

Bollettino della Società Filosofica Italiana

Nuova Serie n. 223 – gennaio/aprile 2018



Carocci editore

Direttore / Editor – Emidio Spinelli

Direttore Editoriale / Editorial Assistant – Giuseppe Giordano

Comitato Scientifico / Editorial Board – Domingo Fernández Agis, Guido Alliney, Andrea Bellantone, Thomas Benatouil, Enrico Berti, Rossella Bonito Oliva, Laura Boella, Mirella Capozzi, Beatrice Centi, Sébastien Charles, Pascal Engel, Maurice Finocchiaro, Elio Franzini, Maria Carla Galavotti, Silvia Gastaldi, Paul Hoyningen-Huene, Matthias Kaufmann, John C. Laursen, Peter Machamer, Giancarlo Magnano San Lio, Margarita Mauri, Thomas Nickles, Pietro Perconti, Elena Pulcini, Giuseppina Strummiello, Marian Wesoly, Jan Woleński, Gereon Wolters.

Redazione / Editorial Staff – Paola Cataldi, Francesca Pentassuglio (Segretaria di Redazione/*Managing Editorial Assistant*), Salvatore Vasta, Francesco Verde.

Per l'invio dei contributi (il testo, corredato di un *abstract* in inglese – non più di 500 caratteri, spazi inclusi – e di 5 *keywords*, deve essere privo di indicazioni relative all'autore; in un file a parte va spedita una *cover sheet*, con nome/cognome, titolo, istituzione di appartenenza, e-mail; vanno seguite le norme redazionali disponibili on-line al seguente link: http://www.carocci.it/carocci_Indicazioni_redazionali_ottobre2013.pdf):

– *Direzione / Editor* – Emidio Spinelli, Dipartimento di Filosofia, Sapienza Università di Roma, Via Carlo Fea 2, 00161 Roma, e-mail: emidio.spinelli@uniroma1.it

– *Direttore Editoriale / Editorial Assistant* – Giuseppe Giordano, Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne, Università degli Studi di Messina, Polo Didattico “Annunziata”, Contrada Annunziata, 98168 Messina, e-mail: ggiordano@unime.it

I contributi destinati alla pubblicazione vengono preventivamente sottoposti a procedura di *peer review*. La Direzione editoriale può in ogni caso decidere di non sottoporre ad alcun *referee* l'articolo, perché giudicato non pertinente o non rigoroso né rispondente a standard scientifici adeguati. I contributi non pubblicati non saranno restituiti.

Editore: Carocci editore spa
Corso Vittorio Emanuele II, 229, 00186 Roma
www.carocci.it

Abbonamento 2018: Italia € 40,00; Estero € 40,00 (più spese di spedizione).
Fascicolo singolo: € 17,50.

La sottoscrizione degli abbonamenti può essere effettuata attraverso il sito Internet dell'editore www.carocci.it, con pagamento mediante carta di credito. Altrimenti è possibile fare il versamento della quota di abbonamento a favore di Carocci editore S.p.a., corso Vittorio Emanuele II, 229, 00186 Roma, in una delle seguenti modalità:

– a mezzo di bollettino postale sul c.c.n. 77228005;
– tramite assegno bancario (anche inter-nazionale) non trasferibile;
– con bonifico bancario sul conto corrente 000001409096 del Monte dei Paschi di Siena, filiale cod. 8710, via Sicilia 203/a, 00187 Roma; codici bancari: CIN X, ABI 03400, CAB 03201 IBAN IT920103003301000001409096 – SWIFT BIC: PASCITM1Z70.

Gli abbonamenti decorrono dall'inizio dell'anno, danno diritto a tutti i numeri dell'annata, e se non vengono tempestivamente disdetti si intendono rinnovati per l'anno successivo. Le richieste di abbonamento, numeri arretrati e tutte le questioni relative devono essere comunicate direttamente a Carocci editore.

Rivista di proprietà della Società Filosofica Italiana
Consiglio Direttivo della Società Filosofica Italiana
Emidio Spinelli (*Presidente*), Clementina Cantillo e Carlo Tatasciore (*Vicepresidenti*), Rosa Loredana Cardullo, Francesco Coniglione, Ennio De Bellis, Giuseppe Giordano, Carla Guetti, Stefano Maso, Maria Teresa Pansera, Stefano Poggi, Gaspare Polizzi, Fiorenza Toccafondi, Maurizio Villani – *Segretario-Tesoriere*: Francesca Gambetti.

Autorizzazione del tribunale di Milano, n. 395, 8 settembre 1984
Direttore Responsabile / Francesca Brezzi
Quadrimestrale

Publicato con il contributo del MIBACT

ISSN: 1129-5643
ISBN: 978-88-430-9210-9

Realizzazione editoriale: Studio Editoriale Cafagna, Barletta
Finito di stampare nel marzo 2018 presso Grafiche VD, Città di Castello

Indice

Studi e interventi

- L'indifferenza degli dèi nelle *Leggi* di Platone e in Epicuro
di *Manuel Mazzetti* 7
- La théologie comme achèvement de l'ouvrage critique
de la raison pure chez Kant
di *Robert Theis* 25
- Responsabilità e libertà. L'importanza della figura
del filosofo nel mondo contemporaneo
di *Ramon Caiffa* 47
- Nicola Abbagnano e le avventure della ragione
di *Massimo Mori* 65

Didattica della filosofia

- Tra *otium* e *negotium*: un'esperienza filosofica
di Alternanza Scuola-Lavoro
di *Grazia Gugliormella* 83

Spazio recensioni

- G. Mongini, *Maschere dell'identità. Alle origini della
Compagnia di Gesù*
rec. di Ludovico Nisi 103
- C. Tuozzolo (a cura di), *Benedetto Croce.
Riflessioni a 150 anni dalla nascita*
rec. di Giacomo Borbone 106
- A. Sani, *Ciak, si pensa! Come scoprire la filosofia al cinema*
rec. di Mauro Imbimbo 109

Studi e interventi

L'indifferenza degli dèi nelle *Leggi* di Platone e in Epicuro

di Manuel Mazzetti*

Abstract

This paper develops a comparison between the thesis tackled in Plato's *Laws X*, according to which gods do exist but are not concerned about human affairs, and the similar opinion endorsed by Epicurus. In both cases the existence of a degree of kinship between the gods and human beings is assumed, although the inherent features of the gods are inconsistent with their caring for our world. My proposal is that Epicurus modified the thesis in order to avoid the arguments formulated in Plato's *Laws*.

Keywords: Plato's *Laws*, Epicurean Theology, Providence.

La polemica contro le errate concezioni della divinità, condotta dall'Ate-niese nel decimo libro delle *Leggi* di Platone, ha esercitato un'innegabile influenza sul pensiero posteriore, non soltanto accademico: basti pensare, per esempio, al *De Mundo* pseudo-aristotelico – in cui gli esempi utilizzati da Platone per dimostrare l'estensione della provvidenza divina fino ai minimi dettagli del mondo sono puntualmente ripresi per dimostrare l'opposto – o al vivace dibattito di epoca ellenistica e imperiale sul provvidenzialismo, in ambito stoico-platonico e peripatetico¹.

* Sapienza Università di Roma; manuelmazzetti88@gmail.com. Ringrazio Alessandro Linguisti ed Emidio Spinelli per aver letto in anticipo queste pagine, fornendomi preziosi suggerimenti. Ringrazio inoltre gli anonimi *referees* della rivista per le loro osservazioni, che ho tenuto presenti nella redazione definitiva di questo articolo. Le traduzioni dei testi citati sono mie.

¹ Cfr. per es. *Leg.*, x 902c-903a e *De Mundo*, 6 398a-400b, su cui si veda Reale-Bos (1995); qualche riserva sulla forma di determinismo teologico presentata nelle *Leggi* è tutta-

Minor attenzione è stata dedicata, invece, ai rapporti che tale polemica potrebbe intrattenere con la teologia epicurea: è noto che il filosofo del *Kepos*, pur ammettendo l'esistenza degli dèi e raccomandando caldamente l'adesione alle pratiche religiose², sosteneva che gli dèi non si occupano affatto delle vicende umane. Ora, nel testo platonico vengono esposte e confutate tre tesi riguardo alla divinità: la prima è quella di quanti negano che vi siano gli dèi (*Leg.*, x 885e-886a); la seconda è quella di coloro che, pur riconoscendo che gli dèi esistono, negano che si interessino delle cose umane (899d-905c); la terza, infine, è quella di quanti credono che se ne interessino, ma possano essere piegati al nostro volere tramite preghiere e sacrifici (905c-907b)³. La seconda delle posizioni appena enumerate corrisponde appunto a quella che sarà sottoscritta da Epicuro: ciò può costituire una semplice coincidenza, o quantomeno non garantisce un'influenza diretta di Platone sul *Kepos*. Tuttavia, si cercherà di mostrare che i parallelismi non si limitano alla formulazione generale, bensì lasciano sospettare che Epicuro abbia cercato di aggirare proprio quelle difficoltà che avevano indotto l'Ateniense delle *Leggi* a rifiutare quella tesi. Del resto, si deve ricordare che il filosofo, benché nutrisse disprezzo verso i suoi maestri e si proclamasse autodidatta, frequentò le lezioni, fra gli altri, del platonico Panfilo (*Diog. Laert.*, x 14), ed è perciò plausibile che abbia tenuto presenti le teorie accademiche⁴.

Nelle pagine che seguono si offrirà in primo luogo un breve riassunto della seconda tesi presentata nel decimo libro delle *Leggi* e della relativa confutazione; si formulerà, inoltre, qualche ipotesi sugli avversari che Platone potrebbe aver avuto in mente in quel brano. Nella seconda sezione si esporranno i punti principali della teologia epicurea, mettendo in evidenza i paralleli con gli argomenti del testo platonico: la critica dell'ateismo e della mitologia tradizionale; la dimostrazione dell'esistenza degli dèi basata sull'affinità dell'anima umana con il divino; il disinteresse divino nei confronti del cosmo. Infine, nella terza sezione, si mostrerà che l'argomento epicureo è parzialmente differente da quello rifiutato nelle *Leggi* e perciò non può essere attaccato con gli stessi argomenti.

via espressa in Trabattoni (2014b, pp. 99-100). Per una panoramica generale sul provvidenzialismo nella filosofia ellenistica e imperiale si veda, invece, Dragona-Monachou (1994).

² Sulla devozione nell'Epicureismo, Cic., *De nat. deor.*, I 41.115; 44.123 (= Usener 27); Phil., *De Piet.*, col. 31 Obbink (= Usener 12); col. 26 Obbink (= Usener 13); col. 29 Obbink (= Usener 142 = Arrighetti 66); Plut., *Adv. Col.*, 27, 1123a (= Usener 368); e i passi raccolti in Usener 384-94. Cfr. inoltre Obbink (1996, pp. 1-23).

³ Le stesse tre opinioni sono riportate più brevemente anche in *Resp.*, II 365d-e.

⁴ Sull'influenza del Platonismo sull'Epicureismo cfr. Krämer (1971); Sedley (1976); Long (2006, pp. 429-30). Un confronto fra Epicuro e le *Leggi* di Platone in generale è abbozzato in Farrington (1939).

I. Il disinteresse degli dèi nel decimo libro delle *Leggi*

L'Ateniese introduce la tesi che prenderemo in esame rivolgendosi a un ipotetico sostenitore di essa: questi è indotto ad ammettere l'esistenza degli dèi in base a una sorta di «parentela» (συγγένεια) che sente di intrattenere con la divinità:

Forse una qualche parentela divina con ciò che è della tua stessa natura ti induce ad onorarlo e a ritenere che esista (*Leg.*, x 899d, trad. mia)⁵.

La rapidità di questa dimostrazione è giustificabile in base all'ampia sezione precedente, in cui l'Ateniese ha dimostrato che gli astri – identificati con la divinità – non sono riducibili a elementi materiali come terra e pietra, ma sono invece dotati di un'anima grazie alla quale possono muoversi da soli e in maniera intelligente (891c-899b). Dunque, il confronto fra le facoltà razionali dell'essere umano e l'ordine intelligente dei moti astrali attesta in entrambi la presenza di un principio divino, l'anima. A conferma di ciò, un passo del *Timeo* (90a) definisce la parte più alta dell'anima, quella razionale, proprio come ciò che «ci solleva da terra alla nostra *parentela* nel cielo» (πρὸς δὲ τὴν οὐρανῶ συγγένειαν ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἴρειν)⁶.

L'appello alla condivisione da parte di esseri umani e dèi di un principio psichico affine, funzionale al rifiuto dell'ateismo, è sottoscritto tanto dall'Ateniese quanto dal suo interlocutore fittizio. Ma essi non sono altrettanto concordi su come si debba spiegare, una volta ammesso che gli dèi esistono, la fortuna di cui così spesso godono i malvagi e gli ingiusti. Secondo l'avversario dell'Ateniese, gli dèi non possono esserne responsabili, e si deve perciò concludere che si disinteressino delle cose umane in generale:

È chiaro che, a causa della parentela, non vorresti che gli dèi fossero biasimati come cause di queste cose, e, spinto dall'incertezza e al tempo stesso essendo incapace di detestare gli dèi, sei giunto a questo attuale sentimento, tale che da una parte ritieni che essi esistano, dall'altra che non si diano pensiero né cura delle cose umane (*Leg.*, x 900a-b, trad. mia)⁷.

⁵ συγγένεια τις ἴσως σε θεία πρὸς τὸ σύμφυτον ἄγει τιμᾶν καὶ νομίζειν εἶναι.

⁶ Per lo statuto divino dell'anima umana cfr. anche *Phaed.*, 79e-80b. Sul comune possesso dell'anima, visto come «parentela divina» cfr. Mayhew (2008, pp. 157-9). Una tesi simile si trova inoltre in Cic., *De div.*, I 30.64 (l'anima è in grado di fare previsioni perché gode di una *deorum cognatione*: cfr. ivi, I 49.110; II 58.119).

⁷ δῆλος εἶ μέμφεσθαι μὲν θεοὺς ὡς αἰτίους ὄντας τῶν τοιοῦτων διὰ συγγένειαν οὐκ ἂν ἐθέλων, ἀγόμενος δὲ ὑπὸ τε ἀλογίας ἅμα καὶ οὐ δυνάμενος δυσχεραίνειν θεοῦς, εἰς τοῦτο νῦν τὸ πάθος ἐλήλυθας, ὥστ' εἶναι μὲν δοκεῖν αὐτούς, τῶν δὲ ἀνθρωπίνων καταφρονεῖν καὶ ἀμελεῖν πραγμάτων.

La mancata corrispondenza fra virtù e successo e fra vizio e insuccesso non può essere imputabile agli dèi; ma visto che essa è empiricamente constatabile, è necessario escludere qualsiasi intervento e influenza degli enti divini sul cosmo sensibile. L'Ateniense mostra che questo argomento è tuttavia insostenibile perché il disinteresse divino contrasta proprio con l'assunto per cui è stato introdotto, quello della bontà divina. Infatti, se gli dèi sono buoni (e l'avversario deve concedere che lo siano, visto che proprio perciò è giunto a negare il loro ruolo provvidenziale), allora saranno anche virtuosi. Ma la negligenza e l'ozio non rientrano nella virtù, bensì nel vizio, ed è dunque impossibile includere quelle qualità negative fra gli attributi divini. Pertanto, il disinteresse per le vicende del mondo è inammissibile, poiché implicherebbe appunto una forma di negligenza (good)⁸.

Per gli stessi motivi viene poi esclusa la tesi – che sarà propria del *De Mundo* pseudo-aristotelico e della tradizione peripatetica – secondo cui la provvidenza divina governa solo gli aspetti più generali delle cose umane, trascurando quelli di minor rilievo. Infatti, possono esservi due ragioni per cui qualcuno, sia egli uomo o dio, trascura le cose di minor importanza:

o perché ritiene che, quand'anche le piccole cose vengano trascurate, ciò non faccia alcuna differenza per l'intero, oppure, se c'è differenza, egli non se ne cura per pigrizia e indolenza (*Leg.*, x 901b-c, trad. mia)⁹.

Non è necessaria per i nostri scopi una ricostruzione puntuale del discorso alquanto articolato mediante il quale l'Ateniense esclude queste due possibilità. Basti osservare che entrambe contrastano ancora una volta con l'assunto della bontà divina, condiviso da tutti gli interlocutori: come si è già detto, la bontà implica il possesso delle virtù, e non rientrano fra le virtù né l'ignoranza (ovvero la mancata conoscenza del ruolo delle piccole cose nel complesso in cui sono inserite) né la pigrizia (di cui gli dèi sarebbero partecipi se, pur conoscendo l'importanza delle cose particolari, si limitassero a provvedere solo a quelle più generali). Una terza opzione per spiegare il fatto che gli dèi non governano i particolari potrebbe consistere nel riconoscere che ciò sia per loro impossibile, ovvero che non abbiano sufficiente potenza per farlo. Ma questa possibilità viene subito esclusa (901c), perché non si può definire propriamente negligente chi non è ca-

⁸ Cfr. gli argomenti, incentrati anch'essi sulla bontà divina, con cui viene rifiutata la concezione degli dèi propria della mitologia tradizionale in *Resp.*, II 378b ss.

⁹ ἢ διαφέρων οὐδὲν οἰόμενος εἶναι τῷ ὅλῳ ἀμελουμένων τῶν μικρῶν, ἢ ῥαθυμία καὶ τρυφή, εἰ διαφέρει, ὁ δὲ ἀμελεῖ. Sul *De Mundo* cfr. ancora Reale-Bos (1995). Sulla provvidenza nella scuola peripatetica cfr. almeno Moraux (1970, pp. 41-65); Fazzo (1999); Sharples (2002).

pace di fare qualcosa: ovvero, vi è negligenza solo se l'agente, pur *potendo* fare qualcosa, non *sa* di doverla fare o non *vuole* farla. La puntualizzazione è del resto superflua, poiché, subito dopo (901d), l'Ateniese includerà fra le convinzioni comuni agli interlocutori del dialogo anche quella dell'onnipotenza divina. In virtù dell'analogia fra esseri umani e dèi, di cui ci si è avvalsi finora per dimostrare le virtù divine, si stabilisce inoltre che le piccole cose, ancorché meno facili a vedersi, sono più facili da padroneggiare e curare, e che dalle piccole cose dipendono quelle grandi (902c-903a: sono portati a paragone le attività del medico, del comandante, del pilota, dell'amministratore e del muratore).

Una volta sancito l'interesse degli dèi per ogni minimo aspetto delle cose umane, restano da risolvere almeno due questioni particolarmente stringenti. La prima è quella introdotta all'inizio della sezione che stiamo analizzando, ovvero il contrasto fra provvidenza divina e felicità dei malvagi. Una prima soluzione era già implicita nella presentazione del problema: benché stesse riferendo l'opinione del suo avversario, l'Ateniese aveva definito le sorti degli ingiusti come «non felici veramente, ma ritenute senz'altro tali dalle opinioni comuni» (899d, trad. mia: ἀληθεία μὲν οὐκ εὐδαίμονες, δόξαις δὲ εὐδαιμονιζόμεναι σφόδρα). Questa insistenza sulla felicità solo apparente degli ingiusti è tipica di Platone ed è riconducibile ai principi eudemonistici e intellettualistici dell'etica socratica, in base a cui la vera felicità si identifica con la conoscenza del bene (cfr. per es. *Resp.*, IX 576b ss., sulla felicità solo apparente del tiranno). Ma nel contesto del decimo libro delle *Leggi* viene data la priorità a un'altra soluzione squisitamente platonica, che assorbe la prima e la traspone in una prospettiva metafisica, oltre che etica: il successo dei malvagi è solo apparente perché le loro anime verranno degradate durante le loro successive reincarnazioni. Non è vero, dunque, che gli dèi restano indifferenti alla buona o cattiva condotta degli esseri umani: è vero, piuttosto, che la loro iniziativa per approvarla o condannarla non ha effetto immediato, bensì si esplica nella qualità maggiore o minore delle future reincarnazioni (*Leg.*, X 903d-904c; cfr. *Resp.*, X 612c).

La seconda questione con cui il provvidenzialismo onnipervasivo di Platone deve fare i conti è quella della libera iniziativa umana: se tutto è regolato dagli dèi, qual è il ruolo e la responsabilità dell'essere umano nel compiere scelte e azioni? La risposta delle *Leggi* si appella al fatto che la divinità «ha lasciato alla volontà di ciascuno di noi le cause della generazione di una certa qualità» (904b-c, trad. mia: τῆς δὲ γενέσεως τοῦ ποίου τινὸς ἀφῆκε ταῖς βουλήσεσιν ἐκάστων ἡμῶν τὰς αἰτίας). Il significato di questa allusione ci è noto dalla più estesa trattazione che questo tema aveva ricevuto nella *Repubblica*, mediante il mito di Er: non si è direttamente responsabili delle singole scelte che il nostro carattere ci induce a compie-

re, ma si è responsabili, prima della nascita, della scelta del carattere da cui esse conseguono¹⁰.

Prima di passare a parlare di Epicuro, è opportuno chiedersi velocemente se le tre tesi confutate da Platone nel decimo libro delle *Leggi* avessero dei precisi avversari storici. In varie occasioni (888b; 892d-e; 900c), quelle opinioni vengono ricollegate all'inesperienza dei loro sostenitori, descritti come persone giovani, che col tempo muteranno parere: si potrebbe pensare, pertanto, che la polemica non si rivolga contro personaggi che abbiano avuto un qualche rilievo filosofico. Tuttavia, le tesi riportate sono compatibili anche con quelle di alcune figure note, e almeno in un'occasione (892d-e) lo stesso Ateniese si preoccupa che «un ragionamento del tutto fallace» (παντάπασιν ἀπατηλὸν λόγον) e «consono ai giovani» (νεοπρεπής) possa ingannare anche «noi che siamo vecchi» (πρεσβύτας ἡμῶς ὄντας). Ora, per quanto riguarda la prima tesi, è relativamente facile ricostruire una classe eterogenea di atei o presunti tali, che includeva a vario titolo filosofi, politici, poeti¹¹; l'ultima tesi, quella per cui gli dèi possono essere piegati al volere umano da sacrifici e preghiere, riflette l'immagine antropomorfa e utilitaristica della divinità offerta dai poemi omerici e dalla religione tradizionale in genere, contro cui è rivolta anche un'ampia e celebre sezione del secondo libro della *Repubblica* (377d-383c).

In merito alla tesi che qui ci interessa, quella per cui gli dèi non si occupano delle vicende umane, possiamo invece abbozzare tre ipotesi di identificazione:

1. Nell'*Agamennone* di Eschilo viene rifiutata l'idea secondo cui gli dèi non si prendano cura dei mortali a causa dell'empietà di questi ultimi (*Agam.*, 369-72). In Euripide vari personaggi adducono le cupe vicende che vengono portate in scena come dimostrazione del fatto che gli dèi hanno abbandonato l'umanità al proprio destino (*Eur., Cycl.*, 353-5; *Hec.*, 488-91; *Heracl.*, 757-9, 841-2, 1242; *Tr.*, 1280-1; *Hipp.*, 1102-10; *El.*, 194-200; *Hel.*, 744-57; *Iph. Taur.*, 570-5; *Iph. Aul.*, 955-7). Un primo ambito in cui l'idea sembra serpeggiare, seppur senza particolare approfondimento filosofico, è dunque quello della tragedia, che, com'è noto, era conosciuto e avversato da Platone.
2. Potrebbe esservi un riferimento ad Anassagora – concorde con la pre-

¹⁰ *Resp.*, x 617d-e; sul mito di Er cfr. almeno Franco Repellini (2007) e Trabattoni (2014a).

¹¹ Per un'introduzione generale all'ateismo antico, cfr. Giannantoni (1992) e Whitmarsh (2016). È stato dimostrato da Decleva Caizzi (1986) che la teoria di *Leg.*, x 888e-890a, per la quale la creazione degli dèi e delle leggi dipende dall'arte umana, coincide verosimilmente con quella di Antifonte.

sentazione che di questi viene offerta nel *Fedone* (97d-99b), per bocca di Socrate – o più in generale a tutti i fisiologi che, pur ammettendo l'esistenza degli dèi, riconducevano l'intera realtà a principî materiali. Stando alla lettura platonica, Anassagora in particolare aveva introdotto una mente ordinatrice dell'universo, senza tuttavia attribuirle un ruolo attivo nel governo del mondo. Le notizie in nostro possesso sono troppo scarse per ricostruire con certezza la genuina posizione del filosofo, e talora è stato messo in dubbio che il νοῦς anassagoreo fosse veramente un principio divino (cfr. Sedley, 2011, pp. 30-45). Ma per i nostri scopi è sufficiente che il contenuto del passo delle *Leggi* sia compatibile con la tesi che altrove lo stesso Platone ascrive ad Anassagora: con questo criterio, si può asserire senza difficoltà che la presunta mente divina non svolge alcuna azione provvidenziale, così come la divinità ammessa dai sostenitori della seconda tesi in *Leggi* X non si occupa delle vicende del nostro mondo. A conferma di questa ipotesi, si osservi che poco prima (886d) l'Ateniese aveva insistito sulla divinità degli astri in opposizione a quei sapienti che sostengono «che questi [*scil.* il sole, la luna, gli astri e la terra] sono terra e pietre e non possono assolutamente preoccuparsi delle vicende umane» (ὡς γῆν τε καὶ λίθους ὄντα αὐτὰ καὶ οὐδὲν τῶν ἀνθρωπέων πραγμάτων φροντίζειν δυνάμενα). E nell'*Apologia di Socrate* (26d), Platone riferisce che proprio Anassagora «dice che il sole è pietra e la luna terra» (τὸν μὲν ἥλιον λίθον φησὶν εἶναι, τὴν δὲ σελήνην γῆν)¹².

3. Infine, un frammento di Trasimaco contiene una tesi molto simile a quella contenuta nelle *Leggi*:

Gli dèi non guardano le cose umane; infatti, [se lo facessero], non avrebbero trascurato il più grande dei beni per gli esseri umani, la giustizia: giacché vediamo che gli esseri umani non ne fanno uso (Herm., *In Plat. Phaedr.*, 239.21 = DK 85b8, trad. mia)¹³.

La giustizia sarebbe il maggior bene per l'umanità; ma, poiché si constata empiricamente che non viene praticata, allora gli dèi non l'hanno concessa; se non hanno provveduto gli esseri umani del bene massimo, *a fortiori* non li avranno provvisti neppure di quelli inferiori; perciò gli dèi non guardano le cose umane. È stato osservato (Bonazzi, 2008, pp. 76-82) che vi sono cospicue differenze tra i frammenti diretti di Trasimaco e la presentazione che Platone ne offre nella *Repubblica*; lo spregiudicato atteggiamento che viene continuamente attribuito al sofista sembra inoltre

¹² Anche Decleva Caizzi (1986, pp. 305-6 e 310) include Anassagora fra gli avversari dell'Ateniese in *Leggi* X.

¹³ οἱ θεοὶ οὐχ ὀρώσι τὰ ἀνθρώπινα: οὐ γὰρ ἂν τὸ μέγιστον τῶν ἐν ἀνθρώποις ἀγαθῶν παρεῖδον τὴν δικαιοσύνην: ὀρώμεν γὰρ τοὺς ἀνθρώπους ταύτη μὴ χρωμένους.

escludere che Platone possa averlo descritto, nelle *Leggi*, come un uomo che percepisce una “parentela” con la divinità. Tuttavia, anche Trasimaco potrebbe in qualche modo rientrare – magari in maniera non esclusiva, ma accomunato ad altri personaggi – nella polemica di cui si è dato brevemente conto in questa prima sezione.

2. Il disinteresse divino nella teologia epicurea

Passiamo adesso a Epicuro. Benché già nell’antichità fosse abbastanza diffusa la sua inclusione fra gli atei¹⁴, si deve osservare che gli Epicurei non solo ammettevano l’esistenza degli dèi, ma condussero un’aspra polemica contro i medesimi avversari di Platone, ossia gli atei e la mitologia tradizionale. Riguardo ai primi, sappiamo che Epicuro aveva dedicato buona parte del dodicesimo libro del *περὶ φύσεως* alla confutazione degli atei antichi – Diagora, Prodicò, Crizia, Antistene – di cui «aveva biasimato la completa follia» (Phil., *De Piet.*, col. 19.1-3 Obbink: *πᾶσαν μανίαν Ἐπίκουρος ἐμέμψατο*)¹⁵. Per quanto concerne la mitologia tradizionale, si tenga presente innanzitutto la celebre esortazione della *Lettera a Meneceo* (123.10) a non assegnare agli dèi «le opinioni dei più» (*τὰς τῶν πολλῶν δόξας*), fra le quali rientra certamente la visione popolare e mitica della divinità. Più esplicito in tal senso è il finale della stessa lettera, in cui, rifiutando le dottrine dei fisici, Epicuro afferma che:

Era meglio credere alla mitologia sugli dèi che essere assoggettati al fato dei fisici (*Epist. Men.*, 134.1-3, trad. mia)¹⁶.

Dunque, necessitarismo filosofico e mitologia sono entrambi da respingere. La *Lettera a Pitocle* è dedicata all’esposizione e all’applicazione ai fenomeni celesti e meteorologici del metodo delle spiegazioni multiple, secondo il quale, laddove due o più teorie in contrasto fra di loro siano convalidate dall’esperienza sensibile, si devono ammettere come plausibili a pari titolo. A tale metodo vengono contrapposte sia le spiegazioni dogmatiche, che privilegiano arbitrariamente una sola fra le alternative in accordo con i fenomeni, sia le spiegazioni mitologiche (*Epist. Pyth.*, 104.3; 115.7-8; 116.4-5): per esempio, in varie occasioni Epicuro si era opposto a

¹⁴ Cfr. per es. Cic., *De nat. deor.*, I 44.123; II 16.44; Clem. Alex., *Protr.*, V 66.5. L’intero *De Pietate* di Filodemo, inoltre, aveva come scopo la difesa dell’Epicureismo dalle accuse di ateismo ed empietà; cfr. Obbink (1996).

¹⁵ Il passo è riportato anche in Usener 87 e Arrighetti 27.2. Cfr. inoltre Diog. Oen., fr. 16 Smith, in cui viene incluso fra gli atei anche Protagora; cfr. inoltre Cic., *De nat. deor.*, I 118, per un analogo elenco di pensatori atei contro cui gli Epicurei polemicizzavano.

¹⁶ κρείττον ἦν τῷ περὶ θεῶν μύθῳ κατακολουθεῖν ἢ τῇ τῶν φυσικῶν εἰμαρμένη δουλεύειν.

chi riconduce eventi naturali nocivi per l'umanità, quali fulmini e terremoti, alla collera divina¹⁷. Come già in Platone, inoltre, non è solo il contenuto del mito a essere rigettato, bensì anche la forma in cui esso veniva più frequentemente espresso, quella poetica¹⁸.

Insomma, contro gli atei, gli Epicurei ammettevano l'esistenza degli dèi, e contro la mitologia rifiutavano alcune loro caratteristiche tradizionali, prima fra tutte il coinvolgimento nelle vicende di questo mondo. Dobbiamo innanzitutto giustificare il primo punto: le fonti riportano tre diverse dimostrazioni dell'esistenza degli dèi. La prima si appella al possesso condiviso da tutte le stirpi umane di una nozione del divino. Tale nozione, definita κοινή νόησις nella *Lettera a Meneceo* (123.3-4), corrisponde alla «prolessi» (πρόληψις), che nella gnoseologia epicurea indica il concetto universale che si imprime nella mente in seguito alla ripetizione di percezioni simili (si veda Cic., *De nat. deor.*, I 16.43 e gli altri passi raccolti in Usener 255). Nonostante il passo di Cicerone insista su una dimostrazione degli dèi basata sul mero *consensus omnium* (ciò su cui vi è accordo fra tutti deve essere vero), mi sembra che il punto decisivo della dimostrazione consista proprio nel radicare le nostre idee sugli dèi nelle *prolessi* piuttosto che nei *giudizi*. Infatti, per la gnoseologia epicurea, tutte le percezioni sono vere, nel senso che esiste un oggetto esterno da cui derivano (*Epist. Her.*, 49-53; Usener 246-54): poiché le prolessi derivano da percezioni reiterate, allora anche le prolessi saranno tutte vere, ossia proverranno da oggetti esterni realmente esistenti; ciò è confermato dal fatto che, stando a Diogene Laerzio (x 33), uno dei sinonimi di «prolessi» è appunto «retta opinione» (δόξα ὀρθής). Dunque, il punto cruciale non è il fatto che le prolessi degli dèi siano presenti in tutti, ma piuttosto il fatto stesso che esse siano prolessi, ovvero concetti provenienti da enti reali. Se è così, risulta peraltro problematica la tesi avanzata da alcuni studiosi, per la quale gli dèi di Epicuro sarebbero mere costruzioni del pensiero umano: poiché le prolessi implicano l'esistenza degli oggetti a cui corrispondono, gli dèi dovrebbero avere infatti una sussistenza reale e non solo mentale¹⁹.

¹⁷ *Epist. Her.*, 77.1-5; *Rat. Sent.*, I; *De rer. nat.*, v 1194-5; vi 68-79; *De nat. deor.*, I 17.45 (= Usener 352); inoltre Usener 363 e 365; Arrighetti 180.

¹⁸ Il luogo più celebre di Platone su questo tema è *Resp.*, x 597a-602b. Per quanto riguarda Epicuro, Diog. Laert., x 120 e Usener 227-9. Com'è noto, gli Epicurei seriori si avvalsero della forma poetica: sulla questione cfr. Pace (2009) e relativa bibliografia.

¹⁹ L'idea che gli dèi epicurei abbiano sussistenza esclusivamente mentale è stata proposta da Long, Sedley (1987) e da Obbink (1996; 2002). Contro di loro, hanno ribadito la reale esistenza degli dèi nella filosofia del *Kepos* Mansfeld (1993); Giannantoni (1996); Konstan (2011); Spinelli (2015). Sulla questione si veda anche Wifstrand Schiebe (2003), Essler (2011) e Verde (2016).

Ma l'introduzione del *consensus omnium*, all'interno della dimostrazione, potrebbe implicare anche un'altra strategia di dimostrazione. Il lessico con cui Cicerone designa la πρόληψις è piuttosto vario (*notio, anticipatio, antecepta informationis, praenotio*), ma insiste per lo più sulla presenza di una "nozione anticipata" che tutti condividono. Epicuro, nella *Lettera a Meneceo* (123.7-8), dopo aver sancito la presenza di una nozione comune della divinità, afferma che «gli dèi esistono: evidente è infatti la conoscenza di essi» (θεοὶ μὲν γὰρ εἰσὶν· ἐναργῆς γὰρ αὐτῶν ἐστὶν ἢ γνῶσις). Il filosofo del *Kepon* non muoveva dunque dal fatto che tutti *credono* negli dèi, bensì da quello che tutti *conoscono* cosa si intenda per "dio". Del resto, si è già visto che Epicuro, come qualsiasi uomo del suo tempo, era informato della presenza di pensatori atei e li aveva sprezzantemente confutati e additati come folli; perciò, limitarsi ad affermare che tutti credono negli dèi sarebbe stato al tempo stesso falso e inefficace a convalidarne l'esistenza²⁰. La dimostrazione di Epicuro potrebbe invece costituire una sorta di περιτροπή: l'ateismo si ritorce contro i suoi stessi sostenitori, perché anche chi nega gli dèi possiede una nozione di cosa siano. Tale nozione, in quanto è evidente, cioè non contaminata dal giudizio fallace di chi la possiede, deve provenire da un ente realmente esistente, come si è già detto. L'ipotesi che si tratti di una forma compressa di περιτροπή può essere peraltro avvalorata dall'uso esplicito dello stesso procedimento che Epicuro sembra aver fatto altrove²¹.

Nello stesso brano di Cicerone si trova una seconda prova, basata sul concetto di *isonomia* o «distribuzione uniforme» (*aequabilis tributio*), che per Epicuro vige in natura: se vi sono infiniti esseri mortali, dovranno esservi altrettanti esseri immortali (*De nat. deor.*, I 19.50 = Usener 352). Gli studiosi hanno visto in questo argomento – a dire il vero piuttosto debole e bizzarro – un'ulteriore dimostrazione dell'esistenza divina (così Arrighetti, 1973, p. 535; Giannantoni, 1996, pp. 25-7); ma dal contesto in cui si trova è più opportuno dedurre che si tratti di una dimostrazione dell'*infinità* degli dèi, e non della loro *esistenza*, che è, in questa fase, già data per acquisita in base alla prima prova che si è riportato.

La terza testimonianza proviene da Sesto Empirico: in *Math.*, IX 25 (= Usener 353), si legge che gli esseri umani hanno tratto il concetto (ἐννοία) della divinità dalle rappresentazioni di grandi immagini antropomorfe, che si presentavano loro nei sogni, e ciò costituisce probabilmente una

²⁰ Un argomento simile è rifiutato anche in Plat., *Leg.*, x 886a.

²¹ Si veda la difesa dell'autonomia dell'iniziativa umana nel libro xxv del *περὶ φύσεως*, Arrighetti 34.27-8 e 34.30; cfr. Sedley (1983, pp. 26-7). Sulla περιτροπή in generale cfr. Burnyeat (1976; 1978) e Chappell (2006).

riproposizione della tesi di Democrito²². Questa prova dà luogo a diverse difficoltà interpretative: le apparizioni degli dèi in sogno sono indubbiamente vere, poiché, come tutte le altre percezioni, dipendono da effluvi atomici provenienti da oggetti esterni. Ma si deve chiarire in cosa si differenzino dalle immagini chimeriche, che, pur appearing ugualmente in sogno, sono prive di un referente reale: come si è già detto, infatti, riconducendo l'esistenza degli dèi alla prolessi, Epicuro intende proprio differenziare lo statuto delle nozioni corrette della divinità da quello delle immagini chimeriche. Inoltre, si legge in un brano di Lucrezio che agli antichi apparivano grandi immagini divine sia in stato di veglia sia in stato di sonno, e che questa è la causa per cui essi, spinti dal timore, costruirono templi e altari e istituirono i riti (*De rer. nat.*, v 1169-71). Ma questa è proprio la visione degli dèi a cui gli Epicurei si opponevano, e che perciò – lungi dall'essere assunta come una dimostrazione – viene respinta in quanto costituisce un'escrescenza mitica e una minaccia alla tranquillità d'animo. Ciononostante, si deve osservare che almeno alcune caratteristiche colte dalle visioni oniriche dei primitivi sono concordi con la nozione che gli stessi Epicurei ritenevano adeguata alla divinità: per esempio, l'immortalità e la totale estraneità alla paura della morte e alla fatica (*De rer. nat.*, v 1175-82). Si può concludere pertanto che le apparizioni degli dèi in sogno forniscono una prova della loro esistenza, in quanto attestano la presenza di un ente esterno che le produce, così come, nel caso della chimera, le percezioni dei singoli animali di cui è composta derivano da enti esistenti. Ma la maniera in cui vengono recepite dagli esseri umani e dunque il giudizio che questi formulano a partire dalle percezioni della divinità sono scorretti: l'errore nel giudizio, infatti, è statisticamente più probabile durante il sonno, poiché la mente perde il supporto dei sensi, che sono addormentati, per verificare le sue opinioni sulle percezioni²³.

Come che sia, la prova che ci interessa in questa sede, per il confronto con le *Leggi*, è la prima che abbiamo esposto. Nel testo di Platone si parlava di una parentela con gli dèi, che, nella nostra ricostruzione, consiste nel comune possesso di un'anima razionale. Ora, secondo la teoria materialista che Epicuro riprende da Democrito, la conoscenza avviene per emanazione di simulacri atomici (εἰδωλα; *simulacra*) che dall'oggetto percepito vanno a colpire gli organi del percipiente. Per

²² Cfr. DK 68a74-9: Democrito attribuiva la genesi delle credenze religiose ora a certe visioni oniriche, di cui sarebbero partecipi anche i viventi irrazionali; ora alla meraviglia e all'incapacità di spiegare fenomeni meteorologici (fulmini, tuoni, alternanza delle stagioni) e astronomici (comete, eclissi).

²³ Cfr. Diog. Oen., fr. 9, col. 5,5-7 Smith. Su questo passo e, più in generale, sui sogni nella filosofia epicurea cfr. Clay (1980; ripubblicato in Clay, 2001, pp. 211-31).

quanto riguarda la conoscenza degli dèi, due brani di Cicerone (*De Nat. Deor.*, I 19.49 e 37.105; cfr. anche Phil., *De Piet.*, col. 15 Obbink = Arrighetti 17.4) ci informano che essa avviene tramite il pensiero (*mente, cogitatione*) e non con i sensi (*non sensu*). Con ciò si deve intendere che la costituzione dei simulacri provenienti dagli dèi è tanto sottile da sfuggire agli organi di senso, e da poter essere colta solo tramite una facoltà, la mente, formata da atomi altrettanto sottili. Poiché tutti gli animali possiedono la mente, tutti possono ricevere i simulacri degli dèi, ma solo gli esseri umani sono in grado di comprenderli²⁴. Questo primato delle facoltà umane su quelle degli altri animali è confermato anche nel passo di Cicerone già citato, in cui si legge che la divinità ha sembianze umane, in quanto «tale figura [...] è la più bella di tutte» (*ea figura [...] pulcherrima est omnium*) ed è l'unica a cui appartenga la razionalità (*ratio*). In base a queste notizie, si può concludere che anche per Epicuro, come già per i sostenitori della seconda tesi di *Leggi* X, l'essere umano gode di un'affinità di genere con gli dèi, che consiste nel possesso dello stesso aspetto e soprattutto nell'esercizio della razionalità. Il parallelo può dunque essere sviluppato in questi termini: nelle *Leggi*, l'affinità fra la parte più alta dell'anima umana e la divinità impedisce di negare l'esistenza degli dèi; in maniera simile, in Epicuro, l'affinità fra gli atomi della mente e i simulacri che emanano dagli dèi consente agli esseri umani di conoscere gli dèi.

Una volta stabilita la presenza di una nozione della divinità in tutti gli esseri umani – e con ciò l'esistenza degli dèi – si deve chiarire quale sia il contenuto genuino di tale nozione. Le fonti su questo punto sono numerose e unanimesi: divino è l'«essere vivente immortale e beato» (*Epist. Men.*, 123.3: ζῶον ἄφθαρτον καὶ μακάριον)²⁵. L'immortalità degli dèi deve essere stata, per gli antichi Greci, fuori discussione: sebbene i miti narrassero di battaglie e lotte fra dèi, l'impossibilità del loro decesso costituisce l'elemento di maggior divario fra dèi ed esseri umani²⁶. L'attributo decisivo per il delinarsi della teologia epicurea è perciò quello della beatitudine, che, d'altro canto, induce a respingere le opinioni degli uomini comuni:

²⁴ Sull'estrema sottigliezza degli atomi che costituiscono la mente si veda *De rer. nat.*, III 231-87; *Epist. Her.*, 63; Plut., *Adv. Col.*, III 8d; Aet., *Plac.*, IV 3.11. Sul rapporto fra animali e simulacri divini si veda Polistr., *De Cont.*, I 1-VII 8; cfr. Kleve (1963, p. 32) e Indelli (1978, p. 145).

²⁵ Cfr. anche *Epist. Her.*, 76.10; *Epist. Pyth.*, 97.4-6; *Kyr. Dox.*, 1; e inoltre Usener 354; 356; 358; 360; 361 [2]; 365; Arrighetti 179.

²⁶ Cfr. per es. *Il.*, VI 440-3; XXII 178-81. Tra i filosofi, saranno solo gli Stoici ad ammettere, peraltro in maniera piuttosto controversa, la mortalità degli dèi, fatta eccezione per Zeus; cfr. Plut., *De stoic. rep.*, 38.

Infatti, le asserzioni dei più sugli dèi non sono prolessi, ma pregiudizi (*Epist. Men.*, 124.1-2, trad. mia)²⁷.

La maggior parte delle persone attribuisce agli dèi passioni analoghe a quelle umane, quali ira e benevolenza, che sono in evidente contrasto con la loro beatitudine. Com'è noto, l'etica epicurea ripone il sommo bene nell'assenza di turbamenti dell'anima (*ἀταραξία*) e individua nei sentimenti troppo intensi il maggior ostacolo per il raggiungimento di quella stabile condizione di tranquillità, di cui la beatitudine divina è la perfetta realizzazione. Un eventuale intervento nelle vicende del nostro cosmo comporterebbe sia una forma di coinvolgimento emotivo (per es., la benevolenza nei confronti dell'umanità), sia uno sforzo morale e fisico da parte degli dèi, e ciò è inammissibile²⁸.

Questa conclusione ha almeno due importanti conseguenze: in primo luogo, elimina il timore superstizioso degli dèi, che è una delle quattro paure a cui il quadrifarmaco epicureo voleva porre rimedio (*Kyr. Dox.*, XI); in secondo luogo, l'atarassia divina, fornendo un modello stabile per il sapiente, rende quest'ultimo «come un dio fra gli uomini» (*Epist. Men.*, 135.7-8: *ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις*; cfr. *Sent. Vat.*, 33), diverso dagli dèi stessi solo per la sua mortalità²⁹. Gli dèi fungono pertanto da paradigma a cui gli esseri umani devono rendersi simili per quanto è loro possibile.

Ciò consente di ripristinare una forma – quantomeno indiretta, per così dire – di provvidenza: non nel senso che siano gli dèi a elargire attivamente benefici o danni agli esseri umani; al contrario, è la concezione corretta o fallace che gli esseri umani stessi hanno degli dèi ad apportare loro, rispettivamente, benefici o danni. Dovrebbe essere questo il senso di un frammento del filosofo medio-platonico Attico, che, dopo aver attribuito a Epicuro la tesi usuale dell'«incuria degli dèi» (*τὸ ἐκ θεῶν ἀμελὲς*), osserva, in maniera alquanto ellittica, che:

Secondo Epicuro, dagli dèi deriva per gli esseri umani un vantaggio: infatti, dice che le loro migliori emanazioni sono, per chi ne partecipa, concause di grandi beni (Attico in Eus., *Praep. ev.*, XV 5.8-9 = Des Places fr. 3.62-5 = Usener 383; trad. mia)³⁰.

²⁷ οὐ γὰρ προλήψεις εἰσὶν ἀλλ' ὑπολήψεις ψευδεῖς αἱ τῶν πολλῶν ὑπὲρ θεῶν ἀποφάσεις.

²⁸ Sull'atarassia si veda almeno *Epist. Men.*, 128; *Sen.*, *Epist.*, 66.45 (= Usener 434; Arrighetti 164); cfr. Annas (1987); Cooper (1999); Warren (2002). Sull'incoerenza fra beatitudine e governo divino del cosmo, si veda in particolare Cic., *De Nat. Deor.*, 119.51-20.52 (= Usener 325), che contrappone il dio epicureo, «beato nel modo che gli si conviene» (*rite beatum*), a quello del senso comune, che risulta invece «indaffaratissimo» (*laboriosissimus*).

²⁹ Lucrezio parlava perciò di Epicuro come di una sorta di *deus mortalis*, in V 8 e VI 7. Cfr. Ertler (2002).

³⁰ κατ' Ἐπικούρου ὄνησιν τοῖς ἀνθρώποις ἀπὸ θεῶν γίνεται τὰς γούν βελτίονας ἀπορροίας

Dunque, gli Epicurei, pur negando la provvidenza, intesa come intervento intenzionale e razionale sul nostro cosmo, ritenevano che la divinità esercitasse comunque, in maniera non deliberata né volontaria, un'influenza sulle cose umane, mediante certe «emanazioni» (ἀπόρροιαί). Il significato di questa allusione, alla luce di quanto si è detto, dovrebbe essere: se i simulacri che emanano dagli dèi vengono recepiti in maniera adeguata – ovvero senza attribuire agli enti che li emettono connotazioni inconciliabili con la loro beatitudine – allora essi saranno concause, insieme alla nostra conoscenza corretta, di grandi beni, configurandosi come modelli del sommo bene; viceversa, la loro errata ricezione sarà fonte di paura e superstizione.

3. Conclusioni: Epicuro e il decimo libro delle *Leggi*

Portiamo a termine, adesso, il confronto con il brano delle *Leggi*: abbiamo già mostrato che la prova dell'esistenza degli dèi basata sulla συγγένεια è simile a quella epicurea, poiché entrambe si basano sull'affinità fra la parte più elevata dell'anima umana e il divino. Prendiamo adesso in esame la seconda parte della tesi che abbiamo esaminato, quella relativa all'indifferenza divina. Nell'esposizione platonica, le due premesse contrastanti che inducevano a tale conclusione erano:

- a) la constatazione empirica del successo dei malvagi e degli ingiusti;
- b) la bontà divina nei confronti degli esseri umani;

ergo

gli dèi non si curano delle cose del nostro mondo.

La mossa dell'Ateniese consisteva nel mostrare che la seconda premessa contrasta con la conclusione, in quanto:

- i) la bontà implica virtù;
- ii) la negligenza è un vizio;

ergo

la bontà implica il contrario della negligenza, ossia la diligenza provvidenziale degli dèi.

Torniamo adesso a Epicuro: l'identica conclusione a cui giunge non deve indurci a ritenere che siano identiche anche le premesse da cui muove. Varie testimonianze ci informano che anche gli Epicurei sostenevano il punto a), ma solo secondo una fonte cronologicamente tarda e tendenziosa come Lattanzio, l'argomento della mancata corrispondenza fra virtù

αὐτῶν φασὶ τοῖς μετασχοῦσι μεγάλων ἀγαθῶν παραιτίας γίνεσθαι. Cfr. anche Lucr., *De rer. nat.*, VI 68-78; Porph., *ad Marc.*, 18 (= Arrighetti 180); Phil., *De Piet.*, col. 37 Obbink (= Usener 91 e 85 = Arrighetti 33 e 135); col. 30 Obbink (= Arrighetti 86); *De dis.*, I 7.2-7.

e successo era usato come *prova* dell'antiprovidenzialismo³¹. Nelle altre è citato solo in maniera incidentale, casomai come rinforzo alla tesi dell'indifferenza divina, e non come vera dimostrazione. Per quanto riguarda il punto b), esso non trova spazio nell'argomentazione epicurea: come si è visto, gli dèi non sono veramente buoni nei nostri confronti, ma è solo il nostro atteggiamento verso di loro a renderli tali, qualora sia adeguato. L'attributo divino che gioca un ruolo fondamentale per la conclusione epicurea non è quello della bontà, bensì quello della beatitudine. Per questo motivo, la confutazione dell'Ateniense non può essere valida nei confronti dell'argomento epicureo, poiché è incentrata, *a concessis*, proprio sull'assunto che la divinità sia benevola con gli esseri umani.

Le informazioni in nostro possesso non sono sufficienti a dimostrare inequivocabilmente che le *Leggi* di Platone abbiano esercitato una concreta influenza su Epicuro. Tuttavia, ciò non è affatto improbabile, poiché, come si è visto, Epicuro condivide alcuni assunti presenti nel passo delle *Leggi* e ne modifica altri, che coincidono esattamente con quelli di cui si avvaleva l'Ateniense per confutare la tesi del disinteresse divino.

Per concludere, osserviamo che c'è un altro punto – che qui non possiamo approfondire – che lascia sospettare tale influenza: si è detto che l'Ateniense esclude che la divinità possa trascurare qualche aspetto della realtà perché non ha sufficiente potenza oppure perché è pigro o ignorante; da ciò deduce che la provvidenza si estende a tutte le cose del mondo, e non solo a quelle più rilevanti. Un celebre dilemma attribuito a Epicuro da Lattanzio, riportato in forma simile anche da Sesto Empirico, dichiara incomprensibile il fatto che la divinità non elimini il male dal mondo: se vuole e non può farlo, è manchevole di potenza (*inbecillis*); se può e non vuole, è invidioso (*invidus*); se non vuole e non può, è sia impotente sia invidioso. Ma entrambi questi aggettivi contrastano con l'idea comune del divino³². Vi è un'evidente affinità fra le due alternative presentate nelle *Leggi* e quelle contemplate da Epicuro: da un lato la mancanza di potenza, dall'altro la mancanza di volontà, dettata nel primo caso da pigrizia o ignoranza, nel secondo da invidia. Attraverso il confronto con altre fonti epicuree, Gleis ha concluso che il dilemma riportato da Lattanzio non sia epicureo, bensì abbia origine accademica; egli non prende in esame, tut-

³¹ *De rer. nat.*, II 180-1; II 1103-4; V 198 ss.; *De nat. deor.*, I 8.23 (= Usener 367); Phil., *De Piet.*, col. 80 Obbink (= Ermarco, fr. 31 Longo Auricchio); Latt., *Div. instit.*, III 17.8 ss. (= Usener 370).

³² Latt., *De ira dei*, 13.19 (= Usener 374). Cfr. Marc. Aur., II 11; Sext., *Pyrr. Hyp.*, III 3.9-12, in cui l'argomento è presentato in termini più simili alle *Leggi*, riproponendo il dilemma se il dio si occupi solo di alcune cose – ma ciò mina la sua potenza – o di tutte – il che implica che gli si debba attribuire anche il male. Su questo tema cfr. almeno De Lacy (1948) e Spinelli (2015).

tavia, il brano delle *Leggi* di cui abbiamo parlato³³. Proprio in questo si potrebbe ravvisare la fonte accademica del dilemma, senza tuttavia escluderne la paternità epicurea. È dunque probabile che, sia nel contesto del dilemma sulla giustificazione del male, sia in quello dell'indifferenza divina, Epicuro si sia mosso da premesse platoniche per derivare conclusioni antitetiche rispetto a esse.

Nota bibliografica

- ANNAS J. (1987), *Epicurus on pleasure and happiness*, in “Philosophical Topics”, 15, pp. 5-21.
- ARRIGHETTI G. (1973), *Epicuro. Opere*, Einaudi, Torino.
- BONAZZI M. (2008), *Thrasymaque, la polis et les dieux*, in “Philosophie antique”, 8, pp. 61-84.
- BURNYEAT M. (1976), *Protagoras and Self-Refutation in Plato's Theaetetus*, in “The Philosophical Review”, 85, pp. 172-95.
- ID. (1978), *The upside-down back-to-front sceptic of Lucretius IV 472*, in “Philologus”, 122, pp. 197-206.
- CHAPPELL T. (2006), *Reading the Peritrope: Thaetetus 170c-171c*, in “Phronesis”, 51, pp. 109-39.
- CLAY D. (1980), *An Epicurean Interpretation of Dreams*, in “The American Journal of Philology”, 101/3, pp. 342-65.
- ID. (2001), *Paradosis and Survival. Three Chapters in the History of Epicurean Philosophy*, Ann Arbor, Michigan.
- COOPER J. (1999), *Pleasure and desire in Epicurus*, in Id. (ed.), *Reason and emotion: essays on ancient moral psychology and ethical theory*, Princeton University Press, Princeton, pp. 485-514.
- DE LACY P. H. (1948), *Lucretius and the History of Epicureanism*, in “Transactions and Proceedings of the American Philological Association”, 79, pp. 12-23.
- DECLÉVA CAIZZI F. (1986), *Hysteron proteron: la nature et la loi selon Antiphon et Platon*, in “Revue de Métaphysique et de Morale”, 91, pp. 291-310.
- DRAGONA-MONACHOU M. (1994), *Divine Providence in the Philosophy of the Empire*, in Aa.Vv., *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II 36.7, De Gruyter, Berlin-New York, pp. 4417-90.
- ERLER M. (2002), *Epicurus as deus mortalıs: Homoiosis theoi and Epicurean Self-cultivation*, in D. Frede, A. Laks (eds.), *Traditions of theology. Studies in hellenistic theology, its background and aftermath*, Brill, Leiden-Boston-Köln, pp. 159-81.
- ESSLER H. (2011), *Glückselig und unsterblich. Epikureische Theologie bei Cicero und Philodem, mit einer Edition von Pherc. 152/157, Kol. 8-10*, Schwabe Verlag, Basel.

³³ Glei (1988): tramite l'analisi comparata dei passi di Lattanzio e di Sesto, e di un altro passo parallelo di Cicerone (*De nat. deor.*, III 25.65), l'autore conclude che la fonte comune ai due autori è accademica, e che il dilemma non è stato sollevato nell'ambito del *Kepos*, ma al contrario è nato proprio in funzione anti-epicurea.

- FAZZO S. (1999), *Alessandro di Afrodisia. La Provvidenza. Questioni sulla provvidenza*, BUR, Milano.
- FARRINGTON B. (1939), *Epicurus and the Laws of Plato*, in "Proceedings of the Classical Association", 36, pp. 52-4.
- FRANCO REPELLINI F. (2007), *Il fuso e la necessità*, in M. Vegetti (a cura di), *Platone. La Repubblica*, vol. VII (libro X), Napoli, Bibliopolis, pp. 367-97.
- GIANNANTONI G. (1992), *L'ateismo*, in M. Vegetti (a cura di), *L'esperienza religiosa antica*, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 208-28.
- ID. (1996), *Epicuro e l'ateismo antico*, in G. Giannantoni, M. Gigante (a cura di), *Epicureismo greco e romano*, vol. I, Bibliopolis, Napoli, pp. 21-64.
- GLEI R. (1988), *Et invidus et inbecillus. Das angebliche Epikur fragment bei Lakantz*, *De ira Dei 13, 20-21*, in "Vigiliae Christianae", 42, pp. 47-58.
- INDELLI G. (1978), *Polistrato. Sul disprezzo irrazionale delle opinioni popolari*, Bibliopolis, Napoli.
- KLEVE K. (1963), *Gnosis Theon: Die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis in der epikureischen Theologie*, in "Symbolae Osloenses", Suppl. XIX, Oslo.
- KONSTAN D. (2011), *Epicurus on the Gods*, in J. Fish, K. R. Sanders (eds.), *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 53-71.
- KRÄMER H. J. (1971), *Platonismus und hellenistische Philosophie*, De Gruyter, Berlin-New York.
- LONG A. (2006), *Plato and Hellenistic Philosophy*, in H. H. Benson (ed.), *A Companion to Plato*, Blackwell, Singapore, pp. 418-33.
- LONG A., SEDLEY D. (1987), *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.
- MANSFELD J. (1993), *Aspects of Epicurean Theology*, in "Mnemosyne", 46, pp. 172-210.
- MAYHEW R. (2008), *Plato, Laws 10*, Clarendon Press, Oxford.
- MORAUX P. (1970), *D'Aristote à Bessarion. Trois exposés sur l'histoire et la transmission de l'Aristotélisme grec*, Les Presses de l'Université Laval, Québec.
- ORBINK D. (1996), *Philodemus. On Piety*, Clarendon Press, Oxford.
- ID. (2002), *"All Gods are True" in Epicurus*, in D. Frede, A. Laks (eds.), *Traditions of theology. Studies in hellenistic theology, its background and aftermath*, Brill, Leiden-Boston-Köln, pp. 183-221.
- PACE N. (2009), *La poetica epicurea di Filodemo di Gadara*, in "Rheinisches Museum für Philologie", 152, pp. 235-64.
- REALE G., BOS A. (1995), *Il trattato sul cosmo per Alessandro attribuito ad Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano.
- SEDLEY D. N. (1976), *Epicurus and his professional rivals*, in J. Bollack, A. Laks (eds.), *Études sur l'épicurisme antique* (Cahiers de Philologie 1), Lille, pp. 121-59.
- ID. (1983), *Epicurus Refutation of Determinism*, in Aa. Vv., *ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ. Studi sull'Epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Bibliopolis, Napoli, pp. 11-51.
- ID. (2011), *Creazionismo. Il dibattito antico da Anassagora a Galeno*, edizione italiana a cura di F. Verde, Carocci, Roma.

- SHARPLES R. (2002), *Aristotelian Theology after Aristotle*, in D. Frede, A. Laks (eds.), *Traditions of theology. Studies in hellenistic theology, its background and aftermath*, Brill, Leiden-Boston-Köln, pp. 1-40.
- SPINELLI E. (2015), *Senza teodicea: critiche epicuree e argomentazioni pirroniane*, in D. De Sanctis, E. Spinelli, M. Tulli, F. Verde (a cura di), *Questioni epicuree: epistemologia, fisica, etica e le loro tradizioni*, Academia Verlag, Sankt Augustin, pp. 213-34.
- TRABATTONI F. (2014a), *Libertà, libero arbitrio e destino in Platone*, in M. De Caro, M. Mori, E. Spinelli (a cura di), *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, Carocci, Roma, pp. 15-38.
- ID. (2014b), *Libertà e destino da Platone al neoplatonismo*, in M. De Caro, M. Mori, E. Spinelli (a cura di), *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, Carocci, Roma, pp. 99-113.
- WARREN J. (2002), *Epicurus and Democritean Ethics. An Archaeology of Ataraxia*, Cambridge University Press, Cambridge.
- WHITMARSH T. (2016), *Battling the Gods: Atheism in the Ancient World*, Faber & Faber, London.
- WIFSTRAND SCHIEBE M. (2003), *Sind die epikureischen Götter "thought-constructs"?*, in "Mnemosyne", 56, pp. 703-27.
- VERDE F. (2016), *Epicuro nella testimonianza di Cicerone: la dottrina del criterio*, in M. Tulli (a cura di), *Testo e forme del testo. Ricerche di filologia filosofica*, Fabrizio Serra, Pisa-Roma, pp. 335-68.

La théologie comme achèvement de l'ouvrage critique de la raison pure chez Kant

di *Robert Theis**

Abstract

The essay intends to rethink the theological problematic within the context of Kant's theoretical philosophy. To this end, it is shown in the first steps in what sense the transcendent procedure, inherent to the nature of reason itself, takes a systematic form in metaphysical discourse. Starting from this premise, we analyze in particular the idea of God understood as a transcendental Ideal. Kant argues that it is this idea that constitutes the crown of knowledge. As such, it is to be regarded as marking the completion of critical enquiry itself (B 698). The rethought theological discourse that Kant develops from this basic thesis takes the form of a reflective physico-theology that allows one to understand the experience of the world in its asymptotic unity.

Keywords: Reason, Unconditioned, Transcendental Ideal, regulative function, physico-theology.

Dans les esquisses de réponse à la question de l'Académie royale des sciences de Berlin pour l'année 1791, laquelle portait sur les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolff, Kant note avec une assurance qui reflète une de ses convictions profondes que

par la Critique de la raison pure, il est suffisamment prouvé qu'au-delà des objets des sens il ne peut y avoir absolument aucune connaissance théorique [...] et ce pour la simple raison qu'il est nécessaire qu'à tous les concepts une intuition

* Université du Luxembourg; robert.theis@education.lu.

quelconque puisse être soumise, par quoi de la réalité objective leur est procurée, et que toute notre intuition est sensible¹.

Cette thèse signifie que le vénérable fonds de commerce de la métaphysique, à savoir d'être *science*, entendue au sens canonique d'une connaissance objective et certaine, du suprasensible, en l'occurrence de Dieu, de l'âme et – depuis Christian Wolff – du monde, est à considérer comme «ratiocination vide»², «apparence fausse» (B 88) où «mainte nappe de brouillard, maint banc de glace sur le point de fondre, présentent l'image trompeuse de nouveaux pays» (B 295).

Vouloir dès lors reprendre à nouveaux frais la question du discours théologique dans le cadre de la philosophie théorique semble à première vue problématique. Or, nous entendons montrer qu'en dépit de la thèse de l'impossibilité d'une *connaissance* objective et de l'existence de Dieu et de ses attributs, la conception complètement développée de la *raison* telle que Kant l'expose principalement dans la *Critique de la raison pure* va conduire, non à un abandon de la théologie, mais à en repenser le concept même au titre d'achèvement de l'ouvrage critique.

1. La métaphysique comme démarche transcendante de la raison et le sens de l'enquête critique

Pour Kant, le geste métaphysique même est d'abord l'expression d'une démarche questionnante de la raison. En tant que tel, il s'origine à partir d'un besoin naturel de la raison que l'auteur qualifie lui-même, en termes psychologisant, de besoin de s'orienter dans la pensée (cf. *Crp* B 22; cf. *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée*, Ak. VIII 137). Or, une telle orientation ne peut plus avoir lieu sur le mode du seul questionnement, mais doit se donner la forme de l'affirmation, du discours argumenté, avoir lieu sur le mode de la détermination prédicative (cf. Schaeffler, 2006, p. 46). Un besoin réel, «inhérent à la raison en soi entraîne la nécessité de juger» (*Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, Ak. VIII 136). Ceci signifie que dans l'acte interrogateur même et dans la recherche de réponse qui lui est (nécessairement) inhérente habite une anticipation – indéterminée

¹ *Quels sont les progrès réels de la métaphysique en Allemagne depuis les temps de Leibniz et de Wolff?*, Ak. xx 296 (cité: *Progrès*). Nous citerons les œuvres de Kant d'après *Kant's gesammelte Schriften* (1902 sqq.); le volume précédé de "Ak." sera indiqué en chiffres romains, la page en chiffres arabes. Les traductions françaises se basent sur l'édition des *Œuvres philosophiques* de Kant, publiées sous la direction de F. Alquié (1980). Nous n'indiquons pas les modifications que nous avons effectuées.

² *Critique de la raison pure* B 88. Nous citerons désormais la *Critique de la raison pure* dans le corps du texte en indiquant en priorité la seconde édition (= B).

certaines – qui se transforme, dans son passage à l'acte, en tentative de fondation, car «la raison, en tout état de cause, veut être satisfaite» (*ibid.*). Une telle satisfaction, là où elle prend une forme argumentative canonique, comporte en soi la tendance au *système* et ne relève nullement des simples opinions privées des sujets.

Ce mouvement naturel de la raison peut devenir pour lui-même objet d'une réflexion critique (au sens d'une évaluation compétente) dont la finalité est de substituer à l'état de nature de la raison un état de droit. Enquêter sur la structure même de la raison, son pouvoir, ses limites, et les conséquences qui en découlent quant à sa tendance à être satisfaite, tels sont les axes fondamentaux de l'approche appelée «transcendantale» que Kant expose dans la *Critique de la raison pure* – fruit d'une longue méditation qui remonte jusqu'à la fin des années 60 (cf. à ce sujet notre étude: Theis, 1991). Dans ce sens, deux questions relatives à la métaphysique, auront à être examinées: 1. Comment la métaphysique est-elle possible? 2. Comment la métaphysique en tant que science est-elle possible? (cf. *Critique de la raison pure* B 22; *Prolegomènes*, §5, Ak. IV 280). Si la réponse à la première de ces questions est aisément décidable en raison du fait qu'en tant que «Naturanlage» (B 22), disposition naturelle, la métaphysique est réelle, il n'en reste pas moins qu'il importe de montrer comment les questions dont elle traite naissent de la nature de la raison elle-même, donc d'en montrer la nécessité. C'est cette perspective qui commande la deuxième division de la *Critique de la raison pure* connue sous le titre de *Dialectique transcendantale*. La réponse à la seconde question se situe sur un autre plan: elle est fonction de la réponse à la question générale dont Kant dit qu'elle constitue «le problème propre de la raison pure» (B 19), à savoir la question: «comment des jugements synthétiques a priori sont-ils possibles?» (B 19). Or, si le résultat des analyses de Kant à cet égard sera de dire que «Noumenorum non datur scientia» (*Progrès*, Ak XX 277; 293), toute la difficulté consiste à lire ensemble ces deux perspectives et surtout à ne pas conclure de la réponse négative à la seconde à l'insignifiance de la première.

Ce qui constitue l'*apriori anthropologique* (plus qu'épistémique) de la démarche de Kant dans le travail d'investigation sur la raison³, c'est la thèse de la *finitude de la raison*. Le terme emblématique pour celle-ci

³ L'insistance sur l'aspect anthropologique du discours critique se fonde sur la remarque de Kant dans son *cours de logique* où il ramène la philosophie à l'intérêt final de la raison lequel se résume dans quatre questions: 1. Que puis-je savoir?; 2. Que dois-je faire?; 3. Que m'est-il permis d'espérer?; 4. Qu'est-ce que l'homme? Or, y dit-il: les trois premières se rapportent à la quatrième de telle sorte qu'on pourrait ramener tout à l'anthropologie. On est donc autorisé à se demander à s'interroger sur l'anthropologie «silencieuse» contenue dans chacune des trois premières (cf. *Logique*, Ak. IX 24 sq.).

s'appelle *sensibilité*. Il n'est pas sans signification programmatique que la *Critique de la raison pure* débute, au niveau de la «théorie transcendantale des éléments» par «l'esthétique transcendantale» avant de passer à la «logique transcendantale» (développée, elle, selon le schéma traditionnel des doctrines du concept, du jugement et du raisonnement).

Le sens déterminant de la finitude humaine tel qu'il se dégage à partir de la structuration même de la sensibilité se concentre dans la notion d'*Erscheinung* – le phénomène. Le phénomène signifie l'expérience du monde (externe et interne) pour l'être fini, à l'opposé du point de vue (s'il est permis de s'exprimer ainsi) de Dieu qui intuitionne les choses originaires, c'est-à-dire telles qu'elles sont, considérées en elles-mêmes (*an sich selbst betrachtet*). Dès les premières lignes de l'*Esthétique transcendantale*, nous lisons:

De quelque manière et par quelque moyen qu'une connaissance puisse se rapporter à des objets, le mode par lequel elle se rapporte immédiatement à des objets, et que toute pensée, à titre de moyen, prend pour fin, est l'*intuition*. Mais celle-ci n'a lieu qu'autant que l'objet nous est donné, ce qui n'est possible, à son tour, *du moins pour nous autres hommes*, que si l'objet affecte d'une certaine manière l'esprit (B 33)⁴.

Le monde se donne à l'homme sur le mode de la phénoménalité qui n'est pas à confondre avec l'apparence ou l'illusion, mais il n'est pas donné tel qu'il est en soi. De cette façon, le *transcensus* comme ce qui constitue la dynamique originaire de la raison devient problématique. En effet, si d'une part la phénoménalité constitue le seul champ pour la constitution de la connaissance pour l'être fini, si d'autre part, rien de ce qui est inscrit dans la nature d'une faculté – en l'occurrence le penchant (*Hang*) de la raison à dépasser l'usage immanent de l'expérience – n'est dépourvu de sens, il faut reprendre à nouveaux frais le problème de ce qui est dit être l'*Endzweck*, la fin finale de la raison.

C'est ici que commence la seconde étape de nos considérations.

2. «L'inconditionné dont la raison a besoin»⁵

Dans l'avant-propos aux *Heures matinales* (*Morgenstunden*), parues en 1786, Moses Mendelssohn parle à propos de la critique kantienne des preuves traditionnelles de l'existence de Dieu dans la *Critique de la raison pure* du «alleszermalmenden Kant», de Kant, broyant, écrasant tout (Mendelssohn, 1972, p. 3); il dit espérer que l'auteur reconstruira dans le même esprit ce qu'il a démolé.

⁴ «du moins pour nous autres hommes» est un ajout dans l'édition B.

⁵ *Progrès*, Ak. XX 291.

Comme si Kant avait voulu répondre à cette critique, il note dans la Préface à la seconde édition de la *Critique*:

[...] cette déduction de notre pouvoir de connaître *a priori* dans la première partie de la métaphysique conduit à un résultat étrange et en apparence très préjudiciable à sa fin complète, dont s'occupe la seconde partie; c'est qu'avec ce pouvoir nous ne pouvons jamais aller au-delà des limites de l'expérience possible, ce qui est pourtant justement l'affaire essentielle de cette science (B XIX).

Ce que Kant prend soin de préciser, c'est que, en dépit de ce fait, la chose en soi est «réelle pour soi» (B XX). Or, c'est vers celle-ci, sous le nom de l'Inconditionné, que la raison est attirée nécessairement, comme on l'a déjà signalé précédemment. Comment concevoir ce mouvement dans sa structure transcendantale?

Dans l'introduction à la *Dialectique transcendantale*, c'est-à-dire la partie de la *Critique de la raison pure* dont le cœur consiste en la déconstruction critique des arguments traditionnels – ou supposés être tels – de la psychologie rationnelle (sous le titre *Des paralogismes de la raison pure*), de la cosmologie générale (sous le titre *L'antinomie de la raison pure*) et de la théologie naturelle (sous le titre *L'idéal de la raison pure*), donc de ce dont traite la métaphysique dans la deuxième partie (la métaphysique dite spéciale), Kant note qu'il faut considérer la connaissance comme un *tout* qui prend son point de départ par les sens, passe de là à l'entendement et finit par la raison. «Il n'est pas en nous de faculté au-dessus de cette dernière, pour élaborer (*bearbeiten*) la matière de l'intuition et pour la ramener sous la plus haute unité de la pensée» (B 355).

La fonction de la raison consiste donc, en tant qu'achèvement de l'entendement voire de la sensibilité, à produire l'unité suprême des connaissances⁶. L'unité qui s'achève au niveau de la raison est dite être une unité suprême de la pensée. D'un point de vue logique, elle est gérée, comme doit l'être toute unité à l'opposé du simple agrégat, par des principes qui sont, en l'occurrence, des principes suprêmes, non déductibles d'autres et donc non conditionnés. Ces principes, appelés alors principes inconditionnés, constituent, à un premier niveau, les fils conducteurs des opérations logiques de la raison qui produit l'unité des connaissances. Celle-ci consiste dans la construction d'un réseau de relations dans la mesure où la raison en tant que fonction, est calcul, mise en relation (*rationinari – reor*).

⁶ La conception kantienne de la raison comme achèvement (*Vollendung*) de l'entendement s'inscrit, d'un point de vue historique, dans une tradition qui traverse tout le XVIII^e siècle. Cf. Schneiders (2005).

Aussi est-ce à partir de cette fonction (logique) de la raison que Kant entreprend de mettre en lumière les principes suprêmes qui président à la tâche d'unification et qui constituent donc les instances suprêmes de l'unité.

La forme canonique du calcul de la raison est le raisonnement (*Schluss*):

Dans toute inférence (*Schluss*), il y a une proposition qui sert de principe, et une seconde qui en est tirée, la conclusion, et enfin l'inférence rationnelle (la conséquence) qui lie indissolublement la vérité de la dernière à celle de la première (B 359 sq.).

Les raisonnements (en faisant abstraction de la différence entre l'inférence dite d'entendement [*Verstandesschluss*] et l'inférence dite de raison [*Vernunftschluss*]) se laissent ramener, dans leur structure, aux différentes formes logiques de la *relation* telles que Kant les a établies à propos des jugements: catégorique, hypothétique, disjonctif (cf. *Critique de la raison pure*, § 9, B 95).

D'un point de vue *logique*, il y a deux façons de faire "fonctionner" le raisonnement: soit on part d'une proposition servant de principe pour en déduire une conclusion, soit on part d'une proposition considérée au titre de conclusion et l'on recherche le principe sous lequel elle peut être subsumée. À considérer le postulat logique qui enjoint de rechercher l'unité des connaissances, on dira alors qu'il y a trois directions de la recherche de cette unité des connaissances en remontant de façon prosyllogistique de principes en principes toujours plus universels et aptes à produire la plus haute unité.

Le fil conducteur qu'est l'usage logique de la raison sert de vecteur pour l'enquête dite transcendante, c'est-à-dire la détermination des conditions a priori de l'unité des diverses connaissances. Ces concepts désignent la totalité des conditions pour un conditionné donné et contiennent le fondement (*Grund*) pour la synthèse du conditionné. Le terme de synthèse utilisé ici doit être pris au sens le plus général, à savoir comme acte de saisir les différentes connaissances dans une unité (cf. *Critique de la raison pure*, § 10, B 103 sq.). Selon les trois types de raisonnement, il y aura trois concepts inconditionnés ou trois modes de la synthèse des connaissances: un inconditionné de la synthèse catégorique, de la synthèse hypothétique et de la synthèse disjonctive (cf. B 379).

À ces trois types de conditions inconditionnées Kant assigne un concept de la métaphysique traditionnelle: à la première correspond celui de l'âme, à la seconde celui de l'ensemble de tous les phénomènes ou du monde, à la troisième enfin celui de l'être de tous les êtres, de Dieu (cf. B 391).

Du point de vue de la genèse de la pensée kantienne, cette correspondance entre les différents types de raisonnements et les concepts de la

métaphysique dite spéciale est relativement tardive; on ne la rencontre qu'à partir de la seconde moitié des années 1770.

S'il est permis de formuler des hésitations à propos de la pertinence de la correspondance existant entre la formulation des conditions inconditionnées d'une part et les concepts de la métaphysique de type wolffien ou baumgartien (les auteurs de référence de Kant), il faut, nous semble-t-il y voir une affirmation *systematique* de la plus haute importance, à savoir que la raison humaine est par nature une raison métaphysicienne. Jusque dans les écrits tardifs, Kant ne cesse d'y insister: l'inconditionné est ce qui seul satisfait la raison (cf. *Progrès*, Ak. XX 326). Or, cela signifie que les formes historiques de la métaphysique n'ont en soi rien de contingent, précisément parce qu'elles sont inscrites dans le besoin de la raison. Si, du point de vue de l'analyse *critique*, elles se révèlent comme apparences, ceci concerne leur *prétention épistémique* qui provient du fait que les auteurs respectifs ont omis de se prononcer d'abord sur les compétences de la raison, mais non leur pertinence en soi. En d'autres termes, les concepts de la métaphysique ne sont point de *conceptus ratiocinantes* (même si Kant semble parfois enclin à les qualifier de tels), mais bel et bien de *conceptus ratiocinati*, de concepts rigoureusement conclus (B 368). Kant les désigne du terme d'idées:

J'entends par idée un concept nécessaire de la raison auquel aucun objet qui lui corresponde ne peut être donné dans les sens. Ainsi les concepts purs de la raison [...] sont des *idées transcendantales*. Ce sont des concepts de la raison pure, car ils considèrent toute connaissance d'expérience comme déterminée par une totalité absolue des conditions. Ils ne sont pas forgés arbitrairement, mais ils nous sont donnés comme tâche par la nature même de la raison, et c'est pourquoi ils se rapportent d'une manière nécessaire à tout l'usage de l'entendement. Ils sont enfin transcendants et dépassent les limites de toute expérience, où il ne peut donc jamais se trouver un objet adéquat à l'idée transcendantale (B 383 sq.).

C'est en référence à l'idée *théologique* que nous entendons clarifier le statut des idées et les conséquences discursives qui découlent de ce qui précède.

3. L'idée transcendantale de Dieu

Le concept de Dieu n'est pas un concept originairement philosophique. Il s'agit donc de reconstruire d'abord les stades successifs qui conduisent à son appropriation au sein du discours kantien.

Le point d'ancrage de l'idée théologique, du moins dans la *Critique de la raison pure*⁷ est à chercher dans la troisième idée transcendantale. Cette

⁷ Dans les textes de la période dite "précritique", notamment dans la *Nova dilucidatio*

idée est établie, comme on l'a déjà signalé, sur la base de l'interprétation de la synthèse disjonctive. Celle-ci est l'idée d'un agrégat de membres de la division (B 379). Qu'est-ce à dire? Dans tout syllogisme disjonctif, la majeure consiste en un jugement disjonctif qui contient les membres possibles de la disjonction ($A = a$ ou b ou c ou $d \dots$). On conclut de la vérité d'un des membres de la disjonction (p.ex. $A = a$) à la fausseté des autres ($A \neq b, c, d \dots$) ou bien de la fausseté des membres sauf un à la vérité de celui-ci (cf. Kant, *Logique*, § 77, Ak. IX 129 sq.).

Le principe régissant la condition inconditionnée de la synthèse disjonctive est de dire que cette condition (correspondant à la majeure ultime d'une série de prosyllogismes) consiste en la disjonction de tous les prédicats possibles de tous les objets possibles de la pensée. Celle-ci est à entendre, à ce premier stade, comme un *agrégat*. C'est là le point crucial dans l'argumentation de Kant. En effet, comment passer de cette idée d'un agrégat à celle d'une entité (*ens*) susceptible de servir de point de départ pour la qualifier de Dieu? La question n'a été tirée au clair par Kant – du moins dans la *Critique de la raison pure* – que de façon partiellement satisfaisante⁸. Anticipant au moins une étape de cette démarche dès l'introduction à la *Dialectique transcendantale*, l'unité absolue des conditions de tous les objets est appelée ici «être de tous les êtres» (B 391), objet de la théologie, de telle sorte qu'on peut dire que «la raison pure fournit l'idée [...] d'une connaissance transcendantale de Dieu (*theologia transscendentalis*)» (B 391 sq.). Si ces remarques s'inscrivent de manière consistante dans les développements au sujet de la raison comprise dans sa fonction unificatrice telle qu'elle est conçue dans cette introduction de la *Dialectique transcendantale*, on est étonné de lire quelques pages plus loin au sujet de cette troisième idée, qu'on est confronté à son propos à un raisonnement dialectique:

[...] d'après la *troisième* sorte de raisonnements sophistiques, je conclus, à partir de la totalité des conditions requises pour penser des objets en général, en tant qu'ils peuvent m'être donnés, à l'unité synthétique absolue de toutes les conditions de possibilité des choses en général – autrement dit; je conclus, à partir de choses que je ne connais pas d'après leur simple concept transcendantal, à un être de tous les êtres que je connais encore moins à travers un

(1755) et dans *L'unique argument possible pour une démonstration de l'existence de Dieu* (1762-3), l'approche est différente par rapport à la *Critique* bien que le concept même de Dieu soit là aussi, un *point d'arrivée* de la démarche argumentative (cf. Theis, 2012, pp. 73 sqq.). Il est intéressant, d'ailleurs, de constater une approche analogue dans la *Theologia naturalis* de Christian Wolff.

⁸ Elle le travaille encore dans l'écrit de 1796 *D'un ton grand seigneur récemment pris en philosophie*, Ak. VIII 399 n.

concept transcendant, et de la nécessité inconditionnée duquel je ne peux me forger aucun concept. Ce raisonnement dialectique, je le nommerai l'*idéal* de la raison pure (B 398).

D'après cette remarque, l'opération transcendantale même de la raison telle qu'elle se laisse dégager à partir des différentes formes des syllogismes et telle qu'elle donne lieu, de façon tout à fait nécessaire, aux idées, serait viciée en soi. Mais en quoi exactement l'est-elle? C'est sur ce point que le propos de Kant est *ambivalent*. D'une part, il est dit que la sophistication consiste en ce que, inévitablement, nous donnons de la réalité objective à ce à quoi la raison conclut (cf. B 397). Or, cela n'a pas lieu sur la base des arguments développés par Kant pour montrer la nécessité pour la raison à poser des conditions inconditionnées de toute synthèse. Celles-ci ne sont, comme on l'a vu, que des idées, c.à.d. des concepts auxquels précisément ne correspond (et ne saurait correspondre) aucune réalité objective. Une raison bridée par les conclusions – irréfutables aux yeux de Kant – de l'*Analytique* - ne saurait tomber dans une illusion (transcendantale). La critique de la sophistication ne peut donc concerner que des discours métaphysiques non encore éclairés par les découvertes criticistes, donc la métaphysique dite dogmatique de souche wolffienne. C'est ce qui ressort alors de la critique que développe Kant aux chapitres sur les parallogismes, l'antinomie de la raison ainsi que dans les sections trois à six du chapitre sur l'idéal de la raison, sections qui traitent de la critique des preuves de l'existence de Dieu (preuve ontologique, cosmologique et physico-théologique).

D'autre part, la thèse du caractère sophistique de la troisième idée transcendantale ne porte pas, à y regarder de près, sur la question d'une instanciation de l'idée, donc sur la question de sa réalité objective, mais sur la constitution d'un concept, à savoir celui de l'être de tous les êtres et sur sa nécessité. Dans la *Réflexion* 5553, vraisemblablement contemporaine de la rédaction finale de la *Critique de la raison pure*, nous lisons – dans une formulation maladroite, il est vrai – que la troisième apparence (*Schein*) consiste en ce que la généralité (*Allgemeinheit*) de la pensée moyennant la raison est prise pour une pensée de l'ensemble (*All*) des possibilités des choses (voir *Réflexion* 5553, Ak. XVIII 224). Nous voyons ici apparaître un autre problème que celui du passage: l'affirmation de la réalité objective de l'idée, à savoir celui de la pertinence même du concept basique d'une théologie de la raison (l'*ens realissimum*). D'où la question: est-ce que ce concept est illusoire en lui-même? Est-ce que sa formation relève d'une sophistication? Ou alors, à l'opposé, s'agit-il d'un concept sans défauts, comme l'affirme Kant à un moment décisif de son argumentation (cf. B 669)?

Précisons ce point en partant de la notion même de l'idéal (transcendantal). Par ce concept, on entend une idée «non pas seulement *in concreto*, mais *in individuo*, c'est-à-dire en tant que chose singulière qui n'est déterminable ou tout à fait déterminée que par l'idée» (B 596).

Cette définition requiert deux commentaires:

1. Le terme d'idée «in concreto»⁹ signifie l'*ens universale* en tant qu'instancié dans ses inférieurs, par exemple le genre dans les espèces ou les individus. Une idée «in concreto» contient, d'un point de vue logique, la *ratio cognoscendi* de concepts inférieurs. Mais qu'est-ce qu'une idée «in individuo»? Ce qui, d'une façon générale, caractérise une chose singulière ou un individu, c'est sa détermination complète. Or, seuls des êtres existant en acte sont complètement déterminés et donc qualifiables d'individus (cf. *Logique*, § 15 note, Ak. IX 99). Parler de l'idéal comme *idée* «in individuo», donc en tant qu'entité (chose) complètement déterminée, c'est parler d'une entité logiquement impossible. Dans son Cours de logique, Kant en envisage le statut au *conditionnel*: le concept le plus élevé et le plus abstrait est celui dont on ne peut enlever aucune détermination. La détermination la plus élevée et la plus achevée (*vollendet*) *serait* celle d'un concept complètement déterminé (*conceptus omnimode determinatus*; cf. *ibid.*, § 15; nous soulignons). Or, ajoute Kant dans la note au paragraphe en question: eu égard aux concepts, la détermination logique ne peut jamais être considérée comme achevée (cf. *ibid.* § 15 note). Au contraire, plus un concept est supérieur, moins il a de contenu, donc de déterminations: «Conceptus summus paucissima in se continet, infimus plurima, nempe omnimodam determinationem»¹⁰.

2. Si nous passons du registre formel de la logique au registre transcendantal, c.à.d. à celui des conditions a priori de la synthèse et – en l'occurrence de la synthèse inconditionnée de tous les objets en général –, nous nous trouvons dans un autre montage. Une telle synthèse requiert en effet l'idée d'un ensemble de tous les prédicats possibles de tous les objets possibles. Cela signifie qu'il s'agit dans ce cas d'une entité qui n'est plus *déterminable* par une autre entité mais qui est auto-déterminable, déterminable en fonction de son propre concept. Or, dit Kant, l'idéal est une idée *in individuo*, donc non seulement déterminable par l'idée, mais tout à fait *déterminée* par l'idée seule. Comment justifier cette dernière précision qui s'avère être le cœur même du problème théologique au niveau sim-

⁹ L'expression «in concreto» est reprise de la *Metaphysica* d'A. G. Baumgarten (1779, §§ 148 sqq., pp. 42 sq.).

¹⁰ *Réflexion* 2894; Ak. XVI 565; cf. aussi *Réflexion* 2872a; Ak. XVI 554. Encore faudrait-il se demander au sujet du *conceptus infimus* à quelle condition il peut être dit complètement déterminé (cf. la *baecceitas*).

plement transcendantal? Ce qui est en jeu, à travers cette formulation qui se lit, à première vue, comme un simple ajout, c'est la possibilité, pour la raison, de penser l'idéal comme *fondement* réel (*Grund*) de tout ce qui est pensable et non comme simple ensemble, et donc de le connoter comme "Dieu" au sens transcendantal. La question travaille Kant depuis *l'Unique argument possible pour une démonstration de l'existence de Dieu*. Dans une *Réflexion* datant éventuellement de la seconde moitié des années 1770 (voire postérieure), nous lisons: «Parallèle entre l'*ens summum*, qui contient en tant que fondement réel, toute chose sous soi, et le *conceptus summus* qui les contient toutes, logiquement, sous soi» (*Réflexion* 2899, Ak. XVI 566). Parallèle oui, mais comment expliquer voire justifier le passage de l'un à l'autre?

C'est dans la deuxième section du chapitre sur l'idéal de la raison pure, que l'on se trouve en présence d'une série de tentatives pour justifier le passage de l'idée de l'ensemble global de toute possibilité à l'idée d'un être singulier. Nous n'en retiendrons que la suivante:

[...] bien que cette idée de *l'ensemble global (Inbegriff) de toute possibilité*, en tant qu'un tel ensemble intervient de façon fondatrice comme condition de la détermination intégrale de chaque chose, soit elle-même encore indéterminée relativement aux prédicats qui peuvent constituer cet ensemble, et que nous ne pensions par là rien de plus qu'un ensemble de tous les prédicats possibles en général, nous trouvons, à y regarder de plus près (sic!), que cette idée, comme concept originaire, exclut une multitude de prédicats qui sont déjà donnés par d'autres comme dérivés ou qui ne peuvent coexister et qu'elle s'épure jusqu'à former un concept déterminé intégralement *a priori*, en devenant ainsi le concept d'un objet singulier (B 601 sqq.).

On remarque, sur le vu de cette citation, en quel sens il y a un véritable travail de la pensée, compris comme travail d'analyse et d'épuration, qui aboutit à l'idée d'une chose singulière. Celle-ci sera qualifiée – d'ailleurs au terme d'une reprise de l'argumentation –, d'*ens realissimum*. Celui-ci est *Grund* de toute réalité et est identifié, en tant que tel, à l'idéal transcendantal (cf. B 604; cf. *Progrès*, Ak. xx 302). Kant prend soin d'insister sur l'unicité même de ce concept: ce n'est que «dans cet unique cas qu'un concept en soi universel d'une chose est intégralement déterminé par lui-même et qu'il est connu comme la représentation d'un individu» (B 604).

En tant que *Grund* de toute réalité, l'être désigné par le terme d'idéal est *ens originarium*, *ens summum* et *ens entium*, et Kant de dire: «Le concept d'un tel être est celui de *Dieu*, entendu au sens transcendantal» (B 608). De lui, il sera dit plus tard que, pour l'usage spéculatif de la raison, il est un concept sans défauts qui clôt et couronne toute la connaissance humaine (cf. B 669).

Conclusion étonnante si l'on se souvient de ce qui avait été dit au sujet de l'idéal, à savoir qu'il est un raisonnement dialectique (cf. B. 398).

4. L'achèvement de l'ouvrage critique

On a vu que la raison est conçue, chez Kant, en tant que faculté des principes, comme instance à la recherche de l'unité suprême des connaissances. C'est donc en fonction de cette thèse qu'il faut maintenant interroger l'idéal transcendantal.

D'une manière générale, l'unité des connaissances prend forme dans ce que Kant désigne comme *système*: «[...] j'entends par système l'unité des diverses connaissances sous une idée. Cette dernière est le concept rationnel d'un tout, en tant que, à travers ce concept, la sphère du divers aussi bien que la position des parties les unes par rapport aux autres sont déterminées *a priori*» (B 860). Kant va même jusqu'à dire que la raison (subjectivement parlant) est un système (cf. B 765 sq.).

Cette définition du système est exigeante; à un premier niveau, elle est à entendre en un sens *logique*. À un second niveau, à considérer la raison dans son usage transcendantal, c'est-à-dire en tant que faculté des *idées*, il se pose une autre question, à savoir celle de la *validité objective* et donc de l'instanciation dans les objets du système construit d'après le fil conducteur des idées. «De fait ne parvient-on pas à voir comment un principe logique de l'unité rationnelle (*Vernunftseinheit*) des règles pourrait intervenir, si n'était présupposé un principe transcendantal par lequel une telle unité systématique, en tant qu'attachée aux objets mêmes, se trouve admise *a priori* comme nécessaire» (B 678 sq.).

Or, ceci ne requiert pas moins que soit entreprise, à propos des idées et de ce qui, grâce à elles, se construit ou est constructible, ce qui, à proprement parler, en est exclu, dans la mesure où il ne s'agit que d'idées, à savoir une *déduction transcendantale*, comparable dans son intention à celle qui a été entreprise dans l'*Analytique transcendantale* à propos des concepts purs de l'entendement. D'une manière générale, Kant entend par déduction la reconstruction de la manière dont des concepts *a priori* (les catégories) se rapportent à des objets en constituant ceux-ci *en tant qu'objets*. Or, l'exposé de la déduction transcendantale des catégories a montré qu'une connaissance *a priori* n'est possible qu'à propos d'objets d'une expérience possible (cf. B 166).

Aussi, Kant demeure-t-il hésitant quant à l'idée d'une telle déduction s'agissant d'idées: il est question, d'une part, de nécessité objective en relation aux idées (cf. B 676), d'autre part de validité objective mais indéterminée (cf. B 691; 698), enfin d'une certaine validité objective (cf. B 692).

Finalement la voie proposée, tout en étant à première vue étonnante, n'en est pas pour autant moins *programmatische* pour ce qu'il en est du sens même de la *Critique de la raison pure*, à savoir de repenser la possibilité de la métaphysique comprise comme discours du suprasensible.

On ne peut se servir avec sûreté d'un concept *a priori* sans avoir mis en œuvre sa déduction transcendantale. Les idées de la raison pure n'autorisent, il est vrai, nulle déduction du type de celle des catégories; si elles doivent toutefois avoir au moins quelque validité objective, même de caractère indéterminé, et ne pas représenter simplement de vains êtres de raison [...], une déduction doit absolument en être possible, dût-elle-même s'écarter franchement de celle que l'on peut pratiquer avec les catégories. C'est là l'achèvement complet (*Vollendung*) de l'ouvrage critique de la raison pure, et c'est ce que nous voulons entreprendre maintenant (B 697 sq.).

Il importe de trouver à ce sujet le concept *opératoire* susceptible de fonctionner au titre de monstration d'une telle signification objective des idées tout en n'étant pas à même d'en démontrer la validité au titre d'une constitution d'un objet correspondant *en tant qu'objet*. En effet, eu égard aux idées, nous avons à faire à la totalité des connaissances telle qu'elle se constitue progressivement dans et à travers le travail de l'entendement – une totalité qui n'est jamais donnée.

Le couple de concepts opératoires que Kant introduit en vue de la mise en œuvre de la déduction «quasi-transcendantale» des idées est celui de la *suppositio absoluta* et de la *suppositio relativa* (cf. B 704) – deux concepts qui constituent d'ailleurs un *hapax* dans l'œuvre kantienne. Il est dit que la différence entre les deux est assez subtile, mais d'une grande importance en philosophie transcendantale (cf. B 704).

Une supposition absolue consiste dans le fait que quelque chose est donné de manière absolue comme objet. Ceci a lieu dans l'expérience sensible. Dans ce cas, les concepts déterminent cet objet *en tant qu'objet*.

Dans le second cas, celui de la supposition relative, l'objet n'est pas donné ni même hypothétiquement affirmé comme étant donné, mais sert de ce que Kant qualifie de «schème». Deux aspects complémentaires sont à distinguer à ce propos: 1) le schème est destiné à servir de fil conducteur ou de principe régulateur dans la construction systématique des connaissances; il fonctionne au titre de règle opératoire qui indique le mode de la construction; 2) or, afin que ceci ne soit pas une simple construction de la raison, il faut qu'il y ait une analogie avec une telle unité dans les objets mêmes.

5. L'idée théologique dans l'achèvement de l'ouvrage critique

Si la déduction transcendantale des idées concerne en principe l'ensemble de celles-ci, force est de constater que Kant prête une attention parti-

culière à l'*idée théologique*. Dès les premières explications portant sur la signification de la notion de la *suppositio relativa*, c'est à cette idée qu'il recourt pour illustrer son propos:

[...] le concept d'une suprême intelligence est une simple idée [...]; il n'est en fait qu'un schème [...] qui ne sert qu'à maintenir la plus grande unité systématique dans l'usage empirique de notre raison, en faisant que l'on dérive l'objet de l'expérience en quelque sorte de l'objet imaginaire de cette idée comme de son fondement ou de sa cause. Cela équivaut à dire par exemple que les choses du monde doivent être considérées *comme si* elles tenaient leur existence d'une suprême intelligence (B 698 sq.).

Nous pensons que dans ce recours au théologique – même au titre de simple exemple – se manifeste une conviction profonde de Kant, à savoir que c'est l'idée théologique qui constitue le principe ultime de l'unité du système des connaissances et que c'est en elle et à travers elle que s'achève l'ouvrage critique de la raison.

Si l'idéal transcendantal se présente, à un premier niveau, en tant qu'*ens realissimum* comme identique au concept transcendantal de Dieu, force est de constater qu'en vue de l'articulation du rapport entre le principe ultime et la constitution systématique des connaissances, Kant ne va pas recourir en premier lieu à cette notion dans sa configuration originaire (*ens originarium, ens summum, ens entium*, cf. B 606), mais à un concept *enrichi* de Dieu – en gros: le concept *théiste* d'une intelligence suprême (cf. B 659). Cette orientation est déjà indiquée dans une note à la fin du chapitre sur l'idéal transcendantal:

Cet idéal de l'être le plus réel est donc, bien qu'il ne soit qu'une simple représentation, d'abord *réalisé*, c'est-à-dire converti en objet, ensuite *hypostasié* et enfin, par un progrès naturel de la raison vers l'achèvement de l'unité, *personnifié* [...]. C'est que l'unité régulatrice de l'expérience ne repose pas sur les phénomènes eux-mêmes [...], mais sur la liaison de leurs éléments divers par l'*entendement* [...], et que par conséquent l'unité de la suprême réalité et la complète déterminabilité de toutes choses (leur possibilité) semblent résider dans un entendement suprême, par conséquent dans une intelligence (B 611).

Le passage de l'idéal à un concept théiste de Dieu demeure ici encore quelque peu hésitant comme l'indique la formulation «semblent résider». Dans une *Réflexion* des années 80, nous lisons:

C'est une *hypothesis* nécessaire de la raison, à titre de *principii* de toutes nos connaissances, d'admettre un être originaire universel comme *principium* de toutes choses, d'admettre cet être comme intelligent, parce que ce n'est qu'en tant que cet être est la raison de toutes choses par l'entendement que le monde est ordonné selon des règles, moyennant quoi il devient un objet pour notre entendement,

enfin (de l'admettre) comme une cause grâce à un arbitre raisonnable [...]. Le théïsme n'est donc pas une affirmation dogmatique, mais une hypothèse nécessaire de l'usage entièrement concordant de la raison, principalement de sa suffisance de soi (*Réflexion* 6038; Ak. XVIII 430, trad. Grapotte, 2011, pp. 222 sq.).

Ce sera dans l'*Appendice* à la *Dialectique transcendantale*, véritable esquisse d'une métaphysique dans sa deuxième partie à la lumière du criticisme, que le thème sera repris en détail. Il est vrai que la nuance par rapport à la *Réflexion* 6038 demeure visible. Si, dans celle-ci, on est en présence, certes à titre d'hypothèse, d'un discours théologique quasi déterminant, la *Critique de la raison pure*, de même que les *Prolegomènes*, insistent davantage sur le sens de la fonction régulatrice dont il a déjà été question plus haut.

Or, l'explication de cette fonction conduira vers un discours théologique particulier, à savoir une physico-théologie. Précisons ce point qui paraît surprenant, à première vue! Par physico-théologie, Kant entend une preuve de l'existence d'un Être suprême laquelle repose sur une expérience déterminée, à savoir celle de l'ordre, de l'harmonie et de la finalité des choses du monde (cf. B 648). Dans *L'unique argument possible pour une démonstration de l'existence de Dieu*, il est dit de cet argument que, plutôt que de le combattre et de le mépriser, il vaut mieux l'améliorer et corriger ses défauts¹¹. Dans la *Critique de la raison pure*, Kant réitère son respect pour cet argument qui mérite

d'être toujours nommé avec respect. C'est le plus ancien, le plus clair et le mieux approprié à la raison humaine commune. Il vivifie l'étude de la nature, en même temps qu'il en tire sa propre existence et qu'il y puise toujours de nouvelles forces. Il conduit à des fins et à des desseins là où notre observation ne les aurait pas découverts par elle-même, et il étend notre connaissance de la nature grâce au fil conducteur d'une unité particulière dont le principe est en dehors de la nature (B 651).

En dépit de cet éloge, Kant n'a cessé de *critiquer* l'argument physico-théologique. Deux axes de cette critique doivent être distingués: 1) l'argument n'est pas en mesure de prouver, à lui seul, l'existence d'une Être suprême, mais «est toujours obligé de laisser à l'argument ontologique [...] le soin de combler cette lacune» (B 653); 2) la physico-théologie telle qu'elle se rencontre dans les écrits de l'époque ne conclut pas à un concept déterminé d'une cause suprême de l'ordre et de l'harmonie. Ce second axe, d'inspiration humienne (cf. Theis, 2005), dit que la raison ne parvient à conclure, sur la base de l'observation, de l'ordre et de la finalité, qu'à une

¹¹ Cf. *L'unique argument possible pour une démonstration de l'existence de Dieu*, Ak. II 123. Concernant la physico-théologie kantienne dans cet écrit, cf. Theis (2012, pp. 83 sqq.).

cause *proportionnée* à ce qui est observé, donc à un Être très sage, puissant etc., mais non à une cause suprême.

Comment alors comprendre le geste kantien qui consiste à recourir à un discours de type physico-théologique dans le cadre de la nouvelle esquisse d'une métaphysique? Il va sans dire que cette théologie n'est pas à entendre au sens d'une *preuve* physico-théologique, c'est-à-dire d'une physico-théologie *déterminante*. Sur ce point, le jugement de Kant est catégorique: «[...] je soutiens que tous les essais d'un usage purement spéculatif de la raison en matière de théologie sont absolument infructueux, et qu'ils sont en vertu de leur nature internes nuls et non avendus» (B 664).

Si Kant recourt à la physico-théologie, ce n'est donc pas pour la réhabiliter en tant que preuve, mais pour en emprunter l'idée même qui permet de penser la plus haute unité systématique des connaissances dans l'exigence même inscrite dans la fonction régulatrice de l'idée théologique laquelle consiste à présupposer l'unité de la nature. «Le principe régulateur exige que l'on présuppose absolument, c'est-à-dire comme résultant de l'essence des choses, l'unité systématique comme une *unité de la nature*, qui n'est pas connue d'une manière purement empirique, mais qui est supposée *a priori* bien que d'une manière encore indéterminée» (B 721). Ce qui est remarquable dans cette formulation, c'est le résidu, au-delà des thèses fondamentales du criticisme, d'une ontologie «forte», disons précritique, qui parle de l'essence des choses, pourtant inaccessible à l'entendement d'après les analyses de l'*Analytique*.

Certes, il est dit que le principe régulateur *exige que l'on présuppose* une telle unité, qu'elle demeure encore indéterminée, mais, devra-t-on compléter, qui, chemin faisant, à travers le progrès des sciences qui se fait, bien évidemment, sur la base de la seule étude des causes naturelles, détermine progressivement le système de la nature.

L'unité de la nature supposée est donc, en tant que résultant d'une exigence de la fonction régulatrice, d'abord une sorte d'objet sans objet:

[...] la raison ne peut penser cette unité systématique sans donner en même temps à son idée un objet qui, cependant, ne peut être donné par aucune expérience (B 709).

L'idée de cet «objet sans objet» est celle de l'unité *finale* des choses, «[...] l'unité formelle suprême, qui repose exclusivement sur des concepts de la raison, est l'unité *finale* des choses» (B 714). Or, qui parle de finalité, parle de *dessein*, donc aussi d'un auteur à qui référer le dessein. C'est dans ce *présupposé* que s'inscrit un discours théologique sous la forme d'une physico-théologie. En effet, parler de l'unité des choses comme découlant

de leur essence même, c'est parler d'une disposition de la matière inscrite *ab origine* dans son être même. Avec cette thèse – à connotation ontologique «forte» très prononcée – Kant ne fait que reprendre une considération développée dans des écrits des années 1755 et 1762-63, à savoir l'*Histoire générale de la nature et théorie du ciel* et *L'unique argument possible pour une démonstration de l'existence de Dieu*. Il y avait insisté sur l'idée d'une législation universelle présente en principe ensemble avec l'existence de la matière et qui constitue le principe même de son organisation en un système cosmique. Or, une telle organisation éveille un *souçon*, à savoir celui d'une dépendance à l'égard d'un Être suprême, créateur même de la matière. Dans la Préface de l'*Histoire générale*, nous lisons :

Je prends la matière du monde entier dans une dispersion générale, et j'en fais un parfait chaos. Je vois la matière se former d'après les lois bien établies de l'attraction, et modifier ce mouvement sous l'effet de la répulsion. Je jouis du plaisir de voir, sans l'aide de fictions arbitraires, sous l'action des lois bien établies du mouvement, naître un tout bien ordonné, qui paraît tellement semblable au système du monde que nous avons devant les yeux que je ne puis m'empêcher de le tenir pour identique. Ce développement inattendu de l'ordre de la nature dans son ensemble éveille d'abord mon soupçon, car il fait reposer une exactitude faite de tant de composantes sur un fondement trop grossier et trop simple. La considération précédemment indiquée m'apprend finalement qu'un tel développement de la nature n'est pas quelque chose d'inouï en elle, mais que sa tendance essentielle en comporte nécessairement un qui soit tel, et que c'est là le témoignage le plus magnifique de sa dépendance à l'endroit de cet Être originaire, qui a en lui la source des êtres eux-mêmes et des premières lois de leurs actions (*Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, Ak. I 225 sq.).

C'est donc à partir de la nécessité inhérente aux lois mêmes de la nature que s'explique l'organisation du monde, c'est-à-dire sans l'intervention de Dieu. Cette organisation donne lieu à ce soupçon qui va conduire, dans une étape ultérieure, à une affirmation de type physico-théologique d'une cause première: «[...] *il y a un Dieu précisément parce que la nature, même dans le chaos, ne peut pas procéder autrement que de façon régulière et ordonnée*» (ivi, Ak. I 228).

Or, dans la *Critique de la raison pure*, l'argumentation est similaire: l'investigation de la nature va son chemin en suivant uniquement la chaîne des causes naturelles «qui suivent des lois universelles de la nature» (B 722); elle se fera sans recours à une cause suprême, mais elle sera *complétée* par cet autre point de vue que la raison se donne nécessairement à travers l'idée de la finalité grâce à laquelle elle est en mesure de penser l'unité systématique ce qui implique l'idée d'une cause suprême de celle-ci. Kant dira que l'investigation de la nature «reçoit par là une direction suivant la forme d'un système des fins, et [que] dans son plus haut déploiement de-

vient une psychothéologie» (B 844). De déterminante qu'elle l'était dans l'*Histoire générale* («il y a un Dieu»), l'affirmation physico-théologique sera maintenant à qualifier de «réfléchissante».

Le propos de Kant est, il faut en convenir, parfois hésitant et peut même donner lieu à des équivoques comme le montreront les deux citations suivantes:

B 701: Il ne faut pas «dériver (*ableiten*) l'ordre du monde et son unité systématique d'une intelligence suprême, mais tirer de l'idée d'une cause souverainement sage la règle d'après laquelle la raison doit procéder pour sa plus grande satisfaction dans la liaison des causes et des effets dans ce monde».

B 722 sq.: L'idée de la plus grande unité systématique est «inséparablement liée à l'essence de notre raison. Cette même idée est donc pour nous législatrice, et ainsi il est très naturel d'admettre une raison législatrice qui lui corresponde (*intellectus archetypus*), et d'où toute unité systématique de la nature comme objet de notre raison puisse être dérivée».

L'argumentation dans l'*Appendice* à la *Dialectique transcendantale* culmine même dans des affirmations qui donnent lieu à un certain étonnement: «Demande-t-on (par rapport à une théologie transcendantale) [...] s'il y a quelque chose de distinct du monde qui contienne le fondement de l'ordre du monde et de son enchaînement suivant des lois universelles; la réponse est celle-ci: *Oui sans doute*» (B 723 sq.). Il est vrai que ce propos va être nuancé par la suite.

La question qui se pose à propos de ce «quelque chose» concerne ses déterminations «catégorielles»: Comment en *parler*? Kant envisage à ce propos la possibilité d'un discours qui fonctionne sur le mode de l'analogie.

C'est dans la *Métaphysique Pölitz* dont le chapitre sur la théologie date probablement de la seconde moitié des années 70 que nous en trouvons la proto-version. Kant n'est pas innovateur en *introduisant* le thème de l'analogie dans la théologie rationnelle. C'est chez *Baumgarten* qu'il l'a trouvé d'abord. Au § 826 de la *Metaphysica*, Baumgarten en parle brièvement. Son argument est le suivant: si, dans l'Être nécessaire, nous remarquons quelque réalité qui est partiellement semblable et partiellement différente avec ce qui est représenté dans un être contingent, si cependant nous ne comprenons pas suffisamment les différences ni ne trouvons de termes (noms) particuliers pour désigner ces réalités, alors nous désignons d'analogie ce que nous avons ainsi trouvé dans l'être contingent comme étant semblable à l'Être nécessaire et nous l'attribuons à Dieu par analogie.

Baumgarten n'est pas très explicite en ce qui concerne le statut exact de l'analogie. On peut dire, avec certaines restrictions, qu'il se tient sur

une ligne relativement classique qui repose sur l'idée de la différence dans la concordance.

En quel sens Kant utilise-t-il cette notion dans ses propres *Leçons*? Une première remarque s'impose ici: le recours à l'analogie, en rapport avec la connaissance de l'essence divine se retrouve déjà dans certaines *Réflexions* dès les années 60 (cf. par exemple *Réflexion* 3828, Ak. XVII 305). Il faut cependant ajouter que l'emploi que Kant en fait s'inscrit ici – du moins dans la mesure où il est possible de tirer des conclusions de remarques parfois très succinctes et fragmentaires – sans failles dans le cadre d'une conception non critique du discours métaphysique.

Dans la *Métaphysique Pölitz*, en revanche, la donne est différente. La connaissance par analogie, voilà le point de départ, caractérise le type de connaissance qu'a l'être fini, la créature, de Dieu (Ak. 28.1 309). De nouveau, nous nous trouvons ici, à première vue, devant une affirmation qui semble s'inscrire dans le cadre de la métaphysique traditionnelle. Mais, poursuit Kant, étant donné que Dieu est un pur objet de l'entendement, il est impossible de le connaître tel qu'il est en lui-même.

Or, c'est sur ce point précis que va se creuser un premier écart par rapport à Baumgarten. En effet, étant donné qu'«il n'y a aucune similitude entre Dieu et le monde» (*Métaphysique Pölitz*, Ak. 28.1 330), l'analogie, comprise au sens d'une *similitude*, est inutilisable. Mais s'il y a dissimilitude complète, le discours de l'être fini à propos de Dieu ne risque-t-il pas dès lors de se vider et d'aboutir à un arrêt sceptique, donc de s'annuler?

C'est ici que Kant propose une *relecture* de l'analogie en mettant en avant l'idée de la *proportionnalité*, entendue en un sens géométrique. On trouve des traces de cette nouvelle conception de l'analogie dans plusieurs *Réflexions* des années 70 (cf. par exemple *Réflexion* 4732, Ak. XVII 690) et du début des années 80, mais, à l'exception des *Prolégomènes*, nulle part ailleurs ne se rencontre, pour ce qui est du thème en question, une présentation aussi développée que dans ce cours de métaphysique. La *Métaphysique Pölitz* constitue, à cet égard, un véritable *hapax*.

Comment se conçoit cette nouvelle vision de l'analogie? «L'analogie est une proportion entre quatre membres dont trois sont connus et le quatrième est inconnu. P. ex. comme *a* est à *b*, ainsi *c* est à *x* ou à l'inconnu que nous ne connaissons pas, mais qui est comme (*was sich so verhält*) les trois autres choses connues» (*Métaphysique Pölitz*, Ak. 28.1. 330). Et Kant de préciser un peu plus loin: comme sont les objets des sens à ce que nous appelons en nous entendement, ainsi sont tous les objets possibles à l'inconnu en Dieu que nous ne connaissons pas du tout (cf. *ibid.*).

Si la conception traditionnelle de l'analogie permet d'*attribuer* certains prédicats à Dieu dans le respect de la différence essentielle entre Dieu et la créature en ayant recours à l'attribution par éminence ou par négation

(cf. Baumgarten, 1779, § 826, p. 337), Kant en revanche *déplace* l'intention discursive: Dieu demeure inconnu, mais sur la base d'un rapport connu et la position d'un troisième terme va pouvoir être dégagé un *autre* rapport, et alors, «nous avons connu suffisamment en Dieu» (*Métaphysique Pölitz*, Ak. 28.I. 331).

Il y a deux aspects – complémentaires – qu'il faut relever à ce propos: 1. L'analogie, entendue au sens précédemment esquissé, permet d'*éviter l'anthropomorphisme* (cf. *ivi*, 330). À travers cette remarque, Kant reprend à première vue un thème qui accompagne ses réflexions théologiques depuis ses premiers écrits. Mais on peut se demander si, dans la seconde moitié des années 70, il n'est pas encore une autre leçon qui est visée, à savoir que les concepts de l'entendement n'ont de signification *objective* que par rapport aux phénomènes (cf. *ibid.*). «Éviter l'anthropomorphisme» c'est donc une façon pour affirmer la nécessaire limitation de la portée objective des moyens conceptuels de l'être fini.

2. De cela découle un second aspect en rapport avec la nouvelle signification de l'analogie: même si les concepts de l'entendement sont limités aux phénomènes, il n'en demeure pas moins que la raison transcende les phénomènes, le monde phénoménal, vers une mise en perspective qui est de nature non-phénoménale. C'est cette mise en perspective qui est signifiée à travers l'idée de la proportionnalité de *c* à *x*, une perspective dans et à travers laquelle la raison articule quelque chose comme le point de vue de la totalité, inscrit comme une exigence dans sa nature même.

Dans la *Critique de la raison pure*, la discussion de la connaissance de Dieu par analogie repose sur cette même assise. Elle s'inscrit toutefois ici dans le cadre plus global de l'idée de l'unité systématique du monde. Kant insiste que l'idée déterminée de l'Être suprême est fondée «eu égard à l'usage que nous faisons de notre raison dans le monde» (B 726) tout en signalant sa non-validité objective. L'anthropomorphisme qu'elle implique est qualifié de *subtil*. Dans les *Prolégomènes*, Kant recourra au concept d'un anthropomorphisme non pas dogmatique, mais *symbolique* qui «ne concerne que le langage et non l'objet lui-même» (*Prolégomènes*, § 57, Ak. IV 357). Les concepts grâce auxquels nous pensons l'Être suprême sont à comprendre comme concepts *relationnels* dont l'un des membres demeure inconnu tout en étant vecteur de la compréhension: ainsi le monde est à considérer comme s'il était l'œuvre d'un entendement et d'une volonté suprêmes.

6. À titre de conclusion

L'insistance réitérée de Kant concernant la thématique théologique n'est pas un élément accidentel et secondaire dans l'élaboration du projet criti-

que considéré dans sa globalité. En effet, à envisager l'intention générale de la *Critique*, à savoir la question de la possibilité de la métaphysique comme science (sous l'angle de la réponse à la question canonique: comment des jugements synthétiques a priori sont-ils possibles?), on ne doit pas s'arrêter au premier palier, à savoir aux résultats de l'*Analytique transcendantale* d'après laquelle «l'entendement ne peut jamais dépasser les bornes de la sensibilité» (B 303).

La théorie transcendantale engage à une analyse de la raison dans sa totalité. Dans la découverte de la nécessité immanente à la raison de penser l'inconditionné sous la forme des thèmes angulaires signifiés par les «objets» traditionnels de la métaphysique dite spéciale et ici tout particulièrement de l'idée de Dieu se manifeste une *mise en perspective* de l'ensemble du travail cognitif et de sa dynamique. Elle peut être qualifiée de «donation du sens». Le métaphysique, au-delà du corsage logique très serré dans lequel Kant le conçoit, s'avère être en définitive un travail du sens. Épistémiquement parlant, il relève alors, non du savoir, mais de la croyance/foi.

Précisons ce point. Au chapitre sur le Canon de la raison pure, Kant a introduit une section qui, d'un point de vue structurel, n'y a point sa place. Elle est intitulée *De l'opiner, du savoir et du croire (Glauben)* (B 847 sqq.) et porte sur différentes formes du «tenir-pour-vrai» (*Fürwahrhalten*; voir à ce sujet: Theis, 2013; 2015). L'opiner en est la forme épistémiquement la plus faible; elle est un tenir pour vrai (une créance) qui est objectivement et subjectivement insuffisante. Le savoir, au contraire, est subjectivement et objectivement suffisant; le croire est un tenir pour vrai qui est subjectivement certain mais non objectivement. Kant affirme que «ce n'est jamais que sous le *point de vue pratique* que le croire théoriquement insuffisant peut être appelé *foi*» (B 851), mais il envisage aussi à côté de cette foi pratique une foi qu'il appelle – en analogie avec les jugements pratiques – «doctrinale» (B 853); celle-ci, «expression de la modestie au point de vue *objectif*» (B 855), concerne des jugements purement théoriques. La doctrine de Dieu – à laquelle il faudrait ajouter celle de l'immortalité – relèvent de la croyance doctrinale¹².

C'est dans ce «milieu épistémique» que s'effectue le métaphysique avec, à son point culminant, son «accomplissement» (*Vollendung*), le discours sur Dieu (cf. *Opus postumum*, Ak. XXI 9). C'est en dernière instance ce discours sur Dieu qui permet de lire l'expérience du monde dans son

¹² L'expression constitue un *hapax* dans l'œuvre de Kant. Les *Prolégomènes* parlent de croyance raisonnable (*vernünftiger Glaube*) (Ak. IV 371); dans *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* il est question de «Vernunftglaube» (Ak. VIII 140) qui correspond à un besoin théorique et pratique de la raison.

unité asymptotique. Jusque dans les ultimes fragments de l'*Opus postumum* nous retrouvons cette vision: «Un Dieu et Un monde; les deux idées dépendent nécessairement l'une de l'autre» (*ibid.*). Articuler cette relation constitue alors la tâche ultime de la pensée.

Références bibliographiques

- AA. VV. (1902 sqq.), *Kant's gesammelte Schriften*, Preußischen Akademie der Wissenschaften und Nachfolger, Berlin.
- ALQUIÉ F. (éd.) (1980), *Kant. Œuvres philosophiques*, Gallimard, Paris.
- BAUMGARTEN A. G. (1779), *Metaphysica*, impensis C. H. Hemmerde, Halae (7^a editio).
- GRAPOTTE S. (éd.) (2011), *Kant. Réflexions métaphysiques 1780-1789*, présentation, traduction et annotation par Sophie Grapotte, Vrin, Paris.
- MENDELSSOHN M. (1972 sqq.), *Morgenstunden*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Jubiläumsausgabe, Stuttgart Bad Cannstatt, vol. III. 2, pp. 3-175.
- SCHAEFFLER R. (2006), *Philosophisch von Gott reden*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 2006.
- THEIS R. (1991), *Le silence de Kant. Étude sur l'évolution de la pensée kantienne entre 1770 et 1781* [1982], in Id., *Approches de la Critique de la raison pure*, G. Olms, Hildesheim, pp. 1-31.
- ID. (2005), *Le moment humien dans la critique kantienne de l'argument physico-théologique*, in R. Theis, L. K. Sosoe (éds.): *Les sources de la philosophie kantienne aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Vrin, Paris, pp. 125-33.
- ID. (2012), *La raison et son Dieu. Étude sur la théologie kantienne*, Vrin, Paris.
- ID. (2013), *Du savoir, de la foi et de l'opinion de Wolff à Kant* [2010], in *De Wolff à Kant. Von Wolff zu Kant. Études/Studien*, G. Olms, Hildesheim 2013 (Europa memoria 100), pp. 109-25.
- ID. (2015), *Doktrinaler Glaube und metaphysischer Diskurs bei Kant*, in "Perspektiven der Philosophie", 41, pp. 139-73.
- SCHNEIDERS W. (2005), *Vernunft im Zeitalter der Vernunft* [1994], in *Philosophie der Aufklärung – Aufklärung der Philosophie. Gesammelte Studien*, hrsg. von Frank Grunert, Berlin, pp. 271-95.

Responsabilità e libertà. L'importanza della figura del filosofo nel mondo contemporaneo

di *Ramon Caiffa**

Abstract

This article analyses the role of the philosopher in the context of the contemporary age. In doing so, we decided to analyse French philosophy in particular, by focusing on the works of Gabriel Marcel. This study concerns four main points: we will consider the need to do philosophy, particularly in today's world, and consequently the role of the philosopher as a veritable mission; his importance in relation to social life; the need to reflect upon the real meaning of evil and the need to conduct philosophical research.

Keywords: philosophy, freedom, evil, *veilleur*, *éveilleur*.

1. Introduzione

L'immagine del filosofo è presentata, sempre più spesso, e di questo fatto i *mass-media* e la comunicazione elettronica sono i maggiori fautori, come quella di un intellettuale sradicato e "alienato" dal mondo e che, dalla solitudine della sua *turris eburnea*, pronunzia giudizi sulla vita e sul mondo stesso. È come se il filosofo non solo non sia completamente radicato nel mondo quanto gli uomini comuni ma sia anche colui che, ritiratosi in un'ermetica solitudine, vive nell'*ortus conclusus* della sua dottrina. Questo fatto che non è certamente una novità esclusiva del tempo nel quale viveva Marcel, per taluni motivi, si rifrange sulla considerazione che il volgo ha di chi si occupa di filosofia¹.

* Institut Catholique de Toulouse (Ict); ramon.caiffa@gmail.com.

¹ In effetti, al giorno d'oggi, è come se si andasse verso una realtà dove la figura del filosofo affermato, e quindi di successo, sia colui che gode di una certa fama. Questa fama gli deriva principalmente dall'apparizione nei *Talk-Show* televisivi, nella presenza costante

La controparte o il complemento di questa situazione è peraltro il fatto che il mondo o non riconosce il filosofo e tende perciò a trattarlo come un personaggio stravagante e alquanto assurdo, oppure, se lo riconosce e lo accetta, non si sente soddisfatto fino a quando non lo ha compromesso ed emarginato.

V'è da rilevare però che, se si è giunti ad abbracciare una siffatta convinzione, è anche, e soprattutto, a causa della *iper-specializzazione* moderna, che, delimitando troppo il campo o l'oggetto d'indagine, atrofizza arbitrariamente e impunemente il cammino e la dignità della sapienza tutta; ed è proprio a causa di ciò che la rispettabilità della filosofia come scienza inizia a vacillare:

Anzitutto vi è da osservare che l'idea antica, tradizionale, del filosofo ha subito, fra i moderni, e soprattutto fra i nostri contemporanei, una effettiva degradazione, nella misura in cui il concetto stesso di sapienza, *sophia*, ha perduto, se non il suo contenuto, almeno la sua originaria dignità (Marcel, 1951, trad. it. p. 87).

Questo fatto apparirà ancora più evidente se si analizza quella che, al giorno d'oggi, è considerata l'immagine simbolo del filosofo rinomato e affermato. Nella grande maggioranza dei casi essa è quella del professore di filosofia che, intossicato dalla sua ipertrofica specializzazione, propina ai suoi studenti e talora a un pubblico più vasto il suo sistema o, più spesso, una moltitudine di sistemi o al più la storia dei sistemi che lo hanno preceduto. Occorre aggiungere, a questo scenario, che troppo spesso la figura del professore di filosofia è oberata da troppi compiti professionali non aventi nulla di strettamente filosofico. Possiamo affermare che, in simili condizioni, per godere di una certa autonomia speculativa, persino il professore universitario deve condurre una vita quasi ascetica:

Si può dunque dire che in simili condizioni perfino il professore universitario che resti veramente filosofo, che possenga un potere di meditazione o, meglio, una certa verginità spirituale, può mantenere tali doti solo al prezzo di sforzi veramente eroici (ivi, p. 88).

Segue da ciò che un tale ascetismo, sebbene ammirevole se preso in se stesso, ha come controparte negativa proprio l'isolamento dal mondo, di cui la gente si lamenta. Il filosofo, per sentirsi liberato dagli obblighi quotidiani e per provare una certa libertà e autonomia, corre il pericolo concreto e reale di staccarsi dalla vita e di rifugiarsi nel mondo delle proprie

alle trasmissioni radiofoniche, ove concederà una o più interviste, o anche addirittura nella stampa, ovvero nella pubblicazione sempre più massiccia di testi, pubblicati al semplice scopo di far conoscere il proprio nome.

idee, come in una specie di giardino chiuso e ben curato da cui allontana le erbacce. È indubbio che in questo modo il filosofo “orticoltore” goda di una certa libertà; ma essa non è, forse, una pseudo libertà, della quale beneficiano anche i prigionieri e i reclusi?

Il sapiente, inoltre, subendo quasi senza rendersene conto una siffatta metamorfosi, diventa simile a colui che gestisce un patrimonio e che, a causa della propria gelosia, dovuta al timore di perdere la sua proprietà, considera i propri colleghi come dei concorrenti; è in un tale contesto che la filosofia perde il suo *pleròma* originario, diventando solo una pratica redditizia e remunerativa. Che questo sia vero è testimoniato dal numero sempre crescente dei cosiddetti sapienti, che cercano le lusinghe del gran pubblico e la gloria personale, andando in televisione o facendosi intervistare alla radio; assistiamo così alla negazione, per così dire, da parte del filosofo di se stesso, della sua anima e della sua vocazione:

A partire dal momento in cui egli acconsente a mettersi nelle mani di impresari e a farsi della pubblicità, il filosofo si nega in quanto filosofo. È assai naturale poi che la preoccupazione pubblicitaria qui si presenti ostensibilmente in termini scandalistici (ivi, p. 90).

V'è da rilevare che, tra i molteplici rischi in cui s'incorre nel fare ciò, uno dei maggiori, a cui troppo spesso la filosofia soccombe, è sicuramente quello di prendere posizione sulla carta anziché nella realtà. Siccome, infatti, il filosofo “orticoltore” ha bisogno, o reputa di aver bisogno, di un sempre maggior numero di pubblicazioni, per soddisfare il mercato, e di una sempre maggiore approvazione dai molti, per mantenere il suo *status* d'importanza, egli non ha nessun interesse a pronunziarsi efficacemente e incisivamente sulla realtà, per cambiarla.

L'errore è, inoltre, da ricercarsi, a nostro avviso, nel cosiddetto “pensiero debole”. I suoi fautori reputano che, dopo aver elaborato *in abstracto* alcuni principi generali, si possa dichiarare, alquanto frettolosamente e inefficacemente, che nell'uno o nell'altro caso concreto da quei principi generali si debba trarre una data conseguenza, che si adatti alla situazione; affermare però che tutti i principi possono essere adattabili alle particolari situazioni e, al contempo, dire che non esistono dei valori universali, rischia di restituirci un mondo che perde gradatamente di senso; le parole svaporano e tutto diventa, in ultima analisi, indifferente: «[...] tutto diventa uguale a tutto e, alla fine, nulla è più uguale a se stesso, ogni espressione è chiamata arte; ogni testo, letteratura; ogni suono, musica; ogni informazione cultura [...]» (Angelini, 2012, p. 35). Ma un mondo dove tutto è uguale a tutto è anche un mondo che, senza valori di riferimento, si trova in preda al caos. Non solo, dunque, esso rappresenta un pericolo

per la filosofia, ma un tale mondo, descritto da un siffatto pensiero, non può nemmeno esistere:

Le cose non sono indifferenti e nulla è uguale a tutto. Il bello è. Perché se così non fosse, se fosse bello “cosa piace”, allora sarebbe giusto “cosa conviene”, e vero “cosa convince”, e bene “cosa torna utile”. Il solo genio di questo caos sarebbe il capriccio (*ibid.*).

Vogliamo sottolineare, però, come una data realtà, così come sta lentamente emergendo dalla nostra trattazione, provenga anche e soprattutto dagli arbitrari egoismi dei vari pensatori, che, elaborato un principio generale, se ne servono imprudentemente in ogni contesto, anche se di esso si conosce poco o nulla. In questo modo non si tradisce solo il retto pensare, ma anche l'onestà intellettuale: «In una situazione del genere tutto è di una complessità pressoché inestricabile, e formulare imperativi dettati dall'ignoranza e, in molti casi, dal settarismo, significa tradire le esigenze imprescindibili del retto pensare» (Marcel, 1951, trad. it. p. 92).

L'analisi è, quindi, quella di un mondo consegnato a una specie di tribalismo dilagante, che consiste nel non riconoscimento del valore orientatore e orientante della cultura, ridotta a erudizione, sfoggio e passatempo:

La cultura – diceva E. Zolla – è ormai una gran macchina congegnata per l'ostentazione o il profitto, per l'aggiornamento o la frode, ma soprattutto per la distrazione o per il gioco d'azzardo dei guadagni dell'industria culturale. [...] Lo smarrimento di un valore orientante della cultura ci riconsegna a quello stato di tribalismo dal quale aveva segnato l'uscita (Angelini, 2012, p. 45).

Il primo dovere del filosofo è riconoscere chiaramente i limiti del proprio sapere e accertare se esistono domini in cui la sua conoscenza è nulla. Ciò vuol dire che egli dovrebbe guardarsi dal pronunciare sentenze e avanzare proposte incompatibili con la sua vocazione. Secondariamente, corrisponde *ex aequo* a questa esigenza di *responsabilità*, una dichiarazione di *autonomia*; a cagione di ciò, il pensatore siciliano Michele Federico Sciacca soleva affermare che non è un vero filosofo colui che non riesce a pensare liberamente e indipendentemente.

Le tre pietre miliari della prospettiva di Sciacca, ovvero libertà, responsabilità e autonomia, risultano essere i *gangli* costitutivi di ogni autentico e genuino pensare o comunque le tre piste essenziali di chiunque si occupi per vocazione di filosofia; al contrario, il rifiuto di uno di questi tre centri vitali del pensiero rischia di atrofizzare e paralizzare il cammino del sapere, trasformando la filosofia in *philodoxia*, imitazione imbellè e infeconda della prima, in cui il pensiero dimostra di non aver raggiunto la sua maturità.

L'atto di coraggio che si richiede al filosofo è, dunque, quello di esprimere la propria opinione, sviluppando una certa coerenza e autonomia di pensiero. Sempre più spesso, infatti, si crede che l'allievo devoto sia quello che ripete pedissequamente i passi del maestro ma questo fatto rischia di restituire una proiezione evanescente e fumosa del discepolo, dove egli, per paura di identificarsi col maestro ne assume, nella propria, l'immagine; rendendo così un cattivo e mortifero servizio al sapere:

L'allievo devoto non è quello che, ogni qual volta gli succede di citare il maestro, si alzi, quasi inchinandosi per deferenza e omaggio, risultando alla lunga un attore da commedia dell'arte o un clown tragico [...]. L'allievo devoto è quello che riesce sempre ad essere se stesso, sia che citi il maestro, sia che vada oltre il maestro, sempre comportandosi con correttezza, intelligenza e gratitudine (Ricci, 2014, p. 31).

Diremmo, dunque, che, lungi dall'essere una sterile riproposizione di arzigogolate teorie, il *tradere* del discepolo non dovrebbe prevedere la fossilizzazione e la ripetizione infeconda di chi per paura ripete anche senza capire, nascondendosi dietro a un improbabile *ipse dixit*. Ciò non vuol dire rifiutare di accettare la lezione di chi, con amorevole cura, ci ha preso sotto la sua ala e ci ha educato al sapere, ma significa, attraverso un atto coraggiosamente virile, rinnovare il *traditum* iniziale, prendendosi la responsabilità di assumere il proprio ruolo, la propria identità e la propria personalità:

Era [...] un *tradere* che comportava il coraggio [...], l'affetto del discepolo che ascolta il messaggio del maestro, non del "giovane di studio" che anche se invecchiato nello *scagno* non può, non gli è permesso, non vuole assumere coraggiosamente il proprio ruolo [...] (ivi, p. 30).

Solamente all'interno di questo dinamismo di pensiero acquistano senso le dense parole di Sciacca, che egli era solito ripetere durante i suoi corsi universitari e che scrisse, consegnandole alla posterità, nel suo manuale di filosofia:

Il filosofo non è quel perditempo, che vive fuori dalla vita concreta [...] a tessere sottili tele di ragno che il primo soffio di vento spazza via [...]. Il filosofo vede abissi dove gli uomini comuni vedono pianure; egli negli abissi lancia, eroe della vita, l'ala possente del suo pensiero. Egli, non visto e anche deriso, costruisce di sua mano, sasso dopo sasso, la strada su cui l'umanità, bene o male, cammina, vive, progredisce proprio per opera di quella riflessione che crede tanto lontana dalla vita e del tutto inutile (Sciacca, 1959, p. 4).

L'immagine evocativa, allusiva, densa, provocatoria che era solita concludere le lezioni del filosofo di Giarre, e che si oppone a quella illustrata

precedentemente del filosofo “orticoltore”, è quella del filosofo “calzolaio del mondo”, che con impegno profondo e sincero si impegna alla comprensione, all’analisi, all’edificazione di quello che l’immortale Vico chiamò *il mondo civile fatto dagli uomini*.

In questa prospettiva, la filosofia si salva dal pericolo profondo, che consiste nel prendere posizione solo sulla carta, e, sull’ebrezza di un nuovo slancio vitale, passando cioè dalla *théorie à l’action*, assume, come un faro lo è per le navi che entrano in porto, un ruolo guida per l’umanità intera.

2. Il male come mistero ontologico: filosofia e realtà

I drammi della seconda guerra mondiale, la scoperta inquietante dei campi di concentramento, l’uso massiccio delle *techniques d’avilissement*, hanno messo in luce, definitivamente e irrevocabilmente, l’immane potenza del negativo nel suo irrompere nella storia, in cui si rivelano gli abissi di negatività iscritti nelle strutture dell’esistere. Tali drammi, sia che provengano dalla profondità del *moi haïssable*, dagli abissi di enigmatica malvagità celati nell’ambiguo *Abgrund* della volontà, sia che si palesino nella mondanità nel suo complesso, sono fonti di una sofferenza e di un *horror mundi* la cui ineluttabilità esige una chiarificazione sul piano religioso e *onto-metafisico*; è proprio dalla consapevolezza di questo *malum mundi* e dell’ingiustizia sociale nel suo complesso, dalla constatazione che l’ineluttabilità di questo *horror sui* eccede l’ambito della *potestas peccandi*; orbene è proprio dall’analisi di questa ingiustizia che l’analisi del filosofo dovrebbe prendere l’avvio:

Se mi sforzo di ricostruire ciò che è stato il mio cammino spirituale, credo di dover constatare che esso corrisponde ad una presa di coscienza sempre più distinta, sempre più bruciante dell’ingiustizia sociale sotto i suoi molteplici aspetti. La scoperta sconvolgente dell’inferno dei campi di concentramento nazisti (e bolscevichi), ha segnato nella mia vita senza dubbio non proprio solamente una svolta, ma ciò che converrebbe piuttosto chiamare un punto di precipitazione; l’uomo vigilante che mi sono sforzato di essere non può accontentarsi di descrivere o di analizzare questi fenomeni aberranti come se essi fossero circoscritti nello spazio o nel tempo. Occorre riconoscerli l’attualizzazione terrificante di potenze che sono nell’uomo e di cui ciascuno di noi è tenuto a discernere e a scacciare dal fondo di sé le manifestazioni inferiori (Marcel, 1969, p. 260).

Nelle ceneri di Auschwitz, negli esperimenti di Buchenwald, sulle “scale della morte” di Mauthausen, ma anche nelle sofferenze dei gulag siberiani e kazaki, si è consumato decisamente e definitivamente il paradigma razionalistico «fondato sul postulato dell’assoluta padroneggiabilità del

reale da parte della ragione umana» (Marcel, 2012, p. 28) ed è emersa la necessità di ripensare l'umanità e il mondo tutto alla luce di questi eventi catastrofici e assurdi.

Proprio la presa di coscienza di questo *malum mundi*, inteso come peccato originale, che inficia le articolazioni dell'essere attraverso delle «lesioni reali», porta Marcel a polemizzare con alcuni tra i maggiori intellettuali francesi: Sartre e Camus.

Jean-Paul Sartre è forse l'esempio più emblematico dell'intellettuale impegnato politicamente e socialmente; marxista prima e critico dell'ortodossia comunista poi, si avvicina al partito comunista francese (PCF), per poi allontanarsene dopo i fatti d'Ungheria e resterà per tutta la vita legato all'ideologia comunista, arrivando a scrivere, nel 1957: «il marxismo è la filosofia insuperabile del nostro tempo». Nel 1968 si avvicina e abbraccia il movimento del Maggio, incontrando i giovani della Sorbona e, negli stessi anni, si pronuncerà, in radio prima e in televisione poi, a favore dell'abrogazione della pena di morte.

È esattamente il tentativo di risolvere questi innumerevoli *mala in mundo*, non tenendo conto della potenza *meontologica* del *malum mundi*, irredimibile per sforzo umano, ciò che divide maggiormente Marcel da Sartre:

Non esiterei a tacciare di apostasia un filosofo che si mettesse al servizio di una pseudo-verità dichiarata incondizionata. Vi è qui una trasportazione di ciò che ha potuto essere, secoli fa, il dogmatismo teologico, ma essa avviene in condizioni che l'aggravano notevolmente, dal momento che questo nuovo dogmatismo non può avere la pretesa di fondarsi su nulla che assomigli a una Rivelazione (Marcel, 1968, pp. 43-4).

Ciò che Sartre sembra incredibilmente ignorare, coscientemente o inconsapevolmente che sia, è appunto la portata metafisica del male, intesa come risolto oscuro del mistero ontologico:

Non si dirà mai con abbastanza forza che la crisi che attraversa oggi l'uomo occidentale è una crisi metafisica; non c'è probabilmente peggiore illusione dell'immaginarsi che una qualche ristrutturazione sociale o istituzionale potrebbe placare un'inquietudine che viene dall'intimità stessa dell'essere (Marcel, 1951, trad. it. p. 102).

Di fronte ai drammi della vita la spiegazione offerta dalle varie ideologie, che si propongono di curare i vari mali nel mondo, considerandoli alla stregua di operazioni da risolvere, appare scarna e insufficiente; l'agonica tragicità del male metafisico è, al contrario, un qualcosa di implicito, insito, connaturato nell'intimità dell'*être en situation*:

L'esperienza della mancanza di senso sorge non di fronte ai *mala in mundo*, ma al *malum mundi*, cioè a una negatività implicita nella struttura stessa dell'essere e del cosmo, quella negatività per cui tra le possibilità che gli incombono, stanno, per l'uomo, la malattia che immobilizza e psichicamente disintegra, la notte mentale dell'idiozia e della follia, sta lo stesso abisso di obnubilamento e di sadica ferinità cui può giungere nella sua "libertà", sta la spaventosa area di coinvolgimento nel delinquere e le conseguenze del delinquere che consorge con le figure estreme del possibile peccare (Prini, 1991, p. 294).

L'impossibilità di ridurre il male a qualcosa di meramente esteriore al soggetto, all'esistenza, ci suggerisce l'assurdità e l'ingenuità di assimilarlo a un vizio di funzionamento, a un errore di programmazione, a un ingrannaggio rotto, a cui è possibile rimediare ricorrendo a mezzi appropriati. È nel kantiano *radikal Böse*, così com'è tematizzato nella *Religione entro i limiti della sola ragione*, triplicemente scansionato e suddiviso in *fragilitas*, *impuritas*, *vitiositas*, così come nelle interpretazioni schellinghiane sulla religione, che Marcel rileva questa radicalità:

L'espressione «male radicale» usata da Kant e da Schelling, corrisponde ad una realtà profonda, e sta a significare che se sono davvero sincero con me stesso, debbo riconoscere che il male non esiste solamente davanti a me ma anche in me, che esso in un certo modo mi accerchia e m'investe. Però da un altro punto di vista io sono anche tenuto ad affermare già ora e per sempre che il male è vinto o, piuttosto, è annientato, che è come se esso non fosse. [...] il male è un mistero, senza però che tale parola abbia un significato vago (Marcel, 1951, trad. it. p. 104).

Affermare che il male è, *ab origine*, nel soggetto, significa che esso non equivale a una dichiarazione semplicemente e semplicisticamente attribuibile a una determinata confessione religiosa, come può essere il Cristianesimo e la sua dottrina del peccato originale, ma tantomeno indica il contrario; cioè che esso sia una realtà semplicemente "esterna" all'uomo stesso. Dobbiamo riprendere, qui, le riflessioni marcelliane sul tema del *mistero*.

Possiamo cercare di definire il mistero in opposizione al problema; al problematico:

Il problema è qualche cosa che si incontra, che ostruisce il cammino. È interamente davanti a me. Contrariamente, il mistero è qualcosa dove mi trovo coinvolto, e la sua essenza, conseguentemente, è di non essere interamente davanti a me (Marcel, 1935, p. 145, trad. mia).

Il mistero è dunque una situazione in cui il soggetto è implicato in prima persona e dove è chiamato a *decidere* e a *rispondere*. «[...] È proprio dell'essenza del mistero di essere riconosciuto» (ivi, pp. 144-5). Se il pro-

blema è, infatti, qualcosa che ci è completamente estraneo o esteriore, il mistero è una situazione che *viviamo*; il fragile ambiente dove ci muoviamo. Ora, affermare che il male è un mistero significa dire che esso è presente, *ab origine*, nell'uomo; che esso è "connaturato" all'individuo in quanto è il suo *milieu* e la sua «realità profonda».

V'è da rilevare che il male così inteso ha una certa tangenza con la libertà, infatti la negatività *impegna* costantemente e continuamente l'uomo in una *prova* interiore:

Da questo punto di vista meta-etico, per così dire, occorre notare che la tematizzazione marceliana del male ha una tangenza con la libertà solo in quanto la negatività, nel suo ineluttabile prodursi nell'esistenza personale e cosmica, impegna l'uomo in una prova nella quale esso si trova di fronte a un'opzione radicale (Ballanti, 1991, p. 111).

Il prorompere dell'immane potenza del negativo, intesa come male morale e metafisico, più che fisico, sembra richiamare e unire, in un'unica immagine evocativa, tutta la sofferenza del *kosmos*, dall'universo greco a quello biblico. L'angoscia di Edipo si fonde e si mescola alla domanda di Giobbe «*Peccavi; quid faciam tibi, o custos hominum? / quare posuisti me contrarium tibi, et factus sum mihi metipsi gravis?*» (Giob. 7, 20), insieme allo sgomento di Paolo «*Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius?*» (Rom. 7, 24), in un *unicum* di sofferenza esistenziale dinanzi alla *strutturalità* del male, che ci consegna un uomo in *agonia*: «Dopo l'affermazione di Nietzsche: "Dio è morto", oggi, dopo quasi tre quarti di secolo, un'altra affermazione, più mormorata nell'angoscia che non distintamente pronunciata, è andata a farle eco: "L'uomo è in agonia"» (Marcel, 1951, trad. it. p. 19).

La discussione con Camus sul problema del male, collocata al centro dello scritto *Le philosophe devant le monde d'aujourd'hui*, all'interno del testo *Les hommes contre l'humain*, si pone in altri termini rispetto a quella precedente.

L'aporia principale che inficia il pensiero di Camus, nonostante gli si debba riconoscere una profonda sensibilità al tema del male, coniugato nella sua forma più scandalosa, quella della sofferenza degli innocenti e dei bambini, consiste, dopo aver decretato l'assurdità del mondo, nell'aver omesso, dimenticato, obliato, cancellato Dio e la trascendenza. Notiamo subito che un mondo dominato dalla sofferenza e in cui vi è posto per il male, preso nella sua accezione più forte e ferina, non lascia spazio per un Dio buono e giusto e ogni pensiero che si dica onesto e intellettualmente puro non può ammettere che esso ne sia l'opera.

Per una coscienza come quella del Camus, le sofferenze immeritate (ad esempio, quelle dei bambini – e anche ogni accidente, nella sua casualità) non permettono

ad un pensiero onesto di ammettere che il mondo è l'opera di Dio o, più semplicemente, che esso è intelligibile nel senso proprio del termine (ivi, p. 97).

Potremmo dire che se per il filosofo di *La peste* la coscienza dello scacco è tragicamente consapevole allora non solo non è possibile ammettere una Trascendenza, un Dio buono e giusto ma, in questa prospettiva, un pensiero davvero onesto si troverebbe ad ammettere e decretare che gli orrori di cui quotidianamente siamo testimoni possono aver origine solo in un certo sottosuolo irrazionale delle cose. Qualunque sia il giudizio da darsi in sede metafisica su di una posizione del genere, essa ha un merito, dal punto di vista morale; «è la teoria onesta di un uomo che non vuole illudersi e che si rifiuta con tutto se stesso di confondere ciò che egli si augura che fosse con ciò che è» (*ibid.*).

Occorre chiedersi, però, se una teoria del genere possa essere accettata in sede metafisica e se sia lecito cancellare la trascendenza dal mondo. Le parole di Karl Jaspers secondo le quali «non esiste tragicità priva di trascendenza» (Jaspers, 1987, p. 26), sembrano la trascrizione più consona del dettato marceliano, laddove si ammette che ogni prospettiva che non si innalza alla «riflessione di secondo grado» è ingenua e puerile: «Ma v'è subito da aggiungere che una tale posizione è, nel contempo, assolutamente ingenua, è quella di un uomo non innalzatosi a ciò che spesso ho chiamato la riflessione di secondo grado» (Marcel, 1951, trad. it. p. 97).

E tuttavia, Camus è colui che, tra i molteplici drammi della vita, vive l'esperienza dell'assurdo nel «confronto diretto tra l'interrogazione umana ed il silenzio del mondo» (Camus, 1951, p. 17, trad. it. p. 31), tra l'irrazionalità della morte, l'incomprensibile sofferenza dell'innocente, lo smisurato allargarsi del male nel mondo. In tutto ciò non è possibile, secondo il filosofo francese, restare indifferenti a «questo desiderio desolato di chiarezza il cui appello risuona nel più profondo dell'uomo» (Camus, 1942, p. 37, trad. it. p. 52). L'assurdità del mondo è, quindi, per Camus, il punto di partenza di ogni autentica filosofia:

[...] Il suo vero carattere [dell'assurdo] è di essere un passaggio vissuto, un punto di partenza, l'equivalente, in esistenza, del dubbio metodico di Descartes. [...] l'assurdo è la messa in prova di ogni tavola di valori ed è per ciò, esso stesso, una contraddizione, perché non se ne può avere coscienza, o mantenerla senza optare per la vita e dunque darle un valore (Camus, 1951, p. 19).

Una volta colta la veracità di una siffatta teoria, sorge, però, rispetto al giudizio di assurdità del mondo, un problema, che Camus pare ignorare:

Vi è un problema fondamentale che, a quanto sembra, il Camus non si è posto: che titolo ho per pronunciare quel verdetto sul mondo? Delle due, l'una: o non

appartengo al mondo in questione, e in tal caso non debbo forse pensare che esso mi è impenetrabile, epperò che io non ho la capacità di valutarlo? Ovvero faccio parte di esso, e allora non sono di un'essenza diversa dalla sua – se è assurdo, anch'io sono assurdo. Forse ci si deciderà nel secondo senso, ma ciò avrà un effetto disastroso, perché allora si presenterà quest'altro dilemma: o, nella mia realtà ultima, io stesso sono assurdo, e allora anche i miei giudizi saranno assurdi, essi si negheranno da sé, cioè non potrò attribuir loro un qualche valore – ovvero bisognerà ammettere che io sono un essere duplice, che in me vi è un aspetto non assurdo – ma un simile aspetto com'è possibile? Non ne posso affermare l'esistenza senza introdurre un dualismo che in un certo modo incrina la mia posizione di partenza. Allo stesso punto si può giungere per un'altra via. Ha senso affermare che il mondo è assurdo solo se posso confrontarlo con un certo ideale di ordine e di razionalità al quale io constato che esso non corrisponde. Ma questo ideale come mai è presente nella mia mente? Da dove posso averne tratta la nozione? (Marcel, 1951, trad. it. p. 98).

Marcel rileva in ciò la seconda aporia che inficia il pensiero di Camus, la quale può essere intesa come la conseguenza della precedente; mancando una Trascendenza, intesa come spazio e orizzonte di senso, tramite la sua assenza, il mondo è consegnato all'assurdità e alla nausea:

[...] il giudizio sul niente onto-assiologico che condanna la realtà all'assurdo presuppone una coscienza certo aperta e inserita nel mondo, ma altrettanto schiusa ad uno spazio che la trascende, da cui arrivano i bagliori luminosi dell'essere che, come presentimento e promessa, attraggono a sé e forniscono la nozione, pur confusa, di un'altra realtà (Marcel, 2012, p. 32).

Nonostante la professione di ateismo, che lo stesso Camus fa a più riprese, alcuni passaggi della sua opera più nota, *La peste*, potrebbero portarci a individuare, nei suoi scritti, una certa sensibilità al tema del religioso, o comunque un riconoscimento, implicito o esplicito di una certa Trascendenza, la quale lo pone vicino all'inquietudine di Giobbe e del suo incessante domandare:

L'uomo della rivolta metafisica oppone il principio di giustizia che è in lui al principio d'ingiustizia che vede all'opera nel mondo. Ma rifiutarci di accettare l'ingiustizia metafisica del mondo non coincide propriamente con l'ateismo. L'uomo in rivolta, piuttosto che negare Dio, lo sfida. All'inizio, almeno, egli non sopprime Dio, gli parla semplicemente da pari a pari. [...] è una polemica animata dal desiderio di vincere (Camus, 1947, pp. 40-1, trad. it. pp. 55-6).

Al di là di giudizi e valutazioni, al di là di qualsivoglia fede religiosa, nonostante le sue varie dichiarazioni e confessioni, l'opera di Camus risulta essere quella di un pensatore sensibile al tema del religioso, inteso come ordine di bontà e amore che, nonostante sia obliato e celato dalle assurdità

del mondo, risiede nell'intimo dell'essere umano: «Occorre vivere l'esperienza dell'assurdo nel confronto diretto tra l'interrogazione umana ed il silenzio del mondo» (Camus, 1951, p. 17).

3. *Veilleur et éveilleur*: il ruolo del filosofo oggi

Occorrerà, *hic et nunc*, dopo alcune considerazioni preliminari, avventurarci in seno al problema che ci eravamo posti sin dal principio, ovvero sarà d'uopo indagare quale risulta essere il ruolo del filosofo al giorno d'oggi; questo servirà, inoltre, a rispondere alla domanda complementare che, implicitamente e silenziosamente, come un fiume carsico che scorre sotto terra e all'improvviso emerge, si palesa all'attenzione di chiunque abbia a cuore il problema; vi è ancora bisogno di filosofia e c'è ancora spazio per la riflessione filosofica oggi?

Di fronte alle tragedie contemporanee, dai lager ai gulag, dalle persecuzioni alle stragi; di fronte ad Auschwitz, come simbolo più alto della potenza di disumanità presente nei *gangli* più profondi del *moi haïssable*, la domanda sul ruolo del filosofo diventa di primaria importanza:

[...] la coscienza del male radicale schiude una nuova, decisiva, responsabilità del filosofo. [...] Dopo i totalitarismi, dopo le atrocità di Auschwitz, rivelatrici degli abissi di demoniaco che si celano nel *moi haïssable*, il filosofo non può proseguire come se nulla fosse accaduto o si fosse trattato di un semplice incidente storico di percorso (Ballanti, 1991, pp. 118-9).

Proprio la consapevolezza della presenza del male nel mondo ritaglia al filosofo uno spazio di responsabilità dove «astenersi [dal pronunciare un giudizio] condurrebbe a rendersi complice di trasgressioni imperdonabili» (Marcel, 1965, p. 48)² e dove è tenuto a prendere posizione concreta di fronte alla disperazione di *questa* realtà. Ecco che, all'interno di questo spazio di responsabilità, il ruolo del filosofo deve essenzialmente essere quello di un *veilleur* che custodisce la coscienza dell'uomo, risvegliandola dalla narcosi in cui così facilmente cade nel mondo contemporaneo. Ma che cosa vuol dire *veilleur*? È lo stesso Marcel che ci fornisce la risposta:

E, penso, il termine *vigilante* [*veilleur*] che caratterizza più esattamente questo ruolo, ed ecco ciò che sarei portato ad intendere: vigilare vuol dire innanzitutto restare svegli ma, ancor più precisamente, significa lottare contro il sonno in primo luogo sul piano personale. Ma di che sonno si tratta? Esso può presentarsi sotto diverse forme. C'è anzitutto l'indifferenza, il sentimento che non posso nulla,

² Al tema in questione è stato inoltre dedicato un quaderno dell'associazione "Présence de Gabriel Marcel" (Bouëssée, Marcel, 1983).

ovvero il fatalismo, che può manifestarsi sotto aspetti diversi, tra cui l'ottimismo comodo di coloro che pensano che tutto finirà per aggiustarsi [...]. C'è anche la distrazione volontaria di chi non legge i giornali e non ascolta la radio col pretesto che tutti mentono. Tenersi svegli è reagire attivamente a tutto ciò che porta ad adottare queste abitudini molli e indolenti (ivi, pp. 49-50).

Questa etica della vigilanza, che sta agli antipodi di quel "profetismo ciarlatano" che la *kolakeia* – la lusinga – promuove, rendendo la riflessione una pseudo-filosofia che avvilisce e sminuisce la *sapientia* del *logos*, si traduce nella messa in luce delle dimensioni radicali della crisi che investe l'uomo contemporaneo, rinvenibili nelle sue strutture intime e profonde. Se è vero che esse sono, come è stato ampiamente dimostrato, definibili come le strutture metafisiche dell'esistenza, allora appare evidente come la crisi che avviluppa e stritola il soggetto è nientemeno che una "perdita in profondità" o, meglio, una crisi di platonismo. Il compito del *veilleur* sarà quindi quello, *in primis*, di sottolineare l'esistenza di tale crisi e, in secondo luogo, di elaborare i principi di una "riforma spirituale":

Per ora è importante indicare i caratteri generali di quella riforma interiore, cioè spirituale, che, sola, potrebbe preparare l'avvento di quel regime. Tale riforma, a cui ognuno di noi è tenuto a lavorare anche quando il piano su cui può esercitare una influenza è modesto, consiste anzitutto in un ripristino dei valori: dobbiamo ri-imparare a distinguere il vero dal falso, il bene dal male, il giusto dall'ingiusto – come il paralitico che ha riacquistato l'uso delle gambe deve ri-imparare a camminare. In entrambi i casi si tratta di una rieducazione che, a tutta prima, potrebbe sembrare irrealizzabile e quasi inconcepibile. Ma una illusione da combattere inesorabilmente è quella che la parola «libertà» possa avere un qualche significato quando il senso di quei valori sia scomparso e, in particolare, quando sia scomparso il senso della loro trascendenza. Non è un paradosso affermare che al momento attuale ciò di cui gli uomini hanno il massimo bisogno è una cura di platonismo (Marcel, 1951, trad. it. p. 35).

Si delinea dunque un duplice ruolo del filosofo. Se, da una parte, egli deve vigilare che l'uomo non ceda alla narcosi dello spirito e alla paralisi intellettuale, all'indifferenza e alla diserzione volontaria, dall'altra, egli deve essere un *éveilleur* capace di risollevarsi l'umanità dal baratro in cui è caduta. La parola *éveilleur*, termine francese che potrebbe essere tradotto sia con pedagogo, mentore, educatore, ma soprattutto con "colui che risveglia", è esemplificativa di ciò che è stato detto in precedenza; ovvero il richiamo ai valori primari e alla *spiritalis intelligentia* che riposa nel cuore di ognuno; è questo ciò che possiamo chiamare il "platonismo perenne" di Marcel, secondo il quale ogni giudizio sul mondo non è mai scindibile dal piano onto-metafisico.

Se è vero che il duplice ruolo del filosofo di *veilleur* e di *éveilleur* è necessario a risolleverare la sorte umana, minacciata da una sorta di *déracinement* ontologico, che si traduce nella *mise en ombre* delle dimensioni fondamentali dell'*existentia*, è altresì vero che, affinché una tale missione possa avere luogo, egli deve riconoscere il valore umano presente in ogni singolo individuo, cercando di costruire un'antropologia che non sia viziata di sociologismo:

Ciò che bisogna affermare, credo, con la più grande fermezza, è che un'antropologia imperniata sull'idea di funzione non può far spazio a nulla che assomigli alla dignità [...]. Assistiamo davvero a un gigantesco processo di svalutazione relativo al *permanente nell'uomo e al di sopra dell'uomo*; e il termine desacralizzazione a cui ho fatto così spesso ricorso nei miei scritti mi sembra debba applicarsi in maniera molto esatta a tale processo (Marcel, 1964, pp. 212 e 214-5, trad. it. p. 161 e 163).

Le degradazioni e dissacrazioni spirituali, le quali sono evidenti nella massificazione, nel fanatismo e in tutti i fenomeni di decadenza spirituale che abbiamo visto in precedenza, cui va incontro l'uomo della tecnica, si declina come una *faute métaphysique* originaria, al cui esito sono da ricondursi i nuovi *mala* che minacciano l'integrità umana:

Rilevavo recentemente che l'inquinamento e, d'altra parte, ben altri fenomeni nocivi contro cui gli uomini di oggi cercano invano di proteggersi, non possono fare a meno di apparire come l'espressione materializzata di una degradazione infinitamente più essenziale che concerne il modo stesso con cui l'uomo, credendo di assumersi il proprio destino, si è sempre più separato da quanto accorrerebbe chiamare forse le sue radici ontologiche. Il grave errore del quale mi pare si siano resi colpevoli gli uomini del nostro tempo, che si sono figurati a se stessi come i campioni dell'umanesimo [...], mi sembra sia stato d'immaginarsi che quest'ultimo si sarebbe potuto edificare muovendo dal niente, o anche dal nulla in senso sartriano. In ciò risiede, d'altronde, quando vi rifletto, la concordanza essenziale tra le mie idee e quelle di Heidegger su quanto egli ha chiamato l'oblio dell'essere (Marcel, 1971, p. 202, trad. it. p. 203).

Le domande che potrebbero, a questo punto, presentarsi alla nostra attenzione sono le seguenti. *In primis*, occorrerà notare se affermare che il compito del filosofo di risvegliatore d'animo, essendo *a fortiori* un compito "attivo" politicamente, non decreti una contraddizione con ciò che più sopra è stato affermato, ovvero che l'intellettuale non deve aspirare all'ammirazione, all'*arrogantia* alla quale un tale ruolo potrebbe condurre. Secondariamente, occorrerà chiedersi se, proponendosi come guida dell'umanità, il filosofo non rischi di essere preda di quello stesso fanatismo che cerca di evitare.

La relazione tra filosofia ed *engagement* politico rappresenta, specie dopo il 1945 in Francia, ma anche altrove, uno dei temi più dibattuti e frequenti. In tutte le università, i luoghi accademici e i centri di ricerca, ogni filosofo e letterato, ma anche ogni letterato in generale, trae le conseguenze politiche di ciò che afferma; questo è tanto vero sia per Sartre e Camus, per citare i casi di cui ci siamo occupati in precedenza, sia per altri autori, come ad esempio Blondel e, poco prima, Lagneau. Le teorie marxiste e socialiste cominciarono, proprio in quegli anni, a circolare sempre più velocemente e sempre più accademici si raccolsero attorno a esse; alcuni accademici poi coroneranno questo interesse con l'ingresso nel partito, e quindi con un'attiva partecipazione, altri desisteranno. A questo breve scenario non possiamo poi non ricondurre anche chi, sebbene su fronte del tutto opposto, s'impegna e agisce politicamente, ossia i cattolici. Nonostante alcune critiche che vengono mosse da Marcel all'intellettuale impegnato politicamente, che rischia sempre più spesso l'atrofizzazione nel suo stesso orgoglio e nella compiacenza, vi è la presa di coscienza, sempre più netta e marcata, che l'intellettuale non possa, specie dopo eventi come Auschwitz, estraniarsi dal mondo e provare indifferenza nei suoi confronti.

[...] dopo i totalitarismi, dopo le atrocità di Auschwitz, rivelatrici degli abissi di demoniaco che si celano nel *moi haïssable*, il filosofo non può proseguire come se nulla fosse accaduto [...]. C'è un'immanente rivelatività negli accadimenti storici, così come c'è un'immanente eticità nel filosofare, che impedisce l'indifferenza e la diserzione nel mondo (Ballanti, 1991, p. 119).

Il duplice ruolo del *veilleur* è dunque quello di essere sempre vigile e attento sul mondo «nel quale siamo costretti a vivere benché per tanti aspetti ci disgusti, questo mondo dal quale non abbiamo per nulla il diritto di allontanarci o, qualora fossimo tentati di farlo, ci renderemmo colpevoli di una vera e propria diserzione» (Marcel, 1951, trad. it. p. 80), e di essere una guida spirituale, un pedagogo, un educatore ai valori di giustizia, bontà, carità e pietà.

V'è da rilevare che il filosofo, nell'elaborare un pensiero che faccia da guida per l'umanità, corre il rischio concreto di chiudersi dentro e di fossilizzarsi su di esso; in ciò risiede ciò che abbiamo chiamato fanatismo. Com'è stato affermato in precedenza il termine può essere analizzato e scomposto in tre fasi; *in primis*, egli è un fanatico, e cioè un favoreggiatore delle sue idee (mono-ideista), come utensili da utilizzare sempre e comunque nel suo giardino; inoltre egli è fanatizzabile, perché la sua condizione psicologica è sempre più fragile e infine egli è fanatizzato, in quanto, essendosi legato e ancorato a una e una sola idea, è povero spiritualmente. Per chiarire questo pensiero citerò un esempio.

Proviamo a pensare a un paese in cui una minoranza venga perseguitata per ragioni razziali o religiose. Se è vero che questo fatto detta scandalo e il filosofo è assolutamente tenuto a prendere una posizione, quali pur siano i rischi che una tale protesta potrebbe portare con sé, nessuno può negare che il filosofo sappia di più sull'antisemitismo che il persecutore; in realtà non si tratta di sapere, ma di pregiudizi che il filosofo è tenuto a combattere. Ora questo fatto potrebbe avvenire anche a parti inverse ed è essenziale, per il sapiente, che non accada; ovvero è importante che egli non si radichi nei suoi principi, come se fossero dei *passé-partout* in grado di aprire ogni porta e serratura. Da ciò si evince come un onesto filosofo debba rifuggire e combattere il fanatismo, *quelunque forma esso rivesta*.

Jules Lagneau, all'interno di un discorso tenuto all'università dal titolo *Simple notes pour un programme d'union et d'action*, pronunciato nel 1892, scrisse un passo memorabile sul fanatismo e sul fanatico. In questo testo si afferma, come stiamo cercando di evidenziare anche noi, che le idee possiedono una vita solo se lo spirito gliela conserva, giudicandole incessantemente, ossia tenendosi al di sopra di esse; in caso contrario, esse cessano non solo di essere idee buone ma di essere idee *tout court*, smettendo di essere e costituire, cioè, il basamento e l'espressione in atto della volontà libera.

Tale visione, di combattere il fanatismo come *traditum* sterile e imbelles, oggi s'impone non solo al filosofo, ma all'attenzione di tutti gli uomini di buona volontà:

Non prendo questa espressione nel senso un po' indeterminato [...] bensì secondo l'accezione evangelica, perché la buona volontà si confonde con l'amore metodico della pace – e qui non ho in vista soltanto la pace fra gli uomini ma anche, e in egual misura, la pace che regna nella città interiore che io formo con me stesso e con il mio prossimo (ivi, p. 95).

Nota bibliografica

- ANGELINI M. (2012), *Dalla cultura al culto*, Nova Scripta, Genova.
- BALLANTI R. C. (1991), *Libertà e mistero dell'essere. Saggio su Gabriel Marcel*, Tilgher, Genova.
- CAMUS A. (1942), *Le Mythe de Sisyphe*, Gallimard, Paris (trad. it. *Il mito di Sisifo*, Bompiani, Milano 2013).
- ID. (1947), *La peste*, Gallimard, Paris (trad. it. *La peste*, Bompiani, Milano 2013).
- ID. (1951), *L'homme révolté*, Gallimard, Paris (trad. it. *L'uomo in rivolta*, Bompiani, Milano 2002).
- JASPERS K. (1987), *Del tragico*, trad. it. di Italo A. Chiusano, Se, Milano (ed. originale: *Über das Tragische*, Piper, München 1952).

- MARCEL G. (1935), *Le Mystère de l'être, Foi et réalité*, Aubier, Paris (trad. it in *Il mistero dell'essere*, a cura di G. Bissaca, Borla, Roma 1987).
- ID. (1951), *Les hommes contre l'humain*, La Colombe, Paris (trad. it. *L'uomo contro l'umano*, Volpe, Roma 1963).
- ID. (1964), *La dignité humaine et ses assises existentielles*, Aubier-Montaigne, Paris (trad. it. in *La dignità umana e le sue radici esistenziali*, a cura di E. Piscione, Studium, Roma 2012).
- ID. (1965), *Paix sur la terre. Deux discours. Une tragédie*, Gallimard, Paris.
- ID. (1968), *Pour une sagesse tragique et son au-delà*, Plon, Paris.
- ID. (1969), *Testament Philosophique*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", 74, pp. 253-62.
- ID. (1971), *En chemin vers quel éveil*, Gallimard, Paris (trad. it. *In cammino verso quale risveglio?*, Bompiani, Milano 1979).
- ID. (2012), *Il mistero della filosofia*, a cura di R. Celada Ballanti, Morcelliana, Brescia.
- PRINI P. (1991), *Storia dell'esistenzialismo. Da Kierkegaard ad oggi*, Studium, Roma.
- RICCI G. F. (2014), *Alla scuola di Sciacca*, in P. De Lucia, *Verso la scienza integrale. Studi in onore di Pier Paolo Ottonello*, Marsilio Editori, Venezia, pp. 27-36.
- SCIACCA M. F. (1959), *La filosofia nel suo sviluppo storico*, vol. I: *Antichità e Medioevo*, Cremonese-Perrella, Roma.

Nicola Abbagnano e le avventure della ragione

di Massimo Mori*

Abstract

Nicola Abbagnano radically altered his conception of “reason” throughout the three main phases of development of his thought. A) In the early years of his career, he subscribed to a form of irrationalistic vitalism. B) During his existentialist period, he formulated a positive conception of the notion of existence, thus abandoning his earlier irrationalistic positions and providing at the same time a rationalistic interpretation of the main currents of European existentialism (Jaspers and Heidegger, and, later, Sartre). C) Finally, in the later period of “Neoilluminismo” (New-Enlightenment), Abbagnano came to conceive of reason as a “technique” of inquiry. However, such reduction of reason to a formal methodology determined a loss of normative power, at least within the ethical discourse.

Keywords: irrationalism, positive existentialism, “Neoilluminismo”, reason as a technique, philosophy as a method.

Che Nicola Abbagnano ben interpretasse «l’istanza di una integrazione razionalistica dell’esistenzialismo» che anima la cultura europea del dopoguerra lo avevano già percepito i suoi primi allievi¹. Che il suo esistenzialismo positivo intendesse contrapporsi esplicitamente a quello negativo di Jaspers, Heidegger e poi Sartre è noto a tutti, essendo stato proclamato da lui stesso². A un esistenzialismo che aveva come esito l’ansia, lo scac-

* Università degli Studi di Torino; massimo.mori@unito.it.

¹ Su ciò cfr. Cambiano, Pianciola (2017, p. 16).

² Cfr. *Introduzione all’esistenzialismo* (1942), in Abbagnano (2004, pp. 260-1); *Esistenzialismo positivo. Due saggi* (1948), in Abbagnano (2004, pp. 524-5); *Esistenzialismo come*

co, la nausea e l'assurdo egli contrappose una filosofia esistenziale della realizzazione di sé, della riuscita e dell'«impegno» (termine che usò assai prima dell'*engagement* del Sartre ormai marxista). In una parola la possibilità, categoria centrale del suo come di ogni altro esistenzialismo, non è soltanto una «possibilità-che-non», ma anche una «possibilità-che-sì», l'apertura al successo e alla realizzazione (Abbagnano, 2004, pp. 522-3).

Ciò che invece vale forse la pena di ricordare (ancora) è che questa operazione di «integrazione razionalistica» Abbagnano non la compì soltanto nei confronti di un esistenzialismo europeo che rischiava la deriva dell'irrazionalità, seppure in forme molto diverse tra loro, ma anche rispetto a se stesso. Più precisamente, in Abbagnano si può registrare un processo di razionalizzazione del proprio pensiero che sta a monte e a valle dell'esistenzialismo positivo. Per un verso infatti il suo pensiero esistenzialistico, che va dalla fine degli anni Trenta a quella degli anni Quaranta del secolo scorso (*La struttura dell'esistenza* è del 1939, *Introduzione all'esistenzialismo* del 1942 e *Esistenzialismo positivo* del 1948), rappresenta uno sviluppo in senso razionale non solo delle maggiori correnti dell'esistenzialismo europeo, ma anche della sua precedente riflessione nel periodo napoletano (1923-36). Per altro verso, l'esperienza esistenzialistica, ancorché positiva, diventa essa stessa oggetto di integrazione razionale da parte del successivo «neo-illuminismo» e dell'«empirismo metodologico» in cui, nel suo caso specifico, si inquadra. Occorre dunque articolare l'evoluzione del pensiero di Abbagnano in (almeno) tre periodi e analizzare quale funzione la ragione ebbe non soltanto in ciascuno di essi, ma anche nel passaggio dall'uno all'altro. In questo modo emergerà come l'originaria posizione antirazionalistica del periodo napoletano non sia rimasta senza tracce nell'esistenzialismo positivo e abbia in qualche modo condizionato il rapporto tra razionalità e sfera pratica anche nell'ultimo Abbagnano, quando più alta si alza la sua voce in difesa della ragione.

1. Dalla «forza oscura della vita» alla «struttura dell'esistenza»

Abbagnano esordisce sulla scena filosofica nel 1923, a ventidue anni, con *Le sorgenti irrazionali del pensiero*, la dissertazione con cui si era laureato sotto la guida di Antonio Aliotta. La tesi fondamentale è che alla base della realtà è la «vita», forza originaria e irriducibile a qualunque forma di pensiero. Che non si trattasse solo di vitalismo – come l'autore volle reinterpretare il libro, sin dal titolo, nella autobiografia (Abbagnano, 1990, pp. 21-2) – ma di un vero e proprio irrazionalismo fu ricordato, giustamente, da un filosofo

filosofia del possibile (1952), in Abbagnano (2004, pp. 576-7); *Morte o trasfigurazione dell'esistenzialismo* (1955), in Abbagnano (2004, p. 592).

alieno da ogni tentazione irrazionalistica come Norberto Bobbio³. Per convincersene basta considerare alcune delle espressioni con cui Abbagnano qualifica la vita o che connette a essa: «oscuro grembo della vita», «forza oscura della vita», «oscura potenza irrazionale» (Abbagnano, 2008, pp. 48, 166, 168). A volte questo vitalismo rivela la sua radice bergsoniana: «slancio creativo inconscio», «evoluzione vitale», «onda creatrice della vita» (ivi, pp. 55, 96). Ma Abbagnano si discosta subito da Bergson attribuendo alla forza vitale una dimensione tragica e a volte conflittuale – «tumulto di una lotta che non ha riposo», «violenza oscura della vita» (ivi, pp. 54, 178) – estranea alla serenità del vitalismo bergsoniano e probabilmente attinta da letture schopenhaueriane o nietzschiane. Ma soprattutto non era bergsoniana la radicalità con cui Abbagnano negava al pensiero alcuna autonomia rispetto alla vita irrazionale («semplice riflesso della potenza irrazionale»), giungendo ad affermare che, senza il sostegno della vita, il pensiero è «astratta essenza ideale, che come tale non ha nessuna realtà e non si può dire che esista». Le conseguenze di questa prospettiva sul piano pratico, nella determinazione del rapporto tra ragione e azione, erano radicali. All'uomo veniva a mancare ogni possibilità di dare una direzione razionale all'esistenza: «solo l'arbitrio cieco può scegliere» (ivi, p. 167). Non stupisce allora che Antonio Aliotta, nella *Prefazione* all'opera dell'allievo, pur riconoscendone la profondità e la cultura, ne prendesse anche le distanze. Il «punto debole» di Abbagnano è «l'irrimediabile dualismo di pensiero e vita», per cui il primo diventa una pallida ombra della seconda, senza autonomia e senza efficacia. Viceversa per Aliotta il pensiero, che è «azione concreta», è anch'esso espressione della realtà. Il sapere nasce sì dalla vita in forma immediata, ma poi si sviluppa in riflessione, in conoscenza mediata, cioè in pensiero, il quale, «nulla togliendo alla realtà del momento vissuto, lo eleva ad una superiore potenza» (ivi, pp. 21-3).

Non è possibile dire se, nel traghettare verso l'esistenzialismo (anche attraverso la riflessione de *Il principio della metafisica* del 1936), Abbagnano abbia tenuto conto delle osservazioni del maestro. Certo è che, ben prima di designare il suo esistenzialismo come «positivo», egli intese aprire una via italiana all'esistenzialismo che superasse l'*impasse* in cui era incappata l'analitica esistenziale di Heidegger, impedendogli di arrivare mai alla seconda parte di *Sein und Zeit* (1927). Bisognava ripensare la categoria della possibilità, in modo da impedire che essa fosse condannata, come in Heidegger, a non uscire dalla inautenticità, se non nella forma nichilistica dell'anticipazione della morte. Occorreva in altri termini procedere a una

³ Bobbio (1967, pp. 16-7). Solitamente tuttavia gli interpreti sono stati indulgenti su questo punto. Cfr. Paolini Merlo (2003, pp. 42-3), Viano (2006, p. 57), Caltagirone (2012, p. 122). Sulle *Sorgenti irrazionali* cfr. anche Cantillo (2002, pp. 18-26).

«integrazione razionalistica» dell'esistenzialismo heideggeriano (come di quello jaspersiano e, di lì a qualche anno, di quello sartriano). Ma ciò significava tanto più superare il vitalismo irrazionalistico che non lasciava alcuno spazio di autonomia al pensiero, e meno che mai consentiva a esso – e *a fortiori* alla razionalità – di farsi principio di interrogazione e di guida dell'esistenza. Ciò non significava rompere i ponti con il passato. Un elemento di continuità con *Le sorgenti* permane. L'esistenzialismo infatti, in tutte le sue manifestazioni, ha riconosciuto che la dimensione dell'esistenza si sottrae a qualsiasi razionalizzazione che pretenda di oggettivarne l'essenza. La contrapposizione kierkegaardiana dell'esistenza all'essenza hegeliana – perfettamente oggettivabile dalla ragione – attraversa tutta la storia dell'esistenzialismo contemporaneo. Senza il riferimento alla sfera dell'inoggettivabilità, comunque essa venga espressa, l'esistenzialismo non potrebbe essere tale. Tuttavia l'esistenzialismo di Abbagnano, che diventerà tosto «positivo», si proponeva di «pensare» l'esistenza, pur riconoscendole sempre una inoggettivabilità residuale. Invertendo la direzione de *Le sorgenti*, in cui il pensiero veniva ricondotto alla vita e risolto in essa, Abbagnano si proponeva ora di ricondurre l'esistenza al pensiero. Pensare l'esistenza significa infatti interpretarla mediante categorie filosofiche, che non necessariamente sono razionali, ma che sicuramente sono concetti del pensiero.

La categoria fondamentale con cui Abbagnano ritiene possibile pensare non solo l'esistenza, ma anche l'essere, è quella di «struttura»⁴. La struttura è «la forma che costituisce come situazione finale la pura possibilità della situazione iniziale» (Abbagnano, 2004, p. 90). Ogni esistenza tende a muovere da una situazione indeterminata, da una condizione di problematicità dell'essere in generale, verso una condizione di determinazione finale. La situazione indeterminata iniziale costituisce quindi una pura possibilità che attende di realizzarsi alla fine del movimento strutturale, con il definitivo determinarsi della situazione (e con il tradursi della possibilità iniziale in realtà). La struttura è dunque il movimento che garantisce l'unità tra la situazione iniziale, ancora problematica e indeterminata, e quella finale, ormai definita e realizzata da una serie di scelte giuste e coerenti. In questo contesto la categoria portante diventa quella di *possibilità*. La situazione iniziale indeterminata può infatti aprirsi ai due corni di un'alternativa: o l'uomo individua inizialmente (e ancora problematicamente) come possibilità autentica un suo «compito» da realizzare, il compito che esprime la sua personalità, il suo io, e lo definisce e realizza progressivamente, escludendo via via come inautentiche le false possibilità

⁴ Per una efficace sintesi delle ultime due fasi del pensiero di Abbagnano cfr. Rossi (2002).

alternative; oppure egli si perde scegliendo possibilità inautentiche, strade che non portano a nulla, concludendo alla «dispersione banalizzante» e, nei casi estremi, alla follia, alla disgregazione dell'io. La scelta positiva che consente di accedere alla possibilità autentica non toglie tuttavia del tutto il carattere indeterminato della possibilità. Pur essendo confermata come quella che *doveva* essere scelta, la possibilità autentica *poteva* comunque non essere scelta, e quindi non essere: il rischio e la possibilità dell'errore sono componenti ineliminabili dell'esistenza, anche quando questa trovi il suo centro unificatore nella continuità e coerenza delle scelte fatte. Abbagnano parla di «possibilità trascendentale», intesa come «possibilità della possibilità»: la possibilità trascendentale è quella la cui scelta apre la strada ad altre possibilità, cioè ad altre conferme e ulteriori definizioni delle scelte fatte (per esempio la progressiva costruzione della propria personalità, del proprio lavoro, del proprio matrimonio). Essa si oppone a una possibilità che conduca a un vicolo cieco, cioè che non consenta di essere ripresa, confermata e sviluppata da altre scelte, da altre possibilità. La «struttura dell'esistenza» e la «possibilità trascendentale» sono quindi le categorie che consentono ad Abbagnano di correggere la rotta irrazionalistica tanto dell'esistenzialismo europeo di Jaspers e di Heidegger (e poi di Sartre) quanto del proprio iniziale pensiero vitalistico.

Questo non significa tuttavia il riconoscimento di una specifica funzione della ragione. Proprio perché la realizzazione del proprio compito, ovvero il perfezionamento della struttura della propria esistenza, implica per l'uomo un totale impegno personale e il ricupero di una dimensione vitale dell'esistenza, esso esige non tanto una riflessione astrattamente razionale, quanto una «tensione appassionata» (Abbagnano, 2004, p. 200). Nella costruzione positiva della propria esistenza l'uomo deve fare affidamento più sulla passione che sulla ragione. Anzi, sulla ragione concepita come facoltà specifica e autonoma Abbagnano continua a nutrire forti perplessità. Nel dibattito sull'esistenzialismo sviluppato sul «Primato» di Bottai nel 1943 egli prende le distanze da Antonio Banfi soprattutto a causa della «ragione illuministica, di cui è partigiano» (Maiorca, 1993, p. 142). Per Abbagnano la ragione rimane a lungo connessa alla cultura positivista e scientifica che aveva fieramente avversato nelle *Sorgenti* e che rimarrà un modello negativo, anche come categoria storiografica, negli sviluppi del suo pensiero. Il positivismo (come il romanticismo di cui rappresenta la versione scientifica) è portatore di una cultura della «necessità» anziché della problematicità e della possibilità. Come l'essenza hegeliana per Kierkegaard, la necessità della legge positivista nega la natura stessa dell'esistenza umana e, affidandosi a una infondata capacità di oggettivazione, riduce l'uomo a ingranaggio del meccanismo della natura e a fantoccio del teatro della storia. Vero è che nella fase finale del periodo illuministico

Abbagnano tende a dare un peso sempre maggiore alla ragione, ma egli ricorda che si deve trattare di una «ragione problematica»: e – sottolinea in *Filosofia religione scienza* (1947) – «l'essenziale qui non è il sostantivo ma l'aggettivo» (Abbagnano, 2004, p. 381). È altrettanto vero che egli guarda con interesse sempre maggiore alla scienza. Già sin dal 1934 aveva dedicato un appassionato studio alla *Fisica nuova*, cioè alla teoria della relatività e alla meccanica quantistica: ma il favore con cui la considerava era determinato dal fatto che vedeva in essa il trionfo della scienza antipositivistica, con l'emergenza in particolare di quel principio di indeterminazione di Heisenberg che (in realtà solo ai suoi occhi) chiudeva la partita con una scienza necessitante e oggettivante. Del resto anche nel periodo in cui il suo interesse per la scienza si esprimerà nella forma più intensa, come nel neoilluminismo, egli manterrà sempre una concezione soggettivistica, o intersoggettiva, del sapere scientifico. Del neopositivismo, che accanto al pragmatismo deweiano e al suo proprio esistenzialismo positivo ormai «trasfigurato» entrerà nella triplice composizione del nuovo indirizzo, egli apprezzerà soprattutto l'aspetto del convenzionalismo, della scienza come costruzione dell'uomo anziché necessaria proiezione conoscitiva della legge naturale intrinseca alla realtà.

2. Dalle ragioni dell'esistenza alle tecniche della ragione

Un vero salto qualitativo si ha soltanto con il passaggio dall'esistenzialismo positivo al neoilluminismo. Soltanto con *L'appello alla ragione e le tecniche della ragione* del 1952 Abbagnano perviene a una valutazione completamente positiva della ragione e insieme a una sua definizione specifica. Se nel suo più ampio significato (illuministico) essa indica «una qualsiasi ricerca, in quanto tende a liberarsi da presupposti, pregiudizi e inceppi di ogni genere che tendono a vincolarla», in una accezione più circoscritta e più forte essa significa «una *tecnica* particolare di indagine, che garantisca ai suoi risultati un certo grado di validità». Abbagnano si rende conto della «grande portata» di questa distinzione terminologica. L'appello a un ragione generica «non significa nulla», perché, anche supponendo che essa venga intesa nella sua valenza critica (come nell'illuminismo storico), si riduce a «una semplice istanza polemica, priva di fondamento, quindi inoperante» (Abbagnano, 2001, pp. 155-7). Inutile dire che questa critica poteva valere anche per il progetto dell'esistenzialismo positivo, nella misura in cui esso non perveniva a nessuna formalizzazione delle regole della possibilità trascendentale, giacché sui processi formali pesava ancora un forte sospetto di positivismo. Perché la ragione possa esplicitare la sua potenzialità costruttiva – osserva ora Abbagnano – occorre infatti che essa si determini in una tecnica metodologica, che obbedisca a «regole» le quali,

se possono essere diverse a seconda dei campi e delle situazioni, devono avere come carattere comune il poter essere formalizzate: i risultati della ricerca devono essere sempre controllati da adeguati strumenti di indagine e poter essere comunicati agli altri attraverso modalità argomentative condivisibili. Al ricupero da parte di Abbagnano della nozione di ragione, e in particolare di questa concezione della ragione, contribuiscono molti fattori: la consapevolezza che l'analisi esistenziale non era più in grado di rispondere ai problemi posti dalla cultura del dopoguerra, l'influenza del pragmatismo soprattutto nella versione strumentalistica di Dewey, l'attenzione alla formalizzazione della filosofia da parte del neopositivismo, ma soprattutto l'accresciuto interesse per la scienza e per le procedure metodologiche (del 1947 è la fondazione a Torino del Centro di Studi Metodologici, di cui Abbagnano fu il secondo Presidente, nel 1949-50, dopo i primi due mandati di Prospero Nuvoli). Ma proprio questi interessi mostrano come il pieno riconoscimento della dimensione razionale come imprescindibile strumento della ricerca fu possibile per Abbagnano soltanto attraverso la riduzione della ragione a mera *funzione metodologica*. La ragione cessa di esercitare il pericoloso ruolo che aveva avuto nelle filosofie dell'Ottocento e di parte del Novecento – l'idealismo e il positivismo – perché viene destituita della connotazione metafisica che rivestiva in quelle correnti. Di conseguenza essa perde anche la valenza gnoseologica assoluta che le consentiva di presentarsi come un sapere incondizionato, la cui necessità conoscitiva era speculare alla necessità ontologica del proprio oggetto. La nuova ragione metodologica di Abbagnano è plurale (si può servire di tecniche molteplici), versatile (si applica a qualsiasi campo di ricerca), convenzionale (le sue regole sono dettate dal «campo» di indagine), autorettificabile (la sua validità dipende dalla sua verificabilità empirica e dalla sua condivisibilità nella società scientifica). Le procedure della ragione come tecnica di ricerca, al pari di quelle della struttura esistenzialistica, implicano un passaggio dalla condizione di indeterminazione a quella di determinazione attraverso una serie di scelte operative che lasciano intatta la libertà (e il rischio) della ricerca. Poiché l'essenza della razionalità viene fatta consistere in questa libertà delle scelte, Abbagnano non si perita ora di identificare il suo contrario, cioè la prospettiva di una realtà e di una conoscenza dominate dalla necessità, come il vero «irrazionale» (Abbagnano, 2001, p. 165).

Nel passaggio dall'esistenzialismo positivo al neoilluminismo Abbagnano parla non di «morte» del primo, ma di sua «trasfigurazione» nel secondo. Effettivamente tutte le categorie che erano state utilizzate per l'impalcatura concettuale dell'esistenzialismo – fatta forse eccezione per quella di «struttura» – ritornano nella prospettiva neoilluministica. Ma esse vengono tutte trasposte dal piano esistenziale a quello puramente me-

todologico: con un brutto neologismo, si potrebbe dire che la possibilità del loro recupero «trasfigurato» nel neoilluminismo è la loro «de-esistenzializzazione» (su ciò mi permetto di inviare a Mori, 2010).

In posizione di primo piano, ovviamente, il concetto di possibilità. Dall'ambito specifico dell'esistenza umana la possibilità si estende a quello della realtà in genere, divenendo un principio metodologico che investe ogni ambito di ricerca, dalla filosofia alle scienze specifiche. Questo slittamento dal piano esistenziale a quello genericamente metodologico è anche più chiaro a proposito della possibilità trascendentale. Nella dinamica della struttura esistenziale l'aspetto trascendentale della possibilità aveva due funzioni. Da un lato quella dell'apertura verso il futuro, verso situazioni che continuano a presentarsi come indeterminate, dall'altro quella della conferma della possibilità iniziale, della connessione del futuro con il passato attraverso la costruzione progressiva della personalità dell'io. Nella sua versione metodologica la possibilità accentua molto più la dimensione dell'apertura rispetto a quello della conferma, perdendo gradualmente la qualifica di trascendentale. Abbagnano continua a parlare, almeno per alcuni anni, di «realizzazione» della possibilità; ma non si tratta più tanto, o soltanto, della realizzazione dell'individuo nella specifica e limitata condizione umana, quanto piuttosto del metodo di validazione della ricerca in generale. In questo processo è sicuramente importante la dimensione della continua conferma di validità di ciò che è stato accertato, ma è più importante ancora la possibilità di rimanere aperti a nuove alternative, che possono anche comportare svolte radicali rispetto agli accertamenti passati (cfr. Abbagnano, 2001, pp. 550-2). L'esito dell'applicazione metodologica della categoria della possibilità è dunque l'«empirismo metodologico», il cui «principio metodologico generale» consiste nel riconoscere che «ogni asserzione dev'essere sorretta da una tecnica di attestazione e di controllo e che questa tecnica dev'essere suscettibile di autorettificazione» (ivi, pp. 88-9).

Ad analogo processo di trasformazione – nel senso dell'accentuazione dell'aspetto metodologico e dell'indebolimento di quello esistenziale – sono sottoposte le altre categorie esistenziali. Abbagnano continua a parlare dell'importanza della «scelta» e della funzione di continua conferma che essa svolge: ma ora la conferma non si riferisce più alle decisioni esistenziali precedentemente prese – quasi una reminiscenza della «ripetizione» o «ripresa» kierkegaardiana – bensì alle «regole tecniche del campo in cui la scelta stessa ha luogo» (ivi, p. 203): in questo senso si può dire che anche la matematica è fondata su un continuo succedersi di scelte (a iniziare, ad esempio, dalla «scelta» tra la geometria euclidea e quelle non euclidee). Lo stesso discorso vale per la «libertà»: lungi dall'indicare quel processo di autodeterminazione attraverso il quale il soggetto definisce

progressivamente il proprio io (e il proprio destino), la libertà si applica a strumenti puramente metodologici come il «principio di tolleranza» di Carnap: «ognuno è libero di costruire la propria logica, cioè la propria forma di linguaggio, nel modo che vuole» (ivi, p. 192). La «coesistenza» era stata esaltata nella *Struttura dell'esistenza* in funzione della «inter-comprensione» e della «trans-soggettività», in vista della costituzione di una «comunità di enti» (il popolo, la nazione), per essere poi oscurata dal prevalere dopo la guerra di un orientamento dell'esistenzialismo di Abbagnano in senso individualistico (anche sotto l'influenza di Kierkegaard). Nel periodo illuministico essa viene recuperata, ma soltanto come condizione della comunicazione formale delle tecniche razionali: la condivisione delle regole è infatti, accanto alla verifica empirica, uno dei criteri della loro validazione. Perfino la categoria onnicomprensiva della problematicità, piuttosto che esprimere l'indeterminazione essenziale dell'essere, indica semplicemente l'apertura della ricerca a ogni esito che sia razionalmente comunicabile ed empiricamente verificabile.

3. Il problema della normatività e del valore

La nuova concezione della ragione come tecnica consente sicuramente ad Abbagnano una radicale razionalizzazione delle posizioni esistenzialistiche, anche quelle «positive», con una «trasfigurazione» dell'esistenzialismo che, passando attraverso un processo di traduzione metodologica, ne era in realtà un superamento⁵. Ancora più radicale, come è stato osservato, è il «rovesciamento» rispetto a *Le sorgenti irrazionali del pensiero*: «al primato della vita sul pensiero [...] si sostituiva il riconoscimento della funzione essenziale della ragione» (Rossi, Viano, 2001, p. 22). La valenza di questo processo di razionalizzazione non deve tuttavia essere esagerata. La limitazione della ragione a tecnica, e quindi a strumento puramente metodologico, non poteva infatti non avere un effetto depauperante sulla dimensione etico-pratica dell'individuo, intesa nel periodo esistenzialistico in senso forte come capacità di realizzare la propria personalità, di «impegnarsi a essere se stesso» (Abbagnano, 2004, p. 196). In particolare, nella prospettiva pratica, viene a mutare radicalmente il significato della normatività – cui Abbagnano aveva sempre dato il massimo rilievo nella fase esistenzialistica – risultandone ora fortemente accentuata la componente anti-ideale già presente in quelle formulazioni.

«La costituzione della struttura – si legge nella *Struttura dell'esistenza* – implica un *dover essere*, una *norma* nella costituzione dell'essere. [...]

⁵ La continuità tra esistenzialismo e neoilluminismo è invece sottolineata da Paolini Merlo (2009, 229-32) che parla in proposito di «esistenzialismo neoilluministico».

La normatività esprime la natura della struttura» (ivi, pp. 197-8). La normatività è richiesta dalla stessa trascendenza della struttura esistenziale, per cui si parte da una situazione di incertezza, di possibile dispersione del sé, per conseguire la realizzazione dell'unità dell'io. Tuttavia non si tratta di una normatività astratta, imposta al soggetto dall'esterno, come regola d'azione che prescinda dalla sua specifica individualità (in questo senso la norma non è un «criterio»). La norma è invece concreta, interna al soggetto che costruisce se stesso secondo la propria irriducibile personalità. Trascendenza e immanenza sono strettamente connesse nella definizione della norma. Pertanto, anche se Abbagnano non usa il termine «idealità» o i suoi derivati, la norma non rappresenta una dimensione ideale contrapposta alla «situazione» esistenziale, ma, pur trascendendo il mero dato di fatto verso la realizzazione dell'unità strutturale, è immanente all'individuo che deve compiere il suo percorso accettando e confermando la propria finitudine. Tant'è che Abbagnano riferisce anche al singolo individuo il termine «destino», come fedeltà al proprio passato, che più intuitivamente – secondo un uso allora assai diffuso – applica ai popoli, alle comunità collettive atte a «realizzare la comprensione tra gli enti», che costituiscono l'orizzonte più ampio del processo di autorealizzazione dell'individuo. L'«universalità» della norma – termine invece espressamente usato – presuppone non già una proiezione ideale, ma al contrario la natura propria dell'esistenza, di ogni esistenza individuale, di sottoporsi alla propria norma, cioè al compito di realizzare se stessi, il proprio io, anche in rapporto agli altri e al mondo. «Il movimento di individuazione dell'ente, il suo concentrarsi nella propria finitudine, l'accoglierla su di sé come proprio destino, coincide con l'*universalizzarsi* dell'essere, con il costituirsi in quel dover essere, che lo rende universale» (Abbagnano, 2004, p. 203). La norma implica quindi una «possibilità garantita», cioè il fatto che il contenuto normativo non dev'essere frutto di una scelta banalizzante, ma deve corrispondere al compito autentico dell'individuo coinvolto: «una possibilità autentica è quella che è a se stessa la propria garanzia» (ivi, p. 386). Pertanto la norma attende di concretizzarsi effettivamente nella realtà, di «essere una possibilità ontologica in una regione dell'essere» e analogamente il *valore* è la stessa possibilità garantita «in quanto costitutiva di una sfera dell'essere» (ivi, pp. 201, 204). Il successo, la riuscita, qualunque sia la possibilità autentica in cui esso consiste («un'azione efficace, un'opera d'arte riuscita, una scoperta scientifica»), è condizione del fatto che la norma riconosciuta sia quella che risponde alla struttura esistenziale e non il frutto di una scelta sbagliata. La posizione etica di Abbagnano è anti-deontologica (e, sul piano pratico, radicalmente anti-kantiana): non esiste un «criterio» ideale e universale cui uniformarsi nella propria condotta; vi sono soltanto istanze esistenziali

personali che esclusivamente attraverso la loro verifica si riveleranno un autentico indirizzo normativo o una fantasia. Il famoso detto sartriano per cui è indifferente ubriacarsi in solitudine o guidare i popoli, con cui si chiude *L'essere e il nulla*, è sicuramente l'opposto di ciò che si propone l'esistenzialismo positivo di Abbagnano. Tuttavia – forzando un poco la similitudine – se l'individuo, credendo erroneamente che il suo compito (destino) sia guidare i popoli, fallisce miseramente nel suo intento, la sua condizione – ormai banalizzata e frantumata – non è troppo diversa da chi si ubriaca in solitudine. La condizione della «garanzia» della possibilità, che di fatto comporta l'elemento della conferma fattuale della correttezza della scelta con la realizzazione dell'unità tra la situazione esistenziale iniziale e quella finale, è sicuramente un limite dell'etica di Abbagnano, che non concede nulla alle buone intenzioni e alle anime belle.

Questa valenza anti-ideale della normatività si accentua con il passaggio dall'esistenzialismo positivo al neoilluminismo (o all'empirismo metodologico). Nella fase esistenzialistica, pur essendo già subordinata alla «possibilità garantita», la normatività esprimeva pur sempre l'essenza dell'«impegno totale» (Abbagnano, 2004, p. 198) che deve coinvolgere l'uomo nella realizzazione della propria struttura esistenziale. Con il processo di formalizzazione nella direzione di una concezione puramente metodologica cui è sottoposta la ragione – e di conseguenza tutte le categorie esistenziali «trasfigurate» – anche i concetti di norma e valore subiscono lo stesso destino. La situazione in cui normatività e valore si allocano non è più (soltanto) quella dell'individuo agente, ma quella del «mondo», ovvero dei diversi «campi di concernenza» in cui l'uomo viene a essere considerato dai diversi saperi, compreso quello filosofico. Da concetti esistenziali, norma e valore diventano strumenti metodologici. Essi conservano sicuramente alcuni tratti della vecchia concezione. Ad esempio, la compresenza esistenzialistica di trascendenza e immanenza viene tradotta nel fatto che i valori non possono essere né completamente trascendenti la realtà (valori eterni alla Troeltsch, ad esempio), né completamente immanenti alla contingenza e relatività del dato di fatto. Ancora una volta trascendenza e immanenza devono trovare un punto d'incontro: da un lato il valore deve esprimere una situazione che «trascende» il dato di fatto, dall'altro esso «non può mai prescindere dalla sfera della realtà o dei fatti cioè dei comportamenti effettivi degli uomini» (Abbagnano, 2001, p. 141). Ma la nuova funzione del valore – de-esistenzializzato e metodologizzato – induce Abbagnano a valutare diversamente la sua intrinsecità rispetto alla «situazione». L'istanza realistica, che nel periodo esistenzialistico si traduceva nell'appello alla «garanzia» della possibilità e della norma, nel saggio *Sull'antinomia del valore* del 1953 – anche in seguito all'influenza deweiana – viene ravvisata esplicitamente nella connessione del valore con

i «mezzi» della sua realizzazione. «Valore non è soltanto un fine, cioè il termine di un'azione o un'attività qualsiasi, ma è anche, insieme, il mezzo o i mezzi che consentono di raggiungere il fine» (ivi, p. 343). Non è dunque possibile una considerazione del valore senza l'analisi dei mezzi atti a conseguirlo: un valore cui non corrispondano mezzi adatti non è un valore (come precedentemente una possibilità non «garantita» non era una norma autentica e non esprimeva alcun valore). La «situazione» continua a essere definita come «condizione del valore». Ma essa non è più costituita dalla condizione soggettiva dell'ente impegnato nella realizzazione di sé, bensì da un «campo di scelte possibili», che viene riferito a condizioni epistemiche oggettive e condivise (la scienza, la matematica, la filosofia) piuttosto che a un singolo progetto di vita: la valutazione del rapporto tra mezzi e fini (cioè la «garanzia» della possibilità) è ormai espressa da *tecniche*, espressamente elaborate allo scopo e continuamente comprovabili con l'osservazione e la sperimentazione.

4. Quale illuminismo?

È inutile osservare come, nella prospettiva neoilluministica, la ragione come tecnica venga ad assolvere una funzione più strumentale (tecnico-formale) che riflessiva (propositivo-normativa). Ciò presenta vantaggi. La formalità tecnica, ad esempio, favorisce la massima universalizzabilità⁶. Riprendendo un esempio di Abbagnano stesso, se la medicina è una tecnica per promuovere la salute, non ha più senso discriminare il colore della pelle dei medici o dei pazienti (e ciò favorisce l'affermazione dei «diritti umani»). Analogamente, la razionalità tecnica ci dirà che la massimizzazione del grado ha senso solo fino a un certo punto: ad esempio (non di Abbagnano), se la massimizzazione della ricchezza in assoluto supera un certo livello, essa si tradurrà probabilmente in un principio di discriminazione (sempre più ricchi *vs* sempre più poveri). Tuttavia il problema è che una concezione puramente tecnica della ragione non è in grado di definire il contenuto dei valori, ma solo le condizioni di realizzabilità di valori già definiti in altra sede. Il colore della pelle dei medici e dei pazienti è indifferente *solo se* la salute di *tutti* è un valore intangibile (non lo è più se si ritiene che essa non sia un diritto universale, o addirittura – come avvenne con alcuni esperimenti medici durante il nazismo – se la salute o malattia di qualcuno è solo uno strumento sperimentale per promuovere la salute di altri). Solo a questa condizione la concezione tecnica della medicina favorisce i diritti umani. La limitazione del principio di massimizzazione del

⁶ Cfr. il saggio *Condizioni, dimensioni e razionalità delle scelte*, in Abbagnano (2001, pp. 190-204, qui 203-4).

grado vale *solo se* prevale il principio per cui «ogni persona ha un eguale diritto al più esteso schema di eguali libertà fondamentali compatibilmente con un simile schema di libertà per gli altri» (Rawls, 2009, p. 76). Ma la concezione tecnica della ragione in Abbagnano non consente di definire contenuti valoriali. Non in che cosa consistano i «diritti umani» né in che cosa consista la giustizia sociale.

Questo non significa che Abbagnano fosse indifferente a tali contenuti. In *Verso il nuovo illuminismo: John Dewey* (1948), che può essere considerato il primo “manifesto” neoilluministico, egli si riferisce alla ragione nei termini di «una forza umana diretta a rendere più umano il mondo» (Abbagnano, 2001, p. 111). Ma in che cosa consista l'umanità del mondo non lo esplicitò mai, anche se era chiaro che egli condividesse ideali umanitari, democratici e progressisti. Nel gruppo dei neoilluministi questo segna radicalmente la sua distanza da Bobbio, interessato in primo luogo ai problemi della politica e alle modalità razionali per risolverli attraverso la coscienziosa analisi dei loro contenuti. Bobbio riconosce certamente di essere debitore ad Abbagnano per la sua difesa delle «istituzioni strategiche» della libertà (Bobbio, 1955, pp. 37-8). Ma la libertà di Bobbio è una libertà squisitamente civile e politica, a servizio della quale egli pone una «filosofia militante». Per Abbagnano si tratta soprattutto di difendere una libertà teoretica, cioè le condizioni nelle quali il pensiero può essere esercitato liberamente. Altri contenuti del termine libertà, pur presupponendoli, egli non fa oggetto della propria indagine. La riduzione della ragione a tecnica, della filosofia a metodologia (come la scienza), rischia infatti di sottrarre gli strumenti per la definizione dei contenuti o, meglio, rischia di approntare solo strumenti formali applicabili a contenuti anche contrastanti. La filosofia è *redde rationem, logon didonai*, cioè insieme argomentazione e comunicazione (dell'argomentazione, nel tentativo di allargarne la condivisione). Ma prima di tutto bisogna definire gli oggetti su cui si deve discutere. Le regole sono importantissime, ma servono solo se c'è qualcosa cui applicarle.

Questi limiti emergono anche dal rapporto che Abbagnano intrattiene con l'Illuminismo inteso come manifestazione storica. Verso di esso, fatta eccezione per alcune valenze metodologiche, egli nutrì sempre un certo sospetto: pur difendendo una concezione umana e finita della ragione, l'Illuminismo settecentesco rimase prigioniero di «miti», «illusioni ottimistiche» e anche «esasperazioni polemiche». L'illuminismo a cui Abbagnano fa riferimento è piuttosto una modalità metodologica che va al di là del tempo, per cui egli non si perita di dire che «l'illuminismo di oggi si salda con l'illuminismo classico della Grecia antica» (Abbagnano, 2001, p. 396). I caratteri fondamentali di questo illuminismo, o meglio di questo *nuovo illuminismo*, sono: il senso della problematicità, la funzione critica

e la valenza pratica. Dei primi due Abbagnano dà, come abbiamo visto, una interpretazione prettamente formale, in termini di tecnica metodologica. Del terzo aspirerebbe a dare anche una descrizione sostanziale, insistendo su quella dimensione dell'umano che costituisce il tema di fondo della sua filosofia teoretica come della sua pratica storiografica, definita come il campo delle «interpretazioni delle esperienze umane» (cfr. *Il lavoro storiografico in filosofia*, in Abbagnano, 2001, pp. 176-89, qui p. 177). Giustamente Abbagnano riconosce che l'Illuminismo settecentesco fu «dominato dall'esigenza di fare del mondo la casa dell'uomo: una casa accogliente e ben ordinata in cui non ci fossero angoli morti o paurosi, e i cui membri non lottassero fra loro in un incessante tentativo di sopraffazione, ma vivessero solidalmente e liberalmente» (*Dewey: esperienza e possibilità*, in Abbagnano, 2001, p. 395). Ma questo fu possibile perché i *philosophes* non si diedero solo regole razionali di indagine e discussione, ma con la ragione pensarono, anche se spesso ingenuamente, di poter definire che cosa siano la natura, l'uomo, lo stato, la giustizia, la morale e la bellezza. Solo in questo modo essi poterono affidarsi alla ragione «intesa come forza umana, finita e tuttavia efficace, che agisse sul mondo e nel mondo a servizio dell'uomo» (*ibid.*). Solo in questo modo la funzione che essi attribuirono alla ragione fu la stessa che Abbagnano, come si è visto, attribuisce al neoilluminismo: «rendere più umano il mondo». Ma senza quei contenuti rimane del tutto indeterminato in che cosa consista la maggiore umanità del mondo. Per considerare solo due ipotesi estreme, limitarsi a lavorare il proprio giardino, come conclude il voltairiano *Candide*, o aspirare alla felicità tecnologica e allucinatória descritta nel *Nuovo mondo* di Aldous Huxley?

Nota bibliografica

- ABBAGNANO N. (1990), *Ricordi di un filosofo*, a cura di M. Staglieno, Rizzoli, Milano.
- ID. (2001), *Scritti neoilluministici (1948-1965)*, a cura di B. Maiorca, Introduzione di P. Rossi e C. A. Viano, UTET, Torino.
- ID. (2004), *Scritti esistenzialisti*, a cura di B. Maiorca, UTET, Torino.
- ID. (2008), *Le sorgenti irrazionali del pensiero*, a cura di A. Donise, presentazione di G. Cantillo, Edizioni Marte, Salerno.
- BOBBIO N. (1955), *Politica e cultura*, Einaudi, Torino.
- ID. (1967), *Discorso su Nicola Abbagnano*, in N. Abbagnano, *Scritti scelti*, Taylor, Torino, pp. 11-38.
- CALTAGIRONE C. (2012), *Nicola Abbagnano*, Lateran University Press, Città del Vaticano.
- CAMBIANO G., PIANCIOLA C. (2017), *Esistenza, ragione, storia. Pietro Chiodi (1915-1970)*, Editrice petite plaisance, Pistoia.

- CANTILLO G. (2002), *Abbagnano e la scuola di Aliotta*, in B. Miglio (a cura di), *Nicola Abbagnano. Un itinerario filosofico*, Il Mulino, Bologna, pp. 11-33.
- MAIORCA B. (1993), *L'esistenzialismo in Italia*, Paravia, Torino.
- MORI M. (2010), *Il neoilluminismo di Nicola Abbagnano*, in W. Tega (a cura di), *Impegno per la ragione. Il caso del neoilluminismo*, Il Mulino, Bologna.
- PAOLINI MERLO S. (2003), *Abbagnano a Napoli. Gli anni della formazione e le radici dell'esistenzialismo positivo*, Guida, Napoli.
- ID. (2009), *L'esistenza come struttura. Il pensiero di Nicola Abbagnano e l'esistenzialismo*, Editoriale Scientifica, Napoli.
- RAWLS J. (2009), *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano.
- ROSSI P. (2002), *Abbagnano a Torino: dall'esistenzialismo positivo al neoilluminismo*, in B. Miglio (a cura di), *Nicola Abbagnano. Un itinerario filosofico*, Il Mulino, Bologna, pp. 35-57.
- ROSSI P., VIANO C. A. (2001), Introduzione a ABBAGNANO (2001), pp. 9-27.
- VIANO C. A. (2006), *La filosofia italiana del Novecento*, Il Mulino, Bologna.

Didattica della filosofia

Tra *otium* e *negotium*: un'esperienza filosofica di Alternanza Scuola-Lavoro di Grazia Gugliormella*

Abstract

The article is about a project carried out in the publishing world as part of the internship experience, or “Alternanza scuola-lavoro”. The project had a final outcome, i.e. the realization and publication of a text about philosophical issues, intended for primary school children and focused on the Socratic dialogic method. The various phases of its conception, development and presentation are illustrated here. A reflection is also offered on positive aspects and critical issues pertaining to both the classroom experience and “Alternanza scuola-lavoro” in relation to the main changes introduced by law no. 107/13 of July 2015.

Keywords: complementarity, skills, methodological innovation, Socratic dialogue, creativity.

1. Elementi di contesto

L'attività di Alternanza scuola-lavoro, inserita nell'ordinamento scolastico italiano a partire dal 2003 con la legge 28 marzo 2003, n. 53 e in seguito organizzata con Decreto Legislativo 15 aprile 2005, n. 77, diventa obbligatoria per tutte le studentesse e gli studenti degli ultimi tre anni delle scuole superiori con la legge 13 luglio 2015, n. 107.

La posizione e le finalità del legislatore sono chiare e ribadite: sulla base del presupposto pedagogico secondo cui il *sapere* e il *saper fare* costituiscono due momenti indispensabili e interconnessi nel processo educativo¹, da non risolversi all'interno dell'aula scolastica ma anche in altri

* Docente di Storia e Filosofia presso il Liceo Campana di Osimo; graziaugliormella@gmail.com

¹ Art. 2 della *Guida operativa*: «All'interno del sistema educativo del nostro paese l'al-

ambienti formativi, si intende valorizzare l'attività di Alternanza scuola-lavoro come innovativa metodologia didattica che si eserciti attraverso un *complementare* rapporto tra scuola e mondo del lavoro.

L'attività di ASL viene dunque interpretata non tanto come occasione di rinforzo fattuale di conoscenze e abilità acquisite nel percorso scolastico, ma come un processo di apprendimento diversificato nelle modalità di attuazione e focalizzato sull'acquisizione di competenze più che di conoscenze anche allo scopo di far emergere interessi, attitudini e vocazioni personali degli studenti.

Coerentemente a tali assunti, l'ASL viene estesa anche ai licei, tendendo a scardinarne la tradizionale impostazione, secondo cui il momento teorico dell'apprendimento rappresenta l'asse portante del curriculum e dei singoli insegnamenti disciplinari con conseguente primato di una didattica di tipo trasmissivo, nonostante le numerose sperimentazioni e pratiche didattiche proiettate verso l'innovazione². È questa una delle ragioni per cui proprio nell'ambito dei licei, maggiori sono state le resistenze e più vivaci le critiche. Il principio sotteso alle indicazioni di legge può essere ampiamente condiviso, sia nella sua idea guida, che vede nel lavoro³ e nell'integrazione tra teoresi e *praxis* la modalità più compiuta per la piena realizzazione della personalità umana, sia nella sua specifica valenza didattica, nel convito assenso alla valorizzazione dell'innovazione metodologica. Tuttavia, nel momento in cui si scende dal cielo del dover essere a quello della quotidianità scolastica e didattica, si impongono criticità di diverso tipo.

La prospettiva tracciata dalla normativa⁴ può essere dunque analizzata e valutata assumendo come criterio la sua effettiva e compiuta possibilità di attuazione anche alla luce di esperienze svolte sul campo a partire dall'introduzione della legge 107/2015.

ternanza scuola lavoro è stata proposta come metodologia didattica per: a) attuare modalità di apprendimento flessibili e equivalenti sotto il profilo culturale ed educativo, rispetto agli esiti dei percorsi del secondo ciclo, che colleghino sistematicamente la formazione in aula con l'esperienza pratica».

² <http://www.indire.it/progetto/avanguardie-educative/>

³ «Il lavoro, invece, è appetito tenuto a freno, è un dileguare trattenuto; ovvero: il lavoro forma. Il rapporto negativo verso l'oggetto diventa forma dell'oggetto stesso, diventa qualcosa che permane; e ciò perché proprio a chi lavora l'oggetto ha indipendenza. Tale medio negativo o l'operare formativo costituiscono in pari tempo la singolarità o il puro essere-per-sé della coscienza che ora, nel lavoro, esce fuori di sé nell'elemento del permanente: così, quindi, la coscienza che lavora giunge all'intuizione dell'essere indipendente come di se stessa. [...] Così, proprio nel lavoro, dove sembrava ch'essa fosse un senso estraneo, la coscienza, mediante questo ritrovamento di se stessa attraverso se stessa, diviene senso proprio» (Hegel, 1973, trad. it. p. 162).

⁴ Tale prospettiva si articola in una serie di finalità indicate dal D. Lgs. 77/2005, art. 2.

2. La complementarità

Il collegamento tra *formazione in aula* ed *esperienza pratica*, sottolineato più volte, si scontra nei fatti con enormi problemi organizzativi che ne compromettono la sistematicità di realizzazione e la cui soluzione viene spesso demandata alla disponibilità e alla dedizione dei singoli docenti.

Non si rintracciano chiare indicazioni di fattibilità: ci si limita a far riferimento a «modalità di apprendimento flessibili»⁵, del tutto condivisibili in linea di principio, ma pienamente applicabili solo a condizione di realizzare una riorganizzazione generale delle offerte formative delle singole scuole che la stessa autonomia, alla luce dei fatti, non risulta in grado di garantire.

Tale flessibilità, infatti, per potersi esplicare efficacemente, richiederebbe un diverso allestimento dello spazio scolastico tale da consentire la formazione di gruppi aperti e interscambiabili fino ad arrivare alla compromissione dello stesso nucleo-classe.

In particolare poi risulta irrisolto il nodo dell'articolazione dell'orario, questione che reclamerebbe un ripensamento complessivo. Fissato il numero delle ore da destinare all'ASL nel corso di studi, rimane del tutto inevaso il problema della loro armonizzazione con l'orario curricolare da un lato e le esigenze della struttura ospitante dall'altro. Di ciò si devono far carico le singole scuole e i singoli consigli di classe che spesso devono ricorrere a improvvisazioni che collidono con la pianificazione delle attività. La possibilità di svolgere l'attività di ASL durante il periodo estivo⁶ appare come un'utile scappatoia per risolvere i problemi di cui sopra, ma comporta ulteriori criticità come il venir meno del concetto stesso di alternanza; inoltre tale possibilità risulta in palese contraddizione con la definizione dell'attività di Alternanza quale «innovativa metodologia didattica».

In secondo luogo, in particolare nei licei, non risulta agevole tracciare percorsi che abbraccino trasversalmente le discipline e contestualmente aprano alla dimensione del lavoro.

È pur vero che la didattica per competenze rappresenta una valida chiave per scardinare rigidità e steccati tra le materie curricolari, consentendo l'inserimento dei contenuti e del momento valutativo in un orizzonte più ampio e coerente con le finalità formative dell'ASL, ma la concreta

⁵ «La modalità di apprendimento in alternanza, quale opzione formativa rispondente ai bisogni individuali di istruzione e formazione dei giovani, persegue le seguenti finalità: a) attuare modalità di apprendimento flessibili e equivalenti sotto il profilo culturale ed educativo, rispetto agli esiti dei percorsi del secondo ciclo, che colleghino sistematicamente la formazione in aula con l'esperienza pratica»; cfr. D. Lgs. 77/2005, art. 2.

⁶ «L'alternanza scuola-lavoro può essere svolta durante la sospensione delle attività didattiche»; cfr. la legge 107/2015, art. 1, comma 35.

realizzazione dei percorsi rischia comunque di registrare uno sbilanciamento a favore del momento teorico svolto nell'aula scolastica rispetto a quello pratico-operativo nell'ambiente di lavoro.

L'effetto che ne consegue è paradossalmente l'esatto contrario dell'obiettivo che si vorrebbe raggiungere: l'ASL vista non come opportunità di cambiamento, ma come corpo estraneo rispetto alla didattica ordinaria e vissuta dai consigli di classe con crescente insofferenza in quanto richiede un aggravio di impegno a cui spesso non corrisponde un adeguato riconoscimento sia in termini di apprezzamento che economici.

È alla scuola che sono affidate ideazione, organizzazione e realizzazione dei percorsi di alternanza, risultando di difficile attuazione, se non in teoria, certamente nei fatti, un'organica e articolata progettazione con l'organizzazione/impresa/ente partner.

Se da un lato alla scuola è attribuito un compito assai impegnativo, vanno segnalate anche alcune ambiguità di fondo da cui non sono esenti le stesse strutture ospitanti, che lamentano la mancanza di un'adeguata e specifica formazione negli studenti, anche laddove – è il caso dei licei – all'indirizzo di studi non è demandato il compito di formare al lavoro, se non in senso orientativo, e si trascura di considerare che la finalità dell'ASL non dovrebbe essere l'addestramento, ma la formazione in un ambiente altro rispetto a quello strettamente scolastico.

Di conseguenza l'immediata spendibilità delle competenze acquisite attraverso tale metodologia⁷ risulta sostenibile solo se intesa in senso lato, come conquista di una più matura consapevolezza della complessità del mondo che attende i giovani nel loro futuro lavorativo e non in senso professionalizzante.

3. L'esperienza "Impariamo a pensare con Socrate"

3.1. Elementi di contesto

Impariamo a pensare con Socrate è il titolo dell'attività di ASL realizzata dalle classi III A Classico e III C Scientifico dell'Istituto di Istruzione Superiore Corridoni-Campana nell'a.s. 2016-2017 in *partnership* con la casa editrice Eli-La Spiga s.r.l. di Loreto (AN), che ha dato luogo alla pubblicazione di un testo a tenore filosofico comprendente sei racconti a struttura dialogica dedicati a temi quali tempo, natura, apparenza/realtà, amicizia, libertà e felicità destinati a bambini della scuola primaria⁸.

⁷ «Arricchire la formazione acquisita nei percorsi scolastici e formativi con l'acquisizione di competenze spendibili anche nel mercato del lavoro»; cfr D. Lgs. 77/2005, art. 2, punto b.

⁸ Dall'*Introduzione a Impariamo a pensare con Socrate*: «I racconti ambientati a Filopoli, la nostra cittadina immaginaria, vedono dialogare tra loro Filo, i suoi amici e Socrate

Tale iniziativa ha fatto seguito a un'analoga attività, *Impariamo a pensare con Platone*⁹, svolta nell'anno scolastico 2015-16 con altre classi terze del medesimo istituto e dedicata alla forma del mito.

Un'esperienza riproducibile dunque e in cantiere anche per l'anno scolastico in corso con una nuova figura di riferimento e una diversa modalità di costruzione: Aristotele logico.

3.2. Le idee guida per la progettazione

Nell'ottica della complementarità tra i due ambienti educativi (scuola e azienda) e al fine di potenziarne l'azione globalmente formativa, si è ritenuto prioritario progettare un percorso che fosse in grado di realizzare una significativa convergenza tra alcune finalità specifiche del curriculum liceale e le attività da svolgere nell'ambito delle singole fasi attuative, pur nella molteplicità delle competenze a carattere trasversale.

In secondo luogo, si è interpretato l'obbligo normativo come opportunità per rinforzare, attraverso modalità personali e creative, l'apprendimento attivo di precisi contenuti disciplinari, per non correre il rischio di cadere nell'equivoco di considerare possibile, se non addirittura consigliabile, l'esercizio di una competenza a prescindere da essi.

È per queste ragioni che sono stati delineati i seguenti criteri orientativi, ai quali ci si è attenuti nella pianificazione e nell'espletamento delle diverse fasi del percorso:

- a) circoscrivere il numero delle materie coinvolte, privilegiando l'area linguistico-filosofica;
- b) individuare contenuti disciplinari circoscritti – la personalità filosofica di Socrate e il suo metodo dialogico – a partire dai quali aprire l'orizzonte per realizzare un'esperienza filosofico-letteraria di più ampio respiro;

su importanti questioni alla ricerca di un punto di vista condiviso, di un terreno comune su cui far crescere l'albero della conoscenza. Tali dialoghi, di tenore filosofico, si ispirano al metodo socratico e sono inseriti nella quotidianità di ragazzini di undici anni al fine di mostrare quanto la filosofia, intesa non come "*filastrocca di opinioni*", ma come *curiositas* e capacità di definire i contorni di un problema, sostanzialmente di sé la vita di noi tutti, adulti e bambini. I nostri piccoli filosofi si confrontano con Socrate e il suo *τί ἔστιν* (*che cos'è?*), la sua ironia e la sua forza confutatoria. [...] Non deve stupirci se alcuni dei giovani abitanti di Philopoli rimangono confusi; da questa condizione, corrispondente dal punto di vista socratico alla funzione euristica del dubbio, potente antidoto contro atteggiamenti dogmatici, può scaturire la fecondità di un pensiero che ricerca incessantemente [...]. Un'avventura, dunque, scandita dal succedersi dei giorni della settimana, nel corso dei quali i nostri protagonisti, e con loro i giovani lettori, faranno qualche passo avanti in un viaggio di esplorazione forse poco frequentato, ma appassionante e formativo: quello del pensiero.»

⁹ http://www.alternanza.miur.gov.it/_ANIS0090cQ.html

c) individuare come partner un'azienda che presentasse un profilo imprenditoriale in linea con il carattere non professionalizzante del liceo.

L'*ipotesi progettuale* che ha guidato l'ideazione e la pianificazione delle attività è stata la seguente: lavorare su tematiche e categorie filosofiche presenti nel curriculum liceale con modalità dialogica e utilizzando una pluralità di linguaggi (verbale, iconico, informatico) rinforza la motivazione ad apprendere e consolida gli apprendimenti stessi.

A partire da questa idea è stato delineato l'orizzonte degli *obiettivi*, selezionandoli tra le finalità elencate nella Guida operativa.

Obiettivi

1. Promuovere e incentivare negli studenti la consapevolezza delle proprie capacità e delle proprie risorse.
2. Stimolare negli studenti la riflessione al fine di fare emergere attitudini, inclinazioni, interessi e vocazioni rispetto alla dimensione lavorativa.
3. Far scoprire agli studenti e valorizzare la continuità, all'interno del medesimo processo formativo, tra momento teorico e momento operativo.
4. Far conoscere agli studenti importanti realtà produttive del proprio territorio*.

* Gli obiettivi di cui ai punti 1 e 2 si collegano al punto c della *Guida operativa*; l'obiettivo di cui al punto 4 si riferisce al punto e.

In secondo luogo, tenendo conto di alcune delle otto competenze chiave europee di cittadinanza¹⁰, sono state delineate *competenze, abilità e conoscenze* da attivare, declinate in riferimento all'asse culturale privilegiato.

Asse culturale	Competenze	Abilità	Conoscenze
Asse dei linguaggi	<i>a) Disciplinari</i> Contestualizzare Problematizzare Concettualizzare Argomentare Giudicare e valutare	Essere in grado di comunicare le informazioni in modo chiaro ed efficace Capacità di riprodurre caratteristiche e fasi del metodo socratico mediante la redazione di racconti originali adatti ai destinatari	Conoscere le principali forme della comunicazione filosofica Conoscere la struttura di alcune strategie dimostrative proprie della filosofia come l'argomentazione per assurdo

¹⁰ Cfr. Raccomandazione del Parlamento europeo e del Consiglio del 18 dicembre 2006 relativa a competenze chiave per l'apprendimento permanente (2006/962/CE).

Asse culturale	Competenze	Abilità	Conoscenze
Asse dei linguaggi	<p><i>b) Trasversali</i></p> <p>Imparare a imparare</p> <p>Acquisire e interpretare informazioni</p> <p>Individuare collegamenti e relazioni</p> <p>Progettare</p> <p>Risolvere problemi individuando strategie appropriate</p> <p><i>c) Relazionali e gestionali</i></p> <p>Rispettare regole e consegne</p> <p>Collaborare e partecipare</p> <p>Gestire il tempo in modo adeguato al compito</p> <p>Agire in modo autonomo e responsabile</p>	<p>Capacità di rappresentare concetti e procedure utilizzando vari linguaggi</p> <p>Capacità di produrre esercizi di comprensione e riflessione del testo</p> <p>Capacità di usare programmi di elaborazione testi/immagini/lavoro di <i>editing</i> e correzione bozze</p> <p>Capacità di utilizzare programmi di gestione dei siti internet (wordpress)</p> <p>Capacità di riflettere sul proprio compito di realtà per conoscere meglio se stessi</p> <p>Capacità di correlare aspetti teorici con quelli specifici dell'esperienza pratica</p> <p>Capacità di valutare e riflettere sul percorso svolto e sul proprio processo di apprendimento</p>	<p>Conoscere la specificità della comunicazione filosofica in Socrate</p> <p>Conoscere fasi, finalità e significato del dialogo in Socrate</p> <p>Conoscere programmi di elaborazione di testi e di immagini</p> <p>Conoscere strategie idonee al lavoro redazionale e promozionale (creazione strumenti di promozione e sito web)</p>

3.3. La pianificazione

Infine è stato organizzato il planning delle *attività* da svolgere. Tale fase ha coinvolto i docenti referenti e il tutor aziendale, solo parzialmente il Consiglio di Classe.

Si sono stabiliti contenuti disciplinari che si intendevano utilizzare, tempistica e modalità di intervento dell'azienda partner, organizzazione del monte ore da destinare al tempo-scuola e alla presenza degli studenti in azienda, strumenti di monitoraggio dei diversi *step* di realizzazione.

a) Fase propedeutica: informazione e formazione

Fasi di lavoro	Soggetti coinvolti	Contenuti, attività e descrizione del lavoro all'interno ogni fase	Ambienti di apprendimento e metodologie	Tempi
<i>Fase 0</i> Presentazione del progetto	Docenti e studenti	Presentazione dell'attività di ASL, del compito di realtà, delle finalità, delle fasi di attuazione e dei risultati attesi	Aula scolastica Lezione frontale	X-2016 1 ora
<i>Fase 1</i> Il lavoro editoriale	Docenti e studenti, tutor aziendale, figure professionali di riferimento	Visita all'azienda partner ELI-La Spiga s.r.l. e alla Tecnostampa s.r.l. di Loreto (AN) Interventi formativi da parte del tutor aziendale e di altre figure professionali Presentazione delle fasi di pubblicazione e delle attività di promozione di un libro	Azienda Presentazione Osservazione sul campo Relazione	X-2016 5 ore
<i>Fase 2</i> L'incontro con Socrate	Docenti e studenti	Studio delle diverse forme della comunicazione filosofica con riferimento al dialogo Studio del pensiero di Socrate Lettura da Platone, <i>Apologia di Socrate</i> , <i>Menone</i> , <i>Critone</i> , <i>Eutifrone</i> , fonti indirette (Senofonte, Aristofane) Visione di <i>Socrate</i> di Rossellini Attività di analisi testuale	Aula scolastica Laboratorio di informatica Lezione frontale e dialogata Lezione-laboratorio	X-2016 8 ore
<i>Fase 3</i> "Incontro con l'autore"	Studenti e figure professionali di riferimento	Interventi formativi da parte di figure professionali del mondo dell'editoria per bambini, della scrittura creativa, dell'illustrazione Laboratori di scrittura creativa	Aula scolastica Laboratorio di informatica Lezione-laboratorio	XI-2016 8 ore
<i>Fase 4</i> Primo bilancio	Docenti e studenti	Attività metacognitiva sulle prime fasi del percorso	Aula scolastica Lezione dialogata	XII-2016 1 ora

Queste prime fasi hanno svolto una *funzione informativa e formativa*, offrendo agli studenti l'opportunità di acquisire conoscenze in merito a varie figure professionali, al modello di organizzazione di un'azienda così particolare qual è una casa editrice avente finalità economiche e culturali al tempo stesso e alle fasi di produzione di un libro.

Tuttavia si è trattato di un'esperienza che ha superato questo primo livello; si è realizzato infatti un primo *contatto attivo* con il mondo del lavoro, con le sue regole e i suoi ritmi così diversi da quelli vissuti quotidianamente dai ragazzi nell'ambiente scolastico.

In particolare, la scansione temporale della giornata lavorativa, in cui interagiscono autonomia e necessità di rispettare le consegne – condizione che potrebbe dilatare l'orario di lavoro prestabilito – ha messo in luce una flessibilità, che richiede senso di responsabilità, affidabilità, puntualità e capacità di collaborazione a studenti abituati a un tempo-scuola rigidamente scandito in unità orarie corrispondenti alle discipline di studio. Inoltre gli studenti hanno incontrato due figure professionali – scrittore e illustratore di libri per bambini – ricevendo una formazione di base relativa alla scrittura e alle tecniche di illustrazione e impaginazione; ciò ha consentito loro di entrare in una dimensione poco frequentata nella pratica didattica, quella dell'originalità e dell'immaginazione che, sia pur disciplinata da precise regole e coordinate contenutistiche, ha rappresentato l'elemento coesivo di tutta l'esperienza di Alternanza.

b) Il mestiere di scrittore e di web master: creatività e regole

Fasi di lavoro	Soggetti coinvolti	Contenuti, attività e descrizione del lavoro all'interno ogni fase	Ambienti di apprendimento e metodologie	Tempi
<i>Fase 5</i> L'ideazione (1)	Studenti	Ideazione della struttura del libro, dei singoli testi, delle illustrazioni e dell'apparato ludico-didattico Organizzazione del materiale e delle schede di lavoro e di autovalutazione	Aula scolastica <i>Cooperative learning</i>	I-2017 6 ore
<i>Fase 6</i> L'ideazione (2)	Studenti	Ideazione e progettazione del sito web dedicato all'esperienza di ASL attraverso la stesura dei testi da inserire, l'individuazione della veste grafica, la ripartizione degli spazi e delle sezioni dedicate, la realizzazione grafica dei personaggi	Laboratorio di informatica <i>Cooperative learning</i>	I-2017 6 ore

Fasi di lavoro	Soggetti coinvolti	Contenuti, attività e descrizione del lavoro all'interno ogni fase	Ambienti di apprendimento e metodologie	Tempi
<i>Fase 7</i> La realizzazione (1)	Studenti	Scrittura collaborativa dei testi e del corredo ludico-didattico Organizzazione delle proposte di illustrazione dei racconti	Aula scolastica Laboratorio di informatica Ambiente domestico <i>Cooperative learning</i>	II-2017 8 ore
<i>Fase 8</i> La realizzazione (2)	Studenti	Allestimento del sito web	Laboratorio di informatica Ambiente domestico <i>Cooperative learning</i>	II-2017 8 ore
<i>Fase 9</i> La selezione	Studenti e docenti	Selezione dei testi da destinare alla pubblicazione in base a una griglia di valutazione con indicatori e descrittori	Aula scolastica Lezione dialogata e laboratorio	III-2017 3 ore
<i>Fase 10</i> La correzione	Studenti, tutor aziendale e figure professionali di riferimento	Collegamento via <i>skype</i> con il tutor aziendale e le figure professionali di riferimento Correzione della cianografica e armonizzazione del materiale	Azienda Aula scolastica Laboratorio di informatica <i>Cooperative learning</i>	III-2017 3 ore
<i>Fase 11</i> Bilancio di metà percorso	Docenti e studenti	Attività meta cognitiva sul percorso svolto e autovalutazione degli studenti sulla base di una griglia predisposta <i>ad hoc</i>	Aula scolastica Lezione dialogata	III-2017 1 ora

Questa è stata una fase caratterizzata dalla *assoluta centralità degli studenti*, che si sono misurati con le potenzialità, ma anche le criticità della professione dello scrittore.

La creatività ha avuto finalmente diritto di cittadinanza: gli studenti hanno inventato ambientazioni fantastiche ma credibili¹¹, dise-

¹¹ Dall'*incipit* di *Impariamo a pensare con Socrate*: «Pronto a partire per un posto speciale? Ebbene, il suo nome è Philopoli, ridente cittadina ai bordi di un grande mare. Si dice che laggiù la vita sia felice. Là si vive “intorno a un mare come rane intorno a uno stagno”. È il mar Mediterraneo, che lambisce la città con le sue onde e scandisce i tempi della natura e il ritmo dei cuori di chi vi abita. Forse per questo la vita lì scorre serena. Non essendo grande, Philopoli accoglie i visitatori in un abbraccio stretto che li rende

gnato personaggi caratterizzati ciascuno da una propria personalità e portatori di un proprio punto di vista, accendendo così un doppio processo di immedesimazione: da un lato con se stessi, dall'altro con i destinatari.

Ed è proprio questo l'aspetto che ha maggiormente coinvolto gli studenti: la possibilità di porsi in maniera inconsueta e attiva rispetto ai contenuti disciplinari, che sono diventati vivi e attuali. I ragazzi hanno immesso in essi la propria fantasia e hanno creato situazioni filosofiche vicine al proprio vissuto e nello stesso tempo consone alla sensibilità di bambini di scuola primaria.

La costruzione del testo ha richiesto non solo familiarità con il metodo dialogico socratico e la sua articolazione, ma soprattutto una sua consapevole applicazione quale strumento euristico.

A titolo esemplificativo si riporta un breve brano tratto dal racconto *Chi decide che cosa è e che cosa non è* dedicato al tema apparenza/realtà, in

felici, perché permette loro di conoscerla in poco tempo. [...] Dall'arrivo della primavera, però, qualcosa cambia anche qui. Un mistero avvolge la città e alimenta congetture, chiacchiere e curiosità. Per le strade di Philopoli prima uno, poi un altro, poi un altro ancora, infine tutti i cittadini cominciano a notare la presenza di uno strano vecchietto. Nessuno può dire di conoscerlo veramente né può immaginare da dove venga o di chi sia parente. Tutti sono molto incuriositi: perché è vestito con una specie di lenzuolo? E perché fa tante domande a chiunque incontri? Di lui si sa soltanto il nome, nulla di più: si chiama Socrate. Soprattutto i bambini ne sono attratti. Quando Socrate appare, gli corrono intorno, ridendo e tirandogli la tunica; lo prendono persino un po' in giro, approfittando dei suoi modi forestieri, misteriosi e strani. Tutti si comportano così con Socrate tranne uno, il più arguto, di nome Filippo, per gli amici Filo. Filo ha 11 anni, è sveglio, vivace e sempre pronto a interrogare e a interrogarsi su qualsiasi cosa. Per questo si è guadagnato il soprannome di Mister Domanda. Gironzola spesso per la città alla ricerca di qualche segreto da scoprire, ma non lo fa da solo: la sua spalla e amica fidata è Sophia, una ragazzina un po' più grande di lui, assennata e giudiziosa. Dopo un primo periodo di osservazione, Filo finalmente si decide: vuole conoscere quel nuovo abitante di Philopoli per scoprire qualcosa di più su di lui. Un giorno, vedendolo passeggiare in piazza, gli si avvicina con l'intenzione di fargli le solite cento domande, senza sapere che, da quel momento in poi, non sarebbe stato più lui a interrogare gli altri. Infatti, va proprio così. – Perché sei vestito in questo modo? – chiede Filo a Socrate. – Non ti senti ridicolo ad andare in giro conciato così? Da noi, a Philopoli, tutti portano pantaloni o gonne; persino i neonati hanno le loro tutine! Socrate si ferma, lo guarda, gli sorride, ma rimane in silenzio. Sorpreso e infastidito, Filo riprende: – Perché non mi rispondi? Non sai che cosa dire? O forse non hai capito la domanda? Non é che per caso sei sordo? Invece di arrabbiarsi per l'insolenza di quel ragazzino un po' fastidioso, Socrate gli dice pacatamente: – Rispondere è facile. Difficile è saper domandare. Se vuoi veramente sapere qualcosa non devi far domande di cui pensi di conoscere già la risposta. Ammettilo! In cuor tuo, credi di conoscere già il motivo per cui sono vestito così: pensi che io sia un tipo strano e che voglia attirare l'attenzione; adesso, però, sono io che ti pongo una domanda. Dimmi: tu ami la verità o ti accontenti di quello che pensano tutti?».

cui la domanda socratica mantiene intatta la sua incisività anche se proposta in un tono lieve adatto ai destinatari.

[...] – Socrate! Abbiamo bisogno di te. C'è una questione che solo tu puoi aiutarci a risolvere! – Dice Filo, tirando Socrate per la solita tunica un po' sbrindellata. – Ecco ci risiamo: ora inizierà a far domande e non la finirà più. Riesce a costruire un poema anche sull'origine del ronzo delle zanzare! – sbuffa Augusto. – Qual è la questione che v'interessa tanto? – Socrate è incuriosito. – Il problema è questo. Augusto sostiene che il sogno non sia reale, ma a me è venuto un dubbio: e se adesso noi fossimo dentro un sogno? È possibile non riuscire a distinguere cosa sia reale e cosa no? – chiede Sophia. – Bella domanda, Sophia; è difficile dare una risposta. Sogno e realtà, apparenza e realtà: che cosa sono? Io non saprei dirlo. – ammette Socrate.

– Semplice. Te lo dico io: è reale ciò che vedo. – taglia corto Augusto, con il suo solito atteggiamento da sbruffoncello. – [...] – Va bene. – Prosegue Socrate. – Proviamo a fare un esempio. Supponiamo che tu ti stia specchiando. Sei realmente tu quello che vedi riflesso? – Socrate, ma che cosa stai dicendo? A volte non capisco dove tu voglia arrivare. È chiaro che quella che vedo è la mia immagine, non sono io. – Augusto è compiaciuto della sua risposta. – Hai detto proprio tu che reale è ciò che vedi e tocchi; non vedi forse la tua immagine? Non la puoi toccare? E poi, pensandoci bene, la luna a me sembra reale, eppure non l'ho mai toccata, forse tu sì? Com'è possibile che la luna, che non tocco, sia reale e che l'immagine, che tocco, non lo sia? – Cosaaaa? Sembra uno scioglilingua! – ridacchia Augusto. – D'accordo, faccio un altro esempio: continuiamo a supporre che sia come dici tu; se fosse così, il bene che vuoi ai tuoi amici non sarebbe reale, considerando che non lo puoi né vedere né toccare. Voi che ne pensate, ragazzi? – Socrate si rivolge a tutto il gruppo. – Ma no, certo che lo è! – dice Filo sicuro di sé. – Mi sta venendo il mal di testa. – conclude Augusto, che non sa più che pesci prendere. [...] – Non arrendiamoci: io voglio capire! – dichiara risoluto Filo. – Tranquilli, – sorride Socrate – conosco una storia che potrebbe aiutarci a chiarire le idee...

Da un punto di vista contenutistico, si è resa necessaria una riflessione profonda sul significato di categorie filosofiche quali apparenza/realtà, libertà, felicità, tempo considerate nella loro prospettiva diacronica quali costanti del pensiero occidentale; ciò ha consentito una feconda violazione dell'impostazione esclusivamente storicistica e ha prodotto interessanti incursioni in periodi e luoghi diversi dall'Atene del IV sec. a.C.

Anche in questo caso si riporta un brano tratto dal racconto *L'enigma di Piazza Segnatempo*, in cui compaiono sottotraccia le diverse possibilità interpretative della misteriosa nozione di tempo.

[...] – Ciao, Socrate! Abbiamo bisogno del tuo aiuto. – Ciao, Filo! Che succede? – Non riusciamo a metterci d'accordo su una questione piuttosto complicata: secondo me e Sophia, le ore trascorse a giocare sono volate, mentre la lezione di

grammatica di stamattina non finiva più! Invece Oretta sostiene che un'ora è sempre un'ora. Per cercare di aiutarli Socrate inizia a fare alcune domande – Perché dite che un'ora dura più di un'altra? – Beh perché, mentre sto facendo i compiti, il tempo non scorre mai; invece, se gioco con gli amici, passa in un attimo. Quindi, dipende da quello che sto facendo. – conclude Sophia. – Non è vero! Se guardi l'orologio, un'ora di compiti passa nello stesso modo di un'ora con gli amici. – Oretta è convintissima. Filo nel frattempo resta in silenzio, perso nei suoi pensieri. Socrate lo nota: – A che cosa pensi, Filo? Sto cercando di capire come risolvere questo rompicapo: com'è possibile che lo stesso tempo per me sia breve, per te lungo? – Bella domanda, questa; me ne frulla un'altra in testa, piuttosto difficile, alla quale non so rispondere: che cos'è il tempo? I ragazzi si guardano interdetti, chiedendosi tra loro che cosa voglia dire Socrate. – Vediamo un po' come potrebbero stare le cose. – continua il vecchietto sorridendo. – Ditemi: secondo voi, il tempo può essere misurato come si misura la distanza tra me e voi? – Certo, il tempo è misurabile. – interviene Oretta. – Ha ragione Oretta! – esclama Ciccio convinto. – Altrimenti come potremmo sapere quando è prima e quando è dopo? – D'accordo, ma allora chi ha iniziato a misurare il tempo? – replica Socrate rivolto a Ciccio. – Di sicuro gli uomini: sono loro che hanno inventato la meridiana. Lo abbiamo studiato a scuola! E poi la clessidra e l'orologio e... – E oltre agli uomini? Gli animali misurano il tempo? E le piante? – Ma che stai dicendo, Socrate? Ci vuoi confondere ancora di più le idee? [...] – Non ti crucciare, Ciccio. – lo consola Socrate. – Mi viene in mente una storia che forse fa al caso nostro e che inizia così...».

La ricerca di un linguaggio, nello stesso tempo rigoroso e fruibile, preciso e accattivante, ha rappresentato una difficoltà in più, ma anche un valore aggiunto, imponendo una sorvegliata spontaneità nella scelta di parole, espressioni, battute che, pur non banalizzando l'incalzare socratico, lo proponessero con naturalezza ai bambini¹².

Non è stata operazione agevole, ma certamente costruttiva. L'esercizio della scrittura, sia pur vincolata al rispetto di precise regole e determinati orizzonti contenutistici, ha aperto agli studenti la possibilità di compiere un percorso di conoscenza di sé, delle proprie possibilità e dei propri limiti.

Nello stesso tempo, nell'ottica della complementarità del momento formativo-teorico e di quello pratico-produttivo posta dall'impianto dell'ASL, gli studenti, oltre a cimentarsi nella scrittura originale, si sono interfacciati con una realtà lavorativa, sperimentando il rapporto con un committente che poneva condizioni di realizzazione, tempi di consegna,

¹² Il tema della coerenza tra linguaggio utilizzato e contenuto espresso è stato declinato anche in altri termini attraverso l'allestimento da parte degli studenti di un sito web dedicato all'esperienza di alternanza (<https://impariamoapensare.wordpress.com>) che ha consentito loro di esercitare le proprie competenze digitali. Cfr. Legge 107/2015, art. 1, comma 7, h.

regole di organizzazione dei contenuti ai fini dell'impaginazione e della pubblicazione, problemi rispetto ai quali hanno dovuto prospettare strategie risolutive in piena autonomia.

Di particolare importanza è stato il momento della selezione che ha comportato l'autovalutazione degli elaborati, di cui sono stati giudici severissimi, rafforzando così la consapevolezza delle proprie possibilità e riuscendo a individuare criticità e aree di intervento.

La fase creativa è stata accompagnata anche da un'attività metacognitiva circa le modalità di assimilazione dei contenuti disciplinari e sulle consuetudini comunicative, che sono state vagliate e messe in discussione.

c) La comunicazione: la conferenza stampa e i laboratori con i bambini

Fasi di lavoro	Soggetti coinvolti	Contenuti, attività e descrizione del lavoro all'interno ogni fase	Ambienti di apprendimento e metodologie	Tempi
<i>Fase 12</i> La conferenza stampa La preparazione	Docenti, studenti tutor aziendale e figure professionali di riferimento	Preparazione del materiale promozionale Presentazione in <i>PowerPoint</i> sul progetto, <i>mailing list</i> degli invitati, comunicato stampa <i>post eventum</i> , manifesto, volantino, lettera di invito	Aula scolastica Laboratorio di informatica <i>Cooperative learning</i>	III-2017 4 ore
<i>Fase 13</i> La conferenza stampa Lo svolgimento	Studenti, autorità scolastiche e comunali, docenti di scuola primaria, tutor aziendale e figure professionali di riferimento	Animazione della conferenza stampa da parte degli studenti con diversi ruoli: relatori, lettori, accettazione <i>credit</i> , realizzatori di foto e video, pubbliche relazioni	Aula magna della scuola	IV-2017 2 ore

Fasi di lavoro	Soggetti coinvolti	Contenuti, attività e descrizione del lavoro all'interno ogni fase	Ambienti di apprendimento e metodologie	Tempi
<i>Fase 14</i> I laboratori con i bambini	Studenti, docenti e alunni di scuola primaria	Laboratori filosofici con alunni della scuola primaria guidati dagli studenti	Scuole primarie del territorio	V-2017 2 ore cad.
<i>Fase 15</i> Bilancio conclusivo e restituzione	Docenti e studenti	Attività metacognitiva degli studenti sulla base di una griglia predisposta <i>ad hoc</i> sul processo di apprendimento e sulle attività svolte Redazione di una relazione sull'esperienza di Alternanza con aspetti positivi e criticità Restituzione agli studenti con valutazione da parte del Consiglio di Classe	Aula scolastica Lezione dialogata	V-2017 2 ore

La fase della comunicazione ha rappresentato il *compimento* del percorso di Alternanza e ha coinciso con la finalizzazione del progetto editoriale.

La presentazione e la promozione del libro in occasione della conferenza stampa ha consentito agli studenti di mettere in gioco competenze comunicative e relazionali e ha costituito un'esperienza motivazionale molto significativa. Da questo punto di vista l'attività di Alternanza rappresenta davvero un'occasione per dare nuova veste e significato all'impegno nel suo tradursi in un esito concreto e tangibile.

La realizzazione del compito di realtà ha poi aperto nuovi scenari. Il libro editato infatti è stato utilizzato come strumento per realizzare piccoli laboratori filosofici nelle scuole primarie del territorio.

È stato questo il momento della verifica sul campo. Gli studenti, nel ruolo di docenti-facilitatori, hanno stimolato nei loro colleghi più giovani la domanda filosofica che si manifesta spontaneamente nei tanti perché formulati dai bambini.

I *laboratori* hanno costituito forse il momento più significativo dell'intero percorso per la loro valenza formativa, orientante ed emozionale: gli studenti hanno sperimentato da una prospettiva rovesciata il dialogo educativo, riuscendo a guardarlo con un sguardo inedito. Ciò ha consentito una sorta di ritorno al principio del percorso, ad una rinnovata comunicazione docente-discente arricchita da una maturata consapevolezza di sé, come è emerso dalla loro riflessione metacognitiva.

4. Conclusioni aperte

L'esperienza realizzata si è conclusa con un bilancio in attivo per quanto riguarda coinvolgimento degli studenti, attuazione di metodologie didattiche alternative e realizzazione del compito di realtà posto in essere. Anche l'apprendimento dei contenuti disciplinari ha mostrato maggiore solidità e l'adozione da parte degli studenti di strategie più autonome e consapevoli.

Gli obiettivi prefissati sono stati perseguiti con tenacia e nel complesso raggiunti, anche se il tempo effettivamente trascorso dagli studenti in azienda non è stato preponderante. Di fatto l'aula scolastica è diventata luogo di lavoro perché in essa sono state trasferite e applicate regole e attività destinate a essere rispettate e svolte direttamente nell'ambiente lavorativo. Anche in questo caso ci si è scontrati con problemi di carattere organizzativo e con un'inadeguata disponibilità di spazi, che l'azienda partner non era in grado di garantire.

L'ASL è ormai una realtà in tutte le nostre scuole. Il monte ore a essa assegnato impone una ridefinizione delle metodologie e dei contenuti disciplinari della didattica, che alla modalità trasmissiva deve necessariamente affiancare strategie nuove e più efficaci.

Impone anche, forse con maggiore urgenza, una formazione costante e allargata a tutti i docenti e non solo a chi è destinato a svolgere la funzione di tutor.

Alla luce delle difficoltà incontrate, è possibile affermare che sarebbe necessario allestire un sistema integrato tra mondo del lavoro e realtà scolastica grazie a figure che possano effettivamente costituire un'interfaccia operativa tra le due dimensioni, non riconducibili ai soli docenti che spesso si vedono sovraccaricare di incombenze che distolgono energie e tempo preziosi alla fase di ideazione e progettazione.

Non un cavallo di Troia che porterà alla distruzione della cittadella di Priamo né una panacea in grado di sanare miracolosamente i mali della scuola italiana, ma un'occasione che richiede risorse, capacità, sforzo di progettazione, entusiasmo, dedizione e soprattutto chiarezza; gli ostacoli sono tanti, le resistenze anche e non tutte infondate.

Inoltre, al di là delle parole d'ordine e degli slogan, occorrerebbe definire con linearità l'orizzonte verso cui andare, l'ideale regolativo verso cui tendere; ciò richiederebbe una seria riflessione culturale prima e oltre che didattico-metodologica.

Nota bibliografica

HEGEL G. W. F. (1973), *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze.

Spazio recensioni

Recensioni

G. Mongini, *Maschere dell'identità. Alle origini della Compagnia di Gesù*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2016, 458 pp., € 48,00.

Non si sottovaluta forse con una certa approssimazione il fatto che il fondatore del più importante ordine religioso della storia si sia sottoposto in soli quindici anni a ben otto processi inquisitoriali? Nel contesto drammatico della crisi religiosa del Cinquecento, dove collocare la figura sfuggente ed enigmatica di Ignazio di Loyola? Quale singolare forma dell'esperienza spirituale si diffuse tra i suoi primi compagni? Quali le sue implicazioni sul piano teologico-politico?

Maschere dell'identità è soprattutto una preziosa lezione di *metodo*, uno strumento di lavoro, una raccolta di “spie” e indicazioni su *come* adoperare adeguatamente le fonti della Compagnia di Gesù. Mirando lucidamente, e con insolita radicalità, ai nodi problematici essenziali dell'anomala identità gesuitica, Guido Mongini propone un ripensamento generale dell'immagine consueta di Ignazio e dei suoi primi compagni, operando in molti casi una significativa e sorprendente torsione ermeneutica rispetto ai paradigmi storiografici dominanti. Il tentativo di Mongini, carico di “risonanze” che si estendono ben al di là degli studi specificamente ignaziani, è quello di restituire non tanto una nuova storia della Compagnia, quanto piuttosto la modalità di funzionamento delle fonti gesuitiche e la logica della produzione storiografica interna al nascente ordine religioso, drammaticamente diviso tra l'esigenza di costruire un'autocoscienza collettiva fedele all'esperienza originaria del fondatore e la necessità di preservarne l'ortodossia per mezzo di una dissimulazione sistematica dei suoi elementi dottrinalmente eversivi.

Sin dagli albori della sua conversione, e per tutto il resto della sua vita, Ignazio è circondato dal sospetto di diffondere idee pericolosamente prossime all'*alumbradismo* castigliano, di essere cioè testimone di una spiritualità soggettivistica e visionaria, per di più venata di suggestioni erasmiane e di un certo radicalismo evangelico non lontano dall'eretico spirito riformato. Ignazio parla per «esperienca» e «no teniendo letras», senza alcuna autorità ecclesiasticamente mediata e senza riconoscimenti accademici. Ha *conosciuto* le «cose di Dio» tramite illuminazione interiore, cioè *immediatamente*, e a quello che ha *visto* crederebbe anche in assenza delle Scritture. Per molti cattolici egli incarna dunque in modo paradigmatico e inquietante il volto del nemico, un esempio subdolo di delegittimazione del ruolo della mediazione istituzionale nella salvezza del cristiano.

Prendendo in esame gli argomenti polemici dei domenicani Tomás Pedroche e Melchor Cano, Mongini mostra come, ad un'attenta lettura, la terminologia tecnica e le procedure metodologiche presenti negli *Esercizi spirituali* rivelino una parentela strettissima con l'*alumbradismo*, la cui eredità è abilmente dissimulata da Ignazio mediante un'accurata strategia di «ambiguazione linguistica» (p. 183); operazione certo raffinata, che tuttavia non è sufficiente a risparmiargli al Loyola le dure censure e le critiche «smascheranti» dei dottori domenicani. I sospetti di illuminismo spirituale si protraggono ben oltre la morte del fondatore, accompagnando per molti anni i suoi successori nell'arduo tentativo di giustificare la propria sopravvivenza all'interno dell'ortodossia cattolica post-tridentina. Uno dei più diffusi espedienti autodifensivi rilevati da Mongini all'interno delle fonti gesuitiche risiede nell'operare «una netta distinzione tra le scritture rivolte ad un uso interno e quelle destinate ad essere lette da persone esterne alla Compagnia» (p. 7): una tattica del «doppio livello», dunque, in virtù della quale è tanto necessario riservare a pochi membri interni l'accesso alla *vera storia* dell'ordine, quanto nasconderla o narrarla diversamente agli esterni. Non tutti i gesuiti, inoltre, devono essere a conoscenza delle medesime informazioni relative alle origini della Compagnia, ma, secondo il criterio di un gerarchico gradualismo interno, l'autentico volto dell'esperienza religiosa del fondatore può essere rivelato soltanto a un vertice esiguo di superiori, per poi venire progressivamente sfumato e, ai gradini più bassi della scala, persino svuotato delle sue inconfessabili implicazioni dottrinali.

Un episodio assolutamente decisivo nella storia di questo delicato processo di autolegittimazione, è la pubblicazione della *Vita Ignatii Loyolae* da parte di Pedro de Ribadeneira (1572), con la simultanea dismissione di ogni altra biografia del fondatore fino ad allora circolata. Le complessità e le ambiguità rilevabili nelle prime fonti gesuitiche – Mongini prende in esame, tra gli altri, gli scritti di Nadal, di Laínez e di Polanco, così come

la stessa *Autobiografia* di Ignazio – subiscono nel testo di Ribadeneira un processo di “riduzione” apologeticamente connotata, avente lo scopo precipuo di fondare un’immagine ufficiale e finalmente insospettabile del Loyola. Obiettivo di Mongini è mostrare come l’intenzione deliberatamente normalizzante del Ribadeneira, e dunque la strategia di autocensura motivata dall’esigenza di velare il nucleo *alumbrado* della spiritualità ignaziana, abbia continuato ad agire inconsapevolmente – come una sorta di *habitus* irriflesso – nella storiografia successiva della Compagnia, condizionandone lo sguardo e le opzioni ermeneutiche fondamentali.

Nell’analisi dell’articolata dialettica tra la produzione di un’immagine ufficiale della *Societas* e la formazione di una riservata narrazione interna, Mongini ritorna in più luoghi su un aspetto davvero cruciale: la questione del “mito” storiografico delle persecuzioni dei gesuiti. Le molte disavventure diplomatiche che nei documenti destinati all’esterno della Compagnia sono presentate come *contradictiones*, e cioè come semplici prove, difficoltà, sfide da superare, all’interno vengono descritte nei termini di vere e proprie *persecutiones*; elemento, quest’ultimo, finalizzato a rinforzare nei primi compagni di Ignazio la convinzione di essere, proprio in quanto sistematicamente perseguitati, i veri eredi della Chiesa primitiva, gli unici autentici rappresentanti moderni dell’originario spirito apostolico.

In un clima di continui sospetti, quindi, come evitare di «oltrepassare il confine sempre più stretto dell’eresia», senza tuttavia «snaturare e appiattare completamente la Compagnia sul soffocante conformismo religioso e teologico [...] imposto dalla nuova ortodossia della Controriforma» (p. 135)? La sottile operazione dei primi gesuiti è quella di articolare un metodo specifico («el nuestro modo de proceder») e di adottare un linguaggio convenzionale comune («el nuestro modo de hablar») che permettano di salvaguardare l’eredità autentica dell’esperienza fondativa dell’ordine senza esplicitarne i contenuti illuministici, ossia mettendo mano a una complessa opera di risemantizzazione dell’universo simbolico *alumbrado*, capace di conservarne l’essenza radicale mutandone tuttavia le sembianze. Si tratta, osserva Mongini, di un vero e proprio «nicodemismo linguistico» (p. 269), il quale permea tanto gli *Esercizi spirituali* quanto le *Costituzioni*, il testo “normativo” dei gesuiti.

Mediante l’analisi di alcune espressioni tipiche del gergo gesuitico, l’autore mostra efficacemente come lo scopo finale dell’itinerario ignaziano, scandito da una struttura ascensiva e iniziatica, consista nel fornire al gesuita perfetto uno stato di assoluta *libertas spiritus*, una condizione – attingibile da pochissimi membri – incentrata sull’esperienza di un radicamento essenziale nel *fundamentum* della divinità, rispetto a cui ogni ritualismo, ogni pratica esteriore, persino ogni po-

sizione dogmatica – in breve, ogni *littera* – appare come *adiaphoron*, realtà indifferente e provvisoria, storicamente e culturalmente adattabile (si pensi alla pratica dell'*accomodatio* nell'attività missionaria). Su queste premesse viene a strutturarsi un singolare assetto istituzionale, in virtù del quale migliaia di membri sono «guidati da pochi uomini» che custodiscono «un deposito memoriale e identitario radicato in un modello di esperienza religiosa di matrice spiritualistica e evangelica» (p. 345): Ignazio, in sostanza, come *alter Paulus*, e i gesuiti come autentici interpreti della missione apostolica della Chiesa primitiva.

Dal tema della *stultitia crucis* – nucleo radicale degli *Esercizi* – alla trasformazione del praticante in «tempio dello spirito» che viene «de arriba», dalla «consolazione senza causa precedente» al criterio della «discreta charidad», dalla libertà dello spirito sulla lettera morta alla vocazione missionaria universale, quasi tutti gli aspetti essenziali della spiritualità ignaziana e dei suoi risvolti politici sono ricondotti da Mongini alla loro matrice paolina, con alcuni esiti paradossali sul piano ecclesologico: se infatti la Compagnia di Gesù, alle sue origini, interpreta se stessa come vera e unica erede della Chiesa primitiva, che ne è, ai suoi occhi, della Chiesa di Roma? Se Ignazio e i suoi vedono nella *Societas* una «obra de Dios», un «corpo mistico» chiamato a provvedere alla salvezza globale delle anime, quale valore attribuiscono all'istituzione ecclesiastica? Non è forse rintracciabile, nei testi fondativi dei gesuiti, un implicito misconoscimento (seppure retoricamente velato) della funzione salvifica universale della Chiesa?

Ludovico Nisi

C. Tuozzolo (a cura di), *Benedetto Croce. Riflessioni a 150 anni dalla nascita*, Aracne, Roma 2016, 488 pp., € 24,00.

Il ponderoso volume che qui presentiamo contiene numerosi saggi dedicati al pensiero di Benedetto Croce, massimo esponente della filosofia italiana della prima metà del Novecento, insieme a Giovanni Gentile e Antonio Gramsci. La ragion d'essere di questo volume dedicato a Croce, come afferma il curatore Claudio Tuozzolo nella sua introduzione, risiede nell'importanza di attingere – dalle sue innumerevoli opere – concetti, spunti, rilievi critici, onde contrastare la desertificazione del pensiero scaturita dall'eccessiva tecnicizzazione e burocratizzazione di tutte (o quasi) le sfere dell'attività umana. La società moderna appare infatti sempre più in preda a un'entità altamente «liquida» e «astratta», come il capitale finanziario, e pertanto impossibilitata a reggere le sorti del proprio destino in virtù della sua incapacità di modificare l'esistente. Tale cupo scenario

pone «nuove sfide alla filosofia e, dunque, allo storico della filosofia, che sa di poter attingere dal patrimonio culturale del passato per affrontare tali sfide» (p. XI). Secondo Tuozzolo, il pensiero di Croce lo si può considerare, a tutti gli effetti, parte integrante di tale patrimonio culturale ed i vari contributi presenti in questo volume dimostrano appunto che si può ancora dialogare con questo classico della cultura italiana, nonostante i punti nevralgici e le debolezze interne alla «tetrade dei distinti».

La parte prima del volume, intitolata *Confronti*, si apre col saggio *Croce e Droysen. Annotazioni* di Fulvio Tessitore, col quale si cerca di indagare la presenza dello storico tedesco nelle riflessioni del filosofo abruzzese. In effetti, ciò che Croce apprezza dello storicismo di Droysen è proprio la sua matrice marcatamente idealistica. Un altro interessante “confronto” è quello stabilito da Giuseppe Cacciatore nel saggio intitolato *Croce e Dilthey. Le due vie dello storicismo europeo*, laddove l'Autore, pur non sottraendo le differenti opzioni filosofiche di fondo, mostra anche come sia possibile rinvenire fra loro una convergenza, caratterizzata dalla comune critica alla filosofia della storia e al positivismo. Chiude questa prima parte del volume il saggio di Vincenzo Vitiello dal titolo *La Grazia e il libero arbitrio. Un “improbabile” confronto: Barth e Croce*.

La seconda parte del volume, intitolata *Il liberalismo, la libertà, l'Europa*, si apre col saggio di Natalino Irti dal titolo *Dialogo sul liberalismo con Luigi Einaudi*, col quale Irti pone in luce non soltanto le notevoli differenze tra il liberalismo di Einaudi e quello di Croce, ma anche le loro affinità. Segue il saggio *Croce e la Restaurazione* di Girolamo Cotroneo nel quale si sostiene che, onde poter correttamente intendere il giudizio crociano sulla Restaurazione, bisogna porre mente al conflitto tra le *istituzioni* e lo *spirito libero*. Chiudono la seconda parte del volume i saggi di Michele Maggi (*Croce e la crisi filosofica dell'Europa*), Renata Viti Cavaliere (*Volontà e azione nel pensiero di Croce*) e Ernesto Paolozzi (*Benedetto Croce. Una filosofia della liberazione*).

La parte terza, intitolata *Marx e le scienze sociali*, contiene interessanti contributi dedicati al rapporto tra il filosofo abruzzese e il pensatore di Treviri, sul quale la storiografia filosofica italiana si è a lungo cimentata a partire dalla celebre raccolta crociana *Materialismo storico ed economia marxistica*. Il primo saggio è quello di Cotroneo dal titolo *Croce, il liberalismo e l'oblio del “Marx possibile”*, col quale l'Autore intende mostrare l'opportunità di parlare non tanto di «marxismo di Croce», ma piuttosto di «esperienza marxista», giacché Croce, seppur indubbiamente influenzato da alcuni concetti marxiani, marxista non lo fu mai. Segue il saggio di Tom Rockmore intitolato *Cosa è vivo e cosa è morto del Marx di Croce?*, che prende in esame i principali aspetti del pensiero marxiano analizzati da Croce nella sua raccolta di saggi. Stefano Petrucciani, nel suo *Appunti su Marx e Croce. Materialismo storico, etica e teoria del valore*, non intende invece fornire l'ennesima ricostruzio-

ne della interpretazione crociana del marxismo, quanto invece «vedere se e come alcune osservazioni di Croce conservino un interesse e una validità anche per chi, come l'autore di queste note, le legga mettendole a riscontro con le interpretazioni marxiane più recenti» (p. 175). Di natura più marcatamente scientifica e metodologica è il saggio del curatore intitolato *Idealtipo, valore e plusvalore. Le idee di Weber nel "paragone ellittico" del giovane Croce*. Tuozzolo si sforza di mostrare una notevole convergenza tra la riflessione di Weber e Croce sulla formazione marxiana dei concetti, che questi interpretano nella loro valenza ideal-tipica. Non c'è dubbio che i costrutti concettuali marxiani siano di carattere ideale; ma – aggiungiamo – mentre per Weber i concetti ideal-tipici hanno valore strumentale e sono applicabili di fatto solo al dominio delle scienze sociali, invece per Marx essi non hanno natura strumentale e sono validi tanto nelle scienze sociali quanto in quelle naturali. Non a caso nella moderna epistemologia l'astrazione di cui parla Croce viene chiamata procedura della idealizzazione, consistente nel mettere tra parentesi aspetti della realtà fenomenica per operazionalizzare funzionalmente quei fattori che si ritengono essenziali (onde il suo "essenzialismo"). Chiudono il volume i saggi di Piergiorgio Della Pelle (*Il dibattito Croce-Pareto sul materialismo storico. 1896-1897*) e Diego Fusaro (*Gramsci allievo di Croce. Contributi a una rilettura*).

La quarta parte del volume, intitolata *Scienza e poesia*, si apre col saggio di Giuseppe Gembillo (*Croce filosofo ante litteram della Complessità*), secondo cui la riflessione crociana si innesta perfettamente all'interno della filosofia della complessità, se per questa intendiamo un approccio sistemico e dinamico che considera la natura stessa come soggetta alla storicità. Segue il saggio *Croce tra scienza e filosofia scientifica* di Francesco Coniglione, che in un certo senso si pone in un rapporto complementare col saggio di Tuozzolo. Conoscitore della metodologia idealizzazionale nelle sue varie declinazioni epistemologiche, l'autore coglie perfettamente non soltanto le debolezze della riflessione crociana sulla scienza ma anche la confusione tra astrazione e idealizzazione operata dal filosofo abruzzese. Chiudono questa quarta parte del volume i saggi di Giuseppe Cantillo (*L'autonomia della poesia*) e Santi Di Bella (*Croce e Fiedler. Le due interpretazioni*).

Segue la parte quinta dal titolo *Idealismo italiano e dialettica*, che si apre col saggio *Croce e la tradizione dell'hegelismo napoletano* di Marco Vanzulli, il quale minimizza il rapporto tra Croce e l'hegelismo napoletano alla luce di quella che egli definisce «matrice neokantiana» di Croce. Seguono a ruota due saggi entrambi dedicati al rapporto complesso e conflittuale presente tra Croce e Gentile: *La concordia discors tra Gentile e Croce* di Caterina Genna e *La concordia discors tra Croce e Gentile* di Piero Di Giovanni. Chiude questa quinta parte il saggio *Origine, figure e problemi della dialettica nel pensiero di Croce* di Roberto Morani.

La sesta e ultima parte si intitola *Ebraismo* e contiene i saggi di Marcello Musté (*Croce, gli ebrei e il «martirio» di Israele*) e Paolo D'Angelo (*Benedetto Croce e le leggi razziali del 1938*).

Per concludere, questo importante volume, oltre a contenere saggi di grande spessore teoretico, ci restituisce aspetti del pensiero di Croce che il curatore, come anche i vari contributori del volume, considerano ancora validi per un ripensamento delle varie sfere della cultura, onde giungere a uno sguardo prospettico più ampio dell'oramai imperante burocratizzazione e tecnicizzazione della vita umana.

Giacomo Borbone

A. Sani, *Ciak, si pensa! Come scoprire la filosofia al cinema*, Carocci, Roma 2016, 227 pp., € 18,00.

L'ultima fatica saggistica di Andrea Sani è dedicata, ancora una volta, ai rapporti assai fecondi tra cinema e pensiero filosofico. Con questo lavoro l'autore si conferma come uno degli studiosi più qualificati dell'argomento. Nella *Prefazione*, presenta le premesse teoriche necessarie per inquadrare la questione. Un filosofo, sostiene, può interessarsi di cinema principalmente in due modi: a) sul piano *estetico*, quello della *filosofia dell'arte*, dove il cinema viene indagato come linguaggio, ed eventualmente messo a confronto con altri linguaggi dell'arte; b) sul piano delle *idee*, dove l'indagine riguarda la loro *messa in scena*, ovvero come la narrazione cinematografica possa illustrare e chiarire molti dei grandi temi della filosofia. L'autore dichiara la sua scelta a favore di quest'ultimo approccio. Fin dalle sue origini la filosofia si è, per così dire, divisa fra *anti-iconismo* e *iconismo*, ovvero fra Platone e Aristotele. Del primo Sani ricorda le note posizioni di condanna delle arti figurative, della poesia e del teatro, per ragioni metafisiche e morali – le arti visive sono copie delle copie delle Idee e il teatro, a sua volta, eccita spesso le più violente passioni. D'altra parte, però, Platone non ha disdegnato di ricorrere alla narrazione, al mito, tutte le volte che la complessità di un certo tema lo ha reso *didatticamente* necessario. Sani nota, giustamente, come la *caverna* dell'omonimo mito risulti identica a una sala cinematografica (p. 12). Aristotele, invece, prese una posizione molto diversa. Partendo dalla critica radicale alla concezione platonica delle idee – intese come entità trascendenti, separate dal mondo – lo Stagiritico nella *Poetica* assegna un valore cognitivo alla narrazione artistica poiché, a differenza della storia che descrive il particolare, l'irripetibile, l'arte *fa vedere* l'universale nel particolare, e per questo può essere accomunata, almeno in una certa misura, alla filosofia. D'altro canto, la stessa filosofia, a partire da Platone, non è mai stata soltanto

argomentazione concettuale senza narrazione. Sulla linea di Aristotele, a molti secoli di distanza, troviamo G. B. Vico. Nella sua teoria circa le “età dell’uomo”, ossia lo sviluppo intellettuale dei popoli, Vico descrive una “età degli eroi”, che è preceduta dalla “età degli dèi” e alla quale seguirà una “età degli uomini”, dominata dalla fantasia, nella quale la poesia è la forma di espressione dominante. Proprio la poesia consente di cogliere l’universale nel particolare, creando gli *universali fantastici*, ovvero narrazioni fondate sulle vicende di certi individui, ad esempio Ulisse o Ercole, che esemplarmente illustrano determinati concetti. Sempre in tema di “messa in scena”, si colloca, sostiene Sani, il ricorso agli “esperimenti mentali”, che ha avuto molto spazio nella filosofia del xx secolo, ma anche nei secoli precedenti. Si pensi ai “cervelli nella vasca” di Putnam, come immagine della sfida scettica alla conoscenza, o a Leibniz, che nella *Monadologia* immagina un viaggio in un cervello ingrandito quanto un mulino, durante il quale non troveremmo altro che ingranaggi ma non pensieri, non idee (p. 104). Tra cinema e filosofia nel secolo passato vi è stato un interscambio basato sugli esperimenti mentali. Sani presenta due casi: Derek Parfit, filosofo inglese scomparso di recente, che nel suo *Ragioni e persone* (Il Saggiatore, Milano 1989) formula un esperimento mentale di “teletrasporto”, dove abbiamo una macchina che dissolve un individuo sulla Terra e lo ricomponde su Marte: si tratta dello stesso individuo? Parfit è in debito con la serie televisiva *Star Trek*, che molti anni prima aveva immaginato viaggi interplanetari basati sul “teletrasporto”. Il caso contrario, ossia quello del cinema che prende a prestito esperimenti dalla filosofia, è rappresentato dal film *Ex Machina* (2015) di Alex Garland, nel quale si immagina un robot, Ava, che sa tutto ma non *prova* nulla di umano, ovvero esperienze qualitative, del tipo di quelle riguardanti i colori. Proprio alla percezione dei colori è dedicato un esperimento del filosofo della mente Frank Jackson, formulato nel 2005, allo scopo di sostenere l’esistenza dei cosiddetti *qualia*, aspetti qualitativi della vita cosciente. Si immagina una neuro-scienziata che sa tutto sui colori, il loro essere radiazioni elettromagnetiche, ecc., ma è tenuta prigioniera in una stanza in bianco e nero e non ha mai visto colori. Il giorno in cui sarà liberata e vedrà il mondo a colori scoprirà qualcosa di nuovo. L’autore non poteva mancare di citare il filosofo argentino Julio Cabrera, che in un saggio su cinema e filosofia (*Da Aristotele a Spielberg. Capire la filosofia attraverso i film*, Bruno Mondadori, Milano 2007) riprende le tesi aristotelico-vichiane sul rapporto fra filosofia e narrazione per immagini distinguendo fra «concetto idea», il tradizionale concetto filosofico espresso tramite l’argomentazione e il «concetto immagine», che invece presenta un concetto/tematica di rilievo filosofico tramite immagini dal forte valore esemplificativo ed emotivamente attraenti, procedimento proprio del cinema. Sani, concludendo la

Prefazione, annuncia al lettore che le pagine seguenti si occuperanno esattamente degli universali fantastici del cinema, attraverso l'analisi di alcuni film particolarmente significativi per la "messa in scena" della filosofia. Il testo è diviso in otto capitoli e delle brevi considerazioni conclusive. Sette di questi capitoli corrispondono ad alcune delle principali discipline filosofiche – metafisica, etica, estetica, gnoseologia, filosofia della storia e filosofia della scienza; l'ultimo è dedicato alla psicoanalisi. In ognuno di questi capitoli, viene presentato un tema e viene analizzata la sua presenza in due o più film. Il saggio di Sani si raccomanda anzitutto per la grande chiarezza espositiva e la capacità di sintesi, unite a un'altrettanto efficace analisi, sia che si tratti della presentazione di un tema anche molto complesso, ad esempio i paradossi della temporalità derivanti dalla teoria della relatività di Einstein, sia che si tratti dell'analisi del singolo film (ottime, ad avviso di chi scrive, le analisi dei film di Kubrick contenute nei capitoli sulla metafisica e sulla psicoanalisi). È un testo consigliabile per i docenti, in vista di un uso didattico, ma anche per cinefili con qualche conoscenza di filosofia. L'unico appunto che sento di fare riguarda una affermazione presente nelle considerazioni conclusive, dove sostiene che, accettando una visione "vichiana" del cinema, ci impegniamo a considerarlo come una forma di conoscenza *tout court*. Personalmente, da filosofo e da cinefilo, sarei un po' più cauto: da un lato la ragion d'essere del cinema resta la narrazione, che non è identica all'argomentazione; dall'altro lato, la ragion d'essere della filosofia resta l'argomentazione, e ciò la rende irriducibile alla narrazione. In sintesi: ben venga la contaminazione tra cinema e filosofia a patto di conservare le rispettive identità.

Mauro Imbimbo

