



# Bollettino della Società Filosofica Italiana

Rivista Quadrimestrale  
Nuova Serie n. 201 - settembre/dicembre 2010

## INDICE

### FILOSOFIA VS. RETORICA

- E. Spinelli, *Contro la retorica dogmatica: elementi di critica  
nel pirronismo antico* p. 5
- G. Gembillo, *Retorica e scienza* p. 20
- A. Cattani, *Contributi italiani alla "nuova retorica" nel Novecento.  
Una memoria bibliografica* p. 38
- C. Ilie, *When speaking means doing. The dynamics of  
parliamentary speech acts* p. 50

### Studi e interventi

- F.M. Bianchi, *La deduzione trascendentale nella seconda edizione  
della Critica della ragion pura: Kant idealista* p. 66

### Didattica della filosofia

- M. Ariotti, *Introduzione alla scrittura filosofica: questioni aperte* p. 82

### Convegni e informazioni

p. 86

### Le Sezioni

p. 97

### Recensioni

p. 107

S.F.I.  
Società Filosofica Italiana

*Sede Sociale: c/o ILIESI/CNR*  
“Villa Mirafiori” - Via Nomentana, 118 - 00161 Roma  
Tel. Segr. tel. e Fax: ++39.06.8604360  
e-mail: sfi@sfi.it - web site: www.sfi.it

### CONSIGLIO DIRETTIVO

Stefano Poggi (Presidente)  
Francesco Coniglione e Carlo Tatasciore (Vice-Presidenti)  
Enrico Berti, Francesca Brezzi, Clementina Cantillo, Giuseppe Cosentino,  
Ennio De Bellis, Giuseppe Giordano, Elio Matassi, Ugo Perone,  
Renato Pettoello, Riccardo Pozzo, Bianca Maria Ventura  
Segretario-Tesoriere: Carla Guetti

Bollettino della Società Filosofica Italiana  
Rivista quadrimestrale della S.F.I.

*Direttore: Stefano Poggi*  
*Redazione: Giuseppe Giordano ed Emidio Spinelli (Coordinatori)*  
Paola Cataldi, Francesco Verde  
*Sede, Amministrazione, Redazione: c/o ILESII/CNR*  
“Villa Mirafiori” - Via Carlo Fea, 2 - 00161 Roma

I contributi destinati alla pubblicazione devono essere dattiloscritti  
elettronicamente, secondo il formato pagina standard di 30 righe per 60/66 battute  
e privi di aggiunte criptiche, glosse o correzioni manoscritte

**Direttore Responsabile Francesca Brezzi**  
Autorizzazione del Tribunale di Milano n. 395 dell'8 settembre 1984  
ISSN 1129-5643

*Quota associativa: € 25,00*  
C.C.P. 43445006 intestato a Società Filosofica Italiana  
c/o Villa Mirafiori - Via Nomentana, 118 - 00161 Roma

Euroma - Via D. De Dominicis, 15 - 00159 - Tel. 0643680095 - Fax 0643587879

***FILOSOFIA VS. RETORICA***

In attuazione di quanto deliberato dal Consiglio Direttivo, il terzo fascicolo di ogni annata avrà carattere monografico e sarà dedicato a un tema di notevole rilevanza nell'attuale dibattito teorico. Il tema qui affrontato è 'Filosofia vs. retorica'.

La Redazione

# Contro la retorica dogmatica: elementi di critica nel pirronismo antico

Emidio Spinelli

1. L'ambito di analisi entro cui intendo muovermi è quello delle riflessioni che alla retorica, al suo statuto, alle sue presunte funzioni dedica, nel suo specifico trattato *Contro i retori* (= d'ora in poi *M 2*), Sesto Empirico, filosofo scettico (o meglio, per essere più precisi, neo-pirroniano). Da questo scritto sestano, che è «le seul traité critique vraiment exhaustif qui ait été écrit contre la thèse que la rhétorique est un art»<sup>1</sup>, appare inevitabile attendersi un atteggiamento per nulla tenero, quanto piuttosto contrassegnato da prese di posizioni estremamente critiche, da giudizi taglienti, perfino da demolizioni radicali del concetto stesso di retorica, nonché delle coordinate teoriche o operative entro cui esso vorrebbe muoversi e svilupparsi. Sarà bene dunque abituarsi sin dall'inizio all'idea che con l'analisi di Sesto Empirico apriremo lo sguardo su di un capitolo decisamente “corrosivo” della lunga, secolare e alterna vicenda che nell'antichità ha visto contrapposte la retorica da una parte e la filosofia dall'altra<sup>2</sup>.

La prima tappa sicuramente accertata di tale contrapposizione è da situare già nel IV sec. a.C., nella *verve* anti-isocratea del *Gorgia* di Platone o del *Grillo* di Aristotele; essa conosce poi due riprese particolarmente virulente nel II-I sec. a.C.<sup>3</sup> e poi fra I e II sec. d.C.<sup>4</sup> Per la ricostruzione di alcuni elementi specifici di tale scontro disponiamo di una serie di resoconti, fra loro diversi per collocazione cronologica, ampiezza e struttura compositiva, affidabilità e intenzione più o meno polemica. Si va così dall'opera di Cicerone (in particolare il I. I del *de oratore*) ai frammentari resti dei II. I e II della *Retorica* di Fi-

---

<sup>1</sup> T. Dorandi, *La représentation de la rhétorique comme art dans la philosophie hellénistique et romaine*, in C. Lévy-B. Besnier-A. Gigandet (éds.), *Ars et Ratio. Sciences, art et métiers dans la philosophie hellénistique et romaine*, Éditions Latomus, Bruxelles 2003, pp. 102-112, p. 109.

<sup>2</sup> Per un primo orientamento sul dibattito relativo allo statuto di arte della retorica cfr. ancora ivi, p. 102, n. 1; spunti interessanti si leggono anche in C. Brittain, *Philo of Larissa. The Last of the Academic Sceptics*, Oxford University Press, Oxford 2001, pp. 298ss.; per una rapida rassegna cfr. inoltre T. Reinhardt, *Rhetoric and Knowledge*, in I. Worthington (ed.), *A Companion to Greek Rhetoric*, Blackwell, Oxford 2007, pp. 365-377, nonché già H.M. Hubbell, *The Rhetoric of Philodemus*, «Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences», 23 (1920), pp. 364-382.

<sup>3</sup> Si pensi alle critiche formulate in ambito scettico-accademico da Critolao, Carmada – e forse già da Carneade? (cfr. J. Barnes, *Is Rhetoric an Art?*, “darg newsletter”, 2 (1986), pp. 2-22, p. 4; dubbi al riguardo sembra avanzare C. Brittain, *Philo of Larissa*, cit., p. 311 e n. 28) – o sul versante stoico da Diogene di Babilonia o ancora, su quello epicureo, da Polieno, Zenone Sidonio o Filodemo.

<sup>4</sup> Verosimilmente in concomitanza con il sorgere e l'affermarsi della cosiddetta Seconda Sofistica? Cfr. A. Russo (tr.), *Sesto Empirico. Contro i matematici*, Laterza, Roma-Bari 1972, p. XX-XXI, n. 33, nonché J. Barnes, *Is Rhetoric an Art?*, cit., pp. 16-17, n. 20; ulteriori osservazioni al riguardo anche in P. Pellegrin (éd.), *Sextus Empiricus. Contre les professeurs*, Éditions du Seuil, Paris, 2002, pp. 37-38. È inoltre opportuno ricordare anche la trattazione satirica di Luciano nel *Parassita* e il tentativo di difesa della retorica di Elio Aristide.

Iodemo, o ancora allo scritto *Sullo stile*, collocabile fra I sec. a.C./I d.C. e attribuito a Demetrio del Falero (ma molto verosimilmente spurio), per proseguire poi, in età imperiale, prima con l'*Institutio oratoria* di Quintiliano (in cui centrale è il cap. 17 del l. II) e infine proprio con l'articolata trattazione sestana nel *Contro i retori*. Gli studiosi hanno cercato di mettere ordine fra queste diverse testimonianze, con l'intento primario di individuare soprattutto i loro punti di consonanza o addirittura di possibile sovrapposizione/dipendenza, giungendo infine a formulare ipotesi diverse in merito a una loro possibile fonte comune o a un originario "common stock"<sup>5</sup>. Essa è stata individuata di volta in volta o addirittura nell'opera di Teofrasto o più globalmente nella trattazione polemica anti-stoica di Critolao<sup>6</sup> o invece nella ripresa scettico-accademica, da parte dello stesso Carmada, di obiezioni più antiche e comunque platonizzanti<sup>7</sup>. Né va dimenticata l'enfaticizzazione del possibile ruolo "archegetico" da riconoscere a Filodemo (soprattutto come punto di riferimento di Sesto Empirico)<sup>8</sup> o il contributo apportato da altri pensatori, siano essi accademici (accanto a Clitomaco e Carmada, si possono menzionare Agnone, Eschine e Metrodoro), stoici (Mnesarco, ma anche Archedemo, Nestore, lo stesso Posidonio) o peripatetici (ad esempio Diodoro, scolaro di Critolao, e Aristone)<sup>9</sup>.

Benché sia innegabile il fascino di una simile ricerca di un "archetipo dossografico", che dovrebbe consentire la riduzione a unità di testimonianze così varie e fra loro lontane, credo sia difficile, se non impossibile dire una parola definitiva al riguardo. Limitandomi al trattato sestano, comunque, vorrei avanzare un'altra ipotesi, pur consapevole del suo forte carattere congetturale: quella della dipendenza non da un singolo autore, ma piuttosto da un centone di posizioni diverse, forse già raccolte e assemblate in modo più o meno ordinato in qualche manuale di retorica o in qualcuna delle molte *Introduzioni alla retorica* di cui abbiamo notizia in età post-ellenistica<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> Cfr. J. Barnes, *Is Rhetoric an Art?*, cit., p. 4 e poi D. Roochnik, *Is Rhetoric an Art?*, «Rhetorica», 12 (1994), p. 128, nonché già H.M. Hubbell, *The Rhetorica of Philodemus*, cit., p. 368, il quale suppone inoltre l'esistenza di «a store of commonplaces which were familiar to all educated people».

<sup>6</sup> Cfr. ora D.E. Hahn, *Critolaus and Late Hellenistic Peripatetic Philosophy*, in A.M. Ioppolo-D.N. Sedley (eds.), *Pyrrhonists, Patricians, Platonizers. Hellenistic Philosophy in the Period 155-86 B.C.*, Bibliopolis, Napoli 2007, pp. 47-102, pp. 59-60.

<sup>7</sup> Sull'atteggiamento di Carmada di fronte alla retorica cfr. ora C. Brittain, *Philo of Larissa*, cit., pp. 312-328, che poi dedica anche ampio spazio alla posizione di Filone (cfr. *ivi*, pp. 328-342).

<sup>8</sup> Cfr. F. Longo Auricchio, *Epicureismo e Scetticismo sulla retorica*, in *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia*, Macchiaroli, Napoli 1984, p. 453-472.

<sup>9</sup> Cfr. soprattutto C. Brittain, *Philo of Larissa*, cit., pp. 306ss., che dedica particolare attenzione alle tesi di Ermagora. Si veda anche T. Dorandi, *La représentation de la rhétorique*, cit., pp. 111-112, che pensa comunque a un modello comune, difficile dire se stoico o accademico.

<sup>10</sup> Cfr. al riguardo alcune notazioni di P. Pellegrin (éd.), *Sextus Empiricus. Contre les professeurs*, cit., p. 39, che sembrano dare la giusta (ovvero non eccessivamente estesa) dimensione alle conoscenze sestane dei dettagli relativi al dibattito antico sulla retorica.

2. Lasciando in ogni caso sullo sfondo la questione legata alle probabili fonti di *M* 2, ritengo invece molto più interessante, sul piano storico-filosofico ed esegetico, precisare sin dall'inizio che le obiezioni di Sesto, coerentemente con il suo metodo camaleontico di appropriazione di tesi altrui a scopo dialettico, saranno sì in parte riconducibili a questa o quella teoria filosofica dogmaticamente e preliminarmente imposta al dibattito, ma avranno il loro punto di forza nel peculiare modo di argomentare del movimento neo-pirroniano e in alcune prese di posizione che costituiscono l'ossatura costante delle scelte pragmatiche in più punti positivamente rivendicate nel *corpus* sestano.

Tenendo sempre ben presenti i problemi ermeneutici appena segnalati, credo venga concentrarsi, a questo punto, su *due* aspetti problematici del *Contro i retori*. Essi possono aiutare ad apprezzarne sia la funzione generale o di metodo sia alcune sfaccettature di contenuto più minute, ma ugualmente utili tanto sul piano "dossografico" quanto su quello delle possibili soluzioni propriamente pirroniane.

Le due questioni aperte sono dunque le seguenti:

- A. quali elementi della presunta arte retorica rappresentano il bersaglio polemico privilegiato della ricostruzione sestana, debitrice in modo più o meno evidente di un dibattito sicuramente più antico e già ben strutturato;
- B. quale via d'uscita "genuinamente scettica" sembra possibile intravedere (solo intravedere, con grande cautela dunque, quasi come in un sottile gioco fotografico di negativi), di fronte allo scacco degli artifici retorici, grazie ad alcuni punti fermi, relativi sia alla più generale concezione sestana di *techne* accettabile, perfino per uno scettico, sia soprattutto al linguaggio e al ruolo pragmatico che i pirroniani a esso riconoscono<sup>11</sup>.

3. Un chiarimento preliminare va fatto rispetto alla strategia polemica cui Sesto ricorre costantemente in *Adversus Mathematicos* (= *M*) 1-6<sup>12</sup>. Egli si propone infatti di selezionare tutti quei contro-argomenti davvero efficaci per demolire le pretese dogmatiche dei sostenitori delle arti liberali. Per questo si sente libero di appropriarsi di opinioni e conclusioni altrui, dogmatiche o scettiche che siano, senza per questo doverle difendere *in propria persona*<sup>13</sup>. Questa compresenza di attitudini diverse, così importante per compren-

---

<sup>11</sup> Su quest'ultimo piano, del resto, Sesto lascia trasparire alcune vie di fuga percorribili già nel *Contro i grammatici*, al punto che ritengo si debba concordare subito e senz'altro con Pierre Pellegrin nel presentare il *Contro i retori* come la «suite naturelle» di quel ben più corposo trattato (cfr. P. Pellegrin (éd.), *Sextus Empiricus. Contre les professeurs*, cit., p. 37).

<sup>12</sup> Più in generale sulla cornice complessiva della critica rivolta da Sesto in *M* 1-6 alle cosiddette "arti liberali" (per quest'espressione cfr. *M* 2, 57) mi limito a rinviare a E. Spinelli, *L'attacco di Sesto Empirico alle technai: polemica antipaideutica e genuino pirronismo*, in F. Alesse-F. Aronadio-M.C. Dalfino-L. Simeoni-E. Spinelli (a cura di), *Anthropine sophia. Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*, Bibliopolis, Napoli 2008, pp. 481-496, nonché ora alle sintetiche osservazioni in G. Dye-B. Vitrac, *Le Contre les géomètres de Sextus Empiricus: sources, cible, structure*, «Phronesis», LIV (2009), pp. 155-203, pp. 155-164.

<sup>13</sup> Cfr. R.J. Hankinson, *The Sceptics*, Routledge, London/New York, 1995, p. 252.

dere la modalità complessiva del suo attacco, viene del resto in più punti esplicitamente riconosciuta e anzi consapevolmente sottolineata dallo stesso Sesto, che dunque non sembra agire come un meccanico compilatore o peggio come uno stupido copista.

Credo valga la pena mettere alla prova questa convinzione interpretativa rispetto a *M 2*, esaminando l'iniziale dichiarazione di intenti sestana, che dovrebbe guidare tutto intero il suo attacco contro la retorica. Subito in apertura (cfr. *M 2*, 1). Sesto pone la sua trattazione in chiara consequenzialità rispetto a quella da lui già dedicata alla grammatica in *M 1*, anche se riconosce un carattere per così dire "più virile" alla retorica (*andrikotera*), esercitata non più su fanciulli ma su uomini adulti e per di più messa alla prova in luoghi – come le piazze e i tribunali – tali da richiedere forse una dose massiccia di "coraggio" (*andreia*)<sup>14</sup>. A seguire, egli ribadisce, come accade sistematicamente nelle sue prese di posizione polemiche, che il primo passo da compiere, indipendentemente dalla valutazione sulla sussistenza (*hyparxis*) o meno di quell'arte, consiste nell'individuazione del suo concetto, della sua *ennoia*. Secondo uno schema altrettanto consolidato, dunque, per chiarire cosa sia la retorica Sesto riporta in prima istanza alcune posizioni di filosofi a lui precedenti (solo le più rimarchevoli, in virtù di una selezione sicuramente netta, forse dipendente, come già si accennava, dalle fonti verosimilmente manualistiche, di cui egli disponeva)<sup>15</sup>.

Abbiamo in primo luogo il Platone del *Gorgia*<sup>16</sup>, da cui viene assunta una formula definitoria della retorica alquanto composita, potremmo dire niente più che una parafrasi fatta di aggiunte successive: «La retorica è artefice di persuasione per mezzo di discorsi ed ha il suo potere nei discorsi stessi, atta a persuadere, non a insegnare»<sup>17</sup>. Essa fa leva "in modo eminente" (*proegoumenos*) sul ruolo dei *logoi*, in contrapposizione ad altri mezzi tradizionalmente riconosciuti come persuasivi: ricchezza, fama, piacere, bellezza<sup>18</sup> (cfr. *M 2*, 2-5).

---

<sup>14</sup> Cfr. P. Pellegrin (éd.), *Sextus Empiricus. Contre les professeurs*, cit., p. 37; si può pensare anche a una lontana eco del *Gorgia*, 463a?

<sup>15</sup> Ben più ampio è l'elenco di definizioni, non solo filosofiche, offerto da Quintiliano (II 15), benché anch'egli dichiara di aver operato una necessaria selezione di quelle più illustri e oggetto di discussione fra le *mille alia* che pure sarebbero disponibili (cfr. rispettivamente II, 15, 37 e 23).

<sup>16</sup> Ovvero, come suggerisce Barnes, «the fons et origo of the whole dispute» (J. Barnes, *Is Rhetoric an Art?*, cit., p. 4; cfr. anche C. Brittain, *Philo of Larissa*, cit., pp. 300-301 e soprattutto D. Roochnik, *Is Rhetoric an Art?*, cit.); si tratta di una ulteriore conferma, come scrive Monique Dixsaut, che «ce dialogue constitue l'arrière-plan de tout discours sur la rhétorique» (M. Dixsaut, *La rhétorique, une définition impossible?*, in *Anthropine sophia. Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*, cit., pp. 79-103, p. 79).

<sup>17</sup> Come possibili rinvii all'interno del dialogo platonico si vedano *Gorg.* 451d, 453a, 454a, 455a (e cfr. anche M. Dixsaut, *La rhétorique, une définition impossible?*, cit., pp. 95-96). Non bisogna tuttavia dimenticare che già nel *Gorgia* viene individuata la possibilità di una retorica positivamente intesa, se alleata della filosofia: su tale questione mi limito a rinviare alle considerazioni di A. Fussi, *Retorica e potere. Una lettura del Gorgia di Platone*, ETS, Pisa 2006.

<sup>18</sup> Quest'ultima qualità viene particolarmente sottolineata da Sesto, che utilizza sia una citazione omerica su Elena (*Il.* III 156-157) sia la storia ben nota di Frine, su cui cfr. almeno C. Lévy-L. Pernot (éds.), *Dire l'évidence. Philosophie et Rhétorique antiques*, L'Harmattan, Paris 1997, pp. 5-12 (*Phriné dévoilée*).



Alla tesi platonica segue l'accostamento da parte di Sesto di due posizioni, quella di Senocrate<sup>19</sup> e quella degli stoici, nella definizione comune della retorica come «scienza del ben parlare (*episteme tou eu legein*)». Se entrambi (e fra gli stoici soprattutto Zenone, con il suo ricorso a un'interessante *variatio* dell'esempio della mano)<sup>20</sup> sembrano concordare nel differenziare nettamente il dire/*legein* retorico (che può ben essere lungo e ampio) dal discutere/*dialegesthai* (cui invece vengono riconosciuti attributi che sembrano di chiara ascendenza socratica, come la brevità/*syntomia* e soprattutto l'accogliere e dar ragione/*lambanein kai didonai logon*), diversa è invece la loro valutazione rispetto all'impegnativo termine *episteme*. Laddove Senocrate lo intende, *modo antiquo*, semplicemente come equivalente a *techne*, gli stoici lo caricano di tutta la valenza tecnica della loro dottrina epistemologica, equiparandolo a quel possesso pieno di salde comprensioni o *katalepteseis* che unicamente il vero *sophos* può ai loro occhi vantare (cfr. *M 2*, 6-7).

Questa breve rassegna iniziale di opinioni filosofiche sulla retorica si chiude con la citazione di una definizione ancora non elaborata e dunque di carattere piano o introduttivo tratta dalla *Retorica* di Aristotele (1354a12): essa è «arte dei discorsi (*techne logon*)», da intendere tuttavia – come precisano alcuni anonimi difensori della posizione aristotelica – nel suo valore assoluto (o *antikryst*), perciò non finalizzata ad altro scopo<sup>21</sup>. Benché Sesto dichiari subito di aver ben presenti anche altre definizioni elaborate in proposito da Aristotele<sup>22</sup>, egli si sente legittimato a questo punto a lasciarle da parte e a chiarire l'obiettivo della sua polemica e il metodo con cui essa verrà condotta. Vale la pena rileggere direttamente e per esteso le parole di Sesto (*M 2*, 9):

[9] Quest'uomo [*scil.* Aristotele] fornisce anche altre definizioni, sulle quali non è necessario esprimersi per noi, che non ci stiamo occupando in modo dettagliato del concetto di retorica, ma nella misura in cui ne prendiamo in considerazione il carattere proprio

<sup>19</sup> Sulla positività del giudizio senocrateo relativo alla retorica (*M 2*, 6 = fr. 90 Isnardi Parente), vicino alle posizioni di Platone nel *Fedro* e non nel *Gorgia*, e sull'acume con cui Sesto ne coglierebbe le differenze rispetto alle tesi stoiche cfr. *Senocrate-Ermodoro. Frammenti*, a cura di M. Isnardi Parente, Bibliopolis, Napoli 1982, p. 320.

<sup>20</sup> Per il particolare uso dell'esempio zenoniano (registrato già in Cicerone: cfr. i vari luoghi raccolti in *SVF I 75*), sfruttato per lodare la retorica in quanto virtù ancora più speciale e aperta della dialettica, cfr. invece Quint. II 20, 7. Accogliendo una congettura proposta da Kiderlin al testo di Quintiliano (II 15, 34 = *SVF I 491*), la definizione stoica qui riportata (poi divenuta quasi di scuola? Cfr. perciò la posizione di Andronico, in *SVF III 267*) dovrebbe essere attribuita anche a Cleante.

<sup>21</sup> Come accade ad esempio per quella particolare arte dei discorsi, la medicina, che li dirige tutti verso l'obiettivo della salute: cfr. *M 2*, 8. Per un tentativo di delimitare in modo analogo il campo d'azione della grammatica cfr. la posizione di Chersis registrata da Sesto in *M 1*, 76-79.

<sup>22</sup> Una di tali definizioni sarà infatti chiamata in causa nel prosieguo della trattazione, in *M 2*, 61, dove comparirà una definizione della retorica come «capacità di studiare ciò che rende possibile la persuasione (*dynamis tou theorein to endechomenon pithanon*)»: cfr. Arist. *rhet.* 1355b26. Qui forse andrà notato che Aristotele fa di tutto per differenziare la retorica dalle altre *technai*, perché sarebbe l'unica che non è persuasiva o didascalica – due aggettivi importanti nel contesto sestano – su un oggetto specifico, bensì lo è su ogni possibile tema dato.

(*ten idioteta tantes perinoesai*) in vista della confutazione cui stiamo per metter mano. E si potrebbe immediatamente prendere avvio dalla nozione attestata. Poiché infatti coloro che ne forniscono il concetto vogliono che la retorica si trovi a essere tecnica o scienza dei discorsi o del parlare<sup>23</sup>, che procura persuasione, anche noi, tenendo conto di queste tre concezioni, cercheremo di insegnarne l'insussistenza (*to anypostaton autes*) [qui e in seguito le trad. sono mie].

La delimitazione di campo e soprattutto l'esigenza di un ben preciso metodo di indagine si rivelano qui in tutta la loro chiarezza: l'analisi di Sesto non vuole concentrarsi su aspetti specifici, quanto piuttosto cogliere e discutere criticamente la proprietà generale o peculiare della retorica<sup>24</sup>. Emerge qui in primo piano una delle caratteristiche distintive della *vis* polemica più aporetica ovvero più genuinamente scettica, che non presenta soluzione di continuità alcuna non solo rispetto all'intero sviluppo di *M* 1-6<sup>25</sup>, ma anche in relazione agli altri suoi scritti e a ulteriori passi strategicamente rilevanti del suo *corpus*. Presentati mediante immagini tratte dal mondo militare, come ad esempio quella dell'assedio e differenziati dalla prassi polemica adottata dall'Accademia scettica<sup>26</sup>, tali attacchi mirano infatti non tanto a colpire elementi di dettaglio o periferici di questo o quel sistema filosofico dogmatico, quanto piuttosto a demolirne i principi basilari e gli elementi essenziali. Secondo un principio di "economia occamistica", infatti, occorre concentrare il fuoco della polemica contro le fondamenta dell'edificio dogmatico, poiché solo il loro totale abbattimento sarà garanzia del crollo anche di tutti gli altri aspetti teorici, che su quelle si reggono. Anche in quest'ottica, allora, si può spiegare il ricorso di Sesto ad argomentazioni che enfatizzano l'aspetto distruttivo e di eliminazione completa di una tesi dogmatica; a patto, tuttavia, di non dimenticare mai che siamo qui di fronte a una scelta di fondo volta a produrre argomenti fra loro equipollenti<sup>27</sup>.

---

<sup>23</sup> Bisogna aggiungere qui <eu>, come voleva Radermacher? Cfr. in tal senso J. Barnes, *Is Rhetoric an Art?*, cit., p. 17, n. 21 e T. Dorandi, *La représentation de la rhétorique*, cit., p. 109, n. 28.

<sup>24</sup> È quella che nella frase conclusiva e riepilogativa del trattato egli identifica con i suoi *synechonta theoremata*: cfr. *M* 2, 113.

<sup>25</sup> Cfr. in particolare *M* 5, 3 e 49 (con ulteriori rinvii in *Sesto Empirico. Contro gli astrologi*, a cura di E. Spinelli, Bibliopolis, Napoli 2000, pp. 34 e 138) e R.J. Hankinson, *The Sceptics*, cit., p. 259; si vedano anche *M* 1, 39-40 e 144 (con l'utile commento di D.L. Blank (ed.), *Sextus Empiricus, Against the Grammarians (Adversus Mathematicos I)*, Clarendon Press, Oxford 1998, pp. 107-108); 2, 113; 3, 18, 92-3 e 108; 4, 1; 6, 5; per altre interessanti osservazioni cfr. infine F. Desbordes, *Le scepticisme et les 'arts libéraux': une étude de Sextus Empiricus*, *Adv. Math. I-VI*, in A. J. Voelke (éd.), *Le scepticisme antique. Perspectives historiques et systématiques*, Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, 15, Geneve-Lausanne-Neuchâtel 1990, pp. 167-179, pp. 168-169.

<sup>26</sup> Cfr. soprattutto *M* 9, 1-3; *Lineamenti pirroniani (= PH)* 2, 84 e 3, 1; *M* 8, 337a; 11, 257, nonché le osservazioni di F. Decleva Caizzi, *Sesto e gli scettici*, «Elenchos», 13 (1992), pp. 279-327, sp. pp. 287-289.

<sup>27</sup> Cfr. perciò soprattutto D.L. Blank (ed.), *Sextus Empiricus, Against the Grammarians*, cit., pp. LIV-LV; sulla stessa linea cfr. anche P. Pellegrin (éd.), *Sextus Empiricus. Contre les professeurs*, cit., pp. 20-21 e 27; A. Naess, *Scepticism*, Routledge, London 1968, p. 11; *contra* R. Bett, *La double 'schizophrénie' de M, I-VI et ses origines historiques*, in J. Delattre (éd.), *Sur le Contre les professeurs de Sextus Empiricus*, Presses de l'Université de Charles-de-Gaulle-Lille 3, Villeneuve d'Ascq 2006, pp. 17-34.

Nel caso di *M 2* questo principio di metodologia polemica appare rispettato *in toto* o quasi, nella misura in cui il piano di lavoro dello scritto, ripercorrendo lo schema preannunciato alla fine del § 9 che abbiamo appena letto, mette a tema, nell'ordine e almeno fino al § 88<sup>28</sup>:

- lo statuto epistemologico di scienza, subito unito nel caso della retorica alla rivendicazione della sua utilità (cfr. *M 2*, 10-47);
- la sua materia privilegiata, individuata nella manipolazione dei *logoi* fino alla creazione di un presunto bello stile (cfr. *M 2*, 48-58);
- il suo fine dichiarato e vantato, assimilato soprattutto alla sua capacità di persuadere o ad altri obiettivi minori, comunque inattendibili e indifendibili (cfr. *M 2*, 60-87), al punto da costringere a ribadire, in conclusione, che «dunque la retorica non sussiste» (*ouk ara hyperkei he retorike: M 2*, 88).

4. Non potendo certo, per ragioni di spazio, pretendere di esaurire in questa sede la trattazione di tutti gli aspetti diciamo “dossografici” della polemica sestana contro i retori, mi limiterò ad analizzare più da vicino la prima metà di *M 2*, soprattutto perché sono convinto che in essa emergano con maggior chiarezza anche alcuni tratti caratteristici dell'attitudine propriamente pirroniana nei confronti sia delle *technai* sia dello strumento comunicativo del linguaggio.

Mi concentrerò dunque in modo più dettagliato su quei paragrafi (*M 2*, 10-59), che si preoccupano di combattere, nell'ordine, prima il presunto carattere scientifico e insieme utile della retorica intesa come *techne* e poi la materia su cui essa dovrebbe esercitarsi, ovvero, come abbiamo visto, i *logoi* e lo *eu legein*. Lascierò invece da parte tanto la lunga sezione dedicata a demolire il fine della retorica (o più esattamente i vari fini di volta a essa attribuiti) quanto l'*annexe* finale, volto a sollevare aporie sulle tre parti in cui essa veniva tradizionalmente divisa<sup>29</sup>.

Partiamo allora dal primo scoglio affrontato da Sesto. Come spesso gli accade, per poter rendere più efficaci i suoi attacchi polemici, egli cerca innanzi tutto un punto di partenza costituito da una posizione, che esprima al massimo grado la forza dogmatica delle

---

<sup>28</sup> Cioè nell'attacco alla retorica «prise comme un tout» (P. Pellegrin (éd.), *Sextus Empiricus. Contre les professeurs*, cit., p. 38) e prima di quella sorta di «Appendix» (così J. Barnes, *Is Rhetoric an Art?*, cit., p. 5; cfr. anche T. Dorandi, *La représentation de la rhétorique*, p. 110) dedicata alle aporie relative alle tre parti tradizionali della retorica, giudiziaria, deliberativa, encomiastica: cfr. *M 2*, 89-112. Non capisco come si possa sostenere che la tripartizione discussa in questi paragrafi finali di *M 2* venga proposta «forse ancora una volta in base al testo epicureo» (così M.L. Chiesara, *Storia dello scetticismo greco*, Einaudi, Torino 2003, pp. 194-195), visto che gli epicurei, al di là di qualsiasi altra differenza pur riscontrabile, sembrano quanto meno sistematicamente ignorare, nei loro dibattiti interni o polemici pure serrati e articolati, proprio la parte encomiastica della retorica.

<sup>29</sup> Al riguardo cfr. E. Spinelli, *Oltre la giustizia, senza la virtù: problemi etici e trame retoriche nel pirronismo antico*, in P. Donatelli-E. Spinelli (a cura di), *Il senso della virtù*, Roma, Carocci 2009, pp. 33-48, pp. 40-43, con le relative note.

tesi da combattere. Nel caso di una retorica concepita come arte questa strategia prende dunque le mosse dall'implicita equiparazione, funzionale alla radicale polemica sestana, della nozione di *techne* a quella molto più forte e determinata di *episteme*. In tal senso va letta e compresa la definizione e la programmatica, preliminare, quasi riassuntiva argomentazione polemica che troviamo in *M 2*, 10:

[10] Ogni arte è dunque un sistema di comprensioni che sono state co-esercitate e che fa riferimento a un fine utile alla vita<sup>30</sup>; la retorica, tuttavia, non è un sistema di comprensioni, come mostreremo: dunque la retorica non è un'«arte».

Certa appare l'origine stoica (già zenoniana?) di tale definizione<sup>31</sup>; e se è vero che, altrettanto sicuramente, essa finirà per diventare progressivamente e più in generale quasi una “pre-nozione” – priva di specifiche connotazioni di scuola perché, come si legge in Quintiliano (II 17, 41), *ab omnibus fere probata* –, non credo si possa escludere che la sua collocazione e la sua funzione per così dire di “apripista” nel resoconto di Sesto siano dovute più in particolare a un intento specificamente anti-stoico, verosimilmente già presente e ben operante nelle fonti da cui egli sembra qui maggiormente dipendere, in più punti del resto ricordate e richiamate (da Critolao al “coro” degli Accademici, ovvero più esattamente Clitomaco e Carmada). Al di là di tale orientamento, più o meno anti-stoico, ciò che interessa a Sesto sembra essere il valore di sistema organico e forte che viene, tramite tale definizione di *techne*, conferito alla retorica, considerata per di più capace sia di consentire l'accesso conoscitivo al vero, in quanto ancorata a quella comprensione (*katalepsis*) che, soprattutto e sempre per gli stoici, restituisce appunto il carattere vero/*alethes* dell'oggetto cui si applica, sia di garantire quella dimensione di utilità, che dovrebbe conseguentemente derivare dalla corretta applicazione in ambito pratico di principi teoretici incontrovertibili.

5. Per combattere le pretese di verità e utilità di una simile *techne* retorica Sesto non si fa scrupolo, come già si accennava, di attingere all'arsenale polemico di altri indirizzi, dando così voce a una serie di sei contro-argomentazioni<sup>32</sup>, di maggiore o minore valore e cogenza.

---

<sup>30</sup> Oltre a espungere, con alcuni mss., τὸν ἐν prima di τῷ βίῳ, accetto la correzione λαμβάνων (cfr. J. Barnes, *Is Rhetoric an Art?*, cit., p. 18, n. 25 e T. Dorandi, *La représentation de la rhétorique*, cit., p. 110, n. 31) al posto del λαμβανόντων dei mss. o del λαμβανουσῶν proposto da Hervet; per una soluzione diversa cfr. P. Pellegrin (éd.), *Sextus Empiricus. Contre les professeurs*, cit., p. 253, n. 1.

<sup>31</sup> Cfr. *SVF I 73*. È probabile, inoltre, che tale definizione fosse accettata e difesa anche da Aristone di Chio, se a lui va riferita una notizia riportata da Mario Vittorino: sulla questione rinvio in ogni caso a A.M. Ioppolo, *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, Bibliopolis, Napoli 1980, pp. 279ss.

<sup>32</sup> Ne contano invece solo cinque sia J. Barnes, *Is Rhetoric an Art?*, cit., p. 8 (ma vedi anche p. 9) che T. Dorandi, *La représentation de la rhétorique*, cit.; cfr. anche, forse in modo un poco confuso, D. Roochnik, *Is Rhetoric an Art?*, cit., pp. 133ss.

Senza entrare nei dettagli di tali batterie polemiche e degli artifici che esse mettono in campo, mi sembra invece più produttivo e utile passare subito all'attacco di Sesto contro quella che viene chiamata la *hyle* o materia dell'arte retorica. Tale attacco è quantitativamente più breve, ma qualitativamente non meno interessante e anzi forse ancor più coerente all'interno del più generale piano anti-dogmatico messo in atto da Sesto in *M* 1-6<sup>33</sup>.

In primo luogo, se la retorica pretende di aver come oggetto il *logos*, allora per mostrare la sua "insussistenza", il suo essere *anypostaton*<sup>34</sup>, Sesto ha buon gioco nel rinviare esplicitamente alle obiezioni già sollevate in proposito nel *Contro i grammatici*<sup>35</sup>. Né del resto la si può salvare, nel suo statuto di arte, rivendicando per essa l'uso di *logoi* utili e vantaggiosi, visto che essa produce piuttosto discorsi dannosi, frutto non di *techne*, ma di una subdola abilità tipica di sicofanti o imbrogliatori. Va infine sottolineato come il parlare non sia prerogativa esclusiva della retorica, ma proprio anche di altre arti, che utilizzano discorsi per i loro scopi, come la medicina e la musica (cfr. *M* 2, 48-51).

Quale secondo elemento di critica viene presentata l'incapacità della retorica di dar vita al bello stile (o *kale lexis*), vista la sua strutturale mancanza di raffinatezza tecnica e perfino di conoscenza teorica adeguata a raggiungere questo obiettivo. Benché sia difficile individuare con esattezza se e fino a che punto gli argomenti di Sesto ripropongano *disserendi causa* tesi di una qualche fonte (forse dogmatica?) a lui anteriore, l'analisi di questa seconda obiezione mette in campo elementi che non sembrano estranei ad alcune scelte linguistico-espressive di fondo del pirronismo. Sul loro possibile valore e sulla loro presumibile funzione nell'economia globale del discorso sestano dovremo dunque tornare fra poco, quando cercheremo di individuare fra le righe di *M* 2 anche una *pars construens*, rivolta come vedremo alla determinazione di alcuni tratti salienti, da ricostruire in tutta la loro specificità, di una auspicabile *kale lexis* scettica<sup>36</sup>.

In realtà, andando ancora più a fondo, una terza obiezione sembra precisare che non esiste alcuna *lexis* bella o brutta *in sé*; tutto dipende da chi la usa e perché. In ogni caso il retore non può usarla per mostrare le cose utili, che gli sono del tutto ignote, né perché si uniformi alla lingua ellenica corretta (o *hellenizein*), prerogativa che qui Sesto riconosce unicamente (ci si potrebbe chiedere ancora una volta: *disserendi causa* o *in propria persona?*) a chi sappia volgere lo sguardo verso la "consuetudine" (o *syntheia*) e ver-

---

<sup>33</sup> Per il carattere forse più pirroniano di tali obiezioni cfr. ancora *ivi*, p. 138. Per la possibile relazione fra questi paragrafi sestani (*M* 2, 52-59) e alcune idee epicuree in merito allo stile corretto da adottare cfr. invece G. Milanese, *Lucida carmina. Comunicazione e scrittura da Epicuro a Lucrezio*, Vita e Pensiero, Milano 1989, pp. 98-100.

<sup>34</sup> Va tenuto comunque sempre ben presente, in questo caso, che termini sestani come *anyparktos*, *asystatos* o *anypostatos*, come ha scritto giustamente ancora Pellegrin, «indiquent, non une inexistence au sens ontologique, mais une inconstance ou une absence de fondement» (così P. Pellegrin (éd.), *Sextus Empiricus. Contre les professeurs*, cit., p. 42).

<sup>35</sup> Cfr. soprattutto *M* 1, 99ss., dove l'inesistenza di ogni discorso era direttamente funzionale all'insussistenza dei suoi componenti, ovvero lettere, sillabe, nomi e così via.

<sup>36</sup> Cfr. *M* 2, 52-55, brano riportato per esteso *infra*, pp. 15-16.

so le arti liberali, né infine perché sia in grado di esprimersi in modo evidente, conciso, minuzioso, visto che al contrario egli rende oscuro il suo parlare, ricorrendo a epifonemi, non evitando lo iato, lasciando troppo spazio agli omoteleuti. Nessuno dunque dovrebbe sottomettere il proprio modo di esprimersi a simili artifici<sup>37</sup>, evitati del resto dagli stessi oratori fuori dai tribunali e nel loro normale rapporto linguistico con il prossimo, poiché altrimenti, oltre a cadere nel ridicolo<sup>38</sup>, si allontanerebbe dall'uso comune della vita (*he koine tou biou chresis*) (cfr. *M 2*, 56-58).

Questa demolizione molto netta della materia su cui dovrebbe far leva la retorica sembra dunque lasciare sul campo solo un cumulo di macerie, senza speranza e senza via d'uscita, poiché «Sextus ne sauve rien de la rhétorique»<sup>39</sup>. In realtà, però, questa è un'impressione negativa che va ridimensionata, se non abbandonata, stando almeno al contenuto del successivo § 59, su cui occorre dunque soffermarsi ora con attenzione.

6. Leggiamo allora in primo luogo per esteso *M 2*, 59, dove spicca subito la presenza di una prima persona singolare e di una esplicita *cross-reference*, segni entrambi importanti, forse decisivi per considerare questo paragrafo come espressione del genuino pensiero dell'*autore* – non del mero dossografo – Sesto:

[59] E poi, come dissi [cfr. *M 2*, 54], esprimersi con affettazione ed eloquenza [*meta prosoches kai rhetoreias lalein*]<sup>40</sup> genera risentimento. Bisogna dunque riproporre le cose dette in precedenza contro gli analogisti, all'interno dei grammatici, e insegnare che coloro che vogliono ben parlare debbono prestare attenzione piuttosto alla consuetudine che non a una qualche arte alquanto superflua.

Il messaggio del passo è chiaro e inequivocabile. L'unica strada percorribile per produrre un accettabile “bel parlare” (o *eu legein*) è quella della piena accettazione della consuetudine/*syntheia* linguistica, contro ogni sfoggio di una *techne* che, come accade sistematicamente nel caso di tutte le produzioni teoriche dogmatiche, si rivela in realtà affetta dal tipico difetto della sottigliezza/*periergia*. Ancor più significativo e importante,

---

<sup>37</sup> Non è escluso che Sesto abbia volutamente calcato la mano su tali caratteristiche negative, nell'intento di dipingere – o addirittura di ridefinire *tout court*, come sottolinea con insistenza I. Sluiter, *The Rhetoric of Scepticism: Sextus against the Language Specialists*, in J. Sihvola (ed.), *Ancient Scepticism and the Sceptical Tradition*, Societas Philosophica Fennica, Helsinki 2000, pp. 93-123, pp. 105ss. – una forma di retorica massimamente lontana da quella a suo avviso accettabile e di cui si parlerà nel § 6 di questo contributo.

<sup>38</sup> La necessità di evitare il ridicolo e di rispettare piuttosto *to prepon*, all'interno di una comunicazione linguistica che voglia dirsi davvero efficace, sembra particolarmente sentita da Sesto e più volte da lui ribadita anche in *M 1*: per i passi più significativi cfr. I. Sluiter, *The Rhetoric of Scepticism*, cit., pp. 119-120, n. 67.

<sup>39</sup> P. Pellegrin (éd.), *Sextus Empiricus. Contre les professeurs*, cit., p. 37.

<sup>40</sup> Si noti come *prosoche* sia *hapax* in Sesto, mentre l'unica altra occorrenza di *rhetoreia* è ancora in *M 2*, al § 4, dove il termine indica l'eloquenza del difensore (anonimo, ma si tratta di Iperide) di Frine: cfr. anche *supra*, n. 18.

soprattutto qualora si voglia mostrare la contiguità compositiva fra il *Contro i grammatici* e il *Contro i retori*, è in questo passo il rinvio alla polemica già condotta in *M 1* contro la presa di posizione inaccettabile dei sostenitori dell’analogismo. In quella sezione del suo scritto<sup>41</sup> – Sesto distingue in primo luogo due forme di “arte dell’ellenismo”, attaccando senza quartiere quella che pretende di attribuire alla grammatica in senso forte la capacità di dare una forma corretta alla lingua greca. Essa si rivela improponibile proprio perché, in piena corrispondenza con l’esigenza fatta valere in *M 2*, 59, si stacca dall’unica vera fonte in grado di garantire chiarezza e precisione all’idioma utilizzato: l’abitudine comune (o *koine syntheia*), prodotto di attenta assimilazione (*paraplasmos*)<sup>42</sup> e osservazione (*parateresis*, un termine tecnico nel gergo sestano, su cui torneremo) nell’ambito della normale, quotidiana conversazione (*homilia*) fra parlanti.

Non è il caso di insistere in questa sede sulle importanti conseguenze che una simile concezione non analogista (anche se forse non compiutamente anomalista?) pure comporta, prima fra tutte quella del rifiuto di qualsiasi teoria naturalistica sull’origine e sulla funzione del linguaggio, legato piuttosto a una forma di convenzionalismo che accetta mutamenti e cambiamenti dettati dal luogo, dal tempo, dalla società, come mostra a sufficienza l’analogia fra la lingua e la moneta proposta da Sesto in *M 1*, 178-179. Più utile e appropriato allo scopo di questo contributo è invece il richiamo al ruolo centrale e non eliminabile della consuetudine, che sembra costituire la base condivisa su cui costruire una serie di capacità e proprietà analiticamente elencate da Sesto in un passo del *Contro i retori* cui già si accennava e che è ora il caso di leggere per esteso (*M 2*, 52-55):

[52] Volendo farla breve, la retorica neppure produce un bello stile. Essa infatti non ci indica l’attitudine tecnica per raggiungere tale scopo, come ad esempio il fatto che si serve di un bello stile prima di tutto colui che non si discosta da ciò che vien detto secondo la consuetudine [*ta kata ten syntheian legomena*], come mostrammo nel *Contro i grammatici*, e in seguito chi domina in modo saldo l’oggetto del pensiero; qualora si ignorino tali cose, infatti, lo stile gira a vuoto (*rhembetai*)<sup>43</sup>, e per questa ragione noi, considerando ciò, diciamo che ciascuno è buon retore dei propri affari. [53] In aggiunta, chi esamina con cura quali espressioni siano poste secondo la consuetudine e quali per opinione rende ciò

<sup>41</sup> Cfr. *M 1*, 176ss. Troviamo qui una bipartizione analoga e conseguente rispetto a quella già enunciata fra la grammatica in senso stretto o tecnico e la *grammatistike* intesa come semplice arte che insegna a leggere e scrivere, rivelandosi dunque massimamente utile come terapia contro ogni rischio di oblio nella nostra attività quotidiana (cfr. *M 1*, 44ss.); di grande pregio si rivela, in proposito, il commento di D.L. Blank (ed.), *Sextus Empiricus, Against the Grammarians*, cit., pp. 113-124; utili spunti anche in I. Sluiter, *The Rhetoric of Scepticism*, cit., pp. 97-104.

<sup>42</sup> Anche in questo caso abbiamo a che fare con un *hapax*; si noti inoltre come le uniche due occorrenze del verbo corrispondente (*paraplasso*) siano legate o al sostantivo *syntheia* (*M 1*, 208) o all’avverbio *teretikos* (*M 5*, 70).

<sup>43</sup> Anche qui si tratta di un *hapax* nella prosa sestana.

che conviene a ciascuna di esse. “Bagno”, infatti, viene detto *andreion* secondo la consuetudine a partire dal fatto che i maschi vi si lavano, mentre rientrano fra le espressioni secondo opinione “il ricco è beato” e “la morte è male”; il fatto che la morte sia nel novero dei mali e che la ricchezza rientri fra i beni, infatti, è oscuro e opinabile. [54] Farà poi un bell’uso dello stile anche chi abbia compreso il motivo per cui operiamo delle sostituzioni nelle espressioni o per non parlare apertamente, dal momento che la parola troppo diretta genera risentimento o per fare chiarezza su qualcosa, come quando sostituiamo “la causa” a “l’agente”, “il segno” a “l’indicatore”. [55] Se quindi, come dissi, i retori fossero in possesso di una qualche attitudine tecnica al riguardo, a partire dalla retorica potrebbero forse arrivare ad avere sia il bel parlare sia lo stile ben raffinato. Ora però, poiché non raggiungono tale conoscenza teorica o, se la raggiungessero, non sarebbe in base alla retorica, bisogna dire che non è proprio della retorica il parlare elegantemente.

In questi paragrafi Ineke Sluiter ha giustamente individuato il tentativo sestano di ridefinire, in modo accettabile e genuinamente pirroniano, il legittimo “bel parlare”, contemporaneamente “buono” e “utile”, proprio di quella che si sarebbe tentati di chiamare “retorica scettica”<sup>44</sup>. Sesto enuncia in merito una serie di regole cui attenersi per la produzione di uno stile comunicativo contemporaneamente elegante e risolutivo. Esse sono per l’esattezza quattro:

- a. il rispetto, più volte già richiamato, della centralità della consuetudine;
- b. l’aver un sicuro dominio del tema trattato e oggetto delle espressioni linguistiche utilizzate, forse sullo sfondo della convinzione per cui occorre avere sempre ben presente la relazione convenzionalmente stabilita fra parole e cose;
- c. la capacità di distinguere fra le espressioni frutto dell’uso comune, la cui accettazione aiuta a meglio orientarsi nella vita quotidiana, e quelle invece scaturite da elaborate teorie dogmatiche, in grado unicamente di suscitare o rafforzare opinioni contrastanti e dunque di minacciare pericolosamente la nostra tranquillità;
- d. infine, il saper manipolare il linguaggio al punto da modificare quelle espressioni che rischierebbero o, per eccesso di franchezza e sfiorando l’oscenità, di risultare offensive o, per oscurità ed eccessività tecnicità, di non rispondere alla richiesta di chiarezza ed efficacia comunicativa che mai può essere disgiunta dal nostro parlare.

---

<sup>44</sup> Cfr. perciò I. Sluiter, *The Rhetoric of Scepticism*, cit., pp. 109-110 (con relative note), dalla quale riprendo alcuni elementi e alcune osservazioni, pur senza condividere né la sua idea di fondo di una prossimità forte (quasi strutturale) fra retorica e scetticismo pirroniano (ivi, pp. 106-108) né la sua accusa nei confronti di Sesto quale autore di un «poor judgement» (sostanzialmente viziato da incomprendimento o peggio da malafede) sulla retorica (ivi, pp. 112-113). Sul valore di *M 2*, 52ss. cfr. anche F. Desbordes, *Le scepticisme et les ‘arts libéraux’: une étude de Sextus Empiricus*, cit., p. 179.



7. Per comprendere fino in fondo le ragioni che animano questa presa di posizione di Sesto si dovrebbero compiere, in conclusione, almeno altri due passi:

1. accennare al suo atteggiamento nei confronti di quello strumento potente (e ai suoi occhi anche pericoloso) che è il linguaggio *tout court*;
2. ricondurre la sua proposta di una retorica “come si deve” alla più generale difesa di un insieme di arti utili alla vita, anche e perfino da un punto di vista scettico.

Quanto al primo aspetto, va ricordato almeno lo sforzo sestano, messo in atto soprattutto in una lunga e dettagliata sezione dei *Lineamenti pirroniani* (*PH I* 187-209)<sup>45</sup>, per fornire un’auto-analisi del campo d’azione legittimo riconoscibile alle formule linguistiche pirroniane, con le relative cautele da adottare al fine costruire un campo di mezzi espressivi capaci di rendere in modo appropriato le nostre “affezioni” o *pathe*<sup>46</sup>. Nel far questo da una parte Sesto cerca di non cadere nella superba precipitazione o *propeteia* dei dogmatici e dall’altra di non assumere alcuna posizione di a-dialogico silenzio<sup>47</sup>. Il punto d’approdo dei suoi sforzi non è una concezione “ontologizzante” del linguaggio, inteso come strumento capace di rivelare l’essenza della realtà, quanto piuttosto una dimensione linguistica pragmatica, adottata per registrare, qui e ora quasi da fedele “cronista” (cfr. anche *PH I* 4), le nostre affezioni o reazioni, della quale occorre sempre accentuare, come abbiamo visto in precedenza, la dimensione legata all’uso o consuetudine comune e dunque l’aspetto comunicativo, convenzionale e mutevole. Su questo sfondo di debolissima “filosofia del linguaggio”<sup>48</sup>, si dovrebbe poi ribadire che le “voci” o *phonai* scettiche non hanno alcun valore di verità, né vengono pronunciate “come effettivamente sussistenti in senso assoluto”. Tutta la loro forza consiste nella funzione di dare una veste linguistica a un meccanismo passivo di ricezione/impressione/trasmisione del fenomeno o meglio della sua rappresentazione/*phantasia*<sup>49</sup>. Non rientrando inoltre tali *phonai* nell’ambito di una “semantica ontologica”, sembra cadere anche l’accusa di auto-contraddittorietà spesso elevata contro i pirroniani. Per questo Sesto si sente coerentemente legittimato a utilizzare, in proposito, la metafora dei purganti<sup>50</sup>. Si tratta di un paragone chiaro ed efficace, che Sesto si compiace non solo di riproporre altrove<sup>51</sup>, ma anche di arricchire ulteriormente nel paragrafo conclusivo

---

<sup>45</sup> Su di un simile nesso testuale insiste anche I. Sluiter, *The Rhetoric of Scepticism*, cit., pp. 96-97.

<sup>46</sup> Cfr. al riguardo anche Diogene Laerzio IX 77.

<sup>47</sup> Su tale specifica forma di *aphasia* cfr. *PH I* 192-193, nonché J. Brunshwig, *L’aphasie pyrrhonienne*, in C. Lévy-L. Pernot (éds.), *Dire l’évidence. Philosophie et Rhétorique antiques*, cit., pp. 297-320.

<sup>48</sup> Per ulteriori rinvii testuali e bibliografici al riguardo cfr. E. Spinelli, *Questioni scettiche: lettura introduttiva al pirronismo antico*, Lithos, Roma 2005, cap. V; cfr. anche ora L. Corti, *Scepticisme et langage*, Vrin, Paris 2009.

<sup>49</sup> Cfr. anche *M VIII* 368 e A. Naess, *Scepticism*, cit., p. 10.

<sup>50</sup> Cfr. *PH I* 206. Si può ragionevolmente supporre che tale immagine sia stata tratta dalla prassi medico-farmaceutica, dunque forse all’interno di un *milieu* medico-empirico contiguo o coincidente rispetto alla fase post-enesidemea del pirronismo antico: cfr. anche al riguardo G.A. Ferrari, *Due fonti sullo scetticismo antico*, «Studi italiani di filologia classica», XL (1968), pp. 200-224, pp. 206-208.

<sup>51</sup> Cfr. ad es. *PH I* 14-15 e II 187-188.

del secondo libro del *Contro i logici* (*M* VIII 481), grazie all'immagine del fuoco che consuma se stesso e soprattutto a quella, molto fortunata<sup>52</sup> della scala da gettar via dopo esservi saliti, che *mostra*, non *dimostra*, la prassi argomentativa e linguistica accolta da Sesto forse meglio di qualsiasi articolata argomentazione o teoria.

Quanto al secondo punto, esso ha a che fare con una concezione globale della *technè* retorica, la cui non plausibilità Sesto evidenzia non solo chiamando in causa alcune obiezioni comunque dogmatiche, ma in virtù di un'obiezione *stricto sensu* pirroniana e dunque forse ancor più significativa per l'esatta determinazione della sua prospettiva critica. La retorica intesa come arte non solo si rivela insostenibile perché si presenta come scienza o *episteme*, che pretende di essere basata su di un apparato teorico forte, mirando a una presunta, incontrovertibile verità, ma in realtà divenendo fonte unicamente di precipitazione sul piano delle argomentazioni astratte<sup>53</sup>. Essa sembra essere pericolosa, anche e soprattutto, in un'altra direzione, poiché (al pari delle altre arti liberali combattute in *M* 1-6) rappresenta una minaccia per l'unico orizzonte di riferimento morale e comportamentale accolto dallo scettico: le apparenze legate alla vita comune o *koinos bios* (cfr. *PH* 1, 17). Su tale sfondo diventano allora più comprensibili i molti interventi di Sesto a difesa della legittimità e della praticabilità di alcune *technai*, talvolta esplicitamente contrapposte agli studi liberali. Scorrendo con attenzione *M* 1-6 se ne può ricavare una lista abbastanza stabile<sup>54</sup>: abbiamo, oltre forse alla nostra retorica scettica rintracciabile in *M* 2, 52ss., la grammatica elementare o *grammatistike* (*M* 1, 44, 49ss. e forse 2, 13), ma anche la poesia (*M* 1, 278, 299); la "astro-meteorologia" fondata sull'osservazione dei fenomeni (*M* 5, 1-2), così come l'agricoltura (*M* 5, 2) o l'arte del pilota (*M* 1, 51; 2, 13; 5, 2; si veda anche *M* 8, 203?); forse perfino la *philosophia*, se intesa in senso genuinamente pirroniano (cfr. di nuovo *M* 2, 13, ma anche 1, 280, 296 e 2, 25); e infine, oltre forse la scultura o la pittura (*M* 1, 182) e ovviamente la medicina (*M* 1, 51; 2, 13), la musica come mera esecuzione strumentale (*M* 6, 1).

Queste "arti buone" non pretendono di formulare una dottrina sulla vera natura dei loro oggetti né impongono credenze dogmatiche a chi le pratica. Ciò che le caratterizza, sullo sfondo di un'adesione più volte richiamata in *M* 1-6 all'abitudine/consuetudine o *synetheia*, è piuttosto la loro utilità ovvero la capacità di soddisfare alcuni bisogni legati al vivere quotidiano<sup>55</sup>. Esse consentono di orientarsi nel mondo perfino al pirroniano, che rinuncia dunque a robusti apparati teoretici per conquistare tranquillità e felicità. Passando

---

<sup>52</sup> Cfr. ad es. la riproposizione che ne dà Wittgenstein nel suo *Tractatus logico-philosophicus*, 6.54.

<sup>53</sup> Cfr. R.J. Hankinson, *The Sceptics*, cit., p. 253.

<sup>54</sup> Per un elenco filodemeo parzialmente sovrapponibile a quello sestano cfr. D.L. Blank (ed.), *Sextus Empiricus, Against the Grammarians*, cit., p. XXXII.

<sup>55</sup> Si tratterebbe di una forma del tutto particolare di "know-how": utili osservazioni al riguardo si leggono in F. Desbordes, *Le scepticisme et les 'arts libéraux': une étude de Sextus Empiricus*, cit., pp. 176-177.

probabilmente *anche* per una forma di retorica a-filosofica, riemerge dunque qui la centralità di quell'insegnamento delle arti o *didaskalia technon*, che nei suoi *Lineamenti pirroniani* (I, 23-24) Sesto presenta come uno degli elementi basilari del quadruplice articolarsi dell'osservanza delle regole di vita.

8. In conclusione vale forse la pena chiedersi se l'insieme di questi sforzi, teorici e pratici, da parte dello scettico pirroniano dia frutti o sia invece condannato alla sterilità assoluta. L'atteggiamento complessivo ricavabile dall'equilibrato incontro di prese di posizione polemiche da una parte e inevitabili cedimenti alla dimensione naturale e culturalmente acquisita della nostra esistenza dall'altra non sfocia nel nulla, ma si sostanzia infine nella proposta di un *doppio* fine, che consiste nel contemporaneo raggiungimento della imperturbabilità o *ataraxia* nell'ambito delle opinioni e del moderato patire o *metriopatheia* di fronte alle necessità ineluttabili dell'esistenza e della nostra umana condizione<sup>56</sup>.

Si delinea allora su questo sfondo un altro possibile capitolo di quella feconda "arte della vita", che anche la prassi filosofica scettica dell'antichità, soprattutto nella sua versione pirroniana, sembra capace di garantire agli uomini, almeno a tutti coloro che sapranno raggiungere l'obiettivo di una felicità davvero alla nostra portata, passando attraverso un consapevole smantellamento della presunta forza del *theorein*. E soprattutto: la scelta di un simile *bios*, paradossalmente, non sarà turbata, ma anzi addirittura agevolata dall'accettazione di uno sguardo critico, indagatore, consapevolmente "disincantato" rispetto alle troppe false certezze vendute all'incanto o, peggio ancora, imposte dalle varie filosofie dogmatiche<sup>57</sup>.

---

<sup>56</sup> Cfr. sp. *PH* I 25-30, nonché più in generale E. Spinelli, *Questioni scettiche*, cit., cap. VI.

<sup>57</sup> Questo articolo fonde, riutilizza e insieme rielabora spunti di analisi già avanzati in alcuni miei contributi, in corso di stampa e non, per l'esattezza: *Contre l'art du bien parler: pour une réflexion critique sur la rhétorique dans Sextus Empiricus*, in B. Cassin (éd.), *Définitions philosophiques et définitions rhétoriques de la rhétorique e Sesto Empirico contro il 'bel parlare': appunti per una retorica scettica*, «Lexicon Philosophicum», 12 (2010), pp. 113-122.

# Retorica e scienza

*Giuseppe Gembillo*

## **Premessa**

La retorica, nella cultura occidentale, ha subito una condanna che sembrerebbe inappellabile perché risale alla svalutazione fatta da Platone nei confronti dei Sofisti ed è stata confermata, per così dire “in cassazione”, dai fondatori della scienza classica.

Tuttavia, come ogni processo, in ogni società libera degna di tale nome, anche quello alla retorica attende e merita, prima o poi, una revisione.

Una revisione che non sia frutto di un’iniziativa più o meno velleitaria di qualcuno che voglia esibire originalità, né che attenda la scoperta di “fatti nuovi”, ma che, per essere concretamente seria e sufficientemente credibile, deve basarsi su un riesame dei fatti già passati in giudicato, alla luce delle nuove prospettive che nel corso dell’evoluzione storico-culturale sono eventualmente emerse.

È quello che mi propongo di fare, andando oltre le dichiarazioni esplicite e i proclami di coloro che hanno determinato la morte teoretica della retorica e cominciando a esaminare più attentamente i modi e le forme proprio di quelle dichiarazioni. Nel fare ciò, presumibilmente, andrò a scovare la retorica proprio alla base delle enunciazioni che ne hanno decretato l’emarginazione dall’ambito della conoscenza.

C’è da aggiungere, inoltre, che a livello di dichiarazioni esplicite il rapporto di reciproca esclusione tra retorica e scienza è stato sancito non solo nella versione greca; non solo nella ricomparsa moderna per bocca di Galilei, ma anche quando, alla fine di un lungo e complicato percorso, la scienza è apparsa come depotenziata. Infatti, anche l’esito retorico della scienza proclamato da Feyerabend implicava la fine della razionalità scientifica e dunque l’esclusione di uno dei due termini del confronto.

Tenuto conto di tutto ciò, il mio proposito è quello di mostrare che la contrapposizione, ancorché accettata generalmente, è fondamentalmente artificiosa perché, di fatto, i due termini si sono costantemente intrecciati nel corso della loro evoluzione storica, integrandosi a vicenda.

## **L’emergere del nesso tra retorica e scienza**

Il rapporto tra retorica e scienza in realtà era già fortemente presente nei modi in cui Platone aveva espresso il suo pensiero, a dispetto delle veementi accuse ai Sofisti. Che cos’è infatti la struttura argomentativa dei dialoghi platonici se non un artificio retorico?

Platone, infatti, aveva impostato un finto dialogo aperto, tant'è che Socrate aveva sempre la meglio alla fine di ogni contraddittorio, il quale appariva solo come una sorta preparazione graduale all'esito finale.

Inoltre, le richieste socratiche ai Sofisti, tendenti a dimostrare che essi non erano capaci di definire in maniera universale, chiara e distinta i singoli concetti, cos'erano se non un artificio retorico fondato su una richiesta che era impossibile esaudire e dalla quale l'interrogante, con abile mossa, si liberava prima ancora di cominciare, dichiarando la personale ignoranza al riguardo?

E che senso aveva, in generale, nelle opere di Platone, il rapporto tra mito e logica, che integrava perfettamente aspetti logici e aspetti irrazionali?

Tutto ciò, arcinoto nella nostra cultura, è riemerso, in maniera più o meno consapevole, al sorgere della scienza moderna, la quale, proprio per le esplicite pretese avanzate in senso inverso, impone un'indagine specifica e particolareggiata. Da essa farà emergere una serie di figure di scienziati nei quali l'interazione tra metodo scientifico e argomentazione retorica si manifesta in tutta evidenza e consente di ridefinire il loro rapporto in maniera più precisa e adeguata.

## **La retorica dei fondatori della scienza classica**

Già dall'avvio fondante, la struttura logico-ontologica della scienza classica appariva fortemente retorica e, nello stesso tempo, in certo modo "terroristica". Chi, infatti, avrebbe potuto mettere in questione, pena il rogo, l'assioma di Keplero, il quale dichiarava enfaticamente che «la Geometria, eterna come Dio e promanante dallo spirito divino, ha fornito a Dio le immagini per plasmare l'universo, affinché questo fosse il migliore, il più bello ed il più simile al creatore»<sup>1</sup>?

E che, rincarando la dose e mettendosi in una posizione che gli garantiva una certa protezione, ribadiva, in altra occasione che «la Geometria è coeterna alla mente divina sin da prima della creazione. È *Dio stesso* (infatti, che cosa c'è in Dio che non sia Dio stesso?) e ha dato a Dio i modelli per la creazione dell'universo. Essa è penetrata nell'uomo con l'immagine di Dio, e di certo non fu acquisita all'interno attraverso gli occhi»<sup>2</sup>.

In perfetta sintonia, Galileo Galilei, a sua volta, dopo avere tacciato di astrattezza tutte le discussioni teoriche "scolastiche" ispirate da Aristotele, estendendo così il concetto di retorica a qualunque espressione argomentativo-letteraria, si dichiarava sicuro del

---

<sup>1</sup> J. Keplero, *Harmonices Mundi* in: *Kepleri opera omnia*, ed. Frisch, Hildesheim 1971, cit. in: W. Heisenberg, *Natura e fisica moderna*, trad. di E. Casari, Garzanti, Milano 1985, p. 103.

<sup>2</sup> J. Keplero, *Harmonices mundi*, libro IV, cap. 1, *De configurationibus harmonicis radiorum sideralium in Terra*, ed. Frisch, vol. V, p. 221.

fatto che «la filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi agli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere se prima non s'impara a intender la lingua, e conoscer i caratteri, ne' quali è scritto»<sup>3</sup>.

Posto quindi che la “filosofia naturale”, come allora veniva chiamata quella che sarebbe diventata “la fisica”, andava cercata nella struttura interna della natura, Galilei, per evitare equivoci precisava immediatamente che il libro è delineato secondo i canoni della geometria euclidea. Infatti, come espressamente teneva a sottolineare, «egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto»<sup>4</sup>.

La possibilità di intenderlo pienamente sarebbe garantita, all'uomo, dalla potenza del suo intelletto, “matematico” anch'esso e quindi qualitativamente identico a quello divino, nel senso preciso per cui, «pigliando l'intendere *intensive*, in quanto cotal termine importa intensivamente, cioè perfettamente, dico che l'intelletto umano ne intende alcune così perfettamente, e ne ha così assoluta certezza, quanto se n'abbia l'istessa natura, e tali sono le scienze matematiche pure, cioè la geometria e l'aritmetica, delle quali l'intelletto divino ne sa bene infinite proposizioni di più, perché le sa tutte, ma di quelle poche intese dall'intelletto umano credo che la cognizione agguagli la divina nella certezza obiettiva, poiché arriva a comprenderne la necessità, sopra la quale non par che possa esser sicurezza maggiore»<sup>5</sup>.

Quindi, per essere completamente chiaro e per evitare eventuali titubanze o dubbi, Galilei si premurava di ribattere a Simplicio, il quale cautamente aveva osservato che l'affermazione precedente gli sembrava «un parlar molto risoluto e ardito», che «quanto alla verità di cui ci danno cognizione le dimostrazioni matematiche, ella è l'istessa che conosce la sapienza divina»<sup>6</sup>.

Che dire, ancora, della tecnica del dialogo «sui massimi sistemi del mondo», nel quale la forma dell'esposizione era interamente retorica perché i giochi, ovviamente, erano, come in Platone, già fatti fin dall'inizio? Eppure, paradossalmente, servendosi della forma letteraria del dialogo Galilei è stato capace di far passare, “per sempre”, come retorico qualunque forma di espressione diversa da quella formale.

Analoghe considerazioni, diverse nella forma ma forti anch'esse del riferimento a Dio, quelle espresse, a conclusione del percorso verso la descrizione scientifica del cosmo, da Isaac Newton in passaggi fondamentali dell'ormai celebre “Scolio generale” dei *Principia*.

---

<sup>3</sup> G. Galilei, *Il Saggiatore*, a cura di L. Sosio, Feltrinelli, Milano 1965, p. 38.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> G. Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, a cura di L. Sosio, Einaudi, Torino 1975, p. 127. Per un quadro complessivo rimando a G. Gembillo, *Neostoricismo complesso*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1999.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 128.

In essi Newton supponeva che «questa ammirabile compagine del Sole, dei pianeti e delle comete non avrebbe potuto essere senza consiglio e volere di un Ente intelligente e potente»<sup>7</sup>

E, per consolidare le fondamenta metafisiche del sistema delineato, proseguiva ribadendo che «tale Ente regge il tutto, non come Anima del mondo, ma come signore di tutte le cose». Ma è anche presente nel tutto, perché «Egli dura sempre ed è presente ovunque, ed esistendo sempre ed ovunque, costituisce la durata e lo spazio, il tempo e l'infinità. Poiché ogni particella dello spazio è *sempre*, ed ogni momento indivisibile della durata dura *ovunque*, non può darsi certamente che il Creatore e il Signore di tutte le cose non sia *mai e in nessun luogo*. Esso è onnipresente non solo quanto alla *virtù*, ma anche *sostanzialmente*: perché non può sussistere virtù senza sostanza. In esso sono contenute e si muovono tutte le cose, senza che tali cose lo affettino in alcun modo»<sup>8</sup>.

Ciò appare coerente perché «un Dio senza dominio, senza provvidenza, e senza cause finali non sarebbe altro che Fato e Natura. E questo per quanto riguarda Dio. Lo studio delle sue manifestazioni pertiene alla *Filosofia Sperimentale*»<sup>9</sup>.

Tuttavia, nonostante la garanzia ontologica fornita dal riferimento a Dio, restava agli occhi di Newton un problema irrisolto, che egli presentava in questo modo: «Ho spiegato fin qui i fenomeni celesti e quelli delle maree per mezzo della forza di gravità, ma non ho ricercata la causa della gravità stessa. Essa deve derivare dall'azione di qualche causa che penetra fino al centro del Sole e dei pianeti, senza perdere nulla della sua attività. Non agisce proporzionalmente alla grandezza delle superficie come fanno le cause meccaniche, ma proporzionalmente alla quantità di materia; ed opera in tutte le direzioni, a distanze illimitate, diminuendo in ragione del quadrato delle distanze stesse»<sup>10</sup>.

Alla presentazione seguiva la celebre dichiarazione che doveva rappresentare la garanzia della serietà metodologica dell'impresa, ma che avrebbe aperto, com'è noto, il varco a innumerevoli riserve critiche. Da parte sua, Newton si confessava con queste parole: «Io non sono riuscito ancora a dedurre dai fenomeni il perché delle suddette proprietà della gravitazione, e non costruisco ipotesi. Tutto ciò che non si deduce dai fenomeni è un'*ipotesi*; e le ipotesi – metafisiche, fisiche, meccaniche, o riguardanti qualità occulte – non hanno luogo nella *Filosofia Sperimentale*. In tale Filosofia le *Proposizioni* sono dedotte dai *Fenomeni*, e sono rese generali per mezzo dell'induzione. Così si riconoscono l'impenetrabilità, la mobilità e la forza dei corpi, le leggi del moto e quelle di gravità. E basta che la gravità esista, e agisca secondo le leggi da noi esposte, e possa spiegare tutti i moti dei corpi celesti e del mare»<sup>11</sup>.

---

<sup>7</sup> I. Newton, *Principii di filosofia naturale*, a cura di F. Enriques e U. Forti, Milano 1996, p. 160.

<sup>8</sup> Ivi, p. 162.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> Ivi, pp. 162-3.

<sup>11</sup> Ivi, p. 163.

Newton si accontentava dunque di descrivere il *come* e rinunciava definitivamente al *perché*, alla spiegazione. Ribadiva, sia pure indirettamente e involontariamente, che aveva elaborato una descrizione e non una spiegazione vera e propria. La cultura scientifica occidentale nella sostanza si adeguò per un lungo periodo.

## La retorica degli scienziati contemporanei

L'accettazione espressa da Newton ha mantenuto la sua efficacia anche in una parte della scienza del Novecento e, paradossalmente, proprio presso i primi due geni che hanno rivoluzionato, nell'immensamente piccolo e nell'immensamente grande, la fisica classica. Ma nel Novecento l'inserimento del linguaggio retorico nell'ambito delle memorie scientifiche si è accentuato anche per una serie di ragioni, alcune delle quali sono la perdita delle certezze a seguito delle rivoluzioni avvenute in ambito scientifico; la conseguente esigenza, espressa un po' da tutti i grandi scienziati, di tornare a riflettere filosoficamente sul senso e sui fondamenti di ciò che andavano facendo<sup>12</sup>; la necessità di un confronto serrato, visto che diventava necessario giustificare i nuovi punti di vista e i nuovi approcci.

Il punto di avvio restava l'impostazione metafisica dei fondamenti, che costituiva l'oggetto esplicito per il quale l'argomentazione rappresentava il linguaggio indispensabile.

Infatti, a cominciare dallo scopritore del quanto d'azione, c'è da dire che l'approccio metodologico di Max Planck allo studio della natura si è manifestato attraverso la considerazione per la quale, ancora una volta, compito del ricercatore sarebbe quello di scoprire il collegamento che trasforma la varietà dei fatti in un tutto unitario, nel senso che «ogni scienza, abbia essa per oggetto la natura o la vita dello spirito (e non va esclusa neppure la matematica), è fino ad un certo grado una scienza sperimentale, ed ha l'altissimo compito di cercare un ordine e un'interdipendenza nella massa dei fatti e dei dati singoli per raccogliarli, completando le lacune, in un tutto unitario»<sup>13</sup>.

Tale meta si fonderebbe su un percorso rigidamente condizionato nella genesi e negli effetti, tale da far ritenere che «oggi si può affermare a buon diritto che la ricerca scientifica ha le sue radici nel concetto di causa, e che l'ipotesi rigidamente deterministica di una causalità senza eccezioni forma il presupposto e la condizione preliminare della conoscenza scientifica»<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> Su ciò cfr. N. Bohr, *I quanti e la vita*, trad. di P. Gulmanelli, Bollati Boringhieri, Torino 1974; L. De Broglie, *Fisica e microfisica*, trad. di G. Crescenzi, Einaudi, Torino 1950; M. Born, *Il potere della fisica*, trad. di M. Ferretti, Bollati Boringhieri, Torino 1962; C. F. von Weizsäcker, *L'immagine del mondo*, trad. di D. Campanale, Fabbri, Milano 1967; G. Gembillo, *Da Einstein a Mandelbrot. La filosofia degli scienziati contemporanei*, Le Lettere, Firenze 2009.

<sup>13</sup> M. Planck, *La conoscenza del mondo fisico*, trad. di E. Persico e A. Gamba, Bollati Boringhieri, Torino 1993, p. 79. Cfr. J.L. Heilbron, *I dilemmi di Max Planck*, trad. di R. Valla, Bollati Boringhieri, Torino 1988.

<sup>14</sup> Ivi, p. 145.



Ma l'argomentazione per Planck non era ancora degnamente conclusa senza la successiva esplicitazione volta a diradare qualunque ombra di dubbio e a incitare a considerare che, «giunti a queste conclusioni, non possiamo fermarci a metà strada, né avere paura di estenderle alle più alte attività dello spirito umano»<sup>15</sup>.

Nel senso preciso e certamente assai arduo, ancorché perfettamente coerente all'interno del procedere argomentativo di Planck, che «dobbiamo ammettere senza esitare che la mente dei nostri grandi, la mente di un Kant, di un Goethe, di un Beethoven, anche nei momenti dei più eccelsi voli di pensiero e del più profondo ed intimo travaglio spirituale, era soggetta all'impero della causalità, era uno strumento in mano di questa onnipotente legge dell'universo»<sup>16</sup>.

Nemmeno Albert Einstein si fermò a metà strada e intrecciò le proprie conquiste scientifiche con argomentazioni volte a consolidare quell'immagine del mondo alla quale, evidentemente suo malgrado, aveva inferto un durissimo colpo. Per esempio, nel corso di un lungo dialogo epistolare col fisico Max Born incentrato sulla fisica quantistica e sulle sue conseguenze epistemologiche e metafisiche, scriveva, riferendosi a una elaborazione teorica di Niels Bohr che nel 1924 parlava di "radiazione virtuale": «Le idee di Bohr sulla radiazione m'interessano molto, ma non vorrei lasciarmi indurre ad abbandonare la causalità rigorosa senza aver prima lottato in modo assai diverso da come s'è fatto finora. L'idea che un elettrone esposto a una radiazione possa scegliere *liberamente* l'istante e la direzione in cui spiccare il salto è per me intollerabile. Se così fosse, preferirei fare il ciabattino, o magari il biscaggiere, anziché il fisico. Vero è che i miei tentativi di dare una forma tangibile ai quanti sono regolarmente abortiti, ma sono ben lontano dal rinunciare a questa speranza. E anche se la cosa non riuscirà, mi rimarrà sempre la consolazione di aver fallito da solo».<sup>17</sup>

Si tratta di un uso del linguaggio retorico che riguarda non aspetti particolari della fisica, ma il suo significato complessivo. Superfluo, inoltre, sottolineare qui la carica emotiva e psicologica che queste parole pronunciate da Einstein avevano su molti fisici di allora.

Insistendo nel ribadire la propria convinzione, egli riprendeva ancora l'argomento con Born, utilizzando un'espressione che è rimasta emblematica, ed è comparsa anche nel titolo di qualche libro<sup>18</sup>: «Le nostre prospettive scientifiche sono ormai agli antipodi. Tu ritieni che Dio giochi a dadi col mondo; io credo invece che tutto ubbidisce a una legge,

---

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> Ivi, pp. 145-6.

<sup>17</sup> A. Einstein- H. e M. Born, *Scienza e vita*, trad. di G. Scattone, Einaudi, Torino 1973, p. 98. Su ciò cfr. A. Pais, *"Sottile è il Signore"...* *La scienza e la vita di Albert Einstein*, trad. di T. Cannillo, Bollati Boringhieri, Torino 1986; Id., *Einstein è vissuto qui*, trad. di M. Bruno e D. Mezzacapa, Bollati Boringhieri, Torino 1995; G. Giordano, *Tra Einstein e Eddington. La filosofia degli scienziati contemporanei*, Armando Siciliano, Messina 2000; Id., *Da Einstein a Morin. Filosofia e scienza tra due paradigmi*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1997; G. Gemblino, *Da Einstein a Mandelbrot*, cit.

<sup>18</sup> Cfr. I. Stewart, *Dio gioca a dadi?*, trad. di L. Sosio, Bollati Boringhieri, Torino 1993.

in un mondo di realtà obiettive che cerco di cogliere per via furiosamente speculativa. Lo *credo* fermamente, ma spero che qualcuno scopra una strada più realistica – o meglio più tangibile – di quanto non abbia saputo fare io»<sup>19</sup>.

Infine, insistendo, qualche anno dopo, sugli stessi concetti, trovava un'altra occasione per ribadirgli: «Della mia concezione del mondo fisico non saprei darti una giustificazione che ti appaia in qualche modo razionale. Riconosco, naturalmente, che nell'impostazione statistica – di cui tu hai per primo chiaramente affermato la necessità nel quadro del formalismo esistente – vi è un notevole contenuto di verità. Ma non posso credere seriamente in essa, perché la teoria che ne deriva è incompatibile col principio che la fisica debba essere la rappresentazione di una realtà nel tempo e nello spazio, senza fantomatici effetti a distanza»<sup>20</sup>.

Che queste non fossero solo opinioni più o meno occasionali scambiate in privato, è dimostrato dal fatto che in una circostanza particolarmente importante, la pubblicazione di un volume in suo onore, egli, rispondendo ai suoi interlocutori, abbia voluto tornare ancora sulla questione, scrivendo: «A quanto pare, sono tutti dell'opinione che la relazione di indeterminazione di Heisenberg (la cui rigorosità scientifica si considera giustamente, anche a mio parere, dimostrata in modo definitivo) determini nel senso suddetto il carattere di tutte le teorie fisiche pensabili e ragionevoli, costituendone un presupposto fondamentale»<sup>21</sup>.

Quindi, a spiegazione della propria insistenza in senso contrario, aggiungeva, servendosi ancora una volta di un'argomentazione esplicita e forte: «Ciò che non mi soddisfa in questa teoria, in linea di principio, è il suo atteggiamento verso ciò che mi sembra essere lo scopo programmatico della fisica stessa: la descrizione completa di ogni situazione reale (individuale) che si suppone possa esistere indipendentemente da ogni atto di osservazione o di verifica»<sup>22</sup>.

In Niels Bohr, invece, il ruolo che la retorica ha assunto, starei per dire non per scelta programmatica ma per inclinazione naturale, è stato del tutto diverso. Bohr usava spesso

---

<sup>19</sup> A. Einstein-H. e M. Born, *Scienza e vita*, cit., p. 176; cfr. anche A. Einstein, *Corrispondenza con Michele Besso*, a cura di G. Gembillo, Guida, Napoli 1995, *passim*.

<sup>20</sup> Ivi, p. 186. Sugli sviluppi di questa ipotesi rivelatasi non tanto fantomatica cfr. A.D. Aczel, *Entanglement. Il più grande mistero della fisica*, trad. di M. Pagani, Cortina, Milano 2004.

<sup>21</sup> A. Einstein, *Autobiografia scientifica*, a cura di P. A. Schilpp, trad. di A. Gamba, Bollati Boringhieri, Torino 1979, p. 208. Su ciò cfr. W. Heisenberg, *Indeterminazione e realtà*, a cura di G. Gembillo e G. Gregorio, Guida, Napoli 2002; Id., *I principi fisici della teoria dei quanti*, trad. di M. Ageno, Bollati Boringhieri, Torino 1976; Id. *Lo sfondo filosofico della fisica moderna*, a cura di G. Gembillo e E.A. Giannetto, Sellerio, Palermo 1999; G. Gembillo, *Werner Heisenberg. La filosofia di un fisico*, Giannini, Napoli 1987; AA. VV., *Werner Heisenberg scienziato e filosofo*, a cura di G. Gembillo e C. Altavilla, Armando Siciliano, Messina 2002; C. Altavilla, *Fisica e filosofia in Werner Heisenberg*, Guida, Napoli 2006.

<sup>22</sup> Ivi, p. 209. Allo stesso modo Einstein, Podolsky e Rosen iniziavano, nel 1935, il loro saggio, ormai noto dalla sigla dei loro cognomi, dal titolo *La descrizione quantica della realtà può essere considerata completa?* (ora in A. Einstein, *Opere scelte*, a cura di E. Bellone, Bollati Boringhieri, Torino 1988, pp. 374-385).

un linguaggio complicato, in particolare quando non voleva esprimere chiaramente il proprio pensiero. Secondo Wolfgang Pauli, suo geniale allievo, egli «sapeva benissimo che cosa non voleva dire quando usava frasi contorte per esprimersi». Un esempio diretto del suo modo di argomentare renderà più chiara la questione. Esso ripropone un momento fondamentale degli sviluppi della fisica quantistica, ovvero il modo in cui Bohr presentava al pubblico, nel 1927, il suo «principio di complementarità». Un principio che provocava una vera e propria svolta logica in ambito scientifico, imponendo una scelta a favore della complementarità tra posizioni opposte, a fronte della tradizionale contrapposizione che esclude una delle alternative in gioco. Bohr scriveva: «La teoria quantistica è caratterizzata dal riconoscimento del fatto che i concetti della fisica classica sono soggetti a una fondamentale limitazione quando vengono applicati ai fenomeni atomici. La situazione che si è venuta così a creare è di natura tutta particolare, in quanto la nostra interpretazione dei dati sperimentali riposa essenzialmente su concetti classici. Nonostante le difficoltà che in conseguenza di questo fatto una formulazione della teoria quantistica comporta, sembra – come vedremo –, che la sua essenza possa venire espressa nel cosiddetto postulato dei quanti, che attribuisce a ogni processo atomico un'essenziale discontinuità, o piuttosto individualità, completamente estranea alle teorie classiche e simbolizzata dal quanto di azione di Planck»<sup>23</sup>.

In concreto, riferendosi esplicitamente a quanto definito da Heisenberg attraverso la scoperta delle “Relazioni di incertezza”, andava ribadito, per Bohr, che «il postulato dei quanti implica che ogni osservazione dei fenomeni atomici comporti un'interazione non trascurabile col dispositivo di misurazione. Di conseguenza, una realtà indipendente nel senso fisico ordinario non può venire ascritta né al fenomeno, né allo strumento di osservazione. Si noti che il concetto di osservazione contiene già un elemento di arbitrarietà, in quanto dipende da quali oggetti vengono considerati parte del sistema da osservare. In ultima analisi, ogni osservazione può – com'è ovvio – venire ridotta alla nostra percezione sensoriale. Il fatto però che nell'interpretare le osservazioni si debba sempre fare uso di nozioni teoriche, comporta che la scelta del punto in cui introdurre il concetto di osservazione e il postulato dei quanti con la sua intrinseca “irrazionalità” sia una questione di convenienza per ogni caso particolare»<sup>24</sup>.

Nel corso di questi ragionamenti, come si vede, il ricorso al tradizionale linguaggio scientifico, il ricorso alle formule matematiche, è scomparso del tutto. Per spiegare i

---

<sup>23</sup> N. Bohr, *Teoria dell'atomo e conoscenza umana*, trad. di P. Gulmanelli, Boringhieri, Torino 1965, p. 324. Cfr. N. Bohr, *Collected Works*, vol. 6, general editor L. Rosenferld, North Holland Amsterdam 1972, p. 148. Cfr. anche G. Holton, *Le radici della complementarità*, in, Id., *L'immaginazione scientifica. I temi del pensiero scientifico*, trad. di R. Maiocchi e M. Mariani, Einaudi, Torino 1983; S. Petruccioli, *Atomi metafore paradossi. Niels Bohr e la costruzione di una nuova fisica*, Theoria, Roma-Napoli 1988; AA.VV., *Niels Bohr scienziato e filosofo*, a cura di G. Gembillo e G. Giordano, Armando Siciliano, Messina 2004; G. Gembillo, *Le polilogiche della complessità*, Le Lettere, Firenze 2008.

<sup>24</sup> N. Bohr, *Teoria dell'atomo e conoscenza umana*, cit., pp. 324-325.

principi della nuova fisica bisogna innanzitutto “persuadere” gli interlocutori della necessità della svolta e giustificare il sacrificio, che si richiede loro, di abbandonare un edificio che fino a quel momento aveva dato ampie garanzie di stabilità. In tale prospettiva, tirando le somme, appunto sempre mediante un procedimento discorsivo e continuando a utilizzare un linguaggio nuovo per una Memoria scientifica, Bohr proseguiva evidenziando il fatto che «le conseguenze di questa situazione sono vastissime. Da una parte la definizione dello stato di un sistema fisico, come viene inteso di solito, richiede l’eliminazione di ogni perturbazione esterna. Ma in questo caso, secondo il postulato dei quanti, ogni osservazione sarebbe impossibile e, soprattutto, i concetti di spazio e di tempo perderebbero il loro senso immediato. D’altra parte, se allo scopo di rendere possibile l’osservazione noi ammettiamo certe interazioni con opportuni dispositivi di misurazione, non appartenenti al sistema, una definizione univoca dello stato del sistema diventa naturalmente impossibile e non si potrà parlare di causalità nel senso ordinario della parola»<sup>25</sup>.

Constatata la “perturbazione” che questo discorso ha portato nella comunità dei fisici del Novecento, riguardiamolo dal punto di vista che ha condotto Bohr nella mischia e che, come ho detto, ha le sue origini precise nell’enunciazione del principio di indeterminazione da parte di Heisenberg, il quale, da parte sua, così aveva presentato la propria elaborazione, che di fatto sanciva la fine della convinzione nella possibilità di fare esperimenti oggettivi sempre più precisi. Essa immaginava un esperimento volto a osservare un elettrone mediante un microscopio a raggi gamma, al fine di determinarne, classicamente la posizione e la velocità “canonicamente coniugate”. Ebbene, come conseguenza imprevista dell’osservazione, «nell’istante della determinazione della posizione, dunque nell’istante in cui il quanto di luce è deviato dall’elettrone, l’elettrone cambia il suo impulso in maniera discontinua. Tale cambiamento è tanto più grande, quanto più piccola è la lunghezza d’onda della luce impiegata, cioè quanto più precisa è la determinazione della posizione. Nel momento in cui la posizione dell’elettrone è nota, il suo impulso può quindi essere conosciuto soltanto a meno di quantità che corrispondono a quel cambiamento discontinuo; di conseguenza quanto più precisamente è determinata la posizione, tanto più imprecisamente è conosciuto l’impulso e viceversa»<sup>26</sup>.

Questa conclusione, risultato di un esperimento mentale che ha messo in crisi la fede nelle possibilità dell’esperimento oggettivo in quanto tale, ha comportato uno sconvolgimento nel modo classico di elaborare il rapporto tra gli eventi e il nesso che li lega. Heisenberg lo rilevava puntualmente precisando: «Nella formulazione netta della legge di causalità: “Se conosciamo esattamente il presente, possiamo calcolare il futuro”, è falsa non la conclusione, ma la premessa. Noi *non possiamo* in linea di principio conoscere il

---

<sup>25</sup> Ivi, p. 325. Per un discorso più ampio cfr. A. Rebaglia, *Logos Interpretazione Microfisica*, Franco Angeli, Milano 1982.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

presente in ogni elemento determinante. Perciò ogni percepire è una selezione da una quantità di possibilità e una limitazione delle possibilità future»<sup>27</sup>.

Fatta questa precisazione, Heisenberg invitava anche a escludere la consueta via d'uscita, consistente nel rimandare a elementi non osservabili e aggiungeva: «Poiché il carattere statistico della teoria quantistica è così strettamente collegato all'imprecisione di ogni percezione, si potrebbe essere indotti erroneamente a supporre che al di là del mondo statistico percepito si celi ancora un mondo "reale", nel quale è valida la legge di causalità. Ma tali speculazioni ci sembrano, insistiamo su questo punto, infruttuose e insensate. La fisica deve descrivere formalmente solo la connessione delle percezioni»<sup>28</sup>.

Quindi, per concludere la propria argomentazione, usava la seguente, ormai celebre, espressione: «Si può caratterizzare molto meglio il vero stato delle cose in questo modo: poiché tutti gli esperimenti sono soggetti alle leggi della meccanica quantistica, e dunque all'equazione (1), mediante la meccanica quantistica viene stabilita definitivamente la non validità della legge di causalità»<sup>29</sup>.

Come avrebbe avuto modo di ribadire espressamente due anni dopo, nel corso di una serie di lezioni tenute a Chicago, questa conseguenza è dovuta al fatto che «nella discussione di alcune esperienze, occorre prendere in esame quell'interazione tra oggetto e osservatore che è necessariamente congiunta a ogni osservazione. Nelle teorie classiche, quest'interazione veniva considerata o come trascurabilmente piccola o come controllabile, in modo tale da poterne eliminare in seguito l'influenza, per mezzo di calcoli. Nella fisica atomica, invece, tale ammissione non si può fare, poiché a causa della discontinuità degli avvenimenti atomici ogni interazione può produrre variazioni parzialmente incontrollabili e relativamente grandi»<sup>30</sup>.

Quindi egli così argomentava la questione, di fronte a un pubblico di colleghi che lo aveva invitato a Chicago proprio per ascoltare e per discutere le conseguenze epistemologiche insite nella nuova fisica: «Questa circostanza ha come conseguenza il fatto che in generale le esperienze eseguite per determinare una grandezza fisica rendono illusoria la conoscenza di altre grandezze ottenute precedentemente; esse infatti influenzano il sistema su cui si opera in maniera incontrollabile e quindi i valori delle grandezze precedentemente conosciute ne risultano alterati. Se si tratta questa perturbazione in modo quantitativo, si trova che in molti casi esiste, per la conoscenza contemporanea di diverse variabili, un limite di esattezza finito, che non può essere superato»<sup>31</sup>. Dove il riferimento al principio espresso nel 1927 è centrale, tanto è vero che egli sentiva il bisogno di richia-

---

<sup>27</sup> Ivi, p. 66.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> W. Heisenberg, *I principi fisici della teoria dei quanti*, cit., p.13.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

marlo esplicitamente affermando che «le relazioni d'indeterminazione riguardano il grado di esattezza raggiungibile nella conoscenza dei valori assunti simultaneamente dalle diverse grandezze che intervengono nella teoria dei quanti. Poiché queste relazioni non limitano l'esattezza raggiungibile, per esempio, in una data misura isolata di posizione o di velocità, la loro importanza proviene soltanto dal fatto che ogni esperimento, il quale renda possibile una misura, per esempio, di posizione, perturba necessariamente fino a un certo punto la conoscenza della velocità».<sup>32</sup>

Da qui, il passaggio a considerazioni di carattere generale è breve e presenta esiti davvero originali. Insomma, giunti a questo punto dovremmo comprendere facilmente che non solo a livello microfisico ma anche in linea generale, «nella scienza della natura non si tratta della natura stessa, ma appunto della scienza della natura, cioè della natura come un uomo la pensa e la descrive. Non intendiamo dire che con ciò s'introduca un elemento di soggettività nella scienza della natura; non pretendiamo affatto che ciò che succede nell'universo dipenda dalla nostra osservazione, ma accenniamo al fatto che la scienza sta tra la natura e l'uomo e che noi non possiamo rinunciare all'uso delle rappresentazioni date dall'intuizione o innate nell'uomo»<sup>33</sup>.

Questi sconvolgimenti teorici causati dalle enunciazioni di Heisenberg hanno indotto tutti i suoi contemporanei a fare i conti con lui e a ripensare ai vari principi fondamentali, a partire dal concetto generale di Realtà fisica. Tra costoro, per esempio, Erwin Schrödinger ha sentito il bisogno di porsi la domanda radicale: «Ciò che noi affermiamo rappresenta una descrizione “vera” della realtà?».

La sua risposta è stata negativa. A suo parere, infatti, in merito possiamo solo dire che la nostra descrizione è “adeguata”, ma *non* che essa “corrisponde perfettamente” alla realtà. Infatti, «si tratta certamente di una descrizione *adeguata*; ma per quanto riguarda la sua *veridicità*, la vera domanda da porre non è se essa sia vera o no, ma se abbia la possibilità di esser vera o falsa. Probabilmente questa possibilità non c'è. Probabilmente non possiamo chiedere di più che, appunto, delle descrizioni adeguate, capaci di sintetizzare in modo completo tutti i fatti osservati e di dare delle ragionevoli previsioni su quelli ancora non scoperti»<sup>34</sup>.

Ma se ciò che possiamo trarre dalle osservazioni è solo probabile, vanno rimessi in discussione anche i concetti che ci hanno guidato nel procedere osservativo. Primo fra tutti, quel concetto di “continuo” che Schrödinger ha puntualmente ripensato osservando che «l'idea di *intervallo continuo*, così familiare ai matematici dei nostri giorni, è qualco-

---

<sup>32</sup> Ivi, p. 31.

<sup>33</sup> W. Heisenberg (e altri), *Discussione sulla fisica moderna*, trad. di A. Verson, Bollati Boringhieri, Torino 1980, pp. 13-14.

<sup>34</sup> Ivi, p. 28. Come si vede abbiamo ormai superato la classica definizione della teoria scientifica come “rispecchiamento” della Realtà. Del resto, lo stesso Einstein ha dichiarato che le teorie scientifiche sono «libere invenzioni dell'intelletto umano».

sa di estremamente più generale, una enorme estrapolazione di ciò che ci è realmente accessibile. L'idea che si possa *realmente* indicare il valore esatto di ogni quantità fisica, temperatura, densità, potenziale, intensità del campo o qualunque altra cosa, per *tutti* i punti di un intervallo continuo è una estrapolazione ardita»<sup>35</sup>.

Quindi, ritornando sul metodo mediante il quale effettuiamo le varie misurazioni, riunendo in “grafici” continui i vari punti che in concreto possiamo effettivamente misurare, Schrödinger ribadiva che in ogni caso noi «non possiamo *mai* fare qualcosa di più che determinare la quantità in questione approssimativamente per un numero limitatissimo di punti e poi “tracciare una curva continua che passi per essi”. Ciò ci serve bene per parecchi scopi pratici, ma dal punto di vista epistemologico della teoria della conoscenza, è cosa totalmente differente da una supposta esatta descrizione continua»<sup>36</sup>.

Da queste considerazioni, poi, traeva spunto per ripensare problemi più generali, come il rapporto tra fisica e metafisica; quello tra logica occidentale e concezione orientale; quello relativo a «come la scienza rappresenta il mondo»<sup>37</sup>. Insomma, avviava una riflessione personale che lo avrebbe portato a indagare i vari aspetti del problema relativo al rapporto tra osservatore e oggetto osservato e che gli avrebbe imposto un modo di argomentare e un linguaggio sempre più lontani dai canoni classici.

Questo percorso verso l'uso generalizzato dell'argomentazione retorica ha trovato spazio particolarmente ampio e profondo nelle speculazioni dello scienziato che ha segnato la svolta, in campo scientifico, dall'approccio riduzionistico a quello complesso, Ilya Prigogine.

Anche il suo punto di avvio è costituito dalla proposta di un nuovo modo di concepire la realtà esterna. Ha scritto in proposito: «Ogni grande era della scienza ha avuto un modello della natura. Per la scienza classica fu l'orologio; per la scienza del XIX secolo, l'era della rivoluzione industriale, fu un meccanismo in via di esaurimento. Che simbolo potrebbe andar bene per noi? Forse, l'immagine che usava Platone: la natura come un'opera d'arte»<sup>38</sup>.

Per chiarire il senso di questa proposta, egli richiamava alla memoria i risultati acquisiti dalla storia della scienza ricordando che «la nostra conoscenza, certamente molto

---

<sup>35</sup> E. Schrödinger, *Scienza e umanesimo. Che cos'è la vita?*, trad. di P. Lanterno e M. Ageno, Sansoni, Firenze 1978, p. 35.

<sup>36</sup> Ivi, pp. 35-36.

<sup>37</sup> Cfr. E. Schrödinger, *L'immagine del mondo*, trad. di A. Verson, Boringhieri, Torino 1987.

<sup>38</sup> I. Prigogine-I. Stengers, *La nuova alleanza*, trad. di P.D. Napolitani, Einaudi, Torino 1993, p. 23. Cfr. G. Nicolis-I. Prigogine, *La complessità. Esplorazioni nei nuovi campi della scienza*, trad. di M. Andreatta e M.S. De Francesco, Einaudi, Torino 1991; I. Prigogine-G. Nicolis, *Le strutture dissipative. Auto-organizzazione dei sistemi termodinamici in non-equilibrio*, trad. di A. Tripiciano, Sansoni, Firenze 1982; I. Prigogine-D. Kondepudi, *Termodinamica. Dalle macchine termiche alle strutture dissipative*, trad. di F. Ligabue, Bollati Boringhieri, Torino 2002; G. Gembillo-G. Giordano-F. Stramandino, *Ilya Prigogine scienziato e filosofo*, Armando Siciliano, Messina 2004; G. Giordano, *La filosofia di Ilya Prigogine*, Armando Siciliano, Messina 2005.

lacunosa, va a toccare fenomeni i cui estremi sono separati da una differenza di scala dell'ordine di quaranta potenze di 10. Ma forse più importante che questa estensione dei limiti dell'Universo, è la morte dell'idea della sua immutabilità. Dove la scienza classica aveva amato sottolineare la permanenza, noi vediamo ora mutamento ed evoluzione; troviamo particelle elementari che si mutano l'una nell'altra, che collidono, si decompongono e nascono; non vediamo più i cieli pieni di traiettorie periodiche – il cielo stellato che faceva traboccare di ammirazione il cuore di Kant allo stesso titolo della legge morale che sentiva abitare in lui –: vediamo strani oggetti: quasar, pulsar, vediamo esplodere e scindersi le galassie; le stelle, ci raccontano, collassano in buchi neri che divorano irreversibilmente tutto ciò che cade nella loro trappola; e l'Universo intero sembra conservare, con la radiazione del corpo nero, il ricordo della sua origine, il ricordo dell'evento con cui iniziò la sua storia attuale»<sup>39</sup>.

A tale considerazione va aggiunta l'acquisita consapevolezza che ci ha fatto comprendere che «il tempo è la nostra dimensione esistenziale e fondamentale; è la base della creatività degli artisti, dei filosofi e degli scienziati»<sup>40</sup>.

Questa constatazione deve far riflettere sul ruolo che invece noi abbiamo attribuito al tempo quando siamo passati «dal mondo del pressappoco all'universo della precisione»<sup>41</sup>. In proposito, infatti, dobbiamo sottolineare il fatto per cui certamente «l'introduzione del tempo nello schema concettuale della scienza classica ha significato un progresso immenso. Eppure esso ha impoverito la nozione di tempo, poiché non vi era fatta alcuna distinzione tra il passato e il futuro. Al contrario in tutti i fenomeni che percepiamo attorno a noi, che appartengono alla fisica macroscopica, alla chimica, alla biologia oppure alle scienze umane, il futuro e il passato svolgono ruoli differenti. Ovunque troviamo una “freccia del tempo”»<sup>42</sup>.

Approfondendo la questione, poi, emerge l'ulteriore consapevolezza del fatto che «ogni essere complesso è costituito da una pluralità di tempi, ognuno dei quali è legato agli altri con articolazioni sottili e multiple». C'è, poi, da meditare sul fatto che «la scoperta della molteplicità del tempo non è avvenuta come un'improvvisa “rivelazione”. Gli scienziati hanno semplicemente smesso di negare ciò che, per così dire, *tutti sapevano*. È per questo che la storia della scienza, della scienza che negava il tempo, fu anche una storia di tensioni culturali»<sup>43</sup>.

Ma se dall'esoterismo scientifico siamo giunti a mettere in campo ciò che tutti sanno, è chiaro che anche il linguaggio deve tornare a essere esoterico e comprensibile a tut-

---

<sup>39</sup> I. Prigogine-I. Stengers, *La nuova alleanza*, cit., p. 214. Cfr. G. Gembillo, *La “Apologia della storia” di Ilya Prigogine*, (1996), ora in Id., *Neostoricismo complesso*, cit., pp. 95-121.

<sup>40</sup> I. Prigogine, *Le leggi del caos*, trad. di C. Brega e A. de Lachenal, Laterza, Bari 1994, p. 6.

<sup>41</sup> L'espressione, com'è noto, si trova in A. Koyré, *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, trad. di P. Zambelli, Feltrinelli, Milano 1992.

<sup>42</sup> I. Prigogine, *Le leggi del caos*, cit., p. 6.

<sup>43</sup> I. Prigogine-I. Stengers, *La nuova alleanza*, cit., p. 274.



ti. In questa ottica Prigogine, come tutti i grandi scienziati del Novecento, si è preoccupato in maniera particolare di persuadere e di comunicare.

Questa scelta è diventata, per così dire, costitutiva del modo di esprimere le proprie idee anche da parte di uno scienziato che ha cambiato il nostro rapporto col pianeta Terra, facendoci sentire parte integrante di esso e abbattendo l'ultima contrapposizione sopravvissuta ai rivolgimenti precedenti, quella tra vivente e non vivente.

Nel presentare la sua proposta, relativa alla possibilità che il nostro pianeta possa essere assimilato a un organismo vivente, egli ha esordito in questo modo: «Supponiamo che la Terra sia viva. Allora l'evoluzione delle rocce e quella degli organismi non devono più essere considerate come scienze distinte, da studiare in ali separate della stessa Università. Invece, una singola scienza dell'evoluzione potrebbe descrivere la storia del pianeta nel suo complesso. L'evoluzione delle specie e l'evoluzione del loro ambiente sono strettamente legate tra loro e costituiscono un unico, indivisibile processo»<sup>44</sup>. Allora, al concetto vetero-darwiniano di adattamento si deve sostituire quello di interazione, di condizionamento reciproco o, come ha affermato Lynn Margulis, di "simbiosi", di cooperazione<sup>45</sup>.

Questa premessa impone una nuova definizione del concetto di essere vivente. Impone una ridefinizione e un allargamento di esso, che sempre Lovelock ha espresso, affermando che la *Vita* è «uno stato comune della materia che si trova sulla superficie della Terra e negli oceani. Tale stato consta di combinazioni complesse degli elementi comuni, idrogeno, carbonio, ossigeno, azoto, zolfo e fosforo con molti altri elementi presenti in tracce. Lo stato di vita fino ad oggi ha resistito a tutti i tentativi di definizione fisica formale»<sup>46</sup>.

In altri termini, l'ipotesi di Lovelock consiste nella convinzione «che la biosfera sia un'entità autoregolata, capace di mantenere vitale il nostro pianeta mediante il controllo dell'ambiente chimico e fisico»<sup>47</sup>.

Come si comprende facilmente, egli ha dovuto impegnare tutte le sue risorse argomentative per far passare come proposta scientifica la propria ipotesi e in risposta alle tante obiezioni ricevute ha sentito il bisogno, per esempio, di ribattere che, contrariamente a quanto sostenuto generalmente, «se Gaia invece esiste, allora è possibile che si scopra che noi e tutte le cose viventi siamo parte e partner di un vasto essere che nella sua completezza ha il potere di mantenere il nostro pianeta confortevolmente adatto alla vita»<sup>48</sup>. Però, visto che siamo ancora a livello di ipotesi da verificare, la via per perseguire lo scopo

---

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> Cfr. L. Margulis, *Simbiosis in Cell Evolution: Microbial Evolution in the Archean and Proterozoic Eons*, Freeman, New York 1993; L. Margulis-D. Sagan, *Microcosmo*, Mondadori, Milano 1995.

<sup>46</sup> J. Lovelock, *Gaia. Nuove idee sull'ecologia*, trad. di V. Bassan Landucci, Bollati Boringhieri, Torino 1996, p. 181. Cfr. R. Bondì, *Blu come un'arancia. Gaia tra mito e scienza*, UTET, Torino 2006; Id., *Solo l'atomo ci può salvare. L'ambientalismo nuclearista di James Lovelock*, UTET, Torino 2007; G. Gembillo, *Lovelock e la natura come organismo vivente*, in Id., *Da Einstein a Mandelbrot*, Le Lettere, Firenze 2009, pp. 247-267.

<sup>47</sup> Ivi, p. 7.

<sup>48</sup> Ivi, p. 13.

passa, innanzitutto, attraverso un ripensamento rigoroso di quanto fin qui argomentato. In funzione di ciò, va detto, proprio in relazione all'idea di "Gaia", che «attualmente, mentre la prova della sua esistenza è ancora incerta, esso può servire come una sorta di mappa o schema circuitale da confrontare con quanto si può trovare con ulteriori indagini. Se scopriamo una prova sufficientemente valida di sistemi di controllo a livello planetario che utilizzano i processi attivi di piante e animali quali parti componenti e con la capacità di regolare il clima, la composizione chimica e la topografia della Terra, noi possiamo dare sostanza alla nostra ipotesi e formulare una teoria»<sup>49</sup>.

Insomma, procedendo nelle inferenze legittimamente enucleabili dall'ipotesi di fondo, «se il mondo reale in cui abitiamo è in grado di autoregolarsi nel modo di Gaia, e se il clima di cui godiamo e l'ambiente che sfruttiamo liberamente sono conseguenza di un sistema automatico e non finalistico, allora Gaia è la più grande manifestazione della vita»<sup>50</sup>.

Una manifestazione oggi minacciata proprio da chi trae maggiori vantaggi dal suo modo di essere, l'uomo. Tenuto conto di ciò, Lovelock non arretra di fronte a un'avvertenza che esprime in maniera forte e particolarmente efficace sul piano della possibilità di persuasione. Ammonisce: «Gaia, come la vedo io, non è una madre troppo indulgente, disposta a perdonare qualsiasi mascalzonata, e non è neppure una fragile e debole fanciulla minacciata dalla brutalità dell'uomo. È forte e resistente, e mantiene il mondo alla giusta temperatura e nelle condizioni ottimali per coloro che rispettano le regole, ma è spietata nel distruggere chi trasgredisce. La sua finalità inconsapevole è un pianeta adatto alla vita. Se l'uomo si metterà sulla sua strada, sarà eliminato con la stessa spietatezza di cui potrebbe dare prova il microelaboratore che guida verso il bersaglio un missile nucleare»<sup>51</sup>.

Per un verso possiamo dire che, così, siamo avvertiti del rischio che corriamo; per l'altro verso siamo stimolati a intervenire direttamente nella discussione volta a cercare vie d'uscita percorribili alla ricerca di una ridefinizione della nostra interazione con la realtà di cui siamo parte integrante; una via d'uscita espressa anche in un nuovo linguaggio per parlare dei nuovi problemi che si presentano a un soggetto che non si trova più di fronte un oggetto estraneo ma una "Terra-Patria" esperita in modo del tutto nuovo<sup>52</sup>.

Una di queste vie rappresenta la tappa finale del percorso che dall'uso tecnico del linguaggio scientifico ci ha condotto fino al suo uso retorico e va a toccare dall'interno proprio il linguaggio scientifico classico: la matematica. Anche in questo linguaggio tecnico e puro si è insinuata ampiamente l'espressività tipica del "linguaggio comune". Ciò

---

<sup>49</sup> Ivi, p. 82.

<sup>50</sup> J. Lovelock, *Le nuove età di Gaia*, cit., p. 54.

<sup>51</sup> Ivi, p. 214.

<sup>52</sup> Su ciò cfr. E. Morin-A.B. Kern, *Terra-patria*, trad. di S. Lazzari, Cortina, Milano 1994; E. Morin, *L'anno I dell'era ecologica. La terra dipende dall'uomo che dipende dalla terra*, trad. di B. Spadolini, Armando, Roma 2007; A. Anselmo, *Edgar Morin e gli scienziati contemporanei*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005; Id., *Edgar Morin dalla sociologia all'epistemologia*, Guida, Napoli 2006.

è avvenuto, in maniera specifica, in una nuova forma di pensiero matematico che ha segnato l'integrazione del qualitativo, proprio della retorica, con il quantitativo, proprio del linguaggio matematico. Chi ha fatto questo passo assai arduo è stato Benoît Mandelbrot, il quale ha cominciato a guardare al mondo non solo con gli occhi della mente, ma anche con quelli "corporali". Da tale nuova prospettiva ha cominciato con la semplice constatazione per la quale «le nubi non sono sfere, le montagne non sono coni, le linee di costa non sono cerchi e la corteccia non è liscia, né il fulmine viaggia in linea retta»<sup>53</sup>.

Ciò lo ha portato a sostituire alle dimensioni tradizionali della geometria un nuovo "metro" per misurare gli oggetti reali, un regolo non più "retto", da lui definito "frattale".

A chiarimento di tale proposta, per rendere ragione della concretezza della nuova prospettiva, ha scritto, tra l'altro: «La realtà che sta dietro il concetto di frattale è meglio esemplificata se facciamo riferimento a prodotti già coltivati dagli antichi Romani, come il cavolfiore e i broccoli. Una testa di cavolfiore è facilmente divisa in piccoli fiori; ogni fiore è come un piccolo cavolfiore, che può essere ancora diviso in altri fiori ancora più piccoli. Usando una lente d'ingrandimento, questo processo può essere osservato in vari stadi. Una formula matematica che imitasse questa struttura potrebbe continuare all'infinito»<sup>54</sup>.

Detto ciò, ha sentito il bisogno di chiarire ulteriormente il senso della sua proposta, precisando che «il ruolo dei frattali era quello di consentire una nuova e completa relazione tra la geometria e la natura. Essa ha introdotto nel settore della geometria un nuovo tipo di ordine, precisamente per sostenere le stesse richieste che i poeti avevano sentito come necessarie per la salvezza eterna della geometria!»<sup>55</sup>.

La genesi e la giustificazione di quanto proposto, poi, passano attraverso la seguente argomentazione: «L'aspetto cruciale per ciascuna delle mie scoperte consiste proprio nell'abilità di vedere, nelle immagini naturali o in quelle costruite dall'uomo, i vari aspetti che altri non riescono a vedere, e a interpretare ciò che si vede non solo in termini matematici, ma anche rapportati con i programmi di computer e con i progetti visivi»<sup>56</sup>.

Nel lavoro principale, nel quale ha presentato in maniera articolata le nuove forme frattali, Mandelbrot ha inoltre avvertito di avere studiato «oggetti naturali assai diversi – molti dei quali decisamente familiari, come la Terra, il cielo e l'oceano – ricorrendo all'aiuto di un'ampia famiglia di oggetti geometrici ritenuti fino ad oggi esoterici e inutilizzabili, e che io invece mi propongo di dimostrare che meritano di essere presto integrati nella geometria elementare in ragione della semplicità, della diversità e della portata davvero straordinaria delle loro applicazioni»<sup>57</sup>.

---

<sup>53</sup> B. Mandelbrot, *La geometria della natura. Sulla teoria dei frattali*, Imago, Milano 1987, p. 4.

<sup>54</sup> Ivi, p. 29.

<sup>55</sup> Ivi, p. 32.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> B. Mandelbrot, *Gli oggetti frattali*, trad. di R. Pignoni, Einaudi, Torino 1987, p. 7.

Quindi, mostrando la genesi, per così dire interdisciplinare, della nuova teoria, ha precisato, a ulteriore specificazione, che «benché il loro studio sia di pertinenza di discipline scientifiche diverse, tra cui la geomorfologia, l'astronomia e la teoria della turbolenza, gli oggetti naturali in questione hanno in comune la caratteristica di essere di forma estremamente irregolare o interrotta»; e ha sottolineato di avere «concepito, messo a punto e largamente utilizzato una nuova geometria della natura»<sup>58</sup>.

Essa ha avuto riscontro attraverso una serie di confronti con gli oggetti reali, come mostra un ormai classico esempio evidenziato da Mandelbrot stesso: «Preso un tratto di costa marittima in una regione accidentata, cercheremo di misurarne effettivamente la lunghezza. È evidente che tale lunghezza è almeno uguale alla distanza in linea retta tra le estremità del nostro tratto di curva; che, se la costa fosse diritta, il problema a questo punto sarebbe già risolto; infine, che una vera costa selvaggia è estremamente sinuosa e, di conseguenza, più lunga della summenzionata distanza in linea retta». Seguendo i vari passaggi che portano a un'approssimazione sempre più precisa nel processo di misurazione, alla fine, si arrivava a concludere che «se ne può tenere conto in varie maniere ma, in ogni caso, la lunghezza finale risulterà talmente grande da potersi, senza inconvenienti pratici, considerare infinita»<sup>59</sup>.

Questo significa che, resi avvertiti dall'esperienza fatta, «quando, in seguito, vorremo confrontare i “contenuti” di coste differenti, non potremo fare a meno d'introdurre diverse forme di un concetto matematico che tutti pensavano senza applicazioni concrete: il concetto di dimensione frattale»<sup>60</sup>. Essa è, contemporaneamente, una “struttura” e una descrizione. Cioè, «questa dimensione ha sia un aspetto soggettivo, che uno oggettivo. Per un verso, infatti, bisogna considerare che un oggetto, per esempio, una costa marina, varia nel tempo; per l'altro, dobbiamo considerare che quando fissiamo il momento per misurarlo cogliamo certamente qualcosa di intrinseco ad esso. Ma questo “intrinseco” è del tutto antropocentrico, poiché è la taglia delle pietre più grosse che l'uomo riesce a spostare, o dei blocchi di cemento che ama gettare». Allora bisogna riconoscere che, in questo nuovo contesto teorico ed operativo, l'influsso di colui che misura sull'oggetto misurato non è una sorta di inconveniente, imputabile alla nuova teoria, perché, indicata, per esempio, con  $\eta$  l'unità di misura utilizzata, bisogna ammettere che «la situazione non era poi così diversa un tempo, visto che il miglior  $\eta$  per misurare la costa non era la taglia del topo o della mosca, ma quella di un uomo adulto. Quindi, l'antropocentrismo era presente già allora, sia pure in modo differente: in una maniera o nell'altra il concetto, in apparen-

---

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> Ivi, p. 21. Il primo passo in questa direzione risale al 1967. Cfr. ora, la ristampa della Memoria scientifica in occasione della ricorrenza dei quarant'anni dalla prima pubblicazione in B. Mandelbrot, *How Long is the Coast of Britain?*, a cura di G. Gembillo, Armando Siciliano, Messina 2007.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

za inoffensivo, di lunghezza geografica non è del tutto “oggettivo”, né lo è mai stato. Nella sua definizione, l’osservatore interviene in modo inevitabile”<sup>61</sup>.

Con queste articolate considerazioni la interrelazione tra linguaggio scientifico e linguaggio retorico ha raggiunto idealmente il cuore del modo tradizionale di esprimersi della scienza e ha corroborato, “come volevasi”, il nostro assunto. Anche nel linguaggio per eccellenza della scienza, anche nella matematica l’argomentare qualitativo va a completare l’uso delle formule. Il letterario e il formale si integrano in maniera ormai esplicita.

Da questa prospettiva, abbracciando in uno sguardo complessivo le tappe singolarmente evidenziate fino a questo punto, si possono fare alcune considerazioni generali.

La polemica, fatta da Galilei, nei confronti dell’argomentare scolastico aveva certamente una sua ragione storica e operativa, ma non avrebbe dovuto essere recepita così acriticamente e per così lungo tempo. E, ovviamente, non per la sola ragione banale che comunque non ci si può esprimere senza “parlare”; ma, molto più seriamente, perché è risultato velleitario pensare a un linguaggio asettico, perfetto, non ambiguo nel quale non conti colui che si esprime. Di ciò hanno dato prova non solo i pochi esempi che ho riportato, ma anche i clamorosi fallimenti di coloro che hanno scommesso su un linguaggio perfettamente oggettivo, da Leibniz a Peano, da Carnap a Chomsky, e così via. Autori tutti, i quali proprio per la diversità dei loro tentativi e per la varietà delle loro richieste, hanno dimostrato, nonostante le loro esplicite intenzioni, che nessuna attività culturale umana si esprime senza l’uomo, senza la pluralità dei modi di essere e di dire dei singoli soggetti. In questo senso si potrebbe dire, del rapporto tra linguaggio scientifico e linguaggio retorico, ciò che Niels Bohr diceva del rapporto tra fisica quantistica e fisica classica quando sosteneva che la fisica classica rappresenta un linguaggio particolare, interno a quello della fisica quantistica. Analogamente, appunto, il linguaggio scientifico può essere considerato un caso particolare del linguaggio retorico. In questo modo i due linguaggi finora contrapposti possono considerarsi in tutto e per tutto “integrati”.

---

<sup>61</sup> Ivi, p. 23.

# Contributi italiani alla “nuova retorica” nel Novecento. Una memoria bibliografica\*

*Adelino Cattani*

Tra filosofi ed oratori-retori è sempre stata battaglia fatta di ostilità, rivalità e impossibilità di intesa. «È turpe tacere e lasciare che parli Isocrate» denunciava perfino il filosofo-retore Aristotele, stigmatizzando alcuni degli effetti peculiari tipici della retorica, vale a dire l'atto oratorio e l'argomento suasivo.

La differenza tra il filosofo e l'oratore sta nel fatto che, ad esempio, «Platone intendeva costruire una *polis* perfetta ed educarne i cittadini in conformità a tale struttura, mentre Isocrate intendeva educare i cittadini ad eliminare il conflitto e l'inimicizia insegnando loro come pervenire all'*homonoia*, la *concordia*, l'*unanimità*, o, se vogliamo, il *consenso*»<sup>1</sup>.

Da noi e più vicino a noi, ancora Ermolao Barbaro e Giovanni Pico della Mirandola interloquivano sul dilemma *Filosofia o eloquenza?*<sup>2</sup> E il cardinal Giulio Mazzarino raccomandava: «Trattando coi principi, sii succinto e laconico... falla da Filosofo e non da Oratore»<sup>3</sup>.

Il rapporto quantomai problematico tra filosofia e oratoria-retorica è attestato dai giudizi che i filosofi hanno generalmente espresso sulla retorica, giudicata ingannevole, menzognera, amorale, impura, asservita, liberticida, manipolatoria, in breve intrinsecamente “viziata” nei suoi fondamenti sia *epistemici* sia *etici* sia *sociali*.

Oggi le cose sono cambiate, ma la strada che ha portato a questa ricomposizione è stata lenta e tortuosa. Le posizioni si sono fatte meno irriducibili da quando il filosofo si interroga su “che cos'è la verità (*if any*)” e da quando la retorica è tornata a coltivare i “fioretti dialettici”, oltre che i suoi “fioretti retorici”.

Oggi che la filosofia fa seriamente i conti con il linguaggio, il *come dirlo* non è più in conflitto con il che *cosa dire*, con la buona argomentazione.

Oggi che la filosofia fa seriamente i conti con la *controversia*, il filosofo deve fare i suoi conti anche con la disputa, nella consapevolezza che se un oratore non deve necessariamente essere un buon disputante, un disputante deve essere invece un buon oratore.

---

\* L'intervento riprende, ampliandolo, il saggio dello scrivente, pubblicato alle pp. 17-24 e 33-39 de *La svolta argomentativa. Cinquant'anni dopo Perelman e Toulmin*, a cura di A. Cattani-P. Cantù-I. Testa-P. Vidali, Lofredo-University Press, Collana “Suadela” n. 2, Casoria-Napoli 2009.

<sup>1</sup> Thomas M. Conley, *Rhetoric in the European Tradition*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1994, p. 304.

<sup>2</sup> Si tratta di uno scambio epistolare di cui Francesco Bausi ha curato una recente edizione per l'editore Liguori, nella collana “Sileni”, 1998.

<sup>3</sup> Cfr. il suo *Breviario dei politici*, Newton Compton, Roma 1994, p. 63.

In Italia il ripensamento del rapporto filosofia/retorica è iniziato negli anni Settanta del secolo scorso. Del resto, rispetto ai paesi anglosassoni in cui una tradizione di alta retorica, insegnata e praticata, non è mai venuta meno, da noi, non solo la disciplina e la materia, ma anche il termine “retorica” erano definitivamente scomparsi dalle scuole italiane già nel 1859. In aggiunta alla cattiva fama acquisita dalla retorica nel corso del tempo, per suo innegabile demerito, vuoi a causa di processi di “restrizione” alle figure stilistiche e di “letteraturizzazione”, vuoi a causa dell’abuso e dell’uso perverso delle sue rischiose potenzialità, c’è anche un fattore terminologico responsabile per il suo ripudio: ci vorrebbero due diverse parole per designare ciò che fa colui che parla e ciò che fa colui che riflette su ciò che fa colui che parla, ossia l’attività dell’*oratore* (il discorso) e l’operato del *retore* (la riflessione sul discorso). Nella lingua inglese, ad esempio, esiste *rhetoric* e *rhetorics*, mentre in italiano non vi sono due distinti termini per designare la pratica retorica e la teoria retorica, come ci sono, ad esempio, per stile e stilistica, linguaggio e linguistica, poesia e poetica, storia e storiografia. Un’analoga ambiguità e inadeguatezza terminologica si riscontra in “mitologia”, che indica nel contempo sia l’insieme dei “racconti mitologici” sia lo “studio del mito”. Per questo nel passato esisteva una variante desueta, “rettorica”, usata ancora da Nicolò Tommaseo, Benedetto Croce, Francesco De Sanctis, Carlo Michaelstadter (a cui la vita non concesse tempo sufficiente per perfezionare il suo progetto “rettorico”) e Leo Pestelli, coniata su una falsa etimologia: da *regere*, *rectum*, vale a dire “giusto”.

Tale carenza lessicale è insieme segno e fattore di confusione.

Un esempio illustrativo dell’immagine vaga e ostile che la retorica aveva in Italia è costituito dall’opera di Giulio Preti, *Retorica e logica*, pubblicata nel cruciale anno 1968 col significativo sottotitolo *Le due culture*.

Oggi le cose sono un po’ cambiate. Ma quando la squalificata retorica riapparve sulla scena, fu necessario cambiarvi nome, come avviene a volte con i partiti per renderli più presentabili. Non fu sufficiente qualificarla come “nuova” o “novantiqua”, ma divenne “argomentazione” e “teoria dell’argomentazione”.

In realtà, l’avvio della svolta retorica in Italia può essere fissata all’anno 1973, anno in cui si svolse uno dei convegni di Bressanone, curati da Gianfranco Folena. Il tema fu “Attualità della retorica”, seguito nel 1975 da un secondo convegno dal titolo “Retorica e poetica” e gli atti furono pubblicati nei meritori “Quaderni del Circolo filologico-linguistico padovano”, voll. 6 e 10 (Folena 1975, Folena e Goldin 1979). Da segnalare altresì il successivo *Retorica e classi sociali* (Cortelazzo 1983).

Nel 1984, nel discorso d’apertura del 28° Congresso Nazionale di Filosofia della SFI, dedicato a “Linguaggio, Persuasione e Verità”, il suo Presidente Paolo Rossi, da filosofo ed epistemologo e a dispetto dell’antica inimicizia esistente tra filosofia e retorica, apprezzava la felice scelta del tema e segnalava che la tradizione retorica era stata decisiva non solo per la metodologia filosofica, ma altresì per quella scientifica (Società Filosofica Italiana 1984, p. XIII). Rossi aggiungeva, alle sue considerazioni storico-epistemologiche, una motivazio-

ne etica, per molti sorprendente: va fermamente difesa la convinzione che idee e verità emergono dalla discussione e sono frutto di un processo di persuasione (ivi, p. XV).

Tale affermazione riecheggia le parole di Norberto Bobbio nella sua introduzione al *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica* di Perelman e Olbrechts-Tyteca – di cui Antonio Pieretti pubblicherà una prima esposizione critica (Pieretti 1970) – dove sottolinea che «tra la verità assoluta e la non-verità c'è posto per le verità da sottoporre a continua revisione mercé la tecnica dell'addurre ragioni pro e contro. Sa che quando gli uomini cessano di credere alle buone ragioni, comincia la violenza». (Bobbio 1966, p. XIX). Bobbio promuove la retorica, come strumento per la costruzione di una società pluralistica e fautrice di una concezione liberale e democratica. Un suo allievo, Uberto Scarpelli, promotore di una logica applicata al diritto, propone di includere la dimostrazione nell'argomentazione, intesa in senso lato: «dobbiamo ammettere sia la argomentazioni dimostrative sia le argomentazioni non-dimostrative (Scarpelli 1982, p. 277)<sup>4</sup>.

Nel campo del ragionamento giuridico, i progetti volti a costituire una teoria del ragionamento valido ha prodotto un'altra incrinatura nel monolite della logica: per Giuliani (1961) la logica giuridica sarebbe non la logica applicata al ragionamento giuridico, bensì una speciale forma di logica diversa da quella deduttiva; anche per Gargani e Ginzburg (in Eco-Sebeok 1983) ogni ambito e contesto richiederebbero un proprio tipo di logica: viene così contestato il progetto di ricondurre ogni forma di ragionamento corretto e valido ad un unico tipo di prova logica. Fu Letizia Gianformaggio (1973) la prima, tra gli studiosi di filosofia del diritto, ad utilizzare Perelman.

Poi venne il movimento del cosiddetto “pensiero debole”, i cui prodromi si affacciano in Gargani (1975), che ritiene le procedure tipiche della giurisprudenza e della retorica – rispettivamente, il precedente e l'esempio – strumenti certo non perfettamente coerenti, ma fecondi ed efficaci, e rivaluta la retorica, l'“arte della relazione tra uomini” per la sua funzione sociale, dato che la verità sarebbe il risultato di un dialogo sociale e di negoziazione (Vattimo e Rovatti 1983). Si ripropone l'eterno dilemma: verità tramite consenso o consenso tramite verità? Si tratta dell'antica e ricorrente controversia tra fautori e detrattori della retorica: retorica come strumento di errore e di inganno o come strumento essenziale della comunicazione e denominatore comune di ogni scambio discorsivo? E chi lo decide? La soluzione non può essere data che da un dibattito, in cui, anche in caso di dibattito “onesto”, la retorica è decisiva. Non sono pertanto del tutto fuor di luogo gli auspici di chi ipotizza, augurandoselo, che nell'età della comunicazione di massa la retorica possa ritornare preziosa: «non è escluso che la retorica possa diventare ancora un'ermeneutica sistematica dell'essere-assieme quotidiano» (Battistini e Raimondi 1950 p. 513; cfr. anche 1984, p. 339). Alla Scuola di Bologna, con a capo Ezio Raimondi e Andrea Bat-

---

<sup>4</sup> Sul radicamento aristotelico di Perelman, si può vedere Berti (1989) e Berti (2008).



tistini, Marc Fumaroli attribuisce il merito di aver mostrato che, malgrado gli anatemi di Benedetto Croce contro la retorica, da lui considerata l'antonimo della poesia, tutta la tradizione letteraria italiana, poesia e prosa, non può essere interpretata in profondità se non ci si serve di categorie retoriche: «L'Italia, come l'hanno intesa Vico, Grassi, Garin e Vasoli, riappare così, nella sua permanenza, come la terra ciceroniana per eccellenza»<sup>5</sup>. In effetti Benedetto Croce aveva espresso nella sua *Estetica* (1902) la condanna decisa della retorica e tale deplorazione esercitò un'influenza duratura sulla cultura. Nel 1936, ne *La poesia*, Croce corresse in parte le sue critiche alla retorica. Ma l'approccio italiano rimase a lungo, anche per gran parte del Novecento, di stampo puramente letterario e carente di contributi originali o teorici, fatti salvi testi di apologetica religiosa o di oratoria forense, qualcuno anche molto particolare, come *L'Oratore* di M.L. Patrizi, che dell'oratore considera il respiro, ne pesa in chili lo sforzo, della parola misura "il calore e la febbre" e dell'oratoria calcola dinamica ed effetti fisiologici (Patrizi 1912).

Nel 1988 la Fondazione Collegio San Carlo di Modena e l'Istituto Antonio Banfi di Reggio Emilia organizzano una tre giorni (19-21 maggio) dedicata a "Gli stili dell'argomentazione", con i seguenti temi e sottotemi, che anticipano molti dei punti che saranno successivamente trattati da chi si occuperà in seguito di teoria e pratica dell'argomentare: *Retorica, silenzio e mistica* (Paolo Valesio), *Come l'espressione di prima persona tocca la logica degli argomenti* (Charles Altieri), *Possiamo razionalmente credere ciò che non comprendiamo a fondo?* (Massimo Piattelli Palmarini), *Che cosa significa 'persuadere'* (Gianni Carchia), *Argomentazione e figura* (Michael Cahn), *Dalle spiegazioni alle narrative: il caso della psicanalisi* (Alessandro Pagnini), *Argomentazione e verità nelle scienze esatte* (Maria Luisa Dalla Chiara), *Teoria del significato e discorso indiretto* (Ernst Lepore), *La metafora come linguaggio originario* (Ernesto Grassi).

Anche la Società di Filosofia del Linguaggio dedicò il suo X congresso del 2003 alla *Retorica e scienze del linguaggio. Teorie e pratiche dell'argomentazione e della persuasione*, i cui atti sono raccolti in Bonfiglioli e Marmo (2005).

Al problematico ruolo della retorica nella scienza è dedicato il volume di Marcello Pera (1991), scritto quando era noto solo come brillante epistemologo e filosofo, *Scienza e retorica*, dove la "e" indica davvero una congiunzione e non una disgiunzione, come nel già menzionato pamphlet di Giulio Preti, *Retorica e logica*.

I contributi italiani alla nuova e promettente branca della psicoretorica sono dovuti soprattutto a Giuseppe Mosconi (1978), che incentra la sua attenzione sui processi interni del ragionare più che sugli effetti esteriori della persuasione e che definisce la retorica, sulla scia di George Campbell, «un'analisi astratta di come gli uomini pensano e conoscono e di come siano indotti ad agire» (Mosconi e D'Urso, 1977, p. 11). Si segnalano, tra gli altri saggi

---

<sup>5</sup> Cfr. la *Postface* alla sua ponderosa *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne. 1450-1950*, P.U.F., Paris, 1999, p. 1292.

d'impostazione psicoretorica, una raccolta di testi di G. Mosconi, P. Orvieto, L. Gianformaggio, L. Arcuri e R. Job, intitolata *Discorso e retorica*, curata da Clotilde Pontecorvo (1981), *La persuasione* di Cavazza (1999) e *La forma delle parole* di Nicolini, Lazzarotto, Suitner (2003), un lavoro quest'ultimo che intende far capire perché l'arte retorica sia un valido, indispensabile strumento costruttivo e interpretativo per psicologi, psicoterapeuti e artisti. Sul fenomeno per cui i nostri argomenti e le nostre conclusioni sono guidate dal nostro inconscio "retorico" più di quando si sospetti, si vedano: *Gli stereotipi* di Arcuri e Cadinu (1998), *Decidere* di Rumiatì (2000), *Negoziare* di Pietroni e Rumiatì (2004), *Il ragionamento* di Vittorio Girotto (1994) e il recente *Psicologia del giudizio e della decisione* di Bonini, Del Missier, Rumiatì (2008).

Centrati sui processi creativi della comunicazione, soprattutto pubblicitaria, che costituisce la forma attuale di retorica "epidittica" o celebrativa, sono i due volumi di Testa (2000, 2009<sup>2</sup>) e Testa (2004).

Vincenzo Lo Cascio (1991), che insegnava italiano ad Amsterdam, scrive "un libro democratico ed ecologico" inteso ad aiutare a difendersi in un mondo retoricamente inquinato e a favorire la diffusione di buoni metodi argomentativi dal titolo *Grammatica dell'argomentare. Strategie e strutture*.

Testi compilativi e didascalici, testimonianza del rinnovato interesse per la retorica intesa come teoria e pratica dell'argomentazione, sono Ellero e Residori (2001) e Iacona (2005), sia pur debitore di un'impostazione formalistica, mentre l'argomentazione verte su un discorso contestualizzato e finalizzato. "Conversevole" è stato definito il volumetto *L'arte di persuadere* di Massimo Piattelli Palmarini (1995), dichiaratamente inteso ad insegnare, in maniera divulgativa, come impararla, come esercitarla e come difendersene. Con medesimo titolo, ma più "politicamente scorretto", è il pamphlet provocatorio di Giuseppe Prezzolini, che Vailati aveva già definito "un manuale per bugiardi". Ma Prezzolini aveva prevenuto le riserve dei benpensanti, anticipando anche molta epistemologia del fallibilismo successiva, affermando che «lo scienziato è un bugiardo utile collettivamente, il bugiardo è uno scienziato utile egoisticamente» (Prezzolini, 1991, p. 34). Del resto Prezzolini agli esordi si firmava Giuliano il Sofista. L'opuscolo era uscito originariamente nel 1907, in clima di *belle époque*, ma è stato oggi opportunamente riproposto da Alberto Asor Rosa (Prezzolini 1991). Alla "scienza dell'inganno" è dedicato il volume di Castelfranchi e Poggi (1998).

Della rinascita della retorica tratta Ezio Raimondi nel suo *La retorica d'oggi* (2002), che include una conversazione con Benedetta Craveri sul bisogno di rivalutarla. La Craveri è autrice del volume *La civiltà della conversazione* (2001), sulla decaduta retorica di corte e dei salotti, da rifondare sia come educazione linguistica sia in quanto fondamento della nostra *humanitas*.

Nel medesimo anno viene pubblicato un manuale interdisciplinare che mette assieme retorica, logica e linguistica, *Principi di analisi argomentativa* (2002), l'ultima opera di Sorin Stati, accademico di Romania e docente in Italia, a Bologna, che fu animatore di un'associazione dedicata allo studio delle forme dialogiche, la IADA – International As-

sociation for Dialogue Analysis.

In lingua inglese, ma compilato da studiosi italiani, sono D'Urso e Leonardi (1984) e Bianca e Picari (2007) che hanno curato il numero monografico di «Anthropology & Philosophy» dedicato alla “logica informale e teoria dell'argomentazione”. Attenzione colaterale per la retorica nella sua parte topica ha dimostrato Morresi a partire dal 1989, un interesse di cui l'opera di Morresi (2008) è un finale compendio.

Tra i dizionari di retorica si segnalano lo stagionato ma sempre utilizzabile Marchese (1978), il *Dizionario di retorica e stilistica* di AA.VV. (1995), Lavezzi (2004). Denso è *Teoria dell'argomentazione* di Paola Cantù e Italo Testa (2006), una stringata ed eccellente rassegna di autori e temi, che vuole essere *un'introduzione alle logiche del dialogo*, ma anche alla logica della polemica. Utile per l'amplissima e aggiornata bibliografia è Piccari (2008).

Tra le storie della retorica va menzionato innanzitutto l'utile e raccomandabile *Manuale di retorica* di Bice Mortara Garavelli (1988) – seguito dal nuovo manuale di figure retoriche, *Il parlar figurato* (Mortara Garavelli, 2010) – che è insieme una storia della retorica, un repertorio di figure e una introduzione alla “nuova retorica” di Perelman. Autore di una *Breve storia della retorica antica* è Armando Plebe (Plebe 1961). Ancora Plebe e Emanuele nel *Manuale di retorica* (1988), forti del credito che deriva dalle loro radici nella Magna Grecia in cui, secondo la leggenda – che se non è vera è ben inventata – si dice nata la retorica, mirano a valorizzare la retorica dell'*inventio* più che quella dell'*elocutio*, cercando di reinventare la retorica stessa, sempre sulla scia di Perelman, nei cui confronti i due autori siciliani sono peraltro alquanto critici.

Naturale interesse, anche professionale, è stato recentemente manifestato dalla Scuola del Consiglio Nazionale Forense, ad opera in primo luogo di Alarico Mariani Marini (2004). Sui principi dell'argomentazione giuridica si vedano Zaccaria (1990), dedicato all'ermeneutica – arte della comprensione del testo – l'altra faccia della medaglia retorica, che è invece arte della costruzione del testo e Cavalla (2007). Sul metodo: Ferrari e Manzin (2004). Sulle applicazioni: Traversi (1999) e Vincenti, Mariani Marini, Cavalla (2004). Sul concreto ed effettivo ragionamento dei giudici e considerazioni derivate da reali esperimenti condotti con operatori del campo giuridico: Pascuzzi (2008) e Bona (2010).

A questa breve ricognizione descrittiva dei contributi alla teoria e alla pratica dell'argomentazione in Italia vanno aggiunti alcuni lavori destinati all'uso scolastico in classe. In fondo anche Aristotele, nella sua *Retorica*, intendeva rendere pratici i comportamenti istintivi: se la maggior parte degli individui indaga e sostiene una tesi o difende una causa spontaneamente, «alcuni invece lo fanno per una pratica che proviene da una disposizione». Ben vengano dunque strumenti operativi e applicativi, come la curatela di Colombo (1992) e i manuali di Pennavaja (1997), di Zuccherini (1988) e di Massaro (1999), il volume di Santi (1995), ispirato al modello educativo americano per “imparare a pensare”, *Philosophy for children*, il ricco e ponderoso manuale di “scrittura argomentativa” cu-

rato da Dell'Aversano e Grilli (2005), Marcato (2007) e infine Niccolli-Cattani (2008). Si segnala il vademecum *Strumenti per ragionare* di Boniolo e Vidali (2002), i quali hanno altresì curato un manuale per l'insegnamento della filosofia in 3 volumi e 5 tomi, intitolato *Argomentare* (Boniolo e Vidali, 2002-2003). Altro manuale dovizioso di riferimenti è Gilardoni (2005, 2008<sup>3</sup>). Sul tema collaterale delle fallacie e del ragionare "viziato" e ingannevole: Formigari (1993), Cattani (1995), Napoli (1995), Mucciarelli e Celani (2002), Coliva e Lalumera (2006), Frixione (2007). Nel 2003 sono state pubblicate le lezioni di Giuseppe Parini, che fu professore di eloquenza alla Scuole Palatine e al Regio Ginnasio di Brera, con il titolo *Lezioni. Elementi di Retorica*, curate da Silvia Morgana e Paolo Bartesaghi, all'insegna del progetto di "collegare la teoria alla pratica", operazione che in politica – dove l'intelligenza non basta, ma occorre combinare sapere, saper dire e saper fare – è notoriamente esercitata con successo (sul tema cfr., ad esempio, Santulli, 2005).

Se mai tornerà «un momento storico in cui la retorica venga a occupare un posto tanto preminente come nel pensiero ciceroniano, nel quale essa costituiva, insieme con la filosofia, il sommo grado dell'educazione e del sapere dell'uomo» (Plebe, 1961, p. 143), una buona teoria e una buona pratica dell'argomentazione possono ricostituire l'equilibrio del chiasmo *sapientia cum eloquentia, eloquentia cum sapientia*, secondo la celebre formula di Cicerone (*De Inventione*, I, 1). Oggi, dopo gli storici della scienza, gli epistemologi, alcuni logici, anche i matematici, come Giorgio Israel, si sono fatti fautori di una rivalutazione e di una reintroduzione della retorica: siamo sulla buona strada per far rivivere la preziosa *logica maior*, che nella filosofia medievale non era quella formale, ma quella materiale, vale a dire il tipo di logica in grado di spiegare quei miracoli che la magica potenza dominatrice della parola può gorgianamente compiere, pur con un "corpo piccolissimo", ma appunto con un corpo e non col solo scheletro del discorso.

Come sostiene J. Featherstone<sup>6</sup>, i filosofi hanno di mira la verità in sè, mentre gli oratori hanno in mente la verità in comunità: la verità è un valore filosofico, mentre la negoziazione e l'educazione discorsiva sono valori sociali; e i due valori vanno contemplati se si punta ad un'educazione liberale. Sono esigenze che si possono, e si devono, armonizzare, se si concepisce l'educazione non come un processo mediante il quale si impartisce la verità, ma un processo che favorisca la ricerca della verità. In fondo è sicuramente preferibile impartire un'educazione che una verità.

---

<sup>6</sup> Cfr. la sua *Prefazione* all'eccellente *Orators & Philosophers. A History of the Idea of Liberal Education* di Bruce A. Kimball, The College Entrance Examination Board, New York 1995, p. XXI.

## Studi italiani contemporanei sulla retorica e di retorica

- AA.VV. (1984), *Il sapere come rete di modelli. La conoscenza oggi*, Modena, Panini.
- AA.VV. (1986), *Le ragioni della retorica*. Atti del Convegno "Retorica: verità, opinione, persuasione", Cattolica, 22 febbraio-20 aprile, 1985, Modena, Mucchi editore.
- AA.VV. (1995), *Dizionario di retorica e stilistica*, Milano, TEA.
- ANCESCHI, Luciano (1959; 1976<sup>2</sup>), *Autonomia ed eteronomia nell'arte*, Milano, Garzanti.
- ANCESCHI, Luciano (1962), *Progetto di una sistematica dell'arte*, Milano, Mursia (Modena, Mucchi 1983<sup>3</sup>).
- ANCESCHI, Luciano (1968), *Le istituzioni della poesia*, Milano, Bompiani.
- ARCURI, Luciano-CADINU, M.Rosaria (1998), *Gli stereotipi. Dinamiche psicologiche e contesto delle relazioni sociali*, Bologna, Il Mulino.
- BARATTA, Gino (1982), s.v. *Argomentazione*, in *Enciclopedia*, vol. XV, Torino, Einaudi, pp. 15-23.
- BARILLI, Renato (1969), *Poetica e retorica*, Milano, Mursia.
- BARILLI, Renato (1979), *Retorica*, Milano, Isedi.
- BARILLI, Renato (2002), *La retorica d'oggi*, Bologna, Il Mulino.
- BATTISTINI, Andrea (1975), *La dignità della retorica. Studi su G.B. Vico*, Pisa, Pacini.
- BATTISTINI, Andrea (a cura di) (1977), *Letteratura e scienza*, Bologna, Zanichelli.
- BATTISTINI, Andrea-RAIMONDI, Ezio (1984), *Retoriche e poetiche dominanti*, in *Letteratura italiana*, a cura di A. Asor Rosa, III/1, Torino, Einaudi, pp. 5-339.
- BATTISTINI, Andrea-RAIMONDI, Ezio (1990), *Le figure della retorica. Una storia letteraria italiana*, Torino, Einaudi.
- BERETTA, Margherita (1984), *Ribattere*, 19 «Lingua e stile», pp. 421-449.
- BERTI, Enrico (1989), *Le ragioni di Aristotele*, Roma-Bari, Laterza.
- BERTI, Enrico (2008), *Aristotele nel Novecento*, Roma-Bari, Laterza (I ed. 1992).
- BIANCA, Mariano-PICCARI, Paolo (2007), *Informal Logic and Theory of Argumentation*, Special Issue of «Anthropology and Philosophy», vol. nn. 1-2.
- BOBBIO, Norberto (1961), *Pareto e la teoria dell'argomentazione*, XV/58 «Revue Internationale de Philosophie», pp. 376-399.
- BOBBIO, Norberto (1966), Introduzione al *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica* di Ch. Perelman e L. Olbrechts-Tyteca, Einaudi, Torino.
- BONA, Carlo (2010), *Sentenze imperfette. Gli errori cognitivi nei giudizi civili*, Bologna, Il Mulino.
- BONFIGLIOLI, Stefania-MARMO, Costantino (a cura di) (2005), *Retorica e scienze del linguaggio. Teorie e pratiche dell'argomentazione e della persuasione*, Atti del X Congresso Nazionale della Società di Filosofia del Linguaggio (Rimini, 19-21 settembre 2003), Roma, Aracne.
- BONINI, Nicolao-DEL MISSIER, Fabio-RUMIATI Rino (a cura di) (2008), *Psicologia del giudizio e della decisione*, Bologna, Il Mulino.
- BONIOLO, Giovanni-VIDALI, Paolo (2002), *Strumenti per ragionare*, Milano, Bruno Mondadori.
- BONIOLO, Giovanni-VIDALI, Paolo (2002-2003), *Argomentare. Corso di filosofia*, Milano, Paravia-Bruno Mondadori.
- BOSCO, Nynfa (1955), *Perelman e un rinnovamento della retorica*, VI, 4 «Filosofia», pp. 601-613.
- CANTÙ, Paola-TESTA, Italo (2006), *Teorie dell'argomentazione. Un'introduzione alle logiche del dialogo*, Milano, Bruno Mondadori.
- CASTELFRANCHI, Cristiano-POGGI, Isabella (1998), *Bugie, finzioni e sotterfugi. Per una scienza dell'inganno*, Roma, Carocci.
- CATTANI, Adelino (1990, 1994<sup>2</sup>), *Forme dell'argomentare. Il ragionamento tra logica e retorica*, Padova, Edizioni GB.
- CATTANI, Adelino (1995), *Discorsi ingannevoli. Argomenti per difendersi, attaccare divertirsi*, Padova, Edizioni GB.
- CATTANI, Adelino (2001, 2006<sup>3</sup>), *Botta e risposta. L'arte della replica*, Bologna, Il Mulino.

- CATTANI, Adelino (2008), *Come dirlo. Parole giuste, parole belle*, Casoria-Napoli, Loffredo University Press.
- COLOMBO, Adriano (a cura di) (1992), *I pro e i contro. Teoria e didattica dei testi argomentativi*, La Nuova Italia, Firenze.
- CAVALLA, Francesco (2007), *Retorica, processo e verità*, Milano, Franco Angeli.
- CAVAZZA, Nicoletta (1999), *La persuasione*, Bologna, Il Mulino.
- COLIVA, Annalisa-LALUMERA, Elisabetta (2006), *Pensare. Leggi ed errori del ragionamento*, Roma, Carocci.
- CORTELAZZO, Manlio (a cura di) (1983), *Retorica e classi sociali*. Atti del 9° Convegno interuniversitario di studi, Bressanone 1981, Padova, Centro Stampa di Palazzo Maldura.
- CORTI, Maria (1976), *Principi della comunicazione letteraria*, Milano, Bompiani.
- CRAVERI Benedetta (2001), *La civiltà della conversazione*, Milano, Adelphi.
- DAL PRA, Mario (1985), *Il razionalismo critico*, in *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Bari, Laterza, pp. 30-92.
- DELL' AVERSANO Carmen-GRILLI Alessandro (2005), *La scrittura argomentativa. Dal saggio breve alla tesi di dottorato*, Firenze, Le Monnier Università.
- DEL MONTE, Alberto (1955) *Retorica, stilistica, versificazione. Introduzione allo studio della letteratura*, Torino, Loescher.
- DE MAURO, Tullio (1971), *Senso e significato*, Bari, Adriatica.
- D'URSO, Valentina-LEONARDI, Paolo (a cura di) (1984), *Discourse Analysis and Natural Rhetorics*, Padova, Cleup editore.
- ECO, Umberto-SEBEOK, Thomas (a cura di) (1983), *Il segno dei tre. Holmes, Dupin, Peirce*, Milano, Bompiani.
- ELLERO, Maria Pia (1997), *Introduzione alla retorica*, Firenze, Sansoni.
- ELLERO, Maria Pia e RESIDORI, M. (2001), *Breve manuale di retorica*, Firenze, Sansoni.
- FERRARI, Gianfranco A.A.-MANZIN, Maurizio (a cura di) (2004), *La retorica fra scienza e professione legale*, Milano, Giuffrè.
- FOLENA, Gianfranco (a cura di) (1975), *Attualità della retorica*. Quaderni del Circolo filologico-linguistico padovano. Vol. 6, Atti del I Convegno italo-tedesco (Bressanone 1973), Padova, Liviana.
- FOLENA, Gianfranco e GOLDIN, Daniela (a cura di) (1979), *Retorica e poetica*. Quaderni del Circolo filologico-linguistico padovano. Vol. 10, Atti del III Convegno italo-tedesco, (Bressanone 1975), Padova, Liviana.
- FORMIGARI, Lia (a cura di) (1993), *Il libro dei sofismi. Jeremy Bentham*, Roma, Editori Riuniti.
- FRIXIONE, Marcello (2007), *Come ragioniamo*, Roma-Bari, Laterza.
- GARGANI, Aldo (1975), *Il sapere senza fondamenti*, Torino, Einaudi.
- GARIN, Eugenio (1970), *A proposito della "nouvelle rhétorique": caratteri e compiti della filosofia*, 35-36 «Il Verri», pp. 96-110.
- GARIN, Eugenio-ROSSI, Paolo (a cura di) (1953), *Testi umanistici sulla retorica*, Milano-Napoli, Ricciardi.
- GIANFORMAGGIO BASTIDA, Letizia (1973), *Gli argomenti di Perelman: dalla neutralità dello scienziato all'imparzialità del giudice*, Milano, Edizioni di Comunità.
- GILARDONI Andrea (2005, 2008<sup>3</sup>), *Logica e argomentazione. Un prontuario*, Milano, Mimesis.
- GIROTTO, Vittorio (1994), *Il ragionamento*, Bologna, Il Mulino.
- GIULIANI, Alessandro (1961; 1971<sup>2</sup>), *Il concetto di prova*, Milano, Giuffrè.
- GIULIANI, Alessandro (1966), *La controversia. Contributo alla logica giuridica*, in "Studi nelle scienze giuridiche e sociali", Pavia, Pubblicazioni dell'Università di Pavia, Facoltà di Giurisprudenza, pp. 81-216.
- GIULIANI, Alessandro (1970), *La "nuova retorica" e la logica del linguaggio normativo*, XLVII, IV serie, 3-4 «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», pp. 374-390.
- GRASSI Ernesto (1989), *Potenza dell'immagine. Rivalutazione della retorica*, Milano, Guerini.

- GRASSI Ernesto (1999), *Retorica come Filosofia. La tradizione umanistica*. Napoli, Città del Sole.
- IACONA, Andrea (2005), *L'argomentazione*, Torino, Einaudi.
- IANNANTUONO G. (1999), *Il discorso e la società. La retorica nel pensiero del Novecento*, Torino, Paravia.
- LAVEZZI, Gianfranca (2004), *Breve dizionario di retorica e stilistica*, Roma, Carocci.
- LEONI, Federico Albano-PIGLIASCO, M.Rosaria (a cura di) (1979), *Retorica e scienze del linguaggio*. Atti del X Congresso internazionale di studi della Società di Linguistica Italiana (Pisa 1976), Roma, Bulzoni.
- LO CASCIO, Vincenzo (1991), *Grammatica dell'argomentare. Strategie e strutture*, Firenze, La Nuova Italia.
- LOTMAN, Jurij M. (1980), *s.v. Retorica*, in *Enciclopedia*, Torino, Einaudi, vol. XI, pp. 1047-1066.
- MANULI, Paola-VEGETTI, Mario (1977), *Cuore, sangue, cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico*, Milano, Episteme Editrice (II ed.: Petite Plaisance, Pistoia 2008).
- MARAZZINI, Claudio (2001), *Il perfetto parlare. La retorica in Italia da Dante a Internet*, Roma, Carocci.
- MARCATO, Paolo (2007), *Il gioco retorico. La tecnica oratoria in sei mosse... e un jolly*, Molfetta, la Meridiana.
- MARCHESE, Angelo (1978), *Dizionario di retorica e di stilistica*, Milano, Mondadori.
- MARIANI MARINI, Alarico (a cura di) (2003), *Teoria e tecnica dell'argomentazione giuridica*, Milano, Giuffrè.
- MASSARO Domenico (1999), *L'arte di ragionare. Una guida all'analisi e alla comprensione dei testi argomentativi*, Torino, Paravia.
- MATTIOLI, Emilio (1983), *Studi di poetica e retorica*, Modena, Mucchi.
- MELANDRI, Enzo (1968), *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Bologna, Il Mulino.
- MICHELSTAEDTER, Carlo (1913), *La persuasione e la rettorica*, a cura di Vladimiro Arangio-Ruiz, Genova, Formiggini (nuova ediz. Milano, Adelphi 1982).
- MIGNUCCI, Mario (1975), *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele*, Padova, Liviana.
- MORPURGO TAGLIABUE, Guido (1968), *Linguistica e stilistica di Aristotele*, Roma, Edizioni dell'Ateneo.
- MORTARA GARAVELLI, Bice (1988, 2003<sup>3</sup>), *Manuale di retorica*, Milano, Bompiani.
- MORTARA GARAVELLI, Bice (2010), *Il parlar figurato. Manualletto di figure retoriche*, Roma-Bari, Laterza.
- MORRESI, Ruggero (1995), *Argomentazione e dialettica. Tra logica hegeliana e "Nouvelle Rhétorique"*, Roma, Il Calamo.
- MORRESI, Ruggero (2008), *Neotopica. Un linguaggio, una filosofia*, Macerata, Edizioni Università di Macerata.
- MOSCONI, Giuseppe-D'URSO, Valentina (a cura di) (1977), *Psicologia e retorica*, Bologna, Il Mulino.
- MOSCONI, Giuseppe (1978), *Il pensiero discorsivo*, Bologna, Il Mulino.
- MUCCIARELLI, Giuseppe e CELANI, Giorgio (2002), *Quando il pensiero sbaglia. Le fallacie tra psicologia e scienza*, Torino, Utet.
- NAPOLI, Marisa (1995), *I linguaggi della retorica*, Bologna, Zanichelli.
- NICOLINI, Chiara-LAZZAROTTO, Lorenza-SUITNER, Carlo (2003), *La forma delle parole. Retorica per psicologi*, Milano, Cortina Editore.
- NICOLLI, Senofonte-CATTANI, Adelino (2008), *Palestra di botta e risposta. La disputa filosofica come formazione al dibattito nella scuola*, Padova, Cleup.
- PARINI, Giuseppe (1983), *Lezioni. Elementi di Retorica*, a cura di Silvia Morgana e Paolo Bartesaghi, Milano, Led edizioni.
- PASCUZZI, Giovanni (2008), *Giuristi si diventa*, Bologna, Il Mulino.
- PATRIZI, Mariano Luigi (1912), *L'Oratore. Saggio sperimentale*, Milano, Fratelli Treves.

- PENNAVAJA, Cristina (1997), *Il gioco dell'argomentare. Percorso creativo per migliorare lo stile, la scrittura, la vita*, Milano, Franco Angeli.
- PERA, Marcello (1991), *Scienza e retorica*, Roma, Laterza.
- PERA, Marcello-SHEA, William (1992), *L'arte della persuasione scientifica*, Milano, Guerini.
- PESTELLI, Leo (1969), *Trattatello di retorica*, Milano, Longanesi.
- PIATTELLI PALMARINI, Massimo (1995), *L'arte di persuadere*, Milano, Mondadori.
- PIAZZA Francesca (2004), *Linguaggio, persuasione e verità. La retorica nel Novecento*, Roma, Carocci.
- PICCARI, Paolo (2008), *Forme e strutture della razionalità argomentativa*, Milano, Franco Angeli.
- PIERETTI, Antonio (1970), *L'argomentazione nel discorso filosofico. Analisi critica del pensiero di Chaim Perelman*, L'Aquila, Japadre.
- PIETRONI, Davide-RUMIATI, Rino (2001), *La negoziazione. Psicologia della trattativa: come trasformare un conflitto in opportunità di sviluppo personale, organizzativo e sociale*, Milano, Cortina.
- PLEBE, Armando (1961), *Breve storia della retorica antica*, Milano, Nuova Accademia.
- PLEBE Armando-EMANUELE, Pietro (1988), *Manuale di retorica*, Roma-Bari, Laterza.
- PONTECORVO, Clotilde (a cura di) (1981), *Discorso e retorica*, Torino, Loescher (Saggi di G. Mosconi, P. Orvieto, L. Gianformaggio, L. Arcuri e R. Job).
- PRETI, Giulio (1953), *Linguaggio comune e linguaggi scientifici*, in *Saggi filosofici*, Milano-Roma, Bocca, rist. in vol. 1, Firenze, La Nuova Italia (1976).
- PRETI, Giulio (1968), *Retorica e logica. Le due culture*, Torino, Einaudi.
- PREZZOLINI, Giuseppe (1907), *L'arte di persuadere*, Firenze, F. Lumachi; rist. in *Il meglio*, Milano, Longanesi (1971); 2ª ediz. con introduzione di Alberto Asor Rosa, Napoli, Liguori 1991.
- RAIMONDI, Ezio (1983), *Retorica e linguaggio letterario*, III/3 «Intersezioni», pp. 489-503.
- RAIMONDI, Ezio (2002), *La retorica d'oggi*, Bologna, Il Mulino.
- RAIMONDI, Ezio-BOTTONI, Luciano (a cura di) (1975), *Teoria della letteratura*, Bologna, Il Mulino.
- RAVAZZOLI, Flavia (1981), *Appunti di nuova retorica, tra semantica e pragmatica*, XV/44 (febbraio) «Strumenti critici», pp. 154-170.
- RIGOTTI, Francesca (1995), *La verità retorica. Etica, conoscenza e persuasione*, Milano, Feltrinelli.
- RIPOSATI, Benedetto (1951), *Problemi di retorica antica*, in G. BIGNONE (a cura di), *Introduzione alla filologia classica*, Milano, Marzorati, pp. 657-787.
- RITTER Santini, Lea-RAIMONDI, Ezio (a cura di) (1978), *Retorica e critica letteraria*, Bologna, Il Mulino.
- ROSSI, Paolo (1977) *Immagini della scienza*, Roma, Editori Riuniti.
- ROSSI, Paolo (1984), in *Linguaggio, Persuasione e Verità*, 28° Congresso Nazionale di Filosofia, Padova, Cedam.
- RUMIATI, Rino (2000), *Decidere*, Bologna, Il Mulino.
- SANTI Marina (1995), *Ragionare con il discorso. Il pensiero argomentativo nelle discussioni in classe*, Firenze, la Nuova Italia (nuova edizione, Napoli, Liguori 2006).
- SANTULLI, Francesca (2005), *Le parole del potere, il potere delle parole*, Milano, Franco Angeli.
- SCARPELLI, Uberto (1982), *L'etica senza verità*, Bologna, Il Mulino.
- SCARPELLI, Uberto (1984), *Auctoritas non veritas facit legem*, LXXV/1 (aprile) «Rivista di filosofia», pp. 29-43.
- SEMERARI, Furio (1979), *Introduzione a Retorica e filosofia di Chaim Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca*, Bari, De Donato, pp. 7-51.
- SEMERARI, Furio (1980), *Politica della nuova retorica*, 18 (ottobre) «Rivista di filosofia», pp. 464-479.
- SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA (1984), *Linguaggio, persuasione, verità*. Atti del XXVIII Congresso nazionale di Filosofia (Verona, 28 aprile- 1 maggio 1983), Padova, Cedam.
- STATI, Sorin (2002), *Principi di analisi argomentativa*, Bologna, Pàtron.
- TESTA, Annamaria (2004), *Le vie del senso. Come dire cose opposte usando le stesse parole*, Roma, Carocci.



- TESTA, Annamaria (2000, 2009<sup>2</sup>), *Farsi capire*, Milano, Rizzoli.
- TRAVERSI, Alessandro (1999), *La difesa penale. Tecniche argomentative e oratoria*, Milano, Giuffrè.
- VALESIO, Paolo (1986), *Ascoltare il silenzio*, Bologna, Il Mulino (trad. it. di *Novantiqua. Rhetoric as Contemporary Theory*, Bloomington, Indiana U.P. 1980).
- VASOLI, Cesare (1968), *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. "Invenzione" e "Metodo" nella cultura del XV e XVI secolo*, Milano, Feltrinelli.
- VASOLI, Cesare (1984), *La retorica e la cultura del Rinascimento*, II/2 (Estate 1984) «Rhetorica», pp. 121-137.
- VATTIMO, Gianni-ROVATTI, Pier Aldo (a cura di) (1983), *Il pensiero debole*, Milano, Feltrinelli.
- VIANO, Carlo Augusto (1967), *Aristotele e la redenzione della retorica*, LVII, n. 4 «Rivista di filosofia», pp. 371-425.
- VIANO, Carlo Augusto (1985), *Va' pensiero*, Torino, Einaudi.
- VINCENTI, Umberto-MARIANI MARINI, Alarico-CAVALLA, Francesco (2004), *Ragionare in giudizio*, Pisa, Plus-Pisa University Press.
- VITALI, Renzo (1971), *Gorgia: retorica e filosofia*, Urbino, Argalia.
- ZACCARIA, Giuseppe (1990), *L'arte dell'interpretazione: saggi sull'ermeneutica giuridica contemporanea*, Padova, Cedam.
- ZADRO, Attilio (1983), *Verità e persuasione nella retorica classica e nella retorica moderna*, 12 «Verifiche», pp. 31-50.
- ZUCCHERINI Renzo (1988), *Manuale del parlare. Una retorica per ragazzi*, Firenze, La Nuova Italia.

# When speaking means doing: The dynamics of parliamentary speech acts

Cornelia Ilie

*Il y a moins de différence entre deux députés  
dont l'un est révolutionnaire et l'autre ne l'est pas,  
qu'entre deux révolutionnaires,  
dont l'un est député et l'autre ne l'est pas.*  
(Robert De Jouvenel, 1914)<sup>1</sup>

## Introduction

The discernible subtext in the excerpt above carries De Jouvenel's implication that sharing a common background that results from regularly enacting membership in a community of practice like parliament provides a much stronger bond than the awareness of sharing a common ideology. In other words, a more complex relationship and a deeper understanding are bound to emerge between members of a parliamentary assembly, irrespective of their ideological commitments, due to the necessity of interacting and communicating with each other on a regular basis in order to discuss common issues, clarify particular standpoints and make common decisions. It is the conventionalised and recurrent nature of a corporate identity and a communication-based relationship established between Members of Parliament (MPs) that ensures institutional strength and continuity. After all, parliamentary work consists basically of speaking: the word "parliament" itself is derived from the Old French *parlement*, originally from *parler*, i.e. "to speak". By metonymic transfer, the term has come to denote an institution promoting in a purposeful type of talk and behaviour regulated by a specific normative code (Ilie, 2006a).

MPs enact the role of opinion builders who can initiate and steer public debate for a free and open exchange of views. In order to accomplish these goals parliamentary work and practices rely on well-established conventions and rules which are complied with by MPs in the process of jointly fulfilling a wide range of institutional functions, such as «governmental oversight, advice and consent, recruitment, cathartic release, arena for debate, exit, patronage, socialization, constituency service, selection of the executive» (Copeland and Patterson, 1997, 154), to name but a few. It is important, however, to point out that conventions and rule-governed interaction practices are not

---

<sup>1</sup> De Jouvenel's statement was extracted from his book *La République des Camarades* (1914), part 1, chapter 1, 17.

and cannot be static, since they fulfil a number of instrumental functions. Through the interactive and contextualised uses of language, conventions acquire a dynamic dimension in the sense that one and the same convention, for instance, can be used and misused in endless ways, in various degrees and for different purposes by individual MPs. Moreover, meaning cannot be fully pre-determined by conventions, it emerges to a large extent in terms of how it is expressed, conveyed and perceived in each context-specific use of language.

Over time parliament has developed into a prototypically institutional *locus* devoted to verbal confrontation between politicians representing opposite political parties who present arguments supporting the *pros* and *cons* of issues under discussion. It is fully justified to regard parliamentary politics as a «politics of dissensus», as suggested by Palonen (2009, 82), since «the parliamentary procedure is built on the rhetorical assumption that a proper judgement of any proposal can only be made if it is confronted with opposing views». In order to cope with open adversarial confrontations on a regular basis, parliaments have acquired a highly structured functional complexity due to the emergence of increasingly conventionalised norms and procedural standards, patterns of debating and decision-making routines. As was pointed out by Ilie (2006a, 190), parliamentary discourse belongs to the genre of political discourse, which involves «complying with and/or circumventing a number of specific rules and constraints». As parliamentary proceedings have undergone gradual ritualisation through regulation of the collective behaviour and encounters of MPs, the form and structure of their dialogic interactions also display a high degree of institutionalisation.

Parliamentary debates do not only reflect political, social and cultural situations in an ever changing world, they also contribute to shaping these very situations. Consequently, parliaments have generally been regarded as democratically constituted fora for political deliberation, problem solving and decision making. All these activities are primarily carried out by means of discussions, consultations and disputes. A distinguishing characteristic of parliaments as institutions is that parliamentary work essentially consists in speaking (monologic communication) and debating (dialogic communication). Not surprisingly, parliamentary government was described as «government by speaking» by Macaulay (1857) and «government by discussion» by Bagehot (1872). What is significant is that through the act of speaking parliamentarians are actually accomplishing their institutional tasks: be a spokesperson for his/her constituency, stipulate laws, examine the work of the government, a.s.o.

One of an MP's most important skills is communicating – receiving, understanding and evaluating information, as well as passing on information and opinions in parliament and elsewhere – to the government and to individuals and groups. Parliamentarians are supposed to constantly resort to improve their rhetorical skills in an attempt to find the best ways to verbalise their opinions, beliefs and convictions. However, what has often been

overlooked when examining parliamentary activities is the fact that parliamentarians engage not only in confrontational, but also in collaborative work, establishing relationships across party lines and ideological commitments. Parliamentary debates involve, after all, collective undertakings, although, for obvious reasons, individual and group confrontations tend to prevail. This applies in particular to discussions about matters of vital national importance, when crucial political decisions have to be made. Parliamentarians are therefore supposed to be able to act and to interact with each other both in adversarial and in collaborative ways, which contributes to creating a special spirit of communion and togetherness. The sense of togetherness is reinforced by the activities carried out within varying types of groups: *parliamentary groups* (which consist of MPs of the same political party), *all-party parliamentary groups* (which can usually include members of both houses/chambers in bicameral parliaments), *associate parliamentary groups* (which are similar to all-party parliamentary groups except that they are made up of not only MPs, but can also include members from outside Parliament). However, groups do not represent a single or homogeneous category. For example, a great many types of groups are very different from each other: an orchestra, members of a steering board, football fans in the stadium, a family reunion, a.s.o. The differences depend, among other things, on the various criteria used to classify groups and their constituents: in terms of professional goals and relationships, of shared hobbies, of kinship relations, etc. that unite the members of the group.

One such distinction was made by Harré (1997), who identified three main categories of groups:

- (i) *taxonomic groups*: for example the cinema audience members older than 16; members of this group only share a particular characteristic, they do not have “internal” relations in the sense that if one drops out, it will not affect the others.
- (ii) *crowds*: for example, the crowd entering a stadium: members share a common goal, but do not have beliefs about each other given that common goal, or rights and obligations.
- (iii) *structured groups*: for example, a family: members are physically related; or a football team: members are related by sharing a common purpose. An example of the former is a family, of the latter a team playing soccer; in such groups members share a common goal, they have beliefs about each other, and they have rights and obligations. The members of structured groups are internally related, i.e., the loss of one of the members will affect the others.

In terms of Harré’s classification, parliamentary groups would fall into the category of structured groups, since MPs as insiders to parliamentary institutions share a great deal of institutional *savoir faire* and experience, as well as a significant number of intentions and goals. Moreover, they share an awareness about the deliberate use of norm-regulated rhetorical practices. However, there is a certain vagueness in the description of selection criteria for membership in structured groups. A more useful and appropriate cate-

gorisation is provided by the cognitive anthropologists Lave and Wenger (1991), who coined the term “*community of practice*” (CoP). On their view a CoP can evolve naturally because of the members’ common interest in a particular domain or area, or it can be created specifically with the goal of gaining knowledge related to their field. Discourse and behaviour patterns, as well as power relations, are produced and reproduced in such communities of practice according to the members’ dynamic role shifts, interpersonal positionings, political configurations, a.s.o.

A community of practice is not merely a club of friends or a network of connections between people. It has an identity defined by a shared domain of interest. Members engage in joint activities and discussions, share information and build relationships. Membership therefore implies a commitment to the domain, and therefore a shared competence that distinguishes members from other people.

In parliament, communities of practice can be described as aggregates of people who come together around mutual engagement in some common endeavour. Ways of doing things, ways of talking, beliefs, values, power relations – in short, practice – emerge in the course of their joint activity around that endeavour.

### **Parliamentary speaking is parliamentary acting**

Parliamentary discourse can be looked upon as rhetorically constituted in the sense that it is called for by various rhetorical situations (Bitzer, 1968) as an instrument of political reflection, as an instance of deliberation and as a mode of action. It is used as a tool for jointly reasoning about possible alternatives, for negotiating future solutions, and for jointly acting to reach commonly agreed goals. Above all, due to its dialogic nature and goal orientation, *parliamentary discourse* counts as *parliamentary action*. For parliamentarians who participate in the political decision-making process by interacting and debating, *parliamentary speaking is parliamentary acting*.

The theory that best captures the notion of performing actions through speaking is the *theory of speech acts* outlined by Austin (1962), where verbalised human interaction is construed as the performance of particular acts carrying various kinds of intentionality. The main tenet of this theory, as proposed by Austin, is a consideration of the social and linguistic contexts of language use, which had been neglected in earlier syntactically and semantically oriented linguistic and philosophical studies. His theoretical approach was an attempt to bridge the gap between philosophical approaches (which overlook the role and importance of context in human communication) and sociological approaches (which take into account the context in which communication occurs).

Austin claims that many utterances used in human interaction (things people say) are equivalent to actions. For example, when someone says: “I name this ship the Queen

Elizabeth” or “I now pronounce you husband and wife”, the respective utterance creates a new social or psychological reality.

To name the ship is to say (in the appropriate circumstances) the words “I name”. When I say, before the registrar or altar, “I do”, I am not reporting on a marriage, I am indulging in it. (Austin, 1955, 6).

In the former case – an act of baptising a ship – , the outcome of the utterance is that the ship gets a name, whereas in the latter case – an act of proclaiming a couple officially married – , the outcome consists in the fact that the man and woman in question have changed their civil status becoming husband and wife, respectively. However, the appropriate conditions must be in place if the utterances are to be effective and the outcomes to be reached: in the former case the person performing the ship naming must be authorised, the ceremony must take place at a particular time, in front of an audience; in the latter case, there must be an authorised person (a registrar official, a priest) carrying out the ceremony in an authorised place (registrar’s office, church), a.s.o. Hence, if the circumstances are appropriate, the speech acts of “baptising a ship” and of “proclaiming a couple officially married” can be said to have been performed felicitously. “*Felicitous*” is Austin’s term for statements that successfully enact what they say. In these situations to say something is to do something. Austin contrasts *performative* utterances like the ones above with *constative* utterances, such as “The food is tasty” or “I visited Paris last week’, which do merely describe or report something.

Consequently, the analysis of utterances functioning as speech acts does not amount to simply examining the issuing of an utterance in a speech situation, but the *performance of a speech act*. The structure and functions of speech acts have to be analysed at both micro- and macro-level, since there is a close interdependence between the two analytical levels. At the micro-level, performing a speech act in an institutional setting such as the parliament involves the use of ritualised forms of address (Ilie, 2005a; 2010), recurring key words (Ilie, 1999a; 2007), recycled clichés (1999b; 2000), counter-clichés (Ilie, 2006b), particular questioning and answering patterns (Ilie, 2003; 2005b), to name but a few. At the same time, it is important to keep in mind that speech acts are not performed or evaluated separately, as self-standing units. Rather, they occur in sequences and are performed by speakers engaged in globally structured speech activities, such as debating, chatting, lecturing, explaining, problem-solving, preaching, a.s.o. This is particularly noticeable in dialogic interactions like parliamentary debates. In such cases the appropriateness of the speech acts embedded in interaction sequences needs to be evaluated at the macro-level, with reference to broader frames of action and goals than those implicit in the act itself.

Austin drew a threefold distinction between different kinds of speech acts: *locutionary acts*, *illocutionary acts* and *perlocutionary acts*. According to him a locutionary act is simply *the act of saying something*. Hence, any utterance would practically qualify as a locutionary act. An illocutionary act is *an act performed in saying something*. It is its real, intended meaning which is what the speaker really means. For example, when Mary says to

John, who is crossing the street: “Watch out!”, she is actually doing something at the same time, namely she is sending a warning to him. A perlocutionary act is *an act performed by saying something*. It is a speech act which gets someone to do or realise something following on from the illocutionary act. In our example, John starts looking around before crossing the street. The perlocutionary act is expected to have an effect on the feelings, thoughts or actions of the speaker or the listener. Rhetorically speaking, it seeks to change minds. The following excerpt from a session of Prime Minister’s Question Time in the British House of Commons can illustrate the differences between the three types of acts.

(1)

Mr. David Cameron (Witney) (Con): [...] *Will he* [the Prime Minister] *start by admitting* that when British forces were sent into Helmand, they did not have sufficient helicopters to protect themselves and get the job done?

The Prime Minister (Mr. Gordon Brown, Lab): *I do not accept* that in any operation to which we sent troops our commanding officers gave wrong advice; they told us that they were properly equipped. [...]

(Hansard Debates, 7 April 2010: Column 961)

The Conservative opposition leader, Cameron’s, sentence “Will he start by admitting ...” addressed to the Prime Minister Brown counts as an illocutionary act since it is conveyed by Cameron in the form of a question which serves to challenge, accuse and embarrass the Prime Minister. The latter’s reaction provides evidence that Cameron’s question had the intended effect, since it succeeds in triggering a perlocutionary act from Gordon Brown in the form of a strong refutation and direct denial. Obviously, Brown’s statement can hardly be regarded as a proper answer, just as Cameron’s utterance can hardly be regarded as an information-eliciting question. What Cameron is actually doing is to challenge Brown by calling into question his past actions and decisions. In order to avoid losing face, Brown reacts by refuting the presuppositions underlying Cameron’s blatant accusations.

While it is theoretically possible, as well as necessary, to discuss the distinction between locutionary, illocutionary and perlocutionary acts, it is nevertheless impossible to separate them in reality, since all speech act events consist of varying sorts of combinations of these three categories. First, each utterance counts as a locutionary act, which consists in uttering the words themselves. Second, the utterance is intended to perform an illocutionary act, which becomes felicitous when it succeeds in triggering (in the hearer) the perlocutionary effect intended by the speaker. However, example (1) instantiates one of the common situations where the nature and scope of the perlocutionary act do not necessarily coincide with the intentions that underlie the speaker’s illocutionary act. In general, it is difficult to predict the nature and scope of perlocutionary acts. This unpredictability with regard to perlocutionary acts applies to both conventional and non-conventional speech

acts. In this case, Cameron's utterance is deliberately framed as a *loaded or complex question* addressed to a government representative on behalf of the opposition. This type of question is used to limit a respondent's options in answering it (Walton, 1981). Moreover, it is often fallacious in the sense that it combines several presuppositions, which amounts to combining several questions into one, i.e. the *fallacy of many questions*. A classic example is "Have you stopped abusing your spouse?" No matter which of the two direct answers the respondent gives, s/he concedes engaging in spousal abuse at some time or other.

By treating the negative assumptions about the Prime Minister's past action as commonly accepted, Cameron manages to include the assumed answer to a question that was never asked. Rhetorically, he builds up not a simple, but a complex/loaded question, which amounts to a fallacy of many questions. Thus his question in extract (1) – "Will he (the Prime Minister) start by admitting that when British forces were sent into Helmand, they did not have sufficient helicopters to protect themselves and get the job done?" – contains in fact one question and one embedded statement, whose content is presented as having already been accepted by the interlocutor – the Prime Minister:

**(i) QUESTION – asked:**

Will he start by admitting [X]?

presupposes that the validity of [X] has already been established in agreement with the Prime Minister. In reality, however, this is not the case: [X] is just a presumption implicitly advanced by Cameron. Instead, Cameron should have first asked the following question in order to find out the Prime Minister's standpoint on the respective issue:

**(ii) QUESTION – not asked, but implied:**

Did British forces have sufficient helicopters to protect themselves and get the job done when they were sent into Helmand?

Although this question was never asked, Cameron's utterance implies that the Prime Minister's answer was affirmative. What Cameron does by means of his speech act is to implicitly attribute the following answer to the Prime Minister:

**(iii) ANSWER – not given, but implied:**

No, when British forces were sent into Helmand, they did not have sufficient helicopters to protect themselves and get the job done.

This implicit attribution strategy is a rhetorical mechanism that is frequently used by MPs in loaded questions addressed to the Prime Ministers and other ministers during Question Time sessions. The leader of the opposition party, who is entitled to ask several successive questions, takes advantage of this privilege to rephrase and ask again the same question if the questioned minister fails to provide a satisfactory answer (which happens more often than not).



(2)

Mr. David Cameron (Witney) (Con): That answer sums up this premiership. The Prime Minister takes no responsibility and always blames somebody else. *Why can he [the Prime Minister] not just admit something that everybody knows to be true – that there were not enough helicopters?* [...]

The Prime Minister (Mr. Gordon Brown, Lab): We have increased the number of helicopters in Afghanistan. We have increased the flying time by more than 100 per cent. *I think that the right hon. Gentleman should recognise* that the Merlins were adapted, and are now in Afghanistan. *He should also recognise* that the Chinooks were also adapted, so that they, too, can be in Afghanistan. *He should recognise* that we have other helicopters in Afghanistan that are working, and we are part of an international operation in Afghanistan, where we share equipment with our coalition partners. I have to say to him that the amount of money spent in Afghanistan now is £5 billion a year; that is 1,000 extra vehicles, and twice the number of flying time hours for our helicopters. *I think that he should accept that our troops, for the operations that they are asked to undertake, have been given the equipment that they need.* That is the right position.

(Hansard Debates, 7 April 2010: Column 961)

As illustrated in extract (2), the exchange between Cameron and Brown keeps unfolding in the same vein, but with strategic changes in the types of speech acts performed by each of the two MPs. The parliamentary confrontation game is largely ritualistic and role-related, but can take unpredictable forms depending on the rhetorical skills and power balance between the interlocutors. Not surprisingly, after receiving Brown's response in (1), Cameron is dissatisfied, since his illocutionary act has not managed to trigger the intended perlocutionary effect, i.e. an explicit admission by the Prime Minister. Consequently, he decides to continue his political attacks by resorting to a questioning speech act that involves an accusation, thus echoing the preceding one in excerpt (1): "*Why can he [the Prime Minister] not just admit something that everybody knows to be true – that there were not enough helicopters?*" This time Cameron uses a classical type of loaded question, i.e. a wh-question which serves to specifically target the questioned element. Why-questions represent a category of wh-questions that occur frequently in such questioning speech acts, which contain embedded claims for which there is no evidence. In this particular case the speaker's illocutionary act includes implicit answers to two questions – (ii) and (iii) – that have never been asked:

(i) **QUESTION – asked:**

Why can he not just admit X?

(ii) **QUESTION – not asked, but implied:**

Is it true that there were not enough helicopters?

**ANSWER – not given, but implied:**

Yes, it is.

**(iii) QUESTION – not asked, but implied:**

Is he aware that everybody knows that there were not enough helicopters?

**ANSWER – implied:**

Yes, they do.

The implicit answers seem to be collapsed in one explicitly conveyed claim:

**(iv) CLAIM – overgeneralisation:**

Everybody knows this to be true – that there were not enough helicopters.

Cameron's claim in (iv) is a speech act of overgeneralisation – "*Everybody knows*" – whose validity can hardly be verified and/or proved. Nevertheless, like other rhetorical overgeneralisations, this is a strategy used to emphasise and give strength to the speaker's argumentative stance. In spite of his efforts, Cameron fails to induce the expected perlocutionary effect from the Prime Minister Brown. The latter's speech acts display a rhetorically relevant change of style, by actually adopting his opponent's strategies. Far from letting himself outpowered by Cameron's forcefully accusatory speech acts, Brown counter-attacks his opponent by repeatedly using the same speech act pattern – "he should recognise" – in a rhetorical three-part list:

I think that *the right hon. Gentleman should recognise* that the Merlins were adapted.

*He should also recognise* that the Chinooks were also adapted [...]

*He should recognise* that we have other helicopters in Afghanistan that are working.

The difference between Cameron's and Brown's utterances consists in the fact that the former are framed as questions whereas the latter are framed as statements. To confer increased persuasive force on this message, Brown closes the three-part list with a concluding statement:

I think that *he should accept* that our troops [...] have been given the equipment that they need.

The statement above conveys the same speech act verb as in (1) – "accept", but this time its purpose is not to refute an accusation ("I do not accept ..."), but rather to challenge Cameron to change his standpoint: "I think that *he should accept X*". Schematically, Brown's rhetorical strategy can be represented as follows:

The right hon. Gentleman *should recognise X*.

*He should also recognise Y*.

He *should recognise Z*.  
Hence, he *should accept W*.

Rather than assuming the formal role of respondent, Brown adopts a patronising tone in response to Cameron's challenging questions and accusatory remarks. His are not clarifying or explanatory speech acts, but lecturing speech acts. At the end he alludes to the dichotomy between "right" and "wrong" when he delivers a moralising punchline meant to reinforce the idea that his position is the right one: "That is the right position".

The sequences of speech act in extracts (1) and (2) are illustrations of the prototypical exchanges of speech acts in the dialogue between questioner and respondent during Question Time. As the analysis has shown, speech acts are neither performed, nor interpreted in isolation: each speech act is conditioned by the preceding speech act(s) and, in its turn, conditions subsequent speech acts. This applies both to the successive speech acts performed by one speaker and to the succession of alternating speech acts performed by interacting discussants. Consequently, the meaning, scope and significance of a speech act are defined not only in terms of the situational circumstances, but also in terms of its position and function in the overall sequence of speech acts. In parliamentary dialogue, more than in other types of dialogue, speech act sequences allow interlocutors to negotiate not only the pros and cons of topic-related issues, but also the MPs' status, roles and power positions. An important distinction was made by Fotion (1971, 1979) between "controlled talk" instantiated by normal speech acts, and "controlling talk", instantiated by *master speech acts*. Typical instances of master speech acts in the Question Time session under consideration are illustrated in extract (3) below:

(3)

(3') Mr. David Cameron (Witney) (Con):[...] *Let us take another decision for which the Prime Minister needs to be held to account.*

(3'') The Prime Minister (Mr. Gordon Brown, Lab): *Once again, I have to tell the right hon. Gentleman about what happened during this recession [...]*

(3''') Mr. David Cameron: *Let me ask the Prime Minister again. [...]*  
(Hansard Debates, 7 April 2010: Column 963)

According to Fotion, a master speech act has the function of prefacing, controlling and guiding other speech acts in certain circumstances. For example, in (3'') when the Prime Minister issues the master speech act "*I have to tell the right hon. Gentleman...*" the following utterances are understood as emanating from it. This is due to the fact that

a master speech act creates a particular expectancy on behalf of the interlocutor and the audience of MPs about what will follow. At the same time, the same master speech act serves to reinforce the authoritative role that the Prime Minister wants to enact. In the same vein, the speech act introduced by “let me ask” in (3’’) is a prototypical master speech act in that it basically highlights Cameron’s strong position as a questioner on behalf of the parliamentary Opposition. In so doing, it explicitly specifies the different institutional roles fulfilled by the questioner (Cameron) and the respondent (the Prime Minister) during Question Time. At the same time, it is meant to capture the attention of both the Prime Minister as a respondent and the audience of MPs, while clearly targeting the Prime Minister, who in Question Time displays a certain degree of vulnerability. The speech act in (3’) is slightly more complex in the sense that Cameron is performing not just an individual speech act, but a *collective speech act*, which is a speech act involving collective agents. In this case, the collective speech is performed by one agent – Cameron – on behalf of the whole audience of MPs: “*Let us take another decision for which the Prime Minister needs to be held to account*”. Moreover, the same speech act counts as a master speech act in that it is meant to clarify the subsequent discourse topic and to determine the kind of action to be taken thereby.

Extract (4) provides contextualised illustrations of the types of speech acts discussed above.

(4)

Mr. David Cameron (Witney) (Con): Again, no answer. [*Interruption.*]

Mr. Speaker: *Order. Government Back Benchers must calm down.*

Mr. Cameron: *Why should anyone believe this Prime Minister, when he was the first in history to go in front of a public inquiry and not give accurate information about defence spending? Let me ask about another decision for which this Prime Minister ought to be accountable. In the last 13 years, he has robbed pension funds of £100 billion. His own welfare Minister said:*

«when Labour came to power we had one of the strongest pension provisions in Europe and now probably we have some of the weakest».

Presumably, he was deceived as well. *Will the Prime Minister finally admit that robbing the pension funds was the wrong decision for Britain?*

The Prime Minister (Mr. Gordon Brown, Lab): *The right hon. Gentleman said that there was no answer to the last question, but it is he who has never given an answer on any single policy.* As far as pension funds are concerned, we debated the matter in this House two years ago, and the shadow Chancellor put the case that the dividend tax credit had affected the ability of pension funds to have money. I showed at that time that during the period before the stock market crash, what had actually happened was that the re-

sources of the pension funds had doubled. He lost his case when he put it to the House of Commons; it is no use trying to put it again.

What *we* have done over these last 12 years is give a pensioners' winter allowance, initially opposed by the Conservative party. What *we* are saying that *we* will do is link pensions to earnings – a link taken away by a Conservative Government. What *we* have done is give 2 million pensioners a pension tax credit, and have given them dignity in retirement – again, that was opposed by the Conservative Government. What *we* now have is a national concessionary fare scheme that gives pensioners the chance to travel the country; that would be at risk under a Conservative Government.

(Hansard Debates, 7 April 2010: Column 962)

The Speaker's two utterances are typically multifunctional. By uttering "Order", he performs an individual speech act which also functions as a collective speech act. How can this be accounted for? Actually, by virtue of his role as a mediator of parliamentary dialogue, the Speaker is entitled to act on his own initiative, while at the same time he represents all the MPs and speaks on behalf of the whole House in a collective voice. In this particular case the Speaker's intervention aims at silencing unruly MPs and at restoring order in the parliamentary proceedings – through a face-threatening speech act. His second utterance counts as a master speech act performed by the highest-ranking parliamentary official, i.e. the Speaker of the House, who has the institutional authority to exert full control over the unfolding parliamentary proceedings: "*Government Back Benchers must calm down*". This is why the same speech act functions as a collective speech act, precisely because the Speaker is authorised to speak on behalf of the whole House while addressing the House.

The first question uttered by Cameron in excerpt (4) is an illocutionary act conveyed by means of a rhetorical question, i.e. a question that displays an interrogative form like any other question, but which does not elicit any information. Actually, rather than request information from the hearer, rhetorical questions normally provide information about the speaker's state of mind, opinion and/or emotions. In terms of speech act theory, a rhetorical question can be described as having the literal illocutionary force of a question and the perlocutionary effect of a statement (Ilie, 2009). What Cameron wants his audience to notice and remember is the challenging speech act addressed to the Prime Minister:

(4\*) *There is no reason why anyone should believe this Prime Minister ...*

The underlying implication of the message in (4\*) that is expected to be retrieved by the audience is the following:

(4\*\*) *This Prime Minister is not to be trusted.*

One concrete reason for this statement is provided by Cameron later on in the same turn: “*In the last 13 years, he has robbed pension funds of £100 billion*”. However, while this utterance counts as an easily identifiable accusatory speech act, Cameron’s last question in (4) is a typically loaded wh-question which contains embedded claims for which there the speaker provides no evidence, similar to the one illustrated earlier in excerpt (2). Cameron implies two non-existent answers to questions that have never been asked in the course of this Question Time.

(i) **QUESTION – asked:**

Will the Prime Minister finally admit X?

(ii) **QUESTION – not asked, but implied:**

Is it true that the Prime Minister has robbed the pension funds?

**ANSWER – not given, but implied:**

Yes, it is.

(iii) **QUESTION – not asked, but implied:**

Was robbing the pension funds the wrong decision for Britain?

**ANSWER – not given, but implied:**

Yes, it was.

The implicit answers seem to be collapsed in one implicitly conveyed claim which is used to elicit a confession from the questioned Prime Minister:

(iv) **CLAIM – confession elicitation:**

The Prime Minister should admit that that robbing the pension funds was the wrong decision for Britain.

The Prime Minister’s response is symptomatic for this kind of confrontational dialogue in the sense that he reacts to Cameron’s challenges by means of counter-challenging speech acts, as the one in his first statement: “*The right hon. Gentleman said that there was no answer to the last question, but it is he who has never given an answer on any single policy*”. In so doing, his intention is to bring about a reversal of the burden of proof: while the questioner places the responsibility on the respondent (through loaded questions and rhetorical questions, for example), the latter seeks to achieve a reversal of roles by redirecting the burden of proof towards the questioner.

Throughout the Question Time session, the two opponents make repeated attempts to discredit each other, to destabilise each other’s positions and thereby to boost their own im-

age. Various discursive and rhetorical strategies are used to this effect. In excerpt (4) the Prime Minister resorts to the repeated use of the inclusive “we” in successive collective speech acts:

What *we* have done over these last 12 years is give a pensioners’ winter allowance...

What *we* are saying that *we* will do is link pensions to earnings...

What *we* have done is give 2 million pensioners a pension tax credit

What *we* now have is a national concessionary fare scheme...

He wants to engage the audience by deliberately creating a discrepancy between the personal accusations addressed by Cameron who targets exclusively the Prime Minister, and his inclusive speech acts. By performing collective speech acts, the Prime Minister shows, on the one hand, that he has assumed both his political responsibility and the leadership role as head of government, and on the other, that he has the support of government members and collaborators. Instead of trying to defend or disculpate himself, the Prime Minister chooses to counter-attack his adversary by imposing his own agenda and calling into question the policies promoted by his questioner and adversary. It is obvious that not only the questioner, but also the respondent, seeks to change the scope and force of the other’s speech acts in order to influence the audience’s perception and understanding to his own benefit.

## **Final remarks**

Communication is not a series of monological speech acts, where speaker and hearer act independently of one another. Even in so-called monological forms of communication, such as advertisements, the utterances make use of interactive ways of establishing a relationship and, hopefully, a sort of cooperation between message senders and message recipients. Communication in a full sense is dialogic, both in the private and the public sphere. In other words, single speech acts are embedded in a larger dialogic framework, where interlocutors cooperate in order to reach understanding with respect to the matter being communicated. This is particularly clear in audience-oriented types of institutional dialogue, like parliamentary debates.

When speakers express and communicate their thoughts they do it in the very performance of speech acts, by sending specific messages that relate to actual situations in the world. In considering utterances within the context of the dialogues in which they occur, speech act theory gives a new dynamic perspective to the co-construction of interactive meaning in the ongoing discourse. Power relations are produced and reproduced in various communities of practice according to the members’ dynamic role shifts, interpersonal positionings, political configurations, a.s.o.

The major aim of this article was to show that in the process of parliamentary dialogic interaction conventional uses of language acquire dynamic dimensions in the sense that meaning cannot be fully pre-determined by conventions, it emerges to a large extent in terms of how it is expressed, conveyed and perceived in each context-specific use of language. During parliamentary proceedings, a significant number of speech acts performed by MPs, such as assertions, challenges, accusations and counter-accusations, function as institutional acts – such as *master speech acts* and *collective speech acts*. The various types of speech acts do not simply express opinions and beliefs, they constitute political actions in support of or against the government, of proposing, defending or refuting legislation acts, a.s.o.

## References

- Austin, John L. 1962. *How to do things with words*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bagehot, Walter. 1872. *Physics and politics*. Boston: Beacon Press 1956.
- Bitzer, Lloyd. 1968. The rhetorical situation. *Philosophy and Rhetoric* 1: 1-14.
- Copeland, Gary W. and Patterson, Samuel C. 1997. Changing an institutionalized system: In Copeland and Patterson (eds.) *Parliaments in the modern world: Changing institutions*, 151-160. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- De Jouvenel, Robert. 1914. *La République des Camarades*. Paris: Grasset.
- Fotion, Nicholas. 1971. Master speech acts. *Philosophical Quarterly* 21: 232-243.
- Fotion, Nicholas. 1979. Speech activity and language use. *Philosophia* 8(4): 615-638.
- Harré, R. 1997. Crews, clubs, crowds, and classes, in Greenwood, J. D. (ed.) *The Mark of the Social*, Lanham/London: Rowman & Littlefield, 199-211.
- Ilie, Cornelia. 1999a. Disagreement about agreement: Key word polarization in parliamentary debates. In: P. Linell, L. Ahrenberg and L. Jönsson (eds.). *Samtal och språkanvändning i professionerna. Rapport från ASLA:s höstsymposium*, Linköping, 6-7 November 1997, 111-122. Uppsala: Uppsala University.
- Ilie, Cornelia. 1999b. Arguing from clichés: Communication and miscommunication. In Frans H. van Eemeren, Rob Grootendorst, J. Anthony Blair, Charles A. Willard (eds.), *Proceedings of the 4th Conference of the International Society for the Study of Argumentation*, 386-391, Amsterdam: SICSAT (co-authored with Lennart Hellspång).
- Ilie, Cornelia. 2000. Cliché-based metadiscursive argumentation in the Houses of Parliament. *International Journal of Applied Linguistics*, 10 (1): 65-84.
- Ilie, Cornelia. 2003. Histrionic and agonistic features of parliamentary discourse. *Studies in Communication Sciences* 3(1): 25-53.
- Ilie, Cornelia. 2005a. Politeness in Sweden: Parliamentary forms of address. In L. Hickey and M. Stewart (eds.) *Politeness in Europe*, 174-188. Clevedon: Multilingual Matters.



- Ilie, Cornelia. 2005b. Interruption patterns in British parliamentary debates and drama dialogue. In A. Betten and M. Dannerer (eds.), *Dialogue Analysis IX: Dialogue in Literature and the Media*. Selected Papers from the 9th IADA Conference, Salzburg 2003, 415-430. Tübingen: Niemeyer.
- Ilie, Cornelia. 2006a. Parliamentary Discourses. In Keith Brown (ed.) *Encyclopedia of Language and Linguistics* 2<sup>nd</sup> Edition, Vol. 9, 188-196. Oxford: Elsevier.
- Ilie, Cornelia. 2006b. Micro-level coherence patterns in institutional discourse. In P. Chruszczewski, M. Garcarz and T. Górski (eds.) *At the crossroads of linguistic sciences*, 273-291. Kraków: Tertium.
- Ilie, Cornelia. 2007. British 'consensus' versus Swedish 'samförstånd' in parliamentary debates. In G. Garzone and C. Ilie (eds.) *The use of English in institutional and business settings: An intercultural perspective*, 101-125. Bern: Peter Lang.
- Ilie, Cornelia. 2009. Rhetorical Questions. In Cummings, Louise (ed.) *The Routledge Pragmatics Encyclopedia*. London: Routledge.
- Ilie, Cornelia. 2010. Strategic uses of parliamentary forms of address: The case of the U.K. Parliament and the Swedish Riksdag. *Journal of Pragmatics* 42(4): 885-911.
- Lave, Jean and Wenger, Etienne. 1991. *Situated learning: Legitimate peripheral participation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Macaulay, Thomas Babington. 1857. In Pitt, William (ed.) *The miscellaneous writings and speeches of Lord Macaulay*, vol 3. London 1889.
- Palonen, Kari. 2009. 'Objectivity' as fair play: Max Weber's parliamentary redescription of a normative concept. *Redescriptions* 12: 72-95.
- Searle, John R. 1969. *Speech acts: An essay in the philosophy of language*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Walton, Douglas N. 1981. The fallacy of many questions. *Logique et Analyse* 95-96: 291-313.

## STUDI E INTERVENTI

# La deduzione trascendentale nella seconda edizione della *Critica della ragione pura*: Kant idealista<sup>1</sup>

Francesco Maria Bianchi

In una nota a margine del testo di una lettera di Beck, che gli fa notare l'inutilità teoretica dell'oggetto che sta in rapporto con l'intuizione e l'opportunità di tralasciarlo, Kant distingue l'uso logico della rappresentazione, il cui oggetto presuppone le categorie, da quello estetico, che richiede un oggetto relativo all'intuizione e autonomo da esse<sup>2</sup>.

Beck troverebbe buone ragioni nei seguenti passi: 1 - «L'unità sintetica della coscienza è...una condizione oggettiva di ogni conoscenza...alla quale deve sottostare ogni intuizione per diventare oggetto per me»<sup>3</sup>; 2 - «la sintesi pura dell'intelletto...giace *a priori* a base dell'empirica»<sup>4</sup>; 3 - «Il dato molteplice in una intuizione sensibile è necessariamente subordinato all'unità sintetica originaria dell'appercezione, perché solo per essa è possibile l'unità dell'intuizione»<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Il titolo iniziale *I testi dell'idealismo nella seconda deduzione trascendentale* (cambiato a seguito di motivate osservazioni pervenutemi da un anonimo *referee* della Rivista), aveva l'intento di sintetizzare la seguente questione: perché cercare le origini dell'idealismo negli scritti dei critici di Kant, sviluppatosi poi nella *Wissenschaftslehre* di Fichte, se c'è già tutto nella logica dei testi della *Deduzione trascendentale*? In questa circostanza faccio presente alcune avvertenze utili alla lettura. I testi kantiani riportati sono stati da me controllati sull'esemplare originale della seconda (alcuni della prima) edizione della *Critica* (I. Kant, *Critik der reinen Vernunft*, Hartknock, Riga 1781 e 1787) e adattati in italiano con un linguaggio che mi è apparso più attuale rispetto alla traduzione di riferimento. Le indicazioni dei riferimenti al testo tedesco (A e B seguiti dal numero di pagina dell'originale) seguono una prassi ormai consolidata. Per una più agevole consultazione del testo tedesco faccio riferimento alla pregevole edizione critica di R. Schmidt (I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. v. R. Schmidt, Meiner, Hamburg 1956), che riporta la medesima tipologia di riferimento qui seguita. Sempre per agevolare l'interpretazione dei riferimenti sarà riportata in nota l'indicazione testuale della corrispondente traduzione italiana a cura di Giovanni Gentile e Giuseppe Lombardo-Radice, che, per evitare laboriosi riferimenti incrociati, indicherò ogni volta, accanto a quelli di A e B dell'originale, con l'espressione "Gentile e Lombardo-Radice" (seguito dal numero di pagina), che sta per "I. Kant, *Critica della ragion pura*, 2 voll., traduzione di Giovanni Gentile e Giuseppe Lombardo-Radice, Laterza, Bari 1979". Ancora una precisazione doverosa: i testi della letteratura secondaria non sono, come si noterà, i più recenti, ma questo è il risultato di una scelta ben precisa. Trattandosi infatti di una problematica classica e centrale della filosofia trascendentale kantiana, mi sono riferito a quegli autori (non di rado editori delle *Critiche* kantiane e autorevoli cultori del suo pensiero) che hanno contribuito maggiormente alla prima e anche pressoché definitiva sistemazione manualistica di queste tematiche fino ai giorni nostri.

<sup>2</sup> Lettera a Kant del 11 novembre 1791 (*Kant's gesammelte Schriften*, Akad. Ausg., Berlin 1904 ss., XI, pp. 297-298).

<sup>3</sup> B 138, Gentile e Lombardo-Radice, p. 136.

<sup>4</sup> B 140, Gentile e Lombardo-Radice, p. 137.

<sup>5</sup> B 143, Gentile e Lombardo-Radice, p. 139.

Se infatti l'intuizione deve sottostare all'unità sintetica della coscienza «per diventare oggetto per me», che funzione ha quell'oggetto che, in rapporto con l'intuizione senza essere sottoposto a quella unità, non è «oggetto per me»? Perché Kant ha ribadito l'indipendenza dell'oggetto dell'intuizione, distinguendolo, come oggetto dell'uso estetico, da quello dell'uso logico? Una sola risposta: ciò che Kant chiama “oggetto” dell'uso estetico è la materia grezza della sintesi dell'esperienza (il *roher Stoff* dell'esordio della *Einleitung A*). Infatti «il molteplice, per l'intuizione, deve essere pur dato prima della sintesi dell'intelletto e indipendentemente da essa»<sup>6</sup>. Questa materia, priva di sintesi, non è «oggetto per me», ma senza di essa sarebbe impossibile ogni sintesi, dunque non può essere tralasciata. Qui, tuttavia, troviamo il presupposto di un problema di non poco conto, perché, immediatamente a seguire, leggiamo: «ma come, resta qui indeterminato». Questo ci sorprende: dove è possibile, infatti, nel testo della *Critica*, individuare la provenienza di questa materia esclusivamente estetica?

Riconosceremo a Kant buone ragioni, ma a una condizione che egli non accetterebbe mai, cioè che venga detto quel che il suo testo sottintende: che la materia provenga dalla stessa coscienza ancor prima della rappresentazione<sup>7</sup> e che si estenda così il sistema dell'epigenesi dall'esperienza<sup>8</sup> alla sua stessa materia. Individueremo questa provenienza in base alla logica della coerenza e solo indirettamente dal testo, perché esso, su questo punto, si esprime in massima sintesi e chiaramente con l'eloquio del silenzio. Scopriremo così l'idealismo assoluto<sup>9</sup>, unica logica possibile della prima *Critica*, ma da Kant mai riconosciuto, anzi ripudiato, come mostra in modo sconcertante e imprevedibile la sua *Widerlegung*<sup>10</sup>, che sembra piuttosto il tentativo di rigettare un concetto che comunque s'impone e nella quale Vaihinger trova un nido di contraddizioni<sup>11</sup>. Eppure la seconda edizione avrebbe dovuto eliminare i malintesi<sup>12</sup> suscitati dalla prima e invero riusciti, con abili rifacimenti, a irretire diverse interpre-

<sup>6</sup> B 145, Gentile e Lombardo-Radice, p. 141.

<sup>7</sup> Si confronti con l'ipotesi opposta, sostenuta da De Vleeschauwer (H.J. De Vleeschauwer, *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, Université de Gent, Antwerpen, Paris, 'S Gravenhage 1934-37, III, pp. 115-118).

<sup>8</sup> B 167, Gentile e Lombardo-Radice, p. 155.

<sup>9</sup> Si possono rilevare due orientamenti prevalenti nella critica interpretativa: quello realistico (es.: Vaihinger, Adickes...) e, in prevalenza, quello del compromesso tra realismo e idealismo (es.: Erdmann, Heidegger, De Vleeschauwer...).

<sup>10</sup> B 274 ss., Gentile e Lombardo-Radice, pp. 229 ss.

<sup>11</sup> H. Vaihinger, *Zu Kants Widerlegung des Idealismus*, in *Strassburger Abhandlungen zur Philosophie*, Akademische Verlagbuchhandlung, Freiburg I. B. und Tübingen 1884, pp. 85-164. Con la *Confutazione dell'idealismo* Kant riprende un argomento già presente nell'edizione del 1781 e dedicato alla critica al quarto paralogismo della psicologia trascendentale.

<sup>12</sup> Così anche nell'annuncio della pubblicazione della seconda edizione della prima *Critica* sull'*Allgemeine Literatur-Zeitung* di martedì 21 novembre 1786. Il testo, redatto dall'editore del giornale Schütz, risale, del tutto verosimilmente, a Kant medesimo. Su questa poco men che certa istruzione kantiana si sono espressi anche Erdmann (Akad. Ausg., III, pp. 556-557), che tuttavia non esclude un fraintendimento dell'editore, Natorp (Akad. Ausg., V, p. 497), Vorländer (*Einleitung*, in I. Kant, *Kritik der Praktischen Vernunft*, Dürr'schen Buchhandlung, Leipzig 1906, inoltre Meiner, Leipzig 1915, 1920, 1922, pp. X-XI, 1929 pp. XIV-XV). De Vleeschauwer, invece, non ha dubbi in proposito (*op. cit.*, III, p. 304), così come Klemme (H.F. Klemme, *Einleitung*, in I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Meiner, Hamburg 2003, pp. XIII-XIV).

tazioni. Kant volle presentare le obiezioni alla sua opera come frutto di equivoci, ma dovettero provocargli notti insonni già dal 1782, anno della micidiale *Rezension* di Garve adattata da Feder nei *Göttingischen gelehrten Anzeigen*<sup>13</sup>, che di fatto vede nella *Critica* un idealismo psicologico soggettivo di matrice berkeleyana. Le osservazioni di Garve, per certi versi rese ingiuste e acrimoniose nella sintesi di Feder, per altri acute e fondate, offesero Kant<sup>14</sup>. Egli, mai soddisfatto, sarebbe tornato più volte sull'argomento fino all'*Opus postumum*, in particolare sul concetto della cosa in sé, che, insieme all'oggettiva universalità del trascendentale, doveva sembrargli l'ancora di salvezza dalle valutazioni garviane. Ma se la seconda difesa funziona a meraviglia contro l'accusa di psicologismo e smonta senza difficoltà le improprie osservazioni di Garve, la prima appare un'arma fragile contro l'idealismo. Se però ogni castello che si rispetti deve avere il suo bravo fantasma, allora la cosa in sé, come oggetto non trascendentale<sup>15</sup>, s'aggira a buon diritto per le stanze della *Critica*.

### Che cos'è la deduzione trascendentale dei concetti puri

È la dottrina dell'esperienza, la sostanza che muove l'intero sistema della prima *Critica*. Si occupa del fondamento della possibilità dell'esperienza<sup>16</sup> e di conoscere *a priori* i suoi oggetti. Il § 26, indicato da Kant<sup>17</sup> come quello in cui può dirsi raggiunto il suo scopo, perché «sarà chiarita la sua [della categoria] validità *a priori* rispetto a tutti gli og-

<sup>13</sup> La recensione, nella sintesi di Feder, fu pubblicata in *Zugabe zu den Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen*, I, 19. Januar 1772, 3. Stück. Il testo completo l'anno dopo in *Anhang zu dem XXXVII-LII Bande der Allgemeinen deutschen Bibliothek, Zweyte Abtheilung*, 1779/83, pp. 838-862. Recentemente entrambi i testi sono stati riprodotti da A. Landau in *Rezensionen zur Kantischen Philosophie 1781-1787*, Landau, Bebra 1991, rispettivamente pp. 10-17 e 34-55.

<sup>14</sup> Il disappunto di Kant emerge da due lettere, di Garve a Kant del 13 luglio 1783 (Akad. Ausg., X, pp. 308-312), in cui il mittente si giustifica disconoscendo la recensione, e di Kant a Garve del 7 agosto dello stesso anno (ivi, pp. 315-322).

<sup>15</sup> Tra i concetti più ambigui della prima *Critica* c'è quello della cosa in sé. Può essere inteso come oggetto trascendentale o extratracendentale. Il primo significato appare coerente, il secondo induce contraddizione.

<sup>16</sup> Sul problema dell'esperienza nella filosofia trascendentale kantiana si veda anche H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Cassirer, Berlin 1918. Per una bibliografia solo indicativa sugli argomenti qui trattati, oltre a quelli citati in altre note, si rinvia anche ai seguenti testi: C.L. Reinhold, *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens*, Mauke, Jena 1791; F. H. Jacobi's *Werke*, 6 voll., Fleischer, Leipzig 1812-1825; B. Erdmann, *Die Stellung des Dinges an sich in Kants Aesthetik und Analytik*, Phil. Diss., Berlin 1873; H. Vaihinger, *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, I, Spemann, Stuttgart 1881; B. Erdmann, *Immanuel Kant*, Cohen, Bonn 1904; E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, Cassirer, Berlin 1918; M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Cohen, Bonn 1929; A. Massolo, *Introduzione alla analitica kantiana*, Sansoni, Firenze 1946; A. De Coninck, *L'analytique transcendente de Kant* (2 tomi), Publications Universitaires de Louvain, Paris 1955-1956; L. Scaravelli, *Scritti kantiani*, La Nuova Italia, Firenze 1968; K. Vorländer, *Immanuel Kant, der Mann und das Werk*, 2 voll., Meiner, Hamburg 1977; R.P. Horstmann, *Die Grenzen der Vernunft, Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*, Hain, Frankfurt am Main 1991; A. Rosas, *Transzendentaler Idealismus und Widerlegung der Skepsis bei Kant*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1991.

<sup>17</sup> B 144-145, Gentile e Lombardo-Radice, p. 141.

getti dei nostri sensi»<sup>18</sup>, su questo punto è inequivocabile: da essa «deve essere spiegata la possibilità di conoscere *a priori*, per mezzo di categorie, gli oggetti che possono presentarsi sempre solo ai nostri sensi, e invero non secondo la forma della loro intuizione, ma secondo le leggi della loro unificazione»<sup>19</sup>. Queste leggi risiedono nelle categorie: «le categorie, dal lato dell'intelletto, contengono i fondamenti della possibilità di ogni esperienza in generale»<sup>20</sup>; inoltre, la deduzione trascendentale fonda il diritto delle categorie alla oggettivazione sull'unità sintetica originaria. Essa, infatti, «è l'esposizione dei concetti puri dell'intelletto...come principi della possibilità dell'esperienza, ma di questa come determinazione delle apparenze nello spazio e nel tempo in generale, – infine di questa determinazione sulla base del principio dell'unità sintetica originaria dell'appercezione»<sup>21</sup>. Si tratta dell'esposizione del perché, non di come l'esperienza è possibile<sup>22</sup>, ma, come deduzione trascendentale, analogamente a un codice di diritto, non si occupa, come l'estetica, dell'esperienza reale (*quid facti*), o meglio, lo fa tramite l'individuazione del fondamento dell'esperienza possibile (*quid juris*), perché «la sintesi pura dell'intelletto...giace *a priori* a base dell'empirica»<sup>23</sup>. Non si occupa quindi di oggetti empirici, ma della loro universale possibilità, dunque solo dell'oggetto in generale (*Objekt überhaupt*) dell'esperienza possibile (*mögliche Erfahrung*): «Non è possibile per noi alcuna conoscenza *a priori*, se non unicamente di oggetti di esperienza possibile»<sup>24</sup>. La deduzione trascendentale è allora la vera dottrina dell'esperienza: dell'estetica, che ne individua la materia, costituisce il presupposto, il senso e il fondamento (la sua logica *a priori*). Questo il momento conclusivo della dimostrazione della possibilità della sintesi *a priori* dell'esperienza e della conoscenza *a priori* dei suoi oggetti: «ogni sintesi, per la quale la stessa percezione diventa possibile, sottostà alle categorie, e, poiché l'esperienza è conoscenza mediante percezioni connesse, le categorie sono condizioni della possibilità dell'esperienza e valgono perciò *a priori* tutti gli oggetti dell'esperienza»<sup>25</sup>. Il passo, con quel che immediatamente precede, afferma che gli stessi oggetti spaziotemporali sono il prodotto della sintesi conforme alle categorie per il principio dell'unità sintetica originaria. La sensazione dunque, come ha osservato Heidegger<sup>26</sup>, non fornisce oggetti, ma solo il materiale di cui essi, in conformità dei principi sintetici *a priori*, sono formati. L'esperienza è quindi sintesi og-

<sup>18</sup> B 145, Gentile e Lombardo-Radice, p. 141.

<sup>19</sup> B 159, Gentile e Lombardo-Radice, pp. 150-151.

<sup>20</sup> B 167, Gentile e Lombardo-Radice, p. 155.

<sup>21</sup> B 168-169, Gentile e Lombardo-Radice, p. 157.

<sup>22</sup> B 167, Gentile e Lombardo-Radice, pp. 155-156.

<sup>23</sup> B 140, Gentile e Lombardo-Radice, p. 137.

<sup>24</sup> B 166, Gentile e Lombardo-Radice, p. 155. Questo passaggio è una delle smentite dell'affermazione di De Vleeschauwer: «la nuova deduzione non opera affatto col principio della primitiva: l'esperienza possibile, di cui le categorie erano le leggi generali, perché ne erano gli atti generatori» (H. J. De Vleeschauwer, *op. cit.*, III, p. 279).

<sup>25</sup> B 161, Gentile e Lombardo-Radice, p. 152.

<sup>26</sup> M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, Niemeyer, Tübingen 1975, pp. 107 ss.

gettiva *a priori* accompagnata da coscienza, eseguita secondo le regole dell'intelletto (principi categorici)<sup>27</sup> in base al principio supremo di ogni sintesi.

Ora, se il § 26 costituisce la somma dell'intera deduzione, essa è informalmente eseguita già nel § 24, che illustra il fondamento *a priori* dell'esperienza e, in forma rigorosa ma del tutto schematica ed essenziale, quasi una scaletta, nel § 20<sup>28</sup>. Il § 24 individua la necessità dell'oggettivazione delle categorie: nessun oggetto è possibile senza sintesi *a priori*. La sua possibilità risiede nei principi formali della sintesi in generale, contenuti nell'unità sintetica originaria, nella quale giace il fondamento e il principio di ogni oggettività, quindi di ogni esperienza, e la categoria, avendo in sé l'oggettività specifica, ma non oggetti empirici reali, deve a questa esclusività la sua purezza. Questo fondamento della possibilità e dell'oggettività dell'esperienza inerisce dunque all'intelletto e in ciò risiede la possibilità (il diritto) dell'oggettivazione reale della categoria, di "farsi" oggetto e di esprimersi oggettivamente, cioè di "applicarsi", che vale "prodursi in oggetti reali". Questi possono essere conosciuti *a priori* perché in essa fondati e contenuti in essenza.

Il § 24 individua anche il ruolo dell'immaginazione produttiva nella sintesi empirica. «L'immaginazione appartiene...alla sensibilità»<sup>29</sup>, è la vera operaia della sintesi *a priori* dell'esperienza reale e opera sulla materia del suo oggetto. Questo è particolare, perché ha il limite della realtà rispetto alla dimensione infinita della possibilità, che è solo *a priori* e appartiene alla categoria, all'oggettività in sé. L'intelletto, a differenza dell'immaginazione, non possiede nulla di empirico (non è facoltà intuitiva) ma è principio formale della sintesi di ogni oggetto possibile. Per questo, ancora nel § 24, Kant distingue la sintesi figurata (*synthesis speciosa*) da quella intellettuale (*synthesis intellectualis*). La prima è l'esperienza reale col suo oggetto (la cosa), che presuppone quella possibile (la seconda), l'oggettività in essenza, l'oggetto universale e categorico<sup>30</sup>. Essa è il prodotto sensibile dell'immaginazione produttiva, la seconda quello formale dell'intelletto e della sua spontaneità, espressione della sua essenza oggettiva universale specificata nelle categorie di tutti gli oggetti possibili *a priori*: «l'immaginazione è una facoltà di determinare *a priori* la sensibilità e la sua sintesi delle intuizioni, conforme alle categorie, deve essere la sintesi trascendentale dell'immaginazione, il che è un effetto dell'intelletto sulla sen-

---

<sup>27</sup> «Abbiamo definito...l'intelletto come la facoltà delle regole» (A 299, B 356, Gentile e Lombardo-Radice, p. 289). Le regole della sintesi sono individuate nella terza sezione del secondo libro dell'analitica trascendentale (*Analitica dei principi*, A 158-226, B 197-274, Gentile e Lombardo-Radice, pp. 177-229).

<sup>28</sup> A proposito del problema di dove sia eseguita la seconda deduzione trascendentale, si hanno pareri discordanti e non in linea con la stessa indicazione kantiana. Si veda anche P. Chiodi, *La deduzione nell'opera di Kant*, Taylor, Torino 1961.

<sup>29</sup> B 151, Gentile e Lombardo-Radice, p. 145.

<sup>30</sup> Teniamo fuori da questa trattazione la sintesi dello schema, prodotto anch'esso dell'immaginazione, ma da considerare un oggetto particolare, per lo stesso concorso dell'intelletto nella sua produzione (per la sua stessa funzione mediatrice può considerarsi un ibrido tra le due sintesi) (A 138, B 177, Gentile e Lombardo-Radice, pp. 163-164).

sibilità [questo è un testo forte dell'idealismo: mediante l'immaginazione l'intelletto produce l'oggetto della sensibilità] e la prima applicazione...di esso a oggetti dell'intuizione a noi possibile...Essa è da distinguere, come sintesi figurata, dalla sintesi intellettuale, senza alcuna immaginazione, solo per mezzo dell'intelletto»<sup>31</sup>. In questo passaggio giace il senso della deduzione trascendentale: l'oggetto intellettuale non è sensibile, né materiale, ma solo formale e possibile e fonda, implicandolo in essenza, quello sensibile e materiale dell'esperienza reale. L'intelletto, dunque, produce sempre *a priori* e con la spontaneità della legge l'oggetto categorico dell'esperienza possibile, come, di conseguenza, ogni oggetto dell'esperienza reale, che in tal modo è a esso sottoposto<sup>32</sup>. Ciò implica che, se la sensibilità è passiva e riceve oggetti *a posteriori* per intuizione (recettività), l'intelletto è attivo e li produce *a priori* secondo leggi proprie (categorie) e senza intuizione (spontaneità). È alla materia *signata quantitate* che ineriscono entrambi e la loro differenza. La materia, infatti, s'incontra qui con la forma, come nel *sinolo* del filosofo.

Ma l'oggetto del giudizio sintetico *a priori* può essere questo? Due passaggi, altrimenti enigmatici, della *Einleitung* B (ma, salvo sfumature, anche quelli corrispondenti della *Einleitung* A) suggeriscono la risposta: «nei giudizi sintetici *a priori* questo sussidio [dell'esperienza] manca assolutamente»<sup>33</sup>; «Che cos'è qui l'incognita = *X*, su cui si appoggia l'intelletto quando crede di trovare fuori del concetto *A* un predicato *B* a esso estraneo, che ciononostante reputa con esso congiunto? Non può essere l'esperienza, poiché il principio citato<sup>34</sup> aggiunge questa seconda rappresentazione alla prima non solo con universalità maggiore, ma altresì con la nota della necessità, e perciò del tutto *a priori* e in base a semplici concetti»<sup>35</sup>. Questa *X* non è l'intelletto, il cui uso deve trovare fondamento; neppure la categoria, perché fa parte dell'intelletto, inoltre un giudizio sintetico deve trarre qualcosa da fuori della forma; né l'esperienza: il testo lo esclude. Allora? Una sola risposta: il significato del termine "esperienza" qui è quello di "esperienza reale", che, pur fondata nell'intelletto<sup>36</sup>, è particolare e contingente. Quell'esperienza, allora, che contiene l'oggetto della sintesi logica *a priori*, non può essere questa («questo sussidio manca assolutamente»), inadeguata alla sintesi universale e necessaria, ma quell'altra, cioè l'esperienza possibile, che, totalmente *a priori* perché contenuta solo nell'unità categorica, implica tutte le esperienze di quella specie, quindi, oltre ai caratteri dell'universalità e della necessità, anche tutti gli oggetti conformi, cioè l'oggetto universale della sintesi *a priori*, l'unico adeguato alla legge.

<sup>31</sup> B 152, Gentile e Lombardo-Radice, pp. 145-146.

<sup>32</sup> B 138, Gentile e Lombardo-Radice, p. 136.

<sup>33</sup> A 9, B 12, Gentile e Lombardo-Radice, p. 49.

<sup>34</sup> Si tratta del principio di causalità, poco prima riferito: «Tutto ciò che accade ha la sua causa» (A9, B13, Gentile e Lombardo-Radice, p. 49).

<sup>35</sup> B 13, Gentile e Lombardo-Radice, p. 49.

<sup>36</sup> B 140, Gentile e Lombardo-Radice, p. 137.

La categoria dinamica della causalità, ad esempio, implica tutte le specie (suoi oggetti) possibili di rapporto causale, perché ha in sé *a priori* quel rapporto necessario secondo la successione, che non potrebbe trovarsi nell'esperienza reale e che dà forma a quello empirico tra due fenomeni<sup>37</sup>, e lo possiede indipendentemente dal loro accidentale verificarsi. In altri termini: la causalità (analogamente le altre categorie) ha in sé *a priori* la necessità del suo oggetto, cioè del rapporto causale in generale, ed è in questo senso che l'esperienza è il prodotto necessario della spontaneità dell'intelletto, non della sensazione. Tale spontaneità (necessità di determinare incondizionatamente) è solo logica, non intuitiva, in fin dei conti dovuta al principio di non contraddizione, perché sarebbe lacerata quella causalità che non implichi formalmente il rapporto necessario causa-effetto, fondamento di quello reale<sup>38</sup>. È quest'ultimo, tuttavia, non il primo, che reale non è, ad attribuire alla categoria la sua indispensabile realtà oggettiva, senza la quale essa non avrebbe alcun significato, perché sarebbe vuota di senso e senza orientamento nell'applicazione<sup>39</sup>. Il suo uso legittimo è quindi solo empirico, non trascendentale<sup>40</sup>.

La categoria, allora, nel giudizio sintetico *a priori*, non pone solo i caratteri dell'universalità e della necessità, ma l'oggetto stesso a essi conforme, che, per non contraddire Kant, non chiameremo oggetto trascendentale. L'oggetto della legge di gravitazione universale, ad esempio, non è costituito da coppie di masse date nell'esperienza reale, ma dall'attrazione necessaria di due masse in generale, che è oggetto categorico e possibile solo per la reciprocità d'azione. L'oggetto adeguato alla categoria è quello infinito di tutte le esperienze possibili a essa conformi, che l'esperienza reale non può dare, perché, al contrario di questa, l'estensione della categoria è infinita e abbisogna di un oggetto adeguato non solo in quantità, come l'oggettività del concetto empirico (il concetto di "filosofo" può estendersi infinitamente solo a persone), ma anche in qualità (la causalità pura non ha alcuna omogeneità esclusiva con quella dell'azione di questo fuoco, e di quello, che riscaldano l'aria circostante, perché riguarda anche quella di questo batterio, e di quello, che generano malattia, e così via), e questo oggetto infinito in quantità e qualità è l'oggettività categorica, inerente al concetto puro e individuabile nella realtà. In altri termini, si tratta di un oggetto necessario *a priori*. È questa necessità delle categorie di oggettivarsi che conferisce il carattere trascendentale alla loro deduzione e fa sì che questa non possa

---

<sup>37</sup> A 144, B 183, Gentile e Lombardo-Radice, pp. 167-168. Si veda inoltre la seconda analogia dell'esperienza (A 189 ss., B 232 ss., Gentile e Lombardo-Radice, pp. 201 ss.).

<sup>38</sup> Non si tratta qui di preformazione, che Kant rifiuta (B 167-168, Gentile e Lombardo-Radice, p. 156-157), perché la necessità categorica si rispecchia anche nell'esperienza reale conforme, ciò che, invece, non si verifica nel sistema leibniziano, in cui le verità di fatto abbisognano di un principio diverso da quello delle verità di ragione.

<sup>39</sup> A 239, B 298, Gentile e Lombardo-Radice, p. 245; inoltre A 240, B 299, Gentile e Lombardo-Radice, p. 246. Per questo motivo sosteneremo l'impossibilità della sussistenza delle forme pure ("io penso" e concetti puri) senza la loro necessità di oggettivarsi.

<sup>40</sup> A 246-248, B 303-305, Gentile e Lombardo-Radice, p. 250-251.



essere empirica e costituisca in tal modo solo un'indagine di diritto: «Chiamo deduzione trascendentale la spiegazione del modo in cui i concetti *a priori* possono riferirsi a oggetti, e la distinguo dalla deduzione empirica, la quale indica in che modo un concetto è acquisito per mezzo dell'esperienza... Voler tentare di esse [delle categorie] una deduzione empirica sarebbe fatica sprecata... Se dunque di esse è necessaria una deduzione, questa dovrà essere sempre trascendentale... Una deduzione dei concetti puri *a priori* non può mai darsi per mezzo di essa [della deduzione empirica]... Questa tentata derivazione fisiologica, che propriamente non può affatto chiamarsi deduzione, poiché riguarda solo una *questionem facti*, la chiamerei perciò illustrazione del possesso di una conoscenza pura»<sup>41</sup>. Il ruolo che l'esperienza reale svolge per la formazione del giudizio sintetico *a priori* è dunque marginale: non di fornire l'oggetto, ma solo di avviare il processo dell'oggettivazione (*Anwendung*) della categoria e della conseguente conoscenza *a priori*.

Stando ai §§ 16 e 17, nonostante all'intelletto nulla possa essere dato del molteplice (non è facoltà intuitiva), questa sua solitudine non è in sé ancora assunta nell'appercezione. Poiché infatti la coscienza originaria è unità sintetica e principio di ogni sintesi, essa, come tale, può assumere se stessa solo nell'atto e come atto della sintesi, quindi come soggetto che deve poter determinare e accompagnare l'oggetto, ma che da questo si distingue: «l'io penso deve poter accompagnare [non dunque “accompagna”, a sottolineare la distinzione tra il possibile e il reale, tra il diritto e il fatto] tutte le mie rappresentazioni»<sup>42</sup>; diversamente «verrebbe rappresentato in me qualcosa che non potrebbe affatto essere pensato, il che significa altrettanto che la rappresentazione o sarebbe impossibile, o, almeno per me, non sarebbe»<sup>43</sup>. L'unità sintetica originaria è allora, in sé, niente più che la sua stessa necessità di oggettivarsi, coincidente con quella della possibilità dell'esperienza<sup>44</sup>. Quel “potere” indica, come per le categorie, solo la sua precedenza e il suo diritto rispetto alla sua oggettivazione, non la sua possibilità di non oggettivarsi: nessuna rappresentazione può non esserne accompagnata e, senza rappresentazione, nessuna autocoscienza sarebbe possibile<sup>45</sup>. “Io penso” diventa quindi rappresentazione dell’“unità sintetica originaria dell'autocoscienza” nel momento in cui, uno e identico, accompagna, con l'atto della sintesi, ciascun'altra rappresentazione, perciò il suo atto è possibile solo con la (non «nella», nel senso del terzo capoverso del § 26) consapevolezza dell'oggetto dell'esperienza; pertanto l'autocoscienza, pur indipendente da questa, non ne è separata. Essa è allora la rappresentazione del pensiero puro che accompagna l'oggetto, non del pensiero dell'oggetto, ma solo del principio della cono-

<sup>41</sup> A 85-87, B 117-119, Gentile e Lombardo-Radice, pp. 122-123.

<sup>42</sup> B 131, Gentile e Lombardo-Radice, p. 132.

<sup>43</sup> B 131-132, Gentile e Lombardo-Radice, p. 132.

<sup>44</sup> «Kant dunque afferma la necessità di una possibilità» (H. J. De Vleeschauwer, *op. cit.*, III, p. 101).

<sup>45</sup> Non possiamo condividere la seguente affermazione di De Vleeschauwer: «la necessità di questo riferimento non implica che in tutti i casi la rappresentazione sia accompagnata *hic et nunc* dall'io penso» (*ibid.*).

scenza di ogni oggetto possibile (il soggetto, l'io, non il me), anche di sé, dalla quale non è mai separata, perciò la coscienza di sé vien meno con l'assenza di rappresentazioni. Quando dunque "io penso", come originaria condizione dell'esperienza, accompagna "questo", si produce l'esperienza reale, con la quale l'originario "dover potere accompagnare" diventa atto dell'autocoscienza nella rappresentazione "io sono": «io sono cosciente di me stesso nella sintesi trascendentale del molteplice delle rappresentazioni in generale, perciò nell'unità sintetica originaria dell'appercezione, non come appaio a me, né come sono in me stesso, ma solo che sono. Questa rappresentazione è un pensare, non un intuire»<sup>46</sup>. Dunque "io penso" e "io sono", pensiero ed essere, si ineriscono nell'unità sintetica originaria (l'io puro) e indicano in una tautologia la reciproca implicazione, ma solo con la rappresentazione dell'oggetto "io penso" è autorappresentazione. Esso non è dunque sostanza, ma atto autocosciente solo nell'esercizio della sua spontaneità: «Questa rappresentazione è un atto della spontaneità, cioè non può essere considerata come appartenente alla sensibilità. Io la chiamo l'appercezione pura, per distinguerla dall'empirica, o anche l'appercezione originaria, perché è quella autocoscienza che, producendo la rappresentazione io penso, che deve poter accompagnare tutte le altre e in ogni coscienza è una e identica, non può essere accompagnata da nessun'altra»<sup>47</sup>. Questa autorappresentazione, nella sua essenziale purezza, vale solo per quell'intelletto (umano) che non intuisce, «dalla cui appercezione pura, nella rappresentazione: io sono, proprio nulla ancora è dato del molteplice»<sup>48</sup>. Si tratta dunque di un'autorappresentazione non intuitiva. "Io penso", come «appercezione pura», «appercezione originaria», «unità trascendentale dell'autocoscienza»<sup>49</sup>, è dunque "io sono" e non è oggetto del conoscere: «io pertanto non ho alcuna conoscenza di me quale sono, ma solo come appaio a me stesso. La coscienza di se stesso non è dunque neppure lontanamente una conoscenza di se stesso»<sup>50</sup>. "Io penso" non esprime quindi esistenza, ma solo il suo fondamento, perché non è in sé l'oggetto che deve farsi, quindi «solo la spontaneità del mio pensiero, cioè [quella] del determinare»<sup>51</sup>. "Io sono" è dunque l'"essere" originario implicito nel pensiero puro come principio della sua rappresentazione, che, con l'esistenza dell'intera re-

---

<sup>46</sup> B 157, Gentile e Lombardo-Radice, p. 149.

<sup>47</sup> B 132, Gentile e Lombardo-Radice, p. 132.

<sup>48</sup> B 138, Gentile e Lombardo-Radice, p. 136.

<sup>49</sup> B 132, Gentile e Lombardo-Radice, p. 132.

<sup>50</sup> B 158, Gentile e Lombardo-Radice, pp. 149-150. Questo passaggio, con altri simili, ha indotto Vaihinger e Adickes (H. Vaihinger, *op. cit.* 1884, pp. 138 ss.; H. Vaihinger, *op. cit.* 1892, pp. 52-55; E. Adickes, *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich*, Mohr, Tübingen 1929. Adickes dedica l'intera opera a questo argomento) a insistere, Vaihinger per primo, sulla distinzione dell'io in io puro, in sé, e io empirico, apparente; il primo riceverebbe affezione direttamente dalle cose in sé, il secondo dalle apparenze di queste, che sarebbero determinate dall'azione della coscienza pura su quella empirica, senza tuttavia chiarire come l'io in sé possa affettare l'io apparente, perché questo ci pare il medesimo, irrisolto e irrisolvibile problema di come l'in sé possa essere rappresentato in una coscienza.

<sup>51</sup> B 158, *Nota*, Gentile e Lombardo-Radice, p. 149, *Nota*.

altà, fonda anche quella della sua piccola parte che è l'io apparente, il "me". Questa esistenza (*Dasein*), accanto a quella del mondo, nell'"io penso" «è già data» (*ist... schon gegeben*)<sup>52</sup>. Poiché inoltre la sintesi dell'esistenza presuppone la forma e la condizione della sua rappresentazione è la materia, questa può essere definita il principio della rappresentazione empirica della forma, fondata a sua volta in quello della rappresentazione pura del pensiero, che è l'essere: la materia ha il suo principio nell'essere, come quest'ultimo nell'unità sintetica originaria (l'io puro). Qui sta la radice più profonda dell'ontologia idealistica kantiana, lontana dalla riduzione empirica di Cartesio<sup>53</sup>: l'asserto è il medesimo, «penso, dunque sono», ma in Kant l'io è trascendentale (puro, universale), non psicologico (empirico, individuale), e, oltre a sé, implica l'intero mondo.

La pura possibilità dell'"io penso" fonda quella del pensiero senza intuizione, cioè del pensare senza conoscere: «Pensare un oggetto e conoscere un oggetto non è dunque la stessa cosa. Alla conoscenza appartengono infatti due punti: in primo luogo, il concetto per cui generalmente un oggetto è pensato (la categoria), e, in secondo luogo, l'intuizione, per mezzo della quale esso è dato; infatti, se al concetto non potesse per nulla essere data un'intuizione corrispondente, esso, secondo la forma, sarebbe un pensiero, ma senza alcun oggetto, e per mezzo di esso non sarebbe affatto possibile una conoscenza di qualsiasi cosa»<sup>54</sup>. Spontaneità della conoscenza vale allora spontaneità di produrre il suo oggetto tramite la recettività della sensazione, e anche questo è il senso forte della deduzione trascendentale: conoscere oggetti *a priori* è possibile perché la loro stessa produzione *a priori* li rende conformi alle condizioni gnoseologiche del soggetto. Tale conformità è essenziale al conoscere: la cosa in sé non la possiede (non è oggetto spaziotemporale), dunque è sì pensabile, ma non conoscibile.

### **La Critica della ragione pura presuppone una fenomenologia dell'io puro**

Salvucci parla di urto della sensibilità che determinerebbe la coscienza originaria come proposizione di esistenza<sup>55</sup>, ma nel testo kantiano riusciamo a leggere solo il contrario: la sensibilità non esercita alcun urto, piuttosto lo riceve. Il problema è da dove, perché il testo non lo dice. Da esso è impossibile non solo individuare da dove la sensibilità riceva la materia, ma anche ipotizzare che quest'ultima possa venirci da fuori della coscienza e dell'ambito trascendentale (sarebbe materia in sé appartenente alla dimensione metafisica). Nondimeno è necessaria alla sintesi. La coscienza deve dunque averla in sé e non può riceverla se non come pas-

---

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> B 274, Gentile e Lombardo-Radice, p. 229.

<sup>54</sup> B 146, Gentile e Lombardo-Radice, pp. 141-142.

<sup>55</sup> P. Salvucci, *L'uomo di Kant*, Argalia, Urbino 1975, p. 183.

sività e facoltà recettiva dello spirito<sup>56</sup>, cioè come sensibilità. Ma se essa non può riceverla da fuori, dovrà esserle data come prodotto della sua stessa spontaneità, dunque, nella sensibilità, la coscienza deve essere passiva a se stessa<sup>57</sup>. La materia della sensazione deve allora originarsi dalla stessa oggettività (l'essere) che inerisce alla soggettività (il pensiero) nell'unità sintetica originaria. Ma questa origine è unità sintetica, e la sensibilità non riceve alcun oggetto sintetico, ma solo materia dispersa. Dunque, poiché l'unità può trovarsi solo nella sintesi e perdersi solo nell'analisi e l'unità è la coscienza originaria, deve trattarsi di questa che, producendosi, si perde come soggettività attraverso la frantumazione e la dispersione di sé, oggettivandosi spontaneamente in un'autodiairesi infinita, in cui, privandosi della forma, è solo materia necessariamente informe, caotico migma per il quale soltanto l'unità sintetica originaria può darsi alla sensibilità per l'azione ordinatrice del *nous*, volta alla (auto)conoscenza e all'autocoscienza. La sensibilità sembra essere, al contempo, espressione e facoltà dettagliante dell'unità originaria, perché per essa è straniera ogni sintesi, persino ogni sinossi, quindi la sua materia è solo polvere dispersa (Mancini la chiama, in più di un'occasione, «caotica baraonda»<sup>58</sup>), pronta per la sintesi. Con questo moto spontaneo e necessario, che appartiene alla dimensione della logica analitica e che precede la sintesi dell'esperienza accompagnata da coscienza, l'universale produce se stesso come un triangolo la rappresentazione di una figura geometrica chiusa da tre linee rette e di tutte le altre infinite proprietà inerenti.

Questo procedimento di materializzazione non può essere consapevole (si spiega ora l'espressione problematica: «come, resta qui indeterminato»), perché si tratta dello sbriciolarsi dell'unità sintetica, principio di consapevolezza, di qui la sorpresa di cui è colta la sensibilità. È da quest'ultima che muove la sintesi dell'apprensione, come intuizione, quindi la prima forma di consapevolezza elementare, base dell'esperienza reale, per poi svilupparsi in altre sintesi fino a quella logica. L'oggetto dell'intuizione, allora, legato alla sensazione recettiva, per non essere quel ramo secco che Beck vorrebbe tagliare, non può essere originario, ma prodotto inconscio (non è ancora «oggetto per me») della spontaneità veramente originaria e in quanto tale è cosa in sé che affetta la sensibilità. Poiché, tuttavia, questa non è azione meccanica come quella del martello che frantuma la pietra fino alla polvere, qui si tratta di una frantumazione logica, un'autodiairesi dell'unità originaria in tutte le possibili specificazioni e implicazioni fino all'irriducibile. Si tratta della stessa spontaneità autoproduttiva della logica analitica (la platonica diairesi dell'uno), per la quale l'universale produce, implicandolo, lo specifico e il particolare come suo oggetto per autodivisione in base al principio dell'identità originaria di soggettività e oggettività<sup>59</sup>.

---

<sup>56</sup> A 19, B 33, Gentile e Lombardo-Radice, p. 65.

<sup>57</sup> Sulla possibilità di un'azione del soggetto attivo (intelletto) sul soggetto passivo (senso interno) si veda anche B 153-154, Gentile e Lombardo-Radice, pp. 146-147.

<sup>58</sup> I. Mancini, *Guida alla Critica della ragion pura*, QuattroVenti, Urbino 1982 (I), 1988 (II).

<sup>59</sup> Si veda, a questo proposito, De Vleeschauer, *op. cit.*, III, pp. 132-140.

Appare d'altra parte velleitario sostenere che la sensibilità riceva la materia dalle cose in sé esterne<sup>60</sup> alla coscienza<sup>61</sup>, che, irriducibili alla condizione trascendentale, non possono determinare affezione. Ci perdoni Adickes, validissimo avvocato del realismo kantiano, che afferma a spada tratta l'esatto contrario<sup>62</sup>. Kant ben s'avvide dei rischi che avrebbe comportato tale realismo e se ne astenne<sup>63</sup>. Infatti, se le cose in sé determinassero affezione in noi, come sostiene brillantemente Adickes, gli stessi fondamenti della prima *Critica* finirebbero in una gigantesca e catastrofica contraddizione: la ricaduta nell'empirismo, con la conseguente dissoluzione dei principi della rivoluzione copernicana e la rovina dell'intero edificio della critica speculativa. Dunque una sola scelta, accortamente lasciata in sospeso da Kant<sup>64</sup>: la sensazione riceve la sua materia dalla facoltà che deve poterla generare, cioè dalla spontaneità originaria della coscienza, che, come oggettività pura, deve avere in sé la condizione per farsi materia di ogni oggetto possibile<sup>65</sup>.

Ora, benché in una circonferenza resti indeterminata l'origine, qui il circolo unità sintetica originaria-conoscenza-autocoscienza non può iniziare dalla recettività delle impressioni, ma necessariamente dalla spontaneità originaria. Certo, «non v'è dubbio che ogni nostra

---

<sup>60</sup> Questo termine (di conseguenza anche quello di "interno") e i suoi sinonimi si intendono qui in quattro accezioni: 1 - In senso del tutto generico e comune; 2 - Nel senso dell'empirismo prekantiano, come ciò che sta "per conto suo" nella realtà in se stessa (quindi anche in senso metafisico); 3 - In senso trascendentale, come ciò che si trova nella forma estetica dello spazio (forma del senso esterno) e accompagnato da consapevolezza; 4 - Nel senso qui individuato, non esplicito, ma solo presupposto nel testo kantiano, cioè di ciò che, pur prodotto dalla spontaneità dell'io (quindi pur sempre nel senso di "interno" all'ambito trascendentale), si trova "dato alla sensibilità" in condizione inconscia, quindi nell'accezione di "esterno alla coscienza consapevole, ma comunque interno all'io" (assolutamente non in senso psicoanalitico, ma trascendentale). Sull'individuazione di queste accezioni nei vari contesti non posso che fare affidamento alla intelligente attenzione del lettore, perché una puntualizzazione analitica non è qui praticabile. In proposito faccio riferimento alla mia comunicazione. *È dell'illuminismo la ragione pura della filosofia trascendentale kantiana?* al XXXVII Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana, tenutosi a Sulmona il 24-28 marzo 2010, in cui questo argomento è stato più analiticamente esaminato.

<sup>61</sup> Kant, per rispondere a Eberhard, afferma che «gli oggetti come cose in sé danno la materia per le intuizioni empiriche...ma non sono la loro materia» (*Über eine Entdeckung...*, Akad. Ausg., VIII, p. 215), ma la precisazione non sfiorerebbe la soluzione del problema dell'affezione, se queste cose venissero pensate come esterne alla coscienza (extratranscendentali): esso verrebbe addirittura duplicato. Se infatti la materia è ancora in sé, riguarda il suo rapporto con le condizioni trascendentali, se invece è già sotto tali condizioni, riguarda il rapporto della cosa in sé con questa materia che non le appartiene più. Si ripropone quindi l'insolubile problema del rapporto tra l'in sé extratranscendentale e le condizioni trascendentali. Un tentativo di soluzione, nella salvaguardia della provenienza extratranscendentale della materia, è eseguito, ci pare senza risultato, da De Vleeschauwer (H.J. De Vleeschauwer, *op. cit.*, III, pp. 238-251). Solo se impostato interamente nell'ambito trascendentale il problema è perfettamente risolvibile, come quello del rapporto tra l'unità originaria (oggettività in sé) e la sua "immediata" materializzazione. Si veda ancora, in proposito, H.J. De Vleeschauwer, *op. cit.*, III, pp. 89-90.

<sup>62</sup> E. Adickes, *Kant und das Ding an sich*, Heise, Berlin 1924.

<sup>63</sup> «Da qualsiasi parte provengano le nostre rappresentazioni, se siano prodotte per l'influsso delle cose esterne o per cause interne, siano derivate *a priori* o empiricamente come fenomeni, appartengono sempre, come modificazioni dell'animo, al senso interno» (A 98-99, Gentile e Lombardo-Radice, p. 651). Nella seconda edizione questo passo è stato opportunamente eliminato con la quasi completa riscrittura della deduzione trascendentale.

<sup>64</sup> B 145, Gentile e Lombardo-Radice, p. 141.

<sup>65</sup> Cfr. A 51, B 75, Gentile e Lombardo-Radice, pp. 93-94.

conoscenza inizi con l'esperienza»<sup>66</sup>, ma questo non cambia nulla, perché la conoscenza abbisogna di oggetti e allora nessuna meraviglia se comincia da essi, quindi dall'esperienza. Ma, ecco il punto, la loro materia recettiva non consaputa non può avere la prima origine in questa, che di essa è costituita mediante la forma («l'esperienza è senza dubbio il primo prodotto che realizza il nostro intelletto elaborando la materia grezza di impressioni sensibili»<sup>67</sup>), dunque, esclusa l'azione esterna alla coscienza (extratrascendentale), non può che precederla in questa nell'unità sintetica originaria, dalla quale soltanto può essere prodotta.

Che questa produzione possa considerarsi il risultato di un processo analitico spontaneo (per cui la logica trascendentale non può prescindere da quella generale), che presuppone l'unità sintetica originaria, da cui solo, come solo dalla sintesi, ogni analisi può derivare, si evince anche da un passo del § 16: «Solo in quanto posso legare in una coscienza una molteplicità di rappresentazioni date è possibile che io mi rappresenti l'identità della coscienza in queste rappresentazioni stesse; cioè l'unità analitica dell'appercezione è possibile solo a patto che si presupponga una unità sintetica»<sup>68</sup>. Per unità analitica dell'appercezione Kant intende la coscienza empirica, ma, per averla pura, questa unità analitica non può essere quella che accompagna la percezione dell'oggetto empirico della sintesi *a priori*. Questo, infatti, è il prodotto di un atto sintetico, dunque, finché avremo oggetti, l'unità analitica si configura anche come unità sintetica, cioè autocoscienza che accompagna la conoscenza, non unità analitica pura e semplice, irriducibile e inconscia. Avremo invece le condizioni per quest'ultima solo quando non esiste affatto sintesi, cioè quando non esistono oggetti e ciò si verifica in quella materia dispersa non ulteriormente riducibile dall'analisi, che per questo non contiene sintesi e quindi neppure può essere accompagnata da coscienza, che perciò non può originarsi se non dall'unità sintetica originaria per suo annientamento. La materia, infatti, rimarrebbe, nella filosofia trascendentale kantiana, il fantomatico oggetto di un enigma, se questo non fosse sciolto a condizione di far corrispondere all'elemento infinitesimo di essa solo quello dell'unità sintetica dispersa, cioè la sua unità analitica pura.

Il processo di questa materializzazione raggiunge all'infinito l'ultimo atto con l'assenza di sintesi, il punto più lontano dall'unità sintetica, dove, per questa stessa distanza, il suo estremo prodotto le si trova di fronte (*steht dem Bewusstsein gegenüber*). La coscienza, per il suo "stare di fronte" a sé come materia informe, è ora nella condizione di apparire (*erscheinen*), facendosi così, al contempo, sensibilità (*Sinnlichkeit*) e oggetto di questa (*Gegenstand*). Il soggetto trascendentale può dunque conoscere solo la sua alienazione e appercepire<sup>69</sup> solo se stesso. L'autocoscienza è quindi il superamento della cono-

---

<sup>66</sup> B 1, Gentile e Lombardo-Radice, p. 39.

<sup>67</sup> A 1, Gentile e Lombardo-Radice, p. 39, *Nota*.

<sup>68</sup> B 133, Gentile e Lombardo-Radice, p. 133.

<sup>69</sup> Nel senso non psicologico, ma trascendentale di "appercezione pura". Cfr. De Vleeschauwer, *op. cit.*, III, pp. 201-203.

scienza nel circolo *coscienza* (unità sintetica originaria: io puro)-*conoscenza* (oggetto)-*autocoscienza* (appercezione pura: “io penso”).

L'*a posteriori*, allora, non è se non l'*a priori* “fuor di coscienza” per assenza di sintesi, dunque è anticipato in essa e solo in tal senso può considerarsi il dato “esterno” della cosa in sé che l'affetta. Questa può anticipare l'oggetto solo come oggettività pura, che non ha nulla di empirico, ma inerisce essenzialmente alla soggettività, dove soggetto e oggetto sono due determinazioni di una tautologia. Questa necessità dell'oggettivazione della coscienza (spontaneità) e impossibilità dell'opposto sono l'autentico propellente, significato profondo e fondamentale della seconda deduzione trascendentale, e rende perfetta ragione del suo scopo.

L'apparire è dunque effetto di una ricezione di sé come di qualcosa d'altro, immediata e inconscia, di una materia che, a rigori, può essere definita solo la preistoria dell'oggetto, il suo oscuro *hypokeimenon*, col quale, non essendo eseguita sintesi alcuna, non può esservi appercezione, né consapevolezza, come nelle piccole percezioni leibniziane. Essa s'impone alla recettività come infinità dispersa di infinitesimi. In questo “recepire senza coscienza di sé”, che precede immediatamente la sintesi, atto della spontaneità dell'intelletto accompagnato da coscienza, si determina quella modificazione (affezione) delle forme estetiche che produce la sensazione<sup>70</sup>. Questa sintesi dell'apprensione è dovuta all'azione spontanea delle categorie sulla materia tramite l'immaginazione, in cui consistono l'intuizione vera e propria e la prima elementare consapevolezza: «con la sintesi dell'apprensione intendo la composizione del molteplice in una intuizione empirica, per la quale diventa possibile la percezione, cioè la coscienza empirica di essa (come apparenza)»<sup>71</sup>, nonché la prima forma di conoscenza: «La semplice forma dell'intuizione sensibile esterna, lo spazio, non è affatto ancora conoscenza... Per poter conoscere una cosa qualsiasi nello spazio, per esempio una linea, devo tracciarla, e pertanto eseguire sinteticamente una determinata unificazione del molteplice dato»<sup>72</sup>; «Non possiamo pensare una linea, senza tracciarla nel pensiero, né pensare un circolo senza descriverlo, né affatto rappresentare le tre dimensioni dello spazio senza tracciare dallo stesso punto tre linee verticalmente l'una all'altra»<sup>73</sup>. Così per il tempo<sup>74</sup>. Con la sintesi dell'apprensione nella coscienza l'oggetto emerge dal nulla (la materia informe è il “niente” per essa). In tal modo irrompe *ex abrupto* nell'apparenza (*Erscheinung*) generando la sensazione, primo atto della consapevolezza e dell'esperienza reale.

L'infinitesimo, prodotto dell'analisi dell'integrale dell'io, viene individuato da Kant nella terza sezione del secondo capitolo dell'*Analitica dei principi*, il cui contenuto, op-

---

<sup>70</sup> A 19, B 33, Gentile e Lombardo-Radice, p. 65.

<sup>71</sup> B 160, Gentile e Lombardo-Radice, p. 151. Si veda anche A 98-100, Gentile e Lombardo-Radice, pp. 651-652.

<sup>72</sup> B 137-138, Gentile e Lombardo-Radice, p. 136.

<sup>73</sup> B 154, Gentile e Lombardo Radice, p. 147.

<sup>74</sup> *Ibid.*

portunamente formalizzato, avrebbe portato a una splendida formulazione del calcolo infinitesimale. Il passaggio dalla realtà alla negazione, e viceversa, avrebbe sbriciolato anche il differenziale di Leibniz<sup>75</sup> procedendo verso l'infinitamente piccolo (nell'analisi kantiana si può individuare il fondamento dello zero). Ma Kant è filosofo della matematica, non un matematico, e la cosa finisce lì: «Ciascuna impressione è suscettibile di diminuzione, sicché essa può decrescere e così poco a poco sparire. Quindi tra la realtà nell'apparenza e la negazione c'è una continua interdipendenza di molte possibili impressioni intermedie, la cui differenza l'una dall'altra è sempre più piccola della differenza tra l'impressione data e lo zero, o completa negazione»<sup>76</sup>; senza, tuttavia, marcare il disimpegno rispetto a una delle questioni più ardue della matematica: «La proprietà delle grandezze, secondo la quale in esse non è possibile una parte che sia la più piccola possibile (una parte semplice) si chiama la continuità di esse»<sup>77</sup>.

Ora, benché l'unità analitica materiale non possa essere oggetto, Kant usa anche questo termine, per denotarla, già nell'esordio dell'*Estetica trascendentale*. Questo oggetto, allora, è l'oggetto infinitesimo, elemento dell'apparenza, tutto speciale perché senza sintesi, o meglio, la cui sintesi, necessaria a ogni oggetto, è costituita da un solo elemento (oggetto elementare), disperso e irriducibile. Quindi, come tutti gli oggetti, è anch'esso il prodotto della spontaneità originaria, ma non accompagnato da coscienza (l'unico che l'"io penso" non accompagni ancora e che quindi non è rappresentazione), che si impone *ex se* alla facoltà recettiva come energia inconscia dell'apparire. Tale oggetto è il significato più profondo del "dato" della cosa in sé e tale deve concepirsi la sensazione dell'estetica trascendentale alla luce della deduzione trascendentale.

Quest'ultima non tratta che delle condizioni dell'apparire dell'unità sintetica originaria, della possibilità *a priori* del necessario manifestarsi di sé a se stesso dell'io puro in ogni atto sintetico in cui si rivela a partire dal suo oscuro, necessario disperdersi secondo l'ordine spontaneo della logica. Non della psicologia: il principio è trascendentale ("io penso"), non empirico ("io sento"). Siamo di fronte a una fenomenologia dell'unità sintetica originaria, ma nel testo kantiano solo sottintesa, neppure fondata, come Heidegger sostiene<sup>78</sup>.

La prima *Critica* può dunque svilupparsi solo nel suo contesto trascendentale, e il movimento che dà origine all'universo è atto spontaneo della coscienza, di ordine logico,

---

<sup>75</sup> G. W. Leibniz, *Nova methodus pro maximis et minimis, itemque tangentibus, qua nec fractas, nec irrationales quantitates morantur, et singulare pro illis calculi genus*, per G. G. L., «Acta Eruditorum», ottobre 1684, pp. 467-473. Il testo originale del breve articolo è consultabile nella *Staatsbibliothek zu Berlin*, Haus 1.

<sup>76</sup> A 168, B 209-210, Gentile e Lombardo-Radice, p. 185.

<sup>77</sup> A 169, B 211, Gentile e Lombardo-Radice, p. 186.

<sup>78</sup> M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, in M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: *Vorlesungen 1923-1944*, Band 25, *Marburger Vorlesungen Wintersemester 1927/28*, Görland, Klostermann, Frankfurt am Main 1977.



che diventa di ordine ontologico con la sintesi *a priori*. L'oggetto peculiare del primo ordine è *noumenico*, trascendentale (*transzendentaler Gegenstand*), oggetto di diritto e solo possibile del semplice pensare e per questo non rappresentabile né conoscibile<sup>79</sup>. Tale oggetto è cosa in sé e, come radice dell'apparire, è il significato profondo del niente<sup>80</sup>. In questo senso la cosa in sé costituisce il limite della conoscenza del fenomeno e tuttavia anche il suo fondamento oggettivo. L'essere è l'unità universale e infinita dell'oggettività pura che la soggettività contiene in essenza e che si esprime di necessità e incondizionatamente nella materia per la spontaneità dell'origine e senza altro presupporre. Come dottrina del fondamento dell'intera realtà, la deduzione trascendentale è dottrina dell'essere, individuata peraltro dallo stesso Kant nei *Fortschritte*: «L'ontologia è quella scienza (come parte della metafisica) che costituisce un sistema di tutti i concetti e i principi dell'intelletto, ma solo in quanto si rivolgono agli oggetti che possono essere dati ai sensi e che quindi possono essere documentati dall'esperienza»<sup>81</sup>.

---

<sup>79</sup> A 46, B 63, Gentile e Lombardo-Radice, p. 86.

<sup>80</sup> «L'oggetto trascendentale pertanto è niente per noi» (B. Erdmann, *Kant's Kritikismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft*, Voss, Leipzig 1878, p. 29). Cfr. anche A 109, Gentile e Lombardo-Radice, p. 658.

<sup>81</sup> Akad. Ausg., XX, p. 260. Sul testo dei *Fortschritte* Jakyoun Han ha eseguito recentemente un interessante lavoro (J. Han, *Transzendental-philosophie als Ontologie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1988) sull'autointerpretazione kantiana della sua ontologia trascendentale.

### Introduzione alla scrittura filosofica: questioni aperte<sup>1</sup>

*Mariangela Ariotti*

Gli obiettivi dello studio da cui sono tratte le considerazioni che seguono sono: riflettere sulla relazione fra pensiero, intenzioni comunicative, scrittura; intervenire sulle competenze di scrittura e lavorare sulle risorse argomentative partendo da modelli forniti dalla scrittura filosofica.

È utile qualche premessa. In primo luogo: la mente logica della filosofia e della scienza dell'Occidente nasce in Grecia all'interno della pratica della scrittura alfabetica. Questo primo assunto non verrà sviluppato in questa sede. Mi serve tuttavia enunciarlo poiché è necessario decostruire, smontare il mito "delle origini" della filosofia dall'oralità oppure, il che non è lo stesso, della originaria oralità del filosofare, in un certo senso contro quanto ci racconta Socrate (*Fedro* 274b-275c) ma probabilmente coerentemente con quanto Socrate realmente fa<sup>2</sup>. Quindi filosofare e scrittura sono strettamente legati.

Inoltre occorre assumere il dato che il pensiero produce le forme linguistiche adeguate<sup>3</sup>. Questo secondo assunto consente di affrontare non solo la varietà delle procedure argomentative ma anche la varietà dei generi di scrittura filosofica. Anche qui occorre smontare un secondo mito, questa volta di origine prevalentemente scolastica, ma non solo, secondo cui ci sarebbe una scrittura nel senso proprio, la scrittura letteraria, ricca di forme linguistiche e anzi capace di innovare producendone di nuove: pensate alla varietà dei generi letterari: dalla epica alla lirica, alla prosa del romanzo o della novella fino al testo teatrale ecc. Le altre forme di scrittura prenderebbero in prestito dalla scrittura letteraria le forme comunicative. Penseremo così che Rousseau e Voltaire abbiano preso a prestito per raccontare la storia di Emilio o di Candide le forme del romanzo, Galilei abbia

---

<sup>1</sup> Queste note, organizzate con una certa libertà, sono tratte da una proposta di introduzione alla scrittura filosofica. Tale proposta è stata presentata a docenti in corsi di formazione e a studenti all'interno di progetti per arricchire l'offerta formativa. La parte qui presentata riguarda solo qualche elemento di contenuto. La bibliografia non è completa bensì soltanto funzionale agli aspetti più evidenti dei temi trattati.

<sup>2</sup> E.A. Havelock, *La musa impara a scrivere. Riflessioni sull'oralità e l'alfabetismo dall'antichità al giorno d'oggi*, Laterza, Roma-Bari 1987, cap. X: *Teoria specifica dell'alfabetismo greco*.

<sup>3</sup> J. Habermas, *Filosofia e scienza come letteratura?*, in *Il pensiero postmetafisico*, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 237.

preso a prestito la forma dialogica dal teatro per scrivere il *Dialogo sopra i due massimi sistemi* e così via. Questa idea è deviante e non ci consente di riflettere su un dato fondamentale: la comunicazione scientifica e filosofica ha assunto, specie in passato, forme linguistiche le più varie, influenzata da esigenze comunicative ma anche dalla necessità di far aderire la innovazione linguistica alla innovazione teorica. Una prima esercitazione interessante da fare con gli studenti è quella di esplorare sul manuale in uso questo aspetto, lavorando sulle biografie e sulla bibliografia degli autori.

Parmenide usava il verso. Dopo di lui, Lucrezio. Ma anche Campanella. Platone scriveva in prosa e inventò un tipo di dialogo (assai diverso dal dialogo drammatico) che troveremo ripreso nella scrittura filosofica e scientifica successiva, si pensi al *Dialogo galileiano* o ai dialoghi bruniani. Euclide ricavò dalla struttura formale studiata da Aristotele negli *Analitici primi* la forma linguistica caratteristica degli *Elementi*, che verrà utilizzata da Spinoza nella sua *Ethica*. Rousseau e Voltaire scrissero romanzi filosofici. Non parliamo poi delle lettere, a partire dalle lettere di Platone piuttosto che di Epicuro; pretesto per presentare una sorta di autobiografia intellettuale (anche il genere autobiografico è da approfondire), oppure con un preciso intento didattico, altre sono indirizzate ad interlocutori storici, come le lettere di Cartesio, di Galilei, altre, come le *Lettere inglesi* di Voltaire o ancor di più le *Lettere persiane* di Montesquieu sono un espediente costruito per esprimere contenuti filosofici, fino ai romanzi epistolari come il *Diario del seduttore* di Kierkegaard. Analoga analisi si può condurre su diari, confessioni, memorie, massime, aforismi. Anche un lavoro sui titoli può servire a fissare il problema: Voltaire scrive un *Trattato sulla tolleranza*, Locke un *Saggio sulla tolleranza*; due *Trattati sul governo*, un *Saggio sull'intelletto umano*, Hume un *Trattato sulla natura umana*, una *Ricerca sull'intelletto umano*: “trattato” e “saggio” sono termini sinonimi?

Per far cogliere agli studenti la distinzione fra il contenuto teorico e la scelta espressiva e far riconoscere nel testo il ruolo del *lector in fabula*, si può proporre una facile esercitazione su due testi normalmente letti al secondo anno, due opere di Cartesio, il *Discorso sul metodo* e le *Meditazioni metafisiche*. Il nucleo teorico è comune, il procedimento dimostrativo segue le stesse procedure, ma le modalità espositive utilizzano due modelli molto diversi e diversi sono quindi gli obiettivi che l'autore vuole perseguire.

In entrambi i testi accanto alla esposizione del processo dimostrativo troviamo la narrazione della genesi speculativa. E in entrambe le opere la componente narrativa è importante: Cartesio racconta al presente, in prima persona. Nel *Discorso sul metodo* questa vena narrativa viene sviluppata nella variante storico-autobiografica. Cartesio spiega la genesi della teoria ad un lettore che può affiancargli e condividere razionalmente la strada. Vuole dialogare con l'Europa dei dotti. Gli interlocutori del *Discorso* sono gli scienziati d'Europa. È consapevole della nascita di una nuova scienza e riflette sul metodo di questa nuova scienza. Nelle *Meditazioni* è impegnato a tutelare, rispetto alle molteplici istituzioni che si ergono vigili e pronte a censurare, la sua teoria: lascia il manoscritto del-

le *Meditazioni* nella “cassetta delle lettere” di padre Mersenne, si preoccupa del giudizio della chiesa, delle congregazioni religiose potenti ai suoi tempi (interessante il gioco delle dediche e delle prefazioni), chiede il favore dei professori della Sorbona, teme i gesuiti. L’esposizione narrativa si colloca sotto le forme di un esercizio spirituale di tipo meditativo. Al tempo storico si sostituisce il tempo della meditazione. Il percorso non è più geografico ma interiore. Rispetto al lettore sollecita una identificazione/imitazione. Se la narrazione autobiografica ricorda le forme del romanzo di formazione la narrazione meditativa si appella al soliloquio e al dialogo interiore, assume un andamento dilemmatico<sup>4</sup>.

Queste esercitazioni sono utili per iniziare a costruire un approccio al testo filosofico un po’ diverso da quello abituale. L’attenzione, che solitamente si concentra sul percorso argomentativo, viene “distratta” su aspetti che restituiscono al testo la visibilità del percorso di scrittura. Un tipo di analisi che dovrebbe poter accendere nello studente l’operazione di autoanalisi sulle proprie risorse di scrittura.

Il problema di cui mi occupo non è ancora di natura psicologica, né epistemologica, né logica.

Si tratta di affrontare il problema dell’argomentazione facendo esperienza di alcune modalità e figure comunicative che obbediscono a precise caratteristiche: hanno una funzione euristica al di là della funzione estetico-retorica, possono essere osservate nella scrittura filosofica attraverso una lettura testuale attenta alle scelte linguistico-comunicative, possono essere, con un poco di esercizio, riprodotte per imitazione da chi inizia a scrivere.

Di queste figure comunicative analizzate ne scelgo, per motivi di spazio, due che spero in grado di chiarire le intenzioni che ho espresso.

La prima è tratta dal *Sidereus nuncius*<sup>5</sup> di Galileo Galilei. Si tratta della descrizione della faccia lunare «che è rivolta – scrive – al nostro sguardo» (un brano credo letto frequentemente dagli studenti). Galilei si accinge a descrivere, e la tradizione letteraria trabocca di descrizioni, fornite in infinite varianti. In questo caso Galilei parte da ciò che “appare” allo sguardo (le “*apparentiae*”), punto di partenza non scontato al tempo di quella ricerca filosofica, e vale la pena di farlo notare. Quindi la descrizione di ciò che si vede. Galilei però alterna descrizioni molto accurate anche dal punto di vista dell’uso del lessico, ad analogie costruite sulla osservazione di fenomeni sulla Terra. Sono proprio le analogie costruite a partire dalla descrizione<sup>6</sup> che consentono di arrivare all’inferenza cruciale: «siamo giunti alla convinzione che la superficie della Luna non è affatto liscia». Que-

---

<sup>4</sup> Citaz. come esempio dalla *Prima meditazione*: “... Benché i sensi ci ingannino .... Benché... Tuttavia devo qui considerare ... Supponiamo dunque ... Tuttavia bisogna almeno confessare ... Per questo forse noi non concluderemo male se diremo ... Tuttavia .. Tuttavia ... tuttavia....”

<sup>5</sup> Galileo Galilei, *Sidereus nuncius*, Marsilio, Venezia 1993, p. 91.

<sup>6</sup> È frequente l’uso di analogie negli scritti filosofici. Potrebbe essere utile confrontare con una pagina da Aristotele, ad esempio da *Etica nicomachea* I 1097b-1098a per un diverso uso, ma non meno interessante, della analogia e in questo caso del rapporto fra analogia e definizione.

sto è il salto euristico che pur nasce da attività quali la produzione di descrizioni e di analogie che possono di per sé collocarsi su un piano eminentemente estetico<sup>7</sup>.

Il secondo modello comunicativo è quello dell' aforisma. L' aforisma sembrerebbe appartenere alle competenze dei poeti. Nella variante perentoria o visionaria lo si trova nei profeti. Goethe, tuttavia, in *Massime e riflessioni* ci regala uno dei più brillanti esempi di scrittura aforistica e saggistica insieme. Inoltre si può sostenere che l' aforisma sia un formidabile strumento del filosofare. Nel verbo *aphorizo* è contenuto il senso di “determino, definisco, distingo” ma anche “esprimo in forma concisa”. La sinteticità salda senza mediazioni gli elementi che scandiscono il procedimento argomentativo, quasi una contrazione del procedimento logico. In questa ottica si può lavorare ad esempio sulla seconda della *Massime capitali* di Epicuro rilevandone la struttura<sup>8</sup>: il passo è costituito da tre proposizioni. La seconda e la terza sono legate logicamente; la prima, separata anche nella punteggiatura dalle successive, anticipa la conclusione. Affermando la insignificanza della morte nell' incipit Epicuro può mettere in luce la coloritura paradossale della sintesi e sottolineare il salto euristico del suo “sillogismo”. Un' altra buona cura contro le pedanterie argomentative può essere lavorare sulla scrittura aforistica di Nietzsche nella *Gaia scienza* e in *Aurora*. La frammentarietà e le discontinuità del discorso, le variazioni di tono accompagnano la conquista di molteplici punti di vista, l' assunzione di diversi principi esplicativi, obiettivo assai utile per chi vuole apprendere a scrivere cose pensate.

La conclusione provvisoria a partire da questi spunti può essere un invito a docenti e studenti a prendere sul serio l' obiettivo di una scrittura che nasca dalla attività del pensare e che si ponga l' urgenza di comunicare pensieri. I testi della tradizione filosofica con cui gli studenti entrano in comunicazione possono rappresentare un giacimento ricchissimo e una buona occasione di esercizio.

---

<sup>7</sup> Un gruppo di studenti partendo da questo punto ha lavorato sulla descrizioni dei movimenti della folla e dei comportamenti collettivi alla stazione della metropolitana o ferroviaria. La gente si sposta secondo indicazioni meccaniche. In che relazione sta questo universo contingentato con il concetto di libertà?

<sup>8</sup> «II. La morte non è niente per noi. Ciò che si dissolve non ha più sensibilità, e ciò che non ha sensibilità non è niente per noi» (da *Massime capitali*, in Epicuro, *Opere*, a cura di Margherita Isnardi Parente, UTET, Torino 1974, p. 206).

## CONVEGNI E INFORMAZIONI

### Coscienza e responsabilità

Dal 10 al 12 settembre 2010 si è tenuta la consueta scuola estiva organizzata dal Dipartimento di filosofia dell'Università di Roma Tre in collaborazione con la sezione romana della Società Filosofica Italiana.

Quest'anno la novità è consistita nella *location*, non più a Montecompatri, bensì ad Allumiere, nei nuovi locali che l'Università ha acquisito presso la località La Faggeta.

Il tema di quest'anno ha riguardato l'intreccio teoretico che scaturisce dalla riflessione sui rapporti tra la nozione di coscienza e quella di responsabilità.

Il primo gruppo di relazioni è stato strutturato come una sorta di tavola rotonda. La prima relatrice, che ha introdotto i lavori, nella sua veste di Presidente della Società Filosofica Romana, è stata Maria Teresa Pansera (docente di Filosofia morale all'Università di Roma Tre). La relatrice ha introdotto il tema facendo alcuni riferimenti di carattere storico soprattutto al fine di giustificare l'esigenza di parlare legittimamente di una nuova etica della responsabilità. Ha sottolineato in particolare il peso della tradizione che fa capo ai *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel (§§ 115-118), il quale evidenzia la consapevolezza di chi agisce, determinata dalla sua intenzione, che diventa responsabilità di modificare in una certa direzione il corso degli eventi. Si è poi soffermata sulla celebre dicotomia etica della convinzione/etica della responsabilità (*Gesinnungsethik* e *Verantwortungsethik*) teorizzata da Max Weber nella conferenza *La politica come professione*: chi segue l'etica dell'intenzione disprezza il mondo e preferisce la testimonianza dell'agire coerentemente con i propri principi; viceversa, chi segue l'etica della responsabilità misura il valore etico dell'azione a partire dalle conseguenze che essa produce nel mondo e impronterà la sua condotta politica a una visione realista. Ha infine accennato all'etica della corresponsabilità di Karl-Otto Apel e alla sostanziale identificazione dell'etica con il principio responsabilità operata da Hans Jonas.

Di grande densità teoretica è apparsa la relazione di Roberto Finelli (professore di Storia della filosofia presso l'Università di Roma Tre), il quale ha messo in evidenza le ascendenze kantiane e prima ancora rousseauiane del rapporto tra coscienza e responsabilità, compiendo poi un vasto *excursus* sulla filosofia della fine dell'Ottocento e sulla psicoanalisi. Già per Rousseau, in effetti, la morale è vista come assoluta mancanza di riferimento ad autorità esterne, condizione che fonda l'agire autenticamente responsabile. Ma è solo con Kant che si può impostare un discorso più articolato sulla nozione di responsabilità, partendo dal presupposto che l'autonomia del soggetto razionale venga valorizzata a scapito delle facoltà emozionali ed affettive. In questo quadro si colloca anche la rilettura che Kant compie dell'ideologia illuminista e degli ideali della Rivoluzione francese, che sono da perseguire evitando le conseguenze che hanno portato al Terrore. È in fondo l'ideale della *Vereinigungsphilosophie*, della filosofia dell'unificazione di cui parlava Hölderlin: mantenere i valori rivoluzionari senza l'esperienza del terrore. Ma questa prospettiva va ben oltre Kant, nella misura in cui tenta di definire la libertà, dialetticamente, come unione e compenetrazione di opposti, in cui non è

più lecito parlare del dominio di un polo sull'altro, né di violenza asimmetrica in cui si assiste alla sopraffazione di un agente su un altro. È in fondo la visione del migliore Hegel, che tenta di far proprie le istanze post-illuministiche, con l'universale concreto, che con-cresce con le determinazioni dell'universalità e della particolarità. E lo stesso Marx, se considerato piuttosto come un filosofo organicista e individualista che come un filosofo materialista, può essere collocato in questa linea interpretativa, laddove Schopenhauer, Kierkegaard e Nietzsche diffidano dei valori trasmessi dalla nozione di universalità, sia declinata in chiave storicista, sia in chiave illuminista. Un recupero della nozione di integrazione delle polarità antitetiche si può invece rinvenire in Freud, nella cui teoria del "corpo emozionale" il riconoscere rimanda all'essere riconosciuto.

La relazione di Paolo Nepi (docente di Etica della comunicazione all'Università di Roma Tre) ha focalizzato la nozione di responsabilità in Hans Jonas, il quale, analogamente a Max Weber, la intende come la categoria più idonea per interpretare i grandi cambiamenti sociali e culturali della modernità. Per Jonas si può adottare una formula di sapore quasi kantiano se si mira all'universalismo della nozione di responsabilità, in quanto le nostre azioni hanno sempre un effetto sugli altri. Tuttavia, per Jonas l'imperativo categorico kantiano nell'ambito della sfide poste dalla società tecnologica non potrà limitarsi alla *golden rule* della reciprocità, ma dovrà trovare una fondazione di tipo metafisico per evitare i rischi del relativismo, anche se l'etica, considerata in sé, non può essere filosofia prima.

Anna Lisa Tota (docente di Sociologia della comunicazione all'Università di Roma Tre) ha spostato l'attenzione dell'uditorio su temi legati alla storia e alla memoria del passato: per lei, sia la responsabilità, sia la memoria possono essere considerate delle forme *sui generis* di tecnologie del tempo. Partendo dal celebre saggio di Maurice Halbwachs *I quadri sociali della memoria*, la relatrice ha messo in rapporto la memoria del passato, letta alla luce degli interessi del presente e inquadrata nel discorso pubblico, con la responsabilità che rimanda alla dimensione etica strutturata intorno all'idea del tempo continuo che scorre dal passato verso il futuro: entrambe, radicandosi nella durata, permettono di riattualizzare episodi particolari del passato e di meditare più consapevolmente temi come quello della commemorazione e della ricerca della giustizia. Esempari a questo proposito, per la relatrice, appaiono alcuni episodi di terrorismo che hanno insanguinato l'Italia negli anni '70.

Il secondo gruppo di relazioni ha avuto come esordio la relazione di Elio Matassi (docente di Filosofia morale all'Università di Roma Tre), che ha ripreso la dicotomia etica dell'intenzione/etica della responsabilità, riletta soprattutto alla luce della tradizione hegeliana. Per gli hegeliani l'alternativa appare di primo acchito molto rigida, ma in realtà questa rigidità si basa su una critica alla morale di Kant in cui Hegel da un lato sarebbe troppo debitore a Fichte (come ha rilevato Martial Guéroult) e dall'altro avrebbe sottovalutato come la dottrina dell'azione di Kant non abbia sempre privilegiato l'interiorità a scapito dell'esteriorità (secondo le osservazioni di Friedrich Kaulbach). Peraltro, già Hermann Cohen (nell'*Etica della volontà pura*) aveva osservato come la coincidenza stabilita da Hegel tra essere e dover essere si basi su una sorta di ossessione identitaria, in cui viene assunta pregiudizialmente l'identificazione acritica di istanza logica ed istanza metafisica (in tale "spinozismo fluidificato" non c'è spazio per un'etica autentica): si tratta di una tesi ripresa

da Adorno. Cohen tuttavia accoglie almeno in parte le critiche di Hegel alla dimensione astratta del diritto e della moralità in Kant, in quanto il primo è fondato solo sulla coazione esterna e il secondo si basa sulla pura sfera dell'interiorità, senza nessun coinvolgimento esterno. Queste considerazioni ritorneranno ne *La stella della redenzione* di Franz Rosenzweig e nel progetto di monografia su Dostoevskij del giovane Lukács. Per Rosenzweig, sia nell'etica dell'intenzione formulata da Kant in modo troppo rigido, sia in quella della responsabilità ci sono troppe unilateralità: Kant, in ragione della sua formulazione della legge morale, avrebbe preparato quella filosofia della storia universale che non tiene conto delle ragioni del singolo. Parimenti, Lukács pensa a due livelli di etica, uno relativo alla coscienza e l'altro alla responsabilità, per superare il contrasto Stato/individuo che per Hegel si svolgeva in modo quasi totalitario a favore del primo. Entrambe le prospettive, sia quella del Lukács giovane, sia quella di Rosenzweig appaiono essere antifondazionaliste, cosa che costituisce per molti versi un loro punto debole.

Eugenio Lecaldano, professore di Filosofia morale all'Università di Roma "La Sapienza" (*Coscienza e responsabilità nella prospettiva del sentimentalismo naturalistico*), ha invece analizzato la tradizione anglosassone e le sue conseguenze in bioetica, osservando che nell'empirismo britannico (Locke, Hume) non è presente o è presente in modo debole una nozione di coscienza (*consciousness*, intesa come consapevolezza opposta alla *conscience*, la coscienza morale, dicotomia parallela a quella tedesca tra *Bewußtsein* e *Gewissen*) come entità sempre stabile riguardo a sé stessa. Peraltro, autori come il vescovo Joseph Butler hanno sottolineato l'importanza della coscienza per la vita morale, come unica motivazione in grado di equilibrare le inclinazioni egoistiche e quelle benevole degli esseri umani: il suo è un modello cognitivistico, dove la coscienza appare volta per volta come la voce di Dio o come la ragione umana. Su un altro versante, David Hume nel *Treatise on Human Nature* usa solo una volta la parola coscienza: la ragione, per lui, è inattiva e non può essere all'origine della coscienza o senso morale che è attivo. La moralità va spiegata in un quadro naturalistico, dove occupa un ruolo particolare il sentimento morale, come accade anche in Adam Smith e, almeno in parte, in John Stuart Mill. Di recente, tesi analoghe sono state difese da Amartya Sen, il quale ha ritenuto fallimentare ogni tentativo di interpretare la responsabilità in termini di razionalità della coscienza, sia quello contrattualista e trascendentale, sia quello consequenzialista che considera gli esiti delle azioni.

Gabriella Farina (docente di Filosofia dell'educazione all'Università di Roma Tre) si è invece occupata della decostruzione della nozione classica di coscienza in Jean-Paul Sartre. Il filosofo francese, pur partendo dal *cogito* cartesiano (inteso come la sfera dell'io in quanto soggetto e sostanza pensante), vi apporta significative modificazioni, alla luce del pensiero di Husserl e di Heidegger, in particolare sulla scorta della nozione di intenzionalità, per cui coscienza e mondo sono dati nello stesso momento. La coscienza non è mai legata a ciò che è interiore, ma si presenta come trascendenza, ossia come la maniera personale di cogliere il mondo, come movimento "ek-statico" di uscita da sé e come libertà. La relatrice si è anche soffermata su alcune analogie tra la concezione di Sartre e quella del filosofo americano John Searle, il quale nell'opera *The Rediscovery of the Mind* ha sostenuto che non è possibile studiare i fenomeni mentali senza studiare la coscienza.



La brillante relazione di Mario De Caro, professore di Filosofia morale all'Università di Roma Tre (*La coscienza: condizione necessaria della responsabilità?*), ha affrontato il tema con lo stile del filosofo analitico, introducendo una serie di sottili distinzioni, a partire dalla stessa origine del concetto di responsabilità, rintracciato nella riflessione politica in ambito anglosassone del XVIII secolo (dove il termine *responsibility* compare nel *Federalist* di Alexander Hamilton, nel 1787. Kant preferiva parlare piuttosto di imputabilità [*Zurechenbarkeit*]). De Caro discute i nessi concettuali tra causalità fisica e responsabilità morale e penale, usando a scopo esemplificativo una serie di esperimenti mentali. Analizza poi il difficile nodo costituito dal rapporto tra intenzioni e conseguenze delle azioni, domandandosi se sia giusto punire una persona soltanto per le sue intenzioni, come accade nel romanzo *Minority Report* di Philip Dick. Infine, De Caro evidenzia come la nozione di responsabilità rimandi a quella di libero arbitrio, a sua volta fondata sull'identità personale, che pone numerosi problemi soprattutto per quanto riguarda il rapporto tra il corpo e la mente. In ultima analisi, la nozione di responsabilità si fonda su due condizioni: la possibilità di fare altrimenti e la decisione del soggetto di autodeterminarsi e di decidere un determinato corso di azioni.

La relazione di Massimo Marraffa, docente di Filosofia della psicologia all'Università di Roma Tre (*La filosofia sperimentale del libero arbitrio*), ha combinato alcune tematiche di filosofia analitica della conoscenza con vari spunti tratti dalle recenti ricerche di psicologia sperimentale. In particolare, ha riletto criticamente il cosiddetto problema di Gettier (che mette in discussione il concetto di conoscenza come credenza vera giustificata), alla luce del metodo detto "dei casi e delle intuizioni", e si è soffermato sulla nozione di compatibilismo (la responsabilità è compatibile con il determinismo fisico) e di incompatibilismo (la responsabilità non si accorda con il determinismo), soprattutto alla luce delle teorie di Strawson.

Mariannina Failla, docente di Storia della filosofia moderna a Roma Tre (*Kant interprete della Genesi*), ha preso in esame il breve scritto kantiano *L'inizio congetturale della storia degli uomini*, mostrando come in esso si trovi già in nuce il nodo centrale degli imperativi categorici: la considerazione dell'Altro come fine in sé, come già aveva perfettamente compreso Paul Ricoeur. Vi è una sorta di progresso nelle formulazioni dell'imperativo categorico, che va dalla forma universale, secondo cui l'imperativo deve valere come una sorta di legge naturale, alla determinazione materiale per cui viene elaborato il concetto di persona come fine in sé stesso: l'umanità non è altro che l'universalità considerata dal punto di vista della pluralità delle persone.

La scuola estiva si è conclusa con la relazione di Emidio Spinelli, professore di Storia della filosofia antica a Roma "La Sapienza" (*Coscienza filosofica e responsabilità morale: il 'caso' Epitteto*), il quale si è soffermato su alcuni punti di confronto tra Epitteto e altri pensatori dell'età ellenistica. In particolare, ha sottolineato come l'unica filosofia che abbia teorizzato una radicale forma di indeterminismo fisico è quella di Epicuro, come è evidente a chi legga l'*Epistola ad Erodoto*, di recente ritradotta a cura di Spinelli stesso e di Francesco Verde per la Carocci. Epitteto costituisce quasi un *unicum* nel contesto della filosofia antica: il soggetto morale può dirsi libero e felice se e solo se esercita al massimo grado la propria razionalità, sintonizzando le proprie azioni sulla prospettiva del *logos* universale: il saggio stoico, come ha sottolineato anche Hans Jonas, è colui

che sintonizza sé stesso rispetto al tutto, raggiungendo il massimo d'indipendenza interiore. Pur non usando certo il concetto di responsabilità, Epitteto ammette che noi possiamo prevedere epistemicamente le azioni e intervenire praticamente per adeguare il nostro comportamento, pur all'interno del quadro ineluttabile dell'*infinita series causarum*. Sostanzialmente, quello di Epitteto appare come una sorta di compatibilismo epistemico: non c'è spazio per fare altrimenti, ma c'è spazio per la volontà di fare altrimenti. La libertà stoica si configura così come una forma di "dover essere" che non coincide con il "poter essere".

Teodosio Orlando

### Postumanesimo tra arte, filosofia e le liriche di Saffo...

«Di ghiaccio divenne il loro cuore e le ali si chiusero». Frammento intenso ed evocativo di Saffo, la grande poetessa dell'antica Grecia tuttora vivente nelle cartoline e gadget turistici dell'isola in cui nacque. Meta di un turismo gay ma non solo, dal 23 al 27 settembre 2010 Lesbos ha ospitato la Conferenza Internazionale sul Postumanesimo: "Audiovisual Posthumanism. Aesthetics, Cultural Theory and the Art", organizzata dall'Università dell'Egeo insieme all'Eurosa (The European Society for Aesthetics). Cinque giorni di sessioni mattutine, pomeridiane e performance serali, ospitate presso il Museo Archeologico: un perfetto invito lacaniano a riflettere sul ruolo dell'umano...

Molti i nodi tematici affrontati. Innanzitutto la differenza tra Postumanesimo e Transumanesimo – che crea spesso confusione – è stata interpretata e discussa da svariati punti di vista: teorico, artistico, storico. Da un lato il Postumanesimo, sulla linea tracciata dalla *Lettera sull'Umanesimo* (1947) di M. Heidegger, si pone come critica verso l'umanesimo, e non verso l'umanità *tout court*. Per Ioanna Zirra, Heidegger non rinnega il ruolo della tecnologia, anzi ne riconosce l'importanza. Ma questo riconoscimento si muove in un andamento oscillante, tra il positivo e il negativo, aprendo un necessario dibattito, che è stato accolto dal pensiero postumano in entrambe le sue accezioni. La lettura heideggeriana della tecnica nella sua accezione negativa viene utilizzata da F. Fukuyama nel celebre *Our posthuman future* (2002), dove il filosofo, agli occhi di Curtis Carbonell, non solo cita Heidegger in modo falsamente ingenuo e semplicistico, ma utilizza anche il celebre romanzo di A. Huxley *Brave New World* (1932) in modo retorico e condiscendente, al chiaro fine di intimorire la sua audience, e di conseguenza, convincerla che l'unica arma di difesa da un pericoloso uso della tecnologia consista nel potere regolativo dello Stato. Irina Deretiç cita, al riguardo, le note parole di D. Jordaen (2009): «State attente/i al giorno in cui venga tradita la nostra eredità prometeica. State attente/i all'eresia anti-prometeica di Fukuyama». Le origini mitologiche del Transumanesimo, che vede in Prometeo il padre simbolico, sono state sottolineate da Trisje Franseen. D'altra parte, proprio questa discendenza viene rievocata nelle accuse di *hybris* rivolte al movimento da parte degli/le oppositori: «Giocare a Dio significa giocare col fuoco» (R. Dworkin, 2000).

Thomas D. Philbeck ha riportato una frase significativa, tratta dal sito transumanista: «Biotecnologie e genetica, nanotecnologie e robotica, intelligenza artificiale e scienze cognitive, ci libereran-

no dai limiti imposti dalle aspettative di vita limitate e da molti dei vincoli fisici e psicologici ai quali siamo da sempre legati. Queste stesse tecnologie portano con sé anche enormi rischi, ma non pensiamo che ciò ne giustifichi l'abbandono». Eppure nel Transumanesimo l'aspetto critico nei confronti della tecnologia è ben poco rilevante. Donald O'Mathuna ha posto l'accento sul lato bioetico della proposta transumana, ricordandoci che attualmente il 90% circa dei fondi destinati alla salute sono utilizzati per fare ricerca su problematiche che interessano solo il 10% della popolazione mondiale (malattie molto diffuse come la malaria non ricevono fondi, in quanto legate a paesi economicamente svantaggiati). Il film *The constant gardener* (2005) di Fernando Meirelles affronta il tema della corruzione dell'industria farmaceutica, che testa illegalmente medicine mortali sulle fasce sociali più fragili delle popolazioni africane, di cui si afferma cinicamente: «Stiamo uccidendo persone che morirebbero comunque». La percezione transumana di avere finalmente l'evoluzione umana sotto controllo (N. Bostrom, 2005), non è accurata: non sappiamo, in realtà, dove ci stia portando. Agli occhi di O'Mathuna, la precauzione deve dare priorità alla protezione, e quindi a una ridefinizione dei termini di controllo.

Marc Roux ha proposto un'altra visione del Transumanesimo – movimento a cui lui stesso aderisce. Il Transumanesimo, a differenza del Postumanesimo, non ci parla di futuri possibili, ma di presente, di ciò che sta accadendo oggi. Curatore della mostra di arte transumana *Devenir Humain? The Art of Human Enhancement* ([www.transhumanism.gr](http://www.transhumanism.gr)), Roux sottolinea come il lavoro artistico di Eduard Kac sorprenda non nel risultato finale, ma nel processo di realizzazione. *Natural History of Enigma* (2003-2009) consiste nell'esposizione di una "semplice" pianta di petunia. La riflessione giunge nello scoprire che la pianta è stata creata attraverso la mescolanza del genoma di Kac a quello del vegetale. Come autocritica, Roux ammette che il movimento transumano tenda a cancellare gli elementi critici delle possibilità legate agli sviluppi tecnologici: la scultura *The Young Family* (2002) di Patrizia Piccinini, che rappresenta una tenera famiglia umano-suina, non è stata inserita nella mostra in quanto il pubblico ne avrebbe avvertito maggiormente il lato disturbante. Anche Tony Hildebrandt ha parlato dell'arte di Kac, rilevando il passaggio dalla mimesis alla post-mimesis, che utilizza la vita come mezzo d'arte. Karen Gloy ha sviluppato la stessa tematica, suddividendo storicamente la concezione di arte in quattro fasi. La prima, aristotelica, consiste nell'arte come imitazione della natura. Nella seconda fase, l'imitazione della natura si rigenera in quanto infinito potere divino: l'artista, creando, sperimenta affinità con Dio (da Shakespeare al Romanticismo). La terza fase vede il concetto stesso di natura evolvere attraverso il darwinismo biologico e il relativismo filosofico: s'introduce il concetto di mutazione, selezione e sopravvivenza delle specie. La quarta fase vede infine l'arte come sostituzione della natura: la fantascienza, l'ingegneria genetica, la bioarte apparterebbero a quest'ultima proposizione. In questo senso, la bioarte coesiste ontologicamente con l'etica: qual è la linea di demarcazione della vita, e fino a che punto la si può spostare in nome dell'arte? Se bioarte include la creazione di vite transgeniche (come Alba, il coniglio fluorescente di Kac, 2000), ad essa deve necessariamente seguire la cura che si genera con la procreazione. Ciononostante, la vita (o la morte) di Alba rimane un mistero, in quanto la sua parabola si è chiusa nel laboratorio stesso in cui è stata creata. Alla critica etica ne segue una di genere: nonostante la storia delle donne, per forza di cose, sia stata caratterizzata dalla procreazione e dal la-

voro di cura, nonostante la creatività femminile sia confluita in larga parte in questo settore, tali ovvie radici non vengono nemmeno citate dalla bio-arte...

Il mio intervento ha voluto presentarsi come radicale genealogia del postumano nell'arte delle donne, a partire dalla nascita del movimento femminista fino ad oggi (dalla nota dadaista Hanna Höch alla giovane artista giapponese Mariko Mori). Sul fronte musicale, Katerina Taliani ha presentato il lavoro di Laurie Anderson, in particolare il violino elettrico (1977) e la manipolazione della sua voce con risultati *gender bender*, ossia trasgredienti la nozione di genere. Il genere si è presentato come chiave di lettura anche nell'ottica dei Cultural Studies: Evi Sampanikou ha mostrato alcune tavole tratte dal fumetto "Promethea" (arte: J.H. Williams, J. Villarubia, 1999-2005), una rivisitazione postumana del mito prometeico influenzata dal Femminismo e dalla teoria contro culturale della *écriture féminine*. Domna Pastourazi ha infine affrontato il genere dal punto di vista teorico: alcuni scienziati maschi vedrebbero il robot come propria progenie, in un'eventuale transizione dall'*homo sapiens* all'*homo cyberneticus* (notare come sempre di "homo" si stia parlando). Nello specifico, H. Moravec, nel classico *Mind Children* (1988), predice un futuro in cui l'intelligenza umana potrà eventualmente essere scaricata nei computer, proponendo un mondo "post-biologico" ("libero" dalla carne) con robot quali figli (figlie?) artificiali. R. Kurzweil prevede che le macchine ci convinceranno della loro auto-consapevolezza (*The Age of The Spiritual Machines*, 1998), mentre R. Pepperell sottolinea come la problematicità non derivi tanto dalla domanda: «Svilupperemo macchine di intelligenza uguale o superiore a quella umana?», ma nel ben più ambiguo: «Perché vogliamo sviluppare macchine di questo tipo?» (*The Posthuman Condition*, 2003). D'altro lato, K. Hayles in *How we became posthuman* (1999) afferma che si diventa postumani/e quando si inizia a pensare in quanto tali, e interpreta l'umano e la tecnologia come un continuo più che un opposto: metaforicamente, siamo già cyborg.

Il Manifesto Metaumano, di Jaime del Val e Stefan Lorenz Sorgner, si è proposto come coraggioso tentativo di offrire una terza via al confuso utilizzo dei prefissi "post" e "trans". Il manifesto, da un lato, sottolinea la critica all'umanesimo che caratterizza ancora il pensiero contemporaneo *mainstream* (in Germania la legge riconosce solo l'umano in quanto essere vivente; gli animali sono presentati alla stregua delle cose), affermando una politica di movimento e di pluralismo radicale. D'altro lato, propone un semplicistico passaggio a un corpo "post-anatomico", quando, in questo stesso mondo poco prima criticato, le relazioni di potere sono ancora radicate nell'essenza biologica (sesso, genere, razza, etnia come categorie discriminatorie preferenziali).

Dopo cinque giorni d'intensa immersione nel postumano in tutte le sue utopiche e dispotiche possibilità, mi torna in mente la frase di Saffo: «Di ghiaccio divenne il loro cuore e le ali si chiusero». E certo di cuori di ghiaccio al Convegno si è parlato – la crionica, il corpo-macchina, l'arte transgenica. Sulla nave che mi trascina via dall'isola della lirica femminile, tra i gabbiani che ci volano addosso confondendosi nella scia bianca del motore, riecheggia la frase di Gregory Stock sulle biotecnologie (2003): «Le linee presto si confonderanno, e si stanno già confondendo, tra terapia e trascendenza, trattamento e prevenzione, necessità e desiderio»: nel futuro postumano, le ali potrebbero ancora schiudersi...

Francesca Ferrando

## Raffaello Franchini: ricordo di un Maestro

Qualcuno ha scritto una volta che è difficile precisare l'esatto grado in cui la lezione di un Maestro smette di agire sulle generazioni future; è difficile, cioè, individuare il momento in cui il profilo culturale di un magistero smette di accompagnare il corso delle esperienze successive, da esso derivanti, essendo possibile caratterizzarlo con l'espressione che Tucidide utilizzava per definire la storia: un "possesso per sempre". È questo indubbiamente il caso di Raffaello Franchini e di quella "storia degli effetti" che ha contraddistinto e contraddistingue ancora oggi la sua lezione. Lezione che è stata oggetto di una giornata di studio, svoltasi lo scorso 29 settembre a Messina, voluta da Giuseppe Gambillo e promossa dalla locale sezione della S.F.I. – presieduta da Francesca Rizzo – e da altre istituzioni dell'Università, nel ventesimo anniversario della scomparsa di Franchini. La scelta di Messina non è nata a caso. Nell'Ateneo peloritano, ed esattamente nella Facoltà di Lettere e Filosofia, si è sviluppata, infatti, buona parte della sua carriera, avendo qui insegnato ininterrottamente dal 1959 al 1971 Filosofia teoretica, prima di essere chiamato a Napoli, per ricoprire l'insegnamento di Logica e poi, dal 1974, quello di Filosofia teoretica, tenuto fino al 1990, anno in cui è prematuramente scomparso.

Durante l'incontro, Girolamo Cotroneo, Giuseppe Gambillo e Francesca Rizzo, docenti dell'Ateneo peloritano che al magistero di Franchini in diversa misura e a vario titolo si sono formati, hanno voluto ricostruirne la traccia, introdotti e coordinati da Giusi Furnari, che di Franchini ha portato un ricordo personale. Gli interventi dei tre relatori, che nell'esperienza di pensiero del Maestro continuano a riconoscersi, hanno ricostruito il profilo di quella che è stata senz'altro una delle vicende teoriche più significative della filosofia italiana della seconda metà del secolo scorso, e delineato le coordinate di alcune delle più cospicue dinamiche della sua configurazione.

Senza soluzioni di continuità e senza alcun tradimento della sua originaria formazione crociana, la vicenda di pensiero di Franchini ha preso corpo attraverso diversi canali di sviluppo: dalla intensa e instancabile attività pubblicistica – che ha in Girolamo Cotroneo una felice, ideale prosecuzione –, alla rigorosa e appassionata azione di perfezionamento del profilo teorico dello storicismo; dall'impegno didattico di Maestro, alla raffinata e operosa attività di interprete delle svolte teoriche del dibattito filosofico europeo. Il tutto, senza mai accantonare quel fecondo contatto con le diverse regioni della sfera pratica, che sempre gli hanno fornito spunti e sollecitazioni per il ripensamento delle varie forme della vita spirituale.

Questo interesse a tutto tondo ha sostanziato un magistero la cui curvatura ricca e varia è andata ben oltre gli stringenti vincoli dei singoli ambiti disciplinari, per aprirsi, al contrario, alle più diverse istanze della vita e della cultura del tempo in cui maturava. Prove tangibili di questa attenzione sono la varietà e l'originalità delle interpretazioni proposte riguardo a questioni che filosofiche *tout court* non sono, almeno fino agli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso, mai state considerate, quali ad esempio il concetto di progresso o quello di previsione. A questi problemi, come ha mostrato Girolamo Cotroneo, Franchini ha dedicato un ampio tratto della sua riflessione, sottoponendoli a una lucida indagine teoretica e portandoli al di fuori dello spazio tematico della sociologia, allora ritenuto più coerente. Essi, tuttavia, non sono rimasti confinati nel ruolo di mero ausilio dell'asse

concettuale portante del suo pensiero – lo storicismo, appunto –, ma, al contrario, hanno costituito l'esito più fecondo di quel percorso teoretico, perché hanno consentito di radicare la sostanza dello storicismo crociano – matrice insostituibile e salda di quegli studi – nelle cangianti forme della pratica e, ancora più precisamente, nelle complesse dinamiche del divenire della prassi politica.

Queste esperienze teoretiche non sono, inoltre, sorte in maniera estemporanea, isolate dal reticolo di supporti storiografici che rendono ogni riflessione salda e vigorosa, ma, al contrario, sono nate da una ben definita sorgente tematico-concettuale, rappresentata da una lucida ed efficacissima riflessione sulla storia della dialettica – confluita in un volume apparso nel 1960, dal titolo *Le origini della dialettica*, che ha visto la luce in una fase del nostro dibattito filosofico in cui il marxismo e la sua logica dialettica erano ritenuti l'unico canone interpretativo della realtà e della storia –, il cui momento migliore Franchini, andando oltre gli schemi della logica hegeliana e delle rielaborazioni marxiane di essa, ha individuato nella “dialettica dei distinti” di Croce, affatto diversa dalla “dialettica degli opposti” di Hegel prima e poi di Marx, ritenuta la base del liberalismo politico, in quanto, come ha fatto notare Francesca Rizzo – curatrice, tra l'altro, della più recente edizione dell'opera –, organo logico, capace di garantire come nessun altro il valore della storicità e l'esperienza della libertà in tutte le loro forme.

Penetrando il senso più profondo dello storicismo crociano, sintetizzabile nella nota tesi secondo cui la realtà è «storia e nient'altro che storia», Franchini ha proposto con acume e con lucidità – intuendo la portata e in qualche modo anche anticipando, come ha rimarcato Giuseppe Gambillo, tante svolte del dibattito filosofico ed epistemologico contemporaneo – una rinnovata dinamica di lettura e di comprensione dei fatti del suo tempo, e lo ha fatto con la consapevolezza teorica di chi ha capito che la forza di ogni azione e di ogni istanza pratica risiede in un processo di sviluppo “graduabile” – che è in realtà il carattere proprio del progresso –, che corregga, sostenga e segua il corso di costituzione di ogni singola sfera della realtà. Questo intendimento emerge con chiarezza, come ciascun relatore ha messo in evidenza, in ogni suo testo, sia nei primissimi lavori degli anni Cinquanta, sia nelle opere dei due decenni successivi. Il tutto, poiché sulle ricerche intorno alla dialettica e alla sua storia il filosofo napoletano è riuscito a innestare – a conferma di una sostanziale organicità e unità di fondo della sua opera –, come in parte abbiamo già anticipato, le forme più tipiche della sfera pratica: il tema del progresso, quello della libertà e, non ultima, la *Teoria della previsione*, la cui ristampa è stata recentemente promossa da Girolamo Cotroneo e Giuseppe Gambillo.

Individuata la logica di sviluppo della realtà e dunque della storia, Franchini ha tracciato con profonda acutezza il sentiero del nuovo e completo sviluppo dello storicismo crociano, avendo compreso che il senso di quella logica andava coniugato e, diremmo, inverato attraverso la funzione di una terza dimensione temporale – accanto a quella del passato e del presente –, alla quale la storiografia e la filosofia avrebbero dovuto rivolgersi: il futuro. La nuova sfida della “contemporaneità della storia” risiedeva, dunque, nella unificazione di presente e passato in vista del futuro, poiché la storia alla quale egli ha sentito di appartenere costitutivamente, non è mai “alle nostre spalle” e non è nemmeno collocata in una vuota dimensione al di là del presente, non ancora concretizzata, ma è – ed è qui la vera sostanza della sua proposta teorica, oltre, ma non contro, l'insegnamento crociano – una storia intesa in senso “prospettico”, una storia, in sostanza, che prefigura il futuro attraverso la qualificante presen-

za del passato, fuori da ogni improduttiva profezia, e, al contrario, con la lucida consapevolezza di dover procedere con l'unica categoria che, come abbiamo visto, appartiene alla logica del progresso, la "gradualità", capace di superare conservando, in breve di migliorare e perfezionare senza snaturare.

È questo il segreto del liberalismo di Franchini, che fortemente è riuscito a connettersi al liberalismo di Croce e di tutta quella tradizione ottocentesca che ha "fatto" la nuova Italia. Segreto che ha avuto proprio nel tema del progresso, inteso come il cardine della idea stessa di democrazia liberale, la sua origine – oltre che il suo metodo – e nel concetto della previsione il proprio esito. A tale esito Franchini è giunto attraverso la riflessione della intera sua vicenda di pensiero e di vita, che non ha conosciuto interruzioni, rinnegamenti o pause, alla luce del fatto che, come ha felicemente scritto Giovanni Gentile, «nella vita dello spirito ogni sosta è colpa». Senza alcuna "sosta", dunque, la filosofia di Franchini ha prodotto nuova vita di pensiero, costantemente nutrendo e accompagnando un magistero generoso e operoso che ha dato origine ad altre felici stagioni di ricerca.

*Emilia Scarcella*

### **La dimensione personale dell'intercultura**

L'intercultura come relazione tra persone, corpi non solo parlanti, ma plurivocamente declinati, espressione unica e irripetibile di culture che resistono a qualsiasi entificazione astratta. Incontro che non si attua solo all'insegna del Logos, ma nell'intimità di un silenzio che si fa soglia, accoglienza, per mantenere vive le rispettive differenze. Dialogo profondo, che trova luogo autentico in una dimensione orizzontale, relazionale, e mai nella verticalità istituzionalmente imposta.

Questo il *trait d'union* dei contributi al femminile nel convegno che si è tenuto presso l'Università di Bergamo lo scorso 22 e 23 ottobre, in memoria di Raimon Panikkar, padre della Filosofia Interculturale, recentemente scomparso. Convegno che ha voluto, nella sua prima giornata, intessere un interessante dialogo tra la Filosofia della Differenza e la Filosofia Interculturale, affidando la relazione della mattinata a Luce Irigaray e quella del pomeriggio a Kalpana Das, allieva di Panikkar e direttrice del Centro per l'Intercultura di Montreal.

Dialogo particolarmente fecondo, che ha evidenziato come le due prospettive si intreccino armonicamente, dispiegando percorsi innovativi e, soprattutto, concreti nella risoluzione di questioni di importanza e urgenza globale, quali la pace mondiale, il dialogo interculturale, le questioni di genere.

L'incontro tra pensiero-pratica della Differenza e dell'Intercultura ha prodotto una prospettiva che si discosta dal primato del Logos, che si fa prassi attiva ed energetica. Se, per Irigaray, l'intercultura, così come la democrazia, "inizia a due", nell'intimità del rapporto tra corpi sessuati, portatori non solo di linguaggio, ma dell'infinità irripetibile di mondi che si incontrano solo aprendosi all'intimità e consentendosi di trascendere "sensibilmente", Das ricorda come un dialogo interculturale che si voglia realmente "dialogale", citando Panikkar, debba essere motivato spiritualmente, radicato psicologicamente e politicamente responsabile.

Un dialogo che, dunque, si pensi anche con un “approccio meditativo”, caro alle due relattrici, che veda nella ricettività del silenzio un momento di costruzione di uno spazio comune, ospitalità, accoglienza rispettosa delle differenze. Silenzio come “parola della soglia”, secondo Irigaray, come apertura di un dialogo che non sia mero scambio di informazioni – grande problema del nostro tempo – nella costruzione di un “terzo” che separi i due. La relazione tra due persone, appartenenti o meno ad una medesima cultura, non può costruirsi sul presupposto di un senso comune condiviso. Ecco, dunque, che il silenzio si offre come spazio “vergine”, di cultura e di abitudini, anche linguistiche. Preserva uno spazio, interiore ed esteriore, che è nel contempo attivo e ricettivo, che consente di ricevere, di essere modificati senza, però “perdere se stessi”. Perché la fedeltà a se stessi, il preservare la differenza è *condicio sine qua non* della relazione, ancor più se tra esponenti di culture diverse. L'accoglienza dell'altro come differenza ci restituisce a noi stessi.

È nell'agire, dunque, nella prassi, e non solo nel “discorso”, che Irigaray e Das vedono aprirsi lo spazio relazionale della differenza e dell'intercultura in tutto il suo potere dirompente e, nel contempo, costruttivo. Prassi che non deve, a detta di Das, essere concepita come “management” conciliante delle differenze in vista della stabilità sociale attraverso norme istituzionali, ma come relazione orizzontale, che si costruisce quotidianamente tra persone nel confronto con la diversità, ospitalità reciproca, negoziazione di spazi e tempi.

Viene così evidenziato il carattere rischioso di pensieri, norme, criteri che si vogliono universali, che intendano pacificare sotto il segno di un'unificazione omologante. Come accade, ad esempio, nel Report Taylor-Bouchard *On Cultural differences in Quebec* così come nella *White Paper on Intercultural Dialogue* del Council of Europe. Quest'ultima, in particolar modo, pur sostenendo di voler far propri i principi e le metodologie del dialogo interculturale, di fondo ribadisce un'ottica mono-logica eurocentrica, che si basa sul considerare universali nozioni quali quelle di Diritti Umani e Democrazia così come sono declinati attraverso la nostra storia. La preoccupazione degli stati moderni, nell'epoca della globalizzazione, è di mantenere l'ordine sociale, utilizzando anche il concetto di Diritti Umani, come norma universale. Ma tale prospettiva facilita il dialogo interculturale o, piuttosto, lo ostacola? Come sostenuto da Panikkar, la nozione stessa di universalità è ben lungi dall'essere universale. Più che imporre dall'alto norme prodotte da un contesto culturale specifico, che pretendono però di avere valore universale, Das invita alla ricerca dialogica di “equivalenti omeomorfici”, attraverso la conoscenza delle altre culture, pluralmente declinate. Seguendo le indicazioni dell'ermeneutica diatopica, occorre iniziare a capire gli altri dai loro *topoi*, non cercando di sussumerli nei termini dell'identico.

La trasformazione del mondo in una realtà meno conflittuale, dunque, parte dalla persona, dalle persone, investendo soprattutto le dimensioni affettive, psicologiche, e non solo quelle meramente e freddamente cognitive. In questo ritorno ad un senso più ampio dell'essere umano, della sua complessità psico-fisica e relazionale che invita ad un primato della prassi, la filosofia interculturale e il pensiero della differenza si fecondano reciprocamente, aprendo nuovi sensi – è il caso di dirlo – all'incontro e consentendo di trascendersi verso una progettualità futura.

Alessandra Chiricosta



## LE SEZIONI

### CATANIA

Nell'anno sociale 2010 la sezione di Catania ha cercato di consolidare la propria presenza sul territorio di riferimento, curando essenzialmente la diffusione e la ricerca di contributi scientifici scaturenti dalla ricerca filosofica degli studiosi locali e fornendo un fattivo supporto alla conoscenza dell'associazione in ambito scolastico ed universitario.

Tale indirizzo ha permesso di mantenere pressoché inalterato il numero dei soci aderenti alla sezione locale (circa quaranta) e ha stimolato una maggiore coesione interna tra gli intervenuti. Ampi effetti si sono riscontrati nella promozione del messaggio valoriale ed intellettuale di cui si fa interprete la S.F.I., coinvolgendo su specifici indirizzi tematici un pubblico composto prevalentemente da docenti che professano la disciplina, da studenti e da cultori della materia. La scelta di programmare una serie di incontri su temi di attualità è stata dettata dall'esigenza di promuovere conoscenze più approfondite sul delicato dibattito che vedono la filosofia e la scienza direttamente coinvolte in un agone sociale, solitamente destabilizzato da informazioni parziali e confuse, soprattutto per quanto riguarda il loro ruolo e la necessità di assolvere con chiarezza al loro "mandato" razionale.

Con cadenza pressoché bimestrale e sotto la direzione scientifica di Francesco Coniglione, presidente della locale sezione, sono stati tenuti una serie di incontri centrati sul rapporto tra "Filosofia e Scienza nella società della conoscenza", tema, questo, di grande attualità sociale con forti implicazioni di natura storica, sociologica ed epistemologica. Peraltro, tale tematica si inquadra perfettamente all'interno di tutti quegli studi che vedono la cultura europea e la sua classe politica fortemente determinate a vivere l'esperienza "conoscitiva" come fondativa sia di una portabilità universale dei diritti umani, sia di un'azione mirata a rendere competitivo il continente europeo sul piano dell'innovazione e della creatività.

Il disegno complessivo di questa pianificazione si è concretizzato durante tutto il corso dell'anno sociale in incontri di natura più prettamente seminariale (aperti a docenti e studenti esperti) e di natura divulgativa a più ampio spettro. Tale scelta ha visto così condividere da parte degli intervenuti la necessità di soddisfare diversi bisogni formativi e di mantenere un rapporto con l'attività del filosofare, sia come istanza sociale di natura conoscitiva, sia come mezzo di confronto e di scambio attraverso il quale l'accademia opera sul piano scientifico. Dato questo assunto di base, i contenuti degli incontri sono stati improntati ai seguenti temi: - Impresa scientifica ed impresa sociale: quale ruolo per la filosofia? - Scienze umane e Scienza. Oltre la contemporaneità. - Società del rischio, competitività ed epistemologie di frontiera. - Filosofia e cultura. Una prospettiva di base per la società della conoscenza. - Valori della scienza e valori della filosofia. Quali convergenze?

Nello specifico, gli incontri, ospitati nei locali dell'Università di Catania, hanno inteso affrontare, pertanto, il nodo cruciale che la stessa Unione Europea - a partire dall'Agenda di Lisbona 2000 - pone come prioritario per la costruzione di una società della conoscenza, fortemente orien-

tata allo sviluppo economico e sociale. I relatori che si sono alternati nel trattare i temi sopra accennati sono stati: Francesco Coniglione, Salvatore Vasta, Enrico Viola, Giacomo Borbone, Cinzia Rizza. Trasversalmente, tutti gli incontri hanno messo in luce come, a partire da questa assunzione “europeista”, anche la storia delle idee contemporanee ne abbia risentito fortemente sul piano della “crisi” e degli “interrogativi” (ad esempio di carattere etico o di carattere tecnologico). È emerso, in generale, come questi ultimi sorgano, in maniera spontanea o indotta, in tutte quelle società che manifestano un’opinione pubblica bene informata, poiché queste ultime – secondo i parametri della sociologia e della filosofia politica contemporanee, si configurano nel ruolo di “*stakeholders*”, ovvero di portatori di interessi sociali, legittimati dalla dialettica democratica.

Alcuni dei relatori intervenuti hanno inoltre messo in luce come sul piano del rapporto tra filosofia e scienza molto è stato fatto (ma rimane ancora altrettanto da fare) affinché la filosofia possa continuare a svolgere un importante ruolo nell’in-formare la società sui rischi e insieme sui vantaggi che derivano dall’impresa scientifica.

Senza tentare di incardinare il problema su assi di pariteticità di principio, durante gli incontri è stato manifestato un forte interesse da parte dei presenti circa il ruolo che la filosofia può ancora svolgere nel disegnare tanto una scienza “dal volto umano”, quanto una scienza ulteriormente “conscia” che le sue esperienze rappresentano una componente fondamentale per il destino comune degli uomini.

Una declinazione del tema che ha affascinato molto gli studenti giovani è consistita nel porre in luce le innumerevoli difficoltà che l’analisi filosofica incontra allorché quest’ultima debba confrontarsi con i temi dell’economia e delle strutture sociali complesse, laddove i termini del rapporto tra cittadinanza informata/consenso/decisione da parte della comunità scientifica vanno incontro ad insanabili composizioni.

Per questa particolare discussione, condotta pressoché esclusivamente sul piano euristico, l’uditorio ha raggiunto vertici di partecipazione altissima, a testimonianza del fatto che una maggiore conoscenza dei problemi ha come esito l’acquisizione di una strutturazione non supina delle informazioni. Tutto ciò nella speranza che tali dibattiti possano costituire motivo per le giovani generazioni nel segnare il passo “filosofico” intorno all’attualità e alla coscienza dell’utilità del confronto filosofico come strumento di base per il rafforzamento di una coscienza sociale critica.

Un’ultima tematica che è stata trattata all’interno del ciclo degli incontri, dal titolo “Scienze umane e Scienza. Oltre la contemporaneità”, ha fatto emergere per grandi linee come una ripresa delle Scienze Umane possa di sicuro apportare immensi benefici alla cultura scientifica nel suo complesso. È stato sottolineato, infatti, come una prematura iperspecializzazione delle giovani generazioni spesso conduca ad una limitazione sia del loro talento creativo, sia di uno spreco di risorse negli investimenti che sono poi necessari per soddisfare le richieste di una riconversione all’interno di un mercato sempre più flessibile. In questa direzione è stato evidenziato come una sistematica applicazione metodologica e critica di discipline, come la filosofia, possa giocare un ruolo rilevante al fine di preparare le condizioni ecologiche per apprendimenti di natura sistemica quali le scienze speciali nella loro globalità.

In conclusione, la scelta di concentrare per l'anno sociale 2010 le attività della sezione su base seminariale ha certamente favorito un'interazione esterna della S.F.I. catanese, soprattutto per quanto riguarda la delicata funzione che essa è chiamata a svolgere, insieme alle altre agenzie culturali del territorio, nel promuovere i temi della legalità diffusa, della cittadinanza attiva, della partecipazione democratica. Per questi motivi, sia per la qualità delle iniziative promosse, sia per la loro effettiva riuscita, il bilancio dell'anno sociale è da considerarsi largamente soddisfacente.

*Salvatore Vasta*

### **“GIAMBATTISTA VICO” - NAPOLI**

È stata costituita – con sede presso il Dipartimento di Filosofia “A. Aliotta” dell'Università degli Studi di Napoli Federico II – una Sezione Napoletana della S.F.I. intitolata a Giambattista Vico, intorno alla quale si è già raccolto, e va via via allargandosi, un gruppo di Soci appartenenti al mondo dell'accademia (professori ordinari ed associati, ricercatori universitari e del C.N.R., assegnisti, dottorandi di ricerca e laureati in filosofia) e della scuola (professori di liceo).

Promossa in questa fase fondativa da Lidia Palumbo (professore associato di Storia della filosofia antica del già citato Dipartimento) e da Rosario Diana (ricercatore dell'Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico Moderno – Ispf – del C.N.R. di Napoli), la Sezione non si richiama al grande filosofo napoletano per indicare specificamente un'area tematica di studi e di iniziative “vichiane” da perseguire e realizzare, ma per meglio circoscrivere e caratterizzare, nel e con il nome di Vico, la natura e la vocazione “cittadina” – in senso alto del termine – della Sezione stessa, che intende muoversi in direzione di una “filosofia civile”, aperta alla *polis*, dunque non “monastica”.

I Soci della Sezione si sono già riuniti una prima volta il 17 maggio 2010. In quella occasione essi hanno avuto modo di conoscersi reciprocamente e di scambiarsi informazioni sulle loro attività e sui loro attuali studi ed interessi. I Soci intervenuti hanno illustrato le ricerche già concluse e quelle in corso e ne è nata una discussione in cui sono stati formulati anche pareri sulla possibile attività futura della costituenda Sezione; attività che si è proposto di articolare differenziandola come segue:

- a) ideazione e realizzazione di programmi di ricerca che potranno eventualmente sfociare nell'organizzazione di Convegni. Il fatto di avere eletto i locali del Dipartimento di Filosofia “A. Aliotta” come sede della Sezione Napoletana “Giambattista Vico” della S.F.I. consente alle due istituzioni di collaborare strettamente e di programmare un coinvolgimento degli studenti di filosofia nelle attività della Sezione, con le preziose conseguenze che è possibile prevedere in termini di approfondimenti didattici, gestione e raccolta di dati e quant'altro;
- b) iniziative di studio e di diffusione del sapere filosofico destinate alle Scuole Superiori. Tra tali iniziative sono sicuramente da segnalare l'organizzazione del *Certame vichiano*, che – giunto ormai al terzo anno – è attualmente un concorso nazionale realizzato in collaborazione con la Fondazione Premio Napoli, l'Ispf-C.N.R., la Fondazione “Giambattista Vico” ed

- il Liceo Classico “Umberto I” di Napoli, e del *Certame platonico*, che coinvolgerà molte scuole superiori della regione Basilicata;
- c) costituzione di gruppi di lettura di testi su temi e problemi filosofici. Si è pensato anche alla possibilità di organizzare un cineforum a sfondo filosofico, con dibattito seguente alla proiezione del film aperto ai Soci e agli studenti del Dipartimento.

Prima che l’Assemblea si concludesse, i Soci hanno preparato la richiesta formale, da indirizzare alla S.F.I. Nazionale, di potersi costituire come Sezione Napoletana “Giambattista Vico”.

Nel corso della riunione del Consiglio Direttivo della S.F.I. Nazionale del 21 settembre 2010 tale richiesta è stata accolta.

Nelle prossime settimane, i Soci promotori convocheranno nuovamente l’Assemblea dei Soci per procedere alla elezione degli Organi della Sezione, secondo quanto prescritto dal Titolo Terzo dello Statuto della S.F.I.

*Lidia Palumbo*  
*Rosario Diana*

## **ROMANA**

Anche per l’anno scolastico 2009/2010 la *Società Filosofica Romana* è stata garante scientifico del Progetto “Roma per vivere, Roma per pensare...” curato dall’Assessorato alle Politiche Educative e Scolastiche della Famiglia e della Gioventù del Comune di Roma, progetto che ha visto la partecipazione di 38 scuole tra Licei e Istituti Superiori a vario indirizzo, che hanno aderito con due o più classi ciascuno, per un totale di circa 1800 studenti.

La Società ha organizzato e condotto due intere giornate di formazione rivolte sia ai Docenti referenti del Progetto, che ai Docenti di altre discipline non filosofiche costituenti il gruppo di lavoro interdisciplinare in ciascuno degli Istituti partecipanti; ha inoltre seguito la preparazione del piano delle visite guidate nella città elaborato di concerto con le Operatrici culturali del Dipartimento Servizi Educativi e Scolastici, in coerenza con le piste d’indagine proposte e con i successivi incontri previsti all’Università.

In questo caso il tema generale, *Il cammino dell’uomo tra identità e comunicazione*, riguardava un punto controverso, ma fervido e aperto a discussioni e approfondimenti quanto mai opportuni e di forte attualità e utilità per giovani in formazione, *identità e comunicazione* appunto, così come si sono andate declinando nel corso delle epoche storiche nei vari ambiti del sapere umano, dalla scienza alla *techne*, dalla letteratura alle diverse espressioni d’arte. I percorsi proposti erano strettamente funzionali all’obiettivo di approfondire la questione, sempre aperta, non solo del ruolo dell’arte in sé, ma di come l’arte si faccia veicolo via via di idee, forme, o contenuti codificati ma anche di rivelazioni:  
- *La ritrattistica romana dalla Repubblica all’Impero nel Museo Archeologico di Palazzo Massimo alle Terme.*

- *L'affermazione della dinastia Giulio-Claudia nell'iconografia dell'Ara Pacis.*
- *Lo jus come cifra dell'identità latina. Il Tabularium e il Palazzo dei Conservatori.*
- *Comunicazione e propaganda a Roma: l'affermazione della dinastia Giulio-Claudia.*
- *L'identità cristiana e la nascita di un nuovo linguaggio artistico: i cicli musivi a Santa Pudenziana, Santa Prassede e S. Maria Maggiore.*
- *Persuasione e propaganda nell'Età barocca: la Compagnia di Gesù nelle chiese del Gesù e di S. Ignazio di Loyola in Campo Marzio.*
- *La ricerca di un'identità nazionale: percorso attraverso le opere dell'Ottocento alla Galleria Nazionale d'Arte Moderna.*
- *I nuovi linguaggi espressivi del Novecento tra tradizione e avanguardie: un percorso alla galleria Nazionale d'Arte Moderna.*
- *Provocazione e indagine interiore nell'arte del '900 - mostra "La riscoperta di Dada e Surrealismo" al complesso del Vittoriano.*
- *Mostra: "Edward Hopper -Esistenze americane".*
- *Mostra: "Giorgio De Chirico: l'antico, il sogno, il tempo sospeso nel linguaggio espressivo di un grande maestro del Novecento".*
- *Alberto Moravia: la riflessione critica nella particolare produzione letteraria di un intellettuale romano del '900. Visita alla casa-museo dello scrittore a Lungotevere della Vittoria.*

Le visite guidate, curate direttamente dal Dipartimento Servizi Educativi e Scolastici, sono state in totale 110. Inoltre, come previsto dall'articolato piano di attività predisposte fin dall'inizio dell'anno, nel periodo di interruzione delle lezioni universitarie, gli studenti liceali hanno incontrato i docenti universitari e gli intellettuali che hanno dato il loro contributo alla riflessione ed alla rielaborazione individuale e di classe, ognuno nel proprio ambito di specifica competenza:

- *14 dicembre 2009 - Tavola rotonda presso la Sala della Protomoteca in Campidoglio - "Identità e comunicazione nella società contemporanea" alla presenza dell'Assessore Laura Marsilio, con la partecipazione del Prof. Elio Matassi (Filosofia morale ed Estetica Musicale, Università Roma Tre), Prof. Giacomo Marramao (Filosofia Teoretica e Filosofia Politica, Università Roma Tre), Prof.ssa Maria Teresa Pansera (Filosofia Morale, Università Roma Tre), Giampaolo Rossi, Presidente di RAI NET e Marcello Veneziani, intellettuale e saggista;*
- *10 febbraio 2010 - Lectio Magistralis, Prof. Emidio Spinelli, Università "La Sapienza", Villa Mirafiori, "Identità latina e tradizione filosofica greca: Cicerone scettico e i Presocratici";*
- *23 febbraio 2010 - Lectio Magistralis, Prof. Giacomo Marramao, Università Roma Tre, "Identità e comunicazione nella società globalizzata";*
- *26 febbraio 2010 - Conferenza del Prof. Mario De Caro, Università Roma Tre, sul tema "Chi siamo? L'Identità tra Filosofia e Comunicazione" (discussione e dibattito sul tema, a partire dalla visione di alcuni stralci del film "Arancia Meccanica" di Stanley Kubrik);*
- *10 marzo 2010 - Prof.ssa Francesca Brezzi, Università Roma Tre, "Simone Weil: bellezza, sventura, attesa di Dio", presso il Teatro Palladium, spettacolo con dibattito: "Al modo di un melo in fiore".*

Gli incontri hanno visto una grandissima adesione, tanto che si è dovuto comunque contingentare il numero dei presenti a seconda della capienza delle aule universitarie di volta in volta disponibili; in ogni caso la quantità degli studenti – sempre accompagnati dai loro Docenti – che hanno potuto usufruire delle lezioni universitarie è stata molto alta: dai circa 300 convenuti in Protomoteca, ai 170 presso Villa Mirafiori, ai 200/250 presenti agli incontri presso l'Università Roma Tre. La Società ha infine partecipato all'organizzazione della Giornata di conclusione del Progetto che ha previsto una Tavola Rotonda dal titolo “*La Parola al Pensiero*”, aperta dall'Assessore Laura Marsilio e animata dai proff. Matassi, Spinelli e Brezzi. A seguire si sono svolte otto *performances* realizzate da diversi Istituti che hanno scelto di concretizzare il proprio lavoro finale portando in scena tematiche di natura filosofica, nelle forme di teatro, musica e danza.

L'evento si è svolto venerdì 14 maggio 2010 presso il Nuovo Teatro Golden, alla presenza di circa 300 studenti liceali, in rappresentanza delle decine di classi coinvolte, i cui molteplici elaborati finali (in DVD, opere grafico-pittoriche o dossier di ricerca) sono successivamente stati esposti in mostra negli stand de “*La Scuola in Festa*”, iniziativa curata dal suddetto Assessorato, che si è tenuta dal 26 al 29 maggio 2010 in piazza Vittorio.

Va inoltre ricordato come, grazie ad un'azione promossa personalmente dal prof. Elio Matassi, quest'anno il Progetto ha potuto usufruire di un'altra prestigiosa collaborazione, quella con il Teatro Eliseo che ha previsto, per gli studenti dei Licei partecipanti, una particolare forma di abbonamento agevolato a 4 spettacoli connessi al tema oggetto di studio, e che ha permesso una serie di incontri/dibattito pomeridiani con alcuni tra i più importanti registi e protagonisti della scena italiana (Umberto Orsini e Giuliana Lojodice, Leo Gullotta, Giancarlo Sepe).

La Società ha poi organizzato, come consuetudine, altre due iniziative rivolte agli studenti della scuola secondaria: la selezione regionale delle Olimpiadi di Filosofia, che si è svolta il 17 marzo 2010 presso l'Aula V. Verra, della Facoltà di Lettere dell'Università Roma Tre, e che ha visto la partecipazione di 18 studenti provenienti da tutta la regione. Il 10 e l'11 maggio invece si è tenuto l'“*Invito agli Studi Filosofici. Le Parole di Sofia*”. La Prof.ssa M. Teresa Pansera ha trattato le parole *natura/cultura*; il Prof. Paolo Virno *linguaggio/silenzio*; il Prof. Roberto Finelli *soggetto/oggetto*; la Prof.ssa Daniela Angelucci ha illustrato la coppia *reale/immaginario* con la proiezione di alcune parti del film di R. Kelly “*Donnie Darko*” (USA 2001); il Prof. Riccardo Chiaradonna *sostanza/accidente*; il Prof. Benedetto Ippolito *Fede/Ragione*; infine le Prof.sse Germana Ernst e Claudia Dovolich hanno trattato rispettivamente la coppia di termini *magia/scienza, amico/nemico*.

Sono state organizzate inoltre due presentazioni di libri: il 15 gennaio 2010, presso la libreria Feltrinelli di via del Babuino a Roma, è stato presentato il libro del Presidente della S.F.I. Prof. Stefano Poggi, *La cena di Zurigo* (Le Lettere), con interventi dei Proff. Elio Matassi, Giacomo Marrao e M. Teresa Pansera.

Il 21 gennaio 2010 presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università Roma Tre, i Proff. Rossella Bonito Oliva, Elio Matassi, Maria Teresa Pansera e Carmelo Vigna hanno presentato e discusso il libro del Prof. Giuseppe Cantillo, *Con sé/oltre sé. Ricerche di etica* (Edizioni Guida).

Va infine ricordato che i Licei hanno ormai avviato un altro anno scolastico, ed è così iniziata una ulteriore edizione, la settima, del Progetto “Roma per vivere, Roma per pensare...” in collaborazione con il Comune di Roma; ancora una volta il gradimento per il rinnovarsi dell’iniziativa è stato altissimo: 40 Istituti hanno inviato la loro adesione, con circa 100 classi coinvolte. Il tema prescelto “*Ai confini della responsabilità: il “crocevia” di Roma*” è stato declinato secondo molteplici punti vista durante le due affollate giornate di formazione per i docenti, che hanno visto però anche la presenza di un consistente numero di studenti, scelti dai colleghi nelle loro classi, tra gli alunni più attenti ed interessati alla disciplina. Come da tradizione il corso si è svolto presso la Limonaia di Villa Torlonia ed ha visto la presenza di 14 relatori delle Università di Roma Tre, “La Sapienza” e Tor Vergata.

Stefania Buccioli  
Francesca Gambetti

## VICENTINA

A conclusione del suo primo triennio dalla data di fondazione, avvenuta il 6 marzo 2008 a Thiene presso il Liceo Classico “F. Corradini”, eletta sede legale dell’associazione, la sezione vicentina della S.F.I. vanta numerose iniziative culturali sul territorio, organizzate grazie ad un gruppo di insegnanti di scuola secondaria, sotto la presidenza del Prof. Michele Di Cintio, Dirigente Tecnico del Ministero della Pubblica Istruzione, e della vice-presidente, segretaria e tesoriere, Prof.ssa M. Luisa Nofrate. La prima iniziativa, svoltasi il 28 maggio 2008, in collaborazione con il Liceo “Fogazzaro” di Vicenza, la SSIS Veneto e l’USP di Vicenza, era orientata alla presentazione del testo del Prof. Di Cintio, *La maschera dell’altro*, Pensa Multimedia, Lecce 2008. Durante l’incontro l’autore ha affrontato la problematica relativa a *Etica e dialogo interculturale nella civiltà complessa*, divenuto poi il tema principale delle attività svolte dall’associazione durante tutto l’arco del primo anno.

La collaborazione dell’Assessorato alla cultura del Comune di Schio e della libreria Ubik del medesimo comune, ha reso possibile un ciclo di seminari dedicato ad alcuni nodi problematici della cultura contemporanea. Il 23 ottobre e il 30 ottobre del 2008 il Prof. M. Di Cintio ha tenuto due relazioni su *Dialogo interculturale o scontro di civiltà?* e *La pluralità delle storie: un nuovo orizzonte culturale* per riflettere insieme su una questione che attanaglia il dibattito etico, politico e filosofico attuale. Il 6 novembre il Prof. Francesco Valerio ha tenuto una relazione intitolata *Utopia e utopie nell’età moderna*, presentando una interessante galleria di prospettive fenomenologiche della coscienza utopica occidentale. Il 13 novembre il Prof. Andrea Centomo, docente di matematica e socio della sezione, ha illustrato con notevole perizia *L’arte della calligrafia tra Oriente e Occidente*, mentre il 20 novembre il Prof. Paolo Vidali, ha mostrato le trasformazioni antropologiche intervenute nell’area tecnologica con una relazione intitolata *Immediata-mente: come cambia il modo di pensare nell’epoca di Internet*. L’interesse per gli argomenti connessi alla scienza è testimoniato dalla relazione *Il calcolo della probabilità ed i giochi d’azzardo: analisi di un fenomeno di co-*

stume tenuta dal docente di matematica Prof. Lorenzo Meneghini il 27 novembre 2008. Il ciclo di seminari si è chiuso, infine, con la relazione della Prof.ssa Rita Mita e dal Prof. Valerio Nuzzo, tenuta il 4 dicembre, su *Il problema dell'identità: il pensiero di Amartya Sen*.

Durante i mesi di novembre e dicembre, inoltre, la sezione vicentina ha organizzato due incontri rivolti ai docenti di filosofia desiderosi di riflettere sulla didattica della filosofia da due punti di vista: quello degli insegnanti e quello degli studenti. Il 28 novembre, presso il Liceo "Fogazaro" di Vicenza, la prof.ssa Carla Poncina ha presentato il testo *Insegnare filosofia oggi. Nuove prospettive didattiche*, Sapere, Padova 2008, in cui la curatrice ha raccolto alcuni lavori conclusivi della SSIS Veneto. Nell'ambito della stessa iniziativa, il 9 dicembre, sempre la Prof.ssa Poncina ha somministrato un questionario ad alcune classi di liceali vicentini, al fine di coglierne i bisogni formativi in relazione all'insegnamento della filosofia.

La particolare fisionomia della sezione, costituita da docenti di scuola secondaria, soprattutto di filosofia e storia, non ha disdegnato la trattazione di alcuni argomenti storici nel contesto della rassegna *Viaggio nel secolo breve. Riflessioni sul Novecento*, svoltasi a Palazzo Toaldi-Capra a Schio nel mese di aprile 2009. Il prof. Di Cintio ha tenuto alcune relazioni di argomento storico intitolate: *L'età delle catastrofi 1914-1945; Ricostruzione e decolonizzazione: 1945-1973 e L'età della crisi: 1973*, mentre con la Prof.ssa Cenzone si è discusso lo spinoso tema *I grandi genocidi*.

In occasione della manifestazione *Piovano Libri* nell'ottobre 2009 e della pubblicazione del testo di Roberta De Monticelli, *La novità di ognuno*, Garzanti, Milano 2009, il 16 ottobre la Prof.ssa Carla Poncina ha avuto modo di discutere con l'autrice alcuni snodi cruciali del suo testo.

Il 5 novembre 2009 la sezione vicentina ha promosso, in collaborazione con l'A.D.E.C. (Associazione Docenti Europeisti per la Cittadinanza), il P.E.S. (Parlamento Europeo degli Studenti), il Centro interdipartimentale per i diritti umani dell'Università di Padova e con il patrocinio dell'USP di Vicenza, un seminario rivolto a tutti gli studenti della provincia intitolato: *L'orizzonte dell'alterità. Prospettive e problemi*. Il seminario, svoltosi presso l'istituto "Montagna" di Vicenza, è stato coordinato dal Prof. Di Cintio e ha visto la partecipazione della Prof.ssa Paola Degani dell'Università di Padova, che ha tenuto una relazione su *Diritti umani e rispetto per l'alterità*, il Prof. Carlo Bonesso su *Struttura emotiva e diritti umani*, nonché la partecipazione attiva dei rappresentanti del P.E.S. che hanno presentato una comunicazione su *Una testimonianza di cittadinanza attiva* e dei rappresentanti dei soci juniores della nostra sezione, fiore all'occhiello dell'associazione, i quali hanno relazionato su *Le aspettative dei giovani e l'esperienza filosofica*.

La stretta collaborazione con il Comune e la libreria Ubik di Schio ha consentito di svolgere anche per il 2009 una serie di incontri gratuiti sui *Movimenti e Figure del pensiero del '900*. La rassegna si è aperta il 22 ottobre con la presentazione da parte del Prof. Di Cintio di *Husserl e la fenomenologia*, per proseguire il 29 ottobre con la relazione *Heidegger, Sartre e l'esistenzialismo* del Prof. Francesco Valerio. Il 5 novembre il Prof. Pierangelo Cangialosi ha relazionato su *L'epistemologia: da Wittgenstein al post-popperismo*. La necessità di affrontare anche questioni etiche ha spinto il Prof. Michele Lucivero e il Prof. Brian Vanzo il 12 novembre a presentare una relazione a quattro mani su *L'etica della responsabilità: Levinas e Jonas*, nonché la Prof.ssa Carla



Poncina il 26 novembre a considerare *L'etica della responsabilità al femminile: Hannah Arendt, Simon Weil, Edith Stein*. Il 3 dicembre il Prof. Di Cintio ha presentato *L'ermeneutica di H.G. Gadamer* e, infine, il 10 dicembre la Prof.ssa Rita Mita e il Prof. Valerio Nuzzo hanno presentato congiuntamente una relazione intitolata *Per un'etica razionale e universale: Habermas e Apel*. La proficua collaborazione con la libreria Ubik, che si è incaricata di curare l'informazione e la messa a disposizione dei testi esaminati durante gli incontri, si è ulteriormente irrobustita nel momento in cui ha reso possibile la raccolta delle relazioni appena citate all'interno di una pubblicazione dal titolo *L'angoscia e la speranza*, Lampi di Stampa, Milano 2010.

Le attività del 2010 si sono aperte con la presentazione, il 5 marzo presso la libreria Ubik di Schio, del volume a cura del Prof. Di Cintio, *Filosofia e civiltà della complessità*, Il Poligrafo, Padova 2009.

Si è confermato, inoltre, anche per il 2010, il consueto appuntamento scledense in collaborazione con il Comune e la libreria Ubik, questa volta sul tema "*F for Fake*" (ovvero *F come Falso*), articolato in tre settori tematici: uno storico, uno scientifico-epistemologico ed uno filosofico. Per la prima parte il Prof. Di Cintio ha trattato l'11 marzo la *Storia dei Pellerossa nordamericani*, il 18 marzo *La tratta degli schiavi e il colonialismo* e il 25 marzo *Il brigantaggio nell'Italia meridionale*, questioni orientate a mostrare il peso delle falsificazioni e dei mascheramenti nelle vicende storiche. L'8 aprile il Prof. Valerio Nuzzo ha affrontato il tema *Solo eugenetica nazista? L'eugenetica nelle democrazie occidentali*. La prima parte della rassegna si è chiusa con la presentazione, il 10 aprile, del libro del giornalista e inviato della Rai, Ennio Remondino, *Niente di vero sul fronte occidentale. Da Omero a Bush, la verità sulle bugie di guerra*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009.

Il settore epistemologico è stato orientato alla scoperta della verità e della menzogna nella coscienza scientifica ed ha coinvolto, il 15 aprile, il Prof. Lorenzo Meneghini su *Bugie sulla scienza: quando si vende la pelle dell'orso prima di averlo preso*, il 22 aprile, il Prof. Andrea Centomo su *La quadratura del cerchio: storia di un cammino verso il falso*, e infine il 29 aprile il Prof. Brian Vanzo ha affrontato il problema della coscienza menzognera da un punto di vista psicopatologico in *Quando l'io mente a se stesso: un percorso con l'analisi esistenziale tra isteria e schizofrenia*.

La terza parte della rassegna, dal carattere specificamente filosofico, si sarebbe dovuta aprire il 7 ottobre con l'intervento della Prof.ssa Roberta De Monticelli, dell'Università San Raffaele di Milano, su *Ricerca della verità e uso della menzogna: tra filosofia e politica*, ma purtroppo alcuni impedimenti di carattere familiare hanno reso impossibile all'ultimo momento la presenza della filosofa a Schio, pertanto il presidente Di Cintio si è assunto il compito di intrattenere il pubblico con una interessante relazione sul ruolo della verità costruita in Occidente attraverso gli strumenti del *logos*, dell'*eidos* e del *theos*, in seno ad una logica disgiuntiva quale è quella aristotelica. Gli altri incontri in calendario prevedono la partecipazione della Prof.ssa Carla Poncina il 14 ottobre su *Da Platone a Nietzsche: la teoria della verità*, dal Prof. Valerio Nuzzo il 21 ottobre su *Il falsificazionismo di Karl Raimund Popper*, del Prof. Michele Lucivero il 28 ottobre sul tema *Mentire per amore dell'umanità: agire deontologico e agire responsabile (a partire da Kant)*. Gli ultimi due incontri della rassegna vedono alternarsi il Prof. Francesco Valerio su *La coscienza menzognera: una rifles-*

sione in compagnia di Vladimir Jankélévitch e infine la Prof.ssa Rita Mita su *Libertà/determinismo: un falso dilemma?* Tutte le relazioni sono corredate di indicazioni bibliografiche, testi messi a disposizione della libreria UBIK e sono gratuite con la possibilità di dibattito conclusivo.

Un ultimo cenno va fatto alle preziose iniziative organizzate dei soci juniores, parte attiva durante le assemblee. La presenza tra gli iscritti dei docenti di scuole secondarie è stata, infatti, strategica nel coinvolgere i giovani studenti liceali nella passione filosofica, alla quale essi hanno risposto in maniera partecipativa e propositiva. Fino a questo momento i soci juniores si sono impegnati, ad opera di Matteo Lorenzini, nella creazione e gestione di un forum utilizzato come luogo virtuale di discussione e incontro, accessibile a tutti previa registrazione ([www.sfjunior.forumfree.it](http://www.sfjunior.forumfree.it)). Si sono svolte anche tre cene filosofiche dal titolo *Coscienza e conoscenza* a cura di Federico Zilio, *L'individuo liquido* a cura di Matteo Lorenzini e *Questioni di bioetica* a cura di Valentina Ruaro. Infine, sono attualmente impegnati in incontri volti alla preparazione di un laboratorio filosofico da tenersi presso il Liceo classico "G. Zanella" di Schio dal titolo *La bioetica. Questioni aperte: aborto, eutanasia e testamento biologico* a cura di Valentina Ruaro, Matteo Lorenzini e Federico Zilio.

*Michele Lucivero*

## RECENSIONI

P. Pecere, *La filosofia della natura in Kant*, Bari, Edizioni di Pagina, "Biblioteca filosofica di Quaestio", 10, Bari 2009, pp. XXIII-851.

Oggetto di questo ampio e dettagliato lavoro è quella «metafisica della natura corporea» che ha sempre costituito per Kant un oggetto di attenta riflessione. La trattazione, che ricostruisce l'intero sviluppo di tale riflessione a partire dagli scritti giovanili sino all'*Opus postumum*, si articola in tre parti: una prima parte di sapore più generale che, da un lato, ripercorre il pensiero kantiano prima della *Critica* e, dall'altro, affronta sistematicamente alcuni temi cardine dell'intera trattazione; la seconda che si concentra in modo specifico sull'esame dei *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*; ed, infine, la terza parte dedicata all'evoluzione delle problematiche relative alla filosofia della natura nell'ultimo Kant. Sebbene orientata in senso cronologico l'opera non segue necessariamente questo criterio. In tal modo nella prima parte, che pure è dedicata da un punto di vista temporale all'esame del pensiero del giovane Kant, è presente anche la trattazione generale del concetto di filosofia della natura a partire dal suo ruolo nel sistema delle conoscenze, in modo da delineare la cornice ideale dell'intera trattazione.

Il periodo precritico, ripercorso in modo forse più sintetico rispetto ad altre fasi della speculazione kantiana, viene ricostruito evidenziando il complesso intrecciarsi di motivi newtoniani e leibniziani allo scopo di lasciar emergere una delle tesi di fondo del lavoro, ovvero il fatto che Kant attinga a problematiche fisiche con occhi rivolti alla metafisica. In questo quadro si può già intravedere l'originalità della prospettiva kantiana, in quanto: «la tradizione scolastica di ispirazione leibniziana e wolffiana ne costituisce il modello metafisico, già di per sé frammentario e controverso; ma questo modello viene da subito ripensato e per così dire ricomposto in modo originale attingendo a nozioni fisiche» (p. 14). Di questa fase della riflessione kantiana vengono messi in luce alcuni aspetti salienti, tra i quali particolarmente interessanti si rivelano la ricostruzione della riflessione sull'idea di sostanza contenuta in massima parte nelle riflessioni manoscritte degli anni Settanta e l'analisi di quella che Scaravelli ha definito «la lunga storia dello spazio in Kant», che viene interpretata come una graduale emancipazione da posizioni relazioniste maturate sotto l'egida di Leibniz.

Grandissima attenzione viene dedicata ai *Principi metafisici della scienza della natura*, dei quali l'autore, al quale si deve l'eccellente edizione italiana apparsa per la casa editrice Bompiani, si rivela un profondo conoscitore. La ricca e particolareggiata analisi, che occupa quantitativamente buona parte di questo volume (da p. 319 a p. 663) e ricostruisce in modo critico le singole parti dello scritto, offre al lettore italiano la possibilità di soffermarsi con grande ricchezza di vedute su un'opera kantiana della quale si è voluta ricordare più spesso la sfortuna, piuttosto che l'importanza o il ruolo nel sistema della filosofia trascendentale. Il lavoro, come sottolinea l'autore stesso, non vuole costituire un commentario, rimandando a tal fine a quello realizzato in lingua tedesca da Kostantin Pollok, che già può

essere definito un classico. La ricostruzione dell'opera mira, piuttosto, ad offrirne un inquadramento sia dal punto di vista storico sia da quello critico, chiarendo innanzitutto che, contrariamente ad una linea interpretativa tradizionale ancora ampiamente diffusa, i *Metaphysische Anfangsgründe* non devono essere interpretati come una fondazione della fisica newtoniana e che, anzi, non devono essere intesi come la fondazione di alcuna fisica. Kant dà vita in essi al tentativo «di riunire la molteplicità delle dottrine fisiche e chimiche sotto un'organizzazione gerarchica basata su principi filosofici» traendo da essi «delle conclusioni talora molto nette e controverse riguardo a questioni ancora dibattute tra gli scienziati sperimentali», (p. 367). Dall'esame delle dottrine contenute in questo scritto emergono nodi problematici che, alla luce della prospettiva raggiunta da Kant nella prima edizione della *Critica*, risultano solo abbozzati, ma che, nella speculazione successiva, assumono peso e rilievo crescente. In tal modo viene significativamente messa in evidenza l'importanza di questo scritto kantiano anche da un punto di vista evolutivo, sottolineando, in particolare, il suo collocarsi tra le due edizioni della *Kritik der reinen Vernunft*, rispetto alle quali svolge, relativamente ad alcuni aspetti salienti, una funzione di *trait d'union*. Così, ad esempio, è possibile affermare che «il procedimento della metafisica della natura particolare mette in luce una complessità del rapporto fra momento a priori e momento empirico della conoscenza che era latente già nella *Critica* e che non a caso viene messa in evidenza proprio nella *Introduzione* alla seconda edizione del 1787» (p. 339).

Per quanto riguarda la trattazione delle riflessioni dell'ultimo Kant consegnate ai fogli inediti dell'*Opus postumum*, merita innanzitutto attenzione la prospettiva metodologica adottata. In base ad essa queste pagine non devono essere lette con l'intento di volervi intravedere i contorni dell'opera rimasta incompiuta ai quali erano destinate, ma devono essere comprese nella specificità del loro carattere frammentario, cercando di ripercorrere il percorso evolutivo, fatto di incertezze e ripensamenti, che si registra al loro interno (capitolo 11). In tal modo vengono presi in esame alcuni grandi temi di questa fase del pensiero kantiano, tra cui in particolare le nuove tesi sull'etere e l'evoluzione della dottrina dello schematismo, il concetto di *Weltstoff*, la teoria del fenomeno indiretto ai quali sono dedicati altrettanti capitoli della trattazione, cercando di evidenziare non solo la persistenza della riflessione kantiana sulla fisica, ma anche, soprattutto, il fatto che tale persistenza sia motivata dal rapporto profondo che lega fisica e filosofia trascendentale.

In questo quadro acquista particolare rilievo il capitolo terzo, nel quale vengono affrontati da un punto di vista sistematico i nodi problematici che caratterizzano tale rapporto. A partire dalla tesi kantiana per cui la fisica fornisce alla filosofia trascendentale esempi per dare significato ai suoi concetti puri, espressa in modo emblematico in due passaggi fondamentali degli anni Ottanta (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Akademie-Ausgabe, vol. IV, p. 478 e *Kritik der reinen Vernunft*, B 288), nei quali viene espresso quello che l'autore definisce «il principio della possibilità delle cose o dell'esibizione intuitiva» (p. 192), si tratta di determinare con più precisione in sede interpretativa quale peso competeva alla fisica. Occorre, cioè, chiarire se il ruolo di "esibizione intuitiva" svolto dalla fisica si esaurisca nell'offrire una appendice illustrativa alla filosofia trascendentale oppure se la si possa giudicare in grado di fornire un'integrazione argomentativa ad essa. La risposta viene cercata rileggendo l'intero percorso compiuto da Kant negli scritti successivi alla *Cri-*

tica da due differenti prospettive, fondate rispettivamente su due distinte ipotesi: «la prima consiste nel considerare l'intuizione empirica come la fonte di attestazione immediata della sostanza materiale, che è quella corporea di cui la fisica pura si limiterebbe e determinare a priori alcune proprietà. La seconda consiste nell'ammettere una mediazione scientifica tra determinazione logica e intuizione, consistente nella fisica pura, e in particolare nella dinamica, nella quale si porrebbero il compito e le premesse di una costruzione della sostanza materiale che si dovrebbe poi realizzare in fisica empirica. Per l'esibizione delle sostanze corporee svolgerebbe dunque una funzione essenziale lo sviluppo della fisica a priori, a integrazione della semplice intuizione, la quale non potrebbe risolvere quel compito da sola» (p. 215).

Vittoria Cassata

F. Minazzi (a cura di), *Ludovico Geymonat. Un Maestro del Novecento. Il filosofo, il partigiano e il docente*, Unicopli, Milano 2009, pp. 694.

Rievocare Ludovico Geymonat (1908-1991), nel centenario della nascita, potrebbe sembrare un compito impari dato il suo impegno di intellettuale seriamente coinvolto, di docente e di partigiano combattente nella guerra di Liberazione, di uomo per il quale solo «l'azione e la capacità di sacrificio – come scrive Fabio Minazzi – possono veramente attestare il primato assoluto della coscienza morale del singolo». Eppure questo compito impari è ora impareggiabilmente assolto con la pubblicazione del volume *Ludovico Geymonat. Un Maestro del Novecento. Il filosofo, il partigiano e il docente*. Sono raccolti qui gli Atti dei convegni di Barge (11 ottobre 2008) e di Milano (24 novembre 2008), organizzati per rendere onore alla memoria di Ludovico Geymonat nel centenario della nascita.

La straordinaria ricchezza dei contributi raccolti nel volume rende assai vivo e solenne il ricordo, ampia, puntuale e profonda la ricognizione dell'impegno teoretico e pratico di colui che dal 1956 è titolare della prima Cattedra italiana di Filosofia della scienza, presso l'Università Statale di Milano, e che alla storia oggi consegna, fra i suoi numerosi scritti, un'opera monumentale, la *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, nella quale filosofia, filosofia della scienza e storia della scienza s'intrecciano e integrano in virtù di un naturale nesso indissolubile. Geymonat vanta l'indiscutibile merito di non consegnarci una semplice storia *événementielle* della scienza, poiché egli è ben consapevole del valore filosofico della scienza. Come leggiamo nell'*Introduzione* a quest'opera monumentale, «pensiero filosofico e pensiero scientifico non sono affatto in antitesi l'uno con l'altro, ma sono due facce della medesima razionalità che faticosamente si fa strada nella storia dell'uomo» (vol. I, p. 13). «La storia della scienza – scrive Gianni Micheli – è centrale nel pensiero di L. Geymonat fin dall'inizio della sua attività di studioso di filosofia, attività imperniata sull'analisi della filosofia di Comte, il filosofo cui si deve la prima riflessione moderna sistematica sul concetto di scienza e la sua storia. La mancanza della dimensione della storicità della scienza è stata la critica che Geymonat ha costantemente rivolto al neopositivismo in genere» (p. 453). Non a caso Geymonat ha indicato la sua

teoria con l'espressione «storicismo scientifico» (*ibidem*). Egli può affermare lo stretto intreccio di storia della scienza, epistemologia e filosofia della scienza perché sostenuto dalla profonda consapevolezza che il pensiero scientifico è essenzialmente vocazione teoretica. «Per Geymonat – scrive Minazzi – la filosofia della scienza coincideva [...] con la tradizionale filosofia teoretica dalla quale, a suo avviso, aveva complessivamente ereditato tutti i suoi classici temi e problemi» (p. 293).

Minazzi ci consente di ripercorrere l'evoluzione intellettuale del Nostro sul versante della filosofia della scienza. Così possiamo vedere che in Geymonat le diverse fasi e le diverse forme della sua riflessione teorica «costituiscono [...] una continua variazione e una innovativa e tenace rimodulazione di un tema costante che, proprio alle origini della sua formazione, gli era stato donato dalla meditazione, più sincera, puntuale e scrupolosa, della lezione comtiana, concernente espressamente il valore culturale irrinunciabile e decisivo della conoscenza scientifica» (*ibidem*). Questo valore si declina a favore di un oggettivismo che sa tener conto degli indubitabili meriti della critica convenzionalista, «metodologicamente avvertita», al dogmatismo positivista. E al di là di questo importante riconoscimento, Geymonat ritiene, come precisa Minazzi, che «solo l'inserimento delle teorie scientifiche entro una prospettiva decisamente storica [...] consente, infine, di non cadere vittime della mentalità convenzionalistica» (p. 289). Si trattava di andare oltre il convenzionalismo «senza tuttavia rinunciare ai suoi preziosi risultati» (*ibidem*). Si tenga presente che la critica convenzionalista a buon diritto può rappresentare una delle scaturigini della concezione scientifica del mondo propria del neopositivismo. Come scrive Pier Luigi Lecis (nelle pagine su *Tecnica e natura in Ludovico Geymonat*), «le due direzioni della ricerca geymonatiana, quella epistemologica e quella storica interagiscono e si influenzano in profondità, l'una si alimenta e si affina mettendo alla prova della concreta ricerca storica i suoi strumenti metodologici» (p. 390). L'immagine della natura, lo «stretto intreccio tra conoscere e fare», l'istanza realista, la natura dell'interpretazione convenzionalista, e altri importanti temi sono esplorati da Lecis (pp. 381-412). La dialettica scienza-tecnica nel Maestro del Novecento è inoltre esplorata nel contributo di Giovanni Carrozzini (pp. 359-379).

Nell'impossibilità di render visibili tutte le movenze dell'itinerario intellettuale del Nostro, dal positivismo all'illuminismo e al realismo, movenze ben messe in luce dai numerosi contributi, è assai significativo vedere, nella ricostruzione critica di Minazzi, che «Geymonat appartiene indubbiamente a quella, peraltro non molto estesa, tradizione di filosofi che hanno sempre avvertito l'insufficienza delle prospettive critiche via via conseguite e che, per questa ragione, si sono sempre rimessi in discussione per cercare di lumeggiare problemi nuovi e orizzonti diversi» (p. 292). E tuttavia la domanda «esiste una filosofia di Geymonat?» s'impone in più luoghi. S'impone nella rievocazione di Evandro Agazzi, come nella ricostruzione di Fabio Minazzi. Alla luce dell'esigenza di «favorire un più aperto confronto culturale e filosofico intorno al tema che [Geymonat] ha sempre difeso nel corso di tutta la sua vita: il pieno valore culturale e filosofico della conoscenza scientifica» (p. 297), l'assenza di una filosofia che si giustapporrebbe al divenire della scienza in fondo cela solo un «gesto di modestia e cortesia» (p. 298). E ciò è implicato dalla prospettiva critica propria del lavoro del filosofo che vuole emanciparsi da ogni dogmatismo, concependo la razionalità scientifica non come schema aprioristicamente e surrettizia-

mente imposto al reale divenire della scienza, ma come razionalità immanente – come avrebbe detto Abel Rey – a questo stesso divenire. Ma quell'assenza, data l'antica coincidenza di metafisica e filosofia potrebbe anche significare non impegno nella ricerca di una metafisica, metafisica di cui Geymonat tardivamente avvertirà una certa nostalgia.

In Geymonat la presenza di un'anima epistemologica e di un'anima storica imponeva una presa di coscienza di quella razionalità immanente al divenire del pensiero scientifico, razionalità che il vero filosofo deve saper rilevare essendo la storia della scienza non altro che il divenire dell'intelligenza umana nel corso della sua evoluzione. E tuttavia non senza difficoltà. Infatti «come storicizzare la conoscenza scientifica senza relativizzarla – scrive Minazzi – e senza distruggere la sua portata oggettiva?» (p. 299). Sappiamo che la difesa dell'oggettivismo scientifico e dei diritti della ragione a Geymonat sta molto a cuore. Non a caso egli ha rivendicato l'importanza della matematica come educazione al rigore, alla chiarezza, come emancipazione dall'errore. In Geymonat, scrive Lorenzo Magnani, «la fede nella ragione è ribadita, una ragione che corregge e che emancipa dalle ambiguità tacitamente condivise» (p. 338).

Ma razionalismo e oggettivismo non soddisfano del tutto le esigenze più profonde dello spirito. Sebbene avversario della metafisica, non si può escludere che Geymonat in verità di questa abbia avvertito un'esigenza che nella sua vita resterà però non soddisfatta. Quel che è certo, dice Agazzi nelle pagine intitolate *Geymonat o della sincerità*, è che «il tarlo specificamente filosofico, comunque, non lo abbandonò mai e proprio nel senso di una ricerca della verità» (p. 74).

Teoria, etica e storia sono aspetti del pensiero del Nostro parimenti importanti e strettamente annodati. Nel volume in discussione un inedito della primavera del 1936 concorre a farci conoscere ancor meglio l'anima di Geymonat. Questo inedito, intitolato *Schema di una morale empiristica*, nega valore fondazionale alla logica e alla metafisica in campo etico, e ciò in difesa – kantianamente – della voce della coscienza che trova nell'intuizione, anziché in leggi e principi astratti, la molla dell'agire. «La valutazione morale si giustifica da se stessa ed in se stessa, diversamente da qualunque proposizione di logica o di metafisica» (p. 554). In effetti, scrive Geymonat, noi «non potremo mai far scendere il dubbio teoretico su quel ch'è la valutazione etica» (*ibidem*). Cercar di dimostrare affannosamente «una legge etica superiore» serve soltanto a esorcizzare la «legge immediatamente intuita dalla nostra coscienza» (p. 555). «Certo, scrive il Nostro, è alcune volte molto scomodo obbedire incondizionatamente a questa legge [la «legge immediatamente intuita dalla nostra coscienza»], e pur è altrettanto (se non più) scomodo agire contro di essa confessando francamente di essere immorali» (p. 554). L'appello a una «complessa vaga ed oscura teoria», secondo la prospettiva geymonatiana, è solo uno stratagemma comodo per blandire l'imperativo etico che promana, e imperiosamente, solo dalla nostra coscienza. Nell'impossibilità di far riferimento a tutti i contributi e di soffermarsi su altri aspetti, fra i quali primeggia l'impegno politico del Nostro, notiamo ora che l'ultima parte del volume raccoglie, accanto agli scritti inediti di Geymonat, le lettere inedite di Antonio Banfi, Adelchi Baratono, Norberto Bobbio, Silvio Ceccato, Walther Eckstein, Giulio Einaudi, Piero Martinetti, Erminio Juvalta, Enzo Paci, Annibale Pastore, Enrico Persico, Louis Rougier, Hans Reichenbach, Moritz Schlick e Friedrich Waismann.

Il poderoso volume comprende sei sezioni dedicate a: Testimonianze: il Maestro e il docente (sezione prima); Geymonat partigiano e il suo impegno politico (sezione seconda); Geymonat, la logica e la matematica (sezione terza); Geymonat filosofo della scienza e della tecnica (sezione quarta); Geymonat pensatore e storico del pensiero filosofico e scientifico (sezione quinta); Inediti di Ludovico Geymonat (e dei suoi corrispondenti) (sezione sesta). Citiamo perciò gli Autori dei numerosi contributi in onore di un Maestro del Novecento: Evandro Agazzi, Corrado Bertani, Brigida Borghi, Franz Brunetti, Felice Luigi Burdino, Giosiana Carrara, Giovanni Carrozzini, Tino Casali, Ettore Casari, Domenico Costantini, Maria Luisa Dalla Chiara, Sergio Dalmaso, Federica Dollorenzo, Mario Geymonat, Eraldo Girello, Angelo Guerraggio, Pier Luigi Lecis, Gabriele Lolli, Lorenzo Magnani, Bruno Maiorca, Pietro Mangani, Amedeo Marinotti, Giuliano Massoni, Gianni Micheli, Fabio Minazzi, Carlos Minguez, Raimondi Nuraghi, Dario Palladino, Marco Panza, Fulvio Papi, Sara Patrocino, Luigi Pestalozza, Jean Petitot, Gaspare Polizzi, Mario Quaranta, Emilio Renzi, Maria Grazia Sandrini, Giulia Santi, Elisabetta Scolozzi, Tiziano Tussi. Questi contributi sono tutti preziosi.

Splendide foto dell'Archivio privato di Fabio Minazzi, l'indice dei nomi e delle illustrazioni corredano il volume, frutto di acume teorico, esigenza di organicità, e di amorevolezza nei confronti di un grande Maestro del Novecento, che a tanti giovani – sia qui permesso infine un lontano e pur vivo ricordo – ha consentito, con i suoi manuali, il primo approccio al sapere filosofico, alla *mai* abbandonata ricerca della verità.

*Mirella Fortino*

Finito di stampare nel mese di dicembre 2010  
ad opera della tipografia FERPENTA EDITORE srl  
Via R.G. di Montevicchio, 17 - Roma  
per conto di Euroma - La Goliardica