relazione diviene religiosa? Non è un semplice passaggio ad un «punto di vista» soggettivo. Non si può dire che il Me (*Moi*) o l'Io (*Je*). Bisogna ormai parlare in prima persona. Io sono termine irriducibile alla relazione e tuttavia in ricorrenza che mi priva di ogni consistenza» (AE, p. 102). Nella prossimità come l'uno per l'altro, la soggettività perde i caratteri di trascendentalità, l'io e il sè, il nominativo e l'accusativo²².

L'altro mi accusa nel senso che abbiamo già accennato, che nella prossimità risuona un comandamento, un ordine. Questa prossimità è la prossimità del volto che mi chiama e mi assegna una responsabilità irrecusabile; «Traccia di se stesso (il volto), ordinato alla mia responsabilità e che io manco, colpevole, come se fossi responsabile della mia mortalità e colpevole di sopravvivere, il volto è un'immediatezza anacronistica più tesa di quell'immagine offerta alla rettitudine della intenzione intuitiva. Nella prossimità, l'assolutamente altro, l'Estraneo che «non ho nè concepito nè partorito», l'ho già in braccio, già lo porto secondo la formula biblica», «al collo come una balia porta un bambino lattante». Egli non ha un altro luogo, non autoctono,

stradato apolide, non-abitante, esposto al freddo e al caldo delle stagioni. Nell'essere ridotto a ricorrere a me consiste l'apolidia o l'estraneità del prossimo. Essa mi incombe» (AE, p. 114).

Ossessionato dall'altro e per l'altro, sono immediatamente responsabile di tutto ciò che può accadergli, perfino «sono responsabile anche della responsabilità di altri» (EI, p. 113). Sono costantemente convocato e assegnato, in ciò che sta la passività del soggetto, ma in questa assegnazione, sono uno e insostituibile nella responsabilità, sono l'eletto, ma lo sono in quanto «ostaggio», in quanto già da sempre accusato²³. Sostituzione e ostaggio questa è la nuova «identità» senza identità del soggetto a cui giunge Lévinas. «Il termine «Io» significa «eccomi», rispondendo di tutto e di tutti» (AE, p. 145). La condizione dell'io è una «incondizione», nell'accettazione ambivalente di senza condizione e di incondizionatezza. Si pensi qui, a proposito di questo «eccomi», alla risposta dei profeti alla vocazione di Dio che era insieme elezione ed assegnazione di un compito. In questa radicale disponibilità costitutiva, il soggetto «non è più» per sé ed insieme «è» per tutti, essere e disinteresse²⁴.

Lévinas tira le conseguenze «umane» di questa incondizione di ostaggio e della sostituzione: «E' attraverso la condizione di ostaggio che nel mondo ci può essere pietà, compassione, perdono e prossimità. Anche la più piccola cosa, anche il «dopo-di-lei-Signore». L'incondizione di ostaggio non è il caso limite della solidarietà, ma la condizione di ogni solidarietà. Ogni accusa è persecuzione, come ogni lode, ricompensa, punizione inter-personale suppongono la soggettività dell'io, la sostituzione - la possibilità di mettersi al posto dell'altro che rinvia al transfert dall'«attraverso» l'altro al «per» l'altro e, nella persecuzione, dall'oltraggio inflitto dall'altro all'espiazione della sua colpa attraverso me. Ma l'accusa assoluta, anteriore alla libertà, costituisce la libertà che, connessa al Bene, si situa al di là e al di fuori di ogni «essenza» (AE, p. 148).

L'«ultimo» Lévinas ha ulteriormente radicalizzato ed enfatizzato queste posizioni. L'«umano» è un «buco nell'essere», ciò significa che è al di là dell'essenza, che non si «identifica» più. In *Etica e Infinito* il filosofo francese scrive: «La Soggettività come tale è inizialmente ostaggio; essa risponde fino ad espriare per gli altri. Ci si può mostrare scandalizzati da questa concezione utopica e, per un io, inumana. Ma l'umanità dell'umano, - la vera vita - è assente. L'umanità nel suo essere storico e oggettivo, il varco stesso del soggettivo, quello psichico umano, nella sua originaria veglia o disincanto è l'essere che si disfa della sua condizione d'essere: il dis-inter-«esse». E' ciò che vuol dire il libro *Altrimenti che essere*. La condizione ontologica si disfa o è disfatta, nella condizione o incondizione umana. Essere umano significa vivere come se non si fosse un essere tra gli esseri. Come se per la spiritualità umana si rovesciassero le categorie dell'essere in un «altrimenti che essere» (EI, p. 114).

La responsabilità, quindi non è più soltanto sostituzione, ma diviene «inquietudine», «messa in questione» dalla morte dell'altro. Il problema della responsabilità si trasforma in una domanda lacerante di giustizia sulla giustificabilità o giustificazione del mio stesso esistere. E' il mio stesso essere che è in questione. Sempre in *Etica e Infinito*, Lévinas scrive: «Sono forse debitore all'essere? Essendo, persistendo nell'essere, non uccido? (...) L'esplosione dell'umano nell'essere, il buco dell'essere di cui ho parlato nel corso di queste conversazioni, la crisi dell'essere, l'altrimenti che essere, sono segnati in effetti dal fatto che ciò che è più naturale diviene più problematico. Ho il diritto di essere? Essendo nel mondo non prendo il posto di qualcuno. Messa in questione della perseveranza, ingenua e naturale nell'essere! (...) Non voglio affatto insegnare che il suicidio discende dall'amore del prossimo e dalla vita veramente umana. Voglio dire che una vita veramente umana non può restare soddisfatta (*satisfaite*) nella sua uguaglianza all'essere, vita di quiescenza che essa si sveglia all'altro, cioè deve anche disubriarsi; che l'essere non è mai- contrariamente a quanto dicono tante tradizioni rassicuranti - la propria ragion d'essere; che il famoso *conatus essendi* non è la sorgente di ogni diritto e di ogni senso» (EI, rispettivamente pp. 131, 132-133, 133-134). Nella responsabilità-per-altri, l'altro-nel-medesimo, sono già da sempre, da un tempo che precede ogni tempo presente di risposta, convocato e assegnato nell'unicità ineludibile e ineluttabile, sono l'eletto²⁵. Di fronte al volto, come abbiamo già detto, sono assoggettato in un'obbedienza radicale che precede l'ascolto stesso del comandamento. Questa precedenza è l'ispirazione, modalità che infrange la continuità del tempo e ordina alla responsabilità.

«Eteronomia dell'obbedienza etica che, come ispirazione, non è il dispiegamento di una «vis a tergo»; essa viene di «faccia», assoggettamento all'ordine significato sul volto dell'altro che non è avvicinamento come un tema. Obbedienza all'ordine assoluto - all'autorità per eccellenza - obbedienza originaria all'autorità per eccellenza, alla parola di Dio, a condizione di non nominare Dio se non a partire da questa obbedienza. Dio sconosciuto che non prende corpo e si espone ai rinnegamenti dell'ateismo!» (*Dall'Uno all'Altro*)²⁶.

Debolezza di Dio e sua umiltà²⁷. La «gloria dell'Infinito» e ancora una volta etica, nella radicalità che ciò comporta per il filosofo francese²⁸. Una bella pagina di *Altrimenti che essere* ne è una sintesi efficace: «Ma senza principio, senza inizio - anarchia - la gloria, facendo esplodere il tema, significa al di qua del logos, positivamente, l'estradiizione del soggetto che riposa su di sé, estradiizione da ciò che esso non ha mai assunto perchè, a partire da un passato irrepresentabile, è stato sensibile alla provocazione che non si è mai presentata, ma ha colpito di trauma. La gloria non è che l'altra faccia della passività del soggetto in cui sostituendosi all'altro, responsabilità ordinata

al primo venuto, responsabilità per il prossimo, ispirata dall'altro, il Medesimo, io sono strappato al mio inizio in me, alla mia uguaglianza in me. La gloria dell'infinito si glorifica in questa responsabilità, non lasciando al soggetto alcun rifugio nel suo segreto che lo proteggerebbe contro l'ossessione per l'Altro e coprirebbe la sua evasione. La gloria si glorifica attraverso l'uscita del soggetto fuori dagli angoli bui del «quanto a sè» che offrono - come i cespugli del Paradiso in cui si nascondeva Adamo mentre udiva la voce dell'Eterno-Dio percorrendo il giardino dal lato in cui sorge il sole - una scappatoia alla convocazione in cui si mette in moto la posizione dell'io all'inizio e la possibilità stessa della origine. La gloria dell'infinito è la possibilità an-archica del soggetto scovato senza possibilità di scampo, io portato alla sincerità, facendo segno ad altri - di cui e dinanzi al quale io sono responsabile - di questa donazione stessa di segno, cioè di questa responsabilità: «eccomi». Dire prima di ogni detto che è testimone della gloria. Testimonianza che è «vera» ma di una verità irriducibile alla verità del disvelamento e che non narra niente che si mostri. Dire senza correlazione noematica della pura obbedienza alla gloria che ordina; senza dialogo, nella passività di colpo subordinata all'«eccomi» (AE, pp. 181-182).

La «gloria» dell'infinito è la «testimonianza» che se ne dà, «Eccomi» come testimonianza dell'infinito, ma come testimonianza che non tematizza ciò che testimonia e la cui verità non è verità di rappresentazione, non è evidenza. Non vi è testimonianza - struttura unica, eccezione alla regola dell'essere, irriducibile alla rappresentazione - che dell'infinito. L'infinito non appare a colui che ne fa testimonianza. Al contrario è la testimonianza che appartiene alla gloria dell'infinito. E' attraverso la voce del testimone che la gloria dell'infinito si glorifica» (AE, pp. 183-184)

Forse ora è più facile comprendere perchè «la gloria di Dio è l'altrimenti che essere» (EI, p. 121).

Dall'analisi che si è abbozzata si può desumere l'importanza che il discorso su Dio ha nel filosofo francese. Il Dio di Lévinas, tuttavia, non ha nome, neppure quello biblico di YHWH, è un Egli totalmente Assoluto e Assente, Passato, è ciò che può essere compreso a partire dalla sua appartenenza ebraica. Per l'ebreo, infatti, Dio è concretamente, «storicamente», presente nel Libro, che però non è la fonte della teologia, o almeno non è soltanto questo, in Esso si parla di Dio, ma soprattutto dell'uomo e della sua esistenza. Dio si ritrae dal Libro che Egli ha rivelato e da questo passato continua l'opera della redenzione, che è però opera e compito dell'uomo che ha ricevuto la rivelazione. Stabilire un regno di giustizia, secondo il profeta Isaia, è il vero compito-responsabilità, l'assegnazione dell'uomo; è questa la vera religione, poichè soltanto un regno di giustizia può essere il regno di Dio.

4. Etica e religione: Lévinas e l'Ebraismo

La conclusione del paragrafo precedente rimanda alle radici ebraiche di Lévinas che, in particolare attraverso i suoi commentari talmudici, ha sempre più messo in risalto che la relazione etica è la religione stessa, parlando ad es., di una «ebraismo esigente» (AV, p. 17).

Tuttavia il discorso qui rischia di divenire equivoco a causa della brevità. Mi limito pertanto, a mò di conclusione, a registrare una problematica che andrebbe accuratamente vagliata, rimandando il lettore direttamente al testo levinasiano.

La relazione etica dunque *come* relazione religiosa e in questo senso «contrariamente alla filosofia che fa di «se-stessa» l'ingresso del regno dell'assoluto (...), il giudaismo ci insegna una trascendenza «reale» una relazione dell'anima con Colui che l'anima non può contenere e senza Il Quale essa non può, in qualche modo, restare se stessa. Totalmente solo, l'io si trova in uno stato di lacerazione e di squilibrio. Ciò significa che esso si ritrova come colui che ha già leso altri, come dispotismo e violenza. La coscienza di sè non è una constatazione inoffensiva che un io fa del suo essere, essa è inseparabile dalla coscienza della giustizia e dell'ingiustizia» (DL, p. 32). In questa prospettiva si pensi alla distanza abissale tra l'autocoscienza teoretica che conosciamo dalla storia della filosofia e questa «coscienza di sè». Nella concezione ebraica l'individuo si definisce come io soltanto per la relazione che lo lega a un tu, l'io è io nella e per la relazione sociale. Lévinas sostiene che la relazione morale è coscienza di sè e coscienza di Dio: «L'etica non è il corollario della visione di Dio, è questa visione stessa. L'etica è un'ottica. Di modo che tutto ciò che io so di Dio e tutto ciò che posso comprendere della Sua parola e dirGli razionalmente, deve trovare un'espressione etica» (DL, p. 34). Ciò significa anche che «la via che conduce verso Dio, conduce ipso facto verso l'uomo» (DL, p. 35). Questo «andare verso l'uomo» è la responsabilità personale che neppure Dio può annullare. «Che il rapporto con il divino attraversi il rapporto con gli uomini e coincida con la giustizia sociale, ecco tutto lo spirito della bibbia ebraica. Mosè e i profeti non si preoccupano dell'immortalità dell'anima, ma del povero e della vedova, dell'orfano e dello straniero. Il rapporto con l'uomo dove si realizza il contatto con il divino, non è una semplice relazione di «amicizia spirituale», ma quella dove si manifesta, si prova e si realizza in una economia giusta e di cui ogni uomo è pienamente responsabile» (DL, p. 36). Questa responsabilità, iscrivendosi nella giustizia, appare come un rapporto assoluto. La coscienza della giustizia è per l'ebreo la coscienza «tout court». E' nota la risonanza che ha la nozione di «giustizia» nel contesto veterotestamentario sia come sinonimo stesso di Dio, sia come definizione del «giusto», che è l'uomo che «teme» Dio; e il «timore di Dio» è la pietà.

In altri termini «il timore di Dio, concretamente, si manifesta come timore per l'altro uomo». (AV, p. 119). Nel suo discorso, Lévinas accentua sempre di più l'anacoresi e la chenesi e forse in questa ottica è accettabile la definizione del pensatore francese che Malka dà nel suo libro (il più laico dei pensatori religiosi, il più religioso dei pensatori laici) e che lo stesso Lévinas comunque, come mi confermava recentemente, condivide. Il Dio biblico si ritrae, scompare dietro i suoi «nomi santi» attraverso i quali «noi che comprendiamo che il Dio rivelato nei suoi Nomi riceve un senso a partire dalle situazioni umane, di miseria o di felicità, in cui è invocato. «L'Eterno è vicino a tutti coloro che lo invocano» (Ps. 145,18)» (AV, p.151).

Secondo Lévinas, il «senso positivo» di questo ritrarsi di Dio «non è una non-conoscenza pura e semplice. E' appunto obbligazione dell'uomo nei confronti di tutti gli altri uomini. Secondo la parola del profeta (Ger. 22,10) rendere il diritto al povero e all'infelice, «ecco ciò che si chiama conoscermi, dice l'Eterno». Conoscenza dell'inconoscibile e la trascendenza diviene etica» (AV, p. 152). Il Nome di Dio è inpronunciabile, ma egli parla della sua trascendenza: «La trascendenza del nome di Dio in rapporto a ogni tematizzazione non diviene annullamento, e questo annullamento non è forse il comandamento stesso che mi obbliga nei confronti dell'altro uomo?... La trascendenza di Dio è il suo stesso annullamento, ma che ci obbliga nei confronti degli uomini. Più alta della grandezza è l'umiltà. Senso del monoteismo abramitico... «Ma la rivelazione che si fa etica significa una nuova visione dell'uomo. L'anima umana qui, non è origine di sé, soggetto che rende conto di sé e dell'universo, nè esistenza preoccupata nella sua esistenza di questa stessa esistenza. Essa è obbligata prima di ogni impegno». Ricordando un testo di Talmud che parla di coloro che meritano di pronunciare il Nome, Lévinas conclude recitando le parole di Rabbi Yeouda: «Si confida il nome di quarantadue lettere soltanto all'uomo discreto e umile che perdona le offese che gli si fanno». Umiltà, discrezione, perdono delle offese che non debbono essere prese soltanto come virtù; esse «capovolgono» la nozione ontologica della soggettività per coglierla nella rinuncia, nell'annullamento e in una passività totale» (AV, p. 153 e 154).

NOTE

¹ S. Malka, *Leggere Lévinas*, tr. di E. Baccarini, Queridiana, Brescia 1986.

² Si vedano per es., la Premessa e le pagine conclusive di *Nomi propri*, Marietti, Casale Monferrato 1984 e il saggio citato più avanti su *La souffrance inutile*.

³ Mi pare opportuno riportare qui la «motivazione» con cui nel 1985 (14/XII) a Palermo fu assegnato a Lévinas, paradossalmente insieme a Emanuele Severino, il premio internazionale Nietzsche. «Le guerre mondiali e locali, il nazionalsocialismo, lo stalinismo - ed anche la destalinizzazione -, i campi di concentramento, le camere a gas, gli arsenali nucleari, il terrorismo e la disoccupazione: è molto per una generazione sola, anche se essa ne fosse stata soltanto testimone» (*Nomi propri*, p. 3). «Dalla fine della guerra in poi il sangue non ha cessato di scorrere. Razzismo, imperialismo, sfruttamento persistono inesorabili. Le nazioni e gli uomini sono esposti all'odio, al disprezzo, temono miseria e distruzione» (Ibid., p. 155). Via via che si è sviluppata la riflessione di Lévinas ha mostrato un carattere di urgenza di fronte ai drammi dell'uomo. La sua opera filosofica è stata ed è un'instancabile ricerca di senso, che uscendo dai canoni della «venerabile tradizione filosofica dell'Occidente ha tentato di percorrere strade alternative in cui trovasse un posto da protagonista l'altro nella sua umanità. Alla logica della totalità, la logica dell'essere e dell'identità identificante dell'io, generatrice di violenza, di odio e di guerra, ha contrapposto la logica dell'Infinito, dell'altrimenti che essere, della pace. Il percorso, ormai più che cinquantennale di Lévinas si è gradualmente arricchito di articolazioni che, da un lato, hanno fatto i conti con le traumatiche crisi del nostro tempo e dall'altro, hanno evocato sensi inediti come risposte a questi traumi. Etica, volto, soggettività, alterità, responsabilità, metafisica, religione, Dio... parola antiche per dire contenuti nuovi o forse «inauditi». Nella pagina scarna e inquieta del filosofo francese risuona una voce inascoltata che parla da sempre, da un passato «immemorabile» precedente ogni «presente», ed è la voce dell'altro uomo che mi chiama a una responsabilità ineludibile. Il soggetto si ridefinisce come un essere-per-l'altro e ciò significa che il senso d'essere dell'esistente che ciascuno è si manifesta nella scomparsa della propria identità soddisfatta e rassicurata. Dire di Lévinas, filosofo dell'alterità, significa implicitamente dire che la metodologia della filosofia ha ceduto il posto alla saggezza dell'amore, che alla logica del potere e del possesso si è sostituita la logica del servizio, che la logica della pace ha il sopravvento su quella del dominio, che il Bene, come altrimenti che essere, sopravanza l'essere. Ma il Bene, per Lévinas, non è un'idea, neppure quella platonica, è la concretezza della testimonianza, della responsabilità per l'altro uomo. Per questo la sua grande opera sulla responsabilità, *Altrimenti che essere*, può essere indicata «alla memoria degli esseri più vicini tra i sei milioni di assassinati dai nazionalsocialisti, accanto ai milioni e milioni di uomini di ogni confessione e di ogni nazione, vittime dello stesso odio dell'altro uomo, dello stesso antisemitismo» e divenire così grido di giustizia.

⁴ Questi temi trovano una presentazione efficace in *Umanesimo dell'altro uomo*, Melangolo, Genova 1984.

⁵ Particolarmente significative per questo aspetto sono le opere di E. Wiesel. Per un ulteriore approfondimento rimando alla breve indicazione bibliografica nel volume citato di Malka. Per una breve riflessione si veda anche H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, in *Il Mulino* n. 5/1986.

⁶ Lévinas si riferisce qui all'opera *La presenza di Dio nella Storia*, edito in Italia dalla Queridiana.

⁷ Originariamente il testo della conferenza fu pubblicato nel «Giornale di Metafisica» 1/1982. Io cito dal volume *Emmanuel Lévinas*, III dei Cahiers de *La nuit surveillée* a cura di J. Rolland, Ed. Verdier, 1984 pp. 329-338. La citazione è alle pp. 334-337.

⁸ Per sottolineare la differenza dei due ambiti, in un colloquio privato, Lévinas mi indicava come significativa la scelta editoriale diversa per i suoi scritti filosofici e quelli più propriamente «confessionali».

⁹ Cfr. al riguardo *La signification et le sensin Heidegger et la question de Dieu* di AA. VV., Grasset, Paris 1980, p. 238-247.

¹⁰ Molto puntuali in proposito sono i saggi di Lévinas *Notes sur le sens e Dieu et la philosophie* oltre naturalmente *Altrimenti che essere*.

¹¹ Su questo problema rimando agli eccellenti studi di Galviria Alvares e di F. P. Ciglia. Tra i vari testi di Lévinas si può vedere AE, p. 142 e DVI, p. 241. E' anche importante tener presente la trattazione che ne fa F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, Marietti, Casale Monferrato, 1985.

¹² Lévinas riporta a questo punto (nota 6 p. 107) il passo della III Meditazione di Descartes, il quale a sua volta si richiama alla creazione per giustificare la presenza dell'idea dell'infinito.

¹³ *Transcendance et Hauteur*, in «Bulletin de la Soc. Franç. de Philosophie», t. LIV, 1962, p. 100.

¹⁴ Tra le cose più recenti sul tema si veda B. Casper, *L'Illéité. Zu einem Schlüsselbegriff im Werk von Emmanuel Lévinas*, in «Philosophisches Jahrbuch» 2/1984 pp. 273-287.

¹⁵ Lévinas aveva già accennato a questo tema in una conferenza del 1968, *Un Dieu Homme?* e in *Essenza ed Etica* un testo del 1963 su Kierkegaard ora in *Nomi propri*. In temi più recenti il tema è stato ripreso in *Judaïsme et Kénose* in «Archivio di Filosofia» 2-3/1985 pp. 13-28; *Transcendance et intelligibilité*, Fides et Labor, Genève 1984.

¹⁶ Per ovvi motivi di brevità il tema del volto è qui appena accennato. Lévinas ha scritto sul tema pagine meravigliose e suggestive in *Totalità ed Infinito* ed è divenuto il presupposto di tutto il suo discorso. Più diffusamente ne ho parlato nel mio *Lévinas. Soggettività ed Infinito*, Studium, Roma 1985.

¹⁷ in *Totalità ed Infinito* leggiamo: «L'Altro uomo è il luogo stesso della verità metafisica e indispensabile al mio rapporto con Dio. Egli non giuoca il ruolo del mediatore. L'Altro non è l'incarnazione di Dio, ma appunto, con il suo volto, in cui egli è disincarnato, la manifestazione dell'altezza in cui Dio si rivela» (p. 51).

¹⁸ Per ciò che segue mi richiamo a quanto avevo scritto nel mio *Lévinas*, cit., in particolare alle pagine 60-67 e 80-84.

¹⁹ Cfr. AE, p. 90.

²⁰ Cfr. AE, p. 93.

²¹ Cfr. il par. 5 (Coscienza e ossessione) di *Linguaggio e prossimità* in Tr., p. 82 sgg., AE, p. 107 sgg.

²² Cfr. AE, p. 105.

²³ E' molto importante quanto scrive Lévinas a questo riguardo in AE, p. 140.

²⁴ Cfr. AE, p. 143 sgg.

²⁵ Si veda l'importantissimo par. 5 del Saggio *Dieu et la philosophie* ora in DVI, p. 115-123.

²⁶ *De l'Un à l'Autre. Transcendance et temps*, in «Archivio di Filosofia», tr. it. nel mio *Lévinas*, cit., 143-144.

²⁷ «L'infinito non dunque gloria che attraverso la soggettività, attraverso l'avventura umana dell'approssimarsi all'altro, attraverso la sostituzione all'altro, attraverso l'espiazione per l'altro. Soggetto ispirato dall'Infinito che, illeità, non appare, non è presente, che è sempre più passato, nè tema, nè telos, nè interlocutore. Egli si glorifica nella gloria che manifesta un soggetto per glorificarsi già nella glorificazione della sua gloria attraverso il soggetto - eludendo così tutte le strutture della correlazione. Glorificazione che è Dire, cioè segno dato all'altro - pace annunciata all'altro - che è responsabilità per l'altro, fino alla sostituzione» (AE, p. 185-186).

²⁸ Cfr. AE, p. 186.

²⁹ In EI, Lévinas parla di «gloria della testimonianza» *tout court*. «La gloria dell'Infinito si rivela attraverso ciò che è capace di fare nel testimone (p. 120).

L'ESPERIENZA DEL PENSARE IN F. NIETZSCHE

ITALO SCIUTO

Dipartimento di Filosofia - Università di Venezia

Il filosofare di Nietzsche rimane oggi al centro di gran parte delle più significative esperienze di pensiero. In effetti esso rappresenta perfettamente quel percorso, oggi così largamente praticato, con cui la filosofia persegue il difficile compito di tenere insieme due prospettive divergenti, se non inconciliabili: quella di mantenere una sua specifica e irriducibile peculiarità di fronte alle molteplici e frammentate forme del sapere, e quella di rinunciare al tempo stesso ad ogni pretesa fondativa e quindi ad ogni comoda «sistemazione» in un rapporto di ancillarità (che viene rifiutato in entrambe le direzioni: la filosofia non vuol più essere nè 'regina' nè 'ancilla'). È probabilmente questo uno dei motivi per cui Nietzsche appare come il vero e unico sopravvissuto, in questa epoca di caduta degli dei, della triade componente la cosiddetta 'sacra famiglia del sospetto'.

Si può forse cogliere meglio questo fatto distinguendo, nel genitivo dell'espressione: «l'esperienza del pensare», il significato soggettivo da quello oggettivo. Nel primo caso, potremo arrivare alla definizione del pensare come *interpretare e valutare*, nel secondo al pensare come specchio, testimonianza, *segno della complessità*.

Naturalmente, l'uso di formule va qui inteso nel senso, e nei limiti, in cui per Nietzsche è opportuno servirsi dei concetti e delle definizioni: essi valgono come *utili abbreviazioni*. In realtà questi due significati sono spesso, nelle differenti letture delle più recenti interpretazioni, estremizzati unilateralmente (forse per un equivoco sulla 'filosofia degli estremi' di Nietzsche) non senza ingiurie reciproche. Da una parte una certa sfrenatezza post-semiologica (significati senza significati) giunge a vedere nella metafisica da Nietzsche vanificata, e quindi nell'opera stessa di Nietzsche, nient'altro che un *testo*. La funzione del pensare diventa qui, allora, quella della 'decostruzione' e della 'decodificazione'. Di fatto, in questo modo si fa svanire il testo stesso, perchè asserendo la sua più assoluta «autonomia semantica» lo si distoglie recisamente sia da ogni referente storico sia da ogni esplicita o implicita «intenzione»

dell'autore. Dall'altra, fatti valere i giusti e imprescindibili diritti della 'probità filologica' (giusti perchè appartenenti, innanzitutto, al testo esplicito di Nietzsche), si procede alla difficile elaborazione di problematiche ontologie senza fondamento, nel tentativo di far parlare i possibili referenti storici, *oggettivi* in quanto dipendenti dalla 'grande ragione del corpo' e della 'intenzione' dell'autore¹ (col recupero, perciò, almeno di una parte del valore esplicativo del pensiero di Marx e Freud, gli altri due soci della 'sacra famiglia del sospetto': il valore della storia e dell'inconscio).

In questo modo, con percorsi divergenti, ci si allontana forse sempre più dall'esperienza del pensare di Nietzsche, realizzando così, nell'attuazione della derridiana *différence*, l'impossibilità di comprendere Nietzsche. Può invece darsi che proprio dalla non-esclusione dei due opposti, cioè dal tenerli fermi insieme, secondo la stessa concezione nietzscheana dell'opposizione, si possa trovare una soluzione. Ma gli stessi opposti devono essere prima diversamente formulati.

A) Significato oggettivo

Per brevità, mi limito ad un solo nucleo di testi. Nella prima parte di *Al di là del bene e del male*, dedicata ai «Pregiudizi dei filosofi», Nietzsche spiega in cosa consista l'origine istintuale del pensiero. Dopo «aver letto i filosofi tra le righe» egli ritiene di poter concludere che il pensiero cosciente va posto tra le attività dell'istinto: «il pensiero cosciente di un filosofo è per lo più segretamente diretto dai suoi istinti». Dietro la logica stanno sempre «apprezzamenti di valore», cioè «esigenze fisiologiche», come si vede nelle affermazioni secondo cui il determinato ha più valore dell'indeterminato, l'apparenza meno valore della verità². Gli aforismi 5 e 6 sviluppano e chiariscono poi bene il tema. Da questi appare come i filosofi siano in realtà avvocati e patrocinatori dei propri pre-giudizi e istinti: «Fanno tutti le viste d'aver scoperto e raggiunto le proprie opinioni attraverso l'autonomo sviluppo di una dialettica fredda, pura, divinamente imperturbabile» (af. 5) mentre *prima c'è* sempre una tesi, un'idea improvvisa, *poi* la giustificazione razionale. La logica è dunque in realtà razionalizzazione del desiderio, argomentazione a posteriori. Esempio classico, oltre alla «tartuferia altrettanto rigida quanto morigerata del vecchio Kant», è «quel gioco di prestigio in forma matematica con cui Spinoza fasciava come d'una bronzea corazza e mascherava la sua filosofia» (ibid.) rivelando così chiaramente «quanta timidezza e vulnerabilità tradisce questa mascherata di un infermo solitario» (ibid.).

L'aforisma 6 chiarisce ulteriormente, contrapponendo il *filosofo* al *dotto*: nel dotto l'istinto non è decisivo per la sua opera, perchè in quanto tale egli lavora come un meccanismo di orologeria che, caricato a dovere, funziona

per conto suo, mentre i suoi veri interessi li fa valere extra (nella famiglia, nel guadagno, nella politica, ecc.). Per questo Nietzsche parla altrove di «mite infedeltà del dotto».

Invece nel filosofo non c'è «un bel nulla d'impersonale». La sua opera, il suo pensare, mostra ciò che egli in realtà è, esprime inconsciamente la gerarchia dei suoi istinti.

In questo senso ogni grande filosofia è per Nietzsche un'*autoconfessione* del suo autore, in cui le «intenzioni morali» sono il «vero e proprio nocciolo vitale, da cui si è sviluppata ogni volta l'intera pianta». Il pensare è dunque propriamente attività morale, cioè consiste nel *valutare*. Di fronte alle dogmatiche e ingenuie pretese del razionalismo, Nietzsche mette scetticamente in rilievo il fatto che in realtà il pensiero è schiavo della vita, per valutarlo, ci si deve allora porre la questione non del vero-falso (che riguarda il dotto ed è, dal punto di vista morale, «innocua»), ma di quale morale si abbia di mira, di quale istinto domini, perchè «i fondamentali istinti umani... hanno tutti praticato la filosofia», cioè ogni istinto è bramoso di dominio «e come *tale* cerca di filosofare».

Si potrebbe sintetizzare l'opposizione dotto-filosofo dicendo che il dotto conosce, il filosofo pensa, oppure che i pensieri dotti sono quelli che vengono, per adattare a questa distinzione una metafora che Giorgio Colli usa per definire i due tempi fondamentali dello stile di pensiero di Nietzsche, quando si pensa *seduti*, mentre filosofici sono quelli che vengono quando si pensa *camminando*³.

Ma questa è un'opposizione che andrà sostenuta col significato soggettivo del genitivo dell'espressione «L'esperienza del pensare». Quel che interessa qui è rilevare l'impossibilità dell'autonomia del pensiero e invece la sua dipendenza dalla «animalità» istintuale dell'uomo, per cui difetto massimo è pensare in modo assoluto: tutto ciò che è assoluto appartiene alla patologia perchè nega a priori di essere la proiezione di un istinto.

In sintesi, la posizione di questo significato approda ai seguenti risultati:

- 1) Significato e valore dei pensieri non sono determinabili prescindendo dall'*origine*.
- 2) Vi è differenza essenziale fra l'*intenzione conscia* del pensatore (cercare la verità in sé) e i reali motivi che sollecitano i pensieri.
- 3) La reale natura e il vero valore dei pensieri sono determinati dall'*intenzione inconscia* di chi pensa, intenzione più profonda di quella conscia e determinata dal modo istintuale, dal *corpo*, la cui «grande ragione» non è riducibile ad alcun elemento originario ma ad una *originaria complessità*: il corpo non è soltanto la (nuova) prima evidenza, ma anche l'estrema ricchezza.

B) Significato soggettivo

L'autentico pensare genealogico non è tuttavia il mero pensare l'origine. Anzi, determinata l'origine, è determinata anche l'insignificanza dell'origine: il rapporto corpo-pensiero non è meccanico (le molte espressioni di Nietzsche che fanno immediatamente pensare ad una concezione materialistico-positivistica vanno interpretate) perchè non c'è rapporto causale, bensì semiotico, fra istinto e pensiero: «il pensiero è, allo stesso modo della parola, semplicemente un segno»⁴. Allora il pensiero non è in rapporto mediato o immediato con la realtà, ma solo col mondo vitale, di cui è però soltanto segno o sintomo: non è possibile parlare di una qualsiasi congruenza del pensiero e della realtà⁵: le parole sono, per così dire, la *tastiera* degli istinti, e i pensieri (in parole) ne sono gli accordi⁶. Se, nel primo significato, il pensare è dissociato dalla verità, ora lo è anche dalla realtà. Qui si afferma dunque l'antiparmenidismo assoluto di Nietzsche, prima che il suo anticartesianesimo: «Che il pensiero sia poi misura del reale - che ciò che non si può pensare non sia... è in sé una pazza affermazione... noi addirittura non possiamo pensare niente, in quanto è...»⁷. La domanda forte non pare dunque più formulabile nei termini del «cosa è» ma soltanto del «cosa significa».

Vi è quindi, fra il primo e il secondo significato del pensare, un'apparente contraddizione: nel primo si nega, nel secondo si afferma ciò che abbiamo chiamato l'«autonomia semantica», cioè l'indipendenza assoluta del valore e del significato del testo da intenzione, verità, realtà. In realtà si tratta di *opposti* e, per Nietzsche che proclama la «morte di tutti gli imperituri»⁸, la più rilevante e fondamentale caduta di assoluti è quella della esclusione reciproca degli opposti. Gli opposti non si escludono.

Saggiando il secondo di questi opposti (il più fecondo, ma non per questo meno problematico), non possiamo perciò trovare paradigmi oggettivi ma figure e metafore. Si affolla subito, evidentemente, un gran numero di immagini, associate soprattutto ai grandi temi di Nietzsche: il prospettivismo, la volontà di potenza, il nichilismo, ecc., che non possiamo qui naturalmente neppure sfiorare. Mi limito perciò ad una sola figura, che mi sembra d'altra parte particolarmente significativa e cui, forse, non è stata resa del tutto giustizia. Mantenendo pure valida la riserva, giustamente fatta valere in varie occasioni dalla critica recente, che la filosofia di Nietzsche dovrebbe averci definitivamente vaccinati contro ogni cattiva tentazione esistenzialistica, mi riferisco all'esperienza del pensare come *esperienza del dubbio e della solitudine*.

Il livello cui Nietzsche aspira nel porre la comunicazione con altri, dal punto di vista del pensiero, non è innanzitutto quello della discussione intorno alla verità o falsità dei suoi pensieri. Egli cerca innanzitutto di rivolgersi a chi può

capirlo e, come Wittgenstein nella prefazione del *Tractatus logico-philosophicus*, ripete spesso che lo può capire soltanto non chi abbia colto la verità delle sue affermazioni, ma chi abbia già, per conto suo, avuto gli stessi pensieri, gli stessi problemi. Non cerca intelligenze perspicaci che capiscano, o possano *apprendere* (per questo aspetto Nietzsche è profondamente «diseducatore», perchè si può diventare soltanto ciò che si è) ma uomini che abbiano avuto le stesse esperienze, gli stessi pensieri e problemi; quando ad esempio Jacob Burckhard, da Nietzsche costantemente apprezzato e venerato, gli scrive lodi e ammirazioni per i suoi libri. Nietzsche rimane deluso, perchè si aspettava una comunicazione ad altro livello: il conforto che cerca, e non ha quasi mai, non è quello di sentirsi dire «sì, hai ragione», ma «sì, questi sono i problemi che tormentano anche me». Tutti i libri di Nietzsche, non soltanto quindi *Così parlò Zarathustra*, sono giustamente da considerare libri scritti «per tutti e per nessuno», non diversamente dai suoi stessi pensieri. È a *questo* livello comunicativo, che il pensiero di Nietzsche vuole essere autenticamente creativo.

Ma è particolarmente significativo individuare quali siano gli interlocutori che Nietzsche esplicitamente cerca. Come è noto, egli attinge al passato (molto) e al presente (poco) redigendo anche ridottissimi elenchi di nomi, con poche variazioni dipendenti dal contesto, quali suoi pari. Qui però mi sembra più importante vedere in generale il «tipo» cui Nietzsche vuole rivolgersi. Può sembrare paradossale, ma vi dev'essere un motivo *serio* perchè Nietzsche, trattando con disprezzo il tipo «moderno», consideri poi il «perfetto cristiano» come la «forma più elevata di uomo» in cui si sia imbattuto e dichiararsi: «ascrivo a mio onore di discendere da una stirpe che ha preso in ogni senso sul serio il suo cristianesimo»⁹. Il pensiero va subito a Pascal, che è per Nietzsche un grande modello sia perchè il suo pensare si volge alla verità con la passione di chi soffre la privazione, sia perchè in lui è centrale non tanto il *concetto* quanto l'*esperienza* dell'autosuperamento e della tensione spirituale. Ma, se l'avesse potuto conoscere direttamente e a fondo, ancor più significativa gli sarebbe apparsa la riflessione di Kierkegaard¹⁰.

Nel pensatore danese Nietzsche avrebbe trovato già chiaramente formulato il suo pensiero della «morte del cristianesimo per mano del cristianesimo» cioè come conseguenza inevitabile della «volontà di verità» che regge la morale cristiana, quando Kierkegaard attribuisce la nascita del dubbio alla stessa volontà di trovare ragioni, perchè «le ragioni costituiscono già una specie di dubbio» e «più ragioni si portano, più si nutre il dubbio e gli si dà forza»¹¹. Ma, soprattutto, vi avrebbe trovato un concetto di *serietà*, che Kierkegaard usa a proposito della corretta lettura della parola di Dio, che si adatta perfettamente a ciò che Nietzsche richiede a chi lo legge e, dunque, a chi vuole condividere pensieri con lui. La serietà, per Kierkegaard, non è solo (ma già anche

questo è propriamente nietzscheano) "onesta diffidenza verso se stessi, per la quale ci si considera tipi sospetti"¹²; è soprattutto vedere la parola di Dio come in uno specchio e concludere: "è a me che si parla, è di me che si parla". È ciò che Kierkegaard chiama anche "lettura soggettiva". La lettura "oggettiva", invece, è quella che intende la Parola come un *testo* da interpretare e quindi sposta, snaturandola, la *serietà* dal piano esistenziale e quello dell'"inflazione ermeneutica", che intende l'ermeneutica scientifica come la vera serietà.

Implicitamente, lo stesso spirito di *serietà soggettiva* richiede Nietzsche quando prevede chiaramente che verrà allo stesso modo "interpretato". Come nell'ultima proposizione del *Tractatus* di Wittgenstein, nel primo capoverso della prefazione al secondo volume di *Umano troppo umano* (scritto nel 1886) Nietzsche traccia un limite netto intorno a ciò che è dicibile, ma in termini rovesciati rispetto a Wittgenstein, proprio perchè per lui la congiunzione di pensiero ed esistenza non è il "mistico", nè l'oggetto del desiderio, ma l'unico programma di possibile comunicazione dell'esperienza pensante: "Bisogna parlare solo quando non è lecito tacere; e solo di ciò che si è *superato*, - ogni altra cosa è chiacchiera, "letteratura", mancanza di disciplina. I miei scritti parlano *solo* dei miei superamenti". Cioè i pensieri di Nietzsche si riferiscono *soltanto* a ciò di cui la proposizione settima del *Tractatus* dice che bisogna tacere.

Naturalmente, tutto ciò non significa disprezzo per la probità filologica, ancora oggi continuamente e giustamente invocata contro gli arbitri di interpretazioni incomprensibili o infondate; significa soltanto che per Nietzsche altro è conoscere, altro è pensare: una cosa il "dotto", tutt'altra il "filosofo".

È pur vero che anche questi opposti non si escludono ma, volendo toccare l'esperienza del pensare, affrontarla con le sole armi della filologia e della conoscenza oggettiva sarebbe come, per usare ancora una metafora di Kierkegaard, "specchiarsi in un muro"¹³. Se si vuole entrare nella filosofia di Nietzsche, bisogna pur sempre cercare di capire l'opposizione tra l'affermazione della *Nascita della tragedia*: "La conoscenza uccide l'azione"¹⁴ e l'annotazione postuma: "i pensieri sono azioni"¹⁵. Evidentemente, non ci si può attendere la stessa cosa, per citare esempi al massimo livello di intensità, dalla lettura nietzscheana di J. Granier e da quelle di G. Bataille o M. Blanchot (o ancora di P. Klossowski e di G. Colli). Non è in questione la maggiore o minore verità d'interpretazione ma la differenza, appunto, tra il conoscere e il pensare, non certo assimilabile all'alternativa: o "con" o "contro".

Questa differenza si può cogliere, tra l'altro, tenendo presente la nozione di pericolo, puntualmente esplicativa del pensare come esperienza del dubbio e della solitudine. Nietzsche pensa con *serietà* il cristianesimo in quanto perfeziona e completa la "volontà di verità" di questo, il suo "cercare ragioni",

cioè perfeziona l'autonegazione del cristianesimo (la "morte di Dio", a volerla leggere letteralmente e non metaforicamente, è appunto l'autosoppressione del cristianesimo che cerca ragioni in *virtù di questo cercare*: nella terminologia di Nietzsche, l'autosoppressione del "Dio morale"). Per Nietzsche questa caduta è decisiva perchè comporta il venir meno di tutti i valori, il nichilismo: primo fra tutti, quello della "verità". Il suo carattere decisivo comporta che Nietzsche non proponga 'altre' verità, appunto perchè la verità stessa è una figura interna al mondo di valori venuto meno, ma l'assolutezza del dubbio, l'insuperabilità del "sospetto".

È nell'apertura di questa scena, che emerge il pericolo. Ancora una volta può soccorrere un'immagine kierkegaardiana, tratta dalla *Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di filosofia*: chi fa dell'esercizio del dubbio il proprio assoluto lavoro è come il "misero pensatore privato", l'"eccentrico speculativo" che, abitando un bugigattolo al sommo di un immenso palazzo, avesse un chiaro sospetto che doveva esserci qualche errore di costruzione in qualche punto delle fondamenta e quindi guardasse con estrema apprensione i laboriosi sforzi di abbellimento e ampliamento che altri vanno alacremente svolgendo¹⁶.

È in questo senso che l'esperienza del pensare è, in e per Nietzsche, un'esperienza radicale: non solo nel senso, che viene continuamente ripetuto e che vale ovviamente per ogni grande pensatore, per il quale essa va alla radice, ma soprattutto perchè e in quanto convinta di vedere l'instabilità e mutabilità della radice stessa, cioè del fondamento. Bisogna essere "più prudenti di Cartesio, che rimase imprigionato nella trappola delle parole"¹⁷, dubitando non solo della certezza del *cogito* (in cui sono in realtà contenute molte "credenze") ma dello stesso suo dubbio: "bisogna dubitare meglio di come ha fatto Descartes"¹⁸. Questo vuol dire che una suprema istanza di verità è sempre tenuta ferma, però pensata ed espressa in forma negativa. Essa può in fondo ridursi al divieto *anche* della "utile simulazione", cioè a resistere alla tentazione di filosofare come nella partita dello scacchista solitario di un aforisma di Giorgio Colli, secondo il quale "Il filosofo moderno è simile a un giocatore di scacchi che giuochi una partita da solo, muovendo i pezzi dell'avversario in modo che sia utile (ma la cosa non deve trasparire) allo svolgimento del proprio giuoco"¹⁹.

Ma bisogna dubitare di *questo*, o di ogni possibile fondamento? Acquista così nuova rilevanza l'inciso "fino ad oggi" dell'aforisma sesto di *Al di là del bene e del male*, citato all'inizio: "mi si è chiarito poco per volta che cosa è stata fino ad oggi ogni grande filosofia: l'autoconfessione, cioè, del suo autore". E prende rilievo anche l'ambiguità: pensare "meglio" il dubbio significa, essenzialmente, lasciare il punto interrogativo, *questo* punto interrogativo. La connessione tra essere e pensiero, uno dei molti centri della filosofia

nietzscheana, rimane costitutivamente problema, è per Nietzsche ancora da pensare.

Quel che è chiaro, ed è il *ciò contro cui* di Nietzsche, è l'inadeguatezza del pensiero concettuale, così come sin'ora è costituito, a consentire la soluzione. La difficoltà non sta in qualche difetto della *ratio* cartesiana, ma nella cosa stessa, per cui già l'*espressione* del problema è problematica. Ricorriamo ad un'immagine sensibile, suggerisce Kierkegaard; accade come nel segare; più leggera è la mano sulla sega, meglio questa taglia, mentre, se si preme pesantemente, la sega si blocca. La sega è il pensiero concettuale, la mano pesante il "soggetto infinitamente interessato nella sua passione" che, per avere risposta alla domanda pressante, appesantisce sempre più la mano e quindi si rende da se stesso impossibilitato a trovare ciò che cerca. La leggerezza della speculazione, il pensiero "danzante" di Nietzsche, è insomma tanto più se stessa quanto meno permette al problema di presentarsi: "quindi tutta la sua soluzione non è che una mistificazione"²⁰.

Questo è, radicalmente, il "plumbeo disagio" della civiltà costruita sul più debole degli strumenti, la coscienza²¹. Non per nulla uno dei pochi autori che hanno "pensato" Nietzsche, o che hanno tentato di farlo, come in uno specchio, Pierre Klossowski, elabora il tema della simulazione (condensabile in questa massima: "si demistifica soltanto per mistificare meglio")²² non tanto nel senso dell'*utilità* quanto della *necessità* dell'errore. Ritorna quindi al centro la critica anticartesiana: per Nietzsche pensare come "moderni" e perciò come "tutti avversari di Descartes"²³ vuol dire che si deve concepire il pensiero come attività, non come produzione di dottrine. Questo vuol dire da una parte che la nozione di "moderno" non ha necessariamente ed esclusivamente un significato negativo, dall'altra che bisogna guardare diversamente la stessa nozione di "risultato" del pensiero, anche in riferimento alle "dottrine" di cui Nietzsche si proclama il maestro (in primo luogo quello dell'eterno ritorno). Che il pensare sia attività non vuol dire insomma che non vi sia alcun risultato. Il risultato fondamentale del movimento della modernità è appunto il nichilismo, che va inteso perciò non come ontologia ma come *l'a quo* del pensare moderno, un primo 'trovato' da cui può, deve, prendere le mosse l'unica partenza valida. Concepirlo come dottrina, come ontologia, sarebbe cartesianesimo, intorno al quale Nietzsche afferma in conclusione che "dell'intelligenza dei più intelligenti si è sempre riso, tra gli uomini più completi"²⁴.

NOTE

¹ Il termine "intenzione" non è da prendere come posizione di un fine, concezione che Nietzsche confuta, ma come oggettiva intenzionalità, quindi come risultato, della "grande ragione del corpo".

² *Al di là del bene e del male*, af. 3, p.9. Le citazioni di Nietzsche si riferiscono all'edizione critica delle *Opere* di Colli-Montinari, Adelphi, Milano, 1964 sgg.

³ Cfr. G. Colli, *Dopo Nietzsche*, Bompiani, Milano, 1978, pp. 113-114.

⁴ *Frammenti Postumi* (d'ora in poi: FP) 1879-1881, 6(253), p. 481.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ivi*, 6(264), pp. 483-4.

⁷ FP 1885-1887, 2(93), p. 95.

⁸ FP 1884-1885, 29(7), p. 8.

⁹ FP 1885-1887, 2(180), p. 142.

¹⁰ Nietzsche si propose in effetti di leggerlo, dietro suggerimento di una lettera di G. Brandes dell'11 gennaio 1888, nella quale il noto e da Nietzsche apprezzato estimatore danese attirava la sua attenzione su "uno dei più profondi psicologi esistenti" (cfr. C.P. Janz, *Vita di Nietzsche*, Laterza, Bari, 1981, vol. II, p. 539).

¹¹ S. Kierkegaard, *Opere*, a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze, 1972, pp. 930-1.

¹² *Ivi*, p. 920.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *La nascita della tragedia*, §7, p. 55.

¹⁵ FP 1885-1887, 1(16), p. 8.

¹⁶ Parte seconda, sez. I, cap. I, in *Opere cit.*, p. 291.

¹⁷ FP 1884-1885, 40(23), p. 325.

¹⁸ *Ivi*, 40 (25), p. 328.

¹⁹ G. Colli, *Dopo Nietzsche*, cit., p. 117.

²⁰ S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica*, parte I, in *Opere cit.*, p. 290.

²¹ *Genealogia della morale*, II dissertaz., §16, p. 284.

²² P. Klossowski, *Il circolo vizioso*, Adelphi, Milano, 1981, p. 197.

²³ FP 1884-1885, 40(25), p. 328.

²⁴ *Ibid.*

CONVEGNI

«FILOSOFIA COME PROGETTUALITÀ»: ANALISI DI MODELLI DIDATTICI»

(Macerata, 9 marzo 1988)

Il tema della «progettualità» della filosofia, analizzato già lo scorso anno («*Filosofia come progettualità: analisi dei modelli di razionalità*» Macerata, Università degli studi, 28-29 gennaio 1987) sotto il profilo teoretico, è stato ripreso quest'anno con l'obiettivo di approfondire il senso della potenzialità della filosofia a produrre, nell'epoca del computer, modelli didattici competitivi con quelli offerti dalle altre forme di sapere.

I proff. Vigone (Milano), Quarenghi (Bergamo), Capesciotti e Concetti (Fermo) hanno dialogato con grande disponibilità insieme ai soci della sezione maceratese, confrontandosi sul tema «*Filosofia come progettualità: analisi di modelli didattici*».

«*Insegnare a pensare*» è stato l'origine della filosofia, nel VI secolo, e rimane tuttora, per Vigone, il potenziale progettuale più potente della filosofia, la quale pur costituendosi come forma di sapere rigorosa e dotata di una propria specificità, tuttavia travalica quanto al senso la stessa forma disciplinare, costituendosi essenzialmente come «fare filosofia», dialogare, imparare a conoscere noi stessi a partire da come vogliamo e desideriamo vivere.

Da questo punto di vista l'insegnamento filosofico, che è qualcosa di più di un settore della cultura, si presenta quale luogo dei fini di una comunità sociale, capace pertanto di orientarne tensioni, desideri e valori. La centralità di questo momento educativo interno all'atteggiamento filosofico ancor prima che all'insegnamento vero e proprio della filosofia ne legittima non soltanto la consistenza del ruolo sociale, ma il rapporto implicito con le altre forme di sapere: secondo Vigone infatti l'interdisciplinarietà tanto invocata finisce per risolversi nel mito se si riflette sul fatto che nel senso più originario la filosofia è già in se stessa interdisciplinare, sia come invito all'appropriazione comunicativa dei linguaggi dei vari saperi sia come stimolo all'assunzione della capacità di riflettere e di dialogare.

Sull'importanza del rapporto della filosofia con il sapere in generale e con i vari saperi insiste con vigore Quarenghi, proponendo un progetto di scuola particolarmente attento ai contenuti culturali e quindi critico contro ogni tentativo di una loro dequalificazione volta, più o meno consapevolmente, a creare pericolose zone di mancanza di sapere.

L'insegnamento filosofico che s'inserisce in tale progetto - anzi, a dire il vero, ne costituisce l'orizzonte di senso - è quello capace di assumere come emergente il taglio storico; esso offre garanzie, contro le tentazioni di dissoluzione della filosofia negli

altri saperi o di totalitarismo disciplinare, per la costante promozione di una opportuna convergenza culturale tra i saperi, nel riconoscimento del ruolo che giocano le diverse visioni del mondo nella formazione di una comunità sociale.

Fondamentale da questo punto di vista, nel momento pratico dell'insegnamento, sono il testo classico - ma storicamente ambientato -, l'interpretazione del testo - ma dando conto agli studenti, contro il rischio di una lettura monopolistica o ideologica, del susseguirsi storico delle varie mediazioni interpretative.

L'esperienza pratica degli insegnanti di Bergamo riferita da Quarenghi mette in luce da un punto di vista di procedura pratico-educativa gli obiettivi fondamentali del progetto di scuola proposto, obiettivi il cui senso principale si può riassumere nell'impegno di «far crescere la voglia di filosofia» come stimolo per un atteggiamento di responsabile e critica partecipazione sociale.

Se «progettualità» dell'insegnamento filosofico significa produzione di un senso della filosofia che tenga conto della sua storia ma anche e a partire dalle richieste di senso della situazione storico-sociale del nostro tempo, non è però escluso che «progettualità» si riferisca anche alla «produzione operativa» di nuovi materiali filosofici: le immagini, attori dominanti nel mondo attuale, vengono introdotte come strumento di lavoro nel progetto didattico proposto da Capesciotti e Concetti, che ha come obiettivo centrale, appunto, l'indicazione e la realizzazione di una dimensione concretamente produttiva della ricerca filosofica: L'audiovisivo «*Metafisica della luce: le cattedrali del Medioevo*», elaborato da questi insegnanti con la collaborazione attiva degli studenti, rende conto della possibilità di una dimensione della ricerca e dell'insegnamento filosofico che, superando la tradizionale dialettica lezione-manuale, giunge attraverso la lettura dei testi (testi scritti, testi iconografici, testi musicali) alla produzione di un testo nuovo, complesso, originale, un «prodotto finito realizzato artigianalmente e in cooperazione», come afferma Concetti.

Il nodo teoretico rappresentato dalla cattedrale del Medioevo, divenuto testo filosofico visibile, rende conto, secondo i relatori, e insieme giustifica il tentativo di progettare una filosofia come sistema linguistico complesso eccedente l'ambito delle parole e dei concetti, oltre che, più in concreto, la possibilità di «un insegnamento filosofico incarnato in una prassi operativa che entra a far parte della vita».

Al di là delle diverse posizioni, comunque, è il momento del dialogo a costituire fondamentalmente il senso dell'insegnamento filosofico e in definitiva di ogni autentico rapporto educativo, e quindi a dover essere l'istanza prima di un progetto di didattica.

Sia che il dialogo venga riguardato come momento preminentemente ermeneutico di incontro personale con la verità (Ferretti), sia che esso venga inquadrato nell'ottica di una descrizione psicologica della sua struttura (simmetrica e asimmetrica) e della sua funzione formativa nell'evoluzione del mondo personale del discente (Arfelli), sia che il dialogo sia considerato come il luogo in cui il giovane fa «esperienza filosofica», intesa come acquisizione di codici linguistici del tutto diversi tra loro (Capesciotti), in ogni caso nell'atteggiamento comunicativo del dialogare è presente quel senso cui tutti ci riferiamo quando pensiamo e facciamo filosofia.

L. Perri

«HOBBS OGGI»

(Milano-Locarno, 18-21 maggio 1988)

Nel corso del 1988 il quarto centenario della nascita di Thomas Hobbes è stato celebrato in tutta Europa con numerosi incontri e convegni dedicati al filosofo inglese, a ulteriore riprova dell'eccezionale interesse suscitato dalla sua opera (mai come in questi ultimi anni, a giudicare dal progressivo incremento del dibattito critico). Il convegno svoltosi a Milano (con una giornata a Locarno) dal 18 al 21 maggio 1988 - promosso dal Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, in collaborazione con il Centro di Studi del Pensiero Filosofico del '500 e '600 (CNR) - ha anticipato una nutrita serie di congressi internazionali hobbesiani, organizzati in sedi quali Napoli (25-27 maggio), Parigi (30 maggio-1 giugno), Oxford (2-4 settembre), ancora Napoli (24-27 settembre), Düsseldorf (5-8 ottobre), Kassel (10-12 ottobre), Urbino (14-16 ottobre), per elencare solo gli appuntamenti principali. In questo contesto, una delle caratteristiche del simposio milanese - e una delle ragioni del suo interesse, al di là delle valutazioni sui singoli contributi - va ravvisata nel mancato privilegiamento di un dato ambito del pensiero hobbesiano, allo scopo di estendere la ricognizione anche ad aspetti a lungo trascurati o ritenuti marginali (come la geometria, l'ottica, la stessa teologia), e riservare poi un'attenzione particolare ai rapporti di vario genere intrattenuti dalla filosofia di Hobbes con altri autori o correnti di pensiero, oltre che alla stessa situazione degli studi hobbesiani più recenti.

Le relazioni inaugurali di Bernhard Wilms e Francesco Viola sono state proprio dedicate ad una considerazione della letteratura critica internazionale e specificamente italiana. Lo studioso tedesco, nel suo intervento bizzarramente intitolato *Der Leviathan und die delischen Taucher* (in riferimento a un'affermazione socratica relativa alla filosofia di Eraclito), ha delineato un panorama generale degli studi dell'ultimo decennio, valutando quale risultato più importante conseguito in tale periodo l'affermazione del principio ermeneutico della cosiddetta supposizione di consistenza a favore dell'autore, uno strumento metodologico giudicato in grado di stimolare progressivi approfondimenti critici e autocritici, orientando altresì nella ricerca di quel «Leviatano integrale» che solo ricostruzioni coerenti e globali dell'opera di Hobbes possono restituire nella sua unitaria complessità. Assai articolato è apparso il contributo di Francesco Viola (*Hobbes tra moderno e postmoderno*), volto a tracciare le linee di tendenza dell'interpretazione hobbesiana in Italia dagli anni Trenta ad oggi, soprattutto nel tentativo di individuare quale «immagine globale» del pensiero di Hobbes emerga dagli studi italiani di questi ultimi decenni. Ad analisi molto ricche e approfondite ha fatto qui riscontro il profilarsi di un'immagine del filosofo, diviso tra «moderno» e «postmoderno», destinata a stimolare vivaci discussioni, se non altro in merito all'uso di categorie in ogni caso molto ambigue e ricche di significati e sfumature diverse.

La politica è stata al centro di tre delle sedici relazioni in programma. Lo studioso di Cambridge Noel Malcolm ha ripreso anzitutto l'annosa questione relativa all'unità

sistemica della filosofia hobbesiana, argomentando a favore di una radicale «discontinuità», anche metodologica, tra scienza naturale e politica. Spunti interessanti ha offerto l'esame analitico di alcuni aspetti della concezione hobbesiana del diritto effettuato da Martin Bertman, il quale ha ritenuto di cogliere una tensione teorica interna alle pagine di Hobbes tra il suo positivismo giuridico e i motivi che intervengono ad orientare concretamente la prassi politica. Ancora più rilevante, tuttavia, la tensione su cui si è soffermato Yves-Charles Zarka, intento ad illustrare l'antinomia che sussiste in Hobbes tra il diritto di resistenza degli individui e il diritto penale dello Stato: diritti entrambi inalienabili, e che sembrano escludersi reciprocamente, minando in modo pericoloso l'intera teoria politica del filosofo inglese.

La riflessione teologica di Hobbes, che una tradizione esegetica consolidata - oggi in declino - ha a più riprese valutato in termini meramente opportunistici e sovrastrutturali, è stata oggetto della relazione di Arrigo Pacchi, assai significativa per la stessa impostazione di fondo, orientata verso un approccio accentuatamente storico alla questione, nella convinzione che non solo una contestualizzazione a più livelli del discorso teologico hobbesiano, ma la stessa considerazione delle ragioni storiche che ne sono all'origine rappresentino le condizioni per una comprensione del suo significato e della sua portata. Canoni metodologici diversi hanno invece sorretto l'indagine di Klaus Kodalle, impegnato a delineare da un punto di vista strettamente teorico un confronto tra molte concezioni di Lutero e di Hobbes, segnalando le presunte convergenze che talora sussistono tra le idee dei due autori.

Alle ricerche scientifiche hobbesiane sono state dedicate la relazione di Giulio Giorello sulla geometria, e quelle di Jean Bernhardt ed Elaine Stroud relative agli studi di ottica. Giorello ha operato un accostamento a una tematica ancora relativamente inesplorata, mostrando tra l'altro come la concezione hobbesiana della geometria e la pretesa di rifondazione globale che questa comporta - oltre agli sforzi concreti per risolvere in base ad essa i grandi problemi insoluti dell'epoca - siano all'origine dell'estenuante polemica di Hobbes con il matematico John Wallis, presto peraltro allargatasi dall'ambito tecnico a questioni di carattere eterogeneo. Jean Bernhardt, non presente personalmente ai lavori, ha inviato una relazione che ha fatto invece il punto sui vari scritti ottici del filosofo (anch'essi così poco studiati dalla critica), trovando in ciò un ideale complemento nella comunicazione di Elaine Stroud, la giovane ricercatrice del Wisconsin che ha recentemente pubblicato la più estesa trattazione ottica hobbesiana, quell'*A Minute or First Draught of the Optiques* rimasto prima di allora inedito nella sua interezza.

Un tentativo interessante di lettura «cibernetica» di Hobbes è stato proposto da André Robinet, il quale ha attirato l'attenzione sull'ambizioso disegno hobbesiano volto alla costituzione di una procedura di simulazione artificiale del pensiero umano e della sua capacità di comunicazione, al fine di giungere alla costruzione di quell'automa sociale pensante e parlante il cui progetto troverebbe espressione nella stessa allegoria del Leviatano, comportando altresì un sostanziale oltrepassamento delle coordinate esplicative di tipo meccanicistico.

Sul fronte delle ricerche specificamente rivolte ad esaminare i legami della filoso-

fia hobbesiana con altri autori o momenti della storia del pensiero, interessanti prospettive di indagine hanno aperto contributi di Karl Schuhmann e G.A.J. Rogers: il primo si è articolato in una rassegna dei rapporti di Hobbes con l'umanesimo, l'occultismo, il platonismo, l'aristotelismo e il naturalismo del Rinascimento (benchè in assenza di supporti documentari probanti); il secondo ha ipotizzato riscontri indiretti atti a suggerire i debiti teorici nei confronti di Hobbes da parte di autori come Henry More o John Locke. Le restanti tre relazioni, infine, hanno rappresentato momenti di una storiografia convinta che solo complessive ricognizioni testuali e motivate considerazioni cronologiche e contestuali possono dare sostanza e contenuto all'individuazione di una certa trama di riferimenti e interazioni. Così Gianni Pagani ha avviato un confronto analitico ravvicinato tra la psicologia meccanicistica di Hobbes e quella di Gassendi, illuminando i molti tratti significativi che accomunano le rispettive trattazioni; Guido Canziani ha mostrato l'influenza profonda ed evidente (e per certi versi sorprendente) esercitata da tante pagine hobbesiane sulla filosofia morale del cartesiano francese Pierre-Sylvain Régis, e in particolare sulla sua teorica dei doveri; Olivier Bloch, in un contributo meritevole di speciale apprezzamento, ha argomentato in modo persuasivo circa il carattere tardivo e limitato dell'impatto hobbesiano sul materialismo illuminista francese.

A conclusione del convegno si è svolta un'interessante tavola rotonda a cinque voci sul tema «Attualità e presenza di Hobbes nel pensiero contemporaneo», nel corso della quale, da diversi punti di vista, i partecipanti si sono chiesti in quale senso sia possibile parlare di una «attualità» del filosofo inglese. A questo proposito, Norberto Bobbio ha notato come la presenza di Hobbes all'interno del dibattito politico contemporaneo continui ad essere molto rilevante. Il modello hobbesiano - ha osservato tra l'altro il professore torinese - è quello che meglio di ogni altro permette di comprendere la natura del sistema internazionale, additando l'unica via possibile, ancorchè al momento impraticabile, per il conseguimento di una pace universale perpetua. Arturo Colombo ha sottolineato come il metodo d'indagine di Hobbes, realistico, impietoso, nemico di ogni astrattezza, di ogni pericoloso utopismo o ideologismo, conservi una sua straordinaria utilità, soprattutto in momenti di crisi delle istituzioni.

Mario Dal Pra ha invece significativamente ritenuto di dedicare il proprio intervento alla logica hobbesiana, richiamando l'attenzione sul suo carattere storicamente determinato, e mettendogli in guardia da immediate, astratte attualizzazioni, dal momento che solo una ricerca orientata storicamente potrebbe far risaltare le peculiarità della logica di Hobbes anche nei loro motivi autonomi e nel loro apporto originale.

Uberto Scarpelli ha poi insistito sull'improponibilità dell'accostamento tra Hobbes e il totalitarismo: l'integrale assimilazione degli individui a uno Stato che estende le proprie prerogative anche ai pensieri e alle coscienze di questi, ha sostenuto Scarpelli, è estranea a una concezione fortemente individualista quale quella hobbesiana, che riconosce pur sempre l'esistenza di una sfera del privato non sottomessa alla ragione pubblica. Bernhard Willms, infine, ha ravvisato alcuni motivi specifici di particolare attualità nel problema della *potestas indirecta*, della disobbedienza civile, del diritto internazionale, riaffermando ancora, in conclusione, il presunto carattere

«postmoderno» dello stato di natura hobbesiano (ritenuto da Willms un'esatta esemplificazione di certe analisi di Lyotard). La trascrizione completa di questa tavola rotonda verrà inclusa nella raccolta degli Atti, che comprenderà la versione integrale delle sedici relazioni oltre a un paio di contributi originali.

Andrea Napoli

A PARTIRE DA KANT: LA FILOSOFIA MORALE A DUECENTO ANNI DALLA «CRITICA DELLA RAGION PRATICA».

(Lucca, 19/21 maggio 1988)

La ricorrenza del bicentenario era una buona occasione per «fare i conti» con la morale kantiana proprio nel momento in cui i temi etici di Kant tornano in occidente di grande attualità. Il convegno organizzato dalla sezione lucchese della Società Filosofica Italiana si è svolto nella prestigiosa sede del museo di Villa Guinigi.

Il primo relatore, V. Mathieu ha svolto la relazione base su «*Kant e il problema della responsabilità individuale*», con ampi riferimenti anche ai dibattiti attuali e alla attuale tendenza della società dei consumi a relegare in secondo piano l'aspetto della responsabilità per mettere invece l'accento sui condizionamenti sociali.

Il rapporto dell'io con la comunità è stato messo in evidenza nel secondo giorno del convegno da A. Rigobello con la relazione «*Persona e comunità di persone in Kant*», seguito da V. Vitiello con il tema «*Oltre l'ethos: la morale kantiana*».

A. Masullo ha affrontato il tema della comunicabilità con la relazione «*La ragione come universo dell'illimitata comunicabilità nel progetto kantiano dell'uomo*», mentre I. Mancini ha sviluppato la tematica religiosa con il suo discorso su «*La natura del male radicale e il passaggio dalla morale alla religione*».

Molto attesa la tavola rotonda dell'ultimo giorno che doveva essere come il coronamento del convegno. Il tema era: «*A due secoli da Kant. Filosofia morale e filosofia politica: un difficile confronto*», con la partecipazione di E. Lecaldano, N. Matteucci e D. Zolo. Quest'ultimo ha messo in rilievo la ripresa dei temi kantiani nella filosofia anglo-sassone che sono invece presenti in modo più frammentario secondo quanto affermato da E. Lecaldano. N. Matteucci invece ha messo in rilievo come tra filosofia morale e filosofia politica più che di difficile confronto si dovrebbe parlare di mancanza di reciproca comunicazione, auspicando che si faccia uno spazio tra gli studiosi italiani per quella *filosofia pratica* da molti anni diffusa negli ambienti accademici tedeschi. Questa deve naturalmente essere intesa non come scuola o tendenza, ma semplicemente come campo di ricerca.

G. Cotroneo, Presidente Nazionale della SFI, è stato il moderatore della tavola rotonda e ha concluso i lavori con un breve ma calibrato discorso.

Viene da osservare che il difetto di questi convegni è quello di non «svolgere il tema» in modo adeguato, questo, naturalmente, non per colpa dei singoli relatori, ma per mancanza di una intesa preventiva. Intendiamo dire che oggetto del convegno doveva essere non tanto la commemorazione del capolavoro kantiano e la discussione dei temi etici relativi, quanto un esame, a partire da Kant, degli sviluppi della speculazione morale in questi ultimi due secoli. Probabilmente sarebbe opportuno un incontro preventivo tra relatori e organizzatori, non certo per limitare la libertà di espressione, ma per coordinare gli interventi e individuare meglio la linea di sviluppo del tema del convegno; ci rendiamo conto però che tutto questo è difficilmente realizzabile per non dire quasi impossibile.

Numerosi sono stati gli interventi; la presentazione di comunicazioni, che saranno quanto prima pubblicate negli atti del convegno, ha arricchito l'alto livello culturale di questo incontro.

La Sezione Lucchese della SFI

L'INTERPRETAZIONE DEI TESTI CLASSICI NELL'INSEGNAMENTO DI FILOSOFIA

(Innsbruck, 26-28 marzo 1988)

Nel novembre 1986 si riunirono presso Bolzano, sul Renon, per la prima volta, i professori di filosofia dell'ARGE-ALP, membri dell'Associazione Internazionale dei Professori di Filosofia per dibattere i problemi comuni, specifici del loro insegnamento. Il tema in discussione era su l'insegnamento storico della filosofia e la validità o meno di tale impostazione: questo tema sembra infatti rivelarsi centrale. Tutti i partecipanti all'incontro, dopo aver seguito la relazione dei professori Wolfgang Röd (Innsbruck) e Giovanni Santinello (Padova) furono dell'avviso di continuare questi incontri e fecero la proposta di dedicare il secondo all'interpretazione dei testi pensando si trattasse di un denominatore comune ai diversi sistemi d'insegnamento. Nelle giornate di Innsbruck è emerso che l'interpretazione viene intesa in modi diversi, non solo per i gusti personali degli insegnanti, ma anche per le diverse tradizioni da cui essi provengono. Questa pluralità deriva anche dal fatto che in questo secondo convegno erano presenti non solo colleghi italiani e tedeschi del Sudtirolo, della Lombardia, del Tirolo e del Voralberg, ma anche di San Gallo, dei Grigioni, della Baviera, Salisburgo, Vienna, Bassa Austria e Belgio.

Non sembrò cosa facile, a tutta prima, rendere produttiva una cerchia così eterogenea di persone. Ci si incontrò inizialmente a piccoli gruppi, poi nel plenum: ciascuno riferì sulla situazione del suo Paese, e sulla possibilità di lavorare sui testi.

Ai non-italiani saltò subito agli occhi quanto vivo potesse essere l'insegnamento storico

della filosofia così come viene impartito in Italia, con quanta facilità si possa effettuare una lettura di testi interessante e coinvolgente e quanto si sia lontani da un nozionismo biobibliografico. I partecipanti degli altri Paesi potevano però capire, ma non immedesimarsi in quanto operanti in situazioni non certo simili.

In Svizzera l'insegnamento della filosofia differisce da Cantone a Cantone: è legato largamente alla religione. In quelli cattolici, dov'è ampiamente diffuso, presenta forme scolastiche, mentre in quelli protestanti non se ne vede la necessità.

In tutt'altro modo viene considerato in Austria, dove la filosofia scolastica fa parte dell'insegnamento della religione. Quando, nel secolo scorso si introdusse la filosofia nella scuola, lo si fece come «contrappeso» empirista-positivista alla religione. Oggi molto spesso è considerato un'utile integrazione all'insegnamento della religione: viene da pensare che si voglia ripercorrere con gli alunni la duplice epochè di Husserl. In Baviera, invece, la filosofia non è materia obbligatoria, ma facoltativa: in alternativa all'insegnamento della religione se ne tiene uno di etica, altrove sconosciuto in questa forma.

La seconda giornata è stata dedicata alla relazione del Prof. Röd, preside dell'Istituto di filosofia dell'Università di Innsbruck, che ha esemplificato come leggere e interpretare i testi classici al liceo facendo riferimento alla Menadologia e al Teeteto (la sua relazione, tradotta, sarà pubblicata nel prossimo numero del «Bollettino»). Era in programma anche l'esame di testi proposti dai partecipanti. Sono stati discussi, però, solo i brani scelti da E. Moll, W. Waxenegger e da un gruppo di studenti dell'università di Innsbruck, da opere di autori appartenenti al «BrennerKreis» (C. Dallago, F. Ebner e H. Kestranek). Ne è seguita una discussione lunga e animata: era sensato usare testi «selvaggi», di autori piuttosto ignoti, conveniva partire da testi letterari e poetici come propedeutica alla filosofia, era lecito «sminuzzare» i testi. Il gruppo di lavoro di Innsbruck aveva presentato infatti testi piuttosto brevi, adeguati alla disponibilità limitata di tempo nell'insegnamento della filosofia in Austria, dove, in ossequio ai programmi, è consuetudine usare testi di altre materie come propedeutici alla filosofia e usare anche testi di autori austriaci. Occorre, però, valutare la qualità dei medesimi, non solo in sé, ma, in relazione alla loro fruizione specifica per l'insegnamento. Per mancanza di tempo, purtroppo, non è stato possibile prendere in esame altre ipotesi: si continuerà a riflettere su questo problema con l'intento di pubblicare testi e commenti.

Nell'ultima riunione si sono prospettate ipotesi di lavoro futuro: troppe questioni sono venute alla ribalta. Per ora l'impegno è di inviare o segnalare testi relativi al problema della morte propria e altrui, del nostro vivere con la morte, eventualmente anche di film, diapositive o videocassette registrate in classe al Prof. Waxenegger. Si auspica di poter organizzare il prossimo convegno tra due anni in Lombardia, forse sul lago di Como. La data prevista è intorno alla Domenica delle Palme del 1990.

E. Moll
presidente dell'A.I.P.P.H.
Leopoldstr. 42A
A 6020 INNSBRUCK

ANDREA GRAZIANI

Nota sulla verità

Chiamato cortesemente in causa da Enrico Berti a proposito della dimostrazione dialettica ("Bollettino della Società Filosofica Italiana" n. 132, 1987, p.9), desidero chiarire il senso della critica nei confronti di tale procedimento apodittico, da me avanzata in una comunicazione al Congresso SFI di Perugia ("Il problema metodologico della verità e il mito della innegabilità", in *Atti*, pp. 271-276), alla quale Berti fa riferimento nella sua citata breve replica.

In quello scritto osservavo che l'esito della dimostrazione elenctica è l'**innegabilità** di un concetto, non la verità, e che, in mancanza della coscienza della problematicità del rapporto tra innegabilità e verità, la filosofia presuppone l'identità dei termini mediante la semantizzazione surrettizia della "verità" di un asserto quale "innegabilità" dello stesso (presupposizione della innegabilità come **ratio cognoscendi** della verità).

Berti gentilmente ricusa questo giudizio, affermando che (loc. cit.) "la filosofia non può accontentarsi di semplici verità, le quali del resto sono accessibili a tante altre forme di conoscenza, bensì deve cercare di dimostrare che almeno alcune verità sono innegabili". Ora, proprio per amore di verità, e non di polemica, desidero porre a Berti due domande afferenti tale sua tesi.

1. In che modo, attraverso quale metodo la filosofia accede a quelle "semplici verità", che dovrà cercare di dimostrare innegabili?
2. Se - come credo Berti sostenga - la dimostrazione dialettica è il metodo della filosofia, come potrà questa sapere di intenzionare delle "verità", prima di cercare di dimostrare la loro innegabilità (= prima di esercitare lo **élenchos**), ed anzi considerando il momento dimostrativo in una sorta di seriorità logica?

A mio avviso, dunque, il rilievo di Berti non è risolutivo il problema in essere poiché pare

sostenere che la filosofia tematizzi, non si sa come, alcune "verità" (e non si sa, di nuovo, da dove provenga la legittimazione aleatica), e poi dimostri la loro innegabilità come alcunchè di posteriore, di complementare - e, in tal caso, non si potrebbe più dire, stante il disporsi estrinseco della scienza rispetto al suo oggetto, che le cose non possano stare diversamente da come pensate ad opera di questa **epistémè**.

Sicuro che Berti non avvalorerà una simile "debolezza" della filosofia, ribadisco la mia esigenza di rigorizzazione, sostenendo che la metafisica, proprio perchè aliena dai "colpi di pistola", si accosta alla verità mediante la "fatica" della negazione della negazione.

Confermo, inoltre, che questa via di accesso alla verità deve essere oggetto di problematizzazione radicale, per non divenire dogma.

L'innegabilità di alcunchè, infatti, non dice altro che **certezza**, coerenza dell'esperienza con sè, incontraddittorietà della presenza: essa delucida la struttura dell'esperienza: la **verità**, d'altra parte, anche nel problematizzare la relazione con l'innegabilità, trascende tale sistema di riferimento dianoetico, e si manifesta, **quoad nos**, come problematicità pura, inobiettivabile ed irriducibile ai modi di una certezza fenomenologica, come è quella elenctica - in quanto, in essa, viene **representata** la verità come invincibile affermazione che nega la negazione.

Perchè l'essere, e non il nulla? L'esperienza, che è questa domanda (alla quale, per inciso, non si risponde appellandosi a si' detti principi del tipo "L'essere è, e non può non essere", poiché essi presuppongono il fatto che l'essere sia, e considerano questo fatto come **valore**, sempre per la fede nella innegabilità dell'essere), pone in questione l'assolutezza di ogni dimostrazione che pretenda concludere un significato come "verità", oggettivando il senso originariamente trascendente di quell'identità tra essere e verità che, lontana da fisicizzazioni antiche e nuove, costituisce l'anima teoretica della metafisica classica.

ENRICO BERTI

Risposta ad Andrea Graziani

Rispondo volentieri alle domande che Andrea Graziani legittimamente mi pone in seguito alla mia troppo breve replica alla sua interessante comunicazione. Probabilmente in quella replica mi sono espresso male, perchè non intendevo dire che la filosofia «prima» scopre alcune verità e «poi» ne dimostra l'innegabilità. Al contrario, ritengo che l'unica via attraverso cui la filosofia può giungere a conoscere alcune verità (non tutte, ma quelle che sono di sua competenza, cioè quelle che riguardano la totalità), sia la dimostrazione dialettica, la quale pertanto non viene dopo una scoperta compiuta per altra via, ma è essa stessa dimostrazione e scoperta ad un tempo.

La filosofia, infatti, muove da una domanda, che deve essere formulata come un'alternativa fra due posizioni reciprocamente contraddittorie (alternativa che, perciò, investe la totalità). Esempio: l'Assoluto (che per definizione non può non esistere) è trascendente o immanente all'esperienza? Oppure: il mondo dell'esperienza è assoluto o dipendente da altro?

L'unica via attraverso cui la filosofia può scoprire quale delle due risposte sia vera, è di saggiarle entrambe, cioè di sottoporre entrambe al tentativo di confutazione (ovvero di riduzione ad autocontraddizione). Se una delle due si lascia confutare, cioè risulta autocontraddittoria, essa è non solo falsa, ma anche impossibile, e quindi l'altra, di cui la prima è la negazione, è non solo vera (ecco la «scoperta»), ma anche innegabile (ecco l'«dimostrazione»), proprio perchè la sua negazione è risultata impossibile. Ma, finchè la confutazione non è avvenuta, nessuno può sapere quale delle due risposte è vera. Se poi storicamente nasce un'altra negazione della tesi già dimostrata, la verità di questa viene

rimessa in questione, sino a quando la nuova negazione non sia stata a sua volta confutata, o ricondotta a quella vecchia (il che equivale a confutarla).

D'accordo, dunque, sull'affermazione di Graziani che la filosofia si accosta alla verità mediante la negazione della negazione (cioè la confutazione della proposizione contraddittoria a quella che risulta dimostrata). Questo è stato detto anche da Hegel, il quale però considerava la contraddizione capace di esistere anche nella realtà, e dunque non poteva più giustificare la necessità di toglierla. Non sono d'accordo, invece, sull'asserzione che «l'innegabilità non dice altro che certezza, coerenza dell'esperienza con sè, incontraddittorietà»: la coerenza e l'incontraddittorietà sono infatti segni di una semplice possibilità, mentre l'innegabilità è segno della necessità (il «non poter non essere»), la quale non è un fatto soggettivo, come la certezza, ma una modalità oggettiva, concernente la cosa stessa (perciò si parla di «dimostrazione», cioè di mostrare non solo come la cosa è, ma anche come non può non essere).

D'accordo, infine, sulla «metafisica classica» intesa come riconoscimento che l'esperienza è «problematicità pura» e sul rifiuto del presunto principio che «l'essere è e non può non essere» (Parmenide), il quale non solo non è un principio (evidente), ma non è nemmeno una proposizione vera, perchè attribuisce all'essere un'essenza unica (quella, appunto, di non poter non essere), mentre l'essere si dice in molti sensi, cioè si articola in molti enti dotati di essenze diverse (Aristotele), e perciò è problematico. Non comprendo, invece, che cosa Graziani intenda per il «senso originariamente trascendente dell'identità tra essere e verità», espressione che mi sa di heideggerismo adottato ad esigenze religiose; ma forse si tratta solo di un equivoco verbale.

RECENSIONI

Anna Cazzullo, *La verità della parola. Ricerca sui fondamenti filosofici della metafora in Aristotele e nei contemporanei* (Jaca Book, Milano 1987, pp. 232)

La metafora è un'assurdità del pensiero come vuole certa tradizione filosofica oppure un sussidio della ragione, supplemento alle sue carenze come sostiene la metaforica contemporanea? Rifiutando di porsi entro tale alternativa, il testo di Anna Cazzullo, *La verità della parola. Ricerca sui fondamenti filosofici della metafora in Aristotele e nei contemporanei*, inaugura un percorso di riflessione che, sovvertendo radicalmente i termini teorici secondo i quali la questione della metafora è comunemente posta, trova geni e nodi fondamentali in una lettura del testo aristotelico.

Guidata dall'ipotesi che la metafora è ciò che va messo in questione attraverso un «ri-pensamento dei fondamenti della metafisica», l'autrice si rivolge ad Aristotele secondo un approccio che, lungi dall'essere solo un approfondimento tematico, implica una radicale rilettura dell'opera aristotelica, resa possibile dalla messa in primo piano del linguaggio. *La verità della parola* funziona perciò programmaticamente come titolo perché sintesi del progetto aristotelico di utilizzare il linguaggio per costruire il nuovo sapere epistemico veritativo ed escludere i *logoi* della tradizione che ancora in Platone risentono delle movenze presocratiche. La Cazzullo ci guida allora, in modo estremamente convincente, attraverso i testi aristotelici che affrontano la grande e decisiva polemica contro dialettici, sofisti, retori e poeti. Il nodo centrale di questa analisi, ampia e teoricamente impegnata, è la costruzione della significatività del linguaggio: il *logos*, come funzione oggettivante del concetto per mette quel sapere pubblico-veritativo che emargina la dialogicità del dialettico e l'insipienza

del dire indeterminato del sofista, mentre relega il poeta nella sfera della verisimiglianza, il cui dire, mentre parla, allude ad altro.

La metafora, come il poeta, trasgredisce la struttura logica della significatività perché si sottrae ai limiti imposti da un parlare per genere e specie. Cosa dice allora la metafora? Rinunciando a dire dell'essere ciò che pertiene all'essenza, la metafora è parola indeterminata, dunque parola non vera. Per questo Aristotele deve misurarsi con la metafora, pena dichiarare il fallimento del suo progetto: la metafora infatti non è che il sintomo di quei *logoi* che la filosofia, per costituirsi, deve squalificare. Allora, come ben sottolinea la Cazzullo, si cessa di parlare per metafora e si parla di metafora: occorre elaborarne una teoria perché cessi di costituire una minaccia.

Come impedire quell'unità della metafora che «trasgredendo la fissità delle categorie le muove, accostando cose che, per il sapere razionale, per il nostro *logos* logico e per il nostro essere logico, non devono e non possono stare insieme»? (p. 210). Questa domanda illumina la definizione aristotelica della metafora e ci guida a comprendere perché essa, strappata da ogni contesto di predicazione, può sopravvivere solo se isolata nel nome e in un nome «molto altro» rispetto a quello proprio letterale. «Solo ridotta a nome, a nome falso-privato (privato della sua dignità pubblica, vale a dire del diritto di appartenenza alla «verità della parola»), solo così ridotta, emarginata e confinata, la metafora può continuare ed esistere all'interno della filosofia» (p. 219).

Smascherata la strategia del progetto aristotelico, risulta allora chiaro il giudizio critico della Cazzullo sulla metaforica contemporanea che anche nelle sue punte filosoficamente più interessanti (Ricoeur), si costituisce entro l'indiscusso orizzonte - istituito da Aristotele - della contrapposizione tra dire

proprio o letterale e dire improprio o metaforico. Con una serrata disanima critica l'autrice mostra inoltre l'inadeguatezza del progetto di Ricoeur ad utilizzare la metafora per estendere le possibilità della logica aristotelica: prodotto per eccellenza della *ratio* occidentale, la metafora si organizza all'interno di un linguaggio inteso come sistema di segni comunicativi e, come tale, non può avere alcuna forza di rottura nei confronti di quello stesso *logos* che la istituisce.

Un'altra è la strada che l'autrice indica quale possibile via di riflessione: concepire il linguaggio come «trasferimento di senso, metafora costitutiva del mondo» in cui «l'aver luogo del nome è un *metapherein* tra mondo e *logos*, tra provenienza e porte a distanza. (p. 231).

Francesca Bonicalzi

Francesca Bonicalzi, *Il costruttore di automi. Descartes e le ragioni dell'anima*, Jaca Book, Milano 1987.

Questo volume di Francesca Bonicalzi offre la possibilità al lettore di prendere contatto o di approfondire da un punto di vista originale uno dei temi più affascinanti dell'intera filosofia moderna: il problema del costituirsi e del lento e progressivo evolversi di un paradigma filosofico e scientifico, di un approccio nei confronti del mondo naturale e fisico con il quale la riflessione contemporanea si trova ancora oggi e forse soprattutto oggi a confrontarsi. Questa problematica viene infatti sviluppata dall'autrice a partire da un punto di vista originale e fortemente evocativo, il «topos» razionalista e illuminista della natura intesa come grande meccanismo regolato su leggi immutabili riducibili a rapporti quantitativi dal quale deriva la tendenza a rappresentare il corpo dell'uomo così come quello degli animali come un analogo meccanismo: un «automa», un'animale-macchina. Proprio l'affermarsi ed il diffondersi di un tale paradigma sarebbe uno degli elementi che hanno contribui-

to a far sì che lo studio scientifico della natura si affrancasse dalla mitologia rinascimentale dell'alchimia antropomorfa del «Golem» o dell'«omuncolo» di Paracelso. Questo processo di emancipazione della filosofia naturale conduce, infatti, all'affermarsi di un nuovo ideale di scienza basato sulla costruzione di modelli teorici - di «automi» - il cui scopo non è più né la mistica riproduzione del gesto creatore né l'immediata imitazione della natura allo scopo di suscitare meraviglia ma la costruzione di modelli teorici, che indipendentemente dalla loro somiglianza siano in grado di produrre, dal punto di vista quantitativo, una migliore comprensione dei fenomeni studiati; nel linguaggio della filosofia della scienza contemporanea: di produrre un incremento del contenuto empirico corroborato. Cartesio viene individuato dall'autrice come uno dei principali artefici di questo fondamentale «slittamento di significato». Infatti nella raccolta di saggi che l'autrice ci propone attraverso la riedizione di testi difficilmente reperibili in traduzione italiana, ritroviamo brani di Cartesio tratti da «Il Mondo o trattato delle luce» da «L'Uomo» e dalla «Diottrica», che articolano in maniera molto chiara questa posizione che tenta di ridurre alla regole chiare e distinte della ragione quella natura che fino ad allora era stata il luogo della magia naturale, il luogo del meraviglioso e dello stupore ma anche quello dell'inganno e del veri-simile. Il progetto cartesiano della *clarté* emerge dunque in piena luce anche nei suoi tratti problematici come ad esempio la difficoltà di comporre il dualismo che la sua impostazione assume e sottende tra anima spirituale e corpo inteso come puro meccanismo. Allo stesso tempo il paradigma meccanico di interpretazione della natura funziona, come nota Bonicalzi nel suo bel saggio introduttivo «Il costruttore di automi. Descartes e le ragioni dell'anima», come una vera e propria «Macchina da guerra filosofica» dal momento che permette di articolare una risposta apologetica a chi come Montaigne - di cui viene riportata, tratta dai *Saggi* la godibilissima *Apologia di*

Raymond Sebond - sosteneva la possibilità anche per gli animali di essere dotati di una vita psicologica, di passioni e chissà forse anche di un'anima, restituendo all'uomo il ruolo di creatura privilegiata unica a possedere un'essenza spirituale immortale ed incorruttibile in mezzo ad una natura di bruti e di automi-viventi. La raccolta di testi è inoltre completata da alcuni interessanti esempi di descrizione delle tecniche costruttive di automi, di macchine idrauliche e musicali tratti da Marin Mersenne e Salomon de Caus che permettono di completare il quadro delle posizioni e del dibattito sul tema dell'«automa», tema che, come abbiamo potuto notare non rappresenta affatto un punto dato di curiosità erudita ma che ci permette di gettare nuova luce e di considerare attraverso un taglio prospettico originale uno dei temi preminenti del pensiero filosofico moderno e contemporaneo: il problema cioè del costituirsi di quel paradigma delle scienze della natura con il quale, fatte le debite proporzioni, ancora oggi ci troviamo a volte drammaticamente a confrontarci.

Paolo Ferri

A. Rigobello (a cura di), *Lessico della persona umana*, ed. Studium, Roma 1986. pp. 342, L. 26.000.

È di notevole interesse la recente operazione culturale della casa editrice Studium, volta ad affiancare alle opere scientifiche di carattere monografico, alcuni lavori di équipes metodologicamente rigorosi, ben strutturati per una immediata lettura e protesi al chiarimento propedeutico dei grandi temi della filosofia e della scienza, troppo spesso acriticamente assunti e non adeguatamente approfonditi.

È il caso di questo bel volume curato da Armando Rigobello *Lessico della persona umana*, che si avvale della collaborazione di studiosi di varie università italiane, riuniti dal comune interesse e dalla «preoccupazione pensosa per l'uomo», come si legge nella Pre-

messaggio e orientati a offrire al lettore il patrimonio storiografico e la valenza semantica che grava, spesso con notevole pesantezza, su alcune parole che fanno parte integrante della nostra tradizione filosofica.

Termini come corpo, coscienza, individuo, interiorità, persona, soggetto e tanti altri ancora trovano in questa ricerca una loro adeguata collocazione: non si tratta comunque di una sequenza terminologica corredata da semplici definizioni, come può trovarsi in un normale dizionario di filosofia, ma di un approfondimento teorico e storiografico su di un determinato tema, collegato nel suo insieme alla problematica generale della persona, ma specificato in particolare nel suo spessore storico e semantico.

Gli Autori si sono infatti preoccupati di offrire al lettore un'area tematica ben definita ma comunque collegata a membri di una medesima famiglia linguistica, cosicché, ad esempio, il tema dell'individuo è raggruppato a quello di individualismo e di individualità, mentre quello del soggetto risulta coerentemente connesso a quello di soggettività e di intersoggettività e l'antropologia a quello dell'umanesimo e dell'uomo.

Questo per tentare di sfuggire al fraporsi di consuetudini semantiche e di equivoci linguistici, spesso presenti anche nei congressi filosofici dove inevitabilmente si assiste alla cristallizzazione semantica del termine linguistico, indicato per così dire, entro la cornice definita di una struttura ideologica e teoretica.

Ma è anche l'evoluzione sempre crescente del linguaggio comune a richiedere nuovi sforzi per un'adeguata comprensione del linguaggio filosofico spesso obsoleto, distaccato dal quotidiano e perciò privo di incisività e di interesse, specie per i giovani che hanno il primo contatto con il nostro patrimonio filosofico.

Restituire l'autentica valenza semantica a termini come uomo, interiorità, spirito, corporeità, autocoscienza non è stato compito facile, perché si è trattato di liberare questi nuclei problematici dalla loro immediata e spesso superficiale presa comprensiva, per restituirli alla loro originaria funzione di stru-

menti donatori di senso, così come lungo l'evoluzione storica si sono venuti a formare.

Suggestive, al riguardo, le pagine di Baccarini dedicate all'intersoggettività, come quelle che approfondiscono il tema del corpo (Frattucci) e quelle relative ai termini di società, comunità e comunione (curate da Buzzone e da Rigobello), dove emergono le istanze personalistiche di Mounier e di Maritain, ancora tutte da ripensare e da rivalutare specie alla luce dell'attuale contesto sociologico e politico.

Questi non sono che pochi esempi delle molte suggestioni e dell'interesse che suscita questo bel libro, da raccomandare senz'altro ai giovani che affrontano lo studio universitario della filosofia, nonché agli insegnanti che sono alla ricerca di nuovi sussidi capaci di restituire al filosofare lo stimolo sempre nuovo delle domande originarie.

Paola Ricci Sindoni

Grande Dizionario Enciclopedico. *Gli strumenti del pensiero contemporaneo*. I. Le discipline; II. I concetti, 2 voll. Ed. UTET, Torino 1985.

Nell'ultimo decennio l'editoria italiana si è consacrata con rinnovato vigore alla produzione di enciclopedie. La cultura di massa richiede con insistenza questi strumenti; non solo la cultura indotta dalla scolarizzazione di massa, ma anche la cultura indotta dalla cosiddetta «formazione permanente». Gli stimoli dei mass-media, che sono poi, in realtà, la vera fonte della «formazione permanente» dell'uomo comune, costringono a cercare complementi di formazione rapidi e a portata di mano. Più o meno come lo scarso «tempo libero» a disposizione costringe la massaia a volgersi ai cibi pronti o precotti. Inutile storcere il naso di fronte a queste abitudini; del resto esse potrebbero vantare tradizioni antichissime, perché il tentativo di mettere insieme con qualche ordine il sapere umano compare col sorgere di

ogni civiltà: e naturalmente, più una civiltà diventa complessa, più diventa complessa un'enciclopedia.

La nostra civiltà, poi, è diventata, da qualche tempo, talmente complessa, da non essere più dominabile dai singoli studiosi. La *Encyclopedie* della cultura illuministica è rimasta celebre proprio perché nacque come il primo sforzo collettivo di raccogliere le forme di sapere. E si sa che da allora l'enciclopedia è diventata un vero e proprio genere letterario, anche se la fortuna di questo tipo di lavori, come sempre capita, ha avuto alti e bassi.

Chi può far capo ad un pò di memoria storica, sa che vent'anni fa, quando si viveva una robusta temperie «movimentista», il sapere enciclopedico attraversò un momento difficile. La forma enciclopedica del sapere viene infatti associata per lo più ad una fase di cristallizzazione culturale e quindi ad una certa mancanza di creatività. E' intesa, cioè, come un sostare o un tirar le somme: dunque come un arresto. E se il movimento ha una buona stampa, l'enciclopedia sicuramente ne avrà una cattiva. E proprio questo è accaduto dopo il sessantotto.

Ma le stagioni culturali passano presto, anzi oramai passano prestissimo. Perciò al periodo (circa un decennio) movimentista e altamente politicizzato è seguito un periodo, il nostro, di ritorno alla produzione editoriale legata al privato, all'evasione della memoria storica (passato) o nell'immaginario (futuro), alla coltivazione dei processi tecnologici (intelligenza artificiale soprattutto) o anche al rispetto e alla cura dell'ordine naturale (ecologia). Tutte forme negativamente unificate, purtroppo, dalla fuga dal politico.

Ritorno, dunque, delle voglie enciclopediche, del sapere facile e pronto, magari a dispendio. Ma che tipo di enciclopedia? Quella piena di tante belle immagini a colori o quella ricca di voci e di testi? Quella ideologicamente impegnata o quella asetticamente neutrale? Quella analitica con elenco alfabetico completo delle voci o quella monografica, con una scelta (un pò rischiosa) di

un gruppo di voci fondamentali? Ogni editore qui ha dovuto prendere posizione.

Parecchi anni fa la UTET mise in cantiere (1967) e quindi portò a compimento (1975) un *Grande Dizionario Enciclopedico*, che ha avuto fortuna. Ma non è di questo *Dizionario* che qui vogliamo dar notizia; sarebbe cosa davvero stravagante; vogliamo bensì segnalare al lettore una sua interessante e recente «appendice», che «aggiorna» con un tocco di originalità, lo sterminato materiale già nel «Dizionario» raccolto e ordinato. Si tratta di due volumi di «strumenti del sapere contemporaneo»: un volume dedicato alle «discipline» e un volume dedicato ai «concetti».

Sono, in sostanza, due profili della cultura del Novecento strettamente indipendenti, redatti con qualche novità di impianto. La quale non sta tanto nel taglio monografico delle trattazioni (l'*Enciclopedia Einaudi* ci aveva già provato), quanto nella tessitura dello *status quaestionis* (sia nelle discipline sia nei concetti loro relativi) mediante un impiego larghissimo della citazione d'autore.

Avverto subito che il «buon uso» di questi «strumenti» esige non solo una attenta consultazione degli indici premessi al primo volume, ma anche un ritorno al grande corpo del *Dizionario* di base. Altrimenti certe lacune, che sono facilmente rilevabili nella progettazione e organizzazione e delle discipline e dei concetti, diverrebbero difficilmente scusabili. Può bastare qualche esemplificazione.

Tra le discipline sono presenti due tipi di antropologia (culturale e fisica) e due tipi di psicologia (psicologia generale e psicologia del profondo), due di paleontologia, ma la matematica ha una sola voce, così come la filosofia e la teologia: troppo poco, si dirà, per l'enorme ramificazione che queste antiche discipline hanno partorito. Ma una rapida occhiata alle presenze e alle omissioni fa avvertiti di un criterio di redazione del tutto legittimo per lavori del genere: sono

state nettamente privilegiate le discipline di nuova formazione (e cioè specialmente quelle relative alle scienze umane), mentre sono state un pò sacrificate le discipline di antica tradizione. Per saperne di più su queste ultime si può infatti ricorrere al materiale offerto dal *Dizionario*.

Osservazioni in qualche modo analoghe si possono avanzare intorno alle scelte redazionali del secondo volume. Solo che qui certi «buchì» possono parere più vistosi e non sempre facilmente rimediabili con rimandi: c'è il concetto di «Dio», ma non c'è il concetto «mondo», e neppure il concetto «natura». E ancora: c'è «morte», ma non c'è «nascita»; c'è «piacere», ma non c'è «felicità»; c'è «teoria», ma non c'è «pratica» (o azione; c'è tuttavia «decisione»). E l'elenco potrebbe continuare.

Sarebbe però ingeneroso insistere su questi tipo di rilievi, perchè una buona dose di arbitranetà in lavori di tal genere non può essere evitata, anche solo per il semplice fatto che ogni collaboratore dispone di un numero limitato di pagine (magari per trattare di un oggetto teorico immenso), le quali inesorabilmente si trasformano in un letto di Procuste.

Preferirei sottolineare, piuttosto, la buona fattura dell'insieme, tanto più degna di lode quanto più si pensa che gli autori delle voci sono in gran parte giovani ricercatori o giovani professori, poco noti al largo pubblico. Se si possono notare qua e là tracce d'inesperienza o di incompletezza (per esemplificare ancora una volta: passi l'omissione di Musatti o Fornari, ma come non citare, nella «Psicologia del profondo», il nome di Bion?), si può in compenso apprezzare una notevole freschezza di scrittura e una certa chiarezza di dettato.

Evidentemente la redazione ha guidato con mano esperta i singoli collaboratori ed ha uniformato a sufficienza lo standard espositivo.

C. Vigna

Finito di stampare il 30 agosto 1988