

ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI

QUADERNI DEL TRENTENNALE

1975-2005

7



FIORINDA LI VIGNI

Il pensiero del Novecento  
nelle ricerche  
dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici



Nella sede dell'Istituto  
Napoli 2005

*A cura di Antonio Gargano, Segretario generale dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*

© Istituto Italiano per gli Studi Filosofici  
Palazzo Serra di Cassano  
Napoli - Via Monte di Dio, 14

## INDICE

<i>La collana editoriale “Saggi dell’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici”</i>	7
1. <i>L’approccio ermeneutico e fenomenologico</i>	13
2. <i>La riabilitazione della filosofia pratica</i>	29
3. <i>La rivalutazione della retorica</i>	41
4. <i>Lecture vichiane</i>	55
5. <i>Prospettive novecentesche sulla filosofia moderna</i>	67
6. <i>Il primato dell’etica</i>	85
7. <i>Filosofia e linguaggio</i>	115
8. <i>Estetica e storia nell’idealismo tedesco</i>	133
9. <i>La prospettiva decostruzionista</i>	149
10. <i>La ragione nei rapporti di intesa</i>	163
11. <i>Il problema del fondamento</i>	189





LA COLLANA EDITORIALE  
“SAGGI DELL’ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI”

I testi della collana editoriale “Saggi dell’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici” dell’editore Guerini e Associati (Milano) costituiscono un’ampia ricognizione delle proposte storiografiche e teoretiche piú rilevanti della costellazione filosofica contemporanea. Tale ricognizione è affidata in larga misura ai suoi stessi protagonisti, e si mostra tanto piú indicativa delle dimensioni e delle direzioni assunte dalla ricerca promossa dall’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici in quanto si tratta per lo piú di testi scaturiti da corsi di lezioni e seminari organizzati dall’Istituto stesso. È dunque dalla “viva voce” di alcuni dei piú grandi interpreti del nostro tempo che possiamo seguire il dipanarsi di un dialogo intorno ai nodi piú emblematici dell’attuale interrogazione filosofica.

1. L’APPROCCIO ERMENEUTICO E FENOMENOLOGICO

Hans-Georg Gadamer, *L’inizio della filosofia occidentale. Lezioni raccolte da Vittorio De Cesare*, 1993, Collana Saggi n. 14, 150 pp.  
Hans-Georg Gadamer, *Metafisica e filosofia pratica in Aristotele*, a cura di Vittorio De Cesare, 2000, pp. 117, Collana Saggi n. 36, 117 pp.

- Klaus Held, *La fenomenologia del mondo e i greci*, 1995, Collana Saggi n. 22, 133 pp.
- Otto Pöggeler, *L'Europa come destino e come compito. Correzioni nella filosofia ermeneutica*, a cura e con una postfazione di Antonello Giugliano, traduzione di Agostino Cera, 2005, Collana Saggi n. 43.

## 2. LA RIABILITAZIONE DELLA FILOSOFIA PRATICA

- Wolfgang Kullmann, *Il pensiero politico di Aristotele*, traduzione di Agostino Marsoner, 1992, Collana saggi n. 11, 171 pp.
- Yves Charles Zarka, *L'altra via della soggettività. La questione del soggetto e il diritto naturale nel XVII secolo*, traduzione di Francesco Paolo Adorno, 2002, Collana Saggi n. 40, 82 pp.
- Victoria Camps, *Per una filosofia modesta. Dalla filosofia pratica all'etica applicata*, traduzione di Luigi Giuliani, 2000, Collana Saggi n. 35, 119 pp.

## 3. LA RIVALUTAZIONE DELLA RETORICA

- Ernesto Grassi, *Potenza dell'immagine. Rivalutazione della retorica*, traduzione di Liliana Croce e Massimo Marassi, 1989, Collana Saggi n. 2, 267 pp.
- Ernesto Grassi, *Vico e l'umanesimo*, introduzione all'edizione italiana di Antonio Verri, prefazione di Donald Philip Verene, 1990, Collana Saggi n. 10, 244 pp.
- Emilio Hidalgo-Serna, *Linguaggio e pensiero originario. L'umanesimo di J. L. Vives*, traduzione di Luigi Reitani, 1990, Collana Saggi n. 12, 168 pp.

#### 4. LETTURE VICHIANE

Andrea Battistini, *La sapienza retorica di Giambattista Vico*, 1995, Collana Saggi n. 21, 138 pp.

Vittorio Hösle, *Introduzione a Vico. La scienza del mondo intersoggettivo*, traduzione italiana di Claudia e Giovanni Stelli, a cura di Giovanni Stelli, 1997, Saggi n. 28, 252 pp.

Gustavo Costa, *Vico e l'Europa. Contro la "boria delle nazioni"*, 1996, Collana Saggi n. 25, 183 pp.

#### 5. PROSPETTIVE NOVECENTESCHE SULLA FILOSOFIA MODERNA

Giuseppe Rensi, *Spinoza*, a cura di Aniello Montano, con una bibliografia di Renato Chiarenza, 1993, Collana Saggi, n. 13, 138 pp.

Jean-Luc Marion, *Il prisma metafisico di Descartes. Costituzione e limiti dell'onto-teo-logia nel pensiero cartesiano*, traduzione di Felice Ciro Papparo, 1998, Collana Saggi n. 32, 362 pp.

Reinhard Lauth, *Descartes. La concezione del sistema della filosofia*, a cura di Marco Ivaldo, 2000, Collana Saggi n. 38, 393 pp.

Miguel A. Granada, *Sfere solide e cielo fluido. Momenti del dibattito cosmologico nella seconda metà del Cinquecento*, 2002, Collana Saggi n. 41, 312 pp.

Alberto Tenenti, *Venezia e il senso del mare. Storia di un prisma culturale dal XIII al XVIII secolo*, 1999, Collana Saggi n. 34, 653 pp.

#### 6. IL PRIMATO DELL'ETICA

Emmanuel Levinas, Adriaan Peperzak, *Etica come filosofia prima*, a cura di Fabio Ciaramelli, 1989, Collana Saggi n. 6, 185 pp.

Gwendoline Jarczyk, Pierre-Jean Labarrière, *L'impronta del deserto. L'a-teismo mistico di Meister Eckhart*, traduzione italiana di Domenico Carosso e Maria Pia Donat-Cattin, 2000, Collana Saggi n. 39, 271 pp.

Franco Chiereghin, *Dall'antropologia all'etica. All'origine della domanda sull'uomo*, 1997, Collana Saggi n. 27, 141 pp.

Sergio Landucci, *Sull'etica di Kant*, 1994, Collana Saggi n. 19, 413 pp.

*Etica e medicina. Problemi e scelte della pratica quotidiana*, a cura di Dietrich von Engelhardt, 1994, Collana Saggi n. 18, 364 pp.

Gerardo Marotta, Livio Sichirollo (a cura di), *Il resistibile declino dell'Università*, 1999, Collana Saggi n. 33, 401 pp.

## 7. FILOSOFIA E LINGUAGGIO

Paul Ricoeur, *Filosofia e linguaggio*, a cura di Domenico Jervolino, 1994, Collana Saggi n. 16, 232 pp.

Luciano Anceschi, *Cinque lezioni sulle istituzioni letterarie. Breve proposta di dialogo fenomenologico*, 1989, Collana Saggi n. 1, 77 pp.

Giuseppe Dolei, *Tra malinconia e utopia. La letteratura tedesca degli anni Settanta*, 1995, Collana Saggi n. 24, 102 pp.

Manfred Riedel, *Pensieri all'aria aperta. L'esperienza poetica del mondo di Nietzsche*, traduzione di Steffen Wagner e Nicola Russo, 2005, Collana Saggi n. 42, 321 pp.

## 8. ESTETICA E STORIA NELL'IDEALISMO TEDESCO

Peter Szondi, *Antico e moderno nell'estetica dell'età di Goethe*, introduzione di Remo Bodei, traduzione di Pietro Kobau, 1995, Collana Saggi n. 20, 270 pp.

- Livio Sichirollo, *Filosofia, storia, istituzioni. Saggi e conferenze*, 1990, Collana Saggi n. 8, 387 pp.
- Roberto Racinaro, *Rivoluzione come riforma. Filosofia classica tedesca e Rivoluzione francese*, 1995, Collana Saggi n. 23, 194 pp.
- Albert Mathiez, *Danton e la pace*, prefazione di Michel Vovelle, traduzione di Nerina Rodinò, 1989, Collana Saggi n. 3, 205 pp.
- Giovanni Mastroianni, *La filosofia in Russia prima della Rivoluzione. I "Voprosy filosofii i psichologii" (1890-1917)*, 1989, Collana Saggi n. 4, 138 pp.

## 9. LA PROSPETTIVA DECONSTRUZIONISTA

- Jacques Derrida, *Ritorno da Mosca. Omaggio a Jacques Derrida, con testi di Ferraris, Rovatti, Sini, Vattimo, Vitiello*, a cura di Vincenzo Vitiello, 1993, Collana Saggi n. 15, 210 pp.
- Fabio Ciaramelli, Bruno Moroncini, Felice Ciro Papparo, *Diffrazioni. La filosofia alla prova della psicoanalisi*, 1994, Collana Saggi n. 17, 276 pp.

## 10. LA RAGIONE NEI RAPPORTI DI INTESA

- Jürgen Habermas, *Profili politico-filosofici. Heidegger, Gehlen, Jaspers, Bloch, Adorno, Löwith, Arendt, Benjamin, Scholem, Gadamer, Horkheimer, Marcuse*, a cura di Leonardo Ceppa, 2000, Collana Saggi n. 37, 292 pp.
- Jürgen Habermas, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, a cura di Leonardo Ceppa, 1996, Collana Saggi n. 26, 579 pp.
- Jürgen Habermas, *Solidarietà tra estranei. Interventi su "Fatti e*

norme”, a cura di Leonardo Ceppa, 1997, Collana Saggi n. 30, 149 pp.

Karl-Otto Apel, *Discorso, verità, responsabilità. Le ragioni della fondazione: con Habermas contro Habermas*, traduzione e cura di Virginio Marzocchi, 1997, Collana Saggi n. 29, 390 pp.

## 11. IL PROBLEMA DEL FONDAMENTO

Vittorio Hösle, *La legittimità del politico*, traduzione di Sebastiano Calabrò, Irma Santa Maria, Marco Ivaldo, 1990, Collana Saggi n. 7, 87 pp.

Christoph Jermann, *Dalla teoria alla prassi? Ricerche sul fondamento della filosofia politica in Platone*, traduzione di Antonio Gargano, 1991, Collana Saggi n. 9, 144 pp.

Margherita Isnardi Parente, *L'eredità di Platone nell'Accademia antica*, 1989, Collana Saggi n. 4, 94 pp.

Giovanni Stelli, *Il labirinto e l'orizzonte. Strutture filosofiche del postmoderno*, 1998, Collana Saggi n. 31, 137 pp.

1.

## L'APPROCCIO ERMENEUTICO E FENOMENOLOGICO

Non vi sono dubbi sulla profondità dell'influenza esercitata dall'ermeneutica gadameriana sul pensiero del Novecento. I due saggi contenuti in questa collana, dedicati l'uno a Parmenide, l'altro ad Aristotele, offrono non solo una magistrale illustrazione dell'esercizio di tale approccio, ma anche una riflessione sui suoi stessi presupposti. La rilettura in chiave fenomenologica del pensiero dei presocratici, ripresa e sviluppata da Klaus Held, rinnova la percezione del legame fra il principio della filosofia nel mondo greco e il nostro attuale destino. Ed è ancora al destino dell'Europa e al suo compito che si volge Otto Pöggeler a partire dalla vocazione ermeneutica di apertura al passato e al futuro della storia.

Hans-Georg Gadamer, *L'inizio della filosofia occidentale. Lezioni raccolte da Vittorio De Cesare*, 1993, Collana Saggi n. 14, 150 pp.

Il testo qui presentato, a cura di Vittorio De Cesare, si basa sulla trascrizione delle lezioni tenute a Napoli da Hans-Georg Gadamer dall'11 al 22 gennaio 1988 nell'ambito dei corsi seminariali tenuti annualmente dal filosofo presso l'Istituto Italiano per gli Studi

Filosofici. Esso si mantiene fedele all'originale, conservando in larga misura l'andamento dialogante, l'impronta del discorso orale nel quale l'esposizione teoretica s'intreccia con i ricordi personali e risponde insieme alle sollecitazioni dell'uditorio.

Il tema affrontato dal grande studioso tedesco è quello del "principio" della filosofia greca e della cultura occidentale, un tema che non ha solo un interesse storico, ma che si rivela con Gadamer strettamente connesso ai problemi attuali della nostra cultura e del nostro destino. Prima ancora di affrontare tale "principio" nel pensiero dei presocratici e in particolare di Parmenide, Gadamer ricostruisce i diversi significati dell'*arché*, inteso come principio in senso naturalistico e come principio in senso speculativo, logico-filosofico. È tuttavia all'idea dell'*Anfänglichkeit* – di quell'essere principio in senso non ancora determinato in una direzione o nell'altra, paragonabile alla giovinezza come quella fase in cui l'individuo è ancora passibile dei più diversi sviluppi – che Gadamer attribuisce forse il maggior peso nel rivolgersi agli albori della filosofia greca. I tre diversi significati finiscono comunque per essere considerati come tre aspetti complementari, legati all'intuizione per cui il principio è sempre tale rispetto ad un punto d'arrivo. Essi ci introducono ai presupposti stessi dell'approccio ermeneutico: in primo luogo all'idea che l'inizio non ci è dato immediatamente, ma che è necessario *tornare* ad esso da un altro punto: nel caso specifico, dai testi di Platone e di Aristotele, che costituiscono per Gadamer l'unico approccio possibile al pensiero dei presocratici. In secondo luogo a quel concetto di *Wirkungsgeschichte* che riconduce ogni interpretazione ad una tradizione di cui bisogna rendersi consapevoli.

La lettura platonica del pensiero dei presocratici viene ricostruita da Gadamer a partire dal *Fedone*, il dialogo in cui si narra dell'ultima notte di Socrate. Il primo tema che il dialogo affronta è quello dell'immortalità dell'anima, che Platone, analogamente a

quanto farà Kant nell'ambito della metafisica, non pretende di dimostrare con argomentazioni teoretiche, ma piuttosto rifacendosi alla realtà della figura di Socrate e del suo agire. È in questo contesto e quindi nella discussione che segue intorno al problema della conoscenza come *anamnesi*, che Platone discute l'approccio "naturalistico" dei presocratici, contrapponendo al concetto di anima come principio di vita il nuovo orientamento socratico-platonico verso il sapere e la matematica. La ricostruzione dell'idea platonica del bene induce fra l'altro Gadamer ad escludere un'ontologizzazione delle idee. Essa, infatti, non sarebbe altro che un portato della tradizione successiva, in particolare neoplatonica, la quale farà di Platone quel pensatore della trascendenza che tanta fortuna avrà nell'Ottocento. (Da questo punto di vista può essere interessante un confronto con le tesi esposte da Christoph Jermann nel saggio dedicato a Platone, presente in questa stessa collana, e con le obiezioni – in questo senso analoghe a quelle gadameriane – mosse da Margherita Isnardi Parente). Il *Teeteto* riformula il contrasto fra il concetto vitalistico e quello spiritualistico di anima, riproponendo così le "correzioni" che Platone intende introdurre rispetto alla fisiologia dei Milesi e introducendo al concetto di *logos* che troverà pieno sviluppo nel *Sofista*.

Come Platone, anche Aristotele quando parla dei presocratici non è mosso da un interesse storiografico, ma dai problemi della sua filosofia. Tuttavia mentre Platone è orientato verso la matematica, Aristotele lo è piuttosto verso la fisica e la biologia. Ad Aristotele e alla sua ricostruzione del pensiero dei naturalisti nella *Fisica* – fortemente condizionata dalla contrapposizione con Platone – va ricondotta una deformazione del pensiero dei presocratici che avrà grande peso sulla successiva dossografia: vale a dire l'affermazione secondo la quale essi avrebbero identificato la causa con la materia. Tuttavia è proprio ricorrendo alla concettualità della *Fisica* aristotelica che possiamo formulare il problema

che era al centro della riflessione dei presocratici: vale a dire il problema della *physis*, ciò che permane nel divenire e nella varietà delle manifestazioni naturali. Ciò che fa apparire i pensatori di quella che solo erroneamente può essere definita “Scuola di Mileto” come la prima tappa del pensiero greco è dunque il tentativo di esprimere *l’idea di una realtà che si regge e si organizza da se stessa*. Proprio su quest’idea, nell’ipotesi che ad essa occorra tornare come al più genuino degli interrogativi filosofici, insiste Klaus Held nel suo saggio, come si vedrà in seguito. Gadamer conclude invece il suo ciclo di lezioni proponendo la sua lettura di Parmenide e del suo poema proprio come il tentativo di offrire una risposta alle questioni sollevate dai Milesî. Rifiutando l’ipotesi che Parmenide si rivolga in termini polemici alla concezione di Eraclito, e negando inoltre il carattere religioso della sua visione, Gadamer interpreta il poema di Parmenide come un diretto interrogarsi su quel divenire della natura che era al centro della ricerca dei Milesî. L’idea degli opposti irrelati e inseparabili viene però condotta da Parmenide ad una più alta concettualizzazione: all’idea di una stabilità dell’essere che si annuncia nella relatività del percepire.

Hans-Georg Gadamer, *Metafisica e filosofia pratica in Aristotele*, a cura di Vittorio De Cesare, 2000, pp. 117, Collana Saggi n. 36, 117 pp.

In questo testo, che riproduce le lezioni svolte da Hans-Georg Gadamer nella sede dell’Istituto dall’8 al 12 gennaio 1990, il cammino tracciato dal filosofo ripercorre il rapporto fra Aristotele come metafisico e Aristotele come fondatore dell’etica filosofica. Il progetto in cui esso s’inscrive è quello di una rilettura dell’opera dello Stagirita all’interno di una prospettiva ermeneutica. Contro

l'interpretazione riduttiva propria del neokantismo è la fenomenologia husserliana, secondo Gadamer, ad aver aperto la possibilità di una nuova lettura di Aristotele. Decisivo – quasi una “folgorazione” – fu tuttavia per Gadamer l'incontro con Heidegger ed in particolare la lettura di uno scritto su Aristotele del 1922 (ora pubblicato nel VI volume del “Dilthey-Jahrbuch”) nel quale l'espressione contenuta nel libro VII della *Metafisica* – “*to on leghe-tai pollakos*” – veniva intesa non nel senso, ancora invalso nella lettura neokantiana, per cui “l'essere comprende varie e diverse nozioni”, ma con esplicito riferimento alla dimensione linguistica: “l'essere – traduceva Heidegger – si dice in molti modi”. Tale lettura offriva evidentemente a Gadamer un approccio alla metafisica aristotelica che si mostrava in stretta consonanza con il punto di vista ermeneutico.

Se l'interesse del giovane Heidegger per Aristotele era piuttosto rivolto al contrasto che egli riteneva di riscontrare tra i concetti aristotelici con cui i pensatori medievali hanno elaborato le dottrine della Chiesa e il messaggio centrale del Cristianesimo – l'idea della *parusia*, della riapparizione del Salvatore -, egli aveva inoltre agli occhi di Gadamer il merito di estendere la sua riflessione dall'Aristotele della *Metafisica* e della *Fisica* anche a quello dell'*Etica* e della *Retorica*. In tal modo Heidegger riconosceva l'inseparabilità della dimensione logica del linguaggio dalla sfera della vita emozionale: ed è qui che s'innesta lo sviluppo propriamente gadameriano dell'interpretazione di Aristotele. Punto di partenza è la distinzione fra la dialettica di Platone e quella di Aristotele. La dialettica ha per Platone un duplice senso. Per un aspetto essa è l'arte di conversare, di partecipare ad un dialogo, è l'arte con la quale Socrate guida l'interlocutore verso un punto finale circa ciò su cui si sta discutendo. Un altro aspetto della dialettica è invece di origine eleatica e si riferisce ad un argomentare che si sviluppa attraverso tesi opposte. Non mancano tuttavia i collegamenti fra l'uno

e l'altro aspetto. La prima esposizione platonica della dialettica è la *diairesis*: il dialogo si sviluppa per dicotomie ed è necessario, per non deviare, sapere che una delle due posizioni deve essere eliminata in quanto non rientra nella consequenzialità del ragionamento, nell'intenzionalità che sta alla base della differenziazione dicotomica. Aristotele parla invece della dialettica come del metodo per trovare la giusta definizione, l'*orismos*, considerata come il risultato del discorso. Nel libro M della *Metafisica* (1078b 27-29) Aristotele attribuisce a Socrate un duplice merito: di aver scoperto i ragionamenti induttivi (quelli che Gadamer ha definito come il guidare qualcuno verso un risultato) e la definizione universale (che è il risultato dell'induzione). Quindi è evidente, argomenta Gadamer, che qui Aristotele descrive l'arte socratica del dialogo assegnando a quella che per Socrate era solo una forma di discussione problematica una valenza in più, cioè la definizione degli universali. Ciò sta in una relazione significativa con i temi della filosofia di Aristotele, in quanto sia i ragionamenti induttivi, sia la definizione universale concernono il principio della scienza. Ne consegue che quel che è primo non è esso stesso ciò che deriva da una dimostrazione sillogistica, ma è il risultato della *epagoghe*, del ragionamento per induzione. Per Aristotele dunque l'induzione socratica è il presupposto di ogni forma di sapere.

Una conferma sembra offerta all'autore dagli *Analitici posteriori* (libro II, cap. 19), dove Aristotele descrive l'*epagoghe*, l'approccio induttivo all'intenzionato, come un progressivo estendersi dell'esperienza fino al momento in cui qualcosa di permanente, di fisso, si stabilisce nella conoscenza. Attraverso la metafora della ricostituzione dell'esercito in ritirata, Aristotele mostrerebbe che le *archai*, i principi della scienza, non possono essere dimostrati con una deduzione logica, ma possono solo essere colte nel cammino dell'esperienza della vita. Da questo punto di vista Gadamer propone una convergenza con quanto afferma Platone nell'*excursus*

della VII lettera (sulla cui autenticità lo studioso non avanza dubbi). Dal ragionamento platonico risulterebbe che il sapere dei principi non è dimostrabile come avviene nella matematica, non è una conseguenza che si possa trarre secondo le leggi della logica. Infatti, dice Gadamer, la filosofia – il dialogo, il discorso – è sempre nella tensione tra l'uso degli strumenti logici e il sapere la cosa stessa. L'uso di quegli strumenti non potrà mai, di per sé, “costringere” l'interlocutore a intendere la cosa stessa, così come viene intesa dal parlante. La condizione di un uso positivo di quegli strumenti è il dialogo, in cui accade che attraverso il confronto degli argomenti il *nous* si “accenda”. Vi sarebbe dunque già in Platone, prima ancora che in Aristotele, la consapevolezza dei limiti della logica dimostrativa. I due pensatori greci anticiperebbero così il punto di vista di Gadamer, secondo il quale, com'è noto, essa non costituisce uno strumento adeguato quando si tratta di comprendere il pensiero nella sua funzione comunicativa, di articolazione del nostro orizzonte pratico.

Lo sviluppo del ragionamento impone dunque un confronto fra la scienza antica e la scienza moderna. Fondamentale per Gadamer rimane la distinzione presente in Aristotele fra la dimostrazione matematica e la filosofia: quest'ultima non è dimostrazione, ma ricerca. L'esempio dell'apprendimento della lingua, che avviene parlando con gli altri, sarebbe in questo senso una buona illustrazione del procedere del sapere filosofico. Invece, proprio in quanto sapere che si forma nel corso delle esperienze di vita, e che quindi è possibile apprendere, la filosofia non differisce per Gadamer dal sapere pratico. In termini analoghi il concetto moderno di “metodo” si distinguerebbe da quello proprio degli antichi. Mentre per questi “metodo” significava ricerca, apertura di un cammino nella foresta dell'esperienza, in senso moderno esso è invece qualcosa di astratto rispetto all'esperienza concreta e ha il significato di regola che bisogna seguire in qualsiasi indagine: non è più

l'esperienza viva. Ma quel che piú conta, per il filosofo tedesco, è che la scienza moderna, assolutizzando il metodo, ha preteso di estendere il suo dominio anche al mondo dell'uomo, alla vita sociale e politica, sebbene essa non possa in alcun modo esaurire in sé quell'infinita ricchezza dell'esperienza umana che chiamiamo cultura. Di fronte al "totalitarismo" della scienza, Gadamer ribadisce dunque anche in questo scritto che il compito attuale della filosofia è quello di tornare a considerare il mondo spirituale nella sua autonomia, senza con ciò escludere delle forme di collaborazione con il mondo della scienza che valgano a fermare l'abuso della potenza conferito all'uomo dal progresso scientifico. Sta qui tutta l'attualità dei greci: sono essi a mostrarci, secondo l'insegnamento di Gadamer, che i problemi dell'agire non possono essere affrontati dalla tecnica, ma solo da uomini che siano educati all'esercizio della *phronesis*, quella saggezza che in ultima istanza deve guidare nella scelta.

Klaus Held, *La fenomenologia del mondo e i greci*, 1995, Collana Saggi n. 22, 133 pp.

Un giorno, all'epoca di Platone e dei suoi predecessori, la filosofia scoprì se stessa, quando si differenziò e si distinse, come *episteme*, come sapere in senso privilegiato, dalla *doxa*, dall'opinione. Questa autodifferenziazione apparve all'ultimo Husserl come l'atto costitutivo della filosofia, la sua *Urstiftung*. Da allora egli rivendicò alla sua fenomenologia trascendentale la pretesa di rappresentare il rinnovamento, proiettato verso il futuro, del senso originario di quella primigenia fondazione.

È questo il punto di partenza della proposta teoretica e storiografica di Klaus Held, sviluppata nel testo delle lezioni che l'autore ha tenuto a Napoli dal 2 al 6 novembre 1992, nel quadro della

ricerca promossa dall'Istituto Italiano degli Studi Filosofici relativa al confronto fra le principali configurazioni filosofiche dell'età contemporanea e il mondo greco.

Mentre Gadamer rilegge l'apporto della metafisica aristotelica alla luce dell'ermeneutica, per Held si tratta di riesaminare attraverso un approccio fenomenologico l'esordio stesso della filosofia. Nel distinguersi dell'*episteme* dalla *doxa* Husserl riscopriva quella differenza che costituiva il fondamento dell'intera sistematica della sua fenomenologia trascendentale: la distinzione fra l'atteggiamento "fenomenologico", identificato con l'atteggiamento filosofico in quanto tale, dall'atteggiamento "naturale". La lente fornita da Husserl consente al fenomenologo Held di leggere la critica alla *doxa* come apertura al mondo in quanto tale, cioè, in greco, al *kosmos*. Quest'apertura, anche secondo l'integrazione da Heidegger apportata al punto di vista husserliano, viene attivata da una tonalità emotiva, lo stupore (il *thaumazein*), posto all'origine della filosofia e della scienza. Held ritrova così quell'idea di una realtà che si regge e si organizza da se stessa la quale esprime, come abbiamo visto nella lettura gadameriana della *Fisica* di Aristotele, il problema che era al centro delle ricerche dei presocratici.

Ma se la fenomenologia, secondo Held, è in primo luogo fenomenologia del mondo, se essa si fonda sulla convinzione che l'uomo possa trascendere quella familiarità con il mondo che occulta il suo carattere di orizzonte universale, accade allora che quando da tale punto di vista si guarda al mondo greco esso riveli proprio quel carattere di *apertura al mondo* che altre ottiche invece trascurano completamente. La fenomenologia fornisce cioè una nuova lente per osservare due processi fondamentali: l'avvio, attraverso lo stupore, della scienza del *kosmos*, e la scoperta, attraverso la democratizzazione della *polis*, del mondo politico. Se, infatti, l'*episteme* travalica i limiti di uno sguardo rivolto alle cose semplice-

mente in ragione del loro valore strumentale, la convivenza e il confronto fra gli uomini inducono a riflettere sull'agire in quanto *possibilità*, sottraendolo all'unilateralità di punti di vista esclusivi.

È proprio la nascita del mondo politico ad opera dei greci ad elaborare un elemento che la stessa fenomenologia, nelle figure dei suoi grandi esponenti – Husserl e Heidegger – e con l'unica eccezione di Hannah Arendt, non ha saputo, secondo Held, cogliere e sviluppare. La *polis*, in quanto democrazia, si definisce in ragione del fatto che il conflitto fra le opinioni dei cittadini non solo viene accettato, ma forma la sostanza della vita pubblica comune. Quella stessa *doxa*, la cui critica segnava la rottura con l'atteggiamento naturale, si ripropone qui in positivo come pluralità delle opinioni dei cittadini da accettare e rispettare come tali. Ma se la stessa *doxa* ha potuto subire tale trasformazione è perché è divenuta capace di *render conto* di se stessa, congiuntamente all'assunzione da parte dell'uomo della responsabilità del proprio destino.

Di fronte a tale apertura della *doxa* fu tuttavia Platone il primo a dimostrare totale cecità, assumendo una posizione che non è stata a tutt'oggi superata. Secondo Held, invece, la riflessione filosofia contemporanea può e deve collegarsi proprio all'esperienza del *rendiconto politico* nella democrazia. L'orrore di fronte ai pericoli del totalitarismo e l'angoscia provocata dalla minaccia ecologica costituiscono quelle tonalità emotive che lasciano presagire la possibilità di sottrarsi all'oblio dell'essere, dell'apertura del mondo, che caratterizza per l'autore la nostra epoca. Ciò è reso però al tempo stesso possibile da un'analisi fenomenologica che integri la prospettiva husserliana e heideggeriana con una ricerca dei prodromi di quell'oblio nella stessa filosofia greca. Essi già si annunciano nella dottrina degli elementi, e in particolare nel momento in cui il fuoco non viene più esperito come un emergere della vita, della luce e del calore, ma come massa di materia dalla

quale il cosmo si costruisce in quanto gigantesco deposito di tutto l'essere. Se il cosmo, in quanto totalità oggettuale dell'essente, è una sorta di deposito, allora non è nemmeno troppo distante l'idea che l'uomo possa disporne a suo piacimento.

Otto Pöggeler, *Europa come destino e come compito. Correzioni nella filosofia ermeneutica*, a cura e con una postfazione di Antonello Giugliano, traduzione italiana di Agostino Cera, 2005, Collana Saggi n. 43.

Il libro presenta il testo di quattro lezioni tenute in Palazzo Serra di Cassano dal 3 al 6 giugno 2003 e dedicate rispettivamente a Rosenzweig, Heidegger, Gadamer e ai coniugi Celan. L'autore ripercorre, attraverso alcuni momenti particolarmente rilevanti delle rispettive biografie intellettuali, i loro legami reciproci, e ne indaga la relazione con una problematica comune e ancora attuale, quella del destino e del compito dell'Europa: il suo destino – condurre il mondo nell'abisso delle due guerre mondiali e dell'Olocausto – e il suo compito – dar vita all'unità dell'Europa, fondata anche sul valore della memoria.

Con riferimento al convegno su Rosenzweig tenutosi a Kassel nel 2004 con il sostegno dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, in occasione del settantacinquesimo anniversario della morte, Pöggeler prende le mosse da *Hegel und der Staat* (1920) – la dissertazione che Rosenzweig scrisse come allievo di Friedrich Meinel –, accenna a *Der Stern der Erlösung* (1921) – considerato il capolavoro dell'autore –, per giungere all'opera, redatta nel 1917 e rimasta inedita fino alla sua pubblicazione nei *Gesammelte Schriften* (1983), dal titolo *Globus. Studien zur Weltgeschichtlichen Raumlehre*. In questo scritto Rosenzweig considera la prima guerra mondiale come il passaggio ad una "epoca planetaria" che decreterà il superamento di tutti i confini e renderà visibile l'unità

della storia mondiale. All'idea spengleriana delle culture chiuse – che ritroviamo nelle tesi attuali di un Samuel Huntington, relative allo scontro fra le civiltà – Rosenzweig oppone quella di un mondo unico, in cui tutto è connesso: un'idea, rileva Pöggeler, che può costituire un punto di partenza anche per la nostra riflessione.

Di Heidegger, nella seconda lezione della raccolta, Pöggeler analizza gli epistolari, chiedendosi se le lettere del filosofo possano “scardinare” le sue opere e offrirci delle indicazioni sulle direzioni prese dalla sua riflessione. La corrispondenza di Heidegger mostra innanzitutto un percorso estremamente ricco di trasformazioni – dal punto di vista religioso, così come dal punto di vista politico –, al punto tale che facilmente quelli che erano stati suoi amici potevano divenire suoi avversari. Pöggeler porta diversi esempi. Quello di Karl Jaspers, che con Heidegger, nei primi anni Trenta, auspicava la costruzione, con l'aiuto del nazionalsocialismo, di un'università aristocratica che sapesse tenere a distanza la mediocrità, ma che in seguito, minacciato per l'origine ebraica di sua moglie, mutò le sue idee e si allontanò da Heidegger. Un altro esempio è fornito dall'incontro con Rudolf Bultmann nell'autunno del 1923 a Marburgo e dalla loro successiva separazione, o ancora dalla relazione con Hannah Arendt, che nonostante abbia dispensato giudizi sarcastici e contraddittori su Heidegger dopo la seconda guerra mondiale, spianò la strada per la traduzione delle sue opere in America.

L'evolversi della filosofia heideggeriana si mostra così, attraverso uno spaccato del suo epistolario, fortemente condizionata dall'adesione, prima, al nazionalsocialismo, quindi dal processo di denazificazione e dall'allontanamento da Hitler in una fase in cui il filosofo confidava, in maniera più o meno fondata, di aver esercitato una “resistenza” attraverso lo smascheramento del totalitarismo quale momento conclusivo della metafisica. In un carteggio con il giapponese Takehiko Kojima, tuttavia, Heidegger giungeva

a prospettare la sparizione delle culture nazionali a favore di una civilizzazione mondiale intesa come “europeizzazione del mondo”, a partire dal dominio della scienza e della tecnica.

La lezione su Gadamer indaga il complesso rapporto che lega l'autore di *Wahrheit und Methode* all'insegnamento di Heidegger, sul terreno dell'interpretazione di Platone e delle conseguenze che ne derivano per la valutazione del destino e del compito dell'Occidente europeo. Per quanto Gadamer non abbia mai redatto quel libro su Platone che Heidegger lo incitava a scrivere, rimane per Pöggeler che i suoi saggi sul filosofo greco costituiscono un secondo capolavoro accanto a *Wahrheit und Methode*. In un testo del 1991 dal titolo *Europa und die Oikoumene* (contributo al convegno della Heidegger-Gesellschaft dedicato al tema *Europa und die Philosophie*), Gadamer vedeva l'*oikoumene* – la parola greca per designare il mondo abitato, che oggi per noi abbraccia l'intero pianeta – minacciata nella sua intera esistenza, sia dalla corsa agli armamenti, sia dalla crisi ecologica. Egli prevedeva inoltre un acutizzarsi del contrasto fra il mondo occidentale e l'Islam, e il delinarsi di una situazione che costituisce una sfida diretta all'ermeneutica, la quale per sua natura s'interroga sulla molteplicità dei popoli e delle lingue, e sulle possibilità del loro dialogo.

Seppur Gadamer conveniva con Heidegger sul fatto che capitalismo, colonialismo e crisi ecologica avessero le loro radici nel mondo greco, egli tuttavia riteneva – contro Heidegger e la sua interpretazione negativa di Platone –, che nei suoi dialoghi, in particolare nel *Politico*, sia presente una doppia concezione della misura. Essa viene intesa da Platone non solo come “padroneggiamento”, sulla strada che conduce la scienza moderna ad una tecnica di dominio, ma anche come “misura necessaria per uno stato di benessere e salute e per il bello”. Ciò consente a Gadamer di affermare che già in Platone e nella tradizione – secondo la vocazione della filosofia ermeneutica come apertura alla storia passata

e futura – è presente ciò che si presume dimenticato. La metafisica ha in se stessa il suo antidoto.

Nella quarta ed ultima lezione Pöggeler presenta la collaborazione fra Paul Celan e sua moglie, Gisèle de Lestrange. Innanzitutto egli mette in parallelo due opere grafiche del 1958, che recano i titoli *Heute*, e *Heute, wieder*, con una poesia di Celan datata 30/31 agosto dello stesso anno, e intitolata *Holzstern*; (le poesie citate e le opere grafiche sono riprodotte in appendice al volume). In essa, attraverso il gioco di un bambino, Celan evoca la notte che calò con il dominio di Hitler sulla Germania e l'Europa e che condusse a Buchenwald e ad Auschwitz. Quindi prende in esame l'opera grafica *Erinnerung an Holland* – che rievoca un viaggio ad Amsterdam del 1964, quando i coniugi Celan videro che nella foga della ricostruzione veniva abbattuta anche la casa di Spinoza in Waterlooplein –, in parallelo con la poesia *Pau, später*, e infine il comune interesse dei due artisti per l'opera di Giacometti. Dalla loro opera comune Pöggeler trae spunto per riconoscere il destino e il compito dell'Europa: al suo destino – vale a dire alla sua incapacità di sottrarsi ai pericoli che la sovrastavano, dalle guerre ai campi di sterminio – si accompagna il suo compito, che non è solo quello di una possibile unità, ma che è in primo luogo quello della *memoria*, dell'interiorizzazione del ricordo, quale trapela dalle poesie di Celan e dalle opere grafiche di Gisèle de Lestrange.



2.

## LA RIABILITAZIONE DELLA FILOSOFIA PRATICA



Il richiamo gadameriano alla *phronesis*, alla saggezza che deve guidarci nelle scelte relative agli scopi e alle finalità dell'agire, è alla base di quel recupero della nozione di prassi su basi neoaristoteliche che ha segnato correnti importanti del pensiero contemporaneo. All'attenzione verso quella "prudenza" che si pone a metà strada "tra il sapere assoluto che renderebbe inutile l'azione, e una percezione caotica che la renderebbe impossibile" (Aubenque) si accompagna la percezione dell'attualità dell'idea di "bene comune" come correttivo rispetto al privilegio esclusivo accordato al soggetto autoreferenziale.

Wolfgang Kullmann, *Il pensiero politico di Aristotele*, traduzione di Agostino Marsoner, 1992, Collana saggi n. 11, 171 pp.

Ad una rilettura del pensiero politico di Aristotele, alla luce, in questo caso, della sua filosofia della natura, è dedicato il saggio di Wolfgang Kullmann, risultato di un corso di lezioni tenuto a Napoli, in Palazzo Serra di Cassano, dal 25 al 29 marzo 1988. In esso l'autore mira non solo a ricollocare il pensiero di Aristotele nel suo contesto storico e teoretico, liberandolo così da forzature di diversa origine, ma anche a riportare l'attenzione sull'attualità dell'idea aristotelica di "bene comune".

Nella prima lezione Kullmann affronta lo spinoso problema della relazione fra l'individuo e lo Stato alla luce della lettura di Hegel. Nel passo commentato dal filosofo tedesco (*Politica*, I, 1253a 18 sgg.), in cui si afferma che lo Stato è per essenza superiore all'individuo, Aristotele vuole semplicemente mettere in luce la mancanza di autarchia del singolo, la sua incapacità "biologica" di sopravvivere al di fuori della comunità. Contrariamente a quanto affermato da alcuni studiosi, Aristotele non fa dunque della *polis* una sostanza, né le attribuisce il carattere di "organismo", se non nei limiti di un semplice paragone: solo grazie a queste precisazioni è possibile per l'autore cogliere il significato attuale della posizione aristotelica. Kullmann si richiama in questo senso alle letture di studiosi come Günther Bien e Manfred Riedel, e in particolare al tentativo di Wilhelm Hennis di far rivivere il concetto aristotelico di "bene comune", bandito dalle dottrine politiche ad opera di pensatori come Machiavelli, Hobbes e Cartesio, e all'origine della crescente cecità verso il fenomeno della tirannia.

La seconda lezione è dedicata all'analisi dell'affermazione aristotelica, che l'uomo è per natura un *animale politico*. L'argomentazione si costruisce in primo luogo mostrando la base biologica che sorregge questa tesi e la consonanza delle teorie aristoteliche con i risultati delle moderne scienze antropologiche ed etnologiche. D'altra parte, secondo Kullmann, se l'insistenza sulla componente biologica è usata da Aristotele per contrastare le tesi contrattualistiche intorno all'origine dello Stato, di quelle stesse tesi egli finirebbe per accettare qualche tratto attraverso la considerazione dell'elemento razionale: lo Stato, infatti, non è per Aristotele un semplice prodotto della ragione, ma non è neppure un mero aggregato d'api. Esso partecipa piuttosto di entrambi i fattori.

Nella terza lezione, dedicata al concetto di eguaglianza, l'autore affronta la teoria aristotelica dell'esistenza di "schiavi per natura".

Kullmann respinge l'ipotesi che Aristotele si sia limitato a condividere un pregiudizio conservatore della sua epoca. La sua dottrina sarebbe piuttosto il risultato di un'inadeguata generalizzazione di un fatto biologico. In questa prospettiva Kullmann analizza la tesi aristotelica cercando di attenuarne la portata: vale a dire escludendo che vi sia in Aristotele una qualsivoglia specificazione etnologica o geografica di essa, e considerando quei passi in cui il filosofo non sembra escludere la possibilità di una emancipazione intellettuale degli schiavi. Rimane tuttavia che per Aristotele è proprio il *logos* a costituire il maggior fattore di differenziazione fra gli uomini: se esso può condurre tutti gli individui, anche gli schiavi, all'*areté*, esso può anche traviare verso una vita dominata dalle passioni.

Nella quarta lezione si chiarisce come il *logos* costituisca una caratteristica distintiva della specie umana, in virtù della quale l'uomo non aspira solo alla sopravvivenza, ma anche al ben vivere, alla felicità. La disposizione al bene è per Aristotele presente in natura in un gran numero di uomini ed è proprio questo elemento divino – definito anche *nous*, intelletto – a introdurre un momento trascendente, metafisico, nell'etica e nella dottrina politica di Aristotele. Recuperando il fondamento biologico dell'attitudine politica dell'uomo, Aristotele, secondo Kullmann, è così in grado di sottrarre lo Stato ad una concezione che ne faccia il risultato di un semplice accordo, incapace di rendere i cittadini virtuosi e giusti, evitando di attribuire agli uomini quel comportamento "autistico" caratterizzante tutte le teorie contrattualistiche, da quella di Hobbes a quella di Rawls, e sottraendosi ad una visione secondo la quale ogni pacifica aggregazione sarebbe necessariamente il frutto di una costrizione dello Stato.

Nella quinta lezione l'autore mostra come la stessa teoria della pulsione aggressiva, che ha trovato largo spazio in epoca moderna in ambito antropologico e psicoanalitico, non sia altro che un'in-

debita contaminazione della teoria aristotelica della catarsi con l'idea tradizionale dell'Occidente cristiano, per la quale tutti gli uomini, segnati dal peccato originale, sono malvagi. Rispetto a quest'ultima posizione risulta dunque di estremo interesse rivolgersi ad una teoria come quella aristotelica che riconduce l'aggressività ad un uso sbagliato della ragione, quella ragione che l'uomo, in linea di principio, ha la facoltà di adoperare correttamente.

Yves Charles Zarka, *L'altra via della soggettività. La questione del soggetto e il diritto naturale nel XVII secolo*, traduzione di Francesco Paolo Adorno, 2002, Collana Saggi n. 40, 82 pp.

I quattro saggi riuniti in questo volume – oggetto di un seminario tenuto a Napoli dal 2 al 6 novembre 1998 – si propongono di studiare la questione della *soggettività nel campo della teoria del diritto* e, più in particolare nel giusnaturalismo da Grozio a Leibniz. Viene in questo modo focalizzata “un'altra via” rispetto al privilegio esclusivo accordato alla svolta cartesiana, incentrata sulla determinazione dell'*ego* come soggetto e dunque sulla corrispondente sovranità del soggetto autoreferenziale. Tale via culmina, secondo l'autore, nell'invenzione del “soggetto del diritto”, la quale presuppone al tempo stesso un recupero del punto di vista antico, e in particolare di Aristotele e del concetto di vita buona, ma anche dell'idea agostiniana di “giustizia universale”.

La soggettivazione del diritto è analizzata nel primo saggio in relazione alla riflessione di Grozio. Un'attenzione particolare è dedicata ai risvolti teoretici del rapporto di Grozio con i giuristi della seconda scolastica. Attraverso un esame delle fonti e una ricollocazione delle teorie groziane (e in particolare dell'ipotesi “poniamo che Dio non esista”) sullo sfondo delle controversie sco-

lastiche, l'autore indica in Grozio, piuttosto che una laicizzazione del diritto, un'opzione decisa a favore di una teologia razionale fondata sull'univocità fra intelletto divino e intelletto umano. Se la stessa idea di "sistematicità" del diritto non è in sé nuova, ciò che caratterizza Grozio è l'aver posto il diritto soggettivo alla base del sistema stesso. Sul diritto soggettivo si basa in effetti per Grozio il diritto naturale e di conseguenza la stessa teoria del diritto civile, cioè il fondamento dell'obbligazione politica. Dunque, benché Grozio non fondi la sua dottrina del diritto su un'antropologia elaborata e benché la socievolezza naturale sia per lui il fondamento della definizione dei principi del diritto propriamente detto, nondimeno è a partire dall'individuo umano che tutto l'insieme è pensato. L'individuo è fonte della società che egli fonda contrattualmente e all'interno della quale viene riconosciuto, benché non nominato, come soggetto di diritto.

Il secondo saggio ha per oggetto la critica dei filosofi di Cambridge – e in particolare di Cudworth – al sistema di Hobbes, considerato come la forma moderna del materialismo ateo. Contro Hobbes, Cudworth cerca di riabilitare i fondamenti dell'azione morale. È in effetti evidente, per Zarka, che Hobbes non è riuscito ad elaborare una dottrina dell'identità del sé da porre a fondamento dell'essere morale. Tuttavia, secondo l'autore, c'è fra Cudworth e Hobbes una relazione paradossale di prossimità e di distanza. Questa doppia relazione si esprimerebbe nel modo più manifesto nel fatto che, per l'uno come per l'altro, l'uomo è un essere che si fa o si costruisce da solo. Ma questa formula avrebbe nei due filosofi un senso molto differente: all'uomo prometeico di Hobbes che si costruisce da solo e costruisce lo Stato strappandosi a una natura deserta e ridotta a materia in movimento per costruire il mondo artificiale, Cudworth opporrebbe una figura d'uomo che si autocostruisce solo riconoscendo il suo posto nella scala degli esseri e nella gerarchia dei valori naturali.

Il fatto che la questione dell'ipseità, così come della persona, non trovi posto nella dottrina hobbesiana viene analizzato dall'autore anche nel terzo saggio; qui viene mostrato come l'elaborazione di questa nozione abbia offerto a Hobbes la possibilità di definire un'identità del sé distinta dall'identità dell'individuo fisico e direttamente collegata alle questioni dell'impegno volontario e della promessa che fanno da sfondo alla sua dottrina della convenzione, cioè a tutta la sua teoria politica. Tale tentativo di pensare l'ipseità tramite una dissociazione tra identità della sostanza e identità della coscienza è invece portato avanti da Locke, il quale riesce nell'intento di mostrare che l'identità del sé può definirsi al di fuori di qualsiasi decisione ontologica.

Il quarto saggio descrive e analizza invece l'incontro in Leibniz di molteplici tradizioni di pensiero: quella del diritto naturale moderno, soggettivo, storicamente legato ad un'ontologia individualista, quella del diritto naturale antico (Aristotele), quella religiosa della città di Dio di Agostino. Queste diverse tradizioni non solo s'incontrano in Leibniz, ma trovano anche una conciliazione che sembra appunto offrire una paradigma del soggetto (e del suo ruolo nella società) alternativo rispetto al modello autoreferenziale dell'impostazione cartesiana.

Tale conciliazione avviene concependo tre diversi gradi del diritto naturale: il primo riprende l'idea groziana del diritto come qualità morale della persona, con riferimento cioè all'ambito dei diritti individuali. Questo diritto soggettivo non viene assolutizzato, ma considerato come il grado più basso del diritto naturale. Il secondo grado del diritto è invece legato alla riabilitazione del concetto aristotelico di giustizia, in quanto visione di uno Stato ben formato. A partire dalla definizione del diritto naturale come equità è in effetti possibile elaborare una teoria politica che abbia come fine la virtù e la felicità. Il terzo grado del diritto naturale delineato da Leibniz, infine, ritrovando con Agostino l'idea di una

giustizia universale, mostra come il diritto soggettivo non possa assicurare fino alla fine la sua consistenza se non viene restituito all'orizzonte teologico ultimo del diritto naturale.

Victoria Camps, *Per una filosofia modesta. Dalla filosofia pratica all'etica applicata*, traduzione di Luigi Giuliani, 2000, Collana Saggi n. 35, 119 pp.

La riflessione dell'autrice, oggetto di un ciclo di conferenze tenute a Napoli presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, muove dalla constatazione del mutamento d'indirizzo verificatosi nella seconda metà del XX secolo in direzione della filosofia pratica. L'etica e la politica, marginalizzate dall'aspirazione oggettivista e positivista delle scienze, sono così diventate per la prima volta l'oggetto privilegiato della filosofia. Tale svolta costituisce al tempo stesso *l'uscita dalla fase postmoderna*, consistente nel recupero di alcune delle istanze universaliste che sembravano vanificate da una posizione di "disincanto" di fronte alle grandi narrazioni filosofiche, e insieme nell'attenzione rivolta al "particolare", nella *modestia* che induce l'etica ad accontentarsi di aver qualcosa da dire su un qualche aspetto minore o limitato della realtà più immediata e a noi più familiare. Questo punto di vista è esemplificato nella maniera migliore, secondo l'autrice, già da Aristotele, che apre il cammino del relativismo senza tuttavia rimanervi intrappolato: l'essere e il bene, per filosofo greco, si dicono in molti modi.

La *prudentia* aristotelica rappresenta per Victoria Camps la possibilità di trovare una via d'uscita dall'assolutizzazione del relativismo – un rischio al quale il postmodernismo difficilmente si sottrae – e da questo punto di vista essa viene fatta convergere con la difesa propugnata da Isaiah Berlin della pluralità e incompatibi-

lità dei valori: l'accettazione del fatto che gli uomini possono perseguire fini differenti ed essere nondimeno razionali e capaci di comprendersi gli uni con gli altri, trovando degli stati di equilibrio che, se non corrispondono ad una totale e definitiva armonia, permettono tuttavia di evitare le situazioni piú disperate.

Per giungere a questa sintesi – o giusto mezzo – fra universalismo e particolarismo occorre tuttavia passare attraverso la critica e il superamento del trascendentalismo, nei confronti del quale viene espressa una “radicale avversione”. Il motivo di tale avversione è il fatto che il prezzo pagato da ogni filosofia trascendentale per affermare l'universalità dei valori etici è l'estrema *astrazione* e l'irrimediabile distanza dalla pratica. Ciò è vero per Kant, cui pure, secondo Camps, dobbiamo la formulazione piú compiuta dell'universalismo in campo morale: solo l'universalizzabile è per Kant moralmente obbligatorio, ed esso non può essere rinvenuto che dalla ragione stessa, di cui ogni uomo è dotato per natura. La legge morale tuttavia, a differenza delle leggi naturali, scientifiche, è subordinata, nel suo compiersi, alla volontà del soggetto, e questa volontà non è solo ragion pura, ma anche desiderio, sensibilità, interesse. È proprio quest'elemento kantiano della volontà – piuttosto che l'accento posto sull'universalità della massima – a costituire un elemento senza dubbio recuperabile, al di là delle critiche che nell'Ottocento sono state rivolte (con Hegel, Marx, Nietzsche e poi ancora con Wittgenstein) all'ipotesi trascendentalista e alla sua “vacuità”. Questa battaglia tuttavia, agli occhi dell'autrice, non è terminata, visto che, nonostante la debolezza dimostrata dall'universalismo astratto, gli ultimi decenni del XX secolo hanno visto una rinascita della filosofia morale e politica che nei suoi principali referenti – vale a dire Rawls e Habermas – costituisce proprio una ripresa del trascendentalismo.

Camps esamina le teorie dell'autore della *Teoria della giustizia*, divenuta l'ideologia della socialdemocrazia o del liberalismo

sociale, attraverso le critiche di Habermas, che ad esse oppone la propria “etica del discorso”: nonostante la correttezza di queste critiche, l’autrice giunge tuttavia a decretare, per entrambi gli autori, e proprio in ragione del loro mancato superamento di uno schema di tipo trascendentale, un eguale fallimento, mostrandosi entrambe le posizioni ancora una volta inefficaci dal punto di vista degli effetti pratici. La soluzione andrebbe allora piuttosto cercata sul piano di una pratica, capace – modestamente – di attestarsi sullo sforzo di consentire un *maggiore sviluppo della persona come cittadino*. Quando i diritti essenziali in teoria sono accettati e quando le istituzioni sono democratiche i cambiamenti e il progresso riguardano soprattutto la cultura e devono essere cambiamenti volti a trasformare il comportamento, gli atteggiamenti delle persone e a destare in esse il senso della cittadinanza. Da questo punto di vista il nuovo repubblicanesimo dei nostri giorni non solo reclama l’attenzione ai cosiddetti diritti di terza generazione (quei diritti tendenti a proteggere il cittadino da possibili minacce derivanti da uno sviluppo tecnologico incontrollato), ma sottolinea inoltre la necessità di non legare l’idea di cittadinanza esclusivamente a quella dei diritti individuali e di comprendere piuttosto in essa anche quei vincoli capaci di unire i cittadini alla comunità. L’accettazione passiva della cittadinanza andrebbe in questo senso combinata con l’impegno attivo proiettato su doveri e responsabilità. La proposta dell’autrice ruota dunque intorno all’idea di un rinnovato *civismo*, consistente proprio nel coltivare – attraverso l’*educazione* – alcune forme di civiltà, di partecipazione e convivenza che siano non solo adeguate all’idea della democrazia come un insieme di regole del gioco cui sapersi attenere, ma anche capaci di promuovere un modo di essere e di agire fondato sul rispetto dell’altro come “uguale”.

Tale concezione del civismo e dell’accento che esso comporta sull’educazione in senso lato – comprendente non solo la famiglia

o la scuola, ma la società nel suo complesso, e in primo luogo i mass media – ha certamente il merito di porre al centro dell'attenzione, anche filosofica, un tema che troppo è stato trascurato, come giustamente annota l'autrice. Il nostro tempo ci spinge a guardare con più interesse che in altre epoche al ruolo dell'educazione, e ciò per due motivi: il primo è il senso d'incertezza e di disorientamento che regna ai nostri giorni; il secondo è l'attuale consapevolezza che la soluzione dei problemi richiede una trasformazione delle persone. Educare è cercare di far affiorare alla superficie il meglio di ognuno, non uccidere le individualità né le differenze e, tuttavia, permettere che queste differenze non solo convivano in pace, ma che siano disposte ad accettare i principi sociali che permettano a tutte le individualità di esprimersi. È questa l'idea di persona emancipata e autonoma di cui la democrazia ha bisogno. L'opzione decisiva è dunque per l'autrice quella di Dworkin: una comunità liberale, un liberalismo passato attraverso le critiche del comunitarismo, e che ha compreso che per difendere i propri valori occorre che essi siano apprezzati da coloro che devono assumerli come propri e aderire ad essi. A ciò deve contribuire un'educazione liberale, partecipe dell'idea che fu alla base della morale kantiana: formare una volontà buona.

3.

## LA RIVALUTAZIONE DELLA RETORICA



La difficoltà, per il linguaggio dimostrativo, di render conto dei propri principi e fondamenti primi, induce la riflessione contemporanea a riproporre il problema del potere dell'immagine e del linguaggio semantico. La liberazione dell'essenza e della funzione dell'*ingenium* contro il primato della logica invita a riconsiderare il valore euristico della stessa retorica e a rivalutare il significato filosofico dell'Umanesimo, cui si guarda non più come ad un fenomeno esclusivamente letterario.

Ernesto Grassi, *Potenza dell'immagine. Rivalutazione della retorica*, traduzione di Liliana Croce e Massimo Marassi, 1989, Collana Saggi n. 2, 267 pp.

Il libro di Ernesto Grassi si apre con una rievocazione degli anni di Friburgo, segnati dall'incontro con Heidegger, ed è dedicato alla memoria di Willy Szilasi, lo studioso di origine ebraica con cui lo stesso Heidegger ruppe bruscamente con l'avvento del nazismo e delle leggi razziali. Grassi ricorda la "comunione infranta", le ferite mai rimarginate, ponendo in tal modo la sua riflessione sotto il segno di Heidegger e della sua ricerca dell'originario, e al tempo stesso ad una certa distanza da quest'ultimo,

per la sua incomprendimento del significato filosofico dell'Umanesimo.

Intento del lavoro, scrive Grassi nella *Prefazione*, è “rendere giustizia al potere dell'immagine” e riproporre il problema del rapporto fra filosofia e retorica. Lo spirito con cui è avviata l'indagine, tuttavia, non è quello di ridare vita ad antiche discipline e forme di sapere, ma piuttosto di riscoprire e riaffermare in questo modo qualcosa di originario. Di esso non si offre una definizione preliminare, ma se ne costruisce una progressiva descrizione. La ricerca si apre in questo senso con un rimando alla riflessione dei poeti. Come Luciano Anceschi, anche Grassi s'interroga sul legame fra il loro “fare” e il loro “dire”. Il punto di partenza è T. S. Eliot, il quale nega che l'interpretazione razionale consenta un accesso alla poesia. Tale accesso avviene piuttosto grazie alla forza delle immagini, come mostra l'esempio della *Divina Commedia* di Dante. Sulla scorta della teoria dell'*effetto* artistico in E. A. Poe, del concetto di *noia* e del rifiuto del *naturale* in Baudelaire, così come del superamento del linguaggio razionale, funzionalistico, in Mallarmé, Grassi richiama l'attenzione sulla tesi secondo la quale l'arte tenta di aprirsi un varco attraverso il mondo fenomenico naturale, empirico, quotidiano, per scoprire l'originario che si trova “dietro” ad esso, che si prospetta qui come l'apertura dell'uomo alle diverse possibilità della sua esistenza.

Il passo successivo della riflessione consiste in un'interrogazione intorno a ciò che nella condizione umana rende possibile un fenomeno come quello dell'arte. Grassi abbandona a questo punto l'ambito dell'estetica per avventurarsi in quello della biologia e dell'antropologia. Fondamentale si rivela a questo proposito il concetto di “mondo individuale” sviluppato da J. v. Uexküll, e il confronto fra animale e uomo: per un essere vivente, dimostra Uexküll, esistono di volta in volta solo quegli oggetti ai quali, grazie ai suoi schemi innati, esso reagisce con infallibile

sicurezza non appena da essi partano degli stimoli. Le antenne preposte a questo scopo sono già progettate e vengono sviluppate secondo un piano preciso durante il processo di crescita. L'interpretazione del mondo individuale, per l'animale, è dunque già presente nel genere, ancor prima della nascita del singolo; è "incastonata" in una serie di funzioni parziali stabilite e vi si realizza. L'uomo, al contrario, non possiede alcuno schema fisso per riconoscere il suo mondo, ma deve costruirlo, e per farlo ha bisogno di entrare in correlazione con il mondo esterno tramite i suoi organi sensoriali.

Ora, il presupposto per la formazione necessaria all'uomo per crearsi il suo mondo, non è tanto la mediazione delle conoscenze, secondo Grassi, quanto lo sviluppo della capacità interpretativa, che l'autore legge attraverso il processo unitario costituito da teoria, metodo ed esperimento. In questo senso l'esistenza dell'uomo può essere letta come un processo interpretativo sempre in via di compimento. Con toni fortemente esistenzialisti, Grassi afferma che formarsi significa uscire dall'anonimato dell'indecisione, per giungere, nella consapevolezza del costante pericolo della propria esistenza, a decisioni sempre più chiare. Tuttavia, in un riavvicinamento a Heidegger, Grassi aggiunge che l'autenticità dell'esistenza non si ottiene impegnandosi in qualunque azione rischiosa, ma solo nel rischio di riconoscere "ciò che ci incalza e guida con una chiamata incontrastabile (*arché*)". Compito della trattazione che segue sarà appunto per Grassi chiarire in che cosa consista tale fondamento arcaico.

Per farlo, l'autore si rivolge innanzitutto ad Aristotele, secondo una prospettiva che avvicina molto il suo discorso alla lettura gadameriana della *Metafisica* e degli *Analitici secondi*. Anche per Grassi i principi sui quali si basa ogni discorso apodittico, dimostrativo, non possono essere a loro volta dimostrati. La loro indecibile originarietà, scrive Grassi, si manifesta nel fatto che senza

di essi non possiamo né discorrere né comportarci, perché essi ne sono per eccellenza il presupposto. Grassi richiama inoltre la distinzione aristotelica fra due momenti determinati del linguaggio umano: esso, secondo il filosofo greco, *interpreta* e *indica* qualcosa. Il procedimento interpretativo consiste appunto nella rivelazione del fondamento attraverso il quale i fenomeni vengono determinati. Se però le cause prime, i principi, non possono essere raggiunti con alcun procedimento argomentativo, allora in essi l'indicazione precede l'interpretazione. L'assioma non è *dimostrativo* in sé, nella sua necessità e validità universale, ma *indicativo*. Da questa distinzione fra l'argomentare dimostrativo da un lato e i principi primi dall'altro deriva per Grassi la separazione fra il linguaggio razionale, che è dialettico, agisce da mediatore e dimostra, cioè è apodittico, e il linguaggio semantico, che è immediato, indimostrabile, chiarificatore, puramente indicativo. La parola semantica, originaria, immediata, astorica, è per Grassi la parola del mito, mentre la parola che media, che dimostra, corrisponde al *logos*. Tuttavia non è semplicemente la distinzione fra i due linguaggi a venire qui affermata. Secondo Grassi il ragionamento così svolto porta alla conclusione che è il mito a fondare il *logos*, che è il linguaggio indicativo a fondare quello dimostrativo, il quale non può che manifestare una costitutiva "inadeguatezza".

Il linguaggio indicativo, il quale crea "attingendo direttamente alla fonte dei segni arcaici", è la caratteristica dominante del linguaggio profetico. Di quest'ultimo l'autore analizza due esemplificazioni. Quello della Sibilla Cumana, in primo luogo: il suo linguaggio semantico è intessuto di metafore che sostituiscono la chiarificazione razionale e rendono possibile il rapporto immediato fra le cose più lontane; quindi quello della figura di Cassandra, tratta dall'*Agamennone* di Eschilo, la quale ci mostra l'assoluta impossibilità del passaggio dal linguaggio indicativo al

linguaggio razionale e il primato assoluto del “vedere” nel linguaggio semantico.

Posta la distinzione fra linguaggio dimostrativo e linguaggio semantico, affermato il carattere di fondamento del secondo rispetto al primo, si prospetta per l'autore il problema del rapporto fra *pathos* e *logos*, della loro separazione e della loro possibile riconciliazione. Grassi rinviene nell'*Elogio di Elena* del sofista Gorgia la scoperta e l'elaborazione della potenza del *pathos* e dell'abisso esistente fra ciò che rivela la ragione e ciò che ci viene trasmesso dalle immagini patetiche. È però nel *Fedro* di Platone che viene individuato il superamento di tale dualismo. Contrariamente alla lettura tradizionale, che vede nel dialogo una critica radicale della retorica, Grassi concentra la sua attenzione sul fatto che l'essenza della filosofia non si esaurisce per Platone nell'*episteme*. Quando infatti, nella seconda parte del dialogo, Platone afferma che l'oratore dovrebbe possedere *dianoia* di ciò su cui si parla, fa in effetti riferimento non all'*episteme*, ma al *nous*. *Dianoia* – secondo l'interpretazione di Grassi – è quella capacità che ci permette di distinguere in un modo fondato con il *nous*, cioè in base alla visione delle *archai*. *Nous* non è allora identico a *episteme*, ma ne costituisce piuttosto la premessa: la *ratio* può trarre delle conclusioni scientifiche solo grazie alla diretta illuminazione da parte del *nous*. La fonte della vera retorica non è dunque l'*episteme*, ma la visione noetica, non razionale, che la fonda. Da questo punto di vista risulta risolto, secondo l'autore, il dualismo di *pathos* e *logos*, che si rivela insuperabile solo ed unicamente nella prospettiva di un discorso puramente razionale, e non in quella di un discorso che includa i fondamenti del nostro sapere.

Contro il razionalismo, che crede di riconoscere nell'accentuazione della potenza dell'immagine dei fattori irrazionali e mira a bandire l'immagine dall'ambito della filosofia, Grassi tenta di “liberare l'essenza e la funzione dell'*ingenium*” e di attestare la

presenza di una tradizione ad esso relativa (Juan Huarte e i cosiddetti teorici del manierismo, Matteo Pellegrini ed Emmanuele Tesaurò), mostrando la necessità di un totale rinnovamento per quando concerne l'analisi della filosofia italiana dell'umanesimo. Com'è noto, è Vico, secondo Grassi, a rappresentare l'ultima attualizzazione della tradizione umanistica, grazie alle riserve avanzate intorno al metodo "critico" di Cartesio e alla valorizzazione della "topica", e a fornire al tempo stesso una nuova chiave di accesso a quell'umanesimo che ha ricollocato la parola dell'uomo e la sua storicità al centro della filosofia.

Ernesto Grassi, *Vico e l'umanesimo*, introduzione all'edizione italiana di Antonio Verri, prefazione di Donald Philip Verene, 1990, Collana Saggi n. 10, 244 pp.

Il volume raccoglie una serie di scritti redatti e pubblicati negli anni Settanta e Ottanta, che ripercorrono i temi centrali della riflessione dell'autore. Rispetto alla rivalutazione della retorica del volume precedente, due sono i temi che qui s'impongono all'attenzione. In primo luogo il parallelo istituito fra la concezione marxiana e la concezione vichiana della storia, e in secondo luogo quello fra il pensiero di Heidegger e la tradizione umanistica, che trova in Vico la sua massima espressione.

L'importanza della riflessione marxista emerge da due diversi punti di vista: innanzi tutto, secondo Grassi, con la sua critica dell'idealismo e il suo attacco alla dialettica delle idee, il marxismo ha favorito il riconoscimento del primato e della priorità di un linguaggio non razionale, di un linguaggio comune che scaturisce dal concreto processo storico del lavoro. L'affermazione della realtà storica, la vera realizzazione di un nuovo "umanesimo" che ha l'avversario più fiero nell'idealismo speculativo, è opera di Marx.

In questo senso il marxismo, con la sua rivolta contro l'*a priori* logico dell'idealismo tedesco, avrebbe svolto una funzione analoga a quella dell'umanesimo nella sua polemica liberatrice contro il logicismo.

Da un secondo punto di vista l'elemento di convergenza fra marxismo e umanesimo (e con Vico in particolare) è costituito dal significato e dal ruolo attribuiti al lavoro dell'uomo. Così come Marx ha fatto del lavoro umano la fonte della storia, così anche per Vico il mondo storico sorge dall'interdipendenza delle esigenze umane, dagli elementi di cui abbisogna l'uomo. Da essi deriva la necessità di intervenire sulla natura umanizzandola e anche la necessità di stabilire istituzioni umane. Vico definisce chiaramente *lavoro* la funzione mediante cui i bisogni umani vengono soddisfatti. Grassi ricorda a più riprese a questo proposito il mito di Ercole, posto da Vico alla base della storia. Tuttavia il lavoro, in quanto attività di trasformazione legata ai bisogni dell'uomo, viene concepito da Vico come la funzione di conferire un significato e di far uso del medesimo, e mai come un'attività puramente meccanica o una trasformazione puramente tecnica della natura. Il parallelismo fra il punto di vista marxista e la tradizione umanistica culminante in Vico non può dunque trascurare un elemento fondamentale di differenziazione. Gli umanisti, scrive Grassi, proprio in virtù dell'importanza attribuita alla fantasia, negano che l'essenza dell'uomo, e di conseguenza il suo essere storico, possa essere determinata soltanto indicando il lavoro come adattamento della natura. Lo scopo del lavoro non si può derivare dal concetto di lavoro stesso, poiché qualsiasi adattamento può essere compiuto solo in vista di uno scopo altrimenti determinato. Da questo punto di vista Grassi indica quello che egli considera il compito primario della riflessione filosofica, che nasce proprio dalla reazione nei confronti di un approccio razionalista capace di discutere solo dei mezzi e non dei fini del-

l'uomo. Qualsiasi società che non riesca a sollevare la questione del significato dell'intervento dell'uomo sulla natura e a rispondervi, deve degenerare in una forma estranea di comunità, conclude Grassi. Di qui l'attualità, agli occhi dell'autore, dell'umanesimo italiano nella sua polemica contro una scienza cieca rispetto ai suoi scopi.

Il secondo grande nucleo problematico del libro è costituito dal pensiero di Heidegger e dal suo rapporto con l'umanesimo. Scrive Grassi che l'unico pensatore in grado di aprire la comprensione di Vico in un panorama filosofico ampiamente dominato dal razionalismo e dal formalismo poteva essere Heidegger. Ma questi, accecato dall'interpretazione tradizionale dell'umanesimo erroneamente inteso come platonismo o neoplatonismo, ha assunto una posizione polemica senza aver mai né interpretato né conosciuto autori umanistici e tanto meno Vico. Sussiste non di meno per Grassi un'indubbia convergenza fra le tesi di Vico e quelle di Heidegger. Rispetto alla metafisica tradizionale, che ha inizio dalla questione del vero, Heidegger riformula infatti il problema della filosofia nel primato attribuito al "disvelamento", al processo originario del come e del dove l'essere di ciò che è diviene "aperto", si rivela o appare. La tesi decisiva di Heidegger in tale contesto è che non la parola razionale può pretendere qui al primato, bensì la parola poetica o metaforica, che ha il potere originario di rischiarare (*lichten*) un sentiero. Ora, contrariamente a quanto troppo a lungo si è creduto, la questione centrale per l'umanesimo non è l'uomo; i suoi problemi fondamentali sono piuttosto il contesto originario, l'orizzonte o l'apertura in cui appaiono l'uomo e il suo mondo, problemi che non sono trattati nell'umanesimo per mezzo di un confronto logico speculativo con la metafisica tradizionale, ma in termini di analisi e d'interpretazione del linguaggio, e specialmente del linguaggio poetico.

In particolare Vico nella *Scienza nuova* riflette proprio sul problema del disvelamento originario in cui appare l'uomo, in una duplice prospettiva: quella delle "luci" che fondano l'apparire della storia umana – evidente qui il parallelismo con la teoria heideggeriana della *Lichtung* – e quella del primato della parola poetica. Se Heidegger, di fronte alla metafisica tradizionale e alla preminenza del problema della verità logica, pone il problema più originario del disvelamento (*Unverborgenheit*), dell'apertura (*Offenheit*), della schiarita (*Lichtung*) come il campo in cui originariamente appaiono gli esseri, Vico, analogamente, parla della luce che l'uomo realizza nel togliere gli alberi dalla foresta, creando così il campo in cui gli esseri, la città, il tempio e l'uomo nella sua umanità possono apparire.

Emilio Hidalgo-Serna, *Linguaggio e pensiero originario. L'umanesimo di J. L. Vives*, traduzione di Luigi Reitani, 1990, Collana Saggi n. 12, 168 pp.

Alla rivalutazione della retorica tentata da Ernesto Grassi s'ispira la monografia di Emilio Hidalgo-Serna, suo discepolo e collaboratore, dedicata all'umanista spagnolo Juan Luis Vives<sup>1</sup>. Nato a Valencia, da genitori ebrei convertiti, nel 1492 – l'anno stesso in cui l'Inquisizione decretò la cacciata degli ebrei –, dopo aver compiuto i suoi primi studi alla Sorbona di Parigi, Vives si trasferì a Bruges, che divenne la sua seconda patria, compiendo tuttavia numerosi viaggi, sia come precettore, sia insegnando all'Università (a Lovanio, e in seguito al Corpus Christi College di Oxford, sotto

<sup>1</sup> Lo stesso autore ha curato per l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici la pubblicazione di un'opera di Vives, *De ratione dicendi. La Retorica*, (traduzione italiana di Emilio Mattioli), La Città del Sole, Napoli 2002.

la protezione di Enrico VIII e di Caterina d'Aragona). Amico e protetto di Erasmo e di Tommaso Moro, Vives fu uno dei rappresentanti piú eminenti della generazione umanista. I suoi scritti includono, oltre ad una critica del pensiero scolastico che costituisce l'oggetto principale del presente studio, anche numerose opere pedagogiche, fra l'altro a sostegno dell'educazione delle donne. Fu autore all'epoca molto noto e le sue opere conobbero numerosissime edizioni.

In reazione alla lunga tradizione di sottovalutazione del significato filosofico dell'Umanesimo, Hidalgo-Serna valorizza in questo testo la filosofia del linguaggio di Juan Luis Vives, la cui opera considera troppo unilateralmente confinata, da parte dei commentatori, ai suoi contributi di carattere pedagogico. Partendo dall'analisi dello scritto *Sulle origini della decadenza delle arti* (1531) l'autore mostra come la visione dell'umanista spagnolo appaia caratterizzata dal significato originario attribuito al *verbum* e dalla funzione cognitiva che si riconosce al *sermo communis*. In polemica con la filosofia scolastica, cui attribuisce la decadenza delle scienze e delle arti, la critica alla concezione aristotelica degli *universali* si mostra in Vives basata su una concezione della natura – o, in senso lato, del reale – fondata sulla struttura rigorosamente singola della “*res*”, sulle dissimiglianze legate alla sua collocazione nello spazio e nel tempo.

Di qui l'urgenza di un linguaggio capace di recepire le particolari significazioni e la storicità della natura: la logica aristotelica, secondo Vives, chiude la strada dell'invenzione, mentre la concezione umanistica della parola e del sapere risponde proprio alla necessità di scoprire mediante l'*inventio* l'occasionalità delle cose e di esprimere il loro irripetibile modo di connettersi nel mondo. Il linguaggio inoltre, argomenta Hidalgo-Serna, non ha per Vives un'origine naturale o convenzionale. Esso costituisce piuttosto, come in Vico, la prima risposta dell'uomo alla *necessitas* – il biso-

gno, l'indispensabile, tutto ciò che giova funzionalmente alla vita umana – ed è frutto dell'*invenzione*, strumento creato ad arte. Centrale in questo senso il ruolo della *metafora*, che ha appunto una funzione inventiva e interviene nel momento in cui manca la parola per definire un determinato oggetto.

Agisce nello scrittore spagnolo, come suggerisce l'autore, una reazione antispeculativa che lo induce a sottolineare la necessità per il sapere filosofico di rispondere anche ad un'esigenza di carattere pratico, sia per riavvicinare il linguaggio ai bisogni più urgenti dell'uomo, a ciò che veramente tocca e concerne l'esistenza umana, sia per essere in grado di richiamare l'attenzione sul disagio sociale. Da questo punto di vista risulta essenziale lo spostamento d'accento dal concetto di ragione a quello di *ingegno*, che senza abdicare di fronte alla ricerca della verità, si specifica come "acume" capace di cogliere la "*res*" nella sua concretezza e nel suo significato pratico, oltre che nella molteplicità delle relazioni e delle somiglianze che la legano alle altre cose. È l'ingegno ad essere posto all'origine del linguaggio e della rappresentazione del mondo per mezzo delle immagini.

Centrale, nella polemica contro la Scolastica e l'aristotelismo, la priorità attribuita da Juan Luis Vives all'uso comune del linguaggio, scaturente dalle *necessitates* della vita quotidiana e dunque coincidente con il linguaggio utilizzato dal popolo, rispetto al suo uso logico e astratto, che allontana irrimediabilmente la speculazione dalla realtà viva e mobile. Di pari passo con il privilegiare l'uso quotidiano del linguaggio va il ruolo assegnato al *sensus commune* rispetto alla *ratio*, il giudizio astratto che mira solo all'universale. Ad esso si connettono le funzioni dell'immaginazione, della fantasia e della memoria, ed è ancora esso a fornire il quadro cui le scienze e le arti si devono conformare nelle loro regole e nei loro discorsi se non vogliono tornare a perdere il contatto con la realtà dell'uomo, con la sua storicità essenziale.

Di qui la posizione preminente della *grammatica*, strettamente legata all'uso linguistico e alla storicità della parole vivente. Sul *sermo communis* si basano tuttavia per Vives non solo la grammatica, ma anche la dialettica e la retorica, le tre discipline che l'umanista spagnolo intende riabilitare nel loro fondamentale significato filosofico.

4.

## LETTURE VICHIANE



Il rinnovato interesse per la filosofia di Vico negli studi novecenteschi non nasce esclusivamente dalla prospettiva della rivalutazione della retorica, ma anche dalla liberazione rispetto a schemi storiografici desueti che ne hanno a lungo condizionato la lettura. Vico si trova così ad essere di nuovo inserito nel contesto culturale del suo tempo e si riconsidera la questione dei suoi rapporti con la cultura d'oltralpe, sfatando quella che si vuole ormai una leggenda – del resto alimentata dallo stesso autore – intorno al suo presunto isolamento. Ma a Vico si guarda anche con l'intento teoretico di ritrovare fra le sue pagine una teoria razionale dei fondamenti irrazionali dell'agire umano.

Andrea Battistini, *La sapienza retorica di Giambattista Vico*, 1995, Collana Saggi n. 21, 138 pp.

Il libro di Andrea Battistini, che riporta i testi di un seminario tenuto a Napoli dal 6 al 10 giugno 1994, pone anch'esso la retorica al centro dell'interpretazione del pensiero di Giambattista Vico. Tuttavia il suo approccio si distingue nettamente da quello di Ernesto Grassi o del suo allievo Hidalgo-Serna. Lo studio di Battistini si presenta come una brillante indagine relativa alla profonda corri-

spondenza fra l'uso della retorica da parte di Vico e i presupposti epistemologici del suo pensiero, nell'intento di mostrare il "ruolo paradossalmente innovatore che può svolgere un insieme di convenzioni, quelle in apparenza stantie e obsolete della retorica, in una mente pensante ricca dell'originalità di cui fu dotato Vico".

La ricerca esordisce con un'analisi delle concrete vicende storico-culturali della Napoli del primo Settecento. Contro la visione crociana, che per meglio far risaltare l'originalità dell'autore insistette troppo sul suo isolamento, Battistini rileva come ogni opera scritta da Vico sia non già il frutto di un genio romanticamente ispirato, ma una risposta a precisi e concreti problemi culturali dibattuti a Napoli. Vico mostra così di conoscere molto bene la *querelle* fra gli antichi e i moderni, che nella sua riflessione perde la ristrettezza di una contesa in cui si doveva per forza assegnare un primato e diventa un sistema pedagogico complessivo. Battistini sottolinea come in Vico non ci sia stata l'intenzione di combattere la scienza, della quale riconosceva i progressi, ma piuttosto la volontà di opporsi al paradigma proprio di quei cartesiani "saturni di mentalismo" che pretendevano di trascendere il mondo fenomenico per approdare ad un'astratta metafisica. Di qui l'esigenza di rifarsi all'empirismo di Bacone e alle risorse inventive dell'ingegno, capace di trovare rapporti inediti fra le cose e di rivitalizzare i processi deduttivi della ragione. Ne discendeva l'estensione delle possibilità conoscitive dal vero indubitabile, troppo ristretto, al verisimile, avvicinato con la retorica, che dimetteva la veste ornamentale per indossare quella speculativa, alleata e non subordinata alla logica.

Il ruolo della retorica nella prosa vichiana è indagato innanzi tutto nell'*Autobiografia*: qui essa fornisce, secondo l'autore, la griglia narrativa e gnoseologica per l'ontogenesi, per la storia personale, in vista della conoscenza di un passato individuale che risalta nella sua unicità proprio grazie ai *topoi* che suggeriscono i motivi da privilegiare e il modo migliore per presentarli. Se lo stimolo

esterno per la sua redazione fu la sollecitazione del conte Giovannartico di Porcia, per Vico, tuttavia, scrivere un'autobiografia era anche un'esigenza intima, dettata dai suoi stessi canoni gnoseologici, formulati negli stessi anni nella *Scienza nuova*: qui egli sosteneva che la conoscenza, compresa quella della storia e dell'umanità delle nazioni, deve avvenire a livello, per così dire, personale, seguendo "le modificazioni della nostra medesima mente umana". Per risalire alle condizioni dei primordi dell'umanità si doveva dunque procedere per vie interne, ossia ripensare a come si era stati fanciulli, dal momento che l'infanzia dell'umanità era stata simile all'infanzia dei singoli uomini. In altre parole, l'ontogenesi poteva aiutare a conoscere la filogenesi.

Interessante è anche il confronto con il modello cartesiano del *Discours de la méthode*. Cartesio – afferma Battistini – è una specie di Rousseau razionalista che scrive l'autobiografia per tornare al momento edenico in cui la ragione, depurata dalle scorie dei pregiudizi, opera in modo perfettamente uguale in tutti gli uomini, in vista di una verità senza storia. La ricostruzione del passato ha dunque in Cartesio come fine ultimo il suo annullamento. Vico invece – ricorda l'autore – non rinnega nulla, nemmeno gli errori, con un atteggiamento molto più inclusivo rispetto al passato, che assume così la dimensione di una predestinazione, di un'evoluzione ineluttabile. L'intera autobiografia appare percorsa da un deciso teleologismo in cui anche gli ostacoli (forse secondo il modello offerto da Sant'Agostino nelle *Confessioni*) finiscono per rafforzare l'idea di un aiuto provvidenziale. Nonostante gli episodi che sembrano echeggiare vicende delle vite dei santi o situazioni evangeliche, in effetti l'escatologia, attraverso i sacrifici e la sopportazione feconda delle avversità, non culmina con il possesso della grazia divina e con la beatitudine celeste, ma con la *Scienza nuova*, con una teleologia, dunque, di tipo laico e con la celebrazione "trasonica" di se stesso.

Tuttavia è nell'analisi del ruolo della retorica nella *Scienza nuova* che emergono con decisione quei tratti che ne fanno qualcosa di ben diverso da un semplice espediente ornamentale e decorativo. Battistini ne distingue quattro diversi usi: tassonomico, gnoseologico, ermeneutico, espositivo. Parlando di ruolo *tassonomico* (descrittivo) l'autore intende sottolineare come essa non abbia un contenuto specifico, ma, secondo quanto già sostiene Aristotele, sia una tecnica che si può applicare a qualunque disciplina e a qualunque tipo di discorso. La sua funzione è quella di tenere unito il sapere, molto più esteso del campo di applicazione della logica che considera di sua pertinenza soltanto il vero. La retorica ha dunque da un lato l'effetto di estendere il suo campo anche al verisimile e al probabile, al pensare e al sentire, dall'altro quello di favorire un'organizzazione del sistema dell'istruzione universitaria, minacciata secondo Vico da una preparazione troppo settoriale.

Per quanto riguarda lo studio antropologico del mondo primitivo, è noto che per Vico la civiltà non si formò con la ragione, ma con la fantasia. Di conseguenza il moderno Vico – scrive Battistini – per giungere alla conoscenza di quel mondo primitivo deve compiere un coraggioso rito catartico, purificandosi, con una sorta di barbaresca regressione, dalle sottigliezze analitiche del presente, e immergendosi con un atto d'immedesimazione nella mente dei primitivi. Ma se la civiltà si formò con la fantasia e con gli atti analogici e connotativi che nelle età più recenti hanno costituito i codici della mitologia e della retorica, la conseguenza è che mito e figure retoriche sono i più adeguati e funzionali mezzi ermeneutici per un'antropologia delle origini. Al significato *gnoseologico* della retorica, si affianca così per Battistini il suo valore *ermeneutico*: per reagire alla vecchiaia di oggi, prodotta da un uso eccessivo della ragione, Vico chiede aiuto alla retorica allo scopo di fare sulla nostra mente un'opera di ringiovanimento, attraverso un ritorno alle invenzioni fantastiche dell'infanzia dell'umanità. Per poter leggere la

grammatica del mito e della poesia, per sua natura polisemica e connotativa, non vi è altro metodo che la retorica, abituata ad un'interpretazione mai letterale, ma sempre allegorica. La retorica ha infine un ruolo *espositivo*: Vico – scrive Battistini – aveva un grave problema di “traduzione”, cioè la difficoltà di raccontare con il linguaggio dell'età degli uomini la storia dell'età degli dei e degli eroi. Questa “traduzione” è realizzata proprio dalla retorica, le cui regole sono seguite per creare una prosa omogenea al contenuto della sua opera, che riguarda un mondo di passioni. La scrittura espressiva, energica, ricca di *pathos*, piena di superlativi e di iperboli, non ha dunque un valore ornamentale, ma è una scelta intrinseca e coerente con la materia trattata, un'opzione meno stilistica che euristica, funzionale ad un'epistemologia genetica.

Il libro di Battistini si chiude con un'analisi della struttura anaforica della *Scienza nuova*, entro cui il sapere si organizza secondo un incessante processo ripetitivo che ripropone la stessa materia antropologica ora nel moto contratto di una sintesi, ora nel gesto opposto dell'analisi dilatata, a formare un organismo che pulsa, una sorta di cuore narrativo che alla sistole alterna una diastole. A questo volto irenico della retorica, a questa sua propensione ai grandi abbracci interdisciplinari, fa seguito l'analisi dell'aspetto eristico della retorica, l'assunzione pugnace del contenzioso, attraverso cui Vico fa risaltare, secondo l'autore, la sua forte originalità.

Vittorio Hösle, *Introduzione a Vico. La scienza del mondo intersoggettivo*, traduzione italiana di Claudia e Giovanni Stelli, a cura di Giovanni Stelli, 1997, Saggi n. 28, 252 pp.

Autore, con Christoph Jermann, della prima traduzione tedesca integrale della *Scienza nuova*, promossa dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (*Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die*

*gemeinsame Natur der Völker*, 2 voll., F. Meiner, Hamburg, 1990), Vittorio Hösle si propone in questo volume non solo di introdurre al pensiero di Vico, ma anche di offrirne una nuova interpretazione teoreticamente stimolante nell'ambito della riflessione contemporanea. Essa infatti permetterebbe di inserire la filosofia di Vico in maniera storicamente più corretta all'interno della tradizione del platonismo cristiano e di riconoscere i suoi profondi nessi col razionalismo che sta alla base della nuova fondazione delle scienze nel Seicento. È dunque evidente la distanza che così si propone fra la lettura di Hösle e l'impostazione operante in indagini come quella di Ernesto Grassi, tendenti a fare dell'opera di Vico il culmine della tradizione dell'umanesimo, incentrata sulla valorizzazione dell'*ingegno* e della *retorica* proprio in funzione antilogicista e antirazionalista. In realtà Hösle è convinto non solo dell'inadeguatezza dello storicismo e dell'ermeneutica contemporanea rispetto alla comprensione della filosofia di Vico, ma anche della superiorità della visione offerta da quest'ultimo rispetto alla maggior parte delle concezioni posteriori: la sfida del saggio consiste proprio nel riproporre la teoria vichiana come alternativa sistematica allo storicismo attuale.

Innanzitutto Hösle insiste sul valore di *scienza* dell'opera vichiana, che l'autore interpreta in senso hegeliano, come sistema in cui le parti ricevono il loro senso soltanto dall'intero. Rigetta quindi sia la lettura cattolica tradizionale, che minimizza la forza esplosiva delle nuove vedute di Vico, sia quell'interpretazione che fa di Vico un precursore delle tendenze materialistiche o irrazionalistiche del XIX e del XX secolo. Per Vittorio Hösle la grandezza e l'originalità di Vico stanno proprio nell'aver delineato *una teoria razionale dei fondamenti irrazionali della civiltà umana*. Ed è qui al tempo stesso la sua profonda attualità filosofica: se infatti l'opera di Vico contiene in sé, *in nuce*, molteplici temi che le scienze storiche e sociali svilupperanno nei secoli XIX e XX, essa è anche la dimo-

strazione della possibilità di conciliare tali sviluppi con l'idealismo oggettivo che caratterizza, secondo Höslle, la posizione di Vico.

Attraverso questa chiave interpretativa l'autore intende guidare il lettore nella lettura di un'opera tanto affascinante quanto enigmatica e difficilmente accessibile, grazie alla ricostruzione dettagliata ed erudita non solo dei dibattiti al cui interno la tematica di Vico prendeva forma, ma anche degli sviluppi che essa avrà nei secoli successivi.

Gustavo Costa, *Vico e l'Europa. Contro la "boria delle nazioni"*, 1996, Collana Saggi n. 25, 183 pp.

La riflessione dell'autore – che riproduce il contenuto delle lezioni tenute all'Istituto nel 1984 – muove dalla convinzione della congenialità che la cultura contemporanea sta scoprendo con Vico, del ruolo che a questi spetta nel processo di rifondazione della cultura. Il riconoscimento dell'attualità del pensiero di Vico passa però per l'autore attraverso una ricollocazione dello studioso nel suo tempo, capace di restituire al suo pensiero quel respiro europeo che gli appartiene e che è stato a lungo misconosciuto. Vengono indagate così le fonti del pensiero vichiano, che si mostra capace di assimilare tutte le possibilità offerte dalla storia passata e presente del pensiero occidentale e di conferire ad esse un significato completamente nuovo; mentre per un altro verso si ricostruisce la storia della fortuna di Vico fuori d'Italia, mostrando come essa non sia stata poi così limitata quanto si crede comunemente.

La ricostruzione del clima culturale dell'Italia del primo Settecento conduce a constatare innanzi tutto quanto gli intellettuali fossero dominati da un diffuso vittimismo nei confronti del resto dell'Europa, dalla sensazione di essere sempre più emarginati, da una mentalità da "stato d'assedio". Se a ciò si sommano le condi-

zioni proibitive della censura, ancora piú notevole appare la capacità di alcuni fra gli intellettuali italiani – Vico *in primis* – di riuscire comunque a intrattenere un dialogo con i piú fortunati colleghi d’oltralpe. Si tratta allora evidentemente di una cultura filosofica che rimane in larga misura sommersa, e che detta la necessità di risalire al pensiero autentico di un autore superando la facciata di comodo elaborata per sottrarsi alla censura. Costa richiama a questo proposito la pratica della “dissimulazione”, codificata da Torquato Accetto e sostenuta da Paolo Mattia Doria, che costituirebbe una sorta di *forma mentis* per gli intellettuali dell’epoca.

Anche il pensiero di Vico viene letto in questa prospettiva. Con perizia avvocatessa – scrive Costa – egli maschera dietro una concezione ortodossa, fondata sul pensiero di Malebranche, l’essenza autentica del suo pensiero, che si nutre proprio degli autori piú invisibili alla censura. Contro l’ipotesi di un Vico che ha perso i contatti con il piú recente pensiero europeo (Paolo Rossi), Costa propone l’immagine di un filosofo che s’ispira al pensiero di Locke e di Spinoza proprio per dar corpo al “primitivismo” al centro del suo pensiero.

Il primo gli offrirebbe una teoria psicologica complessa, che ha sorprendenti analogie con l’epicureismo e con il gassendismo, cioè una spiegazione della struttura della psiche e del meccanismo psicologico delle idee, che è parsa rivoluzionaria per il suo tempo. Nel pensiero di Locke Vico troverebbe ulteriore conferma di quella concezione empiristica della conoscenza (sostenuta anche da Bacone e Hobbes), in cui doveva ravvisare una delle caratteristiche principali della mentalità primitiva. Quest’ultima era caratterizzata non solo dal sensismo, ma anche dall’animismo. Questa idea era suggerita a Vico non tanto da Spinoza, quanto dal modo in cui Spinoza veniva interpretato allora. La voce dedicata a Spinoza nel *Dictionnaire* di Bayle considerava lo spinozismo come il vertice del panpsichismo antico, medievale e rinascimentale. Spi-

noza costituirebbe quindi per Vico una sopravvivenza moderna dell'animismo dei primitivi. Questa interpretazione dello spinozismo sarebbe a sua volta strettamente connessa con la magia, che per Vico è l'essenza della poesia sublime: la poesia e il panteismo nascono dalla stessa matrice.

Proprio sull'interpretazione della magia si sofferma Costa per mettere in evidenza la prospettiva illuminista in cui si iscrive il pensiero di Vico. L'autore insiste sull'atteggiamento anti-occultistico del filosofo, sul suo rigetto della teoria di un universo armonicamente ordinato all'insegna della simpatia. Vico riconosceva certamente il valore storico della concezione magica della natura elaborata dai poeti-teologi primitivi. Ma non era disposto ad attribuire un significato positivo alle sopravvivenze di quella mentalità nel mondo moderno. Uomo del suo tempo, Vico era profondamente consapevole dell'importanza delle conquiste tecnico-scientifiche, in cui additava, nello spirito della disputa degli antichi e dei moderni, la superiorità dei moderni sugli antichi.

Vediamo così delinearci un netto cambiamento di prospettiva rispetto all'ipotesi interpretativa di Ernesto Grassi e della sua scuola. Mentre Grassi sottolinea la peculiarità dell'umanesimo italiano – e con esso di Vico – per marcare la distanza di quest'ultimo rispetto alla tradizione razionalistica dell'Occidente, Gustavo Costa mira invece a integrare Vico nel panorama filosofico europeo per sottolinearne la dimensione "illuministica". Vico e l'umanesimo s'incontrano nel culto che essi hanno della forma originaria e primigenia dell'esprimersi: ma quello che in Grassi rimanda appunto all'originario, nel quadro heideggeriano della parola come "dimora dell'Essere", diventa in Costa quel "primitivismo" che testimonia dell'assimilazione, da parte di Vico, della filosofia di pensatori come Locke o Spinoza. Ciò che nell'uno segna la distanza dal razionalismo in senso lato, costituisce dunque per l'altro il tratto rivelatore dell'adesione di Vico al pensiero europeo.



5.

PROSPETTIVE NOVECENTESCHE  
SULLA FILOSOFIA MODERNA



Una verifica della fecondità dei diversi approcci teoretici allo studio di grandi autori dell'epoca moderna, come Descartes o Spinoza, è offerta dalla lettura di questi saggi, diversamente ispirati a prospettive scettiche, heideggeriane o trascendentaliste, ma accomunati dalla convinzione dell'attualità di filosofie ancora in grado d'indicare al pensiero contemporaneo prospettive non pienamente esplorate. Al forte impegno sul versante teoretico si accompagna dal punto di vista piú propriamente storiografico, nell'indagine di grandi temi come la rivoluzione cosmologica del Cinquecento o la ricostruzione del rapporto di Venezia con il mare, un affinamento degli strumenti d'indagine, un'attenzione rinnovata al contesto, capace di sfuggire alle grandi generalizzazioni e di restituire l'oggetto della ricerca nella sua specificità.

Giuseppe Rensi, *Spinoza*, a cura di Aniello Montano, con una bibliografia di Renato Chiarenza, 1993, Collana Saggi, n. 13, 138 pp.

Proprio alla lettura di Spinoza, considerato da Vico – secondo l'interpretazione di Costa – come il vertice del pansichismo, è

dedicato il bellissimo saggio su Spinoza di Giuseppe Rensi, il filosofo ticinese che dopo aver goduto alla fine degli anni Trenta di fama europea, ha conosciuto un lungo oblio, interrotto solo negli ultimi due decenni da una rinnovata “scoperta”. Nato nel 1871 a Villafranca di Verona, Giuseppe Rensi svolse studi giuridici, ma presto fu costretto per motivi politici – era di decisa fede socialista – a riparare nel Canton Ticino, dove rimase dal 1898 al 1908. Rientrato in Italia si dedicò allo studio della filosofia, che era divenuta la sua grande passione. Insegnò in diverse sedi (Bologna, Ferrara, Firenze, Messina), quindi stabilmente a Genova, dove tenne la cattedra di filosofia morale dal 1918 al 1930. Nel decennio successivo, come ricorda Montano nella Premessa, e fino al 1941, anno della sua morte, fu relegato al ruolo di bibliotecario per la sua irriducibile opposizione al regime di Mussolini.

Si è soliti articolare la speculazione rensiana in una prima fase segnata da un misticismo ancora idealistico, una seconda di profondo scetticismo e una terza in cui affiora la ricerca mistica del “divino in me”. Recenti studi, come quelli di studiosi quali Nicola Emery, hanno tuttavia mostrato la coerenza interna dell’opera di Rensi, considerata come “controcanto notturno” alternativo rispetto alle filosofie dominanti di Croce e Gentile, e segnata dalla convergenza con Giacomo Leopardi, che Rensi riconosce come il “sommo filosofo italiano”, e con il pessimismo di Schopenhauer.

Alla “riscoperta” di Rensi contribuisce dunque la pubblicazione di questo saggio, di bellissima prosa, pubblicato la prima volta nel 1929. Le limpide pagine dedicate a Spinoza si mostrano dense nella loro articolazione teoretica, ma sempre sostenute da una forte partecipazione. Come afferma Montano, Rensi non è semplice storico della filosofia, ma è al tempo stesso teoretica, dispone cioè di una sua propria visione della realtà che si riverbera coscientemente sulla filosofia presa in esame. Rensi lo riconosce

apertamente: “Non importa (e non è spiritualmente fruttuoso) – egli scrive – esporre Spinoza storicamente. Importa esporlo secondo lo sentirebbe oggi colui nel quale il motivo spinoziano, motivo immortale, rivivesse di vita profonda e ardente”. E così prosegue: “Il grandioso sforzo di Spinoza è quello di guardare la realtà non con occhi umani, ma con quelli stessi della realtà se essa ne possedesse. Un realismo, la cui intrepidità non è mai stata oltrepassata; un perfetto ateismo, “merum Atheismus”, come bene avevano visto i contemporanei, se ci si rappresenta Dio secondo il concetto comune delle religioni (...); una qualche inclinazione materialistica, e (nonostante l’abituale opinione) un radicale irrazionalismo e un’ampia venatura di scetticismo: questi sono i tratti caratteristici dell’eroico pensiero spinoziano”.

A delineare questi tratti nel dettaglio è dedicata l’esposizione di Rensi, che percorre l’immanentismo spinoziano per giungere ad una conclusione che, all’apparenza paradossale, chiarisce anche la profonda attrazione che il filosofo olandese esercita sul nostro autore: quella di congiungere in una medesima visione l’idea di un’assoluta necessità che sovrasta l’uomo – una necessità che si tinge appunto di caratteri irrazionalisti e volontaristi – con quella della sua altrettanto imprescindibile libertà. Una libertà che è al tempo stesso libertà in termini politici – dall’equazione diritto/forza deriva allo Stato, contrariamente a quanto pensava Hobbes, il dovere di non comandare cose che urtino le leggi dell’umana natura – e libertà in termini etici, in quanto ricerca di quelle forme di vita, che sottraendo l’uomo all’assoluta transitorietà della sua esistenza, lo mettano in comunicazione con l’universale. Uno scetticismo, dunque, scevro da ogni tratto nichilista, ma che riscatta se stesso nell’eroica consapevolezza del tutto che ci sovrasta e insieme nella coscienza che anche l’uomo, “benché piccola parte, è pur sempre parte dell’Essere totale e della sua *vis* creatrice: e anch’egli dunque contribuisce a creare”.

Jean-Luc Marion, *Il prisma metafisico di Descartes. Costituzione e limiti dell'onto-teo-logia nel pensiero cartesiano*, traduzione di Felice Ciro Papparo, 1998, Collana Saggi n. 32, 362 pp.

Al pensiero di Descartes sono dedicati due saggi, rispettivamente dello studioso francese Jean-Luc Marion e del tedesco Reinhard Lauth. Essi rispecchiano due distinte correnti della filosofia contemporanea: si tratta nel primo caso di una rilettura del pensiero cartesiano attraverso la lente interpretativa fornita da Heidegger, nel secondo di una netta presa di posizione “anti-realista” nella lettura del filosofo, alla luce di un fermo trascendentalismo.

“Il pensiero cartesiano appartiene alla metafisica?” si chiede Marion. Per quanto paradossale – scrive l'autore –, la domanda non può essere evitata. In effetti, una cosa è studiare la dottrina delle *Meditationes de prima Philosophia* (1641), un'altra, stabilire che essa porta a compimento ciò che la tradizione antecedente a Descartes intendeva con il nome di metafisica. Se il primo aspetto è stato oggetto delle più grandi premure, il secondo, per una parte essenziale, rimane per l'autore ancora da intraprendere. Non si tratta dunque in questo saggio di esporre semplicemente la dottrina delle *Meditationes*, ma di valutare, in base ai criteri che prima di Descartes e della sua epoca la definivano, se e fino a che punto essa costituisca una metafisica.

Da un punto di vista storico – argomenta Marion – quando Descartes entra in scena, la filosofia ha ormai acquisito, al termine di un lavoro che risale ai primi commentatori di Aristotele e attraverso l'intero pensiero medioevale, un concetto più o meno consolidato di metafisica, secondo il quale essa concerne l'ente, sia esso comune e appreso in quanto tale, o primo e astratto dalla materia. Orbene, quando Kant riprende la tradizione della tarda scolastica, egli si trova di fronte ad un concetto

di metafisica, che, ad esempio con Baumgarten, sta ad indicare quella scienza che contiene “i principi primi della conoscenza umana”. La metafisica non concerne più l’ente nei suoi modi di essere, ma la conoscenza, considerata anch’essa a partire dall’intelletto umano. Nel rovesciamento copernicano del concetto di metafisica che così si è compiuto – scrive Marion riprendendo il modulo interpretativo inaugurato da Hegel – è Descartes che *decide* in maniera fondamentale, trasferendo appunto il primato dall’essere alla conoscenza.

Ma se Descartes ha ricusato il concetto elaborato dai suoi predecessori, è ancora possibile rivendicare per la sua ricerca il termine “metafisica”? Per rispondere a questa domanda Marion ricorre appunto al modello heideggeriano di una sua costituzione onto-teo-logica, allo scopo, per un verso, di verificare fino a che punto il tentativo di Descartes abbia successo, e per l’altro di valutare la stessa validità del modello proposto da Heidegger. Attraverso un percorso analitico complesso – già oggetto di un ciclo di conferenze tenute a Napoli presso l’Istituto nell’aprile 1996 –, l’autore giunge ad enunciare quattro principali conclusioni, che richiamano i risultati già ottenuti nei suoi studi precedenti: *Sur l’ontologie grise de Descartes* (Paris, 1975) e *Sur l’ontologie blanche de Descartes* (Paris, 1981). Alla domanda preliminare – Descartes appartiene alla metafisica? – Marion risponde affermando che il filosofo riprende il titolo di *Metaphysica*, ma ne modifica radicalmente le articolazioni concettuali: in particolare sostituisce alla *metaphysica generalis* il primato, fino a quel momento inaudito, di tutte le cose che possono essere conosciute per prime, dunque il primato dell’*ego*. In tal modo la *prima Philosophia* delle *Meditationes* non riguarda più innanzitutto Dio e l’anima, ma raddoppia questa parte classica della *Metaphysica* con un altro primato. Il nuovo primato (ancora incerto nello *Regulae ad directionem ingenii* (1628), e pienamente

dispiegato nelle *Meditationes*) non istituisce, secondo Marion, solo un ordine delle ragioni epistemologiche, e neppure un nuovo ente per eccellenza, ma universalmente un'ontologia dell'*ens* in generale come *cogitatum*. In breve, realizza un'onto-teologia compiuta, secondo il modello proposto da Heidegger. Quindi (I conclusione), la difficoltà di assegnare uno statuto metafisico al pensiero cartesiano, lungi dal provenire da una scomparsa della dottrina dell'*ens* in generale, dipende dall'ambivalenza di un'onto-teologia raddoppiata.

Ciò costituisce però, secondo Marion, anche un passo avanti rispetto allo schema heideggeriano: Descartes, infatti, (II conclusione) si lascerebbe interpretare dalla costituzione onto-teologica solo nei limiti in cui la confermerebbe raddoppiandola, in modo da rilanciarla come ipotesi ermeneutica: al prisma dell'onto-teologia raddoppiata di Descartes si rivelerebbe infatti la vera posterità metafisica del cartesianesimo. Tuttavia, nell'ipotesi interpretativa di Marion, Descartes fa intervenire l'onto-teologia solo per trasgredirla. L'infinito rimane in effetti fuori dal gioco della metafisica. Alla determinazione di Dio come infinito si accompagna anche l'incomprensibilità del Dio creatore di verità eterne. Descartes, dunque (III conclusione), appartiene tanto più propriamente alla metafisica, quanto più ne stabilisce i limiti esatti e perviene a volte a trasgredirli. A tale proposito Marion richiama, in un ruolo essenziale, la "destituzione" della metafisica tentata da Pascal, che la vede e la considera da un punto di vista più potente, quello della *carità*. In questo senso (IV conclusione) Descartes raddoppierebbe l'onto-teologia in modo da offrire a Pascal una perfetta metafisica da superare. Egli appare così all'interprete come uno dei nostri contemporanei più prossimi: egli ci insegnerebbe sì il gioco della costituzione onto-teologica di ogni metafisica, ma al tempo stesso ne riconoscerebbe i limiti al punto da esplorarla alla sua eventuale destituzione.

Reinhard Lauth, *Descartes. La concezione del sistema della filosofia*, a cura di Marco Ivaldo, 2000, Collana Saggi n. 38, 393 pp.

L'interrogazione rivolta da Jean-Luc Marion al pensiero di Descartes concerne il suo statuto metafisico, la trasformazione rispetto al modello ereditato dalla tradizione e la sua attualità, misurata su quell'apertura alla sua "destituzione" che viene proposta in ragione del carattere assolutamente trascendente dell'infinito. Se è l'ontoteologia heideggeriana a definire l'orizzonte concettuale in cui si iscrive il saggio di Marion, la prospettiva che invece determina il punto di partenza della riflessione di Lauth su Descartes è legata alla definizione fichtiana di *sistema filosofico*: l'idea che la filosofia abbia a che fare con i principi della totalità della realtà e che essa debba scoprire e mettere in luce "quell'uno e immutabile che risiede a fondamento" di questi molteplici principi, allo scopo poi di "sviluppare esaustivamente questo molteplice muovendo dall'uno con una deduzione completa". In questo senso, intento del saggio di Lauth è ricostruire il concetto di sistema di filosofia in Descartes, sulla base di una duplice ipotesi: la prima è che Descartes abbia raggiunto la conoscenza trascendentale – trascendentale *ante litteram* – e l'abbia dischiusa alla modernità filosofica. La seconda, strettamente connessa alla prima, è che il cammino di pensiero percorso da Descartes nella sua *prima philosophia* non vada compreso come un itinerario semplicemente biografico, ma come il percorso sistematico del *cogito* stesso. In questo contesto compito di Lauth sarà dimostrare che, nonostante l'ammissione di molteplici principi supremi, sussiste in Descartes almeno *l'ideale* di un sistema filosofico fondato su un principio unico, conformemente alla definizione che ne darà Fichte.

Il carattere trascendentale dell'approccio cartesiano e la sua natura tendenzialmente sistematica si rende evidente nell'articola-

zione delle nozioni originarie, considerate come le determinazioni prime del nostro *rappresentare*. Tra quelle che l'interprete definisce nozioni formali, importanza fondamentale ricopre il principio di ragion sufficiente e il rapporto di questo con il principio d'identità e di non contraddizione; tra le nozioni metafisiche, quella della *cogitatio* e quella di Dio, *verum-perfectum*.

Con il vocabolo *cogitare* – scrive Lauth – Descartes non esprime solo il pensiero in quanto contrapposto all'estensione, ma anche l'idea che questo pensiero sia un'azione che *inizia da una fondamentale insicurezza*. Il cogito emerge in condizioni di incertezza in un desiderare la verità, affidato alla disposizione della libertà. Fra la verità come verità, cui il cogito tende, e l'autodeterminarsi del cogito stesso ad una modalità determinata dell'asserzione, sussiste un nesso di compito e risposta. Il cogito, nella sua *infermitas*, conduce al tentativo di acquisire certezze. Tuttavia il giudizio è libero, e questo significa che la domanda che si solleva strappa certamente una risposta, ma non costringe a dare una determinata risposta. In questo senso la filosofia di Descartes si mostra per Lauth radicalmente antideterminista.

Dunque, secondo Descartes, la volontà con-costituisce il giudizio come tale. Tuttavia la volontà nel cogito, nonostante la sua illimitatezza, non rende questo uguale a Dio. Il punto centrale del ragionamento è il seguente: se in un esperimento mentale eliminassimo l'idea dell'assoluta perfezione dal pensiero, *non potremmo mai derivare dal finito come sua ragione sufficiente l'idea del perfetto come suo principio*. Secondo il commento di Lauth, è questo un punto che Fichte pose in luce nella dottrina della scienza: *l'idea dell'assoluto ha una funzione costitutiva*. Di fronte alla pretesa di porre il cogito come assoluto, misconoscendo i limiti della nostra conoscenza – la ragione assoluta di Schelling nella fase della filosofia dell'identità, o la filosofia di Hegel – la funzione dell'assoluto rimane ferma, in Descartes, come in Fichte: sappiamo *che* Dio è il

principio supremo di tutte le essenze e di tutto l'esistente, quindi anche delle leggi del nostro pensiero. Tuttavia *come* Dio principi queste leggi non possiamo comprenderlo in modo adeguato.

Ma se le cose stanno in questi termini è impossibile fare del cogito, così come di Dio, quel principio supremo da cui si deve poter derivare il sistema filosofico e sembra fallire il tentativo di realizzare una filosofia a partire da un unico principio. È a causa di questa limitatezza che Descartes designa quella sapienza che è a noi unicamente possibile come "*sagesse humaine*". Tuttavia, secondo Lauth, ci sono degli elementi nel pensiero di Descartes, che seppure non completamente sviluppati, lasciano intravedere la possibilità di concepire proprio questa sapienza finita – nella sua articolazione – come sistematica, tale da poter essere compresa e dedotta da un unico principio. L'accento ritorna ad essere posto sull'idea del cogito, il quale designa per Descartes "un atto principale dell'io che fonda ogni sapere". Decisivo è il fatto che tale atto abbia anche un carattere *esistenziale*. È questa infatti l'unica garanzia del suo nesso con l'essere ricercato. Da questo punto di vista il cogito, nell'attuazione di sé e di ciò che è dato con esso (*Deus est*), ci pone sulla soglia della conoscenza del fatto che l'io, nell'atto del suo esistere, è il punto di partenza del sistema del sapere e del figurare.

Il secondo punto importante è il fatto che Descartes non concepisce il cogito come una sostanza spirituale in senso scolastico, ma come un *atto*, un procedere dall'insicurezza a un fermo giudizio, concepito come un atto di libertà. Quando Fichte, andando oltre Kant, dedurrà dall'unità della coscienza come io non solo la costituzione delle rappresentazioni fattuali e dei loro oggetti, ma anche la costituzione delle posizioni pratico-doxiche, non farà altro che riallacciarsi, pur senza esserne consapevole, al principio scoperto da Descartes. La riflessione di Lauth intorno al principio fondamentale del cogito – l'idea del giudizio come risposta ad

un'istanza originaria della verità che richiede decisione e che presuppone in maniera indispensabile la libertà del giudizio stesso – induce a mostrare come esso sia non semplicemente un *cognosco*, ma sia compreso nello sforzo della soluzione di un compito pratico dotato di una fondamentale rilevanza di senso, il compito di configurare la realtà in modo corrispondente al principio etico. Perché ciò sia possibile anche la realtà deve poter essere afferrata secondo uno specifico ordine universale, e questo può per parte sua operarlo soltanto la conoscenza. Non è allora qui in gioco semplicemente il nostro interesse vitale – conclude Lauth – ma piuttosto e addirittura l'interesse della ragione stessa, che costituisce in maniera fondante ogni cosa.

Miguel A. Granada, *Sfere solide e cielo fluido. Momenti del dibattito cosmologico nella seconda metà del Cinquecento*, 2002, Collana Saggi n. 41, 312 pp.

La discussione intorno alla *materia celeste* e al suo carattere solido o fluido, e conseguentemente l'affermazione o la negazione dell'esistenza di sfere contigue che sosterebbero i pianeti, costituisce uno dei tratti più rilevanti del dibattito cosmologico svoltosi in Europa tra il 1580 e il 1590, nel vivo di quella rivoluzione cosmologica che doveva definitivamente oscurare l'immagine tradizionale dell'universo. Di tale dibattito l'autore ricostruisce in questa ricerca – già oggetto di un corso tenuto presso l'Istituto – alcuni dei momenti fondamentali. Fornisce inoltre in appendice una serie di testi inediti dei suoi protagonisti, o di scritti mai più apparsi dopo la loro prima pubblicazione. Ne risulta un quadro di grande interesse, nel quale le vicende biografiche, le rivalità personali, le diverse situazioni ambientali si intrecciano con le riflessioni teoriche di autori come Jean Pena, Tycho Brahe, Christoph Rothmann o Haeliseus Röslin.

Granada segue questo dibattito dalle sue prime manifestazioni. L'ipotesi che la materia celeste, vale a dire l'elemento in cui si muovono i pianeti, non fosse altro che l'aria che respiriamo sulla Terra era stata già avanzata nel 1557 da Jean Pena, collaboratore dell'umanista Pietro Ramo, nel prologo alla sua traduzione dell'*Optica* di Euclide: e proprio all'ottica l'autore ricorreva per negare l'esistenza di "orbi" sostenenti i pianeti, vale a dire di una materia solida che per le leggi di rifrazione avrebbe necessariamente fatto apparire i fenomeni celesti molto diversi da come essi erano e da come si erano osservati nei secoli. Ma se la materia del cielo non poteva essere diversa dal mezzo terrestre, era la stessa struttura eterogenea dell'universo e il complesso della sua gerarchia cosmologica, tramandati dalla tradizione, ad essere messi in discussione. Dunque, secondo Granada, sebbene Pena non aderisse all'ipotesi copernicana, la sua scoperta s'inscriveva senza dubbio nella prospettiva moderna dell'omogeneizzazione almeno del sistema planetario.

L'apice del dibattito ripercorso dall'autore si raggiunge intorno agli anni Ottanta. Granada ricorda come venga in genere attribuita a Tycho Brahe l'eliminazione delle sfere solide tradizionali, affermata nell'opera *De mundi aetherei recentioribus phaenomenis*, edita nel 1587 in poche copie e distribuita agli astronomi piú prestigiosi dell'epoca a partire dalla primavera del 1588. A questo risultato Brahe era giunto grazie all'osservazione delle comete apparse tra il 1577 e il 1585, e in particolare dell'ultima di esse, osservabile con esattezza solo ove si disponesse di strumenti molto sofisticati, come quelli che Brahe aveva fatto erigere a Uraniborg, nell'isola di Hven cedutagli a questo scopo dal re di Danimarca, o come quelli esistenti in Germania, nell'osservatorio costruito a Kassel dal langravio Guglielmo IV. Ed era stato proprio il matematico di corte di quest'ultimo – Christoph Rothmann – il primo ad affermare esplicitamente che gli orbi solidi non esistevano e che il cielo era un mezzo fluido; pur accordando largo spazio all'argo-

mento ottico della rifrazione già avanzato da Pena (senza tuttavia riconoscere il suo debito nei confronti del francese), Rothmann inseriva il suo rifiuto nella cornice dell'osservazione della cometa del 1585 e nell'elaborazione teorica di tale esperienza, come si registra nella *Descriptio accurata cometae anni 1585*, redatta nel 1585-86 e inviata a Brahe nell'aprile 1586. Nella sua risposta Brahe confermava la propria ammirazione per il trattato di Rothmann e aderiva all'eliminazione delle sfere e alla concezione del cielo fluido, precisando tuttavia che anch'egli sosteneva quella tesi "da alcuni anni". Nella ricostruzione dell'intera vicenda Granada dimostra però che non c'è alcuna evidenza in questo senso e afferma che la documentazione fa piuttosto propendere, contrariamente a quanto si è soliti affermare, per la priorità dell'astronomo di Kassel.

Del rapporto fra i due, Granada indaga anche altri momenti estremamente problematici, come le circostanze oscure della visita compiuta da Rothmann a Uraniborg nel 1590, con il duplice scopo di esaminare le installazioni di Brahe (una vera e propria azione di spionaggio a favore del langravio di Hessen-Kassel) e al tempo stesso trovare una cura per la propria grave malattia, grazie al paracelsismo di Tycho Brahe e al suo laboratorio sparigico. Né l'autore trascura la disputa sviluppatasi tra Tycho Brahe e Nicolaus Raymarus Ursus rispetto alla primogenitura del sistema geocentrico da essi elaborato, e la posizione intermedia assunta in questo contesto da Helisaeus Röslin, o ancora il dibattito sviluppatosi intorno all'apparente incompatibilità fra i principi copernicani e la lettera delle Sacre Scritture.

Alberto Tenenti, *Venezia e il senso del mare. Storia di un prisma culturale dal XIII al XVIII secolo*, 1999, Collana Saggi n. 34, 653 pp.

Alberto Tenenti ha consacrato per decenni la sua attività di studioso alla storia di Venezia. Il volume qui presentato raccoglie una serie di saggi, pubblicati in sedi e in tempi diversi, che affrontano il tema in un arco temporale che va dal Trecento al Seicento. L'esposizione si articola nell'indagine intorno all'organizzazione sociale e politica alla base della grandezza della Serenissima e al suo intenso ed essenziale rapporto con il mare, e nella presentazione poliedrica dell'immagine che la città ebbe di se stessa e della percezione che ne ebbero gli altri.

La ricerca prende avvio dalla constatazione del “destino bifronte” di Venezia, che “né si poteva estraniare dalle sue fortune marittime, né poteva trascurare i suoi legami terrestri”. Tutta la storia della città si tradusse in uno sviluppo insieme coerente e abbastanza equilibrato, costantemente volto alla propria affermazione su ambedue i fronti. Di tale affermazione Tenenti ricerca le basi nei comportamenti del ceto patrizio, colonna portante della società veneziana, riferendosi all'alternanza e alla rotazione dei ruoli attuate e praticate dai membri di quell'aristocrazia. Emblematica della poliedricità di impegni e di impieghi che caratterizzò gran parte dei patrizi veneziani, appare all'autore la figura di Francesco Morosini, che pur consacrando gran parte della sua attività alla carriera navale, ricoprì cariche terrestri importanti e occupò alte funzioni politico-amministrative. Come ricorda Tenenti, per oltre due secoli, dalla prima metà del Trecento alla seconda metà del Cinquecento, Venezia organizzò e fece navigare piccole squadre costituite da unità armate a uso mercantile: le cosiddette galere da mercato, nelle quali gli impieghi economici e le incombenze militari erano strettamente intrecciate. Quest'organizzazione, e il comportamento che ne seguì, fu particolare e proprio dei veneziani, segnando quello che Tenenti definisce un deciso senso dello Stato di quel patriziato, fin nell'attività commerciale stessa: alla spedizione marittima si affidavano le sorti dell'intera comunità e

per questo ad essa si consentiva di venir capeggiata dal piú alto esponente dello Stato.

Tali comportamenti possono essere considerati significativi e rivelatori della profondità del legame che Venezia sentí sempre radicalmente con i suoi destini sul mare. Proprio per imporre il suo ruolo di perno ineludibile fra Adriatico e Levante da un lato ed Europa dall'altro, Venezia dovette affermarsi innanzitutto dalla parte del mare, situata com'era in capo ad un golfo molto profondo, sui collegamenti del quale occorreva assicurarsi il predominio. Mentre il suo fronte terrestre rimase cosí immobile per secoli, i confini marittimi non cessarono mai di essere agitati, soggetti a tensioni e sovente a terribili conflitti. Da questo punto di vista il decisivo impegno collettivo di tutta la comunità e di tutte le energie di cui essa era capace nell'assolvimento dei compiti marittimi rappresenterebbe un caso veramente unico nel Mediterraneo e nella stessa Europa.

Come abbiamo detto, l'indagine prende le mosse dal Trecento, epoca che costituisce secondo l'autore uno "snodo" i cui elementi fondamentali sono sul versante interno il progressivo accentramento governativo e l'assestamento dell'aristocrazia, su quello esterno i rapporti con i turchi e i genovesi e l'organizzazione dei traffici marittimi. È l'epoca in cui Venezia fece le sue scelte definitive tanto sullo scacchiere della terraferma, quanto su quello marittimo. Tenenti conferma il ruolo fondamentale svolto dalla saldatura che si realizzò fra la libertà d'iniziativa e l'accettazione di un disciplinamento non privo di restrizioni, analizza sul piano politico la cogestione del potere da parte di un numero definito – sebbene assai vasto – di famiglie, mostrando come la tensione fra il ceto aristocratico e gli altri ceti risultasse smorzata da diversi elementi, fra i quali la prosperità economica, che faceva in larga misura convergere gli interessi di patrizi e popolani, e il legame fra la produzione dei mestieri organizzati nelle Arti e i traffici inter-

nazionali. L'autore non manca di considerare altri aspetti del complesso rapporto fra i ceti della città, come il ruolo delle feste, dei tornei, delle processioni e delle più varie cerimonie, volte a cementare il sentimento di appartenenza e d'identità con la città anche per gli strati popolari.

Accanto all'indagine relativa a quella che è stata a lungo considerata l'esemplarità del modello politico veneziano, Tenenti s'interroga su diversi aspetti dell'immaginario collettivo – dal senso del mare, sentito come “linfa vitale della comunità” e dai miti che lo accompagnavano, alla percezione del tempo e dello spazio, fino all'uso scenografico degli spazi pubblici e alle rappresentazioni artistiche del trentennio giorgionesco – e si sofferma ad analizzare il comportamento delle autorità veneziane, nelle più diverse circostanze. Ad esempio, di fronte alle “temporali calamità”, vale a dire di fronte all'ondata quasi ininterrotta di pestilenze che afflissero il Trecento, l'autore rileva l'indomita energia che sostenne l'azione del governo. Oppure, rispetto all'utilizzo delle navi corsare come mezzo legale per ristabilire il diritto, egli pone l'accento sulla particolarità di Venezia, che, unica fra gli Stati cristiani del Mediterraneo, non permette ai suoi sudditi l'allestimento di tali navi. O ancora, fa notare la presunzione favorevole che, attraverso i suoi navigatori, essa mostra rispetto alle genti più diverse “osservate da un lato con l'attento distacco necessario per scoprirne le qualità, ma comprese dall'altro in una comunità solidale di uguali creature”.

Ne risulta un affresco di grandi proporzioni, di grande precisione nei particolari, che restituisce con vivacità le sorti di una città che seppe per secoli conservare la sua autonomia e la sua precisa identità e che rimane ancora oggi, a fronte delle più accorte metodologie storiografiche, un caso unico nella storia del Mediterraneo.



6.

## IL PRIMATO DELL'ETICA



Seppur da prospettive diverse, il pensiero del Novecento si è variamente scontrato con l'impossibilità, per gli strumenti logici, di *costringere* l'interlocutore all'intesa, mettendo in rilievo i limiti della logica dimostrativa nel caso in cui essa sia riferita al pensiero nella sua funzione comunicativa. Rispetto ad un "razionalismo della verità" che non sarebbe in grado di fornire la base etica e sociale per un accordo ragionevole delle molteplici volontà, si ripropone un primato della dimensione etica dell'uomo che induce a ripensare l'intero sviluppo della civiltà europea. L'urgenza dei problemi etici emergenti in diversi settori scientifici e nelle varie pratiche sociali stimola inoltre una riflessione "applicata" ai diversi ambiti disciplinari della medicina, ad esempio, o alla prassi della ricerca e dell'insegnamento filosofico.

Emmanuel Levinas, Adriaan Peperzak, *Etica come filosofia prima*, a cura di Fabio Ciaramelli, 1989, Collana Saggi n. 6, 185pp.

Concepito in occasione del seminario sul tema *Il pensiero di Emmanuel Levinas*, organizzato dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici nei giorni 20-23 maggio 1985, il volume propone un percorso di lettura dell'opera dell'autore attraverso quattro impor-

tanti saggi, tre dei quali inediti in italiano. I primi due, risalenti agli anni '50, ne ricostruiscono in qualche modo la genesi attraverso un confronto con il linguaggio hegeliano che costituiva all'epoca la *koiné* dominante negli ambienti intellettuali di Parigi. Gli ultimi due, segnati da una sublimazione del linguaggio, “da un parlare superlativo e iperbolico la cui enfasi tenta di esprimere l'eccellere della trascendenza” (Peperzak), ne mostrano i piú recenti esiti speculativi e le appassionante implicazioni culturali e civili. Gli scritti di Levinas sono seguiti dal magistrale commento di Peperzak e da una Postilla del curatore.

Il primo saggio, dal titolo *Libertà e comando* (1953), dà avvio ad una meditazione filosofica sulle condizioni della libertà in cui l'accento è posto sulla strategia di salvaguardia della libertà stessa attraverso la sua necessaria istituzionalizzazione. Di fronte al paradosso per cui “la vera eteronomia comincia quando l'obbedienza smette di essere obbedienza cosciente e diventa inclinazione spontanea” – atteggiamento in cui si può ravvisare l'origine di tutti i totalitarismi – Levinas ricorda che “ciò che resta comunque libero è il potere di prevedere il proprio cedimento e di premunirsi contro di esso”. La libertà consiste allora “nell'istituire fuori di sé un ordine della ragione: nell'affidare il ragionevole allo scritto, nel ricorrere ad una istituzione”.

Si tratta tuttavia di una soluzione solo provvisoria, in quanto “l'istituzione di una legge ragionevole come condizione della libertà” suppone già “una possibilità d'intesa tra singoli in vista dell'istituzione di quella legge”. È così che Levinas introduce all'idea di un “discorso prima del discorso”, di un rapporto da singolo a singolo *prima* dell'istituzione della legge razionale, di un tentativo “di far entrare qualcuno nel nostro discorso senza farvelo entrare violentemente”. Come scrive Ciaramelli, viene rappresentata qui l'aporia della “circolarità dell'origine”, alludendo all'impossibilità di fondare razionalmente attraverso argomentazioni

persuasive l'accesso all'ordine etico che si oppone al puro e semplice rapporto di forze. Questo "ordine ragionevole in cui i rapporti fra volontà separate vengano riportati alla partecipazione comune ad una ragione che non è esterna alle volontà" esige un incontro fra uomo e uomo: il *disporsi* all'ascolto, l'*entrare* nel dialogo, il *decidersi* per la ragionevolezza, accettando quella ragione impersonale che è oggettivata nelle istituzioni storico-politiche, non possono derivare da una ragione impersonale già data e istituita, ma debbono essere il risultato di una sorta di persuasione "preoriginaria" che *istituisce* quella ragione comune senza esserne l'inizio temporale o empirico. La relazione da singolo a singolo fa così emergere l'etica nella sua significatività assoluta, come ciò che precede l'origine stessa delle istituzioni.

Nel secondo saggio, dal titolo *La filosofia e l'idea di infinito* (1957), Levinas parte dall'analisi di due categorie fondamentali, *autonomia* ed *eteronomia*. Come esemplifica Peperzak nel suo commento, l'idea di verità, nell'analisi di Levinas, si presenta come un'idea bifronte: da un lato la verità viene cercata e scoperta come una realtà che il pensatore non conosceva ancora, dall'altra essa si dà solo a chi se ne appropria e la fa sua per diventare una sola cosa con essa – come se essa fosse sempre stata presente nel fondo della sua anima. È questo il senso della verità che è divenuto prevalente nel pensiero occidentale: riduzione di ogni alterità all'Identico (o Medesimo) ed esclusione del trascendente. L'essenza della verità non consiste, dunque, nel rapporto eteronomo con un Dio ignoto, ma nel già-conosciuto che è ancora da scoprire o da reinventare liberamente in sé e in cui confluisce ogni cosa conosciuta.

Il rifiuto di qualunque eteronomia non esclude però soltanto l'alterità di Dio, ma anche ogni alterità individuale. La conoscenza consiste allora nel cogliere l'individuo non nella sua singolarità che non conta, ma nella sua generalità, di cui solamente si dà scienza: ciò che potrebbe agevolmente esemplificare la posizione aristote-

lica, ripresa da Hegel nel primo capitolo della *Fenomenologia dello spirito* sulla certezza sensibile. Ma questo approccio non solo annienta l'individualità annegandola nell'universale; esso inoltre ha nei confronti dei suoi "oggetti" un atteggiamento dominato dal possesso e dall'uso. "La resa delle cose esteriori alla libertà umana mediante la loro generalità non significa solo innocentemente comprenderle, ma anche utilizzarle, addomesticarle e possederle. Soltanto nel possesso l'io porta a compimento l'identificazione del diverso". Come scrive Peperzak, secondo la prospettiva di Levinas l'egocentrismo della civiltà occidentale si realizza anche in un ben preciso tipo di vita pratica di cui la filosofia è la contropartita teorica. In una civiltà che si riflette nella filosofia dell'Identico, scrive infatti Levinas, la libertà si realizza nella ricchezza. La ragione che riduce l'altro è appropriazione e potere.

Da questa supremazia dell'Identico non sfuggirebbe neppure la filosofia di Heidegger, che pretende di superare la concezione tradizionale dell'essere come "totalità degli essenti". Anche in Heidegger si tratta di giungere alla luce abbagliante dell'essere che s'illumina attraverso la comprensione dell'essere costitutiva del *Dasein* umano. Anche quella di Heidegger finisce così per essere un'egologia, espressione di un universo centrato intorno ad un Ego che non solo funge da soggetto del *cogito*, ma è anche centro e fine del mondo, nonché fonte di ogni senso.

Si tratta allora per Levinas di capovolgere i termini della questione, rifacendosi ad una "tradizione dell'Altro", di carattere filosofico e non religioso, che trova in Platone e in Cartesio due punti di riferimento fondamentali. Quando Platone dice del Bene che esso è al di sopra dell'essere, o, nel *Fedro*, definisce il discorso vero come discorso con gli dei, il vero non è solo *altro* da colui che ne fa esperienza ed *esterno* alla natura in cui il soggetto umano si è installato, ma è *più* che esterno: il vero si trova "lassú". L'assolutamente altro mi raggiunge o mi sopraggiunge *dall'alto*.

Quanto al Cartesio della terza *Meditazione*, nella sua analisi dell'idea di infinito, egli delinea una struttura di cui – dice Levinas – dobbiamo conservare il disegno formale. L'idea dell'infinito ha questo d'eccezionale: l'*ideatum* supera l'idea. L'intenzionalità che anima l'idea di infinito non è paragonabile a nessun'altra: essa tende a quanto non può contenere e, in questo senso appunto, all'Infinito. L'alterità di quest'ultimo non si annulla né si estingue nel pensiero che lo pensa. L'idea dell'infinito è dunque la sola che permette di conoscere quel che s'ignora. L'infinito è il radicalmente, l'assolutamente altro. Esso è l'unica vera “esperienza” che possiamo compiere.

Ora, l'infinito ha nel pensiero di Levinas una duplice accezione. Da un lato s'identifica con Dio (alterità dell'Altissimo), dall'altro non è che il rapporto con *Autrui*, con l'altro. L'idea dell'infinito è in questo senso il rapporto sociale, il quale consiste nell'avvicinare un essere assolutamente esteriore. “L'infinito di questo essere, che proprio perciò nessuno può contenere, ne garantisce e costituisce l'esteriorità”. Come scrive Ciaramelli, è la sproporzione fra il presente dell'uno e il passato dell'altro che è espressione dell'idea di infinito.

Ma l'altro non solo è assolutamente esteriore, insondabile nella sua infinità; esso mi oppone inoltre una resistenza che Levinas definisce “etica”, e che proviene da quel “no” da sempre lanciato contro la volontà egemonica dell'io, contro i suoi poteri, vale a dire il comandamento: “Non uccidere”. Da questo punto di vista l'infinito in quanto rapporto con l'Altro e l'infinito in quanto Dio vengono a convergere. Il punto decisivo, l'approdo di questo discorso tendente appunto a stabilire “l'etica come filosofia prima”, è che questa *epifania* del volto, in cui faccio esperienza dell'assoluta alterità, questo rapporto con *Autrui* che è intrinsecamente etico perché fondato sul comandamento primordiale “Non uccidere”, non si innesta su un preliminare rapporto di conoscenza, ma ne è piut-

tosto fondamento. L'etica – commenta Peperzak – non potrà piú essere considerata come una disciplina fondata su una filosofia teoretica – ontologia o epistemologia – che precederebbe ogni comandamento. Il rapporto etico non è sovrastruttura, ma fondamento di ogni conoscenza, e l'analisi di questo rapporto costituisce la filosofia prima.

Il terzo saggio, *Etica come filosofia prima* (1982), e il quarto *Determinazione filosofica dell'idea di cultura* (1986) riprendono il tema dell'identificazione di essere e sapere nella filosofia occidentale, la “dedizione all'ideale neoplatonico dell'Uno”, e si soffermano in maniera ancora piú approfondita sulla nozione di “volto” mettendola in connessione con il problema della responsabilità e con quello del “terzo”, sviluppato in particolare nel testo *Altrimenti che essere* e commentato ampiamente sia da Peperzak, sia da Ciaramelli. Si trova in Levinas il richiamo ad una “cultura etica” in cui il volto di altri “risveglia nell'identità dell'io la responsabilità inalienabile per l'altro uomo e la dignità dell'eletto”. Proprio nella responsabilità etica e nell'obbligo verso gli altri che essa decreta, la cultura si mostra come rapporto alla trascendenza in quanto trascendenza, come “sporgenza dell'umano nella barbarie dell'essere”, nonostante – conclude Levinas – nessuna filosofia della storia possa offrire garanzie contro il ritorno della barbarie stessa.

Gwendoline Jarczyk, Pierre-Jean Labarrière, *L'impronta del deserto. L'a-teismo mistico di Meister Eckhart*, traduzione italiana di Domenico Carosso e Maria Pia Donat-Cattin, 2000, Collana Saggi n. 39, 271 pp.

Il saggio dedicato al mistico renano Meister Eckhart dai due autori, già noti per i loro studi su Hegel, è ispirato dalla ricerca della “posterità dialettica” che ne contrassegna il lascito piú signi-

ficativo. Pierre-Jean Labarrière e Gwendoline Jarczyk intraprendono questa ricerca non con fini esclusivamente esegetici, ma con lo scopo di *attualizzare* la prospettiva speculativa e mistica eckhartiana. Secondo gli autori, infatti, speculazione e intuizione mistica si trovano a coincidere nell'*a-teismo* del teologo, che supererebbe in tal modo l'idea puramente rappresentativa della religione. È un ponte gettato verso la lettura dello stesso Hegel in termini mistici, come esplicitamente chiarito dagli autori.

Il libro si apre con una prima lettura dell'unico *Poema* che Eckhart abbia lasciato, dal quale è tratto il riferimento al deserto che dà il titolo al volume: un'immagine che è la negazione di ogni immagine, un deserto che non è altro che Dio stesso nell'eternità del suo essere. La sua impronta nella figura del tempo è il luogo dove egli convoca e incontra l'uomo. Ma se tutto Eckhart è racchiuso in questo poema, come sostengono gli autori, ad esso occorrerà ritornare dopo una "deviazione" che ricollochi Eckhart nel suo tempo e nel suo contesto.

La prima parte del saggio ricostruisce dunque le vicende biografiche e la fortuna attraverso i secoli di Eckhart. Nato verosimilmente nel 1260 in un villaggio della Turingia denominato Hochheim, in un'epoca segnata dalle lotte fra Papato e Impero e dalle Crociate, il primo dato accertato della sua vita è l'ingresso nell'ordine domenicano (un ordine "mendicante" come quello francescano, che conobbe un'espansione assai rapida, fino a ricevere da Roma la responsabilità dell'Inquisizione e dei suoi tribunali) e l'avvio dei suoi studi al convento di Erfurt. In seguito, per le sue eccezionali qualità, Eckhart fu chiamato a completare il suo programma di studi a Colonia, presso lo *Studium generale*. Ora, la Scuola di Colonia, da cui Eckhart ricevette l'influenza decisiva, era segnata dall'ampiezza della sintesi tentata non solo fra il pensiero di Agostino e quello di Dionigi (al primo dei quali si deve l'idea di una *conversione* verso l'uomo interiore, al secondo quella di un'e-

stasi che proietta l'uomo verso Dio), ma anche dall'integrazione dell'apporto di Avicenna e di Averroè, nonché di Maimonide, al crocevia delle tre grandi religioni rivelate. Da Colonia Eckhart partì poi alla volta di Parigi, che era allora la capitale intellettuale dell'Occidente, e dove più forte si fece sentire l'influenza di Tommaso d'Aquino. Degli anni successivi al primo soggiorno parigino, passati a Erfurt come maestro di novizi e priore del convento, gli autori sottolineano l'unità della dimensione intellettuale e di quella spirituale. Già in quegli anni il "dottore metafisico-mistico" sarebbe stato impegnato a "trasformare in forza vitale ciò che si rivela alla comprensione" e ad incitare gli altri ad intraprendere la via dell'unità. La chiave di lettura è chiaramente esplicitata: "Su questo punto centrale come su altri, Eckhart anticipava ciò che avrebbe espresso per parte sua la filosofia dialettica resa illustre circa sei secoli più tardi dall'idealismo tedesco, vale a dire che l'effettuazione dell'idea, la sua realizzazione storica, è parte integrante dell'intelligenza stessa di questa idea". È nel secondo soggiorno parigino, nel 1302, che Eckhart ottenne il titolo di "maestro in teologia sacra", il più alto riconoscimento che un religioso domenicano potesse ricevere. La sua vita continuò ad alternare momenti dedicati allo studio e all'insegnamento (come in un terzo soggiorno parigino, dal 1311 al 1313, oppure nella fase in cui, a partire dal 1322, fu chiamato a dirigere lo *Studium generale* di Colonia) a momenti di attività intensa, legata a gravosi incarichi istituzionali. Alla fine del terzo soggiorno parigino, Eckhart ricevette l'incarico di amministrare i conventi delle monache domenicane nella provincia teutonica. Ciò consentì forse per la prima volta a Eckhart di esercitare intensamente la sua attività di predicatore. È dunque a questa fase che verosimilmente si riferiscono i testi raccolti nei *Sermoni tedeschi*, che solo di recente, grazie all'opera di Josef Quint, sono stati pubblicati in edizione critica. Gli autori si soffermano innanzitutto sullo stile, che testimonia un

coinvolgimento personale del loro autore e al tempo stesso mostra la forte tensione di Eckhart verso il conseguimento della verità. La sezione biografica si chiude con una ricostruzione delle vicende politiche che condussero alla sua condanna da parte dei teologi avignonesi, e delle circostanze oscure della sua morte, sopravvenuta prima che il verdetto fosse reso noto.

Per gli autori è evidente che Eckhart ha pagato il suo essere in anticipo rispetto ai tempi – essi sottolineano fra l'altro che ancora oggi si attende una sua riabilitazione istituzionale – come mostra l'“ascolto dei secoli”, che ha restituito con evidenza sempre maggiore l'influenza esercitata dal magistero di Eckhart. Non solo nei suoi diretti discepoli (come Enrico Suso o Giovanni Taulero), ma anche in figure come quella di Nicola Cusano, le cui ricerche logiche sulla “coincidenza dei termini opposti” costituirebbero un “anello nella catena ininterrotta che, da Meister Eckhart alla grande dialettica dei primi del XIX secolo, apre l'universo della riflessione all'efficienza del terzo termine, compreso nella sua stessa inesistenza e nella forza negativa del suo potere di mediazione”. Tuttavia, nonostante l'affinità spirituale che lega Eckhart a figure come Giovanni della Croce o Jacob Böhme, “è nella filosofia di Hegel che la disposizione formale degli elementi strutturali del pensiero di Eckhart trova il punto di riferimento e di accoglienza più forte: l'incontro reciprocamente illuminante tra le due visioni del mondo e la loro articolazione discorsiva ne è una conseguenza essenziale”.

La seconda parte del volume si propone come esplorazione sistematica dei grandi temi della sua visione del mondo, attraverso la lettura dei *Sermoni* e dei *Trattati* tedeschi, nei quali Eckhart persegue lo scopo unitario di formazione dell'intelligenza e di risveglio del volere, o ancora, di annuncio del vero e sua traduzione nel concreto dell'esperienza. Si mostrerà così come alla base della sua visione si trovi quell'intuizione dell'unità espressa dall'immagine

dell'occhio che tanto avrebbe colpito Hegel: "L'occhio che interiormente vede Dio – scrive Eckhart – è lo stesso occhio col quale Dio mi vede interiormente". Un'asserzione che spinge la relazione soggetto-oggetto, in seno all'atto di conoscere, fino al punto in cui l'oggetto si rivela essere un soggetto e i due soggetti si riconoscono nella loro identità d'origine. A colpo sicuro – secondo Pierre-Jean Labarrière e Gwendoline Jarczyk – l'opera di Eckhart è un inno all'unità, all'unità di Dio, all'unità dell'uomo con Dio, all'unità di tutte le cose in Dio. La fecondità di questo principio metafisico-mistico è per gli autori senza limiti. Esso permette di comprendere la parte che all'uomo tocca di assumere nell'emergenza del suo essere e nella gestione del suo destino spirituale di co-creatore di se stesso e co-generatore di Dio.

La generazione è per Eckhart unica. Dio, uscendo da se stesso nell'atto della sua nascita, s'identifica con questa exteriorità totale che permane in lui stesso. Il far-nascere di Dio è identicamente nascita di Dio, nascita dell'uomo e del mondo. Ciò significa rivestire tutte le creature di grande dignità e far sí che esse trovino posto in seno al movimento che è espressione dello spirito totale. La generazione di Dio si compie nella produzione dell'uomo e del mondo, che sono posti "fuori" di Dio e devono far ritorno a lui. Il tema dell'uomo-nascita si dischiude proprio nell'articolazione di quest'uscita e di questo ritorno. Il concetto di nascita assume qui una duplice accezione: una, di passività, mostra come l'uomo appare quando Dio lo fa nascere, lo genera; l'altra insiste invece sul fatto che Dio produce l'uomo comunicandogli ciò che è, facendone insomma un creatore. Nell'istante stesso in cui si riceve, l'uomo genera se stesso, e non solo se stesso, ma anche Dio e la creatura. Tuttavia quest'identità fra la nascita di Dio e la nascita dell'uomo in Dio non va in alcun modo intesa, secondo gli autori, come un monismo che riduca l'uomo e il mondo ad un'escrenza dell'assoluto, senza riconoscere loro una reale autonomia.

La differenza sarebbe inscritta infatti nel cuore dell'assoluto stesso dal gioco d'una "negazione della negazione" che fa sí che l'assoluto non sia se stesso che come altro da sé. Né ci sarebbe in tutto questo "la minima ombra di panteismo", ma la considerazione chiara del fatto che Dio è uno, e che, perciò, non c'è niente che sia radicalmente fuori di lui.

Gli autori tentano in definitiva di riscattare l'opera di Eckhart dalla lettura che ne ha portato alla condanna da parte dei giudici di Avignone, vale a dire dal sospetto che la suddetta unità indichi un'identità di natura che annullerebbe ogni possibilità di pensare una differenza fra Dio e l'uomo. Ma allora occorre domandarsi, con gli autori, se la franca accettazione da parte di Eckhart della fede cristiana e delle sue esigenze limiti il suo messaggio a questa sfera di appartenenza, o se invece la sua dottrina attinga ad una *universalità di spirito* che supera le frontiere delle confessioni e delle credenze. È evidentemente quest'ultima l'ipotesi accreditata dai due studiosi, che la fanno ruotare intorno all'attribuzione ad Eckhart di un "a-tesimo mistico", con il quale si vuole indicare il superamento del piano *rappresentativo* orientato al Dio delle creature, quello stesso superamento "speculativo" che contrassegnerebbe in Hegel il passaggio dal piano della religione a quello della filosofia.

Franco Chiereghin, *Dall'antropologia all'etica. All'origine della domanda sull'uomo*, 1997, Collana Saggi n. 27, 141 pp.

Come una meditazione sulla filosofia nel suo rapporto con l'esistenza, pervasa da quella "malinconia" che l'autore ritiene, con Heidegger, prerogativa di ogni fare creativo, si presenta questo libro di Franco Chiereghin, che riporta il testo delle lezioni tenute a Napoli, nella sede dell'Istituto, dal 29 maggio al 1° giugno 1995.

Si tratta di un lavoro di scavo intorno alle domande fondamentali dell'interrogazione intorno all'uomo, tendente a mostrare il necessario confluire dell'antropologia filosofica nell'etica. La stessa filosofia, punto di partenza della riflessione, viene messa in questione nella sua relazione con la vita: è nella filosofia che quest'ultima perviene alla comprensione di sé ed essa è quindi uno dei modi in cui la vita, interpretandosi, raggiunge e modifica se stessa. Tuttavia, secondo Chiereghin, ciò che distingue il movimento di autocomprensione della vita che si attua nella filosofia da altre forme affini è il suo configurarsi come un "no" radicale.

La lettura del *Fedone* platonico, nel quale Socrate si prepara alla morte facendo ricorso alla musica, ci riporta per Chiereghin ad un segno – quello musicale appunto – in cui si dissolve l'alterità costitutiva del segno stesso: nella musica il segno non è segno di qualcosa'altro, ma coincide con la cosa stessa. Di fronte a questo dissolversi del segno nell'alterità, quale si dà nella musica, la filosofia avverte che proprio lí sta il termine verso il quale essa tende e che tuttavia non potrà mai raggiungere finché resta filosofia. Questa piena coincidenza del segno che dice la cosa con la cosa stessa, e quindi del fare e del dire, eccede il linguaggio che informa e che comunica. Così una filosofia che sia consapevole del suo destino "musicale" riconosce che al termine di ogni sentiero, percorso con tutte le energie di cui dispone il *logos*, vi è qualcosa che oltrepassa la parola e che proprio questo, che non è esprimibile dal *logos*, è quanto vi è nelle cose di piú importante. I momenti propriamente "musicali" della filosofia sono quelli in cui essa dà testimonianza di questa essenziale finitezza, nella quale il *logos*, in virtù di se stesso, perviene a riconoscere ciò che è piú potente di esso e che lo oltrepassa.

La riflessione di Schelling, consegnata alle *Conferenze di Erlangen* (1821), tematizza il problema del principio della filosofia e mostra che la via negativa, attraverso cui per la prima volta, opponendosi alle tendenze fondamentali della vita, l'uomo si imbatte

nella totalità, è quella stessa che lo porta al cospetto della libertà. Nel movimento con cui la filosofia muove all'attacco della vita, si configuri esso come preparazione alla morte (Platone), solitudine e abbandono da tutto e di tutto (Schelling), nostalgia della totalità dell'essere (Heidegger), o possesso e godimento di questa totalità medesima (Hegel), ciò che è in questione è sempre l'essenza della libertà e ciò che l'uomo può compiere agendo grazie ad essa. Se dunque libertà e agire sono concetti che richiamano alla filosofia in quanto tale, sono cioè concetti fondamentali della filosofia stessa, allora un primo passo per intenderli è indicato da Kant, quando riconosce che per trovare l'esercizio vero e proprio della libertà occorre guardare all'uomo non quando è solo sensibilità, né quando è solo ragione, ma unicamente là dove egli sussiste come *personalità*, vale a dire come un essere razionale, responsabile delle proprie azioni.

Il rimando a Kant si articola nella riflessione dell'autore in una disamina dei concetti complementari di "persona" e di "impersonale". Il termine "persona" è percorso dall'ambiguità sotto qualunque aspetto lo si consideri. Con riferimento al significato latino di "maschera" esso indica da una parte la coerente attuazione di un ruolo, attraverso la cui mediazione un determinato contenuto o addirittura la giustizia e il bene si rendono manifesti, dall'altra lo schermo dietro cui nascondere la propria identità per manipolare secondo il proprio arbitrio il campo dell'apparire. La persona in quanto maschera si trova così a condividere il medesimo carattere simbolico che è intrinseco ad ogni modo di comunicare. Qui il riferimento è al significato greco originario del termine "simbolo": la persona, in quanto maschera, è ciò che *sym-ballei*, che congiunge e insieme distingue quello che l'uomo propone di sé nell'apparire, e il principio dell'apparire che rimane nascosto e si sottrae alla manifestazione. La persona sta così sul limite tra ciò che nell'uomo è manifestazione e insieme sottrazione di sé.

D'altra parte l'“impersonale” dentro di noi configura quell'energia impulsiva senza la quale anche la rappresentazione piú persuasiva e perentoria di un imperativo rimarrebbe praticamente inerte e inefficace. L'impersonale fuori di noi, inteso come natura, se da un lato accoglie, entro limiti determinati, l'opera personalizzatrice dell'uomo, manifesta dall'altro la radicale dipendenza della fisicità della persona dal cosmo e ribadisce cosí i confini non valicabili della sua finitezza. Infine, l'impersonale dopo e sopra di noi dischiude alla persona un'esperienza della libertà, nella quale proprio ciò che appare come totale alienazione di sé si risolve in una nuova e piú radicale attestazione di libertà. In ciascuno di questi momenti il modo d'essere dell'impersonale costituisce un termine di confronto essenziale per l'attuazione delle possibilità di esistenza cui è consegnata la persona.

L'analisi del concetto di “persona” e di “impersonale” ha procurato lo sfondo sul quale è possibile per l'autore riproporre le domande elementari da cui può prendere origine un'antropologia filosofica, il cui compito è quello di avvicinarci sempre piú a ciò che noi stessi siamo. L'atto con cui l'uomo può cominciare a determinare responsabilmente la propria vita consiste nel mettere in questione questa sua stessa esistenza nella sua totalità. L'origine stessa del male va individuata nella trascuratezza dell'attenzione verso il nostro essere piú proprio, nel distogliere lo sguardo dalla necessità di impegnarsi in una scelta preliminare. L'atto con cui ci si risolve per la scelta originaria è per ciascuno qualcosa di unico e di irripetibile. A differenza dalla prima nascita, accaduta in modo del tutto indipendente dalla sua volontà, l'uomo si trova ad essere, in questa seconda nascita, il solo responsabile del distacco dall'esistenza naturale e della decisione di legarsi a se stesso. La libertà pone l'uomo come un compito a se stesso: qui l'antropologia, in quanto “filosofica”, è costretta a oltrepassare se stessa come disciplina particolare in direzione dell'etica. L'uomo – conclude Chie-

reghin – è così nella sua essenza un duplice uso della propria libertà: dapprima per legarsi o rifiutarsi nell'esistenza; poi, una volta che si sia accolto, per essere o una brama che calcola sotto il dominio dell'amore di sé o un'intelligenza che ama sotto il governo della libertà.

Sergio Landucci, *Sull'etica di Kant*, 1994, Collana Saggi n. 19, 413 pp.

Nella storia del pensiero occidentale Kant è il primo filosofo che abbia avuto coscienza di quella differenza tra due livelli del discorso morale che è divenuta corrente nel nostro secolo: il livello normativo e il livello metanormativo (di discorso *sulla* morale). Quest'idea di un'indagine critica come indagine di secondo livello rappresenta il lato piú moderno della concezione di Kant. Ma il pensiero kantiano si mostra sempre coerente con questa sua conquista? È con questa domanda che Sergio Landucci si volge all'opera del filosofo, per mostrare le peripezie che contrassegnano la riflessione di Kant sull'etica nel periodo "critico". La contestualizzazione del discorso – sia rispetto alla tradizione precedente, sia rispetto al dibattito in cui Kant era immerso –, largamente presente, non va tuttavia in questa lettura mai a discapito di "quel che rimane pur specifico d'ogni discorso che si sia preteso filosofico, e cioè l'apparato argomentativo e i contenuti teorici".

Rispetto al punto di vista critico da Kant elaborato nei confronti dell'etica, un primo motivo di riflessione deriva al Landucci dalla necessità di rigettare l'ipotesi di una sua presunta neutralità. Nel campo della morale infatti Kant avrebbe compiuto la medesima operazione realizzata in sede di filosofia della conoscenza: come in quest'ultima, egli ha assolutizzati, riportandoli a pretese strutture naturali della mente umana, i principi della matematica e

della fisica allora vigenti (rispettivamente la geometria euclidea e la meccanica newtoniana), così in sede etica ha assolutizzato i principi della morale ch'egli condivideva pacificamente – una sorta di morale cristiano-borghese – riportandoli alla “ragion pratica pura”. L'elemento di maggior interesse dell'analisi di Landucci è tuttavia costituito non tanto dalla diagnosi in se stessa, di per sé non nuova, quanto dalla ricostruzione del percorso che avrebbe indotto Kant a tale dogmatismo, per quanto ammantato di criticismo, e dell'articolazione teorica ad esso soggiacente.

L'ipotesi è che Kant abbia sí tentato, con la *Fondazione della metafisica dei costumi*, una “deduzione trascendentale” della legge morale, ma che le difficoltà cui è andato incontro e le contraddizioni in cui è incorso in quest'opera lo abbiano indotto ad un mutamento radicale nella concezione della legge morale, che a partire dalla *Critica della ragion pratica* viene ad essere concepita come un “fatto della ragione”. Si tratta di una tesi gravida di conseguenze, argomenta l'autore. Innanzitutto essa implica la negazione della possibilità di etiche reciprocamente alternative. Inoltre, da un punto di vista epistemico, essa comporta l'introduzione di un *unicum* nell'universo kantiano. Nella *Critica della ragion pura*, infatti, la ragione teoretica negava la conoscenza degli oggetti sovrasensibili. Ora, invece, la ragion pratica ci mette di fronte ad un “fatto”, del tutto irriducibile al mondo sensibile, il quale non si limita a darci un indizio di quest'ultimo, ma anzi lo delimita positivamente. Ma una conoscenza rivolta ad un “fatto” di questo genere, una conoscenza originaria, autosufficiente e infallibile, d'un fatto puro, non può equivalere ad altro che ad una conoscenza intuitiva, o per meglio dire, ad una *intuizione intellettuale* (per quanto essa sia rivolta non ad un *essere*, ma ad un *dover essere*, come Fichte aiuta a precisare).

Con la *Critica della ragion pratica* Kant entrarebbe dunque almeno in una certa misura in contraddizione con il criticismo pro-

clamato in sede teoretica, adottando un dualismo correlativo agli ambiti in gioco: la conoscenza e la morale. Un mutamento che viene fatto coincidere dall'autore con l'ipotesi di un rinnovato platonismo kantiano, i cui segni premonitori possono essere rintracciati già nella *Critica della ragion pura*. In quest'opera in effetti, allorché elaborava tematicamente la nozione di "idea" per caratterizzare gli oggetti della ragione, Kant usciva in un grande elogio del medesimo Platone, cui attribuiva il merito di aver colto felicemente lo statuto della moralità, sottraendola per sempre all'empirismo. (Mentre l'errore di Platone, secondo Kant, sarebbe stato quello di aver esteso la nozione di "idea" a tutto il campo della conoscenza).

Per Landucci dunque la teoria kantiana della morale in quanto "fatto della ragione" non può essere intesa, come vogliono la maggior parte degli interpreti, quale creazione della ragione stessa, ma è il frutto di una posizione dogmatica (di ascendenza platonica), risultato di un abbandono del criticismo, e al tempo stesso dell'adesione a quella fiducia nell'affidabilità della ragione naturale che aveva improntato di sé tutta l'era cartesiana e che sarà definitivamente spezzata solo da Hegel: è quest'ultimo che, nel 1807, con la *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito*, "seppellisce" al tempo stesso l'intuizione intellettuale e la pretesa innocenza della "coscienza naturale".

Sulla base così tracciata, Landucci prosegue l'analisi delle oscillazioni, o per meglio dire, delle "alternanze radicali" che contrassegnano il pensiero kantiano in relazione al tema della motivazione, alla distinzione fra moralità e legalità, al passaggio dalla nozione di libero arbitrio a quella di "autonomia della volontà", anche alla luce del dibattito morale postkantiano, nelle figure di A.H. Ulrich, L. Creuzer, C.C.E. Schmid, fino a Reinhold e a Fichte, che con il *Sistema della dottrina morale* elabora una dottrina della libertà del volere che può considerarsi il punto culminante di tale discussione.

*Etica e medicina. Problemi e scelte della pratica quotidiana*, a cura di Dietrich von Engelhardt, 1994, Collana Saggi n. 18, 364 pp.

L'ampio volume qui presentato, per la cura di Dietrich von Engelhardt, raccoglie i contributi di un ciclo di lezioni tenute nel 1989 alla Medizinische Universität di Lubeca, nella prospettiva dell'introduzione organica della riflessione etica nella pratica della medicina. La peculiarità di tali contributi sta nel loro riferire le tematiche elaborate in sede teorica – con particolare accento posto sul “principio di responsabilità” di Hans Jonas – alla specificità delle diverse discipline mediche. Una riflessione, a detta degli stessi autori, importante sia per la comprensione fra medici e non-medici, sia per l'autocomprensione dei medici stessi.

Fritz Hartmann (*Situazioni di tensione etica nell'esercizio della professione medica*) discute il giuramento di Ippocrate nelle diverse dimensioni del rapporto fra il bene del singolo malato e della comunità, del rapporto fra giovare e nuocere, dell'arte dell'astensione e infine dell'obbligo del segreto professionale. L'autore afferma la necessità per la formazione dei medici di un insegnamento di etica che li renda consapevoli che il loro operare deve inevitabilmente riferirsi a valori morali e propugna un'etica del discorso aperto – con il malato, con i parenti, con i colleghi, con se stesso – come l'unico metodo adeguato per accertarsi delle situazioni di tensione morale e rispondervi in maniera consona.

Christoph Weiss (*Gli esperimenti sugli animali nella ricerca medica*) richiama al lungo processo di civilizzazione che abbiamo alle spalle e che ha permesso – almeno per chi vive nel mondo occidentale – di sconfiggere la fame e di cominciare a nutrire “scrupoli morali” nei confronti degli animali. A ciò si è affiancata, scrive l'autore, la coscienza sempre più sviluppata della stretta parentela dell'uomo con gli animali e la sempre maggiore disponibilità ad accordare anche a questi ultimi molte delle proprietà e

delle facoltà dapprima attribuite solo all'uomo. Tuttavia a tale consapevolezza si accompagna la constatazione che dobbiamo proprio agli esperimenti sugli animali i più importanti progressi delle attuali possibilità terapeutiche e curative. È un dato che non può essere eluso, per quanto occorra mettere sempre il massimo impegno nella ricerca di metodi alternativi rispetto alla sperimentazione sugli animali, e che pone ciascuno di noi di fronte alla questione: la salute e la maggior durata della vita umana sono un bene così grande da compensare la sofferenza e la morte di un altro essere vivente?

Udo Löhrs (*Pensieri sull'etica della patologia*) affronta la specificità della posizione del patologo, che si trova ad avere un rapporto soltanto mediato con il paziente ed una relazione diretta con il medico curante. Se questi si aspetta da lui responsi chiari e non ambigui, le difficoltà nascono da situazioni complesse, in cui subentrano complicate valutazioni dei rischi e dei benefici legati a diagnosi e terapie alternative. L'esigenza etica avanzata dall'autore è quella di un'assunzione di responsabilità da parte del patologo, che è sí collega del medico curante, ma che deve considerarsi al tempo stesso medico del paziente.

Eberhard Schwinger (*Questioni etiche particolari nella genetica umana*) sottolinea le fondamentali differenze sussistenti fra il movimento eugenetico della prima metà del XX secolo e l'attuale genetica umana. Mette inoltre in evidenza il rischio connesso alla promulgazione di leggi che vietino in linea di principio qualsivoglia influenza su cellule germinali, eliminando in tal modo l'auspicabile possibilità di agire contro malattie causate a livello monogenetico.

Hubert Feiereis (*Parlare e scrivere nella prassi medica quotidiana: un contributo sul rapporto con la verità nella medicina interna e nella psicoterapia*) richiama l'attenzione sull'importanza del dialogo nel rapporto medico-paziente, dall'anamnesi fino

all'informazione relativa alla malattia, alla terapia e ai suoi esiti. Decisiva è per l'autore la capacità del medico di immedesimarsi e la consapevolezza dei processi che una diagnosi affrettata, parziale, superficiale o addirittura errata può innescare, con conseguenze negative di ogni tipo a livello psicologico.

G. Müller-Esch (*L'etica nella medicina intensiva*) discute i principi etici connessi alla medicina intensiva, quali il principio di *salvageability*, o possibilità di salvezza del paziente, che può indurre anche all'impiego di mezzi invasivi e aggressivi, o il principio del *nihil nocere* degli antichi, in base al quale quando la salvezza o la guarigione sono fuori discussione lo sforzo del medico sarà caratterizzato dalla dedizione e dal tentativo di alleviare il dolore o ancora dal rispetto dell'autonomia decisionale dell'individuo.

Axel Fenner (*Pensieri e riflessioni sulla medicina intensiva in pediatria*) pone l'accento sulla necessità di una preparazione etica specifica del personale medico, spesso esso stesso impreparato ad affrontare la morte di giovani pazienti e il complesso rapporto con i genitori.

Ulrich Knölker (*Sulla responsabilità dello psichiatra dell'età evolutiva*) si riallaccia al principio di Hans Jonas – “la responsabilità è la preoccupazione per un altro essere, riconosciuta come dovere” – allo scopo di affrontare i problemi non solo diagnostici, ma anche le complesse conseguenze che questi comportano, nei confronti di giovani con cui lo psichiatra dell'età evolutiva si trova ad agire.

Horst Dilling (*Riflessioni etiche in psichiatria*) considera l'inevitabile tensione sussistente fra il rispetto del diritto di libertà per i malati psichici e il loro diritto di essere curati anche contro il loro volere. Ingeborg Retzlaff (*L'operare responsabile del medico nella ginecologia. Sono cambiate le nostre concezioni morali e il loro fondamento etico?*) s'interroga sulle trasformazioni intervenute nella ginecologia in relazione ai cambiamenti nella società, al diverso ruolo assunto dalla donna, alla presa di coscienza della necessità di

considerare l'insieme dei problemi della sessualità, alla consapevolezza della distinzione fra sessualità e riproduzione.

Friedrich W. Schildberg (*Aspetti etici nella chirurgia*) prende in considerazione tre aspetti dell'etica della chirurgia, intesa come agire morale della medicina operativa: quello della spiegazione preoperatoria, quello delle indicazioni per l'opportunità di un'operazione, quello della scelta di metodi anche invasivi nel caso delle terapie intensive. In tutti questi casi viene in primo piano la necessità di tener conto dell'individualità del paziente per mezzo di un attento esame della sua volontà e anche della sua capacità di essere informato: comunicare al malato ciò che in ogni caso deve sapere e quello che riesce a sopportare.

Hans Arnold (*Problemi etici nella neurochirurgia*) offre una panoramica di alcuni dei problemi etici che la neurochirurgia si trova ad affrontare a partire dalla morte celebrale (e del conseguente consenso per il prelievo di organi), fino agli interventi su persone comunque destinate a convivere con gravissime malformazioni o agli interventi chirurgici su malattie del comportamento sessuale, come alternativa alla detenzione. Alla base c'è l'idea che in questo campo tanto meno viene accettata la manipolazione, in quanto nella chirurgia celebrale il paziente mette a repentaglio la struttura della propria personalità.

Günter M. Losch (*Sistematica ed etica nella chirurgia plastica*) ripercorre lo sviluppo di questa disciplina, già a partire dalle testimonianze degli antichi, in relazione al concetto di "percezione della forma" e ne esamina i principali ambiti. L'autore afferma la necessità per il chirurgo plastico di avere sensibilità per i presupposti psichici e sociali di colui che cerca aiuto e di conservare al tempo stesso la sua autonomia per non dover soddisfare incondizionatamente le richieste del paziente.

Rudolf-M. Schütz (*Salute e malattia nella persona anziana. Problemi etici?*) esamina i problemi etici legati ad un'ottica gerontolo-

gica partendo dal rifiuto di una concezione deficitaria della vecchiaia e da una riflessione sul mutamento che dovrebbe subentrare nell'immagine dell'anziano, che andrebbe concepito come una persona ancora in grado di dare contributi significativi alla società. Viene poi affrontata la necessità di accompagnare il paziente nel morire, partendo dal principio per cui ad ogni diminuzione di cure mediche o ad ogni rinuncia a combattere la malattia con la scienza medica deve corrispondere un aumento di assistenza e attenzione umana.

Otto Pribilla (*Il medico tra il diritto e l'etica*), muovendo dall'impossibilità attuale di tracciare una netta separazione fra diritto ed etica, rileva in una serie di casi limite fra ciò che è tecnicamente possibile e quanto è eticamente o giuridicamente permesso, la necessità di non prescindere mai dalla coscienza del medico e dalla valutazione del caso concreto. La dottrina giuridica può solo porre condizioni quadro e non può fornire alcun principio vincolante in tali situazioni limite.

Dietrich von Engelhardt (*Sulla sistematica e sulla storia dell'etica medica*) ricostruisce la "struttura" dell'etica medica e ne ripercorre storicamente le principali tappe, già a partire dall'antichità e dal giuramento ippocratico, per giungere a stabilire la necessità di una fondazione dell'etica e insieme conservare l'accortezza di non confondere tale fondazione con la prassi: occorre per l'autore accettare il divario fra la norma e la realtà e porre la massima attenzione all'applicazione pratica dell'etica nella medicina.

*Il resistibile declino declino dell'università*, a cura di Gerardo Marotta e Livio Sichirollo, 1999, Collana Saggi n. 33, 401 pp.

In un'epoca in cui l'istituto universitario, oltre a quello della scuola più in generale, è oggetto d'infinito discussioni e di diversi

progetti di riforma, si sente il bisogno – scrive Livio Sichirollo nell’*Introduzione* al volume – di riaprire il dibattito, portandolo sul piano alto del suo significato culturale e sociale, con l’aiuto di chi, in tempi e in campi diversi, ha offerto a questa materia seri motivi di riflessione.

Aprire la silloge lo scritto di Federico Cesi, dedicato all’istituzione dell’Accademia dei Lincei (1603), cui si affida il compito di realizzare le condizioni utili al progresso scientifico, eliminando gli ostacoli, anche materiali, che ad esso si oppongono, “i difetti e gl’impedimenti che sí rara rendono tra gl’huomini la perfezione del sapere, ancorché bramata naturalmente da tutti”. Seguono due scritti di Ernest Renan, rispettivamente del 1864 e del 1875, il cui lo storico del cristianesimo analizza lo stato dell’istruzione superiore in Francia, dalle sue origini medioevali fino alla svolta della Rivoluzione francese: l’autore prende qui le distanze con occhio critico dall’*esprit* che caratterizzerebbe il suo popolo, piú attento alla forma che alla sostanza, mentre si rivolge invece con grande ammirazione al modello dell’Università tedesca.

Anche Pasquale Villari, nello scritto del 1866 dal titolo *L’insegnamento universitario e le riforme*, guarda alla Germania come al paese della vita e della libertà universitaria e constata l’incapacità, anche dopo l’unificazione del paese, “di far nascere nel seno delle nostre università una vera vita scientifica”. Lo studioso focalizza la sua critica, come faranno poi altri autori presentati in questo stesso volume, sul sistema stesso degli esami: in primo luogo dichiara la necessità di separare il corpo esaminante dal corpo insegnante, per far sí che non sussista un potere che debba vegliare su se stesso. In secondo luogo, affrontandone la natura stessa – in particolare nella forma da esso assunta nel nostro ordinamento – mette in luce il meccanismo perverso che finisce per fare della lezione semplicemente un “apparecchio all’esame” e di quest’ultimo una semplice ripetizione mnemonica di ciò che il professore ha ripetuto nella lezione.

Francesco De Sanctis, nel testo di una famosa prolusione pronunciata a Napoli nel 1872, s'interroga, hegelianamente, sul nesso fra la scienza e la vita in diverse epoche storiche, ricordando che "la scienza non può germogliare senza una patria, che le dà la sua fisionomia e la sua originalità. E là dove cresce bastarda e presa ad imprestito, non ha fisionomia, e rimane fuori di noi, non opera in noi, non riscalda il cervello".

Di Silvio Spaventa vengono riportati i discorsi pronunciati alla Camera dei deputati nel 1884 intorno al disegno di legge Baccelli sull'istruzione superiore e in particolare sul problema molto dibattuto dell'autonomia universitaria. Un'autonomia che, per un verso, si vede monca e imperfetta nella mancanza di una vera e propria indipendenza sia finanziaria, sia statutaria, e che per l'altro si ritiene concettualmente erronea nella sua volontà di sciogliere le Università dall'organismo dello Stato, senza tener conto del necessario legame che deve unire l'alta cultura alla massima educazione scientifica delle "speciali professioni sociali".

Antonio Labriola, nel discorso inaugurale tenuto presso la facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Roma nel 1896, prende ad oggetto il tema della libertà dell'insegnamento, affermando l'impossibilità di stabilire limiti preconcepiuti allo sviluppo dell'attività scientifica: "Nessun regolamento segnerà limiti mai all'esperimentazione naturalistica, alla combinazione filologica, alla escogitazione filosofica, alla illazione giuridica, alla costruzione storica, alla critica, o etica, o politica o economica, dei fatti e delle condizioni sociali". D'altro canto sottolinea come gli stessi professori, gli stessi scienziati, siano "vissuti dalla storia", "la sola e reale signora di noi uomini tutti", e come dunque occorra arrendersi alla persuasione "che i professori non dispongono di alcuna leva per muovere a posta loro la società".

Sempre profonda fu la convinzione di Benedetto Croce – di cui qui vengono riproposti tre scritti composti fra il 1906 e il 1921 –

che il risveglio filosofico dovesse essere, in Italia, opera soprattutto di “laici”, cioè di non universitari, e di universitari solo in quanto si sentano anch’essi laici, intatti dalle meschine passioni del mestiere e della clientela. Naturalmente non si tratta, per Croce, di combattere l’università, perché, contro i mali propri di quest’ultima, “bisogna invocare e cercare il rimedio, non già nella distruzione di un istituto, ma nel sentimento della dignità, nella libertà interiore, nello scrupolo morale, nella forza del volere”.

Ancora contro il sistema degli esami, proprio di una vecchia tradizione italiana, consistenti nel ripetere, a richiesta del professore, ciò che questi è andato esponendo nel suo corso, si rivolge il grecista Giorgio Pasquali, in due saggi del 1920 e del 1922. Un cattivo modello che si vuole figlio della Controriforma, della scuola dei preti quale fu nel Seicento e nel Settecento, cui Pasquali contrappone l’idea della lezione come di un “libro *in fieri*”, in cui “il discente scorge come nella mente del maestro un pensiero rampolli da un altro e ne produca, organicamente, un terzo, come questo, intrecciandosi a un altro, dia origine a tutta una nuova serie causale”.

In una serie di scritti del 1922 Piero Calamandrei s’interroga sui problemi didattici che si prospettano negli studi giuridici, nei quali da un lato bisognerebbe offrire agli studenti dei corsi propedeutici che li introducano alla stessa terminologia del diritto, ad essi in genere completamente sconosciuta, dall’altro sostituire alla lezione-monologo del professore, una lezione-dialogo che verta in primo luogo sulla discussione di casi pratici. Ma il giurista, oltre alla grande attenzione mostrata per la didattica, discute anche dei sistemi di cooptazione dei docenti universitari e in particolare degli svantaggi del “sistema della chiamata” rispetto a quello dei concorsi: esso appare “non solo di fatto, ma anche di diritto, congegnato in modo da far prevalere non il migliore, ma il più gradito, non il più alto nella scala dei valori intellettuali, ma il più simpa-

tico ai membri della facoltà; non il piú degno maestro per gli studenti, ma il piú comodo collega per i professori”.

In pagine pervase da una grande passione civile Adolfo Omodeo ricostruisce, rivolgendosi nel 1944 al pubblico americano, la situazione della gioventú italiana dopo l'esperienza del ventennio fascista e della guerra, e quella della vita universitaria. Fiducioso nella ripresa della giovane generazione, che ha saputo reagire all'istupidimento di una tirannide ventennale e di forme di educazione militaristica, Omodeo indica la necessità di ricreare un costume di libertà, di avvezzare i giovani ad un libero dibattito, all'associazione, all'iniziativa. Affronta inoltre il problema, già manifesto durante il fascismo, della crisi di sovrapproduzione di laureati, cui l'autore replica con il richiamo alla libera circolazione e al libero impiego in tutte le parti del mondo di uomini, capitali e merci, nell'orientamento che si vuole proprio degli spiriti superiori in Italia, verso una collaborazione internazionale, e in particolare “un piú stretto legame fra i popoli europei; una federazione che garantisca una lunga pace allo sventurato continente e faccia il possibile per riassorbire al consorzio dell'umana civiltà anche il popolo tedesco”.

La morte dell'Università – che può addolorare, ma non meravigliare – è decretata da Pietro Piovani nel suo lungo saggio del 1979, in cui viene ricostruita la storia di questa istituzione, nelle sue diverse configurazioni attraverso i secoli. In particolare l'autore insiste sul fatto che l'Università che noi vediamo oggi soccombere è il modello affermatosi nel corso dell'Ottocento (già separato, con netta soluzione di continuità, dalla tradizione universitaria medievale), che doveva la sua riuscita alla “omogeneità sostanziale dei costumi, delle abitudini, delle provenienze, delle aspirazioni, conviventi, nella generalità, pur sotto la divisione degli ideali, delle dottrine, delle passioni, degli interessi”. Un'omogeneità che la scolaresca “delocalizzata” dell'Università novecentesca non possiede piú.

In un saggio del 1973 Eric Weil insiste sul valore delle discipline umanistiche per l'Università, in quanto sono esse sole a dare "legittimità a tutto il resto; infatti, è solo qui che il senso e il valore delle azioni umane possono essere discussi e stabiliti". Se il valore della scienza e dell'obiettività costituiscono il *nostro* valore fondamentale, non di meno va considerato che nessun sistema è in grado di provare la validità dei propri assiomi: è qui che interviene il lavoro della filosofia e della storia, quelle discipline in cui l'uomo non è più o non è solo oggetto di ricerca, ma anche soggetto di decisione e di riflessione.

In una prospettiva del tutto originale si pone il saggio dell'urbanista Giancarlo De Carlo (1973), che s'interroga sull'opportunità di ripensare completamente l'idea di università, visto che nessun paese appare oggi in grado di reperire le risorse necessarie per una dilatazione abnorme del modello tradizionale, capace di assorbire l'enorme numero di studenti che aspirano all'istruzione superiore. L'autore ne propone dunque la trasformazione in un organismo aperto e diffuso (anche urbanisticamente), capace di favorire un processo sensibile alle variazioni dell'evoluzione scientifica e della dialettica politica.

Chiudono la raccolta due saggi, di Hans-Georg Gadamer e di Giovanni Pugliese Carratelli, entrambi del 1987, scritti in occasione del decennale della fondazione dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Gadamer individua due diversi pericoli per la filosofia – il vedersi assorbita dai grandi impegni dell'insegnamento richiesti dall'università di massa, e il chiudersi ermeticamente in un ambito specialistico – e saluta nell'esperienza dell'Istituto un'opportunità preziosa di risvegliare la nostra "coscienza ermeneutica".

Dal canto suo Pugliese Carratelli mette in guardia da quegli *idola fori* che inducono a ravvisare negli istituti universitari e accademici e in altri pubblici "organi di ricerca" le sedi naturali e pri-

marie dell'indagine scientifica e le forze promotrici di progresso del sapere. L'università è certo insostituibile per quel che concerne l'attribuzione di titoli accademici aventi valore legale, ma non può trascurare il fatto che storicamente scoperte e innovazioni sono avvenute anche al di fuori dell'università, nella sfera della libera ricerca. D'altra parte l'autore ricorda che quella del libero insegnamento è una tradizione molto antica e radicata a Napoli, rivitalizzata dallo stesso Croce, con la creazione dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici. È in questa tradizione, in una "intima adesione agli ideali civili della Napoli europea degli ultimi anni del Settecento", che si pone l'iniziativa di Gerardo Marotta, nella convinzione che la promozione della ricerca scientifica non possa nascere che dal confronto, e – secondo un'immagine della Settima lettera di Platone cara anche a Gadamer – dall'*attrito* delle teorie, delle definizioni, delle interpretazioni.

7.

## FILOSOFIA E LINGUAGGIO



Di fronte al progresso delle scienze linguistiche e all'ipotesi di un sistema di segni che finisce per serrarsi su se stesso, si fa pressante nella riflessione contemporanea l'esigenza di riaprire il cammino del linguaggio verso la realtà, verso il soggetto vivente, verso la comunità umana. L'attenzione al testo, in particolare quello letterario, avvalorava l'ipotesi di un incremento di senso realizzato dalla scrittura rispetto al discorso orale e apre all'analisi dell'intersezione fra il mondo del testo e quello del lettore. In maniera ancora più radicale, nel saggio di Riedel dedicato a Nietzsche l'esperienza poetica diviene la via privilegiata attraverso cui il filosofo arriva a cogliere il proprio pensiero.

Paul Ricoeur, *Filosofia e linguaggio*, a cura di Domenico Jervolino, 1994, Collana Saggi n. 16, 232 pp.

Nella prospettiva più propriamente linguistica della comunicazione e delle sue aporie s'inserisce la ricerca di Paul Ricoeur, della cui preziosa collaborazione l'Istituto si è avvalso con continuità fin dal 1984. Nell'*Introduzione* di Domenico Jervolino l'*ermeneutica fenomenologica* dell'autore viene ricostruita nelle sue diverse fasi, a partire dalla svolta compiuta a cavallo degli anni Sessanta fino

alla ricerca piú propriamente ontologica dell'ultimo Ricoeur: da una prima fase che assume come oggetto privilegiato il *simbolo*, fino all'elaborazione di una teoria generale del testo, l'itinerario di Ricoeur resta per Jervolino un cammino “*nel e attraverso il linguaggio*”, nei suoi molteplici aspetti, ivi incluso un serrato confronto con la filosofia analitica, che fa di Ricoeur uno dei pochi pensatori capaci di compiere un innesto fra filosofia anglosassone e filosofia continentale. Ne sono testimonianza, in questa raccolta, il saggio *Husserl e Wittgenstein sul linguaggio* (1967), o il saggio del 1971, dal titolo *Fenomenologia del volere e approccio mediante il linguaggio ordinario*.

Di questo complesso itinerario la presente raccolta illustra alcuni dei momenti principali. Fondamentale il primo saggio, del 1978, che dà il titolo alla raccolta. In esso l'autore affronta i presupposti metodologici della linguistica strutturale. L'idea che la lingua, in quanto sistema di segni, vada considerata come un sistema chiuso, al cui interno sussistono solo relazioni di dipendenza reciproca, implica evidentemente la tendenza ad allentare, se non addirittura ad abbattere, il legame fra il segno e la cosa. Di fronte a tale prospettiva Ricoeur attribuisce alla filosofia il compito di “riaprire il cammino” al tempo stesso verso la realtà, verso il soggetto vivente e infine verso la comunità umana. Il postulato del sistema proprio della linguistica strutturale, implica infatti, secondo Ricoeur, anche un'elusione della questione del soggetto: relegato sul versante della *parole*, vale a dire su quel versante contingente del linguaggio che esula dal campo della linguistica, esso finisce per divenire oggetto esclusivo della psicologia. Al tempo stesso il venir meno della relazione fra il linguaggio e il soggetto ha come complemento il venir meno della relazione con l'altro, considerato come seconda persona cui la *parole* viene indirizzata. Rispetto a questa chiusura va ritrovata, secondo Ricoeur, quella che continua ad essere la funzione essenziale del linguaggio, il suo

costituire, per noi che parliamo, la mediazione dell'uomo con il mondo, la mediazione fra uomo e uomo, la mediazione dell'uomo con se stesso.

Il recupero dell'intelligenza di questa triplice mediazione può avvenire, secondo l'autore, a partire dal tentativo compiuto dal grande sanscritista francese Émile Benveniste di sottrarre il concetto saussuriano di *parole* alla sua natura semplicemente residuale e di distinguere fra una linguistica della *langue* e una linguistica della *parole*, appunto, o come dice Benveniste, del discorso. Tale distinzione fa riferimento a due differenti livelli del linguaggio, fondati su due tipi di unità: da una parte i segni, dall'altra le frasi o enunciati (corrispondenti allo sdoppiamento della linguistica in semantica e semiologia o semiotica). A differenza del segno, che ha un carattere distintivo, la frase possiede una funzione di sintesi e il suo carattere specifico è di essere un predicato. Nella proprietà della frase di costituire un *atto* troviamo – secondo Ricoeur – il punto d'appoggio per tornare a considerare il carattere intenzionale del discorso e la sua funzione comunicativa.

Tuttavia la stessa distinzione fra semiotica e semantica non va oltre la frase, che resta per entrambe l'entità linguistica di livello più alto. Per recuperare il senso pieno del linguaggio occorre allora secondo Ricoeur compiere un passo ulteriore: il linguaggio concreto, infatti, si effettua all'interno di insiemi più vasti, vale a dire i testi o le opere. È a questo livello che va riconsiderata la triplice mediazione summenzionata. Quanto al primo punto, quello della mediazione fra uomo e mondo, la tesi sostenuta da Ricoeur è che il potere di referenza non rappresenta un carattere esclusivo del discorso descrittivo, e che anche le opere poetiche *designano un mondo*. L'opera poetica, scrive Ricoeur contro la tesi corrente secondo cui il linguaggio della poesia non ha rapporto che con se stesso, dispiega essa stessa un mondo, a condizione, tuttavia, che

sia sospesa la referenza del discorso descrittivo. In senso fenomenologico, l'*epoché* della realtà quotidiana, fatta di oggetti distinti e manipolabili, rappresenta la condizione necessaria affinché la poesia sviluppi un mondo a partire dallo stato d'animo che il poeta articola con le sue parole. Sulla funzione creativa del linguaggio poetico s'innesta inoltre l'interpretazione della metafora, su cui l'autore si sofferma ampiamente anche nel saggio del 1975, *Parola e simbolo*. Qui Ricoeur analizza il concetto di simbolo alla luce di quello di metafora, a partire da una profonda revisione della concezione ricevuta dalla tradizione antica, vale a dire spostando il problema della metafora da una semantica della parola ad una semantica del discorso. A differenza della lettura tradizionale, la metafora per Ricoeur è un fenomeno di predicazione e come tale procede dalla tensione fra tutti i termini di un enunciato. La metafora non è allora "deviazione dal senso letterale delle parole", ma procede dal prodursi di un conflitto fra due interpretazioni dello stesso enunciato. La metafora è riduzione dello scarto fra due idee incompatibili, e da questo punto di vista la metafora viva è creazione di senso, arricchimento della polisemia delle parole. È allora possibile ridefinire il rapporto fra metafora e simbolo: la prima è la "predicazione bizzarra", la libera invenzione del discorso, mentre il secondo è e rimane sempre legato alle "configurazioni del cosmo". Nel simbolo l'aspetto semantico rimane sempre connesso all'aspetto non semantico. La metafora è allora "soltanto la superficie linguistica che deve alla bi-dimensionalità il potere di collegare il semantico al pre-semantico nel profondo dell'esperienza umana".

A questo fondo dell'esperienza umana già si richiamava Ricoeur in un importante saggio del 1971, *Discorso e comunicazione*. Considerando la specificità del punto di vista filosofico sul linguaggio, Ricoeur scrive che la comunicazione viene problematizzata in maniera radicale solo quando, rompendo con ogni rappresenta-

zione quasi fisica del messaggio, ci formiamo con Leibniz e Husserl l'idea di due monadi, ossia di due serie di eventi psichici, tali che nessun evento dell'una possa appartenere anche all'altra. Solo allora la comunicazione diviene problema, enigma, meraviglia. Si tratta dunque di comprendere il discorso come *trasgressione dell'incomunicabilità monadica*, come superamento di un limite, di una distanza in un certo senso insuperabile. Attraverso un complesso itinerario che parte dalla linguistica del discorso di Benveniste, passando per Frege e Husserl, Ricoeur arriva alla conclusione che ciò che è essenzialmente comunicabile con il discorso è il *noetico*, la parte intenzionale della vita che è articolabile in un logos. D'altra parte l'incomunicabile è lo psichico in quanto tale, vale a dire la parte non intenzionale della vita, il modo del vissuto di intrecciarsi con se stesso. "Lo psichico, in breve, è la solitudine della vita, che, a intermittenza, viene soccorso dal miracolo del discorso".

Avendo così portato ad evidenza quella che egli definisce "la mira ontologica" del linguaggio, Ricoeur aggiunge che è proprio da questo punto di vista che si prospetta la possibilità di una riconquista del soggetto, così come dell'intersoggettività. Qui non si tratta più del soggetto rifiutato dallo strutturalismo, un soggetto trascendentale che si erige come origine del senso e padrone del discorso. Ciò che va compreso nel discorso, in un testo, in un'opera, non è per prima cosa il soggetto che vi si esprime, ma piuttosto il mondo che il testo dispiega davanti a sé. Mettendo l'accento sul mondo del testo come rivelazione di un nuovo essere al mondo, noi prepariamo un ritorno al soggetto misurato precisamente dal riconoscimento della funzione ermeneutica primaria, quella di dire il mondo, prima di dire il suo soggetto.

A questi temi sono dedicati gli ultimi saggi della raccolta. *La vita: un racconto in cerca di un narratore* (1984) propone di ripensare il legame ingenuo da sempre stabilito fra vita e narrazione in

modo da ridefinire la finzione come ciò che contribuisce a fare della vita, in senso biologico, una vita umana. Il punto di partenza è il concetto di *costruzione dell'intreccio*, tratto dalla *Poetica* di Aristotele e considerato non come una struttura statica, ma come un'operazione, un processo integratore che trova compimento solo nel lettore o nello spettatore. La tesi cui Ricoeur approda è che il senso o il significato di un racconto scaturisce dall'intersezione del mondo del testo e di quello del lettore.

Il saggio *Mimesis, referenza e rificazione in "Tempo e racconto"* (1990) affronta il tema della transizione dalla "configurazione narrativa" (l'organizzazione interna di un testo narrativo sulla base di codici identificabili mediante l'analisi strutturale) alla "rificazione narrativa" (il potere che ha il racconto di riorganizzare la nostra esperienza temporale, nel duplice senso di mettere allo scoperto le profondità di questa esperienza e di trasformarne l'orientamento). Il saggio *Retorica, poetica, ermeneutica* (1986) mette l'accento sui caratteri distintivi delle tre discipline. Partendo dall'impossibilità di un punto di vista totalizzante che le assimili l'una all'altra, ne considera però le possibilità molteplici d'intersezione. Nell'ultimo saggio, *Elogio della lettura e della scrittura* (1989), in risposta all'attacco che Platone conduce nel *Fedro* contro la scrittura, Ricoeur argomenta che essa rappresenta in un certo senso il destino ineluttabile del discorso. Fin da quando qualcuno parla, il senso di ciò che ha detto è già iniziato a sfuggire all'evento evanescente di parole; è questa esteriorità virtuale del detto rispetto al dire che annuncia il raccogliersi del *detto* nello *scritto*. La scrittura non è allora alienazione, ma per molti versi incremento rispetto al discorso. Se lo scritto, poi, come diceva Platone, è orfano e non ha nessuno che possa soccorrerlo, ebbene, secondo Ricoeur questo soccorso può giungergli proprio dal lettore, che a sua volta aggiunge qualcosa alla scrittura, così come questa ha incrementato la potenza del dire.

Luciano Anceschi, *Cinque lezioni sulle istituzioni letterarie. Breve proposta di dialogo fenomenologico*, 1989, Collana Saggi n.1, 77 pp.

Considerato come una delle maggiori personalità dell'estetica e della letteratura del Novecento italiano, Luciano Anceschi è stato animatore di un indirizzo di pensiero neofenomenologico, modello di apertura interdisciplinare e di sensibilità ai fermenti vitali della poesia e delle arti in genere. Illuminante esempio di tale approccio sono le lezioni qui pubblicate, tenute a Napoli presso l'Istituto dal 5 al 10 ottobre 1987: fenomenologia delle istituzioni letterarie nel loro duplice senso di "principio" – cominciamento o fondazione – e di "complesso di norme", indagate a partire dalla riflessione stessa dei poeti sul loro operare, nella convinzione della strettissima connessione esistente fra il loro "dire" e il loro "fare". Proposte che nascono dunque, secondo il proposito dell'autore, non da un'elaborazione astrattamente logica, ma da un'attenzione continua al movimento e alle variazioni infinite della vita reale, vissuta della poesia, in primo luogo attraverso la riflessione che la poesia esercita continuamente su se stessa.

Si tratta per Anceschi di trovare un orizzonte di significazione che ci consenta di recuperare tutto lo svolgimento di una cospicua riflessione (quella dei poeti sul loro operare, appunto) che finora sembra essere rimasta in larga misura nascosta. Una lettura che non può dunque identificarsi con quella che troppo spesso ha prevalso nell'ambito dell'estetica, caratterizzata – nelle sue configurazioni classiciste e in quelle romantiche, in quelle idealiste e in quelle strutturaliste – da un approccio unilaterale, univoco, universalizzante e in qualche modo dogmatico.

Il primo passo da compiere è dunque una *epoché* neofenomenologica, che metta tra parentesi tutti quei significati relativi alle istituzioni letterarie che si presentano come assoluti, e consenta di

optare per “rilievi circostanziati e molto precisi, colti sul fare concreto quale si dà nell’esperienza continua che ne fanno i poeti e che ne facciamo noi lettori nel gioco delle interpretazioni”. La diffidenza per ogni sistema chiuso e il privilegio accordato alla parola del poeta non significano però esclusione dello spirito di sistema, che anzi l’autore si propone di recuperare. Nell’idea di sistematicità, che si sostituisce così a quella di sistema impositivo, dogmatico, Anceschi vede profilarsi un ordine aperto, senza valori pregiudicati, ma una verità “che sa di costruirsi giorno per giorno, che sa anche ogni momento esser corretta o riveduta, trasformata o arricchita”. Né la diffidenza verso una normativa astrattamente fissata ed estranea all’operare dell’artista si traduce nell’ipotesi di una mancanza di regole: certe regole, scrive l’autore, operano anche nelle scelte che si vogliono più libere, esistono regole anche nel lavoro di chi si dichiara più anarchico e contrario alle istituzioni.

Tale approccio, segnato dalla volontà di non applicare alla poesia schemi concettuali ad essa esteriori, permette di giungere ad un risultato fondamentale, vale a dire alla constatazione che la genesi dei principi e delle istituzioni è all’interno dell’operare, dell’opera stessa nel suo impegno per determinarsi e caratterizzarsi entro il tessuto in cui si è trovata a nascere. Ma se il discorso sulle istituzioni nasce all’interno stesso della poesia, in una corrispondenza strettissima fra l’istituzione progettante e il testo verbale, la letteratura si prospetta come una realtà non statica, ma anzi sempre in movimento nelle sue strutture, e mutevole, “meravigliosa non nel senso della pura sorpresa contenta di sé, ma nel senso di un’invenzione continua, inaspettata”.

Erroneamente tuttavia si trarrebbe da questa visione dinamica della letteratura l’ipotesi di uno svincolamento astorico del “fare” poetico da qualsivoglia tradizione o condizionamento. In realtà le istituzioni, secondo Anceschi, mostrano di vivere in un gioco com-

plesso di continuità e di variazioni. I poeti non figurano affatto come vaghe api che passano di fiore in fiore in un delirio d'inconsapevolezza. I poeti riflettono sul loro fare: in questo senso si può dire che ogni poeta segua una sua legislazione. Essi stabiliscono alcuni precetti con cui operare, precetti che nascono "direttamente dalla mano". Ben presto tuttavia da tali precetti nasce un'esigenza di unità e la norma comincia a organizzare quei precetti particolari. Ma anche le norme formano una costellazione non unificata e rivelano a loro volta un'esigenza ulteriore di unità. Si produce a questo punto – scrive Anceschi – un salto di qualità: il piano precettistico e quello normativo diventano di seconda istanza, mentre prevale l'esigenza ideale, che designa un'indicazione generale di struttura, la quale suggerisce certe condizioni e modalità generalissime del fare. C'è dunque un'inquietudine delle istituzioni, che non emerge solo nel passaggio da poeta a poeta, ma è un'inquietudine che si mostra all'interno dello sviluppo artistico di uno stesso letterato.

Ma se le istituzioni sono dominate dall'inquietudine – in quanto prodotti di una creazione continua e originale del poeta – esse sono tuttavia intrecciate fra loro da infinite connessioni. Le istituzioni hanno una loro storicità, per cui nascono, vivono, si trasformano, muoiono, rinascono secondo legittime manipolazioni, e contribuiscono a costruire in questo modo la fitta trama che porta a ordire il *tessuto delle grandi tradizioni* in cui vive la vita della poesia.

Sono questi i tratti generali del tentativo di riscattare la nozione di poetica nella sua autonomia: le istituzioni letterarie non richiedono affatto di essere fondate; esse si determinano per costituzione autonoma e trovano la loro verifica nella poesia che contribuiscono a far nascere. In questo modo la poetica viene sottratta a quell'oblio in cui l'aveva gettata una visione dominata dal disprezzo "speculativo" esercitato sulla riflessione dei poeti; e proprio a questo gesto "dogmatico" Anceschi contrappone la propria

visione, che egli definisce un “umanesimo disilluso”, che ha rinunciato a ogni trionfalismo e a ogni visione antropocentrica, ma che sa di non potersi interessare ad altro che all’uomo nella sua relazione con le cose.

Giuseppe Dolei, *Tra malinconia e utopia. La letteratura tedesca degli anni Settanta*, 1995, Collana Saggi n. 24, 102 pp.

L’esigenza di verificare l’impatto del movimento studentesco e della sua traumatica fine sulla letteratura tedesca degli anni Settanta si traduce in questo testo in un’ampia disamina dei testi letterari prodotti nella Germania Occidentale e in quella Orientale, finendo poi per trasformarsi nello specchio di una crisi generale: quella del rapporto fra politica e letteratura.

Nella Germania Ovest la generazione matura degli scrittori sembra all’autore reagire nel complesso a tale impatto e all’ascesa della socialdemocrazia con la riforma dei modelli ideologici e con una decisa spinta verso una letteratura “documentaria”. In questa luce vengono analizzati l’*Aus dem Tagebuch einer Schnecke* (*Dal diario di una lumaca*, Torino 1974) di Günter Grass, che mostra lo sforzo dello scrittore di confrontarsi a carte scoperte con la realtà del momento politico; *Das Verhör von Havana* (*Interrogatorio all’Avana*, Milano 1971) e *Der kurze Sommer der Anarchie* (*La breve estate dell’anarchia*, Milano 1973) di Hans Magnus Enzensberger, che aderisce pienamente all’idea della superiorità dell’eroe come figura della finzione collettiva sull’eroe frutto dell’invenzione dell’autore; *Gruppenbild mit Dame* (*Foto di gruppo con signora*, Torino 1972) di Heinrich Böll, in cui tuttavia il ricorso a tecniche della letteratura documentaria serve allo scrittore per dare espressione corale e polifonica all’odissea di gente semplice e lo spinge a liberarsi della visione manichea che dominava nei

romanzi precedenti; e infine *Die Gallistl'sche Krankheit* (1972) di Martin Walzer, che sembra anticipare esigenze che emergeranno nella successiva fase letteraria, come la nostalgia per una vita autentica e per un'armonia garantita dal ripudio di schemi concorrenziali.

Agli inizi degli anni Settanta, nella letteratura della Repubblica Democratica Tedesca, Giuseppe Dolei vede annunciarsi movenze stilistiche e tematiche consonanti con la sensibilità della nuova "soggettività" emergente nella Germania occidentale. Un esempio in questo senso sarebbe rappresentato da *Die neuen Leiden des jungen W.* (*I (nuovi) dolori del giovane W.*, Milano 1973) di Ulrich Plenzdorf. Completamente diverse rimangono tuttavia, secondo l'autore, le condizioni nella Germania Federale e in quella Democratica: mentre a Occidente il documento storico o l'autenticità di un fatto costituiscono un punto d'arrivo ideale per la letteratura degli anni Settanta, nella Repubblica Democratica la teoria estetica, che prescrive all'arte l'obbligo di rispecchiare la realtà, costituisce un pesante fardello dottrinario. Da questo punto di vista la svolta fondamentale cadrebbe proprio nel 1968, con Christa Wolf: il suo *Nachdenken über Christa T.* (*Riflessioni su Crista T.*, Milano 1973) con cui l'autrice rompe non solo con l'ortodossia realista, ma anche con la sua precedente produzione letteraria, pone al centro appunto la difficoltà per l'uomo moderno di conservare la propria autenticità. Con il *Lenz* (1973) di Peter Schneider si riconosce il fallimento del movimento studentesco, ma ad esso si guarda ancora con un certo rammarico.

Di lì a qualche anno, tuttavia, il paesaggio letterario subisce secondo Dolei rapide modificazioni. Lasciando agli specialisti il campo infido della politica e dell'organizzazione sociale, quasi un'intera generazione si riverserebbe ormai senza remore nella scrittura del mondo privato, esibito con tanto accanimento e compiacimento da giustificare in parte la definizione di "nuova sog-

gettività” creata per la produzione letteraria nata sotto quella stella. Figura emblematica di questo brusco passaggio dalla posa rivoluzionaria al culto di un soggettivismo esasperato appare Peter Handke, di cui viene ricostruito il percorso che parte dalle riflessioni sul linguaggio, attraverso la proclamazione del narcisismo, fino all’approdo – forse non intenzionale – ad una sorta di nuovo realismo con il *Wunschloses Unglück* del 1972. Come per Handke, anche per Botho Strauss centro dell’interesse letterario è il soggetto; Strauss tuttavia, indagando l’oscuro intreccio fra fatti e realtà psichica, non escluderebbe del tutto le stesse istanze sociali.

La fine del movimento studentesco e le aporie politiche e sociali ad esso sopravvissute sembrano all’autore lasciare una eco piú prolungata nella scrittura femminile, piú sensibile alla funzione pedagogica della letteratura. Karin Struck (*Klassenliebe, Amore di classe*, Milano 1975) ed Elisabeth Plessen (*Mitteilung an den Adel*, 1976) offrono in questa prospettiva esempi speculari dei problemi legati al passaggio da una classe sociale all’altra. Un altro esempio di transizione sociale, anomalo tuttavia nel suo stringersi intorno alla figura dell’esule è *Die Ästhetik des Widerstands* (1975) di Peter Weiss, che rappresenta secondo l’autore il punto piú alto raggiunto dalla narrativa tedesca degli anni Settanta. Con Peter Weiss, e ancora con Uwe Johnson, la letteratura, sia pur nel mutato contesto politico, si vedrebbe restituita la sua funzione di coscienza critica del proprio tempo.

Manfred Riedel, *Pensieri all’aria aperta. L’esperienza poetica del mondo di Nietzsche*, traduzione di Steffen Wagner e Nicola Russo, 2005, Collana Saggi n. 42, 321 pp.

Già oggetto di due serie di conferenze presso l’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (fra il 1998 e il 2000), il libro di Manfred

Riedel è rivolto all'esperienza poetica del mondo di Nietzsche, nella convinzione che sia proprio essa a guidarci alla comprensione più profonda del pensiero del filosofo. Il libro è dedicato alla memoria di Hans Leisegang (1890-1951), il primo ad aver riconosciuto la dignità della lirica del pensatore tedesco. Il testo, egregiamente tradotto, è diviso in tre parti. Nella prima confluiscono i risultati degli studi su Nietzsche e i Greci. Il fenomeno di fondo della lirica greca è per Nietzsche l'unità originaria di *logos* e di *musiké*, l'unità di pensiero e musica. Nonostante la reverenza per Goethe, è appunto agli originali antichi della poesia elegiaco-epigrammatica che bisogna rifarsi per intendere quali fossero i suoi modelli. Il suo stesso creare poetico e filosofico è improntato al tentativo di raggiungere, tanto per il pensiero contenuto nella poesia, quanto per il pensare stesso, "quel tratto di fondo di concisione ieraticamente raccolta e di dignità dell'esperienza linguistica, caratteristico degli epigrammi dell'età arcaica greca". Come filologo, egli lottò per la determinazione del luogo originario dello stile epigrammatico, derivato in parte dai "preludi sporadici e sentenziosi della filosofia greca" e in parte dalla poesia conviviale, nell'insieme della poesia elegiaca. Contro lo sforzo prevalente in Germania di fondazione scientifica di una disciplina storica dell'antichità, Nietzsche individuava il compito autentico della filologia nella preparazione al "godimento dell'antichità". Ed è nello specchio della vita antica che il filosofo osservava le proprie poliedriche disposizioni naturali. Emerge da questo sfondo l'ideale del saggio che unisce in sé i tratti sviluppati separatamente nel filosofo, nell'artista e nel santo. In esso Nietzsche indica non solo i grandi temi della sua filosofia, ma anche la percezione del suo percorso come "grande illuminismo dell'esistenza". Egli rinuncia al suo status di dotto per divenire filosofo e poeta, nel tentativo di animare lo spirito astratto della cultura scientifica europea attraverso un rinnovamento del vivente fondo naturale della cultura greca.

Fra gli innumerevoli temi affrontati dall'autore, pronunciata è l'insistenza sull'antiplatonismo di Nietzsche. Particolarmente emblematica è per Riedel la reinterpretazione del mito della caverna attraverso il quale il filosofo – rovesciando i termini della soluzione platonica – individua la libertà dell'abitante della caverna proprio nella sua dedizione alla parvenza. Di qui la lotta del pensiero filosofico per un ritorno del conoscere a ciò che è condizionato, prossimo, al naturale della vita, e la liberazione dell'arte come “rifiuto della conoscenza assoluta”. L'unione vivente fra pensare e poetare induce a riconoscere nella facoltà poetica dell'immaginazione la forza capace di attivare nell'uomo potenze di origine opposta, l'amore per l'arte e lo spirito della scienza. Il poetare si rivela il processo fondamentale del creare in quanto unisce la chiarezza plastica con il carattere musicale del linguaggio poetico e percorre, dal punto di vista focale della fantasia interiore, l'intero ambito di ciò che è reale e necessario in una cultura.

La seconda parte del libro è incentrata sull'interpretazione della doppia versione dell'epigramma lirico *Sils-Maria* – artisticamente perfetto, secondo Riedel –, preceduto nella sua evoluzione da un epigramma intitolato *Portofino*. L'autore procede alla comparazione fra queste liriche e l'idea nietzschiana dell'eterno ritorno dell'uguale, resa possibile dal distacco dall'idealismo della natura della *Weimarer Klassik*. Il titolo di questa parte – *Paesaggi di pensiero* – riflette il nuovo accesso alla natura offerto da Nietzsche alla filosofia, il tentativo “continuo di interpretare il volto del paesaggio in volti del pensiero e di fondare, con il dialogo, una relazione umana profonda con la natura”, alla luce della sua reinterpretazione dell'esperienza umana della mortalità. Nella terza parte Riedel descrive l'orrore di fronte alla possibilità di un'eterna ripetizione dell'esistenza umana con tutto il suo dolore, a proposito delle speranze e della sofferenza provocate a Nietzsche dall'incontro con Lou von Salomé e Heinrich von Stein. La divinizzazione

dell'amicizia riempie in un primo tempo il filosofo di aspettative così elevate che la sorgente poetica inizia a scorrere impetuosa, spingendo verso sempre nuovi abbozzi dell'inno a *Colombo*: "Verso nuovi mari", e in seguito, del *Da alti monti. Epodo* (dapprima stampata in appendice ad *Al di là del bene e del male*, 1885). Fu questa poesia a spingere Friedrich Gundorf a scrivere che è il destino dello stesso Nietzsche ad emergere da essa "in una maniera così sconvolgente che tutte le chiacchiere biografiche e psicologiche sul suo conto diventano del tutto insopportabili. Qualunque cosa si possa obiettare (...) egli era semplicemente una grande anima e aveva un destino interiore sublime". Diviso fra desiderio di solitudine e culto dell'amicizia, Nietzsche vorrebbe condividere con altri il suo eremitaggio e creare una "lega di uomini superiori" sulla base dell'adesione alla dottrina dell'eterno ritorno, riempita di vita proprio grazie al sodalizio amicale. Una dottrina, che non solo non si lascia fondare sistematicamente, ma che può solo essere vissuta, ravvivata dal suo essere "vera poesia", in grado di spiritualizzare il pensiero, affinché esso, come spirito, possa poi afferrare il vivente e incidere sulla vita stessa.



8.

## ESTETICA E STORIA NELL'IDEALISMO TEDESCO



Il significato filosofico dell'estetica s'impone definitivamente nell'epoca di Goethe e trova la sua espressione sistematica nelle opere di Schelling e in quelle di Hegel. Il superamento del classicismo di stampo illuminista si verifica all'interno di una rinnovata *querelle des anciens et des modernes* che dall'ambito estetico trapassa anche al discorso politico e al confronto con la Rivoluzione francese, al dibattito fra la libertà degli antichi e quella dei moderni.

Peter Szondi, *Antico e moderno nell'estetica dell'età di Goethe*, traduzione di Pietro Kobau, introduzione di Remo Bodei, 1995, Collana Saggi n. 20, 270 pp.

In queste bellissime lezioni, risalenti nella loro prima versione al 1964, lo studioso ungherese affronta il passaggio, nel periodo fra Winckelmann e Hegel, dai precetti classici di produzione dell'opera d'arte ad una poetica filosofica, che non va più alla ricerca di regole da applicare nella prassi, né di distinzioni da rispettare nello scrivere, ma "persegue un sapere che basti a se stesso".

In quest'età il teorico, scrive Szondi, s'interroga sull'essenza del bello in maniera diversa dai suoi predecessori delle età del rinascimento, del barocco, dell'illuminismo. Nelle opere degli antichi

non trova piú la suprema realizzazione del bello, assoluta e raggiunta una volta per tutte, e da allora, valida per sempre come modello: la sua teoria del bello non si pone piú il compito di giustificare il principio dell'imitazione degli antichi. Anzi, al fondo di essa vi è lo sconvolgimento del gusto classicistico. La questione del bello è diventata tutt'altra questione: se si diano diverse specie del bello, se il bello si trasformi. Le risposte che vengono fornite a questo quesito sono tutt'altro che concordi, ma le divergenze non sono per l'autore sufficienti a dimostrare una fondamentale disomogeneità nell'estetica dell'epoca. Discutendo singoli testi rappresentativi della poetica a partire dal 1770, Peter Szondi dimostra come l'impulso riflessivo da cui essi hanno origine derivi dalla rivolta contro il classicismo antistorico dell'età illuministica. L'autore chiarisce tuttavia che abbandonare il principio dell'imitazione non significa rinunciare alla classicità. Nessuno degli estetologi qui considerati ha sconfessato la sua venerazione per l'antichità. Piú che da una rivolta contro il classicismo, i nuovi progetti estetici nascerebbero piuttosto dallo sforzo disperato di affermare il moderno senza rinnegare l'antico.

Peter Szondi presenta dunque l'età di Goethe come caratterizzata da un duplice paradosso. Secondo il primo paradosso, ciò che nella cultura artistica dell'epoca guida lo sviluppo del senso per il fattore individuale e quindi storico, non è tanto un'attenzione rivolta alle opere postclassiche o alla poesia popolare, quanto, piuttosto, proprio uno studio piú intenso dell'arte greca, e principalmente di quella figurativa. Il secondo paradosso sta nel fatto che la comprensione dei greci non diminuisce affatto, anzi cresce. Il classicismo torna cosí ad imporsi piú forte che mai in Hegel, a dispetto del suo sistema storico: proprio mentre la trasformazione storica del bello si consolida in un sistema l'ideale antico ritorna ad occupare il luogo supremo che è incluso ora in uno sviluppo di cui esso costituisce il culmine.

Nella frase di apertura dello scritto di Winckelmann *Pensieri sull'imitazione delle opere greche* – “Il buon gusto, che si diffonde sempre piú nel mondo, ha cominciato a formarsi sotto il cielo greco” – si segnala per Szondi non solo la collocazione dello studioso nella storia dell'estetica (la sua posizione di confine tra estetica normativa ed estetica storico-comprendente), ma anche l'aporia insita nella sua concezione artistica, vale a dire l'incompatibilità fra la sua visione dell'unicità e condizionatezza storico-geografica dell'arte greca e la sua richiesta che l'arte moderna imiti l'antica. Contrariamente a quanto si ritiene di solito, Winckelmann non incarna dunque per Szondi il fautore del primato assoluto del modello greco. In realtà l'elevazione della plastica greca ad utopia estetica, a perfezione irraggiungibile, significa l'accettazione tacita dell'impossibilità dell'imitazione. Del resto, secondo Szondi, è proprio partendo da Winckelmann che Herder ha ulteriormente accentuato ed esplicitato il tema della storicità delle opere d'arte, proiettandone il compimento nel futuro dei singoli popoli, in particolare dei tedeschi. In Winckelmann Herder vede inoltre l'avvocato del sentimento che si oppone al razionalismo delle estetiche basate sulle regole e sui modelli: viene introdotto così quel culto del sentimento stesso e del genio, dal quale riceverà impulso determinante il movimento dello *Sturm und Drang*. In Herder l'estetica illuministica verrebbe dunque scossa alle fondamenta dal risalto dato a ciò che è individuale e unico: il buon gusto, la *communis opinio* non può piú essere avanzata come criterio. Tuttavia, riferendo l'opera agli *effetti*, ossia alla ricezione sensibile dell'opera da parte dell'uomo, Herder rimarrebbe per Szondi ancora legato all'illuminismo. L'abbandono della normatività non raggiunge ancora in lui la coerenza che caratterizzerà l'estetica dell'idealismo tedesco.

Diverse sono le tappe di questo percorso analizzate da Szondi: sulla strada del superamento dell'estetica illuminista dell'effetto e

per l'affermazione dell'autonomia dell'arte si propongono ad esempio i saggi pionieristici di Karl Philipp Moritz, uno dei poeti e teorici dell'età di Goethe solitamente meno considerati. Un momento decisivo è individuato inoltre nello scritto del 1795 di Friedrich Schlegel, il *Saggio sullo studio della poesia greca*, in cui già si opererebbe il capovolgimento della critica del moderno nella sua apologia, parallelamente alla metamorfosi del classicismo in protoromanticismo, e ancora nel trattato schilleriano *Sulla poesia ingenua e sentimentale*, che sposta l'asse dell'indagine dagli antichi ai sentimenti che noi moderni proviamo nei loro confronti. Grande rilievo è attribuito alla riflessione di Hölderlin, considerato non solo uno dei massimi lirici dell'età di Goethe, ma anche uno dei pensatori ed estetologi piú originali e significativi dell'idealismo tedesco. Secondo Szondi è a Hölderlin che si può far risalire il primo tentativo di protestare contro la tesi per cui l'imitazione degli antichi sarebbe "l'unica via attraverso la quale possiamo diventare grandi e addirittura, se possibile, inimitabili". Tale protesta riproduce in ambito artistico quell'obiezione che Hölderlin aveva già sollevato per l'ambito della fede insieme al suo amico di gioventú Hegel. In entrambi i casi, nella religione e nella poesia, la "vita" viene difesa contro la schiacciante potenza del "positivo" delle istituzioni e delle leggi. Dei greci allora, per Hölderlin, non vanno imitate le opere, bensí il modo di creare queste opere – non il prodotto finito (*Gebilde*), bensí l'attività formatrice (*Bildung*).

È nelle lezioni di Schelling dedicate alla filosofia dell'arte che un sistema dell'estetica appare per la prima volta come un sistema filosofico. La filosofia dell'arte assume qui una posizione assolutamente centrale: nella fase del pensiero schellinghiano contrassegnata dalla "filosofia dell'identità" è proprio essa a concretare, in maniera eminente, la ricercata indifferenza fra soggetto e oggetto, fra spirito e natura, fra libertà e necessità. Ma Schelling imposta anche in maniera nuova il rapporto fra antico e moderno, grazie all'introdu-

zione di un nuovo protagonista storico, l'Oriente, la cui rivalutazione diventerà decisiva per il maturo Friedrich Schlegel. La ricostruzione di Szondi si arresta dunque alle soglie del sistema filosofico hegeliano, in cui culmina per l'autore la parabola che porta alla scoperta della storicità del bello. Al pensiero di Hegel tuttavia l'autore introduce attraverso una riflessione intorno all'opera di Jean Paul, che rappresenterebbe il ponte che conduce in modo ironico e disincantato alla relativizzazione dei concetti di classico e di romantico e alla loro completa riformulazione nel filosofo tedesco.

Livio Sichirollo, *Filosofia, storia, istituzioni. Saggi e conferenze*, 1990, Collana Saggi n. 8, 387 pp.

La filosofia – scrive Sichirollo –, quella buona, cerca di rispondere ai problemi del proprio tempo, e non ne è condizionata. Essa non è allora semplicemente specchio o riflesso della propria epoca, ma ha una funzione critica, pone domande alla propria situazione storica, ne promuove la trasformazione, e insieme svolge una funzione di orientamento.

La capacità della filosofia di aiutare gli uomini ad “orientarsi nel mondo” rappresenta per Kant, ma anche per l'autore, la possibilità per ciascuno di esercitare il proprio impegno morale, coincidente nella fiducia della ragione dell'uomo nel corso del mondo e nel suo fine verso il meglio. Da questo punto di vista non c'è per Sichirollo contrasto fra l'approccio di Kant e quello di Hegel. Se Kant coglie l'orientamento dell'uomo nel mondo come impegno morale – come un ideale –, non trascura però di collocarlo nella storia, offrendo in tal modo a Hegel il punto di vista da cui prendere le mosse. In questo senso, commentando un passo di Eric Weil – uno dei pensatori più presenti in questa raccolta di saggi e costante punto di riferimento per l'autore – Sichirollo può scrivere

che “se al posto di uomo e individuo mettiamo società civile e Stati, se al posto di libertà morale mettiamo libertà politica nella sua realizzazione nella storia e nel conflitto degli Stati, abbiamo tutta la dialettica hegeliana”. Alla storia come farsi della morale Hegel opporrebbe dunque la storia come divenire e farsi della ragione, il suo realizzarsi in istituzioni ragionevoli: ma che il cammino della storia sia orientato, ebbene su questo Hegel, secondo Sichirollo, è rimasto d'accordo con Kant.

Ancora attraverso Eric Weil e la sua *Logique de la philosophie* – considerata come una delle opere fondamentali del secolo – emerge tuttavia non solo la continuità fra Kant e Hegel, ma anche la grandezza filosofica di Marx: l'aver capito come una libertà formalmente riconosciuta (dalla Rivoluzione francese) e filosoficamente compresa (nel sistema hegeliano) potesse e dovesse essere realizzata universalmente. Da questa affermazione Sichirollo trae diverse conseguenze: se “l'uomo subisce la legge delle cose, e tuttavia questa legge è opera sua”, come scrive Weil, ciò significa che né l'approccio hegeliano né quello marxiano vanificano, agli occhi dell'autore, il ruolo della ragion pratica, che sola può render conto “dell'uso che l'uomo farà o non farà, nel regno della libertà, della sua stessa libertà”.

C'è un punto su cui Sichirollo insiste a più riprese: la convinzione, già chiaramente espressa da Kant, secondo cui la ragione è solo una possibilità per l'uomo, una scelta che non è compiuta una volta per sempre, e al tempo stesso il fatto che tale possibilità non si è ancora realizzata nelle nostre istituzioni. In questo senso si può senza dubbio affermare, per Sichirollo, che “Kant e Hegel continuano ad essere immediatamente alle nostre spalle come quei filosofi che si lasciarono investire dall'intera realtà del loro tempo – che è ancora il nostro”. Già Hegel, infatti, prima ancora di Marx, indicava la necessità di tradurre i principi dell'eguaglianza e della giustizia sociale nelle istituzioni, traduzione che tuttavia negli

ultimi due secoli ancora non è avvenuta: secondo il concetto, lo Stato appare come il luogo del riconoscimento di tutti e di ciascuno, ma il suo essere realtà morale ed effettuale della società è un'esperienza che non abbiamo ancora fatto e che siamo ben lungi dal poter fare. Il progetto moderno avanzato da Hegel – per cui libertà ed eguaglianza devono potersi realizzare insieme – non ha ancora trovato compimento: non abbiamo saputo, o non abbiamo voluto, realizzare società e Stati in relazione al principio della libertà infinita dell'essere ragionevole.

È questo il progetto, l'idea guida che lega l'interpretazione che l'autore elabora dei tre grandi filosofi, Kant, Hegel e Marx (accanto ad altre grandi figure, come Petrarca o Max Weber). Essa si dipana attraverso i saggi qui raccolti, dedicati fra l'altro al concetto kantiano di "praxis", alla pedagogia in Hegel, al rapporto di quest'ultimo con la Rivoluzione francese, fino alla ricostruzione delle vicende dell'hegelismo in Italia. Ma è anche il legame che unisce la lettura dei classici dell'idealismo tedesco con l'interesse e gli studi dedicati dall'autore al mondo antico: un mondo nel quale nasce insieme la libertà e il suo opposto. Un miracolo, scrive Sichirollo, che non fu soltanto greco: nascita e utilizzazione del logos e della sua universalità, fondazione delle città-Stato, quindi della legge, che tuttavia si manifesta e si perfeziona grazie all'istituzione della forma più violenta di schiavitù. Qui la lettura di autori come Moses Finley e Arnaldo Momigliano converge con le ricerche sull'agonismo come componente dell'etica greca, sul concetto di *stasis*, fino agli studi dedicati appunto a Eric Weil, punto di congiunzione fra dialettica degli antichi e dialettica dei moderni.

Roberto Racinaro, *Rivoluzione come riforma. Filosofia classica tedesca e Rivoluzione francese*, 1995, Collana Saggi n. 23, 194 pp.

L'analisi del rapporto fra Rivoluzione francese e filosofia classica tedesca non è solo un *topos* della letteratura filosofica contemporanea, ma anche un filone di ricerca costantemente coltivato dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Di fronte alla sterminata quantità di studi dedicati alla ricezione degli eventi di Francia nella cultura tedesca ad essi contemporanea, Roberto Racinaro si incarica di affrontare alcuni dei problemi che rimangono a tutt'oggi aperti nell'interpretazione che tre grandi figure dell'idealismo – Kant, Fichte e Hegel – dettero della Rivoluzione. Come si concilia l'atteggiamento favorevole di Kant nei confronti della Rivoluzione con la sua negazione del diritto di resistenza da parte del popolo? Non vi è contrasto stridente fra l'iniziale repubblicanesimo e democratismo di Fichte e le sue posizioni antiilluministe e nazionaliste più tarde? E come intendere l'apparente contraddizione fra il significato epocale attribuito da Hegel alla Rivoluzione francese e l'inequivocabile condanna del Terrore contenuta nella *Fenomenologia dello spirito*?

Racinaro non dubita che Kant fosse personalmente contrario a qualsiasi sollevazione rivoluzionaria e favorevole invece a mutamenti graduali, attuabili attraverso il perfezionamento morale dei cittadini. L'*entusiasmo* che Kant rileva di fronte dell'evento rivoluzionario – entusiasmo cui egli stesso sembra partecipare – non preclude la possibilità di un certo distacco: la sua partecipazione coinciderebbe, infatti, con l'interesse del filosofo cosmopolita che assiste all'esperimento storico di attuazione dell'idea proposta dalla ragione con lo stesso piacere del naturalista teso a confermare un'importante ipotesi.

Tuttavia l'apparente inconciliabilità fra l'atteggiamento positivo di Kant nei confronti della Rivoluzione e la sua persistente negazione del diritto di resistenza si scioglie per motivi teorici più profondi, e finisce per condurre ad un risultato addirittura paradossale. In primo luogo Racinaro rileva in Kant una distinzione fra

diritto e giustizia. Non ogni diritto è conforme a giustizia. Tuttavia, nel caso in cui vi sia tale conformità – ed è il contratto originario, concepito come *norma ideale*, che funge da criterio per giudicare della legittimità o meno della legge esistente – allora a questa legge non ci si può opporre: la negazione del diritto di resistenza va concepita in un quadro teorico che muove dal presupposto di un contratto originario cui abbia acconsentito tutto il popolo, vale a dire nell'ambito di uno Stato di diritto compiutamente realizzato.

Ma Kant finisce per ammettere la legittimità della rivoluzione (e dunque del diritto di resistenza) anche da un secondo punto di vista. In effetti essa per Kant non è deducibile teoricamente, ma è un *dato di fatto* e come tale può essere riconosciuta e accettata solo quando abbia dato buon esito. La rivoluzione, commenta Racinaro, introduce una rottura nel diritto pre-esistente e non può allora trovare in quello la sua legittimazione. Il suo “diritto” non viene dal passato, ma dal futuro, vale a dire da ciò che essa è in grado di istituire, dal nuovo ordinamento cui dà vita. Da questo punto di vista la negazione del diritto di resistenza in Kant non riguarderebbe la legittimità o meno della rivoluzione, ma la “resistenza” della vecchia aristocrazia dell'*ancien régime* contro il nuovo ordinamento.

L'evoluzione di Fichte sembra apparentemente andare in senso contrario. Racinaro mette a confronto da un lato i *Contributi per rettificare i giudizi del pubblico sulla Rivoluzione francese* (1793), dove Fichte muove dal presupposto che il suddito sia titolare del diritto inalienabile di cambiare la costituzione, e dall'altro i *Discorsi alla nazione tedesca* (1807), letti generalmente come anticipazione del nascente pangermanesimo. La tesi dell'autore è che l' analogia strutturale fra i due testi lasci trasparire non una svolta o una rottura nell'evoluzione del pensiero del filosofo, ma piuttosto una sua radicalizzazione. Nel primo testo la legittimità della prassi

rivoluzionaria viene garantita dal sottoporre lo Stato e la costituzione civile ad una istanza superiore: la società, che è il vero punto di sostegno dei diritti inalienabili dell'uomo e che comprende e presuppone un fondamento intelligibile, la *legge morale*. Nel testo dei *Discorsi*, invece, l'antistatalismo fichtiano trova una nuova base teorica in una filosofia della vita alla luce della quale lo Stato appare come "limite", e, in quanto tale, in continua tensione con la libertà, come l'elemento finito rispetto all'infinito. Ma se la vera vita appare essere quella dei momenti di crisi, di transizione, di passaggio, non è più la rivoluzione a dover essere legittimata, ma il suo contrario, vale a dire i momenti di stasi, di routine. La filosofia di Fichte verrebbe allora a configurarsi come una filosofia della *rivoluzione permanente*.

È tuttavia Hegel, dal punto di vista di Racinaro, il pensatore che ci consegna una serie di categorie e di mediazioni che palesano ancora oggi la loro attualità. Racinaro mette a confronto due diverse prospettive teoriche, entrambe presenti nella fase fenomenologica del pensiero di Hegel. L'una emerge dalla *Costituzione della Germania*, dove il punto di vista prevalente è che le idee e i principi non si facciano strada da soli, ma necessitino dell'intervento di un grande uomo (il Teseo), confermando la centralità, in questa fase del pensiero di Hegel, dei concetti di "forza" e di "potenza". La seconda prospettiva è invece presentata in un frammento giovanile cui Lasson ha dato il titolo *Libertà e destino*. Qui Hegel affianca la "massa", che soffre per un male oscuro, avendo sì la potenza per eliminarlo, ma non la consapevolezza necessaria, agli "illuminati", gli intellettuali, i quali, forniti di tale consapevolezza, non dispongono però di alcuna potenza. La soluzione prospettata da Hegel è evidentemente quella di una potenza che sia guidata da un pensiero capace di tradursi nella proposizione, rispetto a ciò che si vuole distruggere, di un nuovo ordine. È ciò che segna la differenza fra una vera rivoluzione e una semplice

rivolta: perché una rivoluzione abbia luogo è necessario che la negazione dell'esistente sia non una negazione indeterminata, ma già "riempita" dell'idea di quelle altre istituzioni, che, se non sono presenti nell'esistente, lo sono nel concetto autocosciente.

A questo primo contributo di Hegel, il cui significato politico è chiaramente percepibile, se ne aggiunge un secondo, che scaturisce dalla critica hegeliana del Terrore rivoluzionario. Che questa critica non sia in contraddizione con l'esaltazione hegeliana del significato epocale della Rivoluzione, espressa nelle lezioni berlinesi di *Filosofia della storia*, lo si evince in primo luogo dal fatto che essa riguarda solo un momento specifico e determinato delle vicende rivoluzionarie, e dalla convinzione del filosofo che le conquiste relative ai diritti dell'uomo non siano state inficiate dall'esperienza della Convenzione. Tuttavia l'apporto più notevole di Hegel, secondo l'autore, sta in un'analisi del Terrore rivoluzionario che fa di quest'ultimo, paradossalmente, non un segno di decadenza morale o di barbarie, ma piuttosto il risultato di un atteggiamento morale di estremo rigore, di esaltazione della virtù e della purezza delle intenzioni. La libertà assoluta di un soggetto la cui coscienza non necessita che della certezza di sé sfocia necessariamente, secondo l'analisi hegeliana, in una *furia del dileguare*, in una distruzione fine a se stessa, la quale, insiste Racinaro, è incapace di dar vita a qualsivoglia nuovo ordine. Ed è questo il secondo, fondamentale monito che ci viene dalla riflessione hegeliana.

Albert Mathiez, *Danton e la pace*, prefazione di Michel Vovelle, traduzione di Nerina Rodinò, 1989, Collana Saggi n. 3, 205 pp.

Il saggio qui presentato, pubblicato dall'autore nel 1919, costituisce una tappa decisiva nel "processo che il fondatore della

Société d'Etudes Robespierristes aveva istruito da piú di dieci anni contro Danton". Nella sua opera di riabilitazione della figura di Robespierre – intorno alla quale si delinea la posizione originale dello studioso nel dibattito storiografico dell'epoca – un passo ineludibile era infatti proprio la demolizione dell'immagine che tanta storiografia aveva dato del suo avversario Danton, visto come "rappresentativo di una rivoluzione liberale, patriottica, piena di vita", come l'avversario del Terrore.

A partire dal 1910 Mathiez pubblica una serie di articoli, di cui il saggio *Danton et la paix* sembra costituire il coronamento, la "stoccata finale delle denunce dei tradimenti, delle corruzioni, dei circoli d'affari" in cui Danton sarebbe stato invischiato: ma oltre alla dimostrazione della sua venalità, nel saggio del '19 viene addotta la prova del suo tradimento a favore dei nemici della Francia e del suo doppio gioco fra il 1792 e il 1793. L'accusa che Mathiez muove a Danton è dunque duplice: da un lato gli rimprovera di non aver creduto veramente nella Rivoluzione, dall'altro di aver perseguito solo i propri personali interessi. Abbandonando l'iconografia di un "generoso Danton assassinato a tradimento dall'ambizioso Robespierre", Mathiez ricostruisce le vicende di quegli anni, finendo per convincersi che le gravi accuse sulla sua onestà formulate da tanti suoi contemporanei – e riproposte infine dal Tribunale rivoluzionario – erano senz'altro fondate e che "il Mirabeau della plebaglia era stato, come l'altro, un uomo venale che vide nella Rivoluzione solo un'eccellente occasione per arricchirsi", molto lontano dal servire unicamente l'interesse francese.

L'idea-guida della ricerca è quella dell'esistenza di un doppio Danton: quello della leggenda che egli stesso ha contribuito a forgiare, del patriota, dell'oratore generoso e vicino al popolo; e quello del vero Danton, ambiguo e incostante, "che soffia sul fuoco quando ha interesse a mantenere la pace nel 1792, che nego-

zia nell'ombra le condizioni di una pace equivoca e, di seguito, perfino indegna". In realtà, per Albert Mathiez, questo falso patriota è un disfattista, è un repubblicano solo di facciata pronto ad affrontare tutti i compromessi in termini di restaurazione.

La doppiezza di Danton è ricostruita dall'autore sulla base di un impressionante apparato di documenti storici e grazie al confronto delle diverse fonti, dalle dichiarazioni ufficiali alla tribuna, alla corrispondenza privata, fino alle memorie degli altri attori di questo dramma. Michel Vovelle, nella *Prefazione*, parla a questo proposito di "inchiesta poliziesca", traendone l'impressione di un'incontestabile solidità dell'opera, ma sottolineando al tempo stesso il suo carattere in un certo senso datato, in ragione dell'atteggiamento moralista assunto da Mathiez in queste pagine. "La considerazione rigida di un eroe, positivo o negativo che sia, il deciso giudizio morale, definiscono uno stile, un'epoca, oltre che un temperamento di storico. Ma nel prendere così una certa distanza da questo testo noi vi scopriamo un interesse nuovo. È Mathiez stesso, l'uomo e l'intellettuale, che si scopre, nel suo tempo, nelle sue convinzioni e nelle sue passioni".

Giovanni Mastroianni, *La filosofia in Russia prima della Rivoluzione. I "Voprosy filosofii i psichologii" (1890-1917)*, 1989, Collana Saggi n. 4, 138 pp.

Giovanni Mastroianni fornisce in questo saggio uno spoglio della rivista russa "Problemi di filosofia e di psicologia", il primo e il più importante dei periodici del settore nel periodo zarista. Dopo le note preliminari, il testo presenta un elenco dei collaboratori e degli articoli, con i chiarimenti indispensabili alla determinazione del contenuto, una rassegna analitica degli interventi di argomento italiano, un indice dei riferimenti, vale a dire degli

autori trattati negli articoli, dei libri recensiti e dei periodici schedati, nonché due tavole dei dati di distribuzione, forniti anno per anno dall'amministrazione.

In questo modo è possibile per l'autore risalire alle dichiarazioni programmatiche del fondatore della rivista, Nikolaj Grot, e dei suoi continuatori, ritrovando inoltre all'opera pensatori e specialisti ormai presenti solo nei repertori. Dallo spoglio risulta un'intensa partecipazione al dibattito internazionale, legami particolari anche con la cultura italiana (Lombroso e Bruno, Leopardi, Valla, Campanella, Vico, Petrarca, Machiavelli, Rosmini, Gioberti). Soprattutto emerge, nel programma del suo fondatore, l'idea della psicologia come terreno comune su cui potevano incontrarsi pensatori di scuole molto differenti, senza la presunzione di giungere ad una soluzione definitiva delle questioni dibattute, ma nell'intento di sondare "i confini del sapere e della potenza dell'uomo" e di promuovere quella maieutica che sola può portare alla nascita "indipendente" del pensiero. Guidava la rivista la convinzione di andare incontro ad esigenze intellettuali e morali mature nella società russa e legate alla necessità dello sviluppo di uno spirito critico fondato sull'idea della tolleranza e sulla "libera federazione" dei diversi indirizzi filosofici.

Tuttavia, proprio mentre si schierava in modo autonomo, trasversale ma inequivocabile, contro l'ortodossia più chiusa, contro il nazionalismo e l'individualismo, la rivista doveva essere bollata da Plechanov come espressione e strumento della "reazione trionfante", e trascinare il peso di questo giudizio per tutto il Novecento: un giudizio e una condanna che il contributo di Mastroianni consente oggi di ponderare alla luce di una verifica del significato e delle prospettive dell'elettismo proposto dalla rivista russa.

9.

## LA PROSPETTIVA DECONSTRUZIONISTA



La peculiare articolazione dell'ermeneutica nel pensiero di Jacques Derrida costituisce uno dei filoni piú vivaci del dibattito filosofico contemporaneo. La prospettiva aperta dall'affermazione del primato della scrittura sulla voce – il testo supera il voler dire del proprio autore e ne dispone a suo piacimento – induce a mettere in rilievo quello spossessamento del soggetto che riapre la riflessione intorno ai rapporti fra filosofia e psicoanalisi.

Jacques Derrida, *Ritorno da Mosca. Omaggio a Jacques Derrida, con testi di Ferraris, Rovatti, Sini, Vattimo, Vitiello*, a cura di Vincenzo Vitiello, 1993, Collana Saggi n. 15, 210 pp.

Il volume contiene il testo di una conferenza tenuta da Jacques Derrida a Napoli, il 2 marzo 1991, al termine del colloquio internazionale organizzato dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici per festeggiarne il sessantesimo compleanno. Esso comprende inoltre gli atti del colloquio e il testo della conversazione su "Martin Heidegger e i *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*" svoltosi tra Derrida e alcuni partecipanti al convegno.

Il testo di Jacques Derrida, *Back from Moscow in the URSS*, ha un sottotitolo significativo: *Storia politica di un genere letterario*.

Esso in realtà evita intenzionalmente quello che il titolo lascerebbe supporre – cioè il racconto del breve soggiorno di Derrida a Mosca nel 1990. Le sue riflessioni si sviluppano infatti attraverso l'analisi di tre “diari di viaggio”, il *Retour de l'URSS* di Gide, *Le meurtre du petit père* di Etienne, il *Moscow Diary* di Benjamin e di una canzone dei Beatles, *Back in USSR*. Di questi testi e del complesso rapporto di adesione e di critica che lega i loro autori all'esperienza sovietica, Derrida enuclea alcune caratteristiche fondamentali. Innanzitutto la relazione essenziale con la singolarità di un'esperienza storica; in secondo luogo il loro essere non racconti di viaggi “all'estero”, ma viaggi verso un modo *a venire* di “stare a casa”, verso una patria elettiva; in questo senso essi si prospettano non come racconti di un viaggio verso una particolare contrada o una particolare cultura, ma come ricerca dell'universale, della cultura umana assoluta. All'epoca presente, tuttavia, le condizioni che rendevano possibili questi “diari di viaggio” non sussistono più, secondo l'autore: ora l'atteggiamento dominante è quello di una *presunzione* che pretende di giudicare se il processo di cambiamento avviato dalla Russia con la *perestroika* sia in grado di forgiare la società sul modello delle democrazie parlamentari occidentali, liberali in senso politico ed economico. Una prospettiva cui l'autore intende ad ogni costo sottrarsi.

Gli atti del colloquio propongono una serie di riflessioni intorno ad alcuni temi centrali del pensiero di Derrida. Primo fra tutti il tema della scrittura. Carlo Sini (*Pratica della voce e pratica della scrittura*) analizza tre luoghi classici relativi al tema della voce: Platone che nel *Teeteto* considera la voce come riflesso, trascrizione, immagine e infine strumento del pensiero; Heidegger, che nei *Grundbegriffe der Metaphysik* la ritiene per se stessa significativa; infine Derrida (*La voce e il fenomeno*) che ne fa il luogo del movimento della differenza di tutte le differenze. Tutt'e tre le formulazioni – argomenta Sini – presuppongono quella pratica

della voce di cui “dicono” e allo stesso tempo la pratica della scrittura alfabetica, nel loro tentativo di stabilire definizioni concettuali o di decretarne l'impossibilità. A questo punto non avrebbe più senso chiedersi se la voce abbia una priorità sulla scrittura o viceversa. Questo domandare arriva sempre e comunque troppo tardi. In un senso non possiamo affermare una priorità della scrittura sulla voce poiché la pratica della voce è certamente qualcosa di più ampio e di più originario; in un altro senso è solo in base alla scrittura alfabetica e alle sue conseguenze logiche che possiamo concepire e nominare un oggetto come la voce. È il medesimo abbaglio in cui cade Heidegger quando pretende di sollevare la domanda sulla “cosa del pensiero” in quanto apertura che avrebbe reso possibile la metafisica, come se la “cosa del pensiero” non fosse essa stessa un oggetto della logica e della metafisica. La stessa parola “pratica”, con il suo orizzonte di senso che ha l'apparenza di una nuova apertura, non è in realtà più originaria della parola “voce” o “scrittura”. E tuttavia essa racchiude, secondo l'autore, il punto estremo della nostra consapevolezza critica. Se la stessa pretesa fenomenologica della sospensione è un'illusione, tuttavia nella sospensione della pratica teorica ci troviamo comunque ad abitare. La nostra situazione è dunque quella di un'“etica della teoria” (etica come allusione al nostro abitare, aver dimora e trovarci in una situazione), per la quale non è essenziale tanto la questione della voce e della scrittura, quanto l'*esposizione* alla nullità della differenza fra l'evento e il senso.

Gianni Vattimo (*Ricostruzione della razionalità*) riformula in termini gadameriani il dilemma presentato da Sini per cui qualunque “apertura” presuppone già essa stessa ciò a cui si deve dare accesso. Tuttavia in Vattimo il problema si pone come interrogazione intorno alla possibilità di evitare l'irrazionalismo che sembra implicito nella fondazione dell'ermeneutica e nei suoi esiti “estetici” rappresentati da Rorty e da Derrida. Un rischio che corre-

rebbe lo stesso Gadamer nella misura in cui non chiarisce il modo in cui l'ermeneutica "prova" la propria validità come teoria. Perché una tale chiarificazione sia possibile – argomenta l'autore – è necessario che l'ermeneutica cessi di pensarsi, più o meno esplicitamente, come una teoria fondata su un'analisi fenomenologica adeguata all'esperienza. Ciò sarebbe infatti in contraddizione con la polemica condotta da *Verità e metodo* contro ogni pretesa della scienza e della filosofia di dare una descrizione oggettiva della realtà. L'ermeneutica – dice Vattimo – è in effetti essa stessa "solo interpretazione". Non fonda le proprie pretese di validità su un presunto accesso alle cose stesse, ma concepisce se stessa solo come la risposta ad un messaggio, come l'articolazione interpretativa della propria appartenenza ad una tradizione. Questa tradizione d'altro canto non è semplicemente un susseguirsi di schemi concettuali, come vorrebbe Rorty, per cui l'ermeneutica sarebbe l'incontro – non argomentativo – con un nuovo sistema di metafore, con un nuovo paradigma, o come la intende Derrida, che fa prevalere nella sua pratica filosofica l'archetipo del *coup de dés* mallarméano. Se l'ermeneutica vuole evitare la propria ricaduta nella metafisica, essa deve esplicitare il proprio fondo ontologico, ossia l'idea heideggeriana di un destino dell'essere che si articola come il concatenamento delle aperture che qualificano la nostra esperienza del mondo. L'ermeneutica deve concepirsi come un momento entro questo destino ed argomentare la propria validità proponendo una ricostruzione della tradizione dalla quale proviene. Sarebbe dunque un errore – conclude Vattimo – pensare di poter saltar fuori dal processo, cogliendo in qualche modo l'*arché*, il principio, l'essenza o la struttura ultima. Interessanti sono inoltre le conseguenze che Vattimo trae dall'appartenenza della stessa ermeneutica ad una tradizione: in primo luogo la necessità di pensare la relazione a quest'ultima in termini più positivi, per cui il rapporto con lo scientismo moderno o con il mondo della razio-

nalità tecnica non sia solo un rapporto di rifiuto polemico; in secondo luogo il proporsi dell'ermeneutica non come una teoria che opporrebbe un'autenticità dell'esistere all'alienazione della società razionalizzata, ma come una teoria che cerca di cogliere il senso della trasformazione dell'essere che si è prodotta in conseguenza della razionalizzazione tecnico-scientifica del mondo.

Per Maurizio Ferraris (*Fenomenologia come grammatologia*) la questione della genesi della fenomenologia husserliana, così come essa è descritta da Derrida, illustra retrospettivamente il chiasmo in cui si radica la fenomenologia hegeliana: da una parte la nozione di genesi fa appello ad un cominciamento assoluto; dall'altra, genesi è anche lo sviluppo, il divenire continuo comportato da questo cominciamento in prima istanza assoluto. Ogni prodotto genetico è procurato da altro da sé, portato da un passato, chiamato e orientato da un futuro; la genesi, proprio come genesi assoluta, è tale solo alla luce di un divenire, di una teleologia infinita che retrospettivamente riconosce nella genesi il suo principio. Si avrebbe torto – scrive Ferraris – a ravvisare in questo intreccio tra archeologia e teleologia un discorso valido solo nell'ambito della fondazione di una fenomenologia trascendentale. Il trascendentalismo non è chimerismo proprio nella misura in cui trova le proprie tracce nell'empirico, non solo nelle esperienze dell'entusiasmo dei popoli di fronte alla promessa di una nuova moralità – il riferimento è a Kant e al suo celebre giudizio sulla Rivoluzione francese –, ma proprio nella più domestica esperienza, che è tale solo a partire da un *arché* e in vista di un *telos*. Il trascendentale è il doppio dell'empirico, è empirico differito secondo il gioco del fatto e del diritto per cui ciò che viene primo nell'ordine dei fatti è ultimo in quello del diritto. In questo quadro concettuale s'inscriverebbe la riabilitazione della scrittura come costituzione dell'intersoggettività da parte di Derrida. Nel suo testo *Della grammatologia* – scrive Ferraris – Derrida avanza l'ipotesi di un

archiscrittura che precede l'esperienza proprio in quanto ne è il *telos* e dunque, nell'ordine del diritto, l'*arché*. Non esistono oggetti se non per un soggetto. Ma perché l'oggetto intenzionato resti qualcosa di piú che un'impressione transitoria, è necessario che il soggetto si costituisca come altro in sé, e costituisca l'oggetto come idealità linguistica che lo preservi dalla caducità e che ne consenta il mantenimento nel variare degli stati della coscienza. Tuttavia, affinché l'impressione resa in tal modo duratura non segua il destino del protoinventore, ovvero non scompaia con lui, è necessario che venga comunicata, con una crescente linguisticità, alla comunità storica entro cui l'inventore vive, occorre che venga tradizionalizzata attraverso la scrittura, che si presenta allora come quel campo trascendentale in cui l'oggetto si conserva come pura idealità, e dunque come presenza in senso eminente. Non è difficile riconoscere qui il movimento tramite il quale, in Hegel, la morte del naturale è la condizione dello spirituale. Da questo punto di vista, secondo l'autore, vi è un parallelismo fra l'idea derridiana della scrittura come forma piú alta di tradizionalizzazione della verità e l'idea husserliana della presenza intesa come idealità. Tale parallelismo si traduce nell'ipotesi di un debito contratto dall'autore dell'opera *Della grammatologia* nei confronti della fenomenologia husserliana. È proprio attraverso la tematizzazione della nozione di presenza in Husserl che Derrida sarebbe potuto giungere ad una filosofia della differenza che si pone sulle tracce della riflessione platonica.

Ancora alla scrittura è dedicato l'intervento di Caterina Resta (*L'evento dell'altro*): con Derrida la filosofia diventa fino in fondo consapevole di dover attraversare la *scrittura* non come momento secondario del pensiero, ma come luogo nel quale il pensiero stesso si dà e ci dà da pensare. Accostarsi al pensiero di Derrida significa dunque in primo luogo fare i conti con una *pratica* di scrittura, prenderla sul serio, comprendere la *necessità* del suo

logorante lavoro sulla lingua. Pier Aldo Rovatti (*Vedere e ascoltare. Postilla a "L'orecchio di Heidegger" di Jacques Derrida*), affronta invece l'enigma e la paradossalità dello sguardo fenomenologico il quale, per vedere, ha bisogno di spegnere l'invasione della luce attraverso ciò che possiamo descrivere come un ascolto silenzioso. Vincenzo Vitiello (*L'altro-il segno-la voce*) ripercorre da parte sua i temi propri della riflessione di Derrida alla luce del confronto con Heidegger, Husserl, Levinas, nonché Platone ed Hegel.

Infine, nella *Conversazione* con Jacques Derrida, viene affrontato il problema posto nei *Beiträge* dell'ultimo Dio ancora a venire nell'interpretazione che ne offre Derrida: quella del carattere enigmatico del "violento" anticristianesimo di Heidegger, non inconciliabile, tuttavia, con una certa teologia cristiana.

Fabio Ciaramelli, Bruno Moroncini, Felice Ciro Papparo, *Diffrazioni. La filosofia alla prova della psicoanalisi*, 1994, Collana Saggi n. 17, 276 pp.

Il libro nasce dalla rielaborazione dei materiali presentati nel corso di un ciclo di seminari tenutosi a Napoli, per iniziativa dell'Istituto, fra novembre e dicembre 1993. L'intento che sostiene i diversi saggi – come conferma Moroncini nella *Premessa* – è quello di una "chiamata in giudizio" della filosofia da parte della psicoanalisi, una richiesta ad essa di "spingersi oltre il suo dire" e di accettare di "patire l'impossibile". Ora, secondo Freud, l'impossibile della filosofia è l'affermazione che l'inconscio pensa, affermazione che si oppone radicalmente alla riduzione del pensare all'io e alla subordinazione programmatica della sfera del desiderio. Quanto al termine "diffrazione" che dà il titolo al volume, esso fa riferimento al modo in cui viene inteso dagli autori il rapporto fra i saperi: agli antipodi di una concezione "interdisciplinare", un

sapere si incontrerebbe con un altro sapere, appunto, scomponendolo, sfrangiandolo, e lasciandosi al tempo stesso a sua volta decomporre o decostruire. Ponendosi dunque nell'area semantica del decostruzionismo derridiano, e seguendo una suggestione dello stesso autore, Fabio Ciaramelli (*La nostalgia dell'origine e l'eccesso del desiderio. Lo Unheimliche e l'angoscia in Freud e Heidegger*) indaga nel suo saggio il concetto di "perturbante" o di "spaesante" (il lato oscuro e nascosto di ciò che crediamo a noi più familiare) alla luce del testo freudiano – *Das Unheimliche*, appunto – pubblicato nel 1919, alla vigilia della svolta speculativa che porterà il padre della psicoanalisi ad una revisione della teoria dell'angoscia. La tesi di Ciaramelli è che il testo in questione anticipi tale evoluzione, mostrando già il carattere originario dell'angoscia, concepita non più come conseguenza, ma come causa della rimozione. La connessione fra *Unheimlichkeit* e angoscia – ricorda Ciaramelli – è del resto centrale anche in Heidegger e ne accompagna l'elaborazione da *Sein und Zeit* fino alla meditazione degli anni Trenta e Quaranta sull'essenza dell'uomo pensata alla luce dell'essenza dell'essere. L'analisi comparata dei testi di Freud e di quelli di Heidegger conduce l'autore a mostrare la diversità delle conclusioni cui essi giungono: mentre per Heidegger lo spaesamento è ciò che permette di superare l'assenza di patria e di scoprire la difficile vicinanza dell'origine, per Freud esso indica invece una perdita originaria e irreparabile, legata al carattere irrealizzabile del desiderio umano, al suo *eccesso costitutivo*. In entrambi tuttavia si allude, secondo Ciaramelli, ad una medesima "latenza" – per usare un'espressione di Merleau-Ponty –, ad una medesima "ambiguità del vissuto", alla sua insormontabile problematicità, che in alcun caso può essere ridotta forzatamente nei limiti di un'interpretazione.

Bruno Moroncini (*La metafora dell'amore. Jacques Lacan commenta il Simposio di Platone*) ripercorre la lettura del dialogo pla-

tonico considerandola, al di là delle critiche rivolte da Derrida alla psicoanalisi lacaniana, “come una variante o una declinazione, o addirittura una forma di anticipazione, della strategia decostruttiva del testo filosofico”. Nella sua lettura, incentrata sulla *dimensione retorica* del testo e sull’uso in esso della metafora, Lacan attribuisce alla figura di Alcibiade – “l’uomo del desiderio” – una funzione ben piú rilevante di quella che caratterizza il commento tradizionale: in esso, secondo Lacan, il dialogo platonico sarà sempre letto come iscrizione di una certa supremazia del sapere sul desiderio, dell’ideale sull’empirico, della ragione sulla sensibilità. La tesi di Lacan è che nel *Simposio* (e non solo) Socrate si comporti come un quasi analista e che la sua replica al discorso di Alcibiade assomigli ad un’interpretazione. L’investimento libidico – il *transfert* – che lega l’analizzante all’analista sarebbe infatti dovuto ad una passione di sapere che sconfinava nella voglia di ignoranza: prima ancora che si varchi la soglia dello studio, l’analista è proiettato nella posizione del soggetto della scienza, di colui che è supposto sapere ciò di cui l’altro soffre (cosí come Socrate è oggetto di attrazione per i giovani, in quanto ha il sapere del desiderio, che in realtà consisterebbe proprio nella consapevolezza dell’assoluta inconsistenza dell’oggetto della volontà). Ciò che segue non sarebbe altro che il tentativo dell’analizzante di strappare all’analista quel sapere. D’altra parte l’analista, come Socrate, sa di non sapere nulla, ovvero sa che il sapere giace rimosso nel fondo dell’analizzante. A questo parallelo fra l’analista e Socrate, Lacan affianca la distinzione fra quest’ultimo e Platone (il cui punto di vista sarebbe esposto dal discorso di Diotima). Mentre Socrate incarna per Lacan il sapere scientifico, che disarticola la “rivelazione dell’essere”, attribuendo la verità al registro del simbolico e la finzione a quella dell’immaginario, Platone costituirebbe una ricaduta nel teologico. La tesi di Lacan è che solo il sapere della scienza possa farsi carico del carattere paradossale

della verità: che la verità è questo *e* quello, verità e finzione, archetipo ideale e simulacro, originale e copia, indecidibilmente. È Socrate che incarna questa scienza di fronte a Platone, che vuole invece “padroneggiare l'impossibile”, trovare l'idea in grado di mostrare il reale.

Felice Ciro Papparo (*Mitologia dell'invisibile. Note su Genealogia della psicoanalisi di M. Henry*) muove dalla fenomenologia materiale sviluppata dall'autore francese utilizzando spunti importanti derivati da alcune intuizioni freudiane. Contro la riduzione razionalista del *fenomeno* a ciò che è *rappresentato*, Henry recupera nell'affettività (la cui definizione reca: “ciò che si sente senza che ciò avvenga per il tramite di un senso è nella sua essenza affettività”) la radice del vivere, che costituirebbe il fondamento invisibile eluso dalla scienza moderna e dalla tecnica contemporanea. Lo stesso Freud – che pure ha prodotto una rivoluzione totale nel modo di comprendere l'uomo – finisce, secondo M. Henry, per ricondurre la sfera dell'affettività ad una “metafisica della rappresentazione”. Il lavoro freudiano di scoperta dell'inconscio, e la strumentazione messa in atto per rilevarlo, proprio perché pretendono di portare in superficie o in evidenza ciò che, invece, sprofondando in noi ci fonda, mancherebbero così strutturalmente “il senso” stesso dell'Inconscio. A questa lettura l'autore del saggio obietta – non soltanto a M. Henry, ma al discorso filosofico più in generale – di aver semplificato e sfilacciato la complessa tessitura teorica del discorso freudiano. L'interpretazione filosofica si configurerebbe infatti come una richiesta di giustificazione alla psicoanalisi del suo essere e del suo discorrere che non terrebbe conto del nuovo scenario di oggettività da essa disegnato a partire dalla nozione di esperienza: l'elaborazione teorica dell'apparato concettuale psicoanalitico – scrive Papparo – non sopporta nessuna “conoscenza *a priori*” perché il sapere che ne deriva non può trovare altra radice se non nella clinica. L'oggetto vero dell'inda-

gine freudiana non è allora l'Inconscio miticamente isolato – e da questo punto di vista fatto di nuovo oggetto di “rappresentazione” o di articolazione ontologica –, ma la scoperta e la “cura” della processualità funzionale dell'apparato, allo scopo di comprendere, attraverso la via regia del mondo onirico e della follia, il *Seelenleben*, la vita dell'anima.



10.

## LA RAGIONE NEI RAPPORTI DI INTESA



La proposta di Jürgen Habermas – e il dibattito che ne è scaturito – di *ricostruire il potenziale della ragione nei rapporti di intesa* a partire dal carattere intersoggettivo dell’agire comunicativo costituisce uno dei contributi piú significativi alla riflessione filosofica del nostro tempo. Il tentativo di salvaguardare l’esigenza di universalità sottesa alle costruzioni del linguaggio, dell’etica e del diritto si attua tuttavia, in ragione del confronto con la prospettiva postmoderna di critica alla metafisica, al di fuori della ricerca di una fondazione ultima di tipo trascendentale.

Jürgen Habermas, *Profili politico-filosofici. Heidegger, Gehlen, Jaspers, Bloch, Adorno, Löwith, Arendt, Benjamin, Scholem, Gadamer, Horkheimer, Marcuse*, a cura di Leonardo Ceppa, 2000, Collana Saggi n. 37, 292 pp.

Dagli scritti raccolti in questo volume, dedicati a figure centrali della filosofia del Novecento, ma anche direttamente significativi per l’autore, trapela innanzitutto una “straordinaria coerenza teorica”: “È come se la planimetria della cattedrale – scrive Ceppa –, il disegno dei suoi fondamenti, fosse già stata intuita da Habermas – almeno in parte – all’inizio degli anni Settanta”. Ma ad emergere

è anche il carattere “assimilatorio-riformistico” dell’impostazione di Habermas, la sua capacità di far propri punti di vista diversi dal suo, pur permanendo intatta la capacità di criticarli.

Molto opportunamente il curatore distingue quattro grandi aree del discorso habermasiano: il tema dell’ebraismo filosofico, la critica delle antropologie antistoriche e naturalistiche, la presa di distanza dalla vecchia Scuola di Francoforte, la valorizzazione antiheideggeriana del modello linguistico-comunicativo di Hannah Arendt (e delle suggestioni ermeneutiche di Gadamer).

Al tema dell’ebraismo filosofico è dedicato il saggio *L’idealismo tedesco dei filosofi ebrei* (1961). Contro l’antisemitismo di autori come Ernst Jünger, Martin Heidegger e Carl Schmitt, Habermas ripercorre alcuni dei piú significativi contributi filosofici di autori di origine ebraica, da Martin Buber a Franz Rosenzweig, da Hermann Cohen a Ernst Cassirer, da Walter Benjamin a George Simmel, fino a Ernst Bloch. Emerge innanzitutto da tale ricostruzione l’impossibilità di promuovere una contrapposizione fra spirito ebraico e spirito tedesco. Inoltre, pur nella riluttanza dell’autore a distinguere fra ebrei e non ebrei, nel timore che ciò possa “attaccare il contrassegno della stella ebraica su tutti coloro che [sono] già stati cacciati e uccisi”, si richiama la necessità di insistere su questa tradizione ebraico-tedesca in quello che Habermas percepisce come un “clima di irresponsabile disponibilità a lasciare che tutto venga perdonato e dimenticato”.

Da questo punto di vista, nel saggio *Martin Heidegger a proposito della pubblicazione di una “Vorlesung” del 1935* (1953), Habermas discute il passo sulla “verità e grandezza” del nazional-socialismo – inserito da Heidegger nella *Einführung in die Metaphysik* del 1935 – mostrando come esso sia intimamente collegato al contesto della *Vorlesung*. Nella situazione politica del 1935, che delinea un doppio fronte tedesco contro l’Est e l’Ovest, Heidegger – scrive Habermas – vede il riflesso di una situazione

relativa alla “storia dell’essere”: una situazione che si stava preparando da duemila anni e che oggi prescriverrebbe al popolo tedesco una missione storico-mondiale. La *Vorlesung* tradisce dunque impietosamente, secondo Habermas, la “tonalità fascista” di quegli anni e l’impostazione di chi vorrebbe, al posto di una chiarificazione morale, una giustificazione in termini di “storia dell’essere” non soltanto del proprio errore personale, ma anche dell’“errore” della direzione nazionalsocialista.

Nel saggio *Gershom Scholem. La torah travestita* (1978), redatto in occasione dell’ottantesimo compleanno del grande studioso, Habermas ripercorre due dei motivi che hanno segnato la sua riflessione intorno alla mistica ebraica. Il primo è il motivo gnoseologico legato alla visione della Sacra Scrittura come di una casa dalle molte stanze, davanti ad ognuna delle quali c’è una chiave, che tuttavia non è quella giusta. Da questo punto di vista Scholem sembra cercare la soluzione del problema di come conciliare la fallibilità della conoscenza umana con la pretesa assoluta e universale di raggiungere la verità. È alla luce della redenzione – questa la risposta di Scholem – che la molteplicità discordante delle interpretazioni rivelerà la sua nascosta unità. Il secondo motivo, intrecciato al primo, è quello della filosofia della storia, attraverso cui Scholem studia il nichilismo religioso del XVIII secolo. Secondo Habermas l’assimilazione *teoretica* da parte dello studioso del contenuto delle tradizioni mistiche ricevette notevole impulso dal movimento sionista. Da questo punto di vista il filosofo tedesco richiama il discorso tenuto nel 1966, nel quale Scholem denunciava l’esistenza di una asimmetria profonda nei rapporti ebraico-tedeschi. Il prezzo richiesto agli ebrei per la loro emancipazione era il completo rinnegamento della nazionalità ebraica, mentre secondo Scholem un’autentica simmetria si poteva produrre solo attraverso un deciso ritorno dello spirito e della nazione ebraica alla propria storia. È in questa prospettiva che va letto allora l’im-

pegno di Scholem a far sí che il mondo della mistica ebraica sia “tolto all’oscurità ed esposto agli occhi di tutti”.

Ad altre due grandi figure del pensiero ebraico sono dedicati due saggi della raccolta che recano rispettivamente il titolo *Ernst Bloch. Uno Schelling marxista* (1960) e *Walter Benjamin. Critica che rende coscienti oppure critica salvifica?* (1972). Nel primo Habermas rileva come *Il principio speranza* – l’opera scritta da Bloch negli Stati Uniti, rivista e completata nella Germania orientale, data per la prima volta integralmente alle stampe nella Germania occidentale – rifletta bene nella sua storia esterna quella interiore: “l’odissea di uno spirito che muove dallo spirito dell’è-sodo”. Alla filosofia tradizionale Bloch non rimprovera tanto il suo impulso al trascendimento, quanto la “falsa coscienza” che la spinge a credere che ciò che si dischiude a tale trascendimento possa essere una sostanza passata o già da sempre presente. La conoscenza, che dall’anamnesi platonica fino all’analisi freudiana sembra seguire la direzione del ritorno rammemorante, in realtà si riferisce anche a qualcosa che è ancora “in arrivo” e oggettivamente possibile. Tuttavia l’immagine che Bloch viene a delineare del “regno della libertà” attraverso un’interpretazione marxista di Schelling e attivando una particolare sensibilità di origine ebraica verso tradizioni mistiche ed ermeneutiche, finisce secondo Habermas per irrigidirsi in un “autoritarismo cattedratico”, forse per via della maniera esorbitante con cui è stata inizialmente concepita.

Nel secondo saggio, in un confronto con le tesi di Benjamin teso alla possibilità di recuperarne le intuizioni alla luce di una teoria complessiva della comunicazione linguistica, Habermas esamina la distanza che separa la concezione esposta nello scritto *L’opera d’arte nell’epoca della sua riproducibilità tecnica* da quella di Marcuse e di Adorno, che appaiono entrambe orientate verso una critica dell’ideologia. In particolare, contro le speranze di Benjamin in una generalizzata illuminazione profana – rispetto dunque

alla sua “critica salvifica” – Habermas mostra come Adorno opti per un’arte inaccessibile alle masse, che sola sarebbe in grado di resistere alle pressioni del mercato e del conformismo. Marcata la rottura che Benjamin volle compiere nei confronti dell’esoterismo, Habermas s’interroga sulla concezione dell’arte come esperienza e ne indica i fondamenti nella filosofia del linguaggio.

Alla critica delle antropologie antistoriche e naturalistiche sono volti i due saggi dedicati a Arnold Gehlen – *La crisi delle istituzioni* (1956); *Sostanzialità contraffatta* (1970) – e quello dedicato a Karl Löwith, dal titolo *La rinuncia stoica alla coscienza storica* (1963). Nel saggio del 1956 Habermas discute il libro di Gehlen dal titolo *Le origini dell’uomo e la tarda cultura*, in quello del 1970 il testo *Moral und Hypermoral*. Il loro autore viene definito come il rappresentante più coerente di un *istituzionalismo antiilluministico*, paragonabile a quello di nomi come Carl Schmitt o Konrad Lorenz. La sua analisi delle radici biologiche del comportamento morale appare ispirata da un odio verso l’umanitarismo, che per Gehlen spezzerebbe l’equilibrio metaetico e biologico dei cooriginari sistemi di valore, distruggendo la salute antropologica della specie umana. A tale analisi Habermas contrappone l’affermazione dell’unità della coscienza morale: etica familiare (alla base per Gehlen della morale umanitaristica) ed etica statutale non rinviano per Habermas a radici diverse, ma sono pensabili come due livelli nello sviluppo socioculturale della coscienza morale. La morale universalistica, screditata da Gehlen, si colloca al termine d’un processo di universalizzazione e di interiorizzazione cui non vogliamo certo rinunciare – ribadisce Habermas – per retrocedere, con Gehlen, all’ethos di istituzioni grandi e non trasparenti.

Quanto a Löwith, di fronte al tentativo di “invertire la rotta dalla modernità alla classicità” per recuperare quell’atteggiamento classicamente teoretico verso il mondo che si vorrebbe superiore alla storia perché non ristretto allo storicismo della coscienza – il

mondo, che prima esisteva per natura, si trasforma col cristianesimo in un evento salvifico, potenziandosi in una creazione effimera avvenuta in funzione dell'uomo e non per se stessa – egli finisce secondo Habermas per concordare con la critica della religione sviluppata dai Giovani Hegeliani e condividere con loro l'idea che le epoche precristiane possano semplicemente “cancellare” il cristianesimo, quasi si potesse superare per via di semplice negazione la base ermeneutica della nostra autocomprensione.

Dei saggi dedicati alla Scuola di Francoforte, due (*Un intellettuale prestato alla filosofia*, 1963; *Preistoria della soggettività e autoaffermazione imbarbarita*, 1969), mirano a ricostruire il percorso intellettuale di Theodor Adorno dalla *Dialettica dell'Illuminismo* fino alla *Dialettica negativa*, un testo considerato come il testamento filosofico dell'autore. Un terzo saggio è rivolto all'opera di Herbert Marcuse (*I tempi diversi della politica e della filosofia*, 1998), dove Habermas medita sul “caso” di un filosofo la cui figura di pensatore scientifico è finita per scomparire dietro il ruolo di maestro e ispiratore politico. Nel saggio dal titolo *Max Horkheimer. La Scuola di Francoforte a New York* (1980), Habermas ricostruisce i tratti fondamentali e le vicende della “teoria critica” della Scuola francofortese attraverso la presentazione della *Zeitschrift für Sozialforschung*, che si conferma come il centro organizzativo e culturale di quel movimento di pensiero. La *Zeitschrift* contiene innanzitutto i testi classici dei collaboratori di quell’“Istituto per la ricerca sociale” che nel 1933 dovette emigrare prima a Ginevra e poi a New York (dal 1934 al 1941). Questi grandi saggi – Habermas cita in particolare la duplice presa di posizione da parte di Horkheimer contro lo scientismo e contro la metafisica, l'elaborazione da parte di Eric Fromm di una feconda assimilazione del marxismo alla psicoanalisi, la meno sviluppata teoria economica – rispecchiano secondo l'autore l'impareggiabile produttività “di una piccola cerchia di scienziati che, nello spazio sem-

pre piú angusto dell'emigrazione, si raccolgono intorno alla rivista come a una sorta di bandiera". Tuttavia l'attenzione di Habermas si appunta soprattutto sull'ampiezza e l'importanza delle sezioni della rivista dedicate alle recensioni. Sotto la direzione di Leo Löwenthal, nelle cui mani convergono le fila di tutto l'impegno redazionale, si sviluppa l'idea di elaborare una teoria della società contemporanea che in tutte le discipline sociali sia in grado di sottomettersi ad una critica empirica. In questo modo, per la durata di un decennio, la teoria critica funziona come forza unificante rispetto alle diverse scienze sociali. Disponendo di specialisti internazionalmente noti, di notevoli finanziamenti, la redazione è in grado di indagare accuratamente diversi settori della ricerca, costituendo in tal modo, anche solo per questo aspetto, un documento estremamente significativo della sua epoca. Ciò non sarebbe tuttavia stato possibile se la rivista non fosse stata sostenuta da un impulso storico-politico. Ed è proprio in questa direzione che vanno ricercate le cause della sua fine. La rivista naufragò quando, con la decisione di pubblicare in lingua inglese allo scopo di impegnare piú fortemente l'Istituto sul piano della ricerca empirica, fu tagliato il cordone ombelicale con la cultura accademica della madrepatria. La teoria critica, ormai senza fondamenti, si vedeva "abbandonata al vortice di una "dialettica dell'illuminismo" che aveva consumato la ragione e ogni fede nella ragione" di fronte all'impatto distruttore della guerra. Avendo dato una lettura troppo tradizionale di ciò che Marx definiva "forze produttive", gli ispiratori della rivista dovettero presto accorgersi che la crescita della razionalità cognitivo-strumentale non basta a garantire forme di vita piú degne dell'uomo. Per questo – aggiunge Habermas – non è escluso che le vere forze produttive, i veri potenziali della ragione, debbano essere collocati nei rapporti d'intesa piuttosto che nei rapporti di lavoro.

In un ultimo gruppo di saggi possono invece essere fatti rien-

trare quelli dedicati a Jaspers, a Gadamer e infine ad Hannah Arendt, a partire dunque da un confronto con le suggestioni di stampo esistenzialista ed ermeneutico, fino alla valorizzazione del modello comunicativo. Nel saggio *Karl Jaspers. Le figure della verità* (1958) al centro dell'analisi di Habermas sta la "tolleranza militante" promossa dal filosofo e incentrata sull'idea che la verità – afferrabile solo a partire dalla profondità, autenticità e importanza della sua rappresentazione esistenziale – non possa essere razionalmente univoca e vincolante: essa si manifesterebbe piuttosto in una molteplicità di figure che vanno tutte tollerate e rispettate come "possibilità" in cui la verità si mostra agli altri. La storia della filosofia viene così a configurarsi per Jaspers come storia dei grandi filosofi. Ma nella sua analisi – obietta Habermas – la loro grandezza, sradicata dalle condizioni che l'hanno alimentata, finisce per giustificarsi automaticamente da sola. L'esito di una verità fondata semplicemente in termini esistenziali è così l'impossibilità di fornire una dimensione critica per l'assimilazione della storia.

A Gadamer è dedicato il saggio *L'urbanizzazione della provincia heideggeriana* (1979). Quando la città di Stoccarda istituì lo "Hegel Preis" Gadamer si adoperò perché esso venisse conferito a Heidegger. Ma il vincitore risultò poi essere Bruno Snell. Ora – scrive Habermas, incaricato per l'occasione della "laudatio" del filosofo – la nuova edizione del premio viene assegnata a Gadamer, vale a dire al filosofo che ama ricordare di essere nello stesso tempo un allievo di Heidegger e un cultore della filologia classica. E in effetti nessuno meglio di lui, secondo Habermas, potrebbe "fare da ponte" sulla distanza sempre più profonda che separa oggi la filosofia dalle scienze umane, delle diverse scienze umane fra loro, ma anche, e soprattutto, sull'intervallo temporale che separa noi discendenti dai testi ereditati o sull'isolamento che viene generato dalla violenza di un pensiero radicale. Il grande merito filosofico di Gadamer è proprio quello di aver saputo col-

mare questi fossati. Tuttavia, poiché la metafora del ponte potrebbe essere fraintesa e far pensare ad un “aiuto” per raggiungere luoghi inaccessibili, Habermas preferisce parlare di *urbanizzazione della provincia heideggeriana*. Tanto più importante è un pensatore come Gadamer, in quanto egli traccia percorsi che consentirebbero anche a Heidegger di “tornare indietro” dal vicolo cieco in cui si era spinto. Gadamer, infatti, per un verso non si è mai identificato con Heidegger, per l’altro lo ha seguito fino al punto di poterne ora sviluppare in maniera produttiva e su fondamento sicuro il pensiero filosofico. A fronte della distruzione heideggeriana del pensiero occidentale, con il progetto di screditare – come dimenticanza progressiva dell’essere – l’intera storia filosofica da Platone e San Tommaso fino a Cartesio e Hegel, Gadamer interpreta l’essere nei termini di una *tradizione*, riabilitando in questo quadro la tradizione umanistica orientata alla kantiana facoltà del giudizio. Una riabilitazione che Habermas vorrebbe vedere estesa anche all’illuminismo universalistico del XVIII secolo.

Il confronto con la posizione di Hannah Arendt avviene in due tappe successive. Nel saggio del 1966, *La storia delle due rivoluzioni*, Habermas discute il processo di riabilitazione della filosofia politica classica, già intrapreso dall’autrice con *Vita activa* e portato avanti con il libro dal titolo *Sulla rivoluzione*. In questo senso l’interesse della Arendt per il fenomeno “rivoluzione” appare stranamente circoscritto: la rivoluzione equivale per lei a fondare una “costituzione della libertà”, dove per libertà si intende semplicemente la partecipazione dei cittadini alle faccende della *polis*. La Arendt infatti scioglie il nesso specifico caratterizzante le rivoluzioni della modernità, ossia il rapporto sistematico fra rovesciamento politico ed emancipazione delle classi sociali e si inventa la storia di due rivoluzioni, quella buona, la rivoluzione americana, che sarebbe derivata da una lotta per la libertà politica e non da

una protesta contro lo sfruttamento e la repressione sociale, e una cattiva, la Rivoluzione francese, poi divenuta modello per tutte le altre. In questo modo la Arendt, secondo Habermas, capovolge la realtà delle cose. La rivoluzione americana s'interpretava infatti nel solco di un giusrazionalismo liberale che, derivando da Locke, vedeva nascere lo Stato proprio dalle funzioni della società: in ogni caso non ha senso, per Habermas, discutere delle condizioni della libertà politica se non si tematizza anche l'emancipazione dal dominio. Nel saggio dal titolo *Il concetto di potere* (1976), Habermas confronta la definizione del potere di Max Weber, per il quale esso coincide con la possibilità di imporre la propria volontà al comportamento altrui, con quella di Hannah Arendt, la quale, al contrario, intende per potere la capacità umana di mettersi d'accordo, discutendo liberamente, su un certo agire collettivo. Il fenomeno fondamentale del potere non è dunque la strumentalizzazione per i propri fini di una volontà altrui, bensì la formazione di una volontà comune in una comunicazione diretta all'intesa. In altri termini, la forza di un consenso derivante da una comunicazione libera e spontanea non si commisura sulle probabilità di successo, ma sulle pretese di validità ragionevole che è implicita nel discorso. Lo sviluppo del potere è considerato da Hannah Arendt come un fine a se stesso. Il potere serve a mantenere in vita la prassi da cui nasce. Diventa allora chiaro come il concetto comunicativo di potere abbia anche un contenuto normativo. L'ipotesi centrale è che nessuna leadership politica possa impunemente sostituire il potere con la forza e che soltanto da una sfera pubblica non deformata essa sia in grado di ricavare questo potere. Tale ipotesi le consente di sviluppare un'analisi del totalitarismo in cui vengono messe in questione quelle strutture governative estremamente burocratizzate (come i partiti, i gruppi di potere e i parlamenti) le quali non farebbero altro che estendere e rafforzare quel privatismo delle forme di vita che rende possibile mobilitare gli "impolitici" e fornire base

psicologica al totalitarismo. Tuttavia, elevando a sostanza del politico un'immagine stilizzata della *polis* greca, la Arendt cadrebbe vittima di un'idea di politica inapplicabile alle conduzioni moderne. Nessuna società moderna potrebbe infatti sollevare lo Stato dal compito amministrativo di trattare i problemi sociali, "purificare" la politica dalle questioni socioeconomiche.

Jürgen Habermas, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, a cura di Leonardo Ceppa, 1996, Collana Saggi n. 26, 579 pp.

Se nella *Teoria dell'agire comunicativo*, del 1981, l'autore si proponeva di coniugare teoria dell'azione e teoria sistemica, in *Fatti e norme* il tentativo è quello di tenere insieme nella dimensione della validità giuridica l'universalismo della dimensione normativa e il realismo pragmatico della forza. Così scrive Leonardo Ceppa nell'Avvertenza all'edizione italiana – promossa dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici – di questa grande opera di Jürgen Habermas. La visione proposta da Habermas si presenta come una riflessione sulla natura e la funzione del diritto che non solo tiene conto, allo stesso tempo, di prospettive sociologiche e giuridiche, ma che inoltre ripensa figure fondamentali della tradizione filosofica, prendendo sul serio il disincanto post-metafisico e cercando tuttavia di recuperare anche in questa nuova costellazione un orizzonte di senso per i concetti di diritto e di democrazia.

L'analisi esordisce con una ricostruzione del concetto di *ragione comunicativa*, a partire dai primi passi compiuti da Frege verso la "svolta linguistica" e dalla rilevanza dello *statuto ideale* dei segni linguistici e delle regole grammaticali. Habermas fa poi riferimento al ruolo fondamentale svolto da Peirce nel sottrarre il significato ad una visione platonizzante – ancora presente nello stesso

Frege, in Husserl e in Popper – e nel sottolineare la centralità dell'elemento della comunicazione. Il modello, sviluppato da Peirce per la comunità dei ricercatori, può secondo Habermas essere esteso anche alla prassi comunicativa quotidiana, come ha scoperto la teoria dei fatti linguistici.

Il problema che si pone Habermas è come sia possibile che una ragione comunicativa possa emergere da una situazione potenzialmente caratterizzata da un dissidio perenne. Questa possibilità è offerta secondo l'autore dal fatto che l'agire comunicativo s'inserisce in un "mondo della vita" che provvede già di per sé a coprire un "massiccio consenso di fondo". Nell'agire comunicativo il mondo della vita ci abbraccia come una certezza immediata, a partire dalla quale noi viviamo e parliamo senza prendere le distanze, senza ricordarci che esso potrebbe essere falso. Nel mondo della vita è dunque azzerata quella che Habermas definisce la tensione fra "fatticità e validità". Lo stesso vale nelle istituzioni arcaiche che si presentano con pretese di validità incontestabile. Tuttavia tale tensione viene progressivamente crescendo con l'evoluzione sociale, fino al punto in cui il "sacro" non è più in grado di garantire la necessaria integrazione sociale. Ora, secondo Habermas, per comprendere come il rapporto fra fattualità e validità si realizzi o possa realizzarsi nelle società contemporanee, risulta fondamentale il concetto kantiano di *legalità*. Nella modalità della validità giuridica la fattualità dell'imposizione statale del diritto si intreccia alla forza legittimante di un procedimento di produzione giuridica che è razionale in quanto garantisce la libertà. La forza d'integrazione del diritto potrà dunque essere salvaguardata solo se i destinatari delle norme giuridiche, oltre a riconoscerne la razionalità, saranno anche in grado di cogliersi come autori di quelle norme. Dopo aver dunque introdotto l'idea della *funzione socio-integrativa* del diritto, Habermas avanza l'ipotesi della necessaria *connessione di diritto e democrazia*.

Lo sviluppo dell'analisi porta Habermas a specificare la *funzione di mediazione* del diritto fra un mondo della vita che si riproduce tramite agire comunicativo e quei sistemi funzionali della società (i sistemi del denaro e del potere) che formano ambienti esterni gli uni agli altri. Tale funzione di mediazione permetterebbe a messaggi ricchi di contenuto normativo di circolare per tutto il corpo sociale. Come chiarisce Habermas, si tratta di una concezione che supera la visione alla base delle teorie contrattualistiche classiche, secondo cui la società borghese funziona spontaneamente da fonte della socializzazione politica, ancora prima di ogni regolamentazione giuridica. Al tempo stesso essa rigetta l'idea affermata da Smith e Ricardo, quindi con Hegel e Marx, della società borghese come di quella sfera della circolazione delle merci e del lavoro dominata da leggi anonime, nella quale la categoria del diritto perde il suo ruolo strategico, analogamente a quanto accade nel funzionalismo contemporaneo (ad esempio nell'idea di Luhmann del diritto come sistema autopoietico).

Dopo aver ribadito la funzione di mediazione del diritto rispetto alle teorie contrattualiste e al funzionalismo, che tendono entrambi ad esautorare il diritto da questa sua funzione, Habermas tenta una via intermedia fra una fondazione normativa del diritto, secondo il modello offerto dalla teoria morale kantiana, ed una concezione positivista, secondo cui il diritto andrebbe inteso solo come una forma in grado di dotare di forza fattualmente obbligatorie certe decisioni e competenze. A quest'ultimo punto di vista Habermas concede l'impossibilità di subordinare il diritto alla morale, se non si vuol ricadere – come accade a Kant – in una visione platonica secondo la quale l'ordinamento giuridico rispecchierebbe nel mondo fenomenico l'ordinamento intelligibile di un "regno dei fini". D'altro canto Habermas è convinto che l'ordinamento giuridico porti sempre dentro di sé un diritto incancellabile alla morale. La tesi è dunque che le norme giuridiche e le norme

morali, dopo essersi simultaneamente differenziate dall'eticità tradizionale, si siano sviluppate parallelamente come due tipi di norme d'azione diverse, e tuttavia capaci di integrarsi a vicenda. Il rapporto fra morale e diritto si configura dunque per Habermas come un rapporto di complementarità.

In questa visione il diritto trae il suo contenuto normativo non da una subordinazione alla morale, ma da un *procedimento di produzione* giuridica capace di generare legittimità. Da questo punto di vista Habermas si propone di andare oltre Kant e Rousseau, che pure hanno posto la necessità del rapporto fra *autonomia privata* (i diritti) e *autonomia pubblica* (il porsi come autori delle leggi). Essi infatti non sarebbero riusciti a cogliere la forza legittimante di una formazione dell'opinione e della volontà di tipo discorsivo. È proprio il carattere procedurale del diritto a garantire da un lato la sua aderenza alle libertà comunicative dei cittadini e dall'altro la possibilità per esso di esprimere una peculiare forma di vita, intersoggettivamente condivisa, a differenza delle regole morali che invece esprimono una pura volontà universale. Questo stesso carattere procedurale attribuito alla democrazia permette a Habermas di collocare la sua teoria in una posizione intermedia fra la concezione liberale dello Stato quale custode d'una società mercantile e quella repubblicana di una comunità etica politicamente organizzata. La teoria del discorso accoglie, nell'intento di Habermas, elementi da entrambe le parti e li integra nella concezione di una procedura ideale di consultazione e di deliberazione. Da questo punto di vista la ragione pratica non risiede più nei diritti universali dell'uomo, o nella sostanza etica di una comunità particolare, bensì in quelle regole di discorso e forme argomentative che derivano il loro contenuto normativo dalla base dell'agire orientato all'intesa, dunque, in ultima istanza, dalla struttura della comunicazione linguistica.

La teoria del discorso, d'accordo con il repubblicanesimo, porta in primo piano il meccanismo di formazione dell'opinione e

della volontà, senza però intendere come qualcosa di secondario la costituzione dello Stato di diritto. Questo concetto di democrazia non ha allora più bisogno per funzionare dell'idea di una società globale incentrata sullo Stato e pensata come un macro-soggetto che agisca finalisticamente. Esso poggia piuttosto sull'idea di una *società decentrata*. Per la concezione liberale la formazione democratica della volontà ha esclusivamente la funzione di legittimare l'esercizio del potere politico. Per la concezione repubblicana la formazione democratica della volontà ha la funzione – essenzialmente più forte – di *costituire* la società come comunità politica. La teoria del discorso fa subentrare un'idea diversa, per la quale il potere amministrativamente disponibile resta agganciato ad una formazione democratica dell'opinione e della volontà che non si limita a controllare a posteriori l'esercizio del potere politico, ma cerca anche di programmarlo. È allora l'idea stessa di sovranità ad uscirne trasformata in senso intersoggettivo, in relazione alle forme comunicative senza soggetto che regolano il flusso della formazione discorsiva dell'opinione e della volontà.

Jürgen Habermas, *Solidarietà tra estranei. Interventi su "Fatti e norme"*, a cura di Leonardo Ceppa, 1997, Collana Saggi n. 30, 149 pp.

Il volume raccoglie tre interventi di Habermas sulla sua grande opera filosofico-giuridica *Fatti e norme*. Il primo è una *Replik* al dibattito svoltosi intorno ad essa nel settembre 1992, contemporaneamente alla sua pubblicazione in Germania, alla Benjamin N. Cardozo School of Law, Yeshiva University, di New York.

Alle obiezioni mosse al suo approccio da diverse posizioni filosofiche il filosofo cerca di rispondere puntualmente, "libero dagli impacci sistematici con cui il testo di *Fatti e norme* era stato

sapientemente costruito” (L. Ceppa), affrontando sette diversi complessi tematici: la discussione della priorità affermata da Habermas del giusto sul bene alla luce delle critiche avanzate dal punto di vista repubblicano (R.J. Bernstein, F. Michelman); la confutazione dello spirito antiuniversalistico implicito nelle critiche di Th.A. McCarthy, in base al privilegio normativo da Habermas affidato alle questioni di giustizia rispetto a conflitti insolubili su questioni di valore; la discussione sulla natura del proceduralismo (M. Rosenfeld, A.J. Jacobson); la riconsiderazione dei problemi legati alla costruzione della teoria (W. Rehg, M. Power, J. Lenoble) e alla logica dei discorsi giuridici (D. Rasmussen, R. Alexy, G. Teubner); la rettifica di Habermas relativa ai contenuti politici del paradigma procedurale e in particolare all’ipotesi di un indebolimento della critica al capitalismo e di un “appeasement” con il liberalismo politico (U.K. Preuss, G. Frankenberg); il confronto con i commenti dei sociologi (M. Gould, N. Luhmann).

Seguono due interviste sull’opera, pubblicate negli anni 1993-94, sull’onda dei dibattiti e delle recensioni che accolsero la prima edizione del libro di Habermas. La prima (*Conversazione con Mikael Carleheden e René Gabriels*) ha un taglio piuttosto politico e ruota intorno alla concezione procedurale della democrazia, ai rapporti fra i cittadini e il centro del potere, alla funzione di mediazione svolta in questo contesto dal diritto, al problema dell’atteggiamento nei confronti del capitalismo e della questione dei diritti.

La seconda intervista, concessa all’olandese Bert van den Brink, può essere considerata, a detta del curatore, come un’introduzione chiara e concisa ai grandi temi della concezione habermasiana della democrazia. Fra essi, in primo piano risulta la funzione socio-integrativa del diritto. Secondo Habermas, con il passaggio dalla società tradizionale alla società moderna sono andate distrutte le forme spontanee e tradizionali dell’integrazione. In questa situa-

zione solo il diritto è capace di salvaguardare la solidarietà e di sviluppare la giustizia, ossia di realizzare una democrazia pluralistica che includa l'altro senza assimilarlo. Solo il momento universalistico – già radicato nei presupposti pragmatici del linguaggio – è cioè in grado di equiparare tra loro identità etiche e culturali diverse, garantendo così la tutela dell'altro nella sua diversità.

Karl-Otto Apel, *Discorso, verità, responsabilità. Le ragioni della fondazione: con Habermas contro Habermas*, traduzione e cura di Virginio Marzocchi, 1997, Collana Saggi n. 29, 390 pp.

I saggi raccolti in questo volume, rielaborazione di conferenze tenute a Napoli presso l'Istituto e in seguito pubblicate su riviste tedesche (ad eccezione dell'ultimo, inedito), costituiscono un confronto diretto con le tesi di Habermas. Essi vengono qui tradotti e presentati al pubblico italiano, che può così accedere alla più recente produzione di uno dei maggiori filosofi del nostro tempo, ideatore, “con Habermas” e anche “contro Habermas” – secondo l'espressione dello stesso Apel – di una originale riflessione sulla prassi argomentativa, di una teoria della verità come consenso e della cosiddetta etica del discorso.

L'ampia introduzione di Virginio Marzocchi ricostruisce l'*iter* intellettuale dello studioso tedesco. La trasformazione in senso intersoggettivo operata da Apel della filosofia trascendentale kantiana si vede qui scaturire attraverso una serie di confronti con alcuni dei più significativi pensatori del Novecento, a partire da M. Heidegger e H.G. Gadamer, fino a J.L. Austin e J. R. Searle. Di questo itinerario Marzocchi ripercorre la genesi partendo dall'opera del 1963, *L'idea della lingua nella tradizione dell'umanesimo*. Qui Apel ricostruisce la “svolta linguistica” novecentesca attraverso due opposte correnti: quella tecnico-scientista, elaborata in

ambito analitico, e quella ermeneutico-trascendentale, risultante dall'incontro fra l'idea di lingua sviluppata dalla mistica tedesca del *logos* e l'idea di lingua attestata nella tradizione italiana retorico-umanistica. Grande rilevanza è poi attribuita all'incontro con la semiotica di Peirce e con il Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche*, ma soprattutto alla ricezione della teoria degli atti linguistici: grazie ad essa – vale a dire grazie all'idea per cui ogni unità linguistica minima e significativa è costituita da una componente proposizionale e da una componente performativa che ha l'insostituibile funzione di istituire una relazione intersoggettiva entro cui situare la proposizione – Apel può giungere ad indicare come la metalinguisticità sia costitutiva di ogni atto di parola, ovvero come ogni rappresentazione-interpretazione linguistica del mondo richieda un momento riflessivo.

Si delinea così uno degli elementi fondamentali di differenziazione rispetto alla posizione di Habermas, contrassegnata dal rifiuto di ricorrere alla riflessione filosofica e trascendentale. Per Apel chi voglia, come Habermas nella *Teoria dell'agire comunicativo*, affermare i presupposti di tale agire, non tramite riflessione condotta entro l'inaggirabile argomentazione filosofica, bensì ricavandoli quali componenti strutturali dei processi di apprendimento e di razionalizzazione di fatto attestati nelle società occidentali, va inevitabilmente incontro a paradossi e difficoltà. Di qui la critica di etnocentrismo ripetutamente rivolta ad Habermas, l'accusa di aver indebitamente attribuito universalità e normatività a regole di fatto vigenti e condivise entro il "mondo della vita" dell'Occidente sviluppato e post-illuminista. Da questo punto di vista, secondo il curatore, insistendo sulla cogenza e proficuità di una fondazione riflessivo-trascendentale del normativo, Apel otterrebbe una maggiore distanza critica rispetto a qualsiasi realizzazione data. Mentre per Habermas le esigenze normative di un'etica del discorso sembrerebbero trovare piena realizzazione nello

Stato democratico, per Apel invece, esso è ben lungi dall'esaurirle. Solo un diritto cosmopolitico e il superamento dei confini fra gli Stati sarebbero in grado di corrispondere all'*idea regolativa* ultima di un consenso non imposto e universale.

È questo il quadro in cui s'inseriscono i cinque saggi della raccolta, seguiti da un'ampia bibliografia. Il primo di essi reca il titolo *Fallibilismo, teoria della verità come consenso e fondazione ultima*. Contrariamente all'opinione corrente relativa all'incompatibilità fra questi tre concetti, obiettivo di Apel è mostrare come essi si richiamino a vicenda. Al principio del fallibilismo sul terreno della teoria della scienza e della conoscenza corrisponde non una teoria della verità come corrispondenza nel senso del realismo metafisico, bensì una teoria della verità come consenso, in conformità con la prospettiva indicata da Charles Peirce, il fondatore di entrambe queste concezioni. Allo stesso tempo, secondo Apel, il concetto di fallibilismo, e quindi anche il parlare sensatamente di consenso e di dissenso, implica che si diano presupposizioni per l'uso di questo concetto che non possono essere messe in dubbio. Esso implica cioè delle condizioni normative della critica e della confutazione nel senso di una fondazione ultima pragmatico-trascendentale della teoria della conoscenza e della scienza (e in ultima analisi della filosofia stessa).

Nel secondo saggio (*Significato illocutivo e validità normativa. La fondazione pragmatico-trascendentale dell'intesa comunicativa illimitata*) Apel per un verso esplicita il suo debito verso la teoria degli atti linguistici e al tempo stesso la sua critica di un approccio che vede ancora condizionato da una teoria verificazionista della verità; per un altro verso enuclea l'elemento fondamentale del suo dissenso da Habermas. Pur riconoscendo il decisivo contributo di quest'ultimo all'integrazione della teoria degli atti linguistici nell'etica del discorso, Apel rigetta il rapporto istituito fra *comunicazione e interazione nel mondo della vita*, da un lato, e *discorso argo-*

*mentativo* dall'altro. Questo punto è ripreso con ampiezza nel terzo saggio (*Fondazione normativa della "teoria critica" tramite ricorso all'eticità del mondo della vita?*), formulato nei termini seguenti: è sufficiente per il discorso filosofico affidarsi alle stesse risorse di sfondo cui ricorre ogni intesa nel mondo della vita, oppure il "discorso argomentativo", inteso sia da Apel sia da Habermas come "forma riflessiva" della comunicazione quotidiana, deve ricorrere anche a presupposti di tipo nuovo, ossia non a presupposti storico-contingenti, bensì a presupposti incontestabilmente universali dell'intesa?

Apel così riassume la prospettiva di Habermas: da un lato desidera mantenere l'universalismo delle pretese di validità, dall'altro rifiuta come impossibile e superflua l'esigenza di una fondazione ultima, valida a priori, della pretesa di validità filosofica degli enunciati pragmatico-trascendentali. Egli contesta inoltre l'esistenza di una differenza di principio tra i possibili enunciati delle scienze sociali empirico-ricostruttive da un lato e gli enunciati universali della filosofia, dall'altro, rivendicando un'applicazione illimitata del fallibilismo. Inoltre riconosce, così come assunta da Gadamer e dai sostenitori di Wittgenstein, la vincolatezza della precomprensione del mondo alla fattuale condivisione di una determinata forma di vita. Ciò comporta la contestualità, storicità e contingenza di principio delle condizioni necessarie della comunicazione. Queste ultime risultano per Habermas necessarie e universalmente valide solo in quanto si dimostrano a tutt'oggi prive di alternative.

Secondo Apel, invece, una valida alternativa al punto di vista di Habermas, vale a dire al suo rifiuto di conferire alla filosofia una *funzione fondativa* e alle inconseguenze che ne derivano, consiste nel sottoporre "tutti i candidati allo stato di autentici enunciati pragmatico-universali" al seguente controllo: considerare se essi possano venire contestati senza incorrere in una autocontraddi-

zione performativa. Se ciò non è possibile, allora abbiamo a che fare con un enunciato pragmatico-trascendentale, che risulta filosoficamente fondato in modo ultimo, in quanto inaggirabile per ogni argomentare. È chiaro che questa procedura può essere applicata solo al più alto livello riflessivo, solo cioè al livello dell'autoriflessione del discorso argomentativo. Apel propone dunque una *fondazione della validità a partire dall'alto*, contrapposta all'insufficienza di un *ricostruttivismo naturalistico* o di una *fondazione della validità a partire dal basso*, così come è proposta da Habermas e che si rivela per Apel legata ad una valutazione irrealistica dei rapporti esistenti nel mondo della vita, come trasfigurazione idealistica dello stesso.

Nel quarto saggio (*Il problema dell'uso linguistico apertamente strategico nella prospettiva pragmatico-trascendentale*) Apel riprende un problema che era stato già affrontato nel secondo saggio della raccolta: come dimostrare che il *telos* dell'intesa inerisce al linguaggio di fronte al problema dell'"uso linguistico apertamente strategico". Apel è insoddisfatto della soluzione offerta da Habermas, per il quale tale uso sarebbe in un rapporto di dipendenza parassitaria rispetto all'originario uso linguistico orientato all'intesa. La dimostrazione addotta non è per Apel del tutto convincente, né può essere ricondotta a quella valida per un "uso segretamente strategico" del linguaggio. In tal caso, infatti, chi si propone di persuadere qualcuno di qualcosa, deve simulare di volerlo convincere. Rimane invece il dubbio che nei casi di imperativi del tipo "Mani in alto o sparo!" sia effettivamente implicita una condivisa pretesa di validità.

Obiettivo di Apel è mostrare che la giusta intuizione di Habermas – il *telos* dell'intesa inerisce al linguaggio – può essere convalidata non sul piano empirico-descrittivo (come pretende appunto Habermas), ma solo ricorrendo a presupposti filosofici sulle norme razionali dell'uso linguistico. La soluzione prospettata da

Apel implica in primo luogo una considerazione dell'uso linguistico apertamente strategico che non tenga conto solo dei casi limite dei "semplici imperativi", come fa Habermas, ma piuttosto comprenda quell'ampio ambito di giochi linguistici costituito dalle cosiddette "trattative". Esempio paradigmatico di "trattativa puramente strategica" può essere stimato, secondo Apel, il famoso dialogo fra gli Ateniesi e i Meli, narrato da Tucidide nella sua *Guerra del Peloponneso*. Proprio sulla base di esso Apel evidenzia che un'analisi dei giochi linguistici di tipo esterno, avalutativo, può al massimo determinare la differenza fra razionalità *apertamente strategica* e razionalità *orientata all'intesa*; che la razionalità dell'intesa sia il "modo originario" della razionalità comunicativa può essere invece mostrato solo grazie ad un procedimento riflessivo sui suoi presupposti imprescindibili. Con riferimento al suddetto dialogo, argomenta Apel, se il partner della comunicazione deve poter accogliere la richiesta di escludere pretese di diritto e intavolare una trattativa puramente strategica (come accade quando gli Ateniesi esortano i Meli a comprendere che i concetti di giustizia vengono meno nel caso in cui il forte stia di fronte al debole), allora la richiesta non può venire a sua volta giustificata tramite trattative strategiche, ma solo in forza di un discorso argomentativo su pretese di validità. In ciò già risiederebbe il riconoscimento della priorità della razionalità comunicativo-consensuale, propria del discorso argomentativo, cui si giunge quando una possibile teoria filosofica della razionalità *recupera riflessivamente* la propria razionalità e ne documenta l'*inaggirabilità*.

Il quinto e ultimo saggio della raccolta (*Dissoluzione dell'etica del discorso? Sull'architettura della differenziazione dei discorsi in Fatti e norme di Habermas*) ripropone il problema di fondo del rapporto tra argomentazione *quasi-sociologica* e argomentazione *pragmatico-trascedentale* allo scopo dichiarato di riabilitare il programma di un'*etica del discorso* che la nuova architettura propo-

sta in *Fatti e norme* sembra mettere in crisi. Nel mirino di Apel è il tentativo da parte di Habermas di pensare il *principio del discorso* al tempo stesso come *moralmente neutrale* e insieme dotato di contenuto normativo, come base dell'intera filosofia pratica. Ciò corrisponderebbe alla volontà di sostenere da un lato (in coppia con i giuspositivisti e con Weber) l'indipendenza del diritto positivo dalla morale, dall'altro (sulla linea di una ripresa post-metafisica del diritto naturale o di ragione) di tenere ferma l'esigenza di una legittimazione normativa del diritto. Tale strategia, così impostata, appare ad Apel contraddittoria. La soluzione alternativa è allora quella di ritrovare nel principio del discorso un fondamento comune, anche moralmente normativo, al diritto e alla morale. Si tratta cioè per Apel di rinunciare all'idea – che sarebbe fra l'altro in contraddizione con quanto affermato da Habermas in precedenza – di una *neutralità* di tale principio. La strada da seguire sarebbe allora quella di un ampliamento dell'etica del discorso nel senso del principio, ad essa implicito, di un'etica della responsabilità in riferimento alla storia e alle istituzioni: con il superamento del solipsismo metodico radicato nella tradizionale filosofia del soggetto si rende infatti possibile, secondo Apel, il tentativo già intrapreso da Kant di fondare in termini trascendentali il dover-essere morale nella “concordia della ragione con se stessa”, dato che la ragione si dimostra ora come a priori comunicativa. Un rafforzamento delle implicazioni etico-discorsive del principio di discorso consentirebbe allora non solo di giustificare, in astrazione dalla storia, l'autonomia del diritto positivo, bensì anche di richiedere l'instaurazione di un ordinamento giuridico positivo negli Stati e insieme quella di un ordinamento giuridico di pace a livello cosmopolitico.

Il secondo elemento della critica di Apel riguarda l'equiparazione operata da Habermas del diritto positivo al “principio della democrazia”, fondata sul reciproco presupporre tra autonomia

individuale delle persone e autonomia politica dei cittadini. Contro tale equiparazione si danno, secondo Apel, non solo ragioni normative, ma anche storico-sociologiche e funzionali. Sia perché il principio della democrazia rappresenta un fenomeno storico contingente in misura ben maggiore del diritto, sia perché il principio della democrazia contiene in sé il momento dell'autoaffermazione politica di un particolare sistema di potere, in particolare nell'ambito della politica estera, ancora rimessa ad uno spazio privo di regolazione giuridica.

La filosofia habermasiana, ad avviso di Apel, vorrebbe dunque realizzare i suoi intenti critico-normativi sostituendo ad argomenti fondativi, genuinamente normativi, argomenti sociologici, in apparenza puramente empirici e quindi non problematici, ma carichi in realtà di suggestioni normative. Ciò appare particolarmente evidente, secondo il critico, nell'analisi *funzionale* del diritto, in relazione alla necessità per esso di compensare i deficit insorgenti dal disgregarsi dell'eticità tradizionale (quella che è stata chiamata la funzione socio-integrativa del diritto). Dal punto di vista di Apel, invece, non solo lo Stato di diritto apre spazi alla morale individuale prima impensabili, ma inoltre va considerato esso stesso non come un fatto empirico e in quanto tale pre-dato rispetto alla sua spiegazione funzionale, ma anche inteso e positivamente valutato come un *postulato della ragion pratica*, nella misura in cui quest'ultima esige la realizzazione delle condizioni istituzionali per la morale discorsiva.

11.

## IL PROBLEMA DEL FONDAMENTO



Contro le tendenze antifondazionali del razionalismo critico e dell'ermeneutica si fa avanti nell'attuale discussione filosofica il tentativo di recuperare un fondamento certo al nostro conoscere, così come al nostro agire, tramite un richiamo alla struttura riflessiva del pensiero, alla ragione intesa come orizzonte inaggrabile di ogni argomentare. Già emersa nel confronto fra le tesi di Habermas e quelle di Apel, questa tendenza si accompagna ad una critica del relativismo che ha a lungo dominato la riflessione contemporanea e al richiamo alla necessità di offrire un fondamento razionale ai valori stessi.

Vittorio Hösle, *La legittimità del politico*, traduzione di Sebastiano Calabrò, Irma Santa Maria, Marco Ivaldo, 1990, Collana Saggi, n.7, 87 pp.

Vittorio Hösle affronta in questo saggio due figure chiave del pensiero politico, Machiavelli e Carl Schmitt, considerati in qualche modo come l'avvio stesso e il punto d'approdo della riflessione politica della modernità. Essi vengono analizzati con il preciso intento di trarne delle valutazioni fondamentali in vista della razionalizzazione del discorso politico, in una prospettiva che li

rende in una certa misura complementari. Da una parte, infatti, l'autore ritiene di poter trarre da Machiavelli la lezione relativa alla necessità di astenersi dal moralismo astratto che induce a chiudere gli occhi di fronte alla realtà; dall'altra, con Schmitt, la possibilità di valutare come lo studio spregiudicato della logica della politica abbia come esito inevitabile il cinismo, nel caso in cui non si leghi ad un'istanza normativa.

Nel *Principe*, scrive Hösle, Machiavelli propone un'analisi spregiudicata e assolutamente rivoluzionaria della sfera politica nella sua irriducibile autonomia rispetto alla morale. Ricollocata nel suo tempo e considerata alla luce dello sforzo di individuare la strada per giungere ad uno Stato degno di questo nome, in cui possano vigere ordinamenti repubblicani e legalità, la visione di Machiavelli è tuttavia segnata secondo Hösle da una serie di errori. Il primo è l'impianto naturalista della sua dottrina, che precluderebbe a Machiavelli la possibilità di offrire un fondamento alle norme e ai valori: in questo senso il germe nichilista che rimane solo implicito nella sua posizione sarebbe destinato, con il dissolvimento ulteriore della tradizione e il moltiplicarsi di riflessioni relativistiche, a portare alla dissoluzione di qualunque legame normativo all'interno della politica e a condurre ad una posizione per la quale il potere statale diviene fine a se stesso. È quanto accade con Schmitt, scrive Hösle, convinto che la legittimazione del potere dello Stato sia possibile solo in virtù di una decisione irrazionale. Machiavelli invece, con il suo forte realismo e la sua convinzione della necessità di un potere politico capace di operare per il bene comune e di distruggere gli interessi particolari che si oppongono ad esso, rimarrebbe molto più vicino alla concezione greca che fa della *polis* l'unica struttura all'interno della quale l'uomo possa vivere dignitosamente.

Dal punto di vista di Hösle il limite di Machiavelli è dunque quello di aver fornito al problema della relazione fra etica e poli-

tica delle soluzioni solo intuitive e non fondate logicamente. Rimane tuttavia, dell'insegnamento dell'autore del *Principe*, l'idea centrale che il rifiuto di usare la forza contribuisce di fatto a rendere eterne le guerre e che il successo politico può derivare unicamente da una combinazione adeguata di un ideale universale (Kant) e di un'analisi realistica delle forze presenti nel mondo attuale.

L'approccio a Carl Schmitt, vista l'indiscutibile relazione di quest'ultimo con il patrimonio di idee del nazionalsocialismo, richiede per Höhle un chiarimento ermeneutico preliminare, secondo il quale è proprio della natura di un testo "ragguardevole" dire sempre più di quanto il suo autore intendesse esprimere. In questo senso il saggio di Carl Schmitt *Legalität und Legitimität*, del 1932, per quanto abbia contribuito – in larga misura secondo l'intenzione stessa dell'autore – alla destabilizzazione intellettuale della Repubblica di Weimar, costituisce al tempo stesso per Höhle uno scritto dal quale molto può imparare anche una teoria normativa attuale della democrazia parlamentare. Nella Costituzione di Weimar, che Schmitt analizza, sono all'opera due tendenze, entrambe risultati tipici della modernità, che si contraddicono l'una con l'altra in maniera radicale: da una parte l'opzione organizzativa di diritto statutale per una democrazia parlamentare *formale*, nella quale il Parlamento è fonte sovrana di ogni diritto, che non necessita di ulteriore legittimazione. Dall'altra l'apprezzamento *giuridico-materiale* di una serie di diritti e doveri fondamentali. Si pone così un'alternativa: o esistono valori sostanziali la cui validità non dipende dall'arbitrio di decisioni a maggioranza e la cui tutela pertanto a ragione la costituzione si prefigge – ma allora non è accettabile il fondamento ideologico corrente del parlamentarismo, la riduzione positivístico-giuristica della legittimità alla legalità e della legalità alle decisioni di maggioranza tramite rappresentanza popolare –; oppure si ritiene il procedimento a

maggioranza l'unica istanza legittimante, dato che non esistono valori da esso indipendenti, ma allora non si può giustificare l'introduzione di un secondo, superiore tipo di norme, di diritti fondamentali.

Tale dimostrazione dell'autonegazione del funzionalismo di maggioranza ha secondo Höhle un significato che non è solo teorico, visto che Hitler poté proprio sulla base di una Costituzione che si limitava a stabilire una procedura per la formazione della maggioranza e non riconosceva alcuna legittimità al di là della legalità, "chiudere in maniera legale dietro di sé la porta della legalità". D'altra parte l'apparente paradosso per cui proprio colui che era stato in grado di individuare il pericolo di un'autonegazione del sistema legislativo divenisse un fautore di coloro che operano questa autonegazione stessa, si scioglie secondo Höhle valutando quanto Schmitt fosse anch'egli, in ultima istanza, un positivista giuridico, quanto fosse dominato dalla fede moderna che non si possa dare alcun valore ultimo, la cui validità sia di natura ideale e indipendente dal riconoscimento di fatto. Come a quasi tutti i suoi contemporanei, anche a Schmitt – conclude Höhle – è diventata estranea la problematica filosofica di una fondazione razionale di legittime pretese di validità.

Dalle riflessioni critiche di Schmitt, nonostante la macchia indelebile che rimane su un pensatore che ha la colpa di essersi "impegnato per una dittatura del pugnale", si può dunque trarre secondo Höhle la considerazione positiva, secondo la quale una costituzione non può essere neutrale verso se stessa: una democrazia ha senso solo sulla base del riconoscimento di valori e norme la cui validità non scaturisce dal consenso democratico, né è subordinata a mutamenti storici, ma è atemporale. Soltanto tali valori possono giustificare il diritto positivo e fornire un contenuto al concetto di legittimità. Da questo punto di vista, lo Stato di diritto non può per Höhle fondarsi su se stesso; "soltanto la reli-

gione e, in un'epoca critica, la filosofia può risolvere il problema della fondazione di valori ultimi”.

Christoph Jermann, *Dalla teoria alla prassi? Ricerche sul fondamento della filosofia politica in Platone*, traduzione di Antonio Gargano, 1991, Collana Saggi n. 9, 144 pp.

Diversi sono i punti di riferimento della lettura di Platone proposta da Christoph Jermann: in primo luogo le tesi della cosiddetta Scuola di Tubinga riguardo alle “dottrine orali” del filosofo greco e alla dottrina dei principi, in secondo luogo la visione apriorica dell'intersoggettività sviluppata da autori come Vittorio Hösle e Karl-Otto Apel.

Il libro (versione abbreviata dello studio apparso presso la casa editrice Frommann-Holzboog nella collana “Elea”, promossa dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, con il titolo *Philosophie und Politik. Untersuchungen zur Struktur und Problematik des platonischen Idealismus*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, e oggetto di una serie di seminari tenuti a Napoli nel 1987) si apre con un'analisi della figura di Socrate e dell'ambiguità che la caratterizzerebbe, in ragione della difficoltà di circoscriverla rispetto a quella dei Sofisti. Di costoro l'autore dà una definizione priva di sfumature: le loro dottrine avrebbero un carattere decisamente scettico e relativistico, cui corrisponderebbe un individualismo di impronta edonistica e il puro positivismo della forza del potere. Da questo punto di vista, secondo Jermann, si può sostenere che vi sia un elemento “sofistico” in Socrate, se con esso si intende quella critica della *orthē doxa*, che può essere opinione vera, ma che è fondata su indimostrate autorità della religione e della tradizione. D'altra parte Socrate, scrive Jermann, rivolge questa critica allo stesso scetticismo, mostrando come lo scettico

conseguente non possa rimanere tale. La radicalizzazione e la totalizzazione del dubbio porta quest'ultimo a trasformarsi nell'unica cosa della quale non si può dubitare e alla dimostrazione dell'impossibilità di una pura negatività. Avvalendosi di una dimostrazione indiretta, Socrate sottopone dunque le tesi sofistiche ad una critica immanente, scoprendo in esse una contraddizione pragmatica, vale a dire una contraddizione fra ciò che esse dicono e ciò che esse fanno. Socrate applica così, per la prima volta nella storia della filosofia, il più rigoroso procedimento concepibile di dimostrazione aprioristico, vale a dire quello che dimostra la verità di una tesi per mezzo dell'autocancellazione della tesi contraria. Tuttavia Socrate, secondo l'autore, non riesce ad andare oltre questo momento "negativo", puramente critico.

Sulla ragione come fondamento inaggirabile del nostro conoscere e del nostro fare tornerà Platone, questa volta non solo in termini critici. Centrale è a questo proposito per Jermann l'immagine della linea, analizzata a partire dal *Teeteto*, concepito come la più ampia esplicazione di quella contenuta nella *Repubblica*. Con essa Platone indica tre gradi della conoscenza: la *aisthesis*, o percezione sensibile, la *dianoia*, o intelletto – capace di giungere, come la matematica, alla certezza apodittica –, e infine la *noesis*, la ragione, corrispondente alla più alta conoscenza filosofica. Decisivo per quest'ultima è il fatto che la conoscenza possa essere definita solo sotto il presupposto di se stessa, ovvero in maniera circolare. Il pensiero – così come nel libro Lambda della *Metafisica* di Aristotele – pensa se stesso come l'ultima istanza di conoscenza che durante tutto il processo era ricercata e insieme implicitamente e inevitabilmente presupposta. Diviene così visibile in Platone una struttura *riflessiva*, che si offre nel senso di una soggettività divina, assoluta, come esplicazione dell'inizio senza presupposti che deve essere il contenuto più alto del sapere filosofico. Proprio questo riferimento alla struttura riflessiva del pen-

siero che pensa se stesso, e quindi alla possibilità di giungere al termine assoluto di ogni fondare argomentativo, è ciò che segna la distanza di questa interpretazione da quella ermeneutica di Gadamer, come risulta non solo dalla sua lettura di Platone, ma anche da quella della *Metafisica* aristotelica che abbiamo discusso precedentemente. Ma il risultato in sé più rilevante che deriva dall'impostazione di Jermann, coerentemente alla sua adesione ai presupposti della Scuola di Tubinga, è l'aver in questo modo sottratto alla dottrina delle idee la loro autosussistenza. Come scrive l'autore a proposito del *Sofista*, Platone mostra in questo dialogo che le idee non riposano in se stesse, ma vengono costituite mediante un movimento ideale che è effetto della ragione divina. In tal modo vengono unificate metafisica e filosofia trascendentale.

Solo su questa base si coglie il senso della lettura del problema dell'intersoggettività, che Platone, con un procedimento analogo a quello messo in opera da Socrate, fa derivare come conseguenza necessaria dall'autoconfutazione di tutte quelle tesi, come l'edonismo, che vorrebbero dichiararsi ostili alla ragione: esse non possono avanzare la loro pretesa di validità in un discorso razionale senza perdere nello stesso momento la loro battaglia, in quanto già la semplice comunicazione presuppone proprio il principio che esse vorrebbero negare. In questo senso Jermann individua nel *Filebo* la scoperta da parte di Platone dell'*intersoggettività come apriori*. Il risultato qui conseguito viene poi confermato da dialoghi come il *Parmenide* e il *Sofista*. È però il *Gorgia* a fornire l'argomento decisivo per l'applicazione del ruolo a priori dell'intersoggettività a un argomento pratico, a un indirizzo politico che si voglia opporre alle tesi sostenute dal positivismo del potere. Tra l'altro è proprio dall'autoconfutazione di questa posizione (per farsi valere essa deve comunicarsi e quindi presupporre proprio quei rapporti intersoggettivi che pretende di negare) che scaturisce, secondo Jermann, il teorema platonico universale di un ordine

oggettivo e normativo. Tuttavia proprio su questo piano si manifesta il punto debole della visione platonica, che non è stata in grado di integrare l'intersoggettività nella sfera da organizzare gerarchicamente dei principi ultimi, come l'elemento più originario e primario. Attraverso un esame dell'immagine della caverna esposta da Platone nella *Repubblica*, Jermann mostra come, secondo Platone, ai filosofi giunti al più alto sapere la necessità di una trasposizione politica delle loro conoscenze si presenti come qualcosa di esterno, in modo tale che la necessità della prassi, della realizzazione delle norme, dell'impegno politico non viene ricavato dal loro stesso sapere. La mancata integrazione dell'intersoggettività fra i principi ultimi ha così come conseguenza la perdita del suo primato anche nella filosofia pratica: il conoscere continua a farsi valere come il fine ultimo del filosofo, al posto dell'agire.

Platone dunque – conclude Jermann – ha sí colto “la radicale non negabilità dell'intersoggettività”, nella forma di una sostanziale linguisticità di ogni conoscenza e di ogni concetto, ed ha in questo senso parzialmente anticipato la visione apriorica dell'intersoggettività che sarà poi sviluppata da autori come Karl-Otto Apel e Vittorio Hösle; il suo limite starebbe però nel non aver percepito tutte le dimensioni di questa sua scoperta, finendo proprio per questo motivo in una inaccettabile svalutazione dell'agire rispetto al conoscere.

Margherita Isnardi Parente, *L'eredità di Platone nell'Accademia antica*, 1989, Collana Saggi n. 4, 94 pp.

Il volume, che raccoglie le lezioni tenute dall'autrice a Napoli, presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici dal 2 al 6 maggio 1988, s'inserisce autorevolmente nel dibattito scaturito dalle tesi della cosiddetta “Scuola di Tubinga”, miranti a riproporre all'at-

tenzione filosofica le dottrine orali di Platone, privilegiate rispetto alla teoria esposta nei dialoghi e funzionali all'ipotesi dell'esistenza di un Platone "esoterico". Proposito dell'autrice è "smontare" tale interpretazione, se così si può dire, pezzo per pezzo, mostrandone in maniera puntuale la genesi già a partire dalla prima Accademia.

Nella prima lezione l'attenzione è rivolta alla trasformazione in senso matematizzante della dottrina delle idee verificatasi nell'ambito dell'Accademia, frutto di una conciliazione fra metafisica platonica e matematica pitagorica. Tale trasformazione portava ad una valorizzazione della *dottrina dei princípi*, nata dal tentativo di fornire una risposta ai problemi piú importanti lasciati aperti da Platone relativamente alla dottrina delle idee. Il primo era quello della possibilità o meno di un'estensione generalizzata dei modelli ideali, possibilità alla quale, secondo l'autrice, Platone si mantenne sempre fedele. Ogni realtà, per Platone, si richiama direttamente o indirettamente ad un ordine razionale deontologico che ne rende possibile l'essenza e la conoscibilità. Il secondo problema era quello della natura intrinseca delle forme ideali: capire se esse, in quanto punto di riferimento di una serie di realtà sensibili, dovessero essere comprese come realtà unitarie, oppure come dotate di un'intrinseca complessità. La questione nasce, secondo Isnardi, dallo sviluppo della metodologia della *diairesis*, consistente nell'approssimazione per gradi all'oggetto da definire, grazie alla rimozione progressiva dei concetti estranei operata giocando di volta in volta su una dualità di termini. Tuttavia tale metodologia ha per Platone un valore assolutamente strumentale e non intacca il principio dell'unitarietà dell'idea. La trasformazione in senso matematizzante proposta dai discepoli all'interno dell'Accademia, che sostiene l'interno pluralismo dell'idea considerata come idea-numero, non sarebbe allora una dottrina originale di Platone, ma il risultato di una revisione della dottrina delle idee. Tale revisione comporta, secondo l'autrice, un prezzo assai

pesante dal punto di vista filosofico: il venir meno di quel deontologismo che, come confronto continuo col modello, costituiva l'essenza della filosofia di Platone.

Nella seconda lezione l'autrice si propone invece di confutare l'ipotesi – centrale per la Scuola di Tubinga – dell'unicità della presunta lezione sul bene, ipotesi propedeutica all'idea del carattere esoterico e riservato dell'insegnamento di Platone. Prima di commentare i passi aristotelici dove si combatte la dottrina platonica del “bene in sé” – critiche rivolte, secondo l'autrice, più alla svolta pitagorizzante della scuola che allo stesso Platone –, Isnardi ricostruisce lo stato delle testimonianze antiche relative alle lezioni pubbliche tenute da Platone e aventi per argomento il bene. Partendo da Aristosseno, l'autrice mostra con dovizia di particolari che le fonti più antiche, e quindi più attendibili, nulla sanno di un Platone che si rivolge ad un ristretto numero di discepoli, né della trascrizione di una lezione “unica” sul bene.

La terza lezione ha invece lo scopo di ridimensionare l'ipotesi della convergenza fra Platone e i pitagorici, e, in particolare, fra Platone e Archita di Taranto. Isnardi ammette che Archita condivideva con Platone l'esigenza di una fondazione dell'universo fisico su base geometrica, e con gli Accademici quella di una generazione progressiva della realtà dalle prime grandezze. Secondo l'autrice, tuttavia, Archita intendeva risolvere questi problemi in maniera diversa, privilegiando le figure a superficie circolare e rifiutando la cosmologia del *Timeo*. La sua ipotesi circa la genesi delle grandezze e delle figure lo portava a introdurre un elemento cinetico là dove Platone e i platonici vedevano un movimento solo apparente, dovuto alla necessità di costruire simbolicamente le figure in forma empirica, permanendo intatta l'immobilità delle forme intelleggibili. In questo senso gli orizzonti teoretici dei Pitagorici da un lato, e di Platone e dell'Accademia dall'altro, rimanevano ben distinti.

La quarta lezione è dedicata alle dottrine politiche vigenti nell'Accademia, mentre la quinta ed ultima affronta lo spinoso problema della *VII Epistola*. Isnardi non ritiene ci si possa pronunciare in maniera definitiva per la sua autenticità o inautenticità, ma trova "veramente deprecabile" il fatto che la tesi dell'autenticità venga sostenuta allo scopo di far passare la lettera come autotestimonianza privilegiata sulla dottrina orale di Platone. Ciò comporta innanzitutto, secondo l'autrice, una forzatura interpretativa nei confronti dell'*excursus* filosofico in essa contenuto, il quale non va letto come esposizione della dottrina dei principi, ma come illustrazione dei diversi gradi della comunicazione filosofica. Se autentica, scrive Isnardi, la lettera appartiene a quella fase tardiva del pensiero di Platone in cui questi tende a superare il deontologismo puro e il paradigmatismo assoluto, dando la più grande importanza all'opposizione ontologica fondamentale che contraddistingue il reale, come complesso misto di *peras* e di *apeiron*. Anche in questo caso non ci troveremmo di fronte alla dottrina dei principi, ma di fronte a quell'aporia del disordine ineliminabile dal mondo dei fenomeni che i discepoli irrigidiranno, al di là della parola dei dialoghi, in una metafisica dei principi di carattere scolastico. Fare della *VII Epistola* un'autotestimonianza privilegiata nei riguardi di una pretesa dottrina metafisica orale significa, secondo l'autrice, non solo forzare il significato dell'*excursus*, ma subordinare l'*Epistola*, come i dialoghi, che sono le vere e uniche autotestimonianze di Platone, alla testimonianza indiretta di Aristotele o di commentatori da lui dipendenti.

Giovanni Stelli, *Il labirinto e l'orizzonte. Strutture filosofiche del postmoderno*, 1998, Collana Saggi n. 31, 137 pp.

Già sviluppate in un seminario tenuto a Napoli nell'aprile 1997, le tesi qui esposte emergono da un serrato confronto con il relati-

vismo contemporaneo, che secondo Giovanni Stelli andrebbe incontro alla propria autosoppressione in ragione del ricorso ad argomenti di tipo riflessivo quasi trascendentale. Il *labirinto* degli infiniti giochi linguistici assunti dai postmoderni come inconfrontabili in linea di principio si rivelerebbe così interno ad una ragione intesa come *orizzonte* inaghirabile. Alla formulazione di queste tesi l'autore giunge attraverso tre tappe: la prima dedicata ad una discussione della categoria di postmoderno, in particolare a partire dal famoso saggio di Lyotard, la seconda all'analisi dell'etnocentrismo relativistico di Rorty, la terza alla disamina del razionalismo pancritico di W. W. Bartley III.

Rispetto alla diagnosi formulata da Karl-Otto Apel nel 1974, che individuava in Wittgenstein e Heidegger non solo due figure chiave della costellazione filosofica del Novecento, ma anche l'espressione di una netta e inconciliabile antitesi, l'autore rileva il progressivo avvicinarsi, negli ultimi venti anni, di queste due vie della riflessione contemporanea e il superamento della loro incomunicabilità teoretica. Un esempio particolarmente significativo di questa unificazione è rappresentato per Stelli da Richard Rorty, che esplicitamente definisce la propria posizione filosofica come il risultato di una sintesi di tre tradizioni di pensiero (Wittgenstein, Heidegger, Dewey), considerandola una svolta decisiva nello sviluppo del pensiero moderno: con essa, secondo Rorty, cambia radicalmente l'autocomprensione della filosofia, che insieme all'abbandono di una serie di problemi tradizionali derivanti da dicotomie mal poste, mette in questione il suo ruolo di suprema istanza giustificativa e la sua separatezza rispetto ad altre attività. Ora, come si è arrivati, si chiede Stelli, alla riunificazione delle due vie che apparivano ad Apel divergenti? Da un lato, risponde l'autore, per un processo di autodissoluzione della filosofia analitica, dall'altro per le metamorfosi cui sono andate incontro le strutture argomentative antifondative: ed è proprio a tale metamorfosi in

senso riflessivo o semi-riflessivo che è rivolta l'attenzione di Giovanni Stelli.

Il punto di partenza della ricostruzione è costituito dalla discussione della categoria di postmoderno sulla base del saggio di Lyotard del 1979, *La condizione postmoderna*. Tra gli elementi essenziali che caratterizzano la categoria suddetta un ruolo particolare spetta al cosiddetto *rifiuto delle metanarrazioni*. Nella visione di Lyotard il sapere scientifico, per sua logica interna prevaricatore e intollerante nei confronti di quel sapere che non condivide i suoi criteri, tenta tuttavia di legittimare le sue procedure proprio attraverso il ricorso alla filosofia e alle strutture narrative che le sono proprie e che essa aveva dapprima rifiutate. I grandi sistemi filosofici non sono allora altro, per Lyotard, che *metanarrazioni*, distinguibili in due grandi categorie: quella del “racconto speculativo” e quella del “racconto emancipativo”, fra loro antinomiche e irriconciliabili. Il postmoderno inizia con il riconoscimento, per entrambe, dell'assenza di ogni legittimazione e con l'abbandono di ogni illusione fondativa. Il sapere appare ormai come una *disseminazione di giochi linguistici* in cui dominano plurivocità e poliformia, e che si mostra caratterizzata da un aspetto *agonistico* ed aperto a continue *innovazioni e creazioni*. La legittimazione tradizionale forte va dunque sostituita, secondo Lyotard, con una legittimazione, per così dire, “debole”, che assume la forma della “piccola narrazione”, la forma per eccellenza dell'invenzione immaginativa, quella che Lyotard chiama “legittimazione per paralogia” e che corrisponde alla nozione rortyana di *metafora*: una “voce dall'esterno dello spazio logico”, “un appello alla trasformazione del proprio linguaggio e della propria vita”.

Rispetto a questo quadro, che l'autore per altro considera una descrizione corretta dell'attuale situazione filosofica e culturale, s'impongono per Stelli alcune osservazioni, riconducibili alle conseguenze che da essa derivano, sia per quanto riguarda il ruolo

della filosofia in generale, sia per la sua piú specifica valenza politica. Quanto al primo punto, scrive Stelli, se il postmoderno radicalizza l'aspirazione moderna alla "fine della metafisica", esso tuttavia ne blocca al tempo stesso la rincorsa, problematizzando la stessa critica della metafisica. La conseguenza, paradossalmente, è un recupero del significato della filosofia stessa. Se infatti il postmoderno realizza un indebolimento radicale della nozione di verità e delle pretese della scienza, esso finisce per produrre al tempo stesso un recupero "debole" del discorso metafisico, offrendo un'ancora di salvezza alla filosofia, come pensiero sí debole, ma inaggrabile, per il suo tematizzare la finitezza e la contingenza della nostra condizione. Quanto al secondo punto, l'autore saluta con favore la critica dell'ideologia e l'abbandono della prospettiva utopico-rivoluzionaria, considerati come un salutare ritorno alla terra della prosa politica dai cieli non sempre puliti della poesia rivoluzionaria. Piú che al maggiore o minore riformismo che tale posizione potrebbe giustificare, Stelli è interessato a mettere in luce, nel postmoderno, l'accettazione sostanziale del liberalismo nella sua versione "nordatlantica", assunto come orizzonte ultimo e imm modificabile della libertà umana.

La seconda parte del libro è dedicata all'etnocentrismo antirelativistico di Richard Rorty. Il punto di partenza è costituito dalla critica rortyiana alla tradizionale teoria della verità di tipo rappresentazionalista; Rorty non respinge *tout court* l'uso del termine verità, ma ne propone un concetto di tipo pragmatistico e naturalistico, che avrebbe, secondo Stelli, una base non epistemologica o metafisica, ma soltanto etica, in quanto ipotesi provvisoriamente convincente e in linea di principio rivedibile. L'insostenibilità di qualsiasi concezione di tipo universalistico e l'adozione conseguente di un atteggiamento di "provincialismo solitario" induce ad adottare delle nozioni, come quella di "verità" (ma ciò vale anche per "ragione", "oggettività", "realtà"), in una accezione

debole, ma anche ad operare le nostre scelte sulla base di un “etnocentrismo” che ci porta a privilegiare francamente il gruppo a cui apparteniamo, innanzitutto per la nostra impossibilità di guadagnare un punto di vista esterno. Su questo punto l’etnocentrismo di Rorty s’incontra con la sua volontà di proporsi come il continuatore di quelle “speranze dell’Illuminismo” che hanno dato origine alle democrazie occidentali. A differenza di quanto credono i comunitari, per Rorty la democrazia liberale non ha bisogno di alcuna giustificazione filosofica. La democrazia viene prima della filosofia, nel senso preciso che non si tratta di giustificarla filosoficamente, ma, all’opposto, di “confezionare una filosofia su misura” per essa.

L’autore discute la tesi di Rorty mostrando da un lato la sua sottovalutazione della base emozionale di qualsiasi appartenenza e dall’altro mettendo in luce il pericolo insito in una posizione che, pur proclamando la fine dell’ideologia e il pluralismo, finirebbe tuttavia, ove divenisse dominante, per produrre un’omologazione senza precedenti e per confinare il dialogo e il confronto a problemi esclusivamente tecnici. Inoltre lo stesso appello lanciato da Rorty ad un confronto aperto che dovrebbe indurre alla lunga i sostenitori di società diverse dalla nostra a riconoscere come migliore la società liberale – fa notare Stelli – presuppone necessariamente, al di là dell’etnocentrismo, l’esistenza di una cornice comune, ossia il riferimento ad una comunità della comunicazione.

Rorty afferma dunque giustamente, secondo l’autore, che non esiste “un gancio pendente dal cielo” con cui sostenere una verità oggettiva e universale, ma non si avvede della “cornice” in cui è già da sempre e da cui non può uscire. Inevitabile allora il riferimento ad un’impostazione di tipo trascendentale, tanto più necessario se si vuole dar ragione del valore etico fondamentale difeso dal filosofo americano, la solidarietà. Anche la solidarietà, proposta sem-

plicemente come un valore di fatto condiviso da un gruppo determinato, può essere interpretata in modo trascendentale come valore che dobbiamo perseguire in un'ideale comunità della comunicazione. Solo in questo modo l'ispirazione di fondo del discorso di Rorty, il suo impegno etico-politico contro il relativismo dei valori e insieme l'apertura dialogica e solidaristica può essere salvaguardata rispetto alla caduta in una rassegnata versione "realistica" dei conflitti interetnici.

Si tratta dunque per Stelli di rifiutare la contrapposizione dilemmatica proposta da Rorty fra assenza di visione filosofica fondativa, legata ad un atteggiamento di tolleranza, e visione filosofica fondativa e conseguente intolleranza. Occorre per contro esplorare la possibilità di una visione filosofica fondativa che, assumendo come originaria la struttura plurale, intersoggettiva della ragione, si connetta in linea di principio alla tolleranza, considerando la differenza e il confronto come coesenziali alla nozione di ragione.

La posizione filosofica di William Warren Bartley III prende le mosse dal razionalismo critico di derivazione popperiana e da una radicalizzazione della riflessione sui limiti del sapere. Bartley insiste soprattutto (sulla base della lezione di Popper e di Hayek) sulla limitazione delle nostre capacità predittive, che ci obbliga a respingere quelle forme di "razionalismo costruttivistico" che sono alla base della maggior parte dei programmi di pianificazione economica e sociale. Secondo l'autore è un grande merito di Bartley aver dimostrato, da una parte, l'esito inevitabilmente relativistico e antirazionalistico a cui non possono sfuggire posizioni che pure si dichiarano razionaliste (come il razionalismo critico di derivazione popperiana), e dall'altro aver compreso le cause etico-politiche della concezione relativista, ossia aver descritto la "forma di vita" che corrisponde al relativismo filosofico postmoderno.

La posizione di Bartley viene così sviluppata dall'autore in alcune delle sue più interessanti implicazioni, ad esempio riguardo

all'etnocentrismo prodotto di fatto dal relativismo. Proprio nel momento in cui l'esaltazione della diversità e dei suoi diritti assoluti raggiunge l'apice, ossia quando le diversità sono considerate reciprocamente inconfrontabili e isolate nella loro alterità irriducibile, vengono poste le premesse per uno scatenamento senza precedenti dei conflitti interetnici e intertribali. La teorizzazione dell'irriducibilità del diverso, motivata in origine dalla giusta resistenza contro l'omologazione universalistica e le sue mistificazioni, si radicalizza approdando al rifiuto di qualsiasi criterio di confronto, al rifiuto della comunicazione razionale. Di fronte a questa situazione, convergente col fallimento di qualsiasi tentativo di fondare e giustificare il razionalismo, e con la conseguente consegna delle nostre convinzioni ultime ad un atto irrazionale di fede, Bartley ritiene possibile trovare una via d'uscita attraverso l'estensione dell'approccio popperiano al problema generale della razionalità. Così come Popper aveva argomentato che non c'è qualcosa come "il tipo migliore di suprema autorità politica", valida per tutte le situazioni, e che quindi il problema consiste nel prospettare istituzioni di governo incorporanti meccanismi di autocritica, del pari, di fronte alle nostre credenze, il problema per Bartley non è di "giustificarle", ma più semplicemente di assumere che esse possano essere criticate. Nel razionalismo pancritico di Bartley, dunque, la razionalità è fatta risiedere nella critica e non nella giustificazione. L'autore plaude alla soluzione adottata da Bartley nella misura in cui essa, eliminando il problema della giustificazione e riducendola a critica, ha sì indebolito la ragione, ma nello stesso tempo l'ha resa intrascendibile, secondo un'argomentazione quasi-trascendentale. La soluzione prospettata da Bartley finisce tuttavia per riproporre la questione di fondo che percorre tutto lo scritto di Stelli: è possibile – secondo l'espressione usata da Apel – una fondazione ultima non-metafisica? La strada era stata già indicata dall'autore nel libro dedicato allo scritto

fichtiano *Sul concetto della dottrina della scienza*<sup>2</sup>, riletto alla luce delle suggestioni interpretative di Vittorio Hösle: quella di una giustificazione razionale non piú di tipo assiomatico-deduttivo, ma di tipo *riflessivo*, che ci riconduca al carattere intrascendibile della ragione, unica via d'uscita di fronte al relativismo contemporaneo e alla sua sfiducia nella possibilità di fornire norme al nostro agire.

<sup>2</sup> Giovanni Stelli, *La ricerca del fondamento. Il programma dell'idealismo nello scritto fichtiano "Sul concetto della dottrina della scienza"*, Collana "Fichtiana" dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Guerini e Associati, Milano 1995.