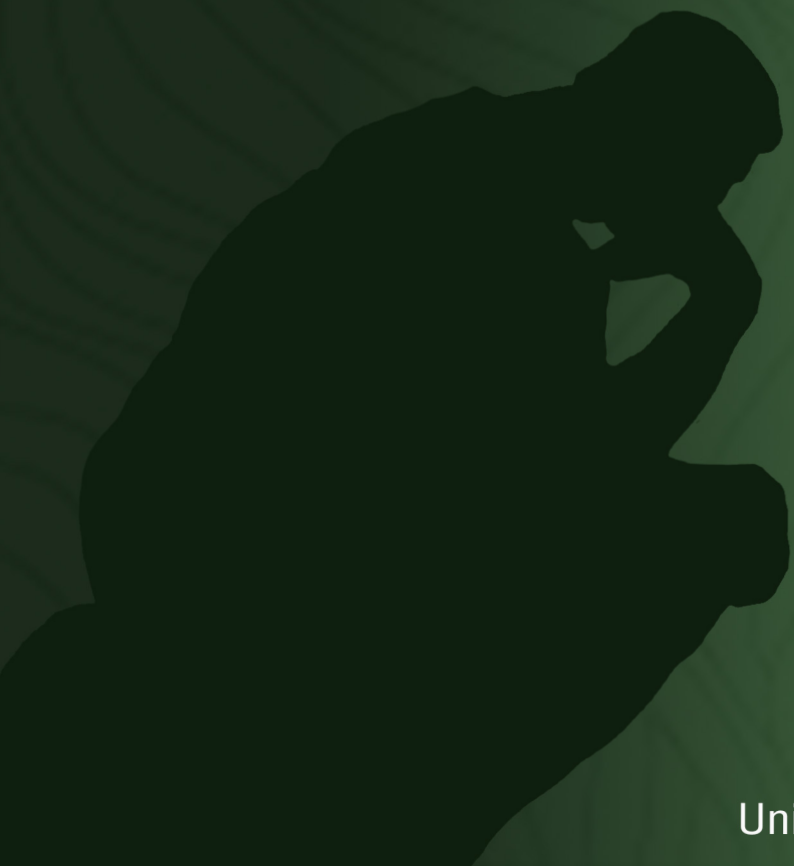


VOLUME 1-2016  
ISSN 2531-6249

# ARBITÉ

International Journal  
of Philosophy,  
Human  
&  
Social Sciences



Università degli Studi Guglielmo Marconi

**Aretè.**

**International Journal of Philosophy,  
Human & Social Sciences**

**VOLUME 1 – YEAR 2016**

**Università degli Studi Guglielmo Marconi**



Editorial Staff

**Direzione scientifica / Scientific Direction:** Sara Fortuna, Andrea Gentile, Tommaso Valentini

**Comitato di redazione / Editorial Board:** Giulio Battioni, Camilla Croce, Paloma Brook, Luca Mencacci.

**Comitato scientifico / Scientific Committee**

Dario Antiseri (Università Luiss – Roma)  
Brunella Antomarini (John Cabot University – Roma)  
Adriano Ardovino (Università degli studi “G.D’Annunzio” – Chieti – Pescara)  
Paolo Armellini (Università di Roma “La Sapienza”)  
Grazia Basile (Università degli Studi di Salerno)  
Reinhard Brandt (Philipps-Universität Marburg)  
Rosa Maria Calcaterra (Università degli Studi “Roma Tre”)  
Calogero Caltagirone (Università Lumsa – Roma)  
Barbara Cassin (CNRS, Paris)  
Sharyn Clough (Oregon State University – USA)  
Astrid Deuber-Mankowsky (Ruhr-Universität Bochum)  
Luca Di Blasi (Università di Berna)  
Bernd Dörffinger (Universität Trier)  
Andreas Eckl (Goethe-Universität – Frankfurt am Main)  
Wolfgang Ertl (Keio University – Tokyo)  
Maurizio Ferraris (Università degli studi di Torino)  
Günter Gebauer (Freie Universität – Berlin)  
Christoph Holzhey (ICI – Institute for Cultural Inquiry – Berlin)  
Gina Gioia (Università della Toscana)  
Manuele Gragnolati (Université de Paris 4 – Sorbonne)  
Alessandro Grilli (Università di Pisa)  
Paul Guyer (Brown University)  
Luca Illetterati (Università degli studi di Padova)  
Marco Ivaldo (Università degli Studi di Napoli “Federico II”)  
Ted Kinnaman (George Mason University – Virginia)  
Heiner F. Klemme (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg)  
Claudio La Rocca (Università degli studi di Genova)  
Davide Lugliò (Université de Paris 4 – Sorbonne)  
Francesco Maiolo (University College Utrecht)  
Giancarlo Marchetti (Università degli Studi di Perugia)  
Pietro Montani (Università di Roma “La Sapienza”)  
Stephen R. Palmquist (Hong Kong Baptist University – Hong Kong)  
Rocco Pezzimenti (Università Lumsa – Roma – Direttore di “Res Publica. Rivista di studi storico-politici internazionali”)  
Claude Piché (Université de Montréal)  
Riccardo Pozzo (Università degli studi di Verona – Consiglio Nazionale delle Ricerche – Roma)  
Rossella Saetta-Cottone (CNRS – Centre National de la Recherche Scientifique – Paris)  
Laura Scuriatti (Bard College – Berlin)  
Jürgen Trabant (Freie Universität, Humboldt Universität – Berlin)  
Paolo Vinci (Università di Roma “La Sapienza”)  
Wilhelm Vossenkuhl (Ludwig Maximilians Universität – München)  
Michael Wolff (Universität Bielefeld)  
Günter Zöller (Ludwig Maximilians Universität – München)

## Indice

<b>Presentazione della rivista</b>	6
<b>Quaderno monografico</b>	
<i>L'io e le sue ombre: orizzonti filosofici della soggettività</i>	
Introduzione	9
Andrea Gentile, <i>L'ombra e le situazioni-limite in Karl Jaspers e Carl Gustav Jung</i>	13
Tommaso Valentini, <i>“Archeologia del soggetto” ed “ermeneutica del sé”. Paul Ricoeur lettore e critico di Freud</i>	25
Francesco Maiolo, <i>The Anti-philosophy of Michel Foucault. A Philosophical Account</i>	59
Camilla Croce, <i>Der Anspruch der Gefühle in der Phänomenologie: Heidegger und Sartre en face der Epoché</i>	81
Stephen R. Palmquist, <i>The Transcendental Priority of Touch: Friendship as a Foundation for a Philosophy of Touch</i>	104
Manuele Gragnolati, <i>Dante's Shades: Embryology in Purgatorio XXV from Plurality to (Near) Unicity of Forms</i>	119
Sara Fortuna, <i>L'immagine, l'ombra e la selva matriarcale nella Scienza Nuova di Vico</i>	143
<b>Studi e ricerche</b>	
Luís Felipe Bellintani Ribeiro, <i>Éléments pour une philosophie antilogique</i>	162
Calogero Caltagirone, <i>«Io personale», empatia e comunità in Edith Stein</i>	189
Simona Chiodo, <i>L'epigono dell'illuminismo scozzese: l'estetica di Archibald Alison</i>	212
Diego Malquori, <i>Sul senso dell'invisibile in Kandinsky e in Malevič</i>	228
Luca Mencacci, <i>A Different Way of Looking at United States Presidential Elections. A New Analysis of Political Science</i>	243
<b>Note e saggi</b>	
Dario Antiseri, <i>Perché e come insegnare storia della filosofia</i>	260

Alessandro Grilli, <i>Paura, conoscenza, potere: riflessioni su The Village di M. Night Shyamalan (Usa, 2004) e Kynodontas di Yorgos Lanthimos (Grecia, 2009)</i>	273
Sabine Marienberg, <i>The Myth of Monolingual Academia</i>	281
Angelo Marocco, <i>Miguel de Unamuno: il primato ontologico della coscienza</i>	289
Angelo Michele Mazza, <i>L'antisoggettivismo intersoggettivo di Karl Löwith. Dalla critica del "solipsismo idealistico" al recupero della dimensione relazionale</i>	294

### Recensioni e presentazioni di volumi

EDOARDO ALBINATI, <i>La scuola cattolica</i> , Rizzoli, Milano 2016 (Francesca Sforza).	309
PAOLO DESOGUS – MANUELE GRAGNOLATI – CHRISTOPHER HOLZHEY – DAVIDE LUGLIO (a cura di), <i>Pasolini, tra regresso e fallimento</i> , «La Rivista», 4/2015 (Paolo Desogus)	312
VINCIANE DESPRET, <i>Au bonheur des morts. Récits de ceux qui restent</i> , La Découverte, Paris 2015 (Sara Fortuna).	314
UMBERTO ECO, <i>Numero zero</i> , Bompiani, Milano 2015 (Giampaolo Costantini)	319
NADIA FUSINI, <i>Vivere nella Tempesta</i> , Einaudi, Torino 2016 (Laura Scuriatti)	322
ONORATO GRASSI – MASSIMO MARASSI (a cura di), <i>La filosofia italiana nel Novecento. Interpretazioni, bilanci, prospettive</i> , Mimesis, Milano 2015 (Matteo De Boni)	326
ALESSANDRO GRILLI (a cura di), <i>Adone. Variazioni sul mito</i> (antologia di brani scelti da Teocrito, Bione, Ovidio, Ronsard, Shakespeare, La Fontaine, Shelley, Keats), Marsilio, Venezia 2014 (Sara Fortuna).	330
FRIEDRICH AUGUST VON HAYEK, <i>Le condizioni economiche del federalismo tra stati</i> , a cura di F.O. Reho, Rubbettino, Soveria Mannelli 2016 (Federico Ottavio Reho).	335
WILHELM VON HUMBOLDT, <i>Stato e società. Scritti sulla libertà</i> , a cura di Nicolao Merker, Edizioni Ghibli, Milano 2016 (Andrea Gentile).	337
MARCO IVALDO, <i>Fichte</i> , Edizioni La Scuola, Brescia 2014 (Tommaso Valentini)	340
DAVIDE SPARTI, <i>Sul tango. L'improvvisazione intima</i> , il Mulino, Bologna 2015 (Sara Fortuna)	343
XAVIER ZUBIRI, <i>Estructura de la metafísica</i> , Alianza Editorial, Madrid 2016 (Federica Puliga)	349



## Presentazione della rivista

*Aretè* è una rivista scientifica internazionale che adotta il sistema del “double blind peer review”<sup>1</sup>. Abbiamo cominciato a discutere insieme del progetto nel dicembre 2015 coinvolgendo amici e colleghi vicini e lontani che hanno aderito con entusiasmo dandoci stimoli e suggerimenti concreti - cosa per cui li ringraziamo di cuore. La rivista pubblica *on line* articoli in italiano, inglese, francese, tedesco e spagnolo, concernenti questioni fondamentali del dibattito di carattere filosofico e pone al centro momenti essenziali del dialogo contemporaneo tra la filosofia, le discipline umanistiche e le scienze sociali. Speciale attenzione viene data alla storiografia filosofica, all’ermeneutica dei testi che hanno caratterizzato il pensiero occidentale, alle più rilevanti ed attuali problematiche di carattere etico-politico, storico, pedagogico, estetico, filologico, letterario e linguistico. Inoltre, viene dato notevole spazio alla presentazione di opere che hanno segnato il dibattito nelle varie discipline componenti le *Humanities*, i *Social Sciences*, i *Cultural Studies* etc.

I curatori della rivista sono convinti che la filosofia si costituisce come pensiero creativo e produttivo capace di incidere nell’attualità solo se prende in seria considerazione la complessità del “mondo della vita” (la *Lebenswelt* di cui parlava anche Edmund Husserl) con la molteplicità di piani che la caratterizza. Come ha fatto osservare anche Remo Bodei in un articolo del 2004 pubblicato nel *Vocabulaire européen des philosophies* e dedicato ai caratteri specifici della tradizione filosofica italiana, questa esigenza di apertura della razionalità filosofica agli elementi non-strettamente-filosofici della cultura è stata già espressa con chiarezza da Benedetto Croce nella sua *Aesthetica in nuce*. Questi ha giustamente sottolineato che «la filosofia ha sempre origine sua nel moto della vita [...]. I nuovi pensieri filosofici, o i loro germi, si ritrovano spesso vivi ed energici in libri che non sono di filosofi professionali né sistematici». Per questo motivo, sia i saggi della miscellanea che le recensioni prendono talvolta in esame testi, autori e prospettive non concernenti le discipline filosofiche tradizionali iscrivendosi così nella nostra tradizione di pensiero che, come osservava Remo Bodei poi ripreso da Roberto Esposito e dagli esponenti della *Italian Theory*, oltre a Bruno, Campanella, Vico e Croce include Dante e Machiavelli, Leonardo e Galileo, Leopardi e Gramsci.

---

<sup>1</sup> In questo numero inaugurale il referaggio è stato eccezionalmente effettuato dai docenti della direzione scientifica e dai docenti membri della redazione.

Ogni fascicolo è strutturato nelle seguenti sezioni: un **Quaderno monografico** nel quale viene approfondito un tema in una prospettiva multidisciplinare; una sezione miscelanea dedicata ad articoli scientifici (suddivisi in **Studi e ricerche** e in **Note e saggi**); una parte dedicata a **Recensioni e Presentazioni** di opere di saggistica e di letteratura, ma anche di film, mostre, concerti, etc. Per coloro che si dedicano allo studio e all'insegnamento della filosofia e delle varie materie caratterizzanti le *Humanities* e i *Social Sciences* ogni fascicolo è un valido aiuto per l'aggiornamento e per l'approfondimento.

La rivista intende qualificarsi come espressione di un “pensiero critico”, aperto alla complessità del mondo contemporaneo e caratterizzato dal “dialogo tra i saperi”, strettamente necessario per l'elaborazione di una corretta “storia dei concetti” (*Begriffsgeschichte*). L'*International Journal* vuole caratterizzarsi, quindi, come uno strumento di ricerca libera, scientificamente fondata e pluralistica, realizzante perciò una “convivialità delle differenze”. I curatori della rivista condividono perciò il pensiero di Ignazio Silone secondo il quale «la libertà è la possibilità di dubitare, la possibilità di sbagliare, la possibilità di cercare, di sperimentare, di dire no a una qualsiasi autorità letteraria, artistica, filosofica, religiosa, sociale, e anche politica» (*Uscita di sicurezza*, 1965). In questo senso ci proponiamo di ospitare anche nella sezione monografica dibattiti su temi di attualità in cui si confrontano voci dissonanti.

Un sentito ringraziamento va alla Prof.ssa Alessandra Briganti ( Rettore dell'Università degli Studi Guglielmo Marconi) e alla Dott.ssa Paola Piermarini per aver incoraggiato e sostenuto il progetto di questa rivista.

LA DIREZIONE SCIENTIFICA:

ANDREA GENTILE – SARA FORTUNA – TOMMASO VALENTINI



**Quaderno monografico**

*L'io e le sue ombre: orizzonti filosofici della soggettività*

## Introduzione

Il tema dell'ombra nella riflessione filosofica si accompagna a una polarizzazione che vede, fin dal mito della caverna di Platone, i detrattori dell'ombra schierati in nome di un mondo della conoscenza ideale completamente immune da oscurità e zone opache. Si produce così una tensione tra la dimensione della luce e quella delle tenebre e dell'ombra che caratterizza con diversi accenti le trattazioni gnoseologiche. Come ricorda Roberto Casati, nella sua monografia *La scoperta dell'ombra* (2000), proprio la ricchezza di immagini metaforiche, di espressioni idiomatiche e modi dire con cui nel linguaggio ordinario facciamo riferimento all'ombra sembra testimoniare a favore del fatto che abbiamo qui a che fare con una dimensione complementare e ineliminabile rispetto a quella della luce, una dimensione dunque che caratterizza in maniera costitutiva la stessa conoscenza umana. Quest'ultima si rivela nel pensiero filosofico o almeno nella sua tradizione maggioritaria il prodotto di una costruzione idealizzata di un io che ha pieno controllo sui propri pensieri e sulle proprie azioni. Tutto ciò che sembra minare tale posizione di assoluto dominio viene eliminato e si pone dunque come alterità rispetto all'io puro della riflessione filosofica. In questo percorso il sistema critico di Kant rappresenta una tappa esemplare poiché ha il merito di riflettere, in maniera inedita rispetto alla tradizione filosofica precedente, proprio sul movimento che conduce alla prospettiva trascendentale attraverso la separazione della dimensione a priori - da un lato rispetto a quella dell'empiria dall'altro rispetto alla dimensione trascendente a cui la filosofia metafisica - riteneva di poter attingere. Kant esibisce la necessità di espungere ciò che è posto come Altro come condizione per arrivare alla costruzione di un io trascendentale di una soggettività pura. Ciò equivale alla necessità per la ragion pura di tracciare confini e segnare limiti, due concetti correlati, in tensione reciproca, di cui si è occupato a più riprese Andrea Gentile, proprio a partire dalla filosofia kantiana, tematizzando inoltre il nesso tra essi e la dimensione dell'ombra, delle condizioni estreme, della follia e delle patologie prodotte da determinate modalità di rapporto con l'alterità. Lo ha fatto andando a indagare le declinazioni psicoanalitiche e filosofico-psicologiche di tale questione, come quelle di Jung e di Jaspers a cui è dedicato il saggio che apre questa sezione monografica. Non è un caso del resto che Kant sia e resti un autore di riferimento per i punti di snodo essenziali della psicoanalisi, da Freud a Jung, da Lacan ai tanti psicoanalisti e psicologi di diverso orientamento che hanno dialogato con la filosofia kantiana, interrogando il nesso

tra la ragion pura e l'alterità nella prospettiva di quella 'ragione inconscia' che rappresenta per tutti la grande rivoluzione copernicana compiuta da Freud. È importante ricordare che tale rivoluzione con cui si è imposta una nuova disciplina dallo statuo controverso, la psicoanalisi, è stata attuata sul piano filosofico in epoca quasi contemporanea da un pensatore radicalmente critico verso la tradizione filosofica, come Nietzsche, nella cui opera la polarità luce-ombra torna a più riprese attraverso coppie e costellazioni tematiche complesse, a partire da quella apollineo-dionisiaco.

La sfida rappresentata dalla psicoanalisi per la filosofia viene assunta dando vita a configurazioni e assetti tra loro molto diversi. Secondo Badiou da Kant fino a Lacan passando per Nietzsche e Wittgenstein (e potremmo includervi ancora Deleuze Guattari, Foucault, Derrida e molti altri esponenti della cultura filosofica francese) è possibile individuare una tradizione antifilosofica che trae conseguenze radicali dalla scoperta dell'inconscio e della dimensione pulsionale intrinseca alla corporeità. Tali assunti vengono tradotti e realizzati dagli antifilosofi attraverso attitudini distruttive e decostruttive rispetto alle ambizioni sistematiche e totalizzanti e ai gesti classici del pensiero filosofico. Tuttavia vi sono anche filosofi che accettano la sfida di Freud e si confrontano con le istanze della psicoanalisi mantenendo però gli obiettivi di una costruzione teleologica che non riduca la complessità della dimensione soggettiva, ma non si limiti neppure alla sola decostruzione: è il caso di Ricoeur di cui il saggio di Tommaso Valentini ricostruisce l'intera parabola, mostrando come la sua controversa ricostruzione delle posizioni freudiane diventi una componente essenziale di una filosofia estremamente sfaccettata e ricca in cui il soggetto 'capace' declina le diverse dimensioni storico-temporali ed è in grado di muoversi tra la memoria e l'oblio, tra il passato che non è più ma che lascia tracce indelebili (sospese tra dimensione consapevole e quella inconscia) e il futuro in cui si proietta la costruzione e in cui è possibile anche praticare quell'oblio fecondo che Ricoeur identifica con il momento del perdono.

Ma l'ombra si profila anche come sfondo implicito in molti temi caratterizzanti quei paradigmi filosofici novecenteschi definibili come postmoderni e/o postfreudiani. Così per quanto riguarda Michel Foucault, nel saggio dedicatogli da Francesco Maiolo, è, ancor più radicalmente, il soggetto stesso a venire meno, l'uomo destinato a sparire come è apparso, ad esser cancellato come «sull'orlo del mare un volto di sabbia». Nella microfisica del potere infatti il potere costituisce un sistema 'anonimo' (e atopico), che sopravanza i singoli individui, in un a rete di lotte, relazioni di dominio, stratificazioni epistemiche, pratiche discorsive che mettono in questione la nozione di soggettività classica trasparente a sé stessa. Lo si potrebbe interpretare come una figura dell'ombra collettiva. Non sfugge su questo punto una possibile linea ideale a partire da Vico che si connota come antifilosofica, categoria quest'ultima già presente, si vedrà, nel saggio di Sara Fortuna su Vico, e tematizzata da Maiolo in relazione a Foucault.

Nel saggio dedicato a Heidegger e Sartre, Camilla Croce propone un confronto tra i due filosofi a partire dalla radicalizzazione della nozione di *Epoché* elaborata da Husserl. Anche qui sembra emergere

con il complesso semantico di nozioni quali ad es. *Stimmung, Affekt, Gefühl e Einbildungskraft*, elaborate sia da Heidegger che da Sartre, una sorta di ‘resistenza’ nei confronti dell’ego tradizionale, tanto nella sua componente metafisico-idealistica (cosa che viene criticata in Husserl) quanto in quella potenzialmente solipsistica. Pur non entrando nella complessa articolazione tecnico-concettuale elaborata dai due filosofi (con tutte le loro ovvie differenze), si può dire che anche in questo caso si ha l’idea di un soggetto da ripensare in quanto soggettività caratterizzata da una costitutiva opacità di cui la dimensione affettiva è un tratto irriducibile che denuncia la sua collocazione spazio-temporale e il suo essere costitutivamente apertura-in-relazione-all’Altro.

Come sfondo implicito, il tema del soggetto/ombra si profila anche nel saggio di Stephen R. Palmquist, dedicato al tatto, come punto focale attraverso il quale reinterpretare il sistema degli altri sensi: vista, udito, odorato. Il tatto si richiama direttamente al corpo e sembra situarsi idealmente in quella tradizione di pensiero che affonda le radici nel secondo Settecento filosofico – ad es. in Hamann o Condillac, e più in particolare in Herder con la sua *Plastik* - e che tematizzò in chiave antirazionalistica, sia gnoseologica che estetica, la gerarchia dei diversi sensi. Il tatto e il corpo mettono in questione la tradizionale metaforica metafisica che ha privilegiato la vista, lo sguardo, l’osservazione come vie d’accesso alla conoscenza. Tanto più innovativa appare la posizione di Palmquist, se si considera poi che tale centralità del tatto viene fatta valere richiamandosi alla tradizione biblica ed esplicitamente inquadrata in un contesto di filosofia cristiana. È da notare inoltre che, secondo Palmquist, tutta la legislazione legata al tema delle molestie sessuali, volta a stigmatizzare il gesto tattile nei confronti dell’altro, se da un lato esprime una legittima e indiscutibile tutela giuridica – peraltro già antica - in favore delle vittime di molestie, rischia dall’altro di ricadere in una sorta di nuova “barbarie della riflessione” che rimuove il tatto, il contatto, il corpo, intesi come possibili varchi, quasi in un paradosso, verso una più profonda spiritualità e trascendenza. Barbarie della riflessione: novella ombra, secondo, Vico, di quell’anti-ombra che è la ragione spiegata.

Esplicita è infine la tematizzazione dell’ombra negli ultimi due saggi di Emanuele Gragnolati su Dante e di Sara Fortuna su Vico che chiudono la sezione monografica. L’articolo di Gragnolati prende spunto dall’uso dantesco del termine "ombra" per fare riferimento alle anime del Purgatorio. Gragnolati mostra come la nozione di ombra si inserisca in maniera originale all’interno del nuovo contesto escatologico prodotto dall’invenzione del Purgatorio, connettendosi ad una riflessione originale su corporeità e affettività. L’ombra è infatti da un lato identica per “aspetto” al corpo del vivente a cui si sostituisce e, al tempo stesso, essa è “vana” perché inconsistente e fa desiderare dunque alle anime di ricongiungersi al loro corpo, cosa che avverrà solo dopo il “Giudizio Universale”. Qui più che una metafora, l’ombra è una realtà ‘concreta’, che nella sua evanescente ‘corporeità’ mostra tutto il suo potenziale dirompente.

Anche all'origine del pensiero filosofico moderno, infine, nel confronto tra Descartes e Vico, è possibile individuare una tensione, da un lato, tra una posizione dualista in cui al *cogito* è sottratto ogni aspetto corporeo, affettivo ed emozionale e dunque qualsiasi elemento opaco, oscuro, mentre la stessa cognizione si separa dalla comunicazione e, dall'altro, un pensiero qual è quello vichiano che pone al centro il linguaggio, la "favella", come nesso tra il corpo e la mente e fa della dimensione oscura, delle tenebre una matrice simbolica essenziale dell'espressione gestuale, fortemente segnata dalle passioni, che caratterizza il mondo delle origini. Quella di Vico rappresenta dunque un'impostazione teorica originale all'interno della modernità, che ha certamente privilegiato la prospettiva cartesiana; essa è stata non a caso associata alla concezione dell'inconscio di Freud, poiché anche per Vico la dimensione affettiva, prerazionale è costitutivamente 'in ombra' per la razionalità e deve dunque essere recuperata tramite un'indagine estremamente laboriosa di cui egli rivendica a più riprese la difficoltà. Al tema dell'ombra in Vico viene dedicato l'articolo di Sara Fortuna che chiude il numero monografico. Esso cerca di confrontarsi con le diverse accezioni che la nozione ha nella *Scienza nuova* di Vico: dall'elemento iconografico delle tenebre nell'immagine che introduce l'opera alla polisemia del termine 'aspetto' adottato da Vico allo scopo di far emergere la connessione dei diversi 'aspetti dell'aspetto' che si avvicendano producendo una tensione semantica ineliminabile tra dimensione illuminata e dimensione in ombra.

Si potrebbe dire in conclusione che la stessa riflessione filosofica moderna che pone al centro la soggettività appare attraversata dalla sua ombra. Anzi questa ne è il doppio, l'intimo correlato. Non c'è soggettività senza che essa si stagli da uno (s)fondo d'ombra, sia collettivo che individuale. Nel nesso soggettività/ombra convergono e si intrecciano diversi approcci teorici e in esso appena si rivela il luogo di incontro, il limite tra il filosofico e il non-filosofico, tra la concettualità della tradizione logocentrica e i nuovi territori del sapere e delle scienze umane sviluppatasi con la modernità.

L'ombra, lo sfondo oscuro, è infatti ciò che revoca in dubbio il *logos*, talora svuotandolo talora fraintendendolo, talora semplicemente rivelandolo in quel che ha di indicibile. Ogni discorso si rivela alla fin fine una pratica che si articola in una tensione tra la pretesa all'universalità e l'impossibilità di poggiarsi su un fondamento inoppugnabile. Ragioni che anzi andrebbero ricercate proprio nei lati inesplorati e inesplicabili del soggetto. Sta in questo dunque uno degli apporti più fecondi dell'incontro tra tradizione filosofica e scienze umane nella modernità: nel concepire il soggetto e la sua ombra, in ineliminabile tensione, come parte integrante e interna allo sguardo filosofico, il primo, e come suo limite e al contempo condizione rimossa, la seconda.

PALOMA BROOK e SARA FORTUNA

## L'ombra e le situazioni-limite in Karl Jaspers e Carl Gustav Jung

ANDREA GENTILE\*

**Sommario:** 1. Le «situazioni-limite». 2. Lo «stato d'eccezione». 3. L'ombra. 4. La «proiezione dell'ombra». 5. L'«ombra luminosa» e i «sotterranei dell'anima».

**Abstract:** The concept of “limit-situation” (*Grenzsituation*) is developed by Karl Jaspers primarily in *Psychologie der Weltanschauungen* and in *Existenzerhellung*, which is the second volume of *Philosophie* (1932). In later works, the concept of “basic situation” (*Grundsituation*) also comes to the fore: this concept is not historically conditioned, rather it characterizes human existence as it has always been, namely, as a “rupture in being”, a searching for unity that is destined to fail time and again. “Basic situations” denote the limits that are common for all persons; the limits against which the supposed wholeness and unity of *Dasein* crashes. To these belong especially the following situations: having to die, having to suffer, having to fight, being at the mercy of chance, and facing the inevitability of guilt. These “basic situations” become “limit-situations” if they transform from simple generalities into distressing experiences for the individual. According to Carl Gustav Jung, it is possible to define a semantic connection between “limit-situations” and the “dark side” of our shadow. «Everyone carries a shadow, and the less it is embodied in the individual's conscious life, the blacker and denser it is». The shadow is composed of the dark and unknown aspects of our personality: it describes the “hidden side” of the human psyche that we would rather not acknowledge. As Dostoevskij, Jung defines the shadow the “underground of our soul”.

**Keywords:** Shadow, Limit-situation, Subjectivity, Karl Jaspers, Carl Gustav Jung.

---

\* Professore associato di “Filosofia teoretica” presso l'Università degli Studi Guglielmo Marconi (Roma).

## 1. Le «situazioni-limite»

Nel volume *Psychologie der Weltanschauungen*, Karl Jaspers definisce «situazioni-limite» quelle situazioni sentite, sperimentate e pensate sempre «al limite» o «ai limiti» della nostra esistenza. Le situazioni-limite «hanno questo in comune: che non offrono – sempre nell'ambito del mondo scisso in soggetto e oggetto, del mondo oggettivo concreto – un punto fermo, un elemento assoluto indubitabile, un sostegno che dia fermezza e stabilità ad ogni esperienza e ad ogni pensiero. Tutto scorre, è preso nel moto irrequieto dell'essere posto in forse, tutto è relativo, finito, limitato, scisso in contrari; non è mai il tutto, l'assoluto, l'essenziale»<sup>1</sup>.

Paul Feyerabend definisce le «situazioni-limite» come «situazioni estreme» che scandiscono e coinvolgono la nostra vita e la nostra conoscenza nel fluire inesorabile del tempo: «Un pilota di un'auto da corsa non sa esprimere in dettaglio tutto ciò che conosce a livello teorico; può solo dimostrarlo guidando l'auto in alcune situazioni estreme o in alcune situazioni-limite. Lo stesso vale per la nostra vita e la nostra conoscenza»<sup>2</sup>.

Jaspers aggiunge che le «situazioni-limite», in quanto tali, sono per l'uomo assolutamente «intollerabili». Si possono concepire e affrontare solo a partire da un punto d'appoggio. Le «situazioni-limite» sono cioè – in qualche modo – «invalicabili». Il mondo è principalmente divenire, lo scaturire illogico e senza alcun senso apparente di ogni cosa dal fondo oscuro dell'essere che trascende ogni possibilità di comprensione definitiva. In questo senso, il mondo intero (il mondo dei fenomeni) è un «naufragio», ovvero non un navigare certo nell'immutabile che da sempre è per la filosofia una consolazione, ma un continuo essere in «balia» delle «onde» della trascendenza, imprevedibili e non determinabili.

Il «naufragio» è la figura filosofica che Jaspers usa per definire il senso ultimo dell'esistenza umana: l'esistenza è il divenire che nel fluire del tempo ci porta «al limite» e ci porta a sperimentare delle «situazioni-limite»: ovvero il naufragio (il tentativo fallito) di concepire qualcosa di immutabile, mentre tutto è mutevole e «diveniente»<sup>3</sup>. Il tentativo di concepire l'immutabile è certamente quel sentimento di riparo, quel rimedio, che ogni uomo cerca di instaurare per sentirsi salvo dal naufragio ultimo e supremo della morte. Al naufragio non si può sfuggire: anche se l'uomo si libera di quegli stessi apparati intellettuali che gli permettono di concepire il naufragio, ovvero si libera, nell'affermazione della sua libertà, della conoscenza scientifica e filosofico-metafisica, anche in questa condizione, il naufragio si ripresenta al suo culmine, al suo limite estremo, al suo «punto-limite» poiché la negazione di ogni

<sup>1</sup> K. JASPERS, *Psicologia delle visioni del mondo*, tr. it. di V. Loriga, Astrolabio, Roma 1950, p. 267.

<sup>2</sup> P. K. FEYERABEND, *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, tr. it. di L. Sosio, Feltrinelli, Milano 2002, p. 41.

<sup>3</sup> Cfr. K. JASPERS, *Metafisica*, a cura di U. Galimberti, Mursia Editore, Milano 2003.

apparato scientifico e filosofico porta necessariamente a concepire la vita come divenire supremo, come mancanza certa di senso e immutabilità.

Il naufragio è pertanto «naufragio nel tempo, annientamento di tutte le cose e di tutte le certezze, di ogni stabilità e immutabilità»<sup>4</sup>. Proprio per questo la condizione della vita dell'uomo è «scacco», ovvero impossibilità di andare oltre il suo annientamento. L'uomo non può diventare assolutamente padrone di sé e della realtà, proprio perché vi è quella trascendenza che sfugge a qualsiasi oggettivazione e ad ogni logica dalla quale scaturiscono tutti gli enti, e lo stesso uomo è un ente, non è l'essere (ovvero la trascendenza): l'uomo è un «esserci». L'«esserci» è la situazione propria dell'uomo e di ogni cosa di essere «situati» entro una determinata realtà, «situazioni come quella di dover essere sempre in una situazione, di non poter vivere senza lotta e dolore, di dover assumere inevitabilmente la propria colpa, di dover morire». Secondo Jaspers, queste situazioni sono «situazioni-limite», ovvero un muro contro cui l'uomo ed ogni cosa urtano inevitabilmente senza possibilità di attuare un superamento: il «muro» della realtà è «invalicabile».

Nell'interpretazione di Jaspers, la verità dell'essere risiede nella stessa condizione del «naufragio infinito», ovvero è proprio il naufragare certo di ogni verità e di ogni immutabilità a garantire quella libertà creativa del divenire che è la condizione stessa di ogni cosa, ovvero la verità che rende possibile il mutamento e l'annientamento di ogni cosa, come si mostra evidente nella realtà dell'uomo e del mondo. Il naufragio non conduce al «sì alla vita» di cui parla Nietzsche: naufragare è una condizione inevitabile e inalterabile che non si può evitare in alcun modo. Anche nel «sì» alla vita o nel «sì» all'annientamento (che siano pronunciati da Nietzsche o da quelle forme di nichilismo che intendono affermare la nullificazione di tutto come principio rilevante) vi è una sorta di «perversione», ovvero la volontà di voltare le spalle alla trascendenza come possibilità aperta che grava necessariamente sull'uomo.

Diversamente dall'interpretazione di Nietzsche, Romano Guardini definisce una «situazione-limite» come uno «stato soggettivo in cui l'uomo nella sua vita è intimo a se stesso. L'intimità o l'interiorità appartengono all'essenza della vita»<sup>5</sup>. L'esistenza, per dispiegarsi in forma armonica e feconda, deve avere un «centro», un punto «focale», «autentico» in cui essa avverte di auto-sussistere. L'esperienza di questa realtà, questa percezione fondamentale è una vera e propria condizione per uno sviluppo autentico del vivente. E tuttavia «questo stare in se stessi, questo orientamento verso l'interno può condurre la vita alla paralisi»<sup>6</sup>.

---

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

<sup>5</sup> R. GUARDINI, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Mainz, 1925, tr. it. di G. Somnavilla, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, in R. GUARDINI, *Scritti filosofici*, 2 voll., Fabbri, Milano 1964, p. 179.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 180.



Se la vita «si volge troppo verso l'interno, essa precipita in se stessa, non trova più la via verso l'esterno. Diventa muta, bloccata, come inghiottita verso l'abisso»<sup>7</sup>. Un'autentica immanenza è effettuale solo là dove è possibile un varco verso l'aperto, una trascendenza. Ora «la vita possiede l'enigmatica potenza di stare fuori di sé. Se siamo vivi, abbiamo la memoria e la previsione. Se stessimo chiusi in noi stessi, ci sarebbe soltanto il presente in noi. Ma neppure il presente; perché l'essenza del presente consiste nello stare sopra un sottile confine tra il non-più e il non-ancora»<sup>8</sup>. La vita, nel suo attimo presente, è il ponte che collega passato e futuro. Ciò che è stato ritualizzato nella memoria, incide, è presente nell'oggi, così come, parimenti, ciò che non è ancora sentito come già appartenente all'oggi. Esso viene «verso» il mio presente, è «a-venire», è la meta che attira il mio essere qui ed ora. L'esempio del tempo dimostra che «c'è qualcosa nella vita che sorpassa sempre i *limiti* del prima e del poi; essa è se stessa e, allo stesso tempo, al di sopra di sé: è immanenza e trascendenza»<sup>9</sup>.

## 2. Lo «stato d'eccezione»

A differenza della «situazione» – di quella condizione esistenziale costitutiva dell'umano – che consente il proprio trascendimento (l'oltrepassamento del limite) a partire dalla condizione che la determina, le «situazioni-limite» sfuggono alla nostra comprensione logico-razionale, così come sfugge ciò che sta al di là di esse. Esistono alcune persone che vivono tutta la loro vita – in ogni singolo momento – come se fossero sempre in una «situazione-limite»; come se ogni atto, ogni pensiero dovessero costantemente essere valutati con estrema attenzione, perché la posta in gioco è ogni volta smisurata, trattandosi sempre di questioni che hanno a che fare con la vita e la morte psichica. Queste persone trascorrono tutta la loro esistenza in un continuo «stato d'eccezione»<sup>10</sup>, in una condizione, cioè, nella quale il gesto più innocente o la più piccola dimenticanza possono determinare le conseguenze più estreme.

Come ha osservato Kierkegaard, la nostra esistenza, nella sua concretezza, irripetibilità e singolarità, non può essere oggetto di teorie o discorsi universali. E' sempre un'esistenza particolare, singola, irripetibile ed inconfondibile. L'esistenza è «inoggettivabile» nella sua autenticità, non è un dato di fatto, ma è una questione personale. Da ciò scaturisce che anche l'uomo non è un dato di fatto: egli può

<sup>7</sup> *Ibidem.*

<sup>8</sup> *Ibidem.*

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

<sup>10</sup> Cfr. G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995 e G. AGAMBEN, *Lo stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003. Agamben definisce l'eccezione come «una specie dell'esclusione». Più precisamente l'eccezione rappresenta una «esclusione inclusiva» (*ibid.*, p. 26) inclusa nel caso normale proprio in virtù del fatto che non ne fa parte: «ciò che caratterizza propriamente l'eccezione è che ciò che è escluso non è assolutamente senza rapporto con la norma; al contrario, questa si mantiene in relazione con essa nella forma della sospensione. La norma si applica all'eccezione, ritirandosi da essa. Lo stato di eccezione non è, quindi, il caos che precede l'ordine, ma la *situazione* che risulta dalla sua sospensione» (*ibid.*, pp. 21-22).

essere. La sua scelta sta solo nel riconoscimento e nell'accettazione di quell'unica possibilità che è la «situazione» particolare in cui si trova. L'uomo non può essere se non ciò che è, e non può divenire se non quello che è nella sua autenticità, nel suo «essere se stesso». L'esistenza rimanda necessariamente alla trascendenza. L'esistenza giunge a vera maturità soltanto quando prende coscienza dell'irraggiungibilità dell'Essere, ossia della sua trascendenza. Quest'ultima si rivela soprattutto nelle «situazioni-limite». Nella loro natura le «situazioni-limite» sono sempre «in» situazione nel fluire inesorabile del tempo; non possiamo vivere senza lotta e dolore; siamo inevitabilmente e necessariamente destinati alla morte. Queste «situazioni-limite» sono immutabili e definitive.

Ognuno di noi, nella sua soggettività e nella sua individualità irripetibile, è il risultato di una molteplicità di esperienze che hanno segnato nel corso del fluire del tempo la nostra vita, la nostra esperienza e la nostra esistenza: l'individuo è immerso in un determinato contesto storico che lo tiene avvinto ed è coinvolto da «situazioni-limite» sia in un orizzonte razionale-cognitivo, sia in un orizzonte emotivo e affettivo-motivazionale. La conoscenza sembra essere lo strumento più raffinato per risolvere problemi e tentare di ristabilire l'armonia, ovvero raggiungere un «punto-limite» di equilibrio che resta pur sempre precario. Se la vita è lotta e contraddizione, non c'è una sintesi a priori cognitiva che possa risolvere in modo definitivo la nostra conoscenza. La vita inevitabilmente ci porta sempre di fronte a nuove situazioni problematiche che coinvolgono le nostre scelte, i nostri sentimenti, le nostre aspirazioni, il nostro tempo interiore: un rapporto complesso, problematico e sofferto, che è sia teorico che pratico e comprende oltre ai sensi e all'intelletto, anche i bisogni, i desideri, le passioni, gli interessi, le motivazioni, gli istinti, gli errori, i pregiudizi, le speranze, le delusioni, le paure e tutto l'insieme delle emozioni umane. Una relazione in cui mente e corpo sono intrecciati in maniera inestricabile: la conoscenza (astratta) diventa vita (concreta) e la vita è il processo con il quale l'uomo sperimenta delle situazioni-limite che coinvolgono la nostra vita, la nostra esperienza e la nostra esistenza.

Il primo dovere di ognuno è nei confronti di se stesso, nei confronti della propria coscienza, del proprio tempo interiore: «essere se stessi» nel rispetto della vita autentica. Ritenendo che vi sia una tendenza interiore che proietta l'uomo verso questo orizzonte, che cos'è allora che spinge l'uomo ad «alienarsi» da se stesso? Che cos'è quel processo di «individuazione» di cui parla Carl Gustav Jung? Perché molte persone impiegano una vita intera nell'intento di trovare la propria strada e molte altre ancora la evitano? Perché molte persone nell'intero arco della loro vita rimangono costantemente «nell'ombra»? Spesso, dietro questo «essere nell'ombra» o questo rimanere «costantemente» nell'ombra si nasconde la paura di farsi carico della propria responsabilità, delle proprie scelte, della propria vita, del proprio tempo interiore. Nel corso della nostra vita, spesso non riusciamo a prendere coscienza delle nostre potenzialità, perché non conosciamo noi stessi, ci allontaniamo dall'«essere se stessi», dalla vita autentica, per mancanza di motivazione, che non permette al nostro io di esprimere adeguatamente le potenzialità creative connaturate nella nostra soggettività. Esistono certamente ragioni individuali,

familiari, culturali, sociali, ambientali e molteplici ragioni di contesto che determinano lo stato di «demotivazione», ma in particolare ci sono alla base profonde ragioni psicologiche che innescano dinamiche oscure che spingono la persona verso una direzione piuttosto che un'altra.

### 3. L'ombra

Seguendo queste riflessioni, Carl Gustav Jung ha formulato una teoria nella quale sostiene che ognuno porta dentro di sé un'*ombra* che tende ad oscurare le proprie potenzialità creative. La nozione di «ombra» è evocata per definire il lato oscuro, l'inconscio, il potenziale, compresi i talenti non sviluppati della propria personalità. Quando Jung parla di «ombra» si riferisce ai seguenti significati:

- Ombra come parte della personalità;
- Ombra come archetipo;
- Ombra come immagine archetipica.

Nel primo caso si intende per «ombra» il lato non accettato della personalità, quello che comunemente viene definito il «lato oscuro» di un individuo: la somma delle tendenze, le caratteristiche, gli atteggiamenti, i desideri inaccettabili da parte dell'Io, nonché le funzioni non sviluppate o scarsamente differenziate dei contenuti dell'inconscio personale. È giusto ricordare che Jung non mette in discussione il concetto freudiano di inconscio come prodotto del «rimosso», almeno come esso è definito nella cosiddetta prima «topica» freudiana: inconscio, preconsciouso, coscienza, riconoscendo che la nozione di «rimosso» è correlata sia al concetto di «rimozione primaria», cioè che tiene un contenuto perennemente sotto la «soglia della coscienza», sia a quello di rimozione secondaria: ciò che respinge dalla coscienza un contenuto negativo e inaccettabile. Jung, invece, parte da una concezione più vasta e policentrica dell'inconscio personale, inteso come sede di innumerevoli concrezioni a tonalità affettiva o complessi, tra i quali – nell'evoluzione dell'individuo – avrà un destino particolare: il complesso dell'Io.

In questo orizzonte, la nozione junghiana dell'ombra deve essere inquadrata nel generale schema di riferimento delle ipotesi fondamentali sulla natura della psiche, tenendo conto che Jung evita di proposito ogni descrizione topografica dell'apparato psichico, così che alla nozione di ombra non possiamo dare nessuna collocazione precisa nella struttura della psiche; al contrario, essa descrive un rapporto funzionale e costantemente variabile tra i contenuti della psiche. Considerando, allora, il primo significato di «ombra» si può riportare una definizione che Jung propone nel suo scritto *Psicologia dell'inconscio*: «Con ombra intendo la parte negativa della personalità, la somma cioè delle qualità svantaggiose che sono tenute possibilmente nascoste e anche la somma delle funzioni difettosamente sviluppate e dei contenuti dell'inconscio personale».

Da questo punto di vista, si possono distinguere nell'ombra, intesa come «lato oscuro» della

personalità, due aspetti: l'ombra «conscia» e l'ombra «inconscia». È chiaro tuttavia che questa distinzione ha un valore prettamente funzionale, che varia continuamente nello sviluppo della personalità, per cui si può dire che i contenuti dell'ombra inconscia sono i prodotti della rimozione, mentre i contenuti dell'ombra conscia sono occasionalmente soggetti a repressione. Per definire in maniera descrittiva l'ombra, Jung, con la sua metodologia empiristica che lo tiene legato al dato osservabile e lo costringe a rifiutare qualsiasi «ipotesi teorica a priori», non parte dal concetto di rimozione, ma dall'«empiria» quotidiana dell'inevitabile connotazione negativa di una gran parte dei contenuti psichici. Il contenuto stesso della psiche umana rimanda immediatamente ad una polarizzazione tra positivo e negativo, tra accettato e rifiutato, tra potenziale e reale.

Pertanto, la configurazione dell'ombra nella psiche si offre all'osservazione esterna, come compresenza di aspetti polarmente opposti: l'Io e il non-Io, il conscio e l'inconscio, il positivo e il negativo, il lato luminoso e il lato in «ombra» della personalità. Il significato di «ombra» come parte della personalità, corrisponde a quello che considera l'ombra come una parte della totalità della psiche. Secondo il significato di «ombra» come «archetipo», si definisce l'ombra come un'istanza psichica strettamente correlativa all'«incontro-scontro» tra inconscio e coscienza: nella sua accezione di «archetipo», essa non può significare altro che una struttura trascendentale del rapporto tra la coscienza continuamente emergente e la matrice inconscia. Il significato particolare dell'ombra, in quanto «archetipo», sarà allora quello di struttura categoriale del rapporto tra la coscienza e la parte inaccettabile della psiche e, del rapporto tra coscienza e negatività etica. Ma l'ombra è tale solo se rapportata alla «luce»: è negativa in quanto c'è una positività con la quale viene messa a confronto. L'insieme di queste modalità costituisce l'«archetipo» dell'ombra, il quale viene attivato in ogni momento in cui nell'individuo storico si produce il confronto tra elementi accettabili della psiche e il fondo inaccettabile di pulsioni istintive, aspetti arcaici e indifferenziati, tendenze contrarie al canone culturale storico nel corso del fluire del tempo.

Il terzo significato di «ombra» si riferisce al concetto di «ombra» come immagine «archetipica». Si può considerare l'immagine «archetipica» come il prodotto dell'attività dell'«archetipo» nella sua incessante elaborazione del contenuto dell'immaginazione: la formazione dell'immagine è l'insieme dei contenuti rimossi dell'inconscio personale e l'insieme dei contenuti repressi, nonché tutto ciò che nel vasto repertorio dell'immaginazione può simboleggiare tali contenuti.

Le tre accezioni del termine «ombra», che sono state esaminate, permettono di cogliere il problema centrale connesso all'esperienza del «negativo» nella persona, ossia si avverte il «negativo» in sé come una realtà unitaria, anche se nella riflessione è necessario scinderlo nei suoi costituenti: aspetti moralmente riprovevoli, funzioni non sviluppate, elementi infantili, aspetti irrazionali e distruttivi della personalità.

#### 4. La «proiezione dell'ombra»

In questo orizzonte, un aspetto particolarmente significativo connesso al concetto di ombra è la «proiezione dell'ombra». Vale a dire, le qualità non accettate, le pulsioni ostacolate, tutti gli aspetti non coscientemente vissuti della psiche vengono proiettati con facilità su individui che per loro natura possono costellare tali proiezioni. Ad esempio, le profonde antipatie ingiustificate, le fughe di fronte ad un possibile incontro umano sono quasi sempre il frutto della «proiezione dell'ombra». Per chi fa una «proiezione d'ombra», il problema consiste nel riconoscere che le qualità inaccettabili attribuite al prossimo, in realtà appartengono alla propria personalità. Nella soggettività di chi riceve una «proiezione d'ombra», può verificarsi una vera e propria distorsione della personalità che può produrre un profondo disagio psichico. Si pensi al nascosto ma gravissimo «stato di violenza» che la psichiatria sociale individua nella struttura familiare o in più vasti organismi come la scuola e l'ambiente sociale, genericamente inteso come la realtà umana più prossima ad un individuo. Si pensi alle difficoltà incontrate da talune personalità più deboli, a stabilire una valida difesa contro la nascosta pressione esercitata da personalità più forti. Nella società ci sono individui particolarmente deboli la cui soggettività si struttura esattamente in conformità all'ambiente sociale che li circonda: in questi casi l'Io e le altre istanze psichiche subiscono inevitabilmente una distorsione che non può non comportare un arresto del processo di maturazione e formazione della personalità che oscura la libera e autentica espressione delle potenzialità creative connaturate nella soggettività.

#### 5. L'«ombra luminosa» e i «sotterranei dell'anima»

Ognuno di noi è un'individualità irripetibile nel fluire del tempo. Ognuno è un universo in cui «dormono forze ignote come re mai nati»<sup>11</sup>. «Noi non conosciamo nemmeno noi stessi e solo ad istanti, come in sogno, cogliamo qualche tratto della nostra vita profonda»<sup>12</sup>. Nella nostra soggettività risiedono enormi potenzialità che nel corso dell'intero arco della nostra vita e della nostra esistenza spesso rimangono nell'ombra: in uno stato oscuro, implicito, latente.

L'ombra indica tutto ciò che non riusciamo ad accettare di noi stessi, tutto ciò che non ci piace o che rifiutiamo di vedere. Mentre tendiamo a caratterizzare il nostro lato oscuro con qualche forza imprevedibile che ha il potere di farci fare cose terribili, l'ombra è più accuratamente descritta come il

---

<sup>11</sup> J.G. HERDER, *Über Thomas Abbts Schriften*, 1768, p. 258, in J.G. HERDER, *Sämtliche Werke*, a cura di Bernard Suphan, XXXIII volumi, Weidmann, Berlino 1877-1913, rist. Georg Olms Verlag, Hildesheim 1967-1968, rist. Georg Olms Verlag, Hildesheim 1994-1995.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 259.

deposito di tutto il materiale personale non «riconosciuto», compresi i talenti non sviluppati. Possiamo aver accantonato alcune qualità, perché all'inizio della nostra vita abbiamo accettato i giudizi negativi che gli altri hanno dato di noi. È anche probabile che abbiamo negato il valore di questi talenti perché ci apparivano poco concreti rispetto alle esigenze pratiche del mondo di tutti i giorni. Queste buone qualità abbandonate vengono chiamate l'«ombra luminosa». L'ombra si crea perché l'io, nel suo continuo sforzo di controllare il nostro mondo, fa cadere la sua scelta su elementi che non si adattano al quadro che abbiamo costruito per sopravvivere ed essere accettati.

«Ognuno di noi è seguito da un'ombra. Meno questa è incorporata nella vita conscia dell'individuo, tanto più è nera e densa»<sup>13</sup>. Così, Carl Gustav Jung descrive il lato oscuro della vita cosciente dell'uomo. Questo mondo, che sta sotto e dietro la maschera della persona e dell'agire sociale, Jung lo ha chiamato, con un'espressione che ricorda Dostoevskij, «sotterranei dell'anima». È la notte della coscienza, ma anche fertile limo terrestre, sottosuolo da cui si risorge. Dunque, l'ombra non cela solo il male. È piuttosto qualcosa di primitivo, autentico, originario, infantile, che renderebbe l'esistenza umana più vivace e bella, se non urtasse contro l'apparenza, il formalismo e l'ipocrisia della società in cui viviamo. In quanto tale, l'ombra va guardata in faccia, va conosciuta anche nei suoi tratti penosi e conturbanti, dobbiamo accoglierla come la nostra parte notturna e darle voce. Solo così non agirà inconsapevolmente e pericolosamente, come appare nel popolare racconto di Stevenson: lo strano caso del dottor Jekyll e del signor Hyde, in cui il protagonista, rispettabile uomo di scienza, vive la propria dimensione d'ombra come fosse un'altra persona sfuggita al controllo dell'io. Talvolta, l'ombra viene proiettata sugli altri, per evitare l'incontro penoso e duro con noi stessi, con il proprio doppio. «Talvolta – afferma Jung – si deve essere indegni, per riuscire a vivere pienamente»<sup>14</sup>. La nostra psiche nasconde un mondo misterioso, oscuro, complicato e vasto, con cui difficilmente entriamo in contatto. Questa esplorazione dell'inconscio pone inevitabilmente numerosi interrogativi e in questo orizzonte lascia aperte nuove prospettive di ricerca.

«I contenuti dell'inconscio personale» – osserva Jung – «sono acquisizioni della vita individuale; quelli dell'inconscio collettivo sono invece gli archetipi, presenti sempre a priori. La figura più facilmente accessibile all'esperienza è l'ombra, poiché la sua natura può essere largamente desunta dai contenuti dell'inconscio personale. Fanno eccezione alla regola soltanto i casi più rari, in cui ad essere rimosse sono le qualità positive della personalità e l'Io, di conseguenza, ha un ruolo essenzialmente negativo, cioè sfavorevole»<sup>15</sup>. L'oscurità che avvolge ogni personalità è la porta d'accesso all'inconscio, dalla quale le figure crepuscolari, l'ombra e l'anima, prendono possesso dell'Io cosciente. Un uomo

---

<sup>13</sup> C.G. JUNG, *Psychologie und Religion*, tr. it. di E. Schanzer e L. Aurigemma, in C.G. JUNG, *Opere*, vol. XI, Boringhieri, Torino 1992, p. 82.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> C.G. JUNG, *Aion. Beiträge zur Symbolik des Selbst*, Walter-Verlag, Olten 1976; tr. it. di L. Baruffi, C.G. JUNG, *Opere*, vol. IX, tomo II, Boringhieri, Torino 1982, p. 8.

posseduto dalla sua ombra fa male a se stesso e cade nelle insidie che lui stesso si è creato.

Nell'interpretazione di Jung, «l'ombra è un problema morale che mette alla prova l'intera personalità dell'Io; nessuno, infatti, può prendere coscienza dell'ombra senza una notevole applicazione di risolutezza morale. Ciò significa riconoscere come realmente presenti gli aspetti oscuri della personalità: atto che costituisce la base indispensabile di qualsiasi forma di conoscenza di sé e incontra di solito una notevole resistenza. Da un attento studio dei tratti oscuri del carattere o delle qualità inferiori che costituiscono l'ombra, risulta che essi possiedono una natura emotiva, una certa autonomia e, di conseguenza, sono di tipo ossessivo, o meglio possessivo»<sup>16</sup>. L'emozione non è un'attività, ma un accadimento che investe e coinvolge profondamente la nostra soggettività. «L'esperienza dimostra che mentre facendo uso di intuizione e di buona volontà è possibile inserire in qualche modo l'ombra nella personalità cosciente, esistono tratti che oppongono al controllo morale un'ostinata resistenza, dimostrandosi praticamente non influenzabili. Di solito, queste resistenze sono collegate con proiezioni non riconosciute come tali e il cui riconoscimento comporta uno sforzo morale superiore alla norma. Mentre i tratti particolari dell'ombra possono essere senza eccessiva fatica riconosciuti come caratteristici della personalità, in caso di proiezione dell'ombra vengono meno tanto l'intuito quanto la volontà, perché la causa dell'emozione sembra, al di là di ogni dubbio, trovarsi nell'altro»<sup>17</sup>.

Secondo Jung, una conseguenza delle proiezioni dell'ombra è un isolamento del soggetto dal mondo circostante, per cui, invece di un rapporto reale e autentico con la vita, c'è un rapporto illusorio. Le proiezioni prestano al mondo esterno il proprio volto, che è però sconosciuto. Esse portano, in ultima analisi, ad uno stato soggettivo nel quale si sogna un mondo la cui realtà rimane irraggiungibile. Il *sentiment d'incomplétude* che ne deriva è motivato dalla «proiezione come malevolenza dell'ambiente»<sup>18</sup> e questo circolo vizioso rafforza l'isolamento e la solitudine.

Il concetto di ombra «nasce dall'esperienza concreta, vissuta della realtà e può essere ulteriormente chiarito soltanto per mezzo dell'esperienza. La critica filosofica troverà motivo di confutarlo radicalmente, se non si renderà prima conto che si tratta di fatti, e che il cosiddetto concetto, in questo caso, non significa altro che una descrizione o definizione sintetica dei fatti stessi»<sup>19</sup>. Secondo Jung, gli eventi psichici si comportano come una «scala» lungo la quale la coscienza «oscilla». «In alcuni momenti della nostra vita, la coscienza si trova in prossimità dei processi istintuali e allora cade sotto il loro influsso; in altri momenti, la coscienza si accosta all'altra estremità in cui prevale lo spirito e assimila perfino i processi istintuali a lei opposti. Queste posizioni antitetiche, generatrici di illusioni, non sono affatto fenomeni abnormi, bensì formano le unilaterali psichiche tipiche dell'uomo di oggi. Queste unilaterali si manifestano ovviamente non solo nell'ambito del contrasto spirito-istinto, ma anche in

---

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 33.

molte altre forme»<sup>20</sup>.

Questa «coscienza oscillante» è una caratteristica dell'uomo d'oggi. L'unilateralità che ne consegue può essere eliminata da ciò che Jung definisce con il termine di «realizzazione» dell'ombra. «Tra questi problemi rientra la realizzazione dell'ombra, la percezione della parte inferiore della personalità, che non può essere falsata in un fenomeno intellettualistico perché rappresenta un'esperienza e una sofferenza che coinvolge la natura dell'uomo»<sup>21</sup>.

Il linguaggio poetico «ha espresso in modo così calzante e così plastico nel termine di ombra la natura di ciò che deve essere compreso e assimilato, che sarebbe quasi presuntuoso volere sopprimere l'uso di questo vocabolo così pregnante. Già l'espressione 'parte inferiore della personalità' è inadatta e fuorviante, mentre invece il termine ombra non presume niente che lo possa definire quanto al contenuto. L'uomo senz'ombra è il tipo di uomo statisticamente più frequente, che vaneggia d'essere soltanto ciò che preferisce sapere di sé. Purtroppo, né l'uomo cosiddetto religioso, né l'uomo dall'atteggiamento decisamente scientifico fanno eccezione alla regola. Il confronto con l'archetipo o con l'istinto rappresenta un problema etico di prim'ordine, la cui urgenza tuttavia è intuita soltanto da chi si vede posto nella necessità di decidersi a proposito dell'assimilazione dell'inconscio e dell'integrazione della sua personalità»<sup>22</sup>.

L'ombra coincide con l'inconscio personale. «Come l'anima, anche l'ombra è stata spesso descritta dai poeti. La figura dell'ombra personifica tutto ciò che il soggetto non riconosce e che tuttavia, in maniera diretta o indiretta, instancabilmente lo perseguita: per esempio, tratti del carattere poco apprezzabili o altre tendenze incompatibili»<sup>23</sup>. Chi guarda nello specchio dell'acqua vede per prima cosa la propria immagine. Chi va verso se stesso rischia l'incontro con se stesso. Lo specchio non lusinga; mostra fedelmente ciò che in esso si riflette, e cioè il volto che non esponiamo mai al mondo perché lo veliamo per mezzo della nostra soggettività: la maschera dell'attore. «Ma dietro la maschera c'è lo specchio da cui il vero volto traspare. È questa la prima prova di coraggio da affrontare nella via interiore, una prova che basta a far desistere la maggior parte degli uomini. L'incontro con se stessi è infatti una delle esperienze più sgradevoli alle quali si sfugge, proiettando tutto ciò che è negativo sul mondo che ci circonda. Chi è in condizione di vedere la propria ombra e di sopportarne la conoscenza ha già assolto una piccola parte del compito: ha perlomeno fatto affiorare l'inconscio personale»<sup>24</sup>. «Ma l'ombra – osserva Jung – è parte viva della personalità e con questa vuole vivere sotto qualche forma. Non si può confutarne l'esistenza con argomenti, né con argomenti la si può rendere innocua. Si tratta

---

<sup>20</sup> C.G. JUNG, *Die Dynamik des Unbewussten*, Walter-Verlag, Olten 1967; tr. it. di S. Daniele, in C.G. JUNG, *Opere*, vol. VIII, Boringhieri, Torino 1989, p. 225.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> C.G. JUNG, *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste*, Walter-Verlag, Olten 1976, tr. it. di L. Baruffi, C. G. JUNG, *Opere*, volume nono, tomo primo, Boringhieri, Torino 1980, p. 276.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 19.



di un problema estremamente difficile che non soltanto coinvolge l'uomo nella sua complessità, ma gli ricorda al tempo stesso la sua impotenza e incapacità. Le nature forti – o dovremmo piuttosto dire deboli – non amano sentirsi porre questo problema [...] e tagliano il nodo gordiano anziché scioglierlo. Ma presto o tardi il conto deve essere saldato, e siamo costretti a confessare a noi stessi che esistono problemi assolutamente insolubili con i nostri mezzi. Una simile ammissione, che ha il vantaggio di essere onesta, sincera e reale, permette di porre la base per una reazione compensatoria da parte dell'inconscio collettivo: ecco che adesso ci sentiamo inclini a prestare ascolto ad un'idea utile o a percepire pensieri cui prima non permettevamo di formularsi. E magari facciamo attenzione ai sogni che si verificano in quel momento o riflettiamo a certi eventi che si producono in noi proprio allora. Se assumiamo un simile atteggiamento, le forze soccorritrici sopite nei più profondi recessi della natura umana si destano e intervengono, poiché i limiti e la debolezza dell'uomo sono l'eterno problema dell'umanità»<sup>25</sup>. «Non vi è praticamente nessuno – conclude Jung – che in un modo o nell'altro non sia costretto a rendersi conto di essere seguito da un'ombra oscura. È il destino dell'uomo. L'ombra è un problema morale che mette alla prova l'intera personalità dell'io. [...] Se gli uomini vengono educati ad ascoltare il lato in ombra della loro natura più autentica, è sperabile che possano comprendere meglio anche i loro simili e cominciare ad amarli. [...] Mettere una persona davanti alla propria ombra equivale a mostrarle anche ciò che in essa è luce»<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> C.G. JUNG, *Aion. Beiträge zur Symbolik des Selbst*, cit., pp. 8-9.

## **“Archeologia del soggetto” ed “ermeneutica del sé”. Paul Ricoeur lettore e critico di Freud**

TOMMASO VALENTINI\*

**Sommario:** Introduzione: la “scossa maieutica” del freudismo nel pensiero ermeneutico di Ricoeur. 2. Il volontario e l’involontario: la dialettica tra libertà e determinismo. 2.1. *À l’école de Mounier*: la persona come presenza inoggettivabile, libertà e trascendenza. 2.2. *À l’école de la phénoménologie*: il progetto di una “filosofia della volontà”. 3. Le ombre del rimosso: la psicoanalisi come “archeologia del soggetto”. 3.1. Il dibattito con Jacques Lacan. 3.2. Il determinismo di *éros* e *thánatos*. 3.3. Dall’«archeologia del soggetto» all’«archeologia della cultura». 3.4. “Dire l’inconscio”: «la psicologia non ha che metafore». 4. “Teleologia del soggetto” ed “escatologia”: finalismo dell’azione e *Sinnggebung*. 5. *L’homme capable*: il filo conduttore dell’antropologia filosofica ricoeuriana. 6. Ermeneutica del sé e attestazione in *Soi-même comme un autre*. 7. Conclusioni: dal “conflitto delle interpretazioni” ad una “filosofia del limite”.

**Abstract:** In this paper it is analyzed Paul Ricoeur’s critical comparison with Freud. We have highlighted that the psychoanalysis is interpreted as “archeology of the subject”, and as “hermeneutics of the human condition”. In particular, we have considered Ricoeur’s work of 1965 *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, first edited in 1965. According to Ricoeur, Freudian psychoanalysis is a form of determinism: the human action is essentially explained on the basis of an unconscious and primordial mind. In this perspective, man is not completely free: *Éros*, *thánatos*, and *anáanke* determine the human agency. In opposition to Freudian psychoanalysis, Ricoeur proposes a teleological conception of human action. He develops a “philosophy of freedom”, and a hermeneutics of the subject based on human capabilities. In the last part of our paper, we have analyzed the great work *Oneself as Another* (1990), in which Ricoeur deals with the problem of selfhood in the context of contemporary discussions of “otherness.” We have particularly underlined that Ricoeur’s intention is to develop a complex ontology of *homo capax*. According to the French philosopher, to exist is to act: speaking, doing, telling, and assuming responsibility for the act committed. The very “being” of human beings is to act and the effort to be. In this perspective, the human interiority is considered as dynamic

---

\* Professore associato di “Filosofia politica” presso l’Università degli Studi Guglielmo Marconi (Roma); docente incaricato di “Metafisica” presso la Pontificia Università Antonianum.

production (*enérgeia, conatus*). Being as act and potentiality, accordingly, is the dominant meta-category that governs Ricoeur's philosophical anthropology.

**Keywords:** philosophical anthropology, human being, determinism, Sigmund Freud, hermeneutics of the subject, ontology of *homo capax*, philosophy of freedom, Paul Ricoeur.

### 1. Introduzione: la “scossa maieutica” del freudismo nel pensiero ermeneutico di Ricoeur

Nel nostro studio prendiamo in esame la lettura critica della psicoanalisi freudiana operata dal filosofo francese Paul Ricoeur (1913-2005). Cerchiamo quindi di mettere in luce il significato che ha avuto tale confronto con il “padre della psicoanalisi” nel complesso itinerario filosofico di Ricoeur, caratterizzato da tre matrici speculative fondamentali: la filosofia riflessiva tipica della tradizione francese (da Maine de Biran a Jean Nabert), la fenomenologia di matrice husserliana e l'ermeneutica. Come avremo modo di rilevare, nel pensiero di Ricoeur tali tre differenti metodologie d'indagine convivono in un fecondo intreccio, dando luogo ad una “rinnovata filosofia del *cogito*” di carattere essenzialmente ermeneutico e che accetta le “sfide della psicoanalisi”. In particolare, nella nostra ricerca analizziamo la nozione ricoeuriana di “identità personale”: quest'ultima, a nostro parere, costituisce il “filo sottile” che unifica l'intera opera del filosofo francese, una *ingens sylva* apparentemente dispersiva e nella quale è facile perdersi.

Partendo anche dal confronto critico con la psicoanalisi freudiana, Ricoeur elabora una antropologia filosofica caratterizzata dal “conflitto delle interpretazioni” ed incentrata sulle capacità del soggetto – definito *homo capax/homme capable* – di agire, di parlare, di narrare, di imputare a se stesso le proprie opere e le proprie responsabilità etico-giuridiche. Con le sue riflessioni Ricoeur ha cercato di rinnovare la tradizione personalistica tipicamente francese (si pensi ad Emmanuel Mounier, uno dei suoi maestri), reinserendola con solidità di argomenti nel dibattito epistemologico contemporaneo e nelle più recenti discussioni etico-politiche<sup>1</sup>.

Quello che Ricoeur istituisce con Sigmund Freud è un confronto caratterizzato dalla volontà di far emergere una ermeneutica della condizione umana. Il filosofo dichiara esplicitamente di non voler valutare la psicoanalisi come tecnica terapeutica, né di saggiare la sua piena attendibilità sotto il profilo epistemologico: egli è piuttosto interessato a leggere l'opera di Freud come «una interpretazione della cultura [che] entra in conflitto con ogni altra interpretazione globale del fenomeno umano»<sup>2</sup>. La psicoanalisi viene quindi vista come una chiave di lettura dell'agire umano e di tutta la complessa stratificazione simbolica della cultura. A partire dagli anni Sessanta Ricoeur inizia un intenso confronto con Freud che segna in maniera decisiva il suo itinerario filosofico: egli scorge nel padre della psicoanalisi un “maestro di radicalità”. Come è noto, Freud viene indicato come uno dei tre inquieti

<sup>1</sup> A tal proposito mi permetto di rinviare anche ad un mio precedente studio dal titolo *I concetti di persona e di homo capax nella prospettiva ermeneutica di Paul Ricoeur*, in T. VALENTINI – A. VELARDI (a cura di), *Natura umana, persona, libertà. Prospettive di antropologia filosofica ed orientamenti etico-politici*, LEV, Roma 2015, pp. 153-184.

<sup>2</sup> P. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris 1965 ; tr. it. di E. Renzi, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Introduzione di D. Iervolino, il Saggiatore, Milano 2002, p. 10. D'ora in poi l'opera sarà citata con la sigla DEF, seguita dal numero di pagina dell'edizione italiana.

“maestri del sospetto” (insieme a Marx e a Nietzsche) e la sua ricerca viene qualificata come una “scossa maieutica” in grado di mettere radicalmente in questione le più consolidate visioni filosofiche della soggettività umana: dalle posizioni cartesiane fondate sull’evidenza del *cogito* alle indagini egologiche della fenomenologia di Husserl. La celebre “scoperta” freudiana dell’inconscio (*das Unbewusste*) spossa l’io da se stesso, lo decentra, lo rende oscuro ed opaco; “rimosso, attivo, bestiale, infantile, alogico, sessuale”, queste sono le sei caratteristiche fondamentali dell’inconscio freudiano secondo Ernest Jones<sup>3</sup>. Come ha sottolineato anche Louis Althusser, la psicoanalisi si qualifica come «una scienza nuova, che è la scienza di un oggetto nuovo: l’inconscio»<sup>4</sup>: quest’ultimo – afferma Freud – rappresenta *eine andere Schauplatz*, “un’altra scena” e una “realtà altra” rispetto a quella della coscienza. La psicoanalisi ha così generato una *Ichspaltung*, una radicale “scissione” (*Spaltung*) tra l’io cosciente e volitivo (*l’homo compos sui* della tradizione giuridica romana) e l’inconscio, dominato da pulsioni originarie che sfuggono alla volontà soggettiva. Freud ha gettato lo sguardo sulle ombre della soggettività umana, su quegli aspetti pulsionali che, seppur rimossi, sono all’origine del desiderio, del linguaggio e di tutta la produzione simbolica umana. Sottolineando il valore fondamentale del celebre scritto freudiano *L’interpretazione dei sogni* (*Traumdeutung*), Ricoeur scorge nella psicoanalisi un progetto di carattere essenzialmente ermeneutico: egli sottolinea che il concetto di *Deutung* indica appunto interpretazione/ermeneutica e che la stessa potenzialità terapeutica della psicoanalisi è basata sul dialogo tra paziente ed analista, laddove la professionalità di quest’ultimo deve esplicitarsi proprio nella capacità di comprendere ed interpretare le forme di disagio dell’interlocutore. Dunque Ricoeur si interessa alla psicoanalisi per il suo valore propriamente ermeneutico ovvero per la sua capacità di essere una *Existenzerhellung*, una “chiarificazione dell’esistenza” e una interpretazione/comprendimento della genesi (*Ursprung*) delle produzioni simboliche della cultura. Secondo Ricoeur «una meditazione sull’opera di Freud detiene il privilegio di rivelarne il disegno più esteso: che fu quello non solo di rinnovare la psichiatria, ma di reinterpretare la totalità delle produzioni psichiche che competono alla cultura, dal sogno alla religione, comprese l’arte e la morale»<sup>5</sup>.

Nella nostra ricerca diamo particolare attenzione alla lettura ricoeuriana della psicoanalisi quale “archeologia del soggetto”: Ricoeur sottolinea che l’interpretazione freudiana dell’*ego* si caratterizza come «un movimento regressivo, orientato verso l’infantile, l’arcaico»<sup>6</sup>. In questo suo regredire verso il primordiale – il vasto regno dell’inconscio con i connessi traumi dell’infanzia – la psicoanalisi si qualifica anche come una forma di determinismo tendente a spiegare quasi ogni desiderio e ogni gesto attuale dell’individuo in relazione al suo passato inconscio. In opposizione a tale determinismo riduzionistico, a questa sorta di chiusura del soggetto nelle ombre del suo passato, Ricoeur propone un’altra possibile interpretazione della realtà umana: se «la psicoanalisi ci propone una regressione verso l’arcaico [...] ed ha il suo fondamento in una archeologia del soggetto», ad essa è possibile opporre una «teleologia del soggetto»<sup>7</sup>. Il “conflitto delle interpretazioni” di cui Ricoeur parla in una celebre raccolta

<sup>3</sup> Cfr. E. JONES, *Sigmund Freud: Life and Work*, vol. 3, Hogarth Press, London 1953-1957; tr. it. di A. Novelletto e M. Cerletti Novelletto, *Vita e opere di Freud*, Prefazione di S. Vegetti Finzi, Il Saggiatore, Milano 1995<sup>2</sup>.

<sup>4</sup> L. ALTHUSSER, *Freud et Lacan*, in IDEM, *Positions, 1964-1975*, Les Éditions Sociales, Paris 1976; tr. it. e cura di C. Mancina, *Freud e Lacan*, Editori Riuniti, Roma 1981<sup>2</sup>, p. 9.

<sup>5</sup> DEF, p. 16.

<sup>6</sup> P. RICOEUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Esprit, Paris 1995; tr. it. di D. Iannotta, *Riflessione fatta. Autobiografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 1998, p. 48.

<sup>7</sup> P. RICOEUR, *Existence et herméneutique*, in *Interpretation der Welt. Festschrift für Romano Guardini zum achtzigsten Geburtstag*, Echter Verlag, Würzburg 1965, pp. 32-51; questo testo è stato inserito da Ricoeur come primo saggio del suo volume *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris 1969; tr. it. di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, *Esistenza e ermeneutica*, in IDEM, *Il conflitto delle interpretazioni*, Prefazione di A. Rigobello, Jaca Book, Milano 1999<sup>3</sup>, pp. 17-37, p. 35. Sulla forma di determinismo

di testi edita nel 1969, è il conflitto tra due antitetiche interpretazioni della realtà umana, entrambe legittime, entrambe contenenti elementi di verità e perciò *Fragwürdig*, degne di essere prese in esame: l'archeologia e la teleologia. Si tratta del "conflitto ermeneutico" tra la psicoanalisi intesa come "archeologia del soggetto" e una complessa "filosofia della libertà creativa" intesa come "teleologia del soggetto", come dinamismo dell'azione in vista del compimento di bene (*human flourishing*). In Ricoeur tale "filosofia della libertà della persona agente" ha come sue metodologie di riferimento la filosofia riflessiva della tradizione francese, la fenomenologia husserliana e l'ermeneutica del sè. L'intento speculativo e costruttivo di Ricoeur è dunque quello del superamento del determinismo e di certe unilateralità interpretative della psicoanalisi per far emergere una visione della soggettività agente come "apertura al futuro", come "libertà creativa" capace di lasciarsi alle spalle le ombre del passato. È quindi anche in antitesi alla visione antropologica della psicoanalisi freudiana che emerge e si comprende meglio nella sua portata speculativa la già ricordata figura ricoeuriana dell'*homo capax*, alla quale dedichiamo le pagine finali della nostra riflessione.

## 2. Il volontario e l'involontario: la dialettica tra libertà e determinismo

Nella sua *Autobiografia intellettuale* Ricoeur ci confida che il suo primo incontro con l'opera di Freud è avvenuto negli anni del liceo, grazie alle lezioni di Roland Dalbiez, un filosofo di ispirazione aristotelico-tomista, in rapporti di amicizia anche con Jacques Maritain ed avverso ad ogni forma moderna di trascendentalismo e di idealismo. Ricoeur ci ricorda che Dalbiez «fu il primo filosofo francese a scrivere su Freud e la psicoanalisi; Freud veniva lodato principalmente per il suo realismo naturalista, che lo situava immediatamente sul versante di Aristotele piuttosto che su quello di Descartes o di Kant»<sup>8</sup>. È lo stesso Ricoeur a riconoscere la forte influenza esercitata dal suo primo docente di filosofia; nella sua memoria biografica, scritta all'età di 82 anni, afferma:

«Sono oggi persuaso di dovere al mio primo insegnante di filosofia la resistenza che opponevo contro la pretesa di immediatezza, di adeguazione e di apoditticità del *cogito* cartesiano e dell'*io penso* kantiano. Penso anche di dovere a Roland Dalbiez la mia ulteriore preoccupazione di integrare la dimensione dell'inconscio, e in generale il punto di vista psicoanalitico, a un modo di pensare nonostante tutto fortemente segnato dalla tradizione della filosofia riflessiva francese, come appare nella trattazione che propongo dello "involontario assoluto" (carattere, inconscio, vita) nel mio primo grosso lavoro filosofico, *Il volontario e l'involontario* (1950)»<sup>9</sup>.

Per comprendere meglio contenuti e finalità della principale opera di Ricoeur dedicata a Freud – il noto volume *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965) – è necessario ripercorrere brevemente le prime tappe più significative del suo itinerario filosofico. La formazione di Ricoeur è segnata dal dibattito intellettuale della Francia degli anni Trenta e Quaranta: i principali orientamenti ai quali faceva riferimento erano il personalismo di Emmanuel Mounier, la riflessione socratica di Gabriel Marcel, l'esistenzialismo di Karl Jaspers e quello stile di "pensiero riflessivo" tipicamente francese che risaliva a Maine de Biran. Questi orientamenti, seppur con differenti accentuazioni, si qualificano come "filosofie

---

difesa da Freud si veda anche M. PRIAROLO, *Il determinismo psicologico: Sigmund Freud*, in IDEM, *Il determinismo. Storia di un'idea*, Carocci, Roma 2011, pp. 118-123.

<sup>8</sup> P. RICOEUR, *Riflessione fatta. Autobiografia intellettuale*, cit., p. 22.

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 22-23. Cfr. anche R. DALBIEZ, *La méthode psychoanalytique et la doctrine freudienne*, Desclée de Brouwer, Paris 1936.

della soggettività e della libertà”, tese ad integrare la certezza logica del *cogito* cartesiano con l’analisi del vissuto esistenziale e con l’imprescindibile dimensione corporea della persona.

## 2.1. *À l’école de Mounier*: la persona come presenza inoggettivabile, libertà e trascendenza

In particolare ci teniamo a sottolineare il forte debito di Ricoeur nei confronti di Mounier, col quale negli anni Trenta entra in rapporti di amicizia e discepolato. Anche se in anni più recenti Ricoeur si è allontanato dall’eccessiva militanza che ha caratterizzato la “rivoluzione personalistica e comunitaria”, ci pare che tale eredità di Mounier sia presente anche negli scritti ricoeuriani della maturità, seppur non sempre esplicitata<sup>10</sup>.

Innanzitutto Ricoeur condivide le critiche di Mounier ad ogni forma astratta di spiritualismo e coscienzialismo che – negando «ogni consistenza al mondo materiale»<sup>11</sup> – giunge a degli esiti dualistici e paradossali: «il personalismo non è uno spiritualismo; tutt’altro: esso affronta ogni problema umano su tutta l’ampiezza dell’umanità concreta, a partire dalla più umile condizione materiale fino alla più alta possibilità spirituale»<sup>12</sup>. Per il personalismo – afferma Mounier – «l’uomo è un corpo allo stesso titolo che è spirito: tutto intero “corpo” e tutto intero “spirito”»<sup>13</sup>. Inoltre Ricoeur condivide ed amplia l’indicazione di Mounier sulla nozione di persona, indicazione che «non può essere considerata una vera e propria definizione»<sup>14</sup>, poiché nella persona umana rimane sempre un qualcosa di “indefinibile” ed “ineffabile” che sfugge ad ogni rigida categorizzazione concettuale: «una persona è un essere spirituale costituito come tale da un modo di sussistenza e di indipendenza del suo essere; essa mantiene questa sussistenza mediante la sua adesione a una gerarchia di valori liberamente eletti, assimilati e vissuti con un impegno responsabile e una costante conversione; la persona unifica così tutta la sua attività nella libertà e sviluppa nella crescita attraverso atti creativi la singolarità della sua vocazione».<sup>15</sup> Ricoeur

---

<sup>10</sup> Sul rapporto di Ricoeur con l’animatore del movimento personalista in Francia si veda P. RICOEUR, *Emmanuel Mounier, l’actualité d’un grand témoin*, in G. COQ (Édité par), *Emmanuel Mounier. Actes du colloque tenu à l’UNESCO*, vol. 2, Parole et Silence, Paris 2005; tr. it. di G. Losito, *Emmanuel Mounier: l’attualità di un grande testimone*, Introduzione di D. Jervolino, Città Aperta, Troina 2005.

<sup>11</sup> E. MOUNIER, *Le personalisme*, PUF, Paris 1949; tr. it. di A. Cardin, *Il personalismo*, AVE, Roma 1987<sup>8</sup>, p. 27.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 34. Un’approfondita ricostruzione storiografica del movimento personalista anche in relazione alle altre correnti filosofiche che caratterizzarono il clima culturale francese tra gli anni Trenta e gli anni Cinquanta è quella di A. LAMACCHIA, *Mounier. Personalismo comunitario e filosofia dell’esistenza*, Levante, Bari 1993; si veda anche J.-F. PETIT, *Histoire de la philosophie française au XX<sup>e</sup> siècle*, Desclée de Brouwer, Paris 2009.

<sup>13</sup> E. MOUNIER, *Il personalismo*, cit., p. 27. Mounier – in maniera simile a Ricoeur – individua nel pensiero di Maine de Biran importanti anticipazioni di fondamentali tematiche del suo approccio filosofico: «Maine de Biran è il moderno precursore del personalismo francese. Egli rifiuta la meccanica mentale degli ideologi, che disperdevano l’esistenza concreta negli pseudo “elementi” del pensiero, e cerca l’io nello sforzo motore in virtù del quale noi pesiamo sul mondo. [...] Il pensiero di Maine de Biran ha notevolmente messo in luce le radici della persona e la sua zona d’emergenza» (*ibidem*, p. 18).

<sup>14</sup> E. MOUNIER, *Manifeste au service du personalisme*, Éd. Montaigne, Paris 1936; tr. it. e cura di A. Lamacchia, *Manifesto al servizio del personalismo comunitario*, Ecumenica, Bari 1982, p. 65.

<sup>15</sup> *Ibidem*. Importanti studi sull’idea di persona in Mounier sono quelli di M. TOSO, Z. FORMELLA, A. DANESE (a cura di), *Emmanuel Mounier. Persona e umanesimo relazionale nel centenario della nascita (1905-2005)*, LAS, Roma 2005; G. CAMPANINI, *Mounier: eredità e prospettive*, Studium, Roma 2012.

riprende dunque da Mounier l'idea che la persona sia una realtà non oggettivabile: la persona è libertà e trascendenza, apertura costitutiva all'incontro con l'altro e con quell'assolutamente altro che è Dio; è "puissance d'accueillir", "capacità di accogliere". Per Mounier la nozione di persona – da non confondersi con quella di individuo, con la quale generalmente si denota una soggettività "neutra", dislocata alla "superficie" e quasi privata della sua ricchezza spirituale e comunitaria – è connotata da tre dimensioni fondamentali: "incarnazione", "vocazione", "comunione". "Incarnazione" indica il concreto radicamento della persona nella corporeità, con gli inevitabili condizionamenti psico-fisici, storici e culturali; la "vocazione" è intesa come "chiamata" alla piena realizzazione del sé, per una consapevole "missione" nel mondo; la "comunione" indica la fondamentale dimensione relazionale della persona, la sua apertura verso l'alterità, nella consapevolezza che "vivre c'est partager et s'engager avec les autres", che la vita è condivisione con l'altro ed energico impegno sul piano etico e sociale. Possiamo dire che Ricoeur anche negli scritti della maturità tenga sempre presente tale triplice caratterizzazione della persona data da Mounier; come avremo modo di constatare, questo debito emerge anche nell'opera della maturità *Soi-même comme un autre* (1990).

Di particolare interesse ci paiono, inoltre, gli studi di Mounier sul carattere umano: ci pare che tali riflessioni abbiano profonde analogie con quelle di Ricoeur nei confronti della psicoanalisi freudiana. Con penetrante *esprit de finesse* Mounier nel *Trattato del carattere* definisce la persona come sua singolarità unica, irripetibile e inoggettivabile. Come ha messo in rilievo Armando Rigobello, «la psicologia è un campo vastissimo d'indagine, su questo campo il Mounier sceglie la sua prospettiva: il carattere, e ciò era naturale per un personalista. Il carattere è l'equivalente psichico della persona, il suo sfondo, il suo ambiente. La persona è singolare, non vi è una "scienza" della persona, così del carattere: vi può essere un tentativo di classificazione di tipi, una ricerca di strutture, ma il carattere di un uomo è sempre singolarità irripetibile»<sup>16</sup>. La caratterologia personalistica si qualifica come studio sull'uomo considerato nella sua unicità fisica e spirituale, nella sua unità psico-somatica: «non vi è sfumatura dello spirito che non apra il varco ad un gesto del corpo, né movimento che non disegni nello spazio un gesto dello spirito»<sup>17</sup>. Va inoltre rilevato che l'analisi del carattere condotta da Mounier, pur tenendo conto anche dell'apporto delle ricerche psicologiche freudiane, cerca di andare al di là di esse, per non scadere mai in rigidi determinismi antropologici: «L'interpretazione che Freud dà del fatto psicologico riduce l'attività psichica umana al frutto di una connessione deterministica. Mounier non accetta questo determinismo causale, esso si trova nella vita psichica soltanto se vogliamo vederlo [...]. Il vertice della persona è al di là di ogni condizione»<sup>18</sup>. È quindi da sottolineare che per una prospettiva personalistica come quella di Mounier il carattere – quell'elemento che Ricoeur definisce "l'involontario assoluto" – non esaurisce

<sup>16</sup> A. RIGOBELLO, *Il contributo filosofico di E. Mounier*, Bocca Editori, Roma 1953, p. 54.

<sup>17</sup> E. MOUNIER *Traité du caractère*, Seuil, Paris 1946; tr. it. di C. Massa e P. De Benedetti *Trattato del carattere*, Ed. Paoline, vol. I, Roma 1949, p. 42. Condividiamo le seguenti considerazioni che situano la caratterologia del Mounier all'interno della tradizione letteraria e filosofica francese: «Con questo *Trattato* il Mounier, più che con ogni altra opera, si inserisce in una delle più vive tradizioni culturali francesi. L'indagine sull'uomo e, a volte, la curiosità dell'umano sono sempre stati una caratteristica del genio francese da quando costituirono la "voluptas" di Montagne, il punto di partenza di Cartesio, il mondo di Pascal, il personaggio di Molière o di Corneille» (A. RIGOBELLO, *Il contributo filosofico di E. Mounier*, cit., p. 83). Con il *Trattato del carattere* Mounier si qualifica anche come uno scrittore "moralista": egli è un autore che con originalità si iscrive all'interno di quella tradizione letteraria tipicamente francese – la moralistica – che si origina nel '500 e si rinnova nel XX secolo con le opere di Camus, Sartre e Lévinas.

<sup>18</sup> A. RIGOBELLO, *Il contributo filosofico di E. Mounier*, cit., p. 59. Per Mounier «la psicologia freudiana pur essendo oggettiva, cioè fondata su dati sperimentali, postula come necessaria alla interpretazione del "profondo" un intuito soggettivo, un intervento personale extra-empirico da parte dello psicologo. Essa non ignora il rischio dell'avventura, ma poi finisce col comprometterlo nel ridurlo ad ingegnosa ricerca di determinismi nascosti» (*ibidem*).

affatto tutta la vita psichica e spirituale dell'uomo: il mistero della persona umana non è completamente racchiuso nelle sue strutture caratteriali, ma "va al di là" di esse. Nell'uomo permane sempre un qualcosa di "inoggettivabile" che sfugge a qualsiasi tentativo di comprensione anche da parte della caratterologia e delle scienze umane: si tratta di un *quid* impalpabile ed enigmatico che affonda le sue più profonde radici in una metafisica della soggettività.

Il confronto con Mounier ci è utile anche per chiarire il tipo di ermeneutica praticata da Ricoeur: si tratta infatti di un'ermeneutica di ispirazione personalistica, differente quindi dal tipo di ermeneutica di carattere più storicistico teorizzata e praticata da Gadamer. Il tema principale d'indagine che unifica le incursioni di Ricoeur nelle differenti problematiche filosofiche può essere individuato nella ricerca dei possibili significati del concetto di persona umana. Il *télos* essenziale delle ricerche ricoeuriane si può, dunque, individuare in una "rinnovata filosofia del *cogito* e della persona". In questa prospettiva, lo stile riflessivo tipico della tradizione francese, la fenomenologia husserliana e la stessa ermeneutica – lontana da qualsiasi esito storicistico e nichilistico<sup>19</sup> – vengono arricchite dalla sensibilità proveniente dal movimento personalista di Mounier, al quale Ricoeur fu legato nella sua giovinezza. Il filosofo, pur prendendo le distanze da certi atteggiamenti di eccessiva militanza che hanno caratterizzato il movimento personalista, non esita a sottolineare il valore speculativo e l'urgenza stessa di una teoresi incentrata attorno alla nozione di persona: «la persona» – sostiene giustamente Ricoeur – «resta, ancora oggi, il termine più adeguato per dare impulso a ricerche per le quali non sono adeguati [...] né il termine di coscienza, né quello di soggetto, né quello di individuo»<sup>20</sup>.

Inoltre in un intervento dal significativo titolo *Meurt le personnalisme, revient la personne* edito nel 1983 per il cinquantenario della rivista «Esprit» (fondata nel 1932 dallo stesso Mounier), Ricoeur afferma: «Se la persona ritorna, ciò accade perché essa resta il miglior candidato per sostenere le lotte giuridiche, politiche, economiche e sociali»<sup>21</sup>. L'atteggiamento di fondo che accompagna le ricerche di Ricoeur è, quindi, quello di un'ermeneutica personalistica e cristiana: si tratta di un'interpretazione dell'identità personale che cerca di evitare «qualsiasi amalgama ontoteologico»<sup>22</sup> e un semplice atteggiamento fideistico, esigenziale o postulatorio. Come abbiamo già accennato, l'ermeneutica personalistica di

---

<sup>19</sup> Per un approfondimento del tipo di ermeneutica praticata da Ricoeur anche in confronto con altri tipi di approcci ad una filosofia dell'interpretare e del comprendere, cfr. A. RIGOBELLO, *Paul Ricoeur e il problema dell'interpretazione*, in V. VERRA (a cura di), *La filosofia dal '45 ad oggi*, ERI, Torino 1976, pp. 211-223; J. BLEICHER, *Contemporary Hermeneutics. Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, Routledge, London 1980; tr. it. di S. Sabattini, *L'ermeneutica contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1986, in particolare pp. 261-310; J.H. VAN DEN HENGEL, *The Home of Meaning. The Hermeneutics of the Subject of Paul Ricoeur*, University Press of America, Washington 1982; B. WALDENFELS, *Paul Ricoeur: Umwege der Deutung*, in IDEM, *Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1983, pp. 266-335; G. MURA, *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, Città Nuova, Roma, in particolare pp. 301-314; J. GREISCH, *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Beauchesne, Paris 1995; F. RUSSO, *Temi dell'ermeneutica del XX secolo*, in «Acta Philosophica. Rivista internazionale di filosofia», vol. 8/II (1999), pp. 251-268; M. PULITO, *Identità come processo ermeneutico. Paul Ricoeur e l'analisi transazionale*, Armando, Roma 2003; R. SAVAGE (ed.), *Paul Ricoeur in the Age of Hermeneutical Reason: Poetics, Praxis, and Critique*, Lexington Books, Lanham, MD 2015.

<sup>20</sup> P. RICOEUR, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, sez. *Approches de la personne*, [edizione originale 1990], Seuil, Paris 1992; tr. it. e cura di I. Bertolotti, *Della persona*, in IDEM, *La persona*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 37-71, p. 38.

<sup>21</sup> IDEM, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, sez. *La personne (Meurt le personnalisme, revient la personne)* [edizione originale 1983 nella rivista «Esprit»]; tr. it., *Muore il personalismo, ritorna la persona*, in IDEM, *La persona*, op. cit., pp. 21-36, p. 27. Che l'opera filosofica di Ricoeur trovi una sua unità e coerenza in un'ermeneutica d'ispirazione personalistica - la quale caratterizza l'atteggiamento di fondo anche delle sue varie incursioni nei differenti campi delle scienze umane - è opinione condivisa da molti interpreti: a tal proposito cfr. A. RIGOBELLO, *L'impegno ontologico. Prospettive attuali in Francia e riflessi nella filosofia italiana*, Armando, Roma 1977, in particolare, p. 87 ss.; M. BUZZONI, *Paul Ricoeur. Persona e ontologia*, Studium, Roma 1988; F. BREZZI, *Ricoeur. Interpretare la fede*, Messaggero, Padova 1999, in particolare, p. 163 ss.; F. TUROLDI, *Verità del metodo. Indagini su Paul Ricoeur*, Il Poligrafo, Padova 2000, in particolare p. 149 ss.; A. GIAMBETTI, *Ricoeur nel labirinto personalista*, FrancoAngeli, Milano 2013.

<sup>22</sup> P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990; tr. it. e cura di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1999<sup>2</sup>, p. 101.



Ricoeur passa attraverso il “conflitto delle interpretazioni”, accetta “le sfide della psicoanalisi e della semiologia”, non temendo di confrontarsi anche con le neuroscienze<sup>23</sup> o con i risultati delle più scaltrite metodologie d’indagine analitiche, quali quelle di Peter Strawson, Derek Parfit e Donald Davidson<sup>24</sup>.

## 2.2. *À l'école de la phénoménologie: il progetto di una “filosofia della volontà”*

Secondo Ricoeur «la nozione di persona, cara a Mounier, trova una articolazione filosofica, per così dire, più tecnica»<sup>25</sup> e più elaborata sotto il profilo speculativo in autori come Marcel, Jaspers, Edmund Husserl e Max Scheler. Va sottolineato che negli anni Quaranta e Cinquanta Ricoeur si avvicina alla cultura filosofica tedesca trovando in Husserl un interlocutore fondamentale e un maestro di rigore argomentativo: nel 1950 Ricoeur pubblica presso l'editore Gallimard una traduzione in francese delle *Idee per una fenomenologia pura*, lo scritto nel quale Husserl dà i lineamenti di fondo della sua analisi eidetica dei vissuti coscienziali<sup>26</sup>.

Della fenomenologia husserliana Ricoeur apprezza la teoria della intenzionalità della coscienza (*Intentionalität des Bewußtseins*), connessa al realismo gnoseologico e ad una inevitabile connessione del soggetto conoscitivo con la ricchezza del “mondo della vita” (*Lebenswelt*). In particolare, egli sottolinea che l'intenzionalità della coscienza – il suo costitutivo rivolgersi ad altro da sé – fa oltrepassare l'autoreferenzialità del *cogito* cartesiano, taglia i ponti con la “gabbia d'oro” del coscienzialismo moderno. Ricoeur ricorda che l'intenzionalità, così come veniva delineata da Brentano e Husserl, «rompe con l'identificazione cartesiana fra coscienza e coscienza di sé. Definita dalla intenzionalità, la coscienza si rileva innanzi tutto come rivolta all'esterno, dunque gettata fuori di sé, meglio definita dagli oggetti che essa intenziona piuttosto che dalla coscienza di intenzionali. Inoltre, il tema della intenzionalità rende giustizia alla molteplicità degli orientamenti oggettivi: intenzionali [sono] la percezione, l'immaginazione, la volontà, l'affettività, l'apprensione dei valori»<sup>27</sup>. Negli anni Cinquanta Ricoeur dà vita ad un ampio progetto di ripensamento della fenomenologia husserliana, integrando tale prospettiva essenzialmente gnoseologica con l'ambito delle problematiche etiche ed esistenziali: «Se a Husserl dovevo la fenomenologia, designata con il termine di analisi eidetica, a Gabriel Marcel dovevo la problematica di un soggetto, a un tempo, incarnato e capace di mettere a distanza i propri desideri e i propri poteri, in breve di un soggetto padrone di sé e servo della necessità, figurata dal carattere, dall'inconscio e dalla vita»<sup>28</sup>. Nel 1950 Ricoeur dà alle stampe il suo primo ampio volume dal titolo *Il volontario e l'involontario*, concependolo come prima parte di una trilogia dal titolo “*Philosophie de la volonté*”. Lo scopo di questo volume è quello di far emergere un “cogito integrale”, ovvero una soggettività in cui determinante non è solo l'attività teoretica (l'evidenza logica del *cogito* cartesiano o dell'*io penso* kantiano) ma anche l'attività pratica, ovvero la sfera dell' “io voglio”, alla quale viene data una configurazione triadica: “io decido”, “io muovo il mio corpo”, “io consento”. In quest'opera Ricoeur analizza tutti i

<sup>23</sup> Cfr. il dibattito del filosofo francese con Jean-Pierre Changeux, uno dei più noti esperti delle neuroscienze, J.-P. CHANGEUX – P. RICOEUR, *La nature et la règle*, Odile Jacob, Paris 1998; tr. it. di M. Basile, *La natura e la regola. Alle radici del pensiero*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999.

<sup>24</sup> Ricoeur cita questi autori come coloro con i quali «ha tentato più sistematicamente di mettere a confronto l'ermeneutica di origine fenomenologica» (P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., p. 413).

<sup>25</sup> P. RICOEUR, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, cit., p. 28.

<sup>26</sup> Si veda E. HUSSERL, *Idees directrices pour une phénoménologie*, traduzione francese di P. Ricoeur, Gallimard, Paris 1950.

<sup>27</sup> P. RICOEUR, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, cit., p. 28.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 34. Ricoeur non si preoccupa di rimanere fedele al trascendentalismo husserliano e al suo connesso gnoseologismo. A suo parere «la fenomenologia è, in buona parte, la storia delle eresie husserliane, in quanto l'impianto dell'impresa del maestro implicava che non si desse una ortodossia husserliana» (P. RICOEUR, *Sur la phénoménologie*, «Esprit», 21, 1953, pp. 821-839, p. 836).

vari modi in cui si esplicita il “libero atto di volontà”, prendendo in considerazione anche tutti quegli elementi che *de facto* lo indeboliscono o lo impediscono. Oggetto dell’opera è quindi il grande tema del rapporto tra libertà e determinismo. Ricoeur tenta di elaborare una filosofia che renda ragione del *liberum arbitrium* e, per questo, si confronta con la “filosofia della libertà” teorizzata da Jean Nabert, un altro dei suoi grandi maestri parigini, definito con affetto “il nostro Fichte”<sup>29</sup>.

Volere, per Ricoeur, significa decidere liberamente secondo un progetto: tuttavia su ogni nostro atto volontario pesa l’ombra del determinismo. In questa insopprimibile dialettica tra libertà e determinismo si avverte tutta la finitudine della condizione umana, la soffocante tristezza del desiderio sempre inappagato di una libertà assoluta. Anche per Ricoeur vale, quindi, l’affermazione di Sartre per la quale l’uomo è un essere “truccato per natura”: «progetta di essere Dio»<sup>30</sup> ed agisce nel «desiderio di essere Dio»<sup>31</sup>, nel desiderio di porsi a fondamento del proprio essere, di divenire un *Ens causa sui*: ma questo risulta impossibile, rivelandosi sempre un progetto all’insegna dello scacco e dell’insuccesso. Ricoeur è certamente lontano dalla radicale concezione sartriana dell’uomo come «passione inutile (*inutile passion*)»<sup>32</sup> e “Dio fallito”. Tuttavia, seppur lontano dall’abisso del nichilismo, anche quello delineato da Ricoeur è uno scenario caratterizzato dal “patetico della condizione umana” (*pathétique de la misère*): il secondo volume della incompiuta trilogia “Filosofia della volontà” si intitola *L’homme faillible*: è in queste pagine che viene presa in esame la finitudine e l’indigenza dell’umano.

Torniamo brevemente a quei tre elementi definiti da Ricoeur come l’ “involontario assoluto”: il carattere, l’inconscio e la vita. È la tematizzazione di questo triplice determinismo dell’involontario che spingerà il filosofo francese negli anni Sessanta ad interessarsi a Freud. La psicoanalisi verrà infatti generalmente interpretata come un approfondimento genetico dell’involontario assoluto.

Come recita un detto di Eraclito, “il destino dell’uomo è il suo carattere”; anche Ricoeur, in maniera simile ad Eraclito e a Mounier, conferisce al carattere un ruolo decisivo: il carattere realizza la persona nella sua irripetibile singolarità, ma, allo stesso tempo, genera “la tristezza del finito” e forme inaggrabili di determinismo. Risulta impossibile per l’uomo disfarsi completamente del proprio carattere, mutarlo in forme totalmente nuove: il carattere è perciò un *quid* originario che crea alla volontà inevitabili condizionamenti. Assai più incisiva del carattere è la seconda figura dell’involontario assoluto: l’inconscio. È in queste pagine de *Le volontarie et l’involontaire* che si ha il primo confronto critico di Ricoeur con Freud. In questo testo l’inconscio viene qualificato come generante la “tristezza dell’informe”: si tratta di una vischiosa opacità prodotta dal fondo insondabile dell’io. La terza e ultima figura dell’involontario viene identificata nella vita intesa nel senso heideggeriano di “essere per la morte” (*zum Tode Sein*): pensare alla vita nei suoi ineliminabili elementi di caducità significa immergersi nella “tristezza della contingenza” e nell’idea della morte.

Tutte queste forme di involontario fanno pensare ad un soggetto limitato, fallibile, inevitabilmente soggiogato da fattori che egli non può dominare: per Ricoeur di fronte a questa immersione nella negatività sorge (e, a suo parere, deve sorgere!) la risposta della libertà, un gesto originario di rivolta, «da Gioia del sì nella tristezza del finito»<sup>33</sup>. Le potenzialità della libertà umana, sottolinea Ricoeur, sono tali che essa è in grado di affermare se stessa al di là di ogni forma di determinismo: della libertà non vi

<sup>29</sup> Cfr. J. NABERT, *L’expérience intérieure de la liberté*, [edizione originale 1924], Préface de P. Ricoeur, PUF, Paris 1994.

<sup>30</sup> J.-P. SARTRE, *L’être et le néant: Essai d’ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943; tr. it. di G. Del Bo, Revisione a cura di F. Fergnani e M. Lazzari, *L’essere e il nulla. La condizione umana secondo l’esistenzialismo*, Net, Milano 2002, p. 629.

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

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 682.

<sup>33</sup> P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité*, I., *L’homme faillible*, II. *La symbolique du mal*, Aubier-Montaigne, Paris 1960 (nuova edizione 1988); tr. it. di M. Girardet, *Finitudine e colpa*, I. *L’uomo fallibile*, II., *La simbolica del male*, Introduzione di V. Melchiorre, Il Mulino, Bologna 1970, p. 235.

sono deduzioni certe, evidenze prime ed apodittiche. Si tratta di un atto originario di libertà affermande se stessa. Ma a questo punto il discorso filosofico rigoroso conosce una “rottura metodologica”: la descrizione fenomenologica ci abbandona, «da fenomenologia stessa si trascende in una metafisica [della soggettività]»<sup>34</sup>. La terza opera, mai scritta, della trilogia “Filosofia della volontà” doveva affrontare il rapporto tra libertà e trascendenza, inoltrandosi nell’ambito del noumenico: questa *Poetica della volontà*, così Ricoeur la chiama, doveva inoltrarsi nei sentieri di una metafisica che il filosofo non ha mai voluto percorrere. Ricoeur, uomo di salda fede calvinista, è rimasto sempre fedele alla concezione di una “filosofia senza assoluto”, teorizzata anche dal suo amico fenomenologo Pierre Thévenaz<sup>35</sup>.

### 3. Le ombre del rimosso: la psicoanalisi come “archeologia del soggetto”

#### 3.1. Il dibattito con Jacques Lacan

Il confronto di Ricoeur con Freud, già presente ne *Il volontario e l'involontario*, si intensifica negli anni Sessanta, divenendo oggetto di corsi universitari e tema specifico di un ampio e documentato volume: *Dell'interpretazione. Saggio su Freud* (1965). All'indomani della sua uscita questo testo divenne subito motivo di accesi dibattiti e di vere e proprie aggressioni intellettuali che causarono un certo ostracismo di Ricoeur nella scena filosofica francese per molti anni: *de facto*, possiamo dire che ancora oggi il pensiero ricoeriano trovi più fertile terreno di ricezione in Italia e nei paesi latino-americani che non in Francia, condizionata da un certo predominio delle scienze umane e dalle varie tendenze postmoderniste, sempre critiche nei confronti delle “filosofie del *cogito*”. Dagli strutturalisti e dai teorici del pensiero post-metafisico Ricoeur è stato generalmente accusato di difendere uno spiritualismo di retroguardia, carico di indebite commistioni tra il filosofico e il teologico. Durissime sono state le critiche ricevute da parte di numerosi psicoanalisti, soprattutto quelli di scuola lacaniana, che hanno delegittimato l'impresa ricoeriana di una “interpretazione filosofica della psicoanalisi”, rimproverandogli anche una estraneità nei confronti della pratica clinica.

Tutte queste controversie ci vengono descritte, con opportuni riferimenti bibliografici, da François Dosse nel suo volume *Le sens d'une vie*<sup>36</sup>: in particolare Dosse si sofferma sul complesso rapporto di Ricoeur con Jacques Lacan, l'influente autore di un originale rinnovamento del freudismo di stampo chiaramente antiumanistico. L'incontro tra i due avvenne per la prima volta nel 1960 a Bonneval ad un seminario tra filosofi e psicoanalisti. Lacan ascoltò con attenzione la relazione di Ricoeur che verteva sull'inconscio come “parola primitiva del desiderio”, trovando delle profonde similitudini con la propria concezione dell'inconscio strutturato come linguaggio. Lacan si dimostrava, inoltre, interessato ad una lettura della psicoanalisi come *philosophische Weltanschauung*; così invitò Ricoeur a partecipare ai seminari da lui tenuti a Sainte-Anne. Tuttavia Ricoeur, dopo un anno di assidua presenza ai seminari lacaniani, stanco dello stile “barocco ed astruso” dello psicoanalista, smise di frequentare tali incontri non traendone alcun vantaggio significativo. I rapporti tra i due si deteriorarono e addirittura Lacan, all'uscita del volume su Freud, accusò Ricoeur di aver plagiato le sue idee, fraintendendo il senso

<sup>34</sup> P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, Paris 1950; tr. it. di M. Bonato, *Filosofia della volontà 1. Il volontario e l'involontario*, Marietti, Genova 1990, p. 462.

<sup>35</sup> Cfr. P. THÉVENAZ, *L'homme et sa raison*, La Baconnière, Neuchâtel 1954. Si veda anche P. RICOEUR, *Un philosophe protestant: Pierre Thévenaz*, in *Lectures 3*, Seuil, Paris 1994; D. JERVOLINO, *Pierre Thévenaz e la filosofia senza assoluto*, Studium, Roma 2003.

<sup>36</sup> Cfr. F. DOSSE, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, La Découverte, Paris 2008 (nouvelle édition actualisée et enrichie), pp. 331-342.

profondo del suo “ritorno a Freud”<sup>37</sup>. Lacan e con lui numerosi altri psicoanalisti francesi cercarono di screditare l'intero lavoro scientifico di Ricoeur, facendo recensioni negative del suo volume su Freud e rimproverandogli di non essere aggiornato sugli sviluppi della psicoanalisi post-freudiana. Il colpo decisivo atto a screditare l'autore francese venne da un corposo saggio firmato da Michel Tort e pubblicato nel 1966 presso due numeri della rivista «Les temps modernes»: come ricorda anche Francesca Brezzi, una delle prime studiose italiane di Ricoeur, in questo *paper* che ebbe vasta eco «vengono sintetizzati tutti gli argomenti utili per squalificare Ricoeur: dall'imitazione alla superficialità da manuale, dalla ridicolizzazione della funzione del soggetto, centro dell'ermeneutica ricoeuriana, tacciata perciò di essere una ideologia, al rifiuto violento della opposizione tra archeologia e teleologia, infine nuovamente la critica di essere un pensatore religioso ed escatologico»<sup>38</sup>.

Tutte queste critiche corrosive, fondate anche su fraintendimenti dell'*intentio auctoris*, amareggiarono Ricoeur e generarono in lui un rifiuto di continuare ad occuparsi di tematiche psicoanalitiche. Effettivamente, dopo il volume freudiano del 1965 e i connessi opuscoli di chiarificazione/autodifesa, Ricoeur non pubblicò quasi più nulla sulla psicoanalisi; una delle poche eccezioni a questo “silenzio” è una conferenza tenuta nel 1982 a Louvain-La Neuve, in un colloquio in memoria di Alphonse De Waelhens<sup>39</sup>. Quest'ultimo, seppur vicino alla sensibilità lacaniana, mostrava di condividere alcuni aspetti dell'approccio di Ricoeur a Freud: dalla critica al positivismo, sotteso alle analisi del maestro viennese, alla necessità di una generale valutazione filosofica della psicoanalisi, al fine di poterla correttamente valutare nelle sue possibilità esplicative ma anche nei suoi limiti epistemologici<sup>40</sup>.

Va sottolineato che nei suoi scritti Ricoeur accenna anche al problema epistemologico suscitato dalla psicoanalisi: in maniera simile a Karl Popper, ma con toni certamente meno polemici, egli nega alla psicoanalisi lo statuto di una scienza dalle leggi certe, universali ed indubitabili. Le conferisce piuttosto il carattere di una interpretazione della realtà umana basata sull'osservazione e l'ascolto (il dialogo analista-paziente)<sup>41</sup>. Richiamandosi alla distinzione effettuata da Wilhelm Dilthey tra “spiegare” (*Erklären*) e “comprendere” (*Verstehen*), Ricoeur afferma che la psicoanalisi freudiana è più legata al “comprendere” di carattere ermeneutico – tipico delle “scienze dello spirito” (*Geisteswissenschaften*) – che non alla “spiegazione” basata sulla successione necessaria di causa/effetto, caratteristica delle “scienze

---

<sup>37</sup> Cfr. P. RICOEUR, *Riflessione fatta. Autobiografia intellettuale*, cit., pp. 46-50.

<sup>38</sup> F. BREZZI, *Introduzione a Ricoeur*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 147. Cfr. Anche M. TORT, *De l'interprétation ou la machine herméneutique*, «Les temps modernes», 21, n. 237, 1966, pp. 1461-1493, n. 238, pp. 1629-1652. Sono molto significative le parole con le quali Alain Badiou, filosofo vicino alle posizioni di Lacan, mostra di condividere le critiche avanzate da Michel Tort a Ricoeur: «Avevo trovate fondate malgrado la loro virulenza, le critiche mosse dal moi collega Michel Tort al libro [di Ricoeur] *Dell'interpretazione*, consacrato essenzialmente a Freud e alla psicoanalisi, poichè noi lacaniani non potevamo tollerare che si tirasse la psicoanalisi dal lato dell'ermeneutica» (A. BADIOU, *L'aventure de la philosophie française*, La fabrique, Paris 2002; tr. it. di L. Boni, *Il supposto soggetto cristiano di Paul Ricoeur*, in IDEM, *L'avventura della filosofia francese. Dagli anni Sessanta*, DeriveApprodi, Roma 2013, pp. 58-71, p. 58).

<sup>39</sup> Cfr. P. RICOEUR, *La question de la preuve dans les écrits psychanalytiques de Freud*, in Aa. Vv., *Qu'est-ce que l'homme? Philosophie/Psychanalyse. Hommage à Alphonse De Waelhens (1911-1981)*, Faculté universitaire Saint-Louis, Bruxelles 1982, pp. 591-619; tr. it. di D. Iannotta, *Psicoanalisi e scienza*, «Lettera Internazionale», 19, 1989, pp. 11-21. In realtà, questo testo costituisce la ripresa di una versione originale in inglese dal titolo *The Question of Proof in Freud's Psychoanalytical Writings*, «Journal of the American Psychoanalytic Association», 4, 25, 1977, pp. 836-871.

<sup>40</sup> A tal proposito ci limitiamo ad indicare due delle sue più significative opere: A. DE WAELEHENS, *La Philosophie et les expériences naturelles*, M. Nijhoff, La Haye 1961; IDEM, *La Psychose. Essai d'interprétation analytique et existentielle*, Nauwelaerts, Louvain 1971. Cfr. anche M. MANGIAGALLI, *Alphonse de Waelhens fenomenologo*, FrancoAngeli, Milano 2003.

<sup>41</sup> A tal riguardo ci limitiamo ad indicare il volume di D. ANTISERI (a cura di), *Analisi epistemologica del marxismo e della psicoanalisi*, Città Nuova, Roma 1977<sup>2</sup>.

della natura”: «La psicoanalisi non è una scienza dell’osservazione, poiché è una interpretazione, più paragonabile alla storia che alla psicologia»<sup>42</sup>.

Jacques Lacan critica tale visione ricoeuriana della psicoanalisi come ermeneutica e soprattutto non accetta la concezione antropologica di Ricoeur, a suo parere, eccessivamente cartesiana e fenomenologica, ancora legata al primato della coscienza. Secondo Lacan, dopo Freud non sarebbe più possibile una filosofia umanistica di tipo tradizionale, logocentrica, basata sul *liberum arbitrium* e sull’autopossesso consapevole di sé e delle proprie facoltà. Come è noto, Lacan – in esplicita opposizione anche a Ricoeur – afferma la necessità di una “dislocazione” della coscienza: a suo giudizio «il centro vero dell’essere umano non è ormai più nello stesso posto che tutta una tradizione umanistica gli assegnava»<sup>43</sup>. Secondo Lacan l’uomo trova il suo centro non tanto nel *cogito* – nel «trastullo del proprio pensiero», là dove «l’essere è presente alla coscienza» –, quando piuttosto nell’inconscio ovvero nell’*Es* analizzato da Freud; l’inconscio per il freudiano Lacan «è quel capitolo della mia storia che è marcato da un bianco o occupato da una menzogna: il capitolo censurato»<sup>44</sup>. Nei confronti dell’*Es* l’uomo è in una condizione di totale assoggettamento: “l’inconscio è strutturato come un linguaggio” e, di conseguenza, “l’uomo è parlato”, è dominato cioè da strutture che non crea, ma che egli rinviene in se stesso<sup>45</sup>. «L’importanza di Lacan» - osserva Michel Foucault - «è di aver mostrato come, attraverso il discorso del malato e i sintomi della sua nevrosi, sono le strutture, il sistema stesso del linguaggio – e non il soggetto – che parlano»<sup>46</sup>. Vi sarebbe, quindi, una alterità che “parla” in noi e innanzi alla quale noi – esseri razionali e consapevoli – non rimaniamo che ricettacoli essenzialmente passivi. Tale alterità che è in noi si configura come «impersonale soggettività dell’Inconscio – strutturato da leggi oggettive – agente “di qua” dalla finzione dell’Io»<sup>47</sup>: con Lacan siamo innanzi ad una rilettura in chiave psicoanalitica e strutturalista della tematica dell’ “ospite segreto *in interiore homine*”, tipica della tradizione platonico-agostiniana.

In quest’ottica freudiana-lacanian, la soggettività della tradizione umanistica, agostiniana e cartesiana non è che una finzione, una metafora illusoria; la vera realtà dell’io, il vero fondamento del suo linguaggio, di ogni desiderio e di ogni azione va ricercata nelle strutture dell’inconscio. Come suggerisce anche Anika Rifflet-Lemaire, «*la parte vera ed essenziale della personalità è ciò che sta sotto la maschera, ciò che è stato rimosso*, vale a dire la Natura, vessata da una forza superiore, mentre invece se ci fermiamo alla maschera e cioè al discorso, all’Io e al comportamento sociale, il soggetto prolifera sotto le forme multiple che egli si dà o che gli vengono imposte. Forme che sono fantasmi, riflessi dell’essere vero»<sup>48</sup>. Nel pensiero di Lacan, come è intuibile anche dalle poche cose che abbiamo detto, confluiscono e si

<sup>42</sup> DEF, p. 384.

<sup>43</sup> J. LACAN, *Écrits*, Seuil, Paris 1966, p. 401; tr. it. di G.B. Contri, *Scritti*, Einaudi, Torino 1974, p. 391.

<sup>44</sup> *Ibidem*, edizione francese p. 259; tr. it., p. 252.

<sup>45</sup> L’*Es* è considerato da Lacan come quella forma di alterità che domina e struttura tutta la soggettività nei suoi bisogni e nei suoi desideri originari. Si comprende allora la rilettura lacanian del celebre aforisma freudiano «*Wo Es war, soll Ich werden*», «dove c’era l’*Es* [l’inconscio come luogo degli istinti fondamentali], deve subentrare l’io cosciente». Come ha ben sottolineato anche Umberto Eco, nella ripresa lacanian di tale aforisma di Freud, «non si tratta di sostituire la chiarezza razionale dell’Io alla realtà originaria ed oscura dell’*Es*: si tratta di *ad-venire*, di andare là, di venire alla luce là, in quel luogo originario in cui sta l’*Es* come “luogo d’essere”, *Kern unseres Wesen*. Si può ritrovare la pace (nella cura psicoanalitica come nella cura filosofica che mi spinge a domandarmi cosa sia l’essere e chi sono io) solo se si accetta l’idea di non essere dove abitualmente si è, ma di essere dove abitualmente non si è. Bisogna ritrovare il luogo di origine, riconoscerlo, *liegen lassen*, lasciarlo apparire e custodirlo. Non per nulla Lacan attribuisce al detto di Freud un “tono presocratico”» (U. ECO, *La struttura assente. La ricerca semiotica e il metodo strutturale*, [prima edizione 1968], Bompiani, Milano 2002<sup>5</sup>, pp. 340-341).

<sup>46</sup> M. FOUCAULT, «La Quinzaine Littéraire», 15 maggio 1966, n. 5.

<sup>47</sup> M. FRANCONI, *Psicoanalisi linguistica ed epistemologia in Jacques Lacan*, Boringhieri, Torino 1978, p. 22.

<sup>48</sup> A. RIFFLET-LEMAIRE, *Jacques Lacan*, Bruxelles 1970; tr. it. di R. Eynard, *Jacques Lacan*, Astrolabio, Roma 1972, p. 101.

fondono la psicologia del profondo, lo strutturalismo e la linguistica con le forme di antiumanesimo tipiche anche dell'ultimo Heidegger<sup>49</sup>: in questa complessa prospettiva multidisciplinare «l'Io, per la sua funzione puramente difensiva e narcisistica, non è che il soggetto *immaginario*, cioè l'assoggettato senza vera autonomia o libertà»<sup>50</sup>. Come ha sottolineato anche Giovanni Fornero, la concezione lacaniana «del primato dell'inconscio, e la relativa impostazione antiumanistica, si accompagnano alla tesi del primato dell'ordine simbolico, ossia alla concezione secondo cui l'individuo risulta attraversato da una impersonale ed onnipotente trama di simboli e di significati che lo costituiscono, ma che egli non ha creato e che non domina mai, essendone, più che la causa, l'effetto o il prodotto»<sup>51</sup>.

Non ci pare esagerato affermare che tutti gli sviluppi del pensiero di Ricoeur, successivi al suo dibattito con Lacan, costituiscano una risposa implicita, e talvolta anche esplicita, alle provocazioni antiumanistiche di Lacan e, più in generale, degli strutturalisti francesi: come vedremo nelle pagine successive, opponendosi a queste variegate “filosofie dell'anti-*cogito*”, Ricoeur cerca di elaborare una “filosofia del *cogito* integrale”, incentrata sui concetti di “teleologia del soggetto”, di *homo capax*, e di “identità narrativa”. In questo suo itinerario risulta decisivo il confronto con il freudismo<sup>52</sup>, di cui lo stesso Lacan si faceva promotore e ripropositore; Lacan persino del suo ultimo seminario, rivolgendosi al pubblico affermava: «*C'est à vous d'être lacaniens, si vous voulez. Moi, je suis freudien*»<sup>53</sup>.

### 3.2. Il determinismo di *éros* e *thánatos*

Fin dalla *Prefazione* alla sua opera principale sulla psicoanalisi – il già citato *De l'interprétation. Essai sur Freud* – Ricoeur indica con chiarezza i motivi, i limiti consapevoli e le finalità della sua indagine. Innanzitutto ci dice di occuparsi di Freud come «monumento della nostra cultura»<sup>54</sup> e, in particolare, di rivolgersi all'opera freudiana considerandone soprattutto i contenuti filosofici ed evitando di addentrarsi sia sugli aspetti terapeutici sia sulle varie scuole createsi in continuità o in distacco dagli insegnamenti del maestro viennese: basti pensare ad Alfred Adler, a Carl Gustav Jung, a Mélanie Klein o a Viktor Frankl. In particolare, Ricoeur prende le distanze anche da quella connessione tra freudismo e

<sup>49</sup> Lacan e il cosiddetto “secondo” Heidegger condividono la medesima ottica antiumanistica; questo è stato ampiamente messo in luce anche da Alain Juranville, secondo il quale «*pour Lacan comme pour Heidegger, au principe du monde il y a Autre chose que l'homme*» (A. JURANVILLE, *Lacan et la philosophie*, PUF, Paris 1984, p. 137). Anche Umberto Eco si è soffermato a riflettere sul «lacanismo [...] come un caso di manierismo heideggeriano» (U. ECO, *La struttura assente. La ricerca semiotica e il metodo strutturale*, cit, p. 341).

<sup>50</sup> M. FRANCONI, *Psicoanalisi linguistica ed epistemologia in Jacques Lacan*, op. cit., p. 12.

<sup>51</sup> G. FORNERO, *Lacan: il «ritorno a Freud» e la rivoluzione copernicana psicoanalitica*, in N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, Vol. 6: *Il pensiero contemporaneo: dagli sviluppi del Marxismo allo Strutturalismo*, Gruppo Editoriale L'Espresso, Roma 2006, pp. 614-646, p. 618.

<sup>52</sup> A tal riguardo si veda anche M. GILBERT, *L'identità narrativa. Une reprise à partir de Freud de la pensée de Paul Ricoeur*, Labor et Fides, Genève 2001.

<sup>53</sup> J. LACAN, *Séminaire de Caracas*, luglio 1980, «L'Ane», 1, avril-mai 1981, p. 30. Sul "ritorno a Freud" di Lacan ci limitiamo a segnalare T. DUFRESNE, *Returns to the "French Freud": Freud, Lacan and Beyond*, Routledge, New York - London 1997; M. RECALCATI, *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, RaffaelloCortina, Milano 2012; D. COSENZA - P. D'ALESSANDRO (a cura di), *L'inconscio dopo Lacan. Il problema del soggetto contemporaneo tra psicoanalisi e filosofia*, LED, Milano 2012. Sul dibattito tra Lacan e Ricoeur si vedano anche R. JÄHNIG, *Freuds Dezentrierung des Subjekts im Zeichen der Hermeneutiken Ricoeurs und Lacans*, Peter Lang, Bern 1989; W. FRANKE, *Psychoanalysis as Hermeneutics of the Subject: Freud, Lacan, Ricoeur*, «Dialogue. Canadian Philosophical Review / Revue Canadienne de Philosophie», 1, 1998, pp. 65-81; K. SIMMS, *Ricoeur and Lacan*, Bloomsbury Academic, New York – London 2007; S.E. PEPPINO, *Sobre la interpretación en psicoanálisis: Ricoeur, Freud y Lacan*, «Revista de Filosofía», 26, 2014, pp. 81-99; e in lingua portoghese il contributo di V. DI MATTEO, *Cogito hermenéutico e sujeito lacaniano: no Ensaio sobre Freud de Paul Ricoeur*, Novas Edições Académicas, São Paulo 2016.

<sup>54</sup> DEF, p. 9.

marxismo che negli anni Sessanta e Settanta ha caratterizzato tanta parte della cultura francese, europea ma anche americana; in queste prospettive il richiamo all'energetica freudiana si è generalmente inserito all'interno di quelle forme di contestazione anticapitalistica che sono state alla base dei movimenti di emancipazione del '68: basti pensare ad autori della Scuola di Francoforte come Herbert Marcuse ed Erich Fromm oppure ad intellettuali francesi come Gilles Deleuze e Michel Foucault<sup>55</sup>.

Riprendendo liberamente la struttura della *Critica della ragion pura*, Ricoeur suddivide il suo volume su Freud in tre parti: una *Problematica* dedicata alla *Problemstellung*, cioè ai motivi dell'interesse per Freud quale "interprete" del desiderio umano e del linguaggio e perciò inevitabile "pietra d'inciampo" per i discorsi filosofici tradizionali sul primato del *cogito*; una *Analitica* dedicata al commentario delle opere del maestro viennese; una *Dialettica* nella quale viene sviluppata l'interpretazione filosofica del freudismo come "archeologia del soggetto". È in quest'ultima parte che viene discussa la dialettica – generante il "conflitto delle interpretazioni" della realtà umana – tra una "archeologia del soggetto" e una "teleologia del soggetto".

Il centro prospettico a partire dal quale Ricoeur legge Freud è, dunque, costituito «dal concetto di archeologia del soggetto»<sup>56</sup>. Il filosofo francese sottolinea che «questo concetto non è un concetto di Freud»<sup>57</sup>, ma può essere una valida chiave di lettura del freudismo quale "inconoclasma dell'intimo" e della pratica psicoanalitica quale "tecnica del notturno". La psicoanalisi va ad indagare l'«ospite segreto» che è in noi, quella parte che è "l'altro da noi in noi stessi": si tratta di un cammino a ritroso, «verso l'istintuale puro». Secondo Freud «il nucleo dell'inconscio è formato da rappresentanze di istinti che intendono scaricare le loro cariche psichiche, quindi di impulsi di desiderio (*Der Kern des Unbewusstes besteht aus Triebrepräsenzen, die ihre Besetzung abführen wollen, also aus Wunschregungen*)»<sup>58</sup>.

L'interesse di Ricoeur è rivolto essenzialmente alla «nuova comprensione dell'uomo che Freud ha prodotto»<sup>59</sup>. A questo proposito Ricoeur si richiama ad un celebre scritto freudiano (*Una difficoltà della psicoanalisi*, 1917) nel quale il maestro austriaco inserisce la propria scoperta dell'inconscio come la terza grande "umiliazione antropologica" prodotta dalla scienza moderna: dopo Copernico l'uomo non è più il centro dell'universo, "signore e padrone della natura", ma è una "canna al vento" consapevole di muoversi tra l'infinitamente grande e l'infinitamente piccolo; dopo Darwin l'uomo ha scoperto di essere inserito in un vasto ciclo biologico-evolutivo che lo precede e, in qualche misura, lo determina; la psicoanalisi freudiana «rivela all'uomo che "l'io non è padrone a casa propria"; l'uomo che sapeva già di non essere né il signore del cosmo né di quello degli esseri viventi, scopre di non essere nemmeno il

<sup>55</sup> Sul rapporto tra marxismo e psicoanalisi la bibliografia è naturalmente molto ampia. In questa sede ci limitiamo a segnalare la raccolta di scritti di H. MARCUSE, *Psicoanalisi e politica*, tr. it. di L. Ferrara degli Uberti, C. Camporesi, F. Cerutti, Introduzione di R. Finelli, manifestolibri, Roma 2006. Si veda anche l'interessante volume dai tratti biografici e teoretici: E. FROMM, *Beyond the Chains of Illusion. My Encounter with Marx and Freud*, Pocket Books, New York 1962 [riedito nel 2006 presso la Bloomsbury Academic]; tr. it. di L. Pecchio, *Marx e Freud: oltre le catene dell'illusione*, Il Saggiatore, Milano 1989.

<sup>56</sup> DEF, p. 461. Sull'interpretazione ricoeuriana di Freud si vedano anche A. GRÜNBAUM, *Critique of Ricoeur's Philosophy of Psychoanalysis*, in IDEM, *The Foundation of Psychoanalysis. A Philosophical Critique*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 1984, pp. 43-94; P. WELSEN, *Philosophie und Psychoanalyse. Zum Begriff der Hermeneutik in der Freud-Deutung Paul Ricoeurs*, Max Niemeyer, Tübingen 1986; V. BUSACCHI, *Ricoeur e Freud. Nota bibliografica*, in D. JERVOLINO e G. MARTINI (a cura di), *Paul Ricoeur e la psicoanalisi. Testi scelti*, FrancoAngeli, Milano 2007, pp. 171-173.

<sup>57</sup> DEF, p. 461.

<sup>58</sup> S. FREUD, *Das Unbewusste*, [edizione originale 1915], in *Gesammelte Werke*, a cura di A. Freud et alii, Imago Publishing, London 1946, Vol. X, p. 286; tr. it., *L'inconscio*, in *Opere di Sigmund Freud*, a cura di C.L. Musatti, Boringhieri, Torino 1989, Vol. VIII, p. 71.

<sup>59</sup> DEF, p. 10.

signore della propria psiche»<sup>60</sup>. La psicoanalisi ha portato una vera e propria rivoluzione concettuale, detronizzando l'uomo dal suo castello interiore, dalla sicurezza epistemologica della sua coscienza ed autocoscienza.

Detto in altre parole, con Freud la realtà umana è divenuta ancora più problematica: la *magna quaestio* del soggetto sulla sua identità si è ripresentata con una urgenza ancora più radicale. L'io ha scoperto in se stesso una "estraneità" – l'*Es* con i suoi istinti e desideri fondamentali – che rimane ombra: la intuisce dai suoi effetti nell'azione ma non è in grado di delinearne *in toto* la natura. Con Freud, l'uomo è divenuto ancora più sconosciuto a se stesso: riprendendo il linguaggio con il quale Kant dichiarava "inconoscibile" (*unerkenntbar*) la "cosa in sé" (cioè il fondamento extra-soggettivo della rappresentazione), Freud afferma che anche l'interiorità è divenuta inconoscibile, rimanendo in essa un fondo opaco, un fondo irrapresentabile (*unvorstellbar*): «l'oggetto interno è meno inconoscibile di quanto non lo sia il mondo esterno»<sup>61</sup>.

A questo punto si può comprendere la "scossa maieutica" generata dal freudismo anche in ambito filosofico: nella psicologia del profondo «la coscienza cessa di essere ciò che è meglio conosciuto per diventare essa stessa problematica; vi è d'ora innanzi una questione della coscienza, del divenir cosciente (*Bewusstwerden*), al posto della cosiddetta evidenza della coscienza (*Bewusstsein*)».<sup>62</sup> La psicoanalisi si qualifica come una forma radicale di anti-cartesianesimo e di implicita delegittimazione sia della fenomenologia husserliana che della filosofia riflessiva tipicamente francese; tutti movimenti d'idee ai quali Ricoeur fa riferimento. La psicoanalisi viene, dunque, studiata da Ricoeur come banco di prova per una filosofia del *cogito* di carattere cartesiano e fenomenologico, fondata sulla autocoscienza come appercezione immediata (il pensiero che prende ad oggetto se stesso). Freud introduce il sospetto all'interno di quella verità prima ed incontrovertibile costituita dal *cogito* di matrice cartesiana e, più in generale, dalla "soggettività trascendentale" dei moderni (da Kant ad Husserl). Freud – sottolinea Ricoeur – scardina l'idea stessa della fondazione trascendentale, la delegittima, rendendola un'illusoria pretesa narcisistica. In questo senso, il freudismo è una forma radicale di anti-trascendentalismo e di anti-fenomenologia: nel maestro viennese v'è una critica, sempre implicita, «di quel punto inespugnabile da qualsiasi dubbio, che Husserl chiama "la presenza vivente di sé" e al quale si accede attraverso la riduzione fenomenologica»<sup>63</sup>. La "scoperta" freudiana dell'inconscio conduce ad uno «spossessamento dell'io», ad uno «spossessamento della coscienza immediata»<sup>64</sup>: le certezze apodittiche del *cogito* cartesiano, dell'*Ich denke* kantiano e persino dei vissuti coscienziali della fenomenologia (gli *Erlebnisse* oggetto delle indagini di Husserl) divengono, per Freud, delle certezze illusorie radicate nel narcisismo: «Scopro allora che la verità apodittica *Io penso, io sono*, nel momento stesso in cui è enunciata, viene otturata da una pseudo-evidenza: un *cogito* fallito si è già sostituito alla prima verità della riflessione *Io penso, io sono*, scopro nel centro focale stesso dell' "*ego cogito*" un istinto in cui tutte le forme derivate si indirizzano verso qualcosa di assolutamente primitivo, primordiale, preliminare, che Freud chiama narcisismo primario».<sup>65</sup> Dopo Freud, l'io non può più credersi padrone di se stesso: alla radice del pensiero razionale e di ogni azione volontaria che si crede libera (si ricordi l'espressione cartesiana

<sup>60</sup> DEF, p. 469. Il testo commentato è S. FREUD, *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse* [edizione originale 1917], in *Gesammelte Werke*, op. cit., Vol. XII, pp. 3-12; tr. it., *Una difficoltà della psicoanalisi*, in *Opere di Sigmund Freud*, cit., vol. VIII.

<sup>61</sup> S. FREUD, *Das Unbewusste*, in *Gesammelte Werke*, op. cit., vol. X, p. 276; tr. it., *L'inconscio*, in *Opere di Sigmund Freud*, op. cit., Vol. VIII, p. 61.

<sup>62</sup> DEF, p. 467.

<sup>63</sup> DEF, p. 463. Sul complesso confronto teoretico tra Husserl e Freud si veda F.S. TRINCIA, *Husserl, Freud e il problema dell'inconscio*, Morcelliana, Brescia 2008.

<sup>64</sup> DEF, p. 465.

<sup>65</sup> DEF, p. 468.



*actiones sunt volitiones*) v'è un "fondo d'essere indistinto ed opaco", dominato da "pulsioni di desiderio" individuate come *éros* e *thánatos*.

Come è noto, gli impulsi fondamentali che determinano la vita psichica e, di conseguenza, l'agire sono radicati in quello che Freud definisce come *Es* (*id* latino), la parte sommersa di quell'*iceberg* che è la soggettività umana; quest'ultima viene tripartita in un *Ego* che è la coscienza, in un *Es* che è l'inconscio, in *Super-Ego* che è la moralità quale introiezione/sublimazione del modello paterno o, più in generale, delle norme religiose e culturali all'interno delle quali l'uomo si trova inevitabilmente inserito. Se il conscio è la zona luminosa dell'io dove si avvertono con consapevolezza impressioni sensoriali, pensieri e ricordi, l'*Es* rappresenta il fondo indistinto e tenebroso dell'inconscio, dominato dalla *libido* quale istinto di piacere e di vita (*éros*) e da un istinto di aggressione, distruzione e morte (*thánatos*). Tra i due istinti primordiali v'è una tensione originaria fonte perenne di conflitto anche per gli uomini che vivono nelle cosiddette società civilizzate. In maniera non del tutto differente da Herbert Marcuse<sup>66</sup>, Ricoeur mette in luce le conseguenze sul piano politico e sociale dell'energetica freudiana basata sul conflitto tra *éros* e *thánatos*. Quella che elabora Freud è anche una "antropologia politica" basata sull'osservazione disincantata dell'originaria negatività della natura umana: se da una parte l'*éros* è alla base del desiderio umano di stabilire rapporti con l'altro da sé, *thánatos* – l'istinto di morte – segna «una ostilità primordiale dell'uomo verso l'uomo»<sup>67</sup>.

A tal proposito, Ricoeur cita e commenta alcuni significativi passi di Freud carichi di reminiscenze hobbesiane:

«L'uomo non è affatto quell'essere intimamente buono, dal cuore assetato di amore, di cui si dice che si difende quando è attaccato, ma un essere, invece, che deve mettere sul conto dei suoi dati istintuali una buona dose di aggressività [...]. In effetti l'uomo è sottoposto alla tentazione di soddisfare il suo bisogno di aggressione contro il proprio prossimo, di sfruttare il suo lavoro senza compenso, di utilizzarlo sessualmente senza il suo consenso, di appropriarsi dei suoi beni, di umiliarlo, di infliggergli delle sofferenze, di martirizzarlo e di ucciderlo. *Homo homini lupus* [...]»<sup>68</sup>.

L'istinto di morte viene definito da Freud come un "istinto anticulturale" che rende problematica la costituzione stessa del legame sociale: quest'ultimo – sottolinea Ricoeur – non può essere ritenuto una semplice estensione della libido individuale, come in *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* [scritto freudiano del 1921], ma è esso stesso l'espressione del conflitto di istinti<sup>69</sup>. Il "disagio nella civiltà" (*Das Unbehagen in der Kultur*) ha quindi la sua radice *in interiore homine*, nel fondo oscuro dell'*Es* dominato dalle opposte tendenze di *éros* e *thánatos*. Non sfugga la declinazione freudiana sul piano psicologico e sociale della "dialettica cosmica tra amore e contesa" (*philia* e *neikos*), già messa in luce dal greco Empedocle:

«Il naturale istinto di aggressività nell'uomo,» – ribadisce Freud – «l'ostilità di ognuno contro tutti e di tutti contro ognuno, si oppone a questo compito della natura. Questo istinto di aggressività è il derivato e il principale rappresentante dell'istinto di morte che abbiamo rinvenuto a fianco di Eros e che divide con lui il dominio sul mondo. Quindi, sembra a me, il senso dell'evoluzione della cultura non presenta enigmi per noi; essa deve farci vedere la lotta tra Eros e la morte, tra gli istinti di vita e gli istinti di distruzione così come si aprono una via nella specie umana. In questa lotta consiste essenzialmente ogni vita; è possibile d'ora in poi descrivere l'evoluzione della civiltà come la lotta della specie umana per l'esistenza»<sup>70</sup>.

<sup>66</sup> Cfr. H. MARCUSE, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, Beacon Press, Boston 1955; tr. it. di L. Bassi, Introduzione di G. Jervis, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 2001.

<sup>67</sup> DEF, p. 337.

<sup>68</sup> S. FREUD, *Das Unbehagen in der Kultur* [edizione originale 1929], in *Gesammelte Werke*, op. cit., vol. XIV, pp. 470-471. Questo ed il successivo passo freudiano che riportiamo vengono commentati in DEF, pp. 336-341.

<sup>69</sup> DEF, p. 337.

<sup>70</sup> S. FREUD, *Das Unbehagen in der Kultur*, in *Gesammelte Werke*, cit., vol. XIV, p. 481.

### 3.3. Dall'«archeologia del soggetto» all'«archeologia della cultura»

Da quanto detto si possono dunque comprendere i motivi per i quali Ricoeur giunge ad interpretare la psicoanalisi come una “archeologia del soggetto”: si tratta di uno scavo nelle radici più profonde dell'io, le quali gettano una luce anche sulle vere dinamiche generanti la vita sociale. Ricoeur interpreta il freudismo come «una rivelazione dell'arcaico, una manifestazione del sempre anteriore»<sup>71</sup>, del rimosso: «Arcaicità dell'*Es* e arcaicità del super Io, arcaicità del narcisismo e arcaicità dell'istinto di morte, non formano se non un'unica arcaicità»<sup>72</sup>. In questa prospettiva, «l'uomo è il solo essere che è la preda della sua infanzia; è quell'essere che la sua infanzia non cessa di attirare indietro»<sup>73</sup>. Il tema dell'anteriore – commenta il filosofo francese – «è la ossessione [di Freud]»<sup>74</sup>.

Ricoeur afferma che il concetto freudiano di arcaicità ha una duplice valenza: v'è un concetto ristretto di arcaicità che riguarda la vita interiore del singolo (deducibile dai suoi sogni, dalle sue nevrosi, ecc.) e v'è un concetto generalizzato che sta alla base della teoria psicoanalitica della cultura e delle dinamiche sociali. Il concetto ristretto di arcaicità, secondo Ricoeur, trova una sua precisa elaborazione nel capitolo VII dell'*Interpretazione dei sogni*: in queste pagine Freud fa emergere chiaramente che la comprensione del soggetto – i motivi generanti traumi e nevrosi – va effettuata a partire dal concetto di “regressione”, da intendere anche come necessità di un “ritorno all'infanzia”, o meglio ancora, all'interpretazione del “rimosso dell'infanzia”. In particolare, è nei sogni che tale rimosso dell'infanzia riemerge, spesso ancora celato dietro ulteriori stratificazioni simboliche. A questo proposito scrive Freud «si intuisce l'esattezza delle parole di Nietzsche: nel sogno “sopravvive un antichissimo brano di umanità, che non si può quasi più raggiungere per via diretta” (*im Traume „ein uraltes Stück Menschum fortübt, zu dem man auf direktem Wege kaum mehr gelangen kann“*) e si è indotti a sperare di arrivare, con l'analisi dei sogni, a conoscere l'eredità arcaica dell'uomo (*Kenntnis der archaischen Erbschaft des Menschen*), a riconoscere ciò che è in lui psichicamente innato»<sup>75</sup>. Ricoeur legge Freud come “teorico di un abissale senza tempo”: effettivamente il maestro viennese qualifica la dimensione dell'inconscio come “atemporale” (*zeitlos*) e, in quanto tale, insuperabile. L'inconscio lega inesorabilmente l'io al suo passato,

---

<sup>71</sup> DEF, p. 482.

<sup>72</sup> DEF, p. 511. Sigfried Bernfeld e sua moglie (Susanne Cassirer Bernfeld) nella loro biografia freudiana hanno messo in evidenza la sensibilità che il maestro viennese ha avuto fin da adolcente per l'archeologia e hanno ben sottolineato anche la concezione che lo stesso Freud aveva della psicoanalisi come una “archeologia del soggetto”: «Freud definì la prima infanzia come preistoria dell'individuo. [...] Occultati dalle rimozioni edipiche i ricordi della prima infanzia giacciono intatti nell'inconscio, seppelliti sotto strati di amnesia. Come l'archeologo porta alla luce i resti di una civiltà tramontata, così lo psicoanalista [...] porta allo scoperto i ricordi delle proprie origini. Questa similitudine [tra archeologia e psicoanalisi], frequente negli scritti di Freud, reca ancora tracce delle prime idee che egli si era costruito a proposito della propria infanzia. Per tutta la vita si interessò all'archeologia e alla storia antica; gli studi archeologici e la sua collezione erano per lui “un inesorabile conforto nelle lotte della vita” (*Psicologia del ginnasiale*, 1914, p. 478). Ciò è notevole di per sé, ma ancora più stupefacente è il fatto che questi interessi si siano mantenuti inalterati nelle diverse fasi della suo sviluppo e dell'evoluzione della sua opera» (S. BERNFELD – S. CASSIRER BERNFELD, *Bausteine der Freud-Biographik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1981; tr. it. di I. Bernardini e G. Quattrocchi, *Per una biografia di Freud*, Boringhieri, Torino 1991, p. 185; si veda, in particolare, il capitolo VIII dal titolo *Freud e l'archeologia*, pp. 185-293).

<sup>73</sup> DEF, p. 512.

<sup>74</sup> DEF, p. 482.

<sup>75</sup> S. FREUD, *Die Traumdeutung*, in *Gesammelte Werke*, Voll. II/III, p. 554; tr. it. e cura di A. Luchetti, *L'interpretazione dei sogni*, Prefazione di C. Sini, BUR, Milano 2012, p. 663. Il passo di Nietzsche citato da Freud è contenuto in *Umano, troppo umano* (*Menschliches, Allzumenschliches*): in *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag – W. de Gruyter, München – Berlin 1988, Vol. II, p. 33.

indebolendo di conseguenza ogni possibilità di riscatto, ogni *chance* di azione “libera dalle catene del passato”: «nell’inconscio» – sostiene Freud – «nulla può essere portato a termine, nulla è trascorso o dimenticato»<sup>76</sup>.

Ricoeur scorge nel freudismo un senso del profondo e dell’abissale che diviene la chiave ermeneutica sia per la vita del singolo che per quella collettiva. La psicoanalisi si qualifica allora non solo come una “archeologia del soggetto”, ma anche come “archeologia della cultura e delle dinamiche socio-politiche”. A questo proposito Ricoeur conferisce giustamente un valore centrale agli scritti freudiani della maturità, laddove lo sguardo dell’analista si allarga alla considerazione dell’intera sfera dei costrutti culturali, sociali e politici. Si pensi agli scritti freudiani, ormai classici, come *Totem e tabù* (1913), *Il Mosè di Michelangelo* (1914), *L’avvenire di un’illusione* (1927) e *Disagio nella civiltà* (1929). Ricoeur sottolinea che «tutta l’interpretazione psicoanalitica della cultura è una archeologia. Il genio del freudismo è stato quello di aver smascherato la strategia del principio di piacere, forma arcaica dell’umano, al di sotto delle sue razionalizzazioni, idealizzazioni, sublimazioni. Qui consiste la funzione dell’analisi di ridurre l’apparente novità alla riemersione dell’antico: soddisfacimento scambiato, restaurazione dell’oggetto arcaico perduto, elementi derivati dall’immagine fantastica iniziale, altrettanti nomi per designare questa restaurazione dell’antico sotto gli aspetti del nuovo»<sup>77</sup>.

Il filosofo francese fa emergere potenzialità e limiti dell’indagine freudiana relativa ai fenomeni culturali. La “genealogia della cultura” operata da Freud aiuta sicuramente a comprendere il ruolo che le dinamiche dell’inconscio hanno nella produzione artistica e letteraria: tale genealogia pecca però di eccessivo determinismo e di scadere in forme spesso radicali di riduzionismo. Agli occhi di Ricoeur

«il freudismo è una interpretazione riduttrice, una interpretazione del tipo “non è altro che”, il cui massimo esempio è rappresentato dalla famosa formula sulla religione: “la religione è l’universale nevrosi ossessiva dell’umanità”. Non bisogna affrettarsi a correggere questa ermeneutica riduttrice, ma sostare in essa, giacché essa non sarà abolita, ma conservata, in una ermeneutica più comprensiva»<sup>78</sup>.

Il “riduzionismo archeologico freudiano” giunge, quindi, alle sue punte estreme quando il maestro viennese analizza il fenomeno religioso. A questo proposito, come è noto, le considerazioni di Freud si situano nel solco di quelle di Feuerbach, Marx e Nietzsche: ogni forma di espressione religiosa viene ridotta a proiezione dei desideri dell’intimo, a sublimazione delle miserie umane, a mortificazione delle passioni e della volontà. Rispetto agli altri “maestri del sospetto” Freud – osserva Ricoeur – ha accentuato ancora più fortemente il carattere arcaico del religioso. A parere del filosofo francese «il culmine del carattere archeologico del freudismo si ha nella critica della religione. Sotto il titolo di “ritorno del rimosso”, Freud ha visto ciò che si potrebbe chiamare una arcaicità della cultura, prolungando l’arcaicità onirica nelle regioni sublimi dello spirito. Le ultime opere, *L’avvenire di un’illusione*, *Disagio nella civiltà*, *Mosè e il monoteismo*, denunciano con accresciuta insistenza la tendenza regressiva della storia dell’umanità. Si tratta di un aspetto che, anziché affievolirsi, non ha smesso di rafforzarsi»<sup>79</sup>.

<sup>76</sup> S. FREUD, *Das Unbewusste*, in *Gesammelte Werke*, op. cit., vol. X, p. 285; tr. it., *L’inconscio*, in *Opere di Sigmund Freud*, cit., Vol. VIII, p. 72.

<sup>77</sup> DEF, p. 488.

<sup>78</sup> DEF, p. 488. Sulla importanza della problematica religiosa nel confronto critico di Ricoeur con Freud si veda anche il volume di N.A. CORONA, *Pulsioni e simbolo. Freud y Ricoeur*, Editorial Almagesto, Buenos Aires 1992.

<sup>79</sup> DEF, p. 488. Sulla posizione freudiana nei confronti del fenomeno religioso ed in particolare del monoteismo ebraico-cristiano ci limitiamo ad indicare in volume di F.S. TRINCIA, *Il Dio di Freud*, Il Saggiatore, Milano 1992.

Come avremo modo di dire nelle pagine successive dedicate alla “teleologia” e alla “escatologia del soggetto”, Ricoeur cerca di rispondere al riduzionismo operato da Freud e dagli altri “maestri del sospetto” nei confronti del fenomeno religioso. Al tentativo di una “riduzione della fede nell’arcaico” il filosofo francese ribadisce il carattere libero e gratuito dell’atto di fede, produttore un dinamismo teleologico ed escatologico: la fede viene definita come la “risposta ad un appello” che non si autogenera nel sottosuolo dell’io ma che giunge dall’Altro da sé, da una trascendenza che è *totaliter Alter* e che in sé rimane inoggettivabile. Si comprende allora tutta l’importanza e le profonde implicazioni che ha il “conflitto delle interpretazioni” come chiave di lettura dei fenomeni umani. Come vedremo, la “archeologia del soggetto” proposta da Freud va ricompresa ed integrata con altre decisive ermeneutiche della condizione umana: una “teleologia e una escatologia del soggetto”.

### 3.4. “Dire l’inconscio”: «la psicologia non ha che metafore»

Ricoeur ha ben presente la dichiarata estraneità di Freud nei confronti della filosofia, tuttavia mette adeguatamente in evidenza quali possono essere le anticipazioni del freudismo in ambito di storia della filosofia. Il ruolo di tali anticipazioni, secondo Ricoeur, è estremamente significativo: queste hanno fatto emergere *ante litteram* i possibili ambiti teoretici nei quali è possibile situare la dimensione dell’inconscio “scoperta” da Freud. Tra i filosofi precursori dell’inconscio freudiano Ricoeur menziona, in particolare, Spinoza, Leibniz, Schopenhauer e Nietzsche. Si tratta di autori che, seppur con differenti prospettive ed accentuazioni, hanno messo bene in evidenza «la non-autonomia del conoscere, il suo radicarsi nell’esistenza, intesa come desiderio e sforzo»<sup>80</sup>: basti pensare al *conatus* di cui parla Spinoza nell’*Ethica*, alle “*petites perceptions*” sulle quali si sofferma Leibniz, alla *voluntas* di Schopenhauer e al momento fondamentale delle pulsioni dionisiache analizzato a più riprese da Nietzsche. Questi filosofi, in costante dibattito col razionalismo cartesiano (Spinoza e Leibniz) e con il trascendentalismo di matrice kantiana (Schopenhauer e Nietzsche), hanno compreso che la conoscenza chiara e distinta della ragione ha alle sue spalle un dinamico centro propulsivo definibile come “sforzo”, “percezione oscura”, “energetica”, “sistema di impulsi”, “istinto originario”. In generale, essi hanno messo in rilievo il ruolo fondamentale giocato dalla “corporeità” nel processo conoscitivo, mostrando – nel cuore stesso della tradizione razionalistica moderna – la necessaria correlazione della mente con la parte oscura dell’io, con la parte passionale, volitiva ed istintuale che trova nella materialità del corpo la sua origine. Si tratta di autori che hanno generalmente «tentato di articolare i modi della conoscenza sui modi del desiderio e dello sforzo»<sup>81</sup>, facendo in tal modo emergere «l’anteriorità dell’istinto in confronto alla rappresentazione e l’irriducibilità dell’emozione alla rappresentazione»<sup>82</sup>: anch’essi possono essere perciò qualificati come autori di una “archeologia del soggetto”.

Tuttavia Ricoeur non manca di sottolineare le comprensibili difficoltà che hanno avuto questi autori e lo stesso Freud nel delineare tale “energetica delle pulsioni e degli istinti” operante nell’inconscio: si sono scontrati con i limiti del discorso apofantico e con i limiti dello stesso linguaggio umano. L’istinto – così come la kantiana “cosa in sé” – rimane sempre inconoscibile nella sua vera essenza, nella sua realtà originaria. Lo stesso Freud, del resto, non ci ha nascosto che «un istinto non può mai diventare un oggetto di coscienza; può diventarlo solo una rappresentazione che lo rappresenta. [...] Se l’istinto non si fosse connesso a una rappresentazione o non si rendesse manifesto sotto forma di stato

---

<sup>80</sup> DEF, p. 499.

<sup>81</sup> DEF, p. 495.

<sup>82</sup> DEF, p. 495.

affettivo, non potremmo sapere nulla di esso»<sup>83</sup>. Freud amava dire che «la dottrina degli istinti è per così dire la nostra mitologia (*Die Trieblehre ist sozusagen unsere Mythologie*)»<sup>84</sup>; però egli era ben consapevole della permanenza di uno scarto tra la vera realtà degli istinti primordiali (*sicuti sunt*) e ciò che noi sappiamo di essi a partire dai loro effetti nella vita della coscienza (*sicuti apparent*). Da questa radicale inaccessibilità degli istinti derivano anche le difficoltà linguistiche della psicoanalisi: «v'è un indicibile alla radice del dire» e – commenta Ricoeur – «per dire questo non dire, la psicologia non ha che metafore: quella energetica: carica scarica – e quella commerciale: impiego investimento, – e tutta la sequenza delle loro varianti. Ciò che nell'inconscio, è suscettibile di parlare, che è rappresentabile [si pensi al kantiano *vorstellbar*] rinvia a uno sfondo non simbolizzabile: il desiderio come desiderio. Si trova qui il limite che l'inconscio impone a ogni trascrizione linguistica che lo vorrebbe senza residui»<sup>85</sup>.

#### 4. “Teleologia del soggetto” ed “escatologia”: finalismo dell'azione e *Sinngebung*

Uno degli elementi sui quali Ricoeur insiste maggiormente nella sua lettura di Freud è il sotteso riduzionismo antropologico di una psicoanalisi intesa come “archeologia del soggetto”. Il filosofo francese imputa a Freud la mancanza di una fondazione speculativa, o in maniera ancora più specifica, di una «fuga dal fondamento egologico»<sup>86</sup> la quale, in ultima analisi, diviene una «fuga dall'originario»<sup>87</sup>. Cerchiamo di spiegare meglio questo punto cruciale: secondo Ricoeur, in Freud ci sarebbe una riduzione dell'interiorità all' “economia degli istinti primordiali” e una conseguente elusione del problema della coscienza come “autoriflessione radicale del soggetto su se stesso e sui suoi contenuti di pensiero”. Freud – sottolinea Ricoeur – «condanna la psicoanalisi a non raggiungere mai l'affermazione originaria: niente è più estraneo a Freud del *cogito* che si pone in un giudizio apodittico, irriducibile a tutte le illusioni della coscienza. È per questo che la teoria freudiana dell'Io è insieme estremamente liberatrice nei confronti delle illusioni della coscienza ed estremamente deludente a dare all'Io dell'*Io penso* un senso qualsiasi»<sup>88</sup>. Ricoeur rimprovera a Freud di aver preso in esame il sottosuolo dell'io, la sua parte istintuale ed umbratile, dimenticando però di problematizzare la stessa coscienza razionale, quella che, ad esempio, – per dirla con Kant – effettua i “giudizi sintetici a priori” ed è “capace di un agire libero e responsabile”.

Ricoeur afferma giustamente che «la questione della coscienza è tanto oscura quanto quella dell'inconscio»<sup>89</sup>. Egli, quindi, non esita a mettere in rilievo «la delusione propriamente filosofica»<sup>90</sup> della sua lettura degli scritti freudiani:

«Il filosofo, quando affronta i testi di Freud dedicati all'Ego o alla coscienza, deve dimenticare le più fondamentali richieste della sua egologia e accettare che vacilli la posizione stessa dell'*Io penso, io sono* [naturalmente qui si allude al Cartesio delle *Meditazioni*]; giacchè tutto ciò che Freud ne dice presuppone questo oblio e questo vacillare; la coscienza o l'Ego non

<sup>83</sup> DEF, p. 476.

<sup>84</sup> S. FREUD, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* [lezioni tenute nei semestri invernali 1915/16 e 1916/17], in *Gesammelte Werke*, cit., Vol. XV, p. 101; tr. it., *Nuova serie delle Lezioni introduttive*, in *Opere di Sigmund Freud*, cit., Vol. VIII, p. 437.

<sup>85</sup> DEF, p. 495.

<sup>86</sup> DEF, p. 463.

<sup>87</sup> DEF, p. 463.

<sup>88</sup> DEF, p. 470.

<sup>89</sup> DEF, p. 470.

<sup>90</sup> DEF, p. 470.

figurano mai nella sistematica a titolo di posizione apodittica, bensì come posizione economica [ovvero la coscienza determinata dall'economia degli istinti fondamentali: *éros e thánatos*]»<sup>91</sup>.

Ricoeur spiega che l'io freudiano è un "io istintuale" (*Ichtrieb*) e "spossessato", essenzialmente prigioniero suoi istinti primordiali e perciò privato del suo possesso tradizionale: il *lógos*. Nel contesto psicoanalitico la ragione umana perderebbe gran parte della sua autonomia e la stessa personalità finirebbe quasi per essere dissolta nel mondo dell'istinto: la conoscenza e l'azione sarebbero realmente comprensibili solo gettando uno sguardo al sottosuolo rappresentato dall'*Es* e caratterizzato da una *libido* originaria. Come ha sottolineato, in maniera simile, anche Jacques Maritain, «tutta la filosofia di Freud poggia su un pregiudizio: la negazione violenta della spiritualità e della libertà»<sup>92</sup>; tuttavia sia Maritain che Ricoeur concordano nel dire che «attraverso una comprensione corretta delle scoperte di Freud, la persona è condotta ad una purificazione spirituale e a una migliore coscienza del proprio mondo»<sup>93</sup>.

Il progetto speculativo di Ricoeur non è certo quello di confutare la visione freudiana dell'uomo, quanto quello di integrare tale visione facendo emergere gli aspetti più dinamici dell'interiorità umana, frutto di una "libertà creativa" che il filosofo francese in continuità con Kant definisce "fatto della ragione" (*Faktum der Vernunft*). Ricoeur si ricollega ai suoi precedenti scritti dedicati alla "filosofia della volontà" e anche nel saggio su Freud del 1965 – nella terza ed ultima parte – delinea quella che è la *pars construens* della sua posizione antropologica: la figura di una "teleologia del soggetto", ulteriormente specificata nelle opere della maturità come "ermeneutica dell'*homo capax*".

Cerchiamo ora di delineare il concetto ricoeuriano di "teleologia del soggetto" posto in rapporto di "conflitto" rispetto a quello di una "archeologia del soggetto": le due figure di comprensione dell'umano – archeologia e teleologia –, seppur entrambi legittime e motivate, si rivelano antitetice e determinano la complessità di una ermeneutica veritiera della *humana conditio*. In primo luogo Ricoeur afferma che «se il freudismo è una archeologia esplicita e tematizzata, da sé esso rimanda, grazie alla natura dialettica dei suoi concetti, a una teleologia implicita e non tematizzata»<sup>94</sup>. A far da ponte tra "archeologia" e "teleologia" è il tema del "desiderio" (*Begierde*): quest'ultimo viene studiato da Freud nella sua genesi all'interno dell'inconscio – basti pensare al capitolo II dell'*Interpretazione dei sogni* – mentre in Hegel, il desiderio diviene la spinta propulsiva dello spirito (*Geist*) verso l'ulteriorità e la realizzazione di sé: è grazie al desiderio di raggiungere il sapere assoluto (*das absolute Wissen*) che l'uomo passa in maniera dinamica e dialettica dagli stati più elementari della conoscenza a quelli più elevati<sup>95</sup>. Ricoeur come paradigma di una "teleologia del soggetto" prende la posizione di Hegel espressa nella *Fenomenologia dello Spirito* (1807), opera nella quale la condizione umana viene qualificata come una *Unruheigkeit*, come una "inquietudine" sospingente sempre alla ricerca di ulteriorità. Il filosofo francese sottolinea che in Hegel troviamo un modo di interpretare la realtà umana «diametralmente opposto a quello di Freud. La psicoanalisi ci proponeva una regressione verso l'arcaico; la *Fenomenologia dello Spirito* ci propone un movimento secondo cui ogni figura trova il suo senso non in quella che precede, ma in quella che segue. La coscienza è così trascinata fuori di sé, davanti a sé, verso un senso che è in moto, e

<sup>91</sup> DEF, p. 470.

<sup>92</sup> J. MARITAIN, *Freudismo et psychoanalyse*, «Revue Thomiste», 44, 1938, pp. 712-734; poi riedito in IDEM, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Alsatia, Paris 1956; tr. it. di L. Vigone, *Freudismo e psicoanalisi*, in IDEM, *Quattro saggi sullo spirito umano nella condizione d'incarnazione*, Morcelliana, Brescia 1978, pp. 13-45, p. 40.

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>94</sup> DEF, p. 505.

<sup>95</sup> «É notevole come sia già nel desiderio – *Begierde* – che il sé si prefigura e, oserei dire, si attrae verso se stesso. Su questo punto Hegel e Freud si incontrano: è nel movimento del desiderio che nasce una cultura» (DEF, p. 508).

del quale ogni stadio è abolito e ritenuto nel seguente. Così una teleologia del soggetto si oppone ad una archeologia del soggetto»<sup>96</sup>. Mentre in Freud v'è un decentramento della coscienza verso l'arcaico – essa comprende se stessa nella misura comprende gli istinti fondamentali dell'inconscio –, in Hegel v'è un decentramento della coscienza verso il futuro, verso una libera realizzazione di sé e una comprensione della realtà nella sua interezza: il conseguimento finale del “sapere assoluto” dopo aver attraversato sei tappe. Come è noto, la celebre opera hegeliana descrive «la storia romanzata della coscienza che via via si riconosce come spirito (*die romantisierte Geschichte des Bewusstseins, das sich mit der Zeit als Geist erkennt*)»: le sei tappe di questa storia sono la coscienza, l'autocoscienza, la ragione, lo spirito, la religione e la filosofia il cui vertice teoretico è il sapere assoluto. Con quest'opera Hegel ha voluto dirci che «il nucleo del Sé non è l'Ego psicologico, ma [...] lo spirito, cioè la dialettica delle figure stesse. La coscienza non è che l'interiorizzazione di questo momento, che bisogna riaffermare nelle strutture oggettive delle istituzioni, delle opere d'arte e di cultura»<sup>97</sup>.

Ricoeur sottolinea che in Hegel la coscienza non si deve comprendere a partire dal suo passato, ma dal suo futuro, dalla sua realizzazione nel tempo. La coscienza è, dunque, un compito da realizzare, una *Bestimmung* e una *Aufgabe*: secondo il modello hegeliano la coscienza inverte e comprende pienamente se stessa solo attraverso la riflessione ermeneutica sulle sue oggettivazioni – ciò che Hegel definisce come *objektiver Geist* – ovvero il mondo delle produzioni culturali. Del filosofo di Stoccarda Ricoeur riprende l'idea di una imprescindibile dinamicità della coscienza che qualifica il soggetto come “intenzionalità teleologica e produttiva di senso”. Contrariamente al modello freudiano, in Hegel «il soggetto è trascinato fuori dalla sua infanzia, strappato alla sua archeologia»<sup>98</sup>. Anche l'antropologia proposta da Hegel, seppur agli antipodi di quella freudiana, è tuttavia una forma di “ermeneutica del sé”: «questa teleologia ha lo stesso titolo della archeologia freudiana, non si costituisce altrimenti che nella dinamica dell'interpretazione. [...] L'esistenza diviene un “sé” – umano ed adulto – soltanto appropriandosi di quel senso che in un primo momento sta “fuori”, in opere, istituzioni, monumenti di cultura in cui è oggettivata la vita dello spirito»<sup>99</sup>.

Come vedremo nelle pagine seguenti, approfondendo in senso ontologico il tema della “teleologia del soggetto” Ricoeur riscoprirà il valore decisivo anche del modello aristotelico, più aperto al *novum* rispetto al modello hegeliano indissolubilmente legato al determinismo dialettico e a una “filosofia dell'assoluto”. La riscoperta dell'ontologia aristotelica centrata sulla visione dell'essere come potenza/atto consentirà a Ricoeur di specificare il paradigma della “teleologia del soggetto” come antropologia dell'*homo capax*, incentrata sulle potenzialità creative dell'uomo e sulla libertà. Grazie a questa integrazione del dinamismo teleologico hegeliano con quello aristotelico, Ricoeur sarà in grado di rispondere alla “sfida del determinismo” rappresentata dall'archeologia freudiana: il fondamento dell'antropologia dell'*homo capax* è, infatti, la libertà creativa, è l'essere per la nascita, è “la libertà del bene”: si tratta di quella libertà fondamentale che consente lo *human flourishing* ovvero la piena realizzazione di sé. È in quest'ottica che vanno compresi gli studi che Ricoeur dagli anni Settanta in poi, dopo essersi lasciato alle spalle il freudismo, dedica alle *human capabilities* quali il linguaggio (*La metafora*

<sup>96</sup> P. RICOEUR, *Esistenza e ermeneutica*, in IDEM, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 35.

<sup>97</sup> DEF, p. 507. Nella sua interpretazione della prospettiva hegeliana come “teleologia del soggetto” Ricoeur si richiama esplicitamente alla lezione di Jean Hyppolite. È merito di quest'ultimo aver messo in luce la «dialettica teleologica» contenuta nella *Fenomenologia dello Spirito*. Ricoeur in DEF (pp. 510-511) commenta il celebre testo di J. HYPPOLITE, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier, Paris 1946; tr. it. di G.A. De Toni, *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello Spirito» di Hegel*, Bompiani, Milano 2005.

<sup>98</sup> P. RICOEUR, *Esistenza e ermeneutica*, in IDEM, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 35.

<sup>99</sup> *Ibidem*.

viva, 1975), alla narrazione (*Tempo e racconto*, 1983-1985), alla capacità di far memoria e di perdonare (*La memoria, la storia, l'oblio*, 2000), al riconoscimento intersoggettivo (*Percorsi del riconoscimento*, 2004).

Tuttavia secondo Ricoeur neanche i due modelli di una “archeologia del soggetto” e di una “teleologia” ci consentono di comprendere la realtà umana nella sua interezza: la genesi del soggetto e la sua escatologia rimangono problemi insoluti. Una piena ermeneutica della condizione umana, a suo parere, può essere conseguita solo nell’orizzonte rappresentato dalla fede biblica, da una libera adesione al *kérigma*: «Creazione ed escatologia si annunciano come *orizzonte* della mia archeologia e come *orizzonte* della mia teleologia. L’orizzonte è la metafora per ciò che è sempre più vicino senza mai diventare oggetto posseduto. L’alfa e l’omega si avvicinano alla riflessione, come orizzonte delle mie radici e come orizzonte delle mie mire; è il radicale del radicale, il supremo del supremo»<sup>100</sup>. Per Ricoeur una piena “donazione di senso” (*Sinngebung*) alla vita, nel suo inizio e nella sua fine, può provenire dalla fede religiosa; quest’ultima è il frutto di una libera risposta dell’uomo ad un’appello che proviene dell’Altro e che si dona ad una parola – la *davár* della tradizione biblica – che diviene oggetto di esegesi: «Credere significa ascoltare l’interpellanza, ma per fare questo bisogna interpretare il messaggio. Bisogna quindi credere per comprendere e comprendere per credere»<sup>101</sup>. Riprendendo anche Pascal e il teologo luterano Karl Barth, Ricoeur ci dice che il messaggio biblico può restituirci una compiuta ermeneutica della condizione umana: la fede illumina il senso profondo della storia universale vista come itinerario tra il “già” e il “non ancora” (*schon, noch nicht*), il “già” della venuta di Cristo e il “non ancora” della sua *parousia*. I contenuti della fede, “sostanza delle cose sperate e argomento delle non parventi”, costituiscono anche e soprattutto una compiuta “donazione di senso” per la vicenda esistenziale di ogni singolo uomo: sono cioè la chiave ermeneutica di una “escatologia del soggetto”, i *novissima* della tradizione cristiana<sup>102</sup>.

## 5. *L’homme capable*: il filo conduttore dell’antropologia filosofica ricoeuriana

Il filo conduttore della vasta opera filosofica di Ricoeur è da ricercare nell’interpretazione della soggettività umana colta nella pluralità delle sue concrete espressioni: come il filosofo già rileva nello scritto giovanile *Le volontaire et l’involontaire*, egli intende fare oggetto della sua analisi l’«esperienza integrale del *cogito*», che «include l’io desidero, l’io posso, l’io vivo e, in generale, l’esistenza come corpo»<sup>103</sup>. Si tratta di una proposta di antropologia filosofica nella quale l’analisi del *cogito* viene effettuata a partire dalla concretezza dell’*esprit*, dei vissuti coscienziali e da quella che con l’ultimo Husserl potremmo chiamare *Lebenswelt*, il “mondo della vita”. Nei suoi studi sulla soggettività umana Ricoeur non si serve, quindi, di una metodologia d’indagine “trascendentale” come quella tipicamente kantiana e dell’Husserl delle *Idee*. Secondo Ricoeur un’analisi antropologica che si limiti ad un piano d’indagine trascendentale finirebbe per dimenticare “la parte più intima e più fragile di noi stessi” e non

---

<sup>100</sup> DEF, p. 567.

<sup>101</sup> DEF, p. 567.

<sup>102</sup> A tal proposito si veda P. RICOEUR, *Le christianisme et le sens de l’histoire. Progrès, ambiguïté, espérance*, «Le Christianisme Social», 4/59, 1951, pp. 261-274, saggio confluito nel volume *Histoire et vérité*, Seuil, Paris 1955; tr. it. di C. Marco e A. Rosselli, *Il cristianesimo e il senso della storia. Progresso, ambiguità, speranza*, in *Storia e verità*, Introduzione all’edizione italiana di P. Ricoeur, Marco Editore, Lungro di Cosenza 1994, pp. 79-100.

<sup>103</sup> P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l’involontaire*, Aubier, Paris 1950; tr. it. di M. Bonato, *Filosofia della volontà 1. Il volontario e l’involontario*, Marietti, Genova 1990, p. 13.



prenderebbe in considerazione tutta la ricchezza della della creatività umana nelle sue concrete manifestazioni.

La proposta antropologica di Ricoeur si incentra, quindi, intorno alla nozione di *homo capax*, di *homme capable*: si tratta di una “fenomenologia ermeneutica” che si interroga sullo statuto ontologico del “chi?” (del soggetto), partendo dalle sue capacità, dai suoi poteri, quali «poter parlare, poter agire, poter raccontare, poter essere imputato dei propri atti a titolo di loro vero autore»<sup>104</sup>, e non da ultimi il «potere di fare memoria»<sup>105</sup> ed il «poter promettere»<sup>106</sup>. La finalità di queste ampie ricerche di Ricoeur intorno all'*homo capax* è l'elaborazione di un'ermeneutica dell'«io sono»: tra la polisemia dei significati dell'essere messi in luce da Aristotele nella *Metafisica* – Ricoeur ama spesso citare l'adagio «τὸ ὄν λέγεται πολλὰκις» (l'essere si dice in molti modi)<sup>107</sup> – il filosofo francese pone alla base della sua antropologia filosofica il significato dell'essere come potenza (*dynamis*) e come atto (*energeia*), ed è anche per questo che le sue indagini si concentrano intorno alle potenzialità (*puissances*), alle capacità creative dell'uomo aventi come loro sostrato «un fondo d'essere ad un tempo potente ed effettivo»<sup>108</sup>. La fondazione ontologica del soggetto, come constateremo più avanti, è tuttavia solo un “ideale regolativo” della ricerca di Ricoeur e rimane comunque una delle questioni più problematiche del suo pensiero: quello ricoeuriano è un “pensiero itinerante e narrativo”, è una ricerca (*scépsi* nei termini del linguaggio platonico) sempre *in fieri* e che non giunge mai a conclusioni ultime e definitive.

Che il filo conduttore delle ricerche ricoeuriane sia da ricercare in un'ermeneutica dell'*homme capable* ovvero delle potenzialità creative del soggetto è lo stesso autore ad avercelo indicato in un momento di matura riflessione sui capisaldi del suo pensiero:

«a prima vista la mia opera è assai dispersiva; ed essa appare tale poiché ogni libro si organizza attorno ad un problema ben definito: il volontario e l'involontario, la finitudine e il male, le implicazioni filosofiche della psicoanalisi, l'innovazione semantica che è all'opera nella metafora viva, la struttura linguistica del racconto, la riflessività e i suoi stadi. E' stato solo negli ultimi anni che ho pensato di poter collocare la varietà di tali approcci sotto il titolo di una problematica dominante: e ho scelto il titolo dell'uomo agente o dell'uomo capace di... [...]. È dunque in primo luogo il potere di ricapitolazione inerente al tema dell'uomo capace di... che mi è parso, di contro all'apparente dispersione della mia opera, come un filo

<sup>104</sup> P. RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris 2000; tr. it. e Prefazione di D. Iannotta, *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 494.

<sup>105</sup> *Ibidem*, p. 494.

<sup>106</sup> P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Stock, Paris 2004; tr. it. di F. Polidori, *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*, Raffaello Cortina, Milano 2005, p. 145. Le tematiche della memoria e della promessa sono trattate soprattutto negli ultimi scritti del filosofo in relazione al “riconoscimento del sé” e a quella che egli definisce «fenomenologia dell'uomo capace (*phénoménologie de l'homme capable*)» (*ibidem*, p. 107): «con la memoria e con la promessa la problematica del riconoscimento di sé raggiunge simultaneamente due sommità. L'una si rivolge verso il passato, l'altra verso il futuro. Ma vanno pensate insieme nel presente vivente del riconoscimento di sé, grazie ad alcuni tratti che esse possiedono in comune. In primo luogo si inscrivono in maniera originale nel ciclo delle capacità dell'uomo capace» (*ibidem*, p. 127). A proposito del “poter promettere” viene anche sottolineato come questo sia un atto linguistico performativo che presuppone e si fonda sulle altre capacità del soggetto: «il poter promettere presuppone il poter dire, il poter agire sul mondo, il poter raccontare e dare forma all'idea dell'unità narrativa di una vita, infine il poter imputare a sé stessi l'origine dei propri atti. Ma la fenomenologia della promessa si concentra soprattutto sull'atto con il quale il sé si impegna effettivamente» (*ibidem*, p. 145).

<sup>107</sup> Sui quattro significati aristotelici dell'essere cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, E 2, 1026 a 32 - 1026 b 2.

<sup>108</sup> P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., p. 421. Più avanti, prendendo in considerazione i risultati speculativi di *Soi-même comme un autre*, cercheremo di mettere in rilievo il particolare tono aristotelico dell'ontologia ricoeuriana, nella quale il modo d'essere dell'*homme capable* viene considerato soprattutto in riferimento all'accezione aristotelica dell'essere come “potenza”.

conduttore avvicinabile a quello che ho tanto ammirato in Merleau-Ponty durante i miei anni di apprendistato: il tema dell'«io posso»<sup>109</sup>.

Ricoeur analizza l'identità personale a partire dalle sue potenzialità creative e costitutive di senso, quali il potere di agire, di parlare, di raccontare, di fare memoria, di promettere, di rendersi capace d'imputazione ed anche di donare e di perdonare. Queste potenzialità dell'«io posso», che stanno alla base di un'«ermeneutica dell'uomo capace»<sup>110</sup>, vengono interpretate da Ricoeur come «allargamento dell'ambito dell'agire»<sup>111</sup>: proseguendo la linea di ricerche effettuate da J. Austin e J. Searle sugli «atti linguistici» (*speech acts*)<sup>112</sup>, Ricoeur analizza come ambiti particolari di agire del soggetto la parola, la capacità di raccontare e di raccontarsi, di fare memoria e della promessa. Nel far rientrare tutte queste *puissances* soggettive nell'ambito dell'azione, Ricoeur parla di un'«analogia dell'agire, la quale assicura l'affinità di senso tra le diverse figure del poter fare»<sup>113</sup>. In Ricoeur l'idea di capacità viene identificata con il potere di agire, ovvero con «il potere-di-fare, ciò che in inglese si designa con il termine *agency*»<sup>114</sup>. L'ermeneutica dell'*homme capable* è, quindi, fondamentalmente un'ermeneutica dell'agire umano in tutte le sue potenzialità ed espressioni: in questa sua estensione, il filosofo nota che «l'agire sarebbe il

---

<sup>109</sup> P. RICOEUR, *Promenade au fil d'un chemin*, in F. TUROILDO, *Verità del metodo. Indagini su Paul Ricoeur*, cit., pp. 15-16. Condividiamo l'interpretazione di Jean Greisch secondo la quale Ricoeur in tutti i suoi scritti avrebbe tentato di portare alla luce le implicazioni contenute nella teoria dell'immaginazione produttiva (*produktive Einbildungskraft*) di Kant. La concezione del soggetto come *homme capable*, messa chiaramente in risalto nell'ultima fase della produzione ricoeuriana, confermerebbe la tesi interpretativa del Greisch. Cfr. J. GREISCH, *L'itinérance du sens. La phénoménologie herméneutique de Paul Ricoeur*, op. cit.

Ricoeur critica «la relativa eclissi del problema dell'immaginazione nella filosofia contemporanea» (P. RICOEUR, *L'imagination dans le discours et dans l'action*, in Aa. Vv., *Savoir, faire, Espérer. Les limites de la raison*, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1976, pp. 207-228; tr. it. di G. Grampa, *L'immaginazione nel discorso e nell'azione*, in IDEM, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1989, pp. 205-227, p. 205) e studia in profondità tutte le potenzialità della facoltà dell'immaginazione produttiva: essa è organo dell'«innovazione semantica, caratteristica dell'uso metaforico del linguaggio» (*ibidem*, tr. it., p. 209), opera nella costruzione dello schema narrativo del racconto e «applicata all'azione [...] ha una funzione proiettiva che appartiene al dinamismo stesso dell'agire» (*ibidem*, tr. it., p. 215). Ricoeur considera l'immaginazione una «cerniera tra il teoretico e il pratico»: egli afferma che è «nell'immaginario che io saggio il mio potere di fare, che prendo la misura dell'«io posso»» (*ibidem*, tr. it., p. 216) e definisce la stessa utopia politica come «immaginazione costituente», nella quale si attua «il progetto immaginario di un'altra società, di un'altra realtà» (*ibidem*, tr. it. p. 222) e si ha la capacità «di istituire dei nuovi modi di vita» (*ibidem*, tr. it., p. 224).

La facoltà dell'immaginazione è per Ricoeur decisiva anche per il riconoscimento (*Anerkennung* nel linguaggio hegeliano) dell'alterità e per il sentimento soggettivo dell'empatia (*Einfühlung* di cui parlano i fenomenologi tedeschi) nei confronti dell'altro; a tal proposito egli parla dell'«appercezione analogica» dell'altro come processo interiore di «trasferimento in immaginazione»: «dire che l'altro pensa come me, che prova come me pena e piacere, significa poter immaginare ciò che io penserei e proverei se fossi al suo posto. Questo trasferimento in immaginazione del mio «qui» al suo «là» è la radice di ciò che io chiamo empatia» (*ibidem*, tr. it., p. 218).

<sup>110</sup> P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*, cit., p. 113.

<sup>111</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>112</sup> A partire dallo scritto del 1975 *La métaphore vive* Ricoeur inizia a confrontarsi con le teorie degli «atti di discorso» nelle quali viene particolarmente messa in risalto la «capacità creatrice del linguaggio (*puissance créatrice du langage*)» (P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Seuil, Paris 1975; tr. it. e cura di G. Grampa, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, Jaca Book, Milano 1997<sup>2</sup>, p. 5.); in quest'opera (cfr. *ibidem*, pp. 98-99), così come nel secondo studio di *Soi-même comme un autre* dal titolo *L'enunziamento e il soggetto parlante. Approccio pragmatico*, l'autore si richiama direttamente ai seguenti volumi: J.L. AUSTIN, *How to Do Things with Words*, Clarendon, Oxford 1962; tr. it. di C. Penco e M. Sbisà, *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova 2002; J.R. SEARLE, *Speech Acts*, Cambridge Univ. Press, London 1969; tr. it. di G.R. Cardona, *Atti linguistici. Saggio di filosofia del linguaggio*, Boringhieri, Torino 1976.

<sup>113</sup> P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*, cit., p. 111.

<sup>114</sup> IDEM, *Le Juste 1*, Éd. Esprit, Paris 1995; tr. it. di D. Iannotta, *Il Giusto*, Vol. I, Effatà, Cantalupa-Torino 2005, p. 42.

concetto meglio appropriato al livello della filosofia antropologica all'interno della quale si inscrivono queste ricerche»<sup>115</sup> sulle “capacità” del soggetto.

L'attribuzione delle capacità ad un soggetto agente viene inoltre definita da Ricoeur “imputabilità”. Tale possibilità d'identificazione di un agente è di fondamentale importanza per l'ambito morale e giuridico al fine del «riconoscimento stesso di responsabilità»<sup>116</sup>: l'individuo che designa se stesso o la persona altrui come autore di un'azione designa se stesso o l'altro anche come soggetto di doveri e di diritti, e lo qualifica come responsabile del proprio agire<sup>117</sup>.

È da notare poi che Ricoeur rileva delle notevoli analogie tra il concetto di imputabilità e quello di “attestazione” che, come indicheremo più avanti, è di primaria importanza nella teoresi ricoeuriana e può venir quasi posto a fondamento della nozione antropologica di *homme capable*. L'attestazione (*attestation*) è una dinamica interiore simile a quella dell'imputabilità di un'azione a se stessi<sup>118</sup>: essa è la facoltà riflessiva che ha il soggetto di attribuire a se stesso tutte le implicazioni dell'“io posso”, cioè dell'agire; riflettendo su stesso e sui propri atti l'uomo ha la possibilità di «riconoscersi nelle proprie capacità»<sup>119</sup>, d'identificarsi ed autodesignarsi come soggetto agente. L'attestazione è quella sorta di “testimonianza interiore” che consente al soggetto di divenir consapevole di sé e della propria attività creativa: si tratta di un'interiore dinamica riflessiva che definisce “quel grado di certezza alla quale può giungere l'ermeneutica del sé”. L'attestazione, allo stesso modo dell'imputabilità a se stessi dei propri atti, è dunque la capacità che ha l'uomo di identificarsi e riconoscersi come soggetto delle *puissances*, come *homme capable*. L'attestazione del sé è, inoltre, anche l'organo conoscitivo tramite il quale Ricoeur si spinge a considerazioni sulla soggettività di carattere ontologico: nelle prossime pagine cercheremo di analizzare come l'autore a partire dalle sue considerazioni sull'*homme capable* e sul significato dell'attestazione – confrontandosi pure con Aristotele ed Heidegger – si impegni in un discorso di carattere ontologico, domandandosi come si possa caratterizzare quel “fondo d'essere ad un tempo potente ed effettivo, sul quale si staglia l'agire umano”, inteso quest'ultimo in tutta quell'ampiezza di significati che in precedenza abbiamo ricordato.

Nelle sue riflessioni sull'azione umana come chiave di lettura di una possibile “ontologia della persona” Ricoeur si richiama implicitamente ad un'antica tradizione filosofica: basti ricordare l'adagio scolastico «*omne ens est activum*» o l'espressione leibniziana per la quale «l'agire è il carattere essenziale di ogni sostanza»<sup>120</sup>; tuttavia ci pare che il suo riferimento più vicino sia da scorgere nella “filosofia dell'azione” del francese Maurice Blondel. Quest'ultimo, in modalità simili a quelle di Ricoeur, ha sottolineato che quella dell'azione «non è una questione particolare, una questione come un'altra. È la questione. [...] Si tratta di tutto l'uomo. [...] Bisogna trasferire nell'azione il centro della filosofia,

<sup>115</sup> *Ibidem*, p. 112. Sulla nozione di *homme capable* come filo conduttore delle ricerche antropologiche ricoeuriane cfr. gli studi contenuti nel volume: M. FOESSEL, O. MONGIN (a cura di), *Paul Ricoeur. De l'homme coupable à l'homme capable*, ADPF, Paris 2005.

<sup>116</sup> P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*, op. cit., p. 122.

<sup>117</sup> A proposito della correlazione tra capacità d'imputazione d'un azione ad una persona ed attribuzione della responsabilità Ricoeur ricorda quanto afferma il *Dictionnaire de Trévoux* del 1771: «imputare un'azione a qualcuno significa attribuirgliela quale suo vero e proprio autore, metterla per così dire sul suo conto e renderlo responsabile» (*ibidem*, p. 124).

<sup>118</sup> L'imputabilità nei confronti del sé viene definita interiore dinamica riflessiva che «rende il soggetto contabile dei propri atti, al punto da poterli imputare a se stesso» (*ibidem*, p. 123); viene inoltre sottolineato che «con l'imputabilità la nozione di soggetto capace raggiunge il suo più alto significato, e la forma di autodesignazione da essa implicata include ed in un certo senso ricapitola le forme precedenti di *sui-riferimento*» (*ibidem*, p. 123).

<sup>119</sup> *Ibidem*, p. 122.

<sup>120</sup> G.W. VON LEIBNIZ, *Specimen Dynamicus*, in IDEM, *Mathematische Schriften*, a cura di K.I. Gerhardt, Berlin 1849, p. 235.

perché là si trova anche il centro della vita»<sup>121</sup>. L'azione costituisce la sintesi tra il pensiero e l'essere: il pensiero si esteriorizza nella prassi e tramite quest'ultima l'uomo riforma, trasforma e costruisce l'essere stesso. L'azione non abolisce il pensiero, ma lo include in una prospettiva superiore e lo potenzia. Sia Blondel che Ricoeur sostengono che già l'esercizio del pensiero sia un'attività, una "azione interiore", una *enérgeia*. A loro parere conoscenza e azione non possono essere mai completamente disgiunte, queste si fondono nell'unità attiva e produttiva della vita spirituale: «Io considero impossibile e illegittimo» – sostiene Blondel – «isolare l'intelletto speculativo e astrattamente teorico, separare il ruolo conoscitivo e il ruolo attivo dello spirito, dividere con nettezza artificiale l'aspetto logico dall'aspetto morale o religioso entro l'unità vivente di uno stesso destino umano»<sup>122</sup>.

## 6. Ermeneutica del sé e attestazione in *Soi-même comme un autre*

Ci soffermiamo ora a prendere in esame alcuni passaggi decisivi del volume del 1990 *Soi-même comme un autre*, opera che può considerarsi quasi come una *summa* del pensiero di Ricoeur e che costituisce il tentativo di rispondere all'interrogativo "chi sono io?". È in essa che l'autore espone chiaramente il suo progetto di una "rinnovata filosofia del *cogito*", spiega il valore teoretico della nozione di attestazione e pone in luce la sottesa intenzionalità ontologica della sua ermeneutica del sé.

Nella *Prefazione* dell'opera l'autore prende nettamente le distanze da due opposte tendenze filosofiche della modernità che hanno particolarmente accentuato il tema della soggetto: una è quella dell'ambizione fondativa del *cogito* realizzata da Cartesio e portata avanti da Kant e Husserl nella filosofia trascendentale, l'altra è quella dell'anti-*cogito* e Nietzsche ne è il suo fautore insieme agli altri "maestri del sospetto" (Marx e Freud). Il *cogito* cartesiano, l'io penso (*Ich denke*) di Kant ed in generale tutta la filosofia trascendentale sono prospettive di fondazione filosofica nelle quali «la problematica del sé ne esce magnificata, ma a prezzo della perdita del suo rapporto con la persona di cui si parla, con l'*io-tu* dell'interlocuzione, con l'identità di una persona storica, con il sé della responsabilità»<sup>123</sup>: si tratta di una soggettività "trascendentale" che ha certamente valore di fondamento speculativo ma che rischia di lasciar fuori da ogni considerazione filosofica ciò che a Ricoeur sta più a cuore, la concretezza empirica dell'io «*parlante, agente, personaggio della narrazione, soggetto di imputazione morale*»<sup>124</sup>.

Ricoeur critica senza riserve anche le filosofie dell'anti-*cogito* che si ispirano a Nietzsche, considerato come «l'antagonista privilegiato di Cartesio»<sup>125</sup>: in esse l'io è visto come "gioco linguistico", semplice metafora dietro la quale non v'è nulla di sostanziale. Nozioni filosofiche come quelle di soggettività e d'interiorità sono per Nietzsche solamente «un mobile esercizio di metafore, metonimie, antropomorfismi», sono concetti fittizi ed «illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria»<sup>126</sup>.

---

<sup>121</sup> M. BLONDEL, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Alcan, Paris 1893; tr. it. di S. Sorrentino, *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1993, pp. 76-77.

<sup>122</sup> Lettera di Blondel ad Enrico Castelli datata 8 dicembre 1924 e riportata in appendice della traduzione italiana dell'opera: M. BLONDEL, *Principe élémentaire d'une logique de la vie morale*, Colin, Paris 1903; tr. it. di E. Castelli, *Principio di una logica della vita morale*, Guida, Napoli 1969, pp. 37-42, p. 38-39.

<sup>123</sup> P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., p. 86.

<sup>124</sup> *Ibidem*, 82.

<sup>125</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>126</sup> F. NIETZSCHE, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, [edizione originale 1873], in *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montanari, vol. III, testo II, Walter de Gruyter, Berlin und New York 1973; tr. it. di G. Colli, *Verità e menzogna in senso extramurale*, in *Opere*, vol. III, testo II, Adelphi, Milano 1980, p. 361.

Nietzsche opera, quindi, uno “smascheramento” ed una decostruzione stessa delle pretese fondative delle moderne filosofie del soggetto: egli spinge alle estreme conseguenze il dubbio cartesiano, mostrandosi scettico nei confronti della stessa “certezza logica” costituita dal *cogito*.

Alla «verità sterile»<sup>127</sup> delle filosofie fondate sul *cogito* e al dubbio iperbolico spinto da Nietzsche nei confronti della stessa certezza del *cogito*, Ricoeur contrappone il suo itinerario speculativo di un ermeneutica del sé, la quale «occupa un posto epistemico (e ontologico, come viene detto nel decimo studio [di *Sé come un altro*]) che si situa al di là di questa alternativa del *cogito* e dell’anti-*cogito*»<sup>128</sup>: in quest’approccio ermeneutico alla posizione immediata dell’io – tipica dell’argomentare cartesiano e più in generale delle filosofie del *cogito* – viene sostituita la “via lunga” di un’analisi sulla mediazione riflessiva del sé (*soi-même*). Anche per ben comprendere il significato dello stesso titolo dell’opera *Sé come un altro*, occorre rilevare che l’uso filosofico fatto da Ricoeur del termine “sé” va al di là dei limiti grammaticali di «pronomi riflessivo della terza persona (egli, ella, essi)»<sup>129</sup> e assume una «valenza di riflessivo onnipersonale»<sup>130</sup>, così come accade anche nel titolo del noto volume di Michel Foucault del 1984 *La cura di sé (Le souci de soi)*: il “sé” sta ad indicare il primato della mediazione riflessiva (cioè della *réflexion* dell’io su se stesso a partire dai propri atti) nei confronti della posizione immediata del soggetto, così com’essa è espressa alla prima persona (“io”)<sup>131</sup>. Di centrale importanza per comprendere la prospettiva ricoeuriana è anche la chiarificazione terminologica che viene fatta del termine “identità” in relazione al significato latino di *idem* ed *ipse*: «l’identità intesa come *idem*, dispiega una gerarchia di significazioni [...] tra le quali la *permanenza nel tempo* costituisce il grado più elevato, cui si oppone il differente, inteso come mutevole, variabile»<sup>132</sup>. Al contrario, l’identità intesa nel senso di *ipse* «non implica alcuna asserzione circa un preteso nucleo immutabile della personalità»<sup>133</sup>: si tratta della nozione di identità-*ipse* (*ipséité*) con la quale viene indicato «un soggetto capace di designare se stesso come l’autore delle proprie parole e delle proprie azioni, un soggetto non sostanziale e non immutabile, ma nondimeno responsabile del suo dire e del suo fare»<sup>134</sup>. Possiamo dire che l’ermeneutica ricoeuriana dell’identità personale si origini proprio dalla presa in considerazione dell’*ipséité*, ovvero dal carattere riflessivo ed indiretto tramite il quale il soggetto comprende se stesso come *agens*.

Ricoeur rileva, inoltre, che il “sé” – tema d’indagine della sua proposta ermeneutica – non ha mai un carattere solipsistico e monologico: il sé è sempre costituiva apertura dialogica verso l’alterità. E l’alterità

<sup>127</sup> P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., p. 85.

<sup>128</sup> *Ibidem*, p. 92.

<sup>129</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>130</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>131</sup> A questo proposito Ricoeur afferma: «dire *sé* non significa dire *io*. L’*io* si pone [Cartesio] – o è deposto [Nietzsche]. Il *sé* è implicato come riflessivo in quelle operazioni la cui analisi precede il ritorno verso esso stesso» (*ibidem*, p. 94). Nell’ermeneutica del sé l’approccio di una filosofia di stile riflessivo si intreccia con l’approccio di tipo analitico: l’identità personale viene, quindi, studiata anche in connessione con le metodologie di ricerca tipiche dell’ambito filosofico anglo-americano. A tal proposito cfr. il quinto studio di *Sé come un altro* (“L’identità personale e l’identità narrativa”), nel quale la nozione d’identità personale viene considerata soprattutto in confronto critico con la prospettiva filosofica (“antimetafisica” e “riduzionista”) di Derek Parfit, esposta nel seguente volume: D. PARFIT, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford 1984; tr. it. di R. Rini, *Ragioni e persone*, Il Saggiatore, Milano 1989. Secondo Parfit la persona non è altro che il risultato della connessione psicologica delle sue esperienze: contrariamente a quanto sostiene Ricoeur, per il filosofo oxoniense quando ci si interroga sulla persona «ciò che conta» è soltanto la connessione psicologica tra diversi stati mentali ed è impossibile ricercare un’identità transtemporale (e tanto meno un fondamento ontologico del soggetto) come «un fatto ulteriore» (D. PARFIT, *Ragioni e persone*, cit., p. 271).

<sup>132</sup> P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., p. 77.

<sup>133</sup> *Ibidem*.

<sup>134</sup> P. RICOEUR, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, cit., p. 92.

– intesa nel senso di corporeità, estraneità e coscienza (*Gewissen*)<sup>135</sup> – è essa stessa parte integrante del sé. Come accentuato dallo stesso emblematico titolo dell’opera, il sé è “come” un altro: quel “come” «non va inteso nel senso di una semplice comparazione (*soi-même semblable à un autre*) ma, in modo più intrinseco, nel senso di un’implicazione (*soi-même en tant qu’autre*)»<sup>136</sup>: questo significa che per Ricoeur «l’alterità è nel cuore dello stesso»<sup>137</sup> – cioè dell’*ipseità* – e si configura come presenza costitutiva della soggettività, della stessa identità personale. Il “come” presente nel titolo è, quindi, da intendere nel senso di “in quanto”. Lo stesso titolo dell’opera potrebbe essere chiarificato con la seguente espressione: “me stesso *in quanto* un altro”; ciò significa che la presenza dell’alterità diviene elemento costitutivo e fondante della mia stessa identità personale (si tratta di una sorta di *societas in interiore homine*). In particolare, nel decimo studio di *Sé come un altro* Ricoeur parla di un “tripode dell’alterità” presente nel soggetto. L’alterità si determina secondo tre diverse modalità: 1) in primo luogo, il “corpo proprio” (si tratta del *Leib* della prospettiva husserliana, cioè l’avvertimento coscienziale di essere in una corporeità che è “natura appartenitiva”)<sup>138</sup>; 2) l’alterità dell’altro (le *visage d’autrui* su cui tanto si è soffermato anche Levinas); 3) l’alterità di Dio ovvero l’avvertimento *in interiore homine* di una presenza che ci trascende, che è in noi senza appartenere compiutamente a noi stessi, che ci supera e ci fonda. Per designare tale terzo tipo di alterità – interpretabile come la trascendenza divina nel cuore della soggettività – Armando Rigobello ha usato la bella espressione di “estraneità interiore”, entrando in vivo dialogo con lo stesso Ricoeur: per il filosofo italiano

«l’estraneità interiore è una presenza che non coincide con l’orizzonte del soggetto e tuttavia ci fonda ed insieme ci supera. Questa differenza interiore non è un’illusoria connotazione psichica, ma un dato ontologico. Il soggetto, infatti, è una realtà complessa, le cui varianti sono segni allusivi ad uno statuto ontologico, di cui la differenza è, da un lato, testimonianza, dall’altro mediazione»<sup>139</sup>.

Prendiamo ora in considerazione la nozione di attestazione (*attestation*) che nell’argomentare di Ricoeur sul valore della soggettività gioca sicuramente un ruolo di primaria importanza. L’attestazione «definisce quella sorta di certezza alla quale può pretendere di pervenire l’ermeneutica, non soltanto rispetto alla esaltazione epistemica del *cogito* a partire da Cartesio, ma anche rispetto alla sua umiliazione in Nietzsche ed i suoi successori»<sup>140</sup>. L’attestazione si oppone alla certezza logica ed epistemologica del *cogito* cartesiano e non è considerata da Ricoeur come un saldo criterio di verifica di fatti oggettivi: l’autore non esita a rilevarne, quindi, una certa “*faiblesse philosophique*”, una sua ineludibile “debolezza

<sup>135</sup> Per Ricoeur l’alterità «appartiene alla costituzione ontologica dell’ipseità» (P. RICOEUR, *Sé come un altro*, op. cit., p. 431): egli sottolinea il carattere polisemico dell’alterità ed indica tre precise esperienze soggettive in cui si avverte intimamente la presenza di un’alterità a se stessi: «l’esperienza del corpo proprio, o meglio della carne (*chair*)» (*ibidem*, p. 432), l’esperienza dell’incontro con «l’estraneo, nel senso preciso dell’altro da sé» (*ibidem*, p. 433), e «quella del rapporto di sé a se stessi che è la *coscienza*, nel senso di *Gewissen* più che di *Bewusstsein*» (*ibidem*).

<sup>136</sup> D. IERVOLINO, *Introduzione a Ricoeur*, cit., p. 68.

<sup>137</sup> Cfr. D. IANNOTTA, *L’alterità nel cuore dello stesso*, saggio introduttivo a P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., pp. 11-69.

<sup>138</sup> Ricordiamo che il *Leib* husserliano designa il “corpo vivente”, l’esperienza della corporeità così come viene esperita dalla coscienza. Come è noto, nel linguaggio fenomenologico il *Leib* è nettamente distinto dal *Körper*, quest’ultimo termine designa il “corpo inanimato”, ivi compreso il cadavere. Descrivendo l’esperienza del “corpo proprio” Ricoeur si confronta anche con la filosofia riflessiva di Maine de Biran e con la prospettiva fenomenologica di Michel Henry, fautore quest’ultimo di un’originale “filosofia della carne e dell’incarnazione”. A tal riguardo cfr. M. HENRY, *Philosophie et Phénoménologie du corp. Essai sur l’ontologie biranienne*, PUF, Paris 1965; si veda anche IDEM, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris 2000 ; tr. it. di G. Sansonetti, *Incarnazione. Una filosofia della carne*, SEI, Torino 2001.

<sup>139</sup> A. RIGOBELLO, *L’estraneità interiore*, Studium, Roma 2001, p. 153.

<sup>140</sup> P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., p. 97.

epistemologica”: «l’attestazione si oppone, fondamentalmente, alla nozione di *epistème*, di scienza, considerata quale sapere ultimo e autofondante»<sup>141</sup> e si qualifica come una “certezza” alla quale può pervenire l’ermeneutica del sé ed una filosofia riflessiva, incentrata sulle dinamiche interiori della soggettività. Si tratta perciò di una certezza dal carattere tutto intimo ed esistenziale: «l’attestazione può definirsi come la *sicurezza di essere se stessi agenti e sofferenti*. Questa sicurezza resta l’ultimo rimedio contro ogni sospetto»<sup>142</sup>. Seppur non epistemologicamente fondante, l’attestazione gode tuttavia della fiducia (*confiance*) incrollabile che il soggetto può dare alla testimonianza interiore (*témoignage intérieure*), alla voce della propria coscienza<sup>143</sup>: Ricoeur ricorda a tal proposito come il termine tedesco di “coscienza”, *Gewissen* «richiama la sua parentela semantica con la *Gewissheit* o certezza»<sup>144</sup>. L’attestazione è perciò un radicale “atto di fiducia” dell’uomo nei confronti di ciò che esso avverte ed sperimenta nel suo intimo: è solo sul fondamento di verità di questa testimonianza interiore – paragonabile alla voce del *dáimon* socratico – che per Ricoeur la sua «ermeneutica del sé può pretendere di tenersi ad eguale distanza dal *cogito* esaltato da Cartesio e dal *cogito* che Nietzsche dichiara decaduto»<sup>145</sup>. Possiamo dire che l’attestazione sia la dinamica riflessiva tramite la quale il soggetto si rende certo e consapevole della propria identità personale, di se stesso e delle sue potenzialità (*puissances*). A tal proposito Ricoeur rileva che l’attestazione è «confidenza (*confiance*) nel potere di dire, nel potere di fare, nel potere di riconoscersi quale personaggio di racconto, infine nel potere di rispondere all’accusa con l’accusativo “eccomi!” – secondo un’espressione cara a Lévinas»<sup>146</sup>. In ultima analisi, l’attestazione è la facoltà soggettiva in grado di far autodesignare il sé come autore dei propri atti, di tutte le capacità dell’*homme capable* ed è quindi la sicurezza (*assurance*), la credibilità e la fiducia «che ciascuno ha di esistere come uno stesso, come *ipseità*»<sup>147</sup>.

Prendiamo ora in considerazione quello che Ricoeur nel decimo studio di *Soi-même comme un autre* definisce come l’impegno ontologico dell’attestazione»<sup>148</sup>. In questo decimo studio dal «carattere

<sup>141</sup> *Ibidem*, p. 97. L’attestazione scaturisce dall’affermazione “io credo-in”: avvicinandosi alla “testimonianza interiore” essa manifesta certamente una «debolezza [...] rispetto a qualsiasi pretesa di fondazione ultima» (*ibidem*, p. 98).

<sup>142</sup> *Ibidem*, p. 99.

<sup>143</sup> A tal proposito è lo stesso Ricoeur che sulla scorta delle riflessioni del suo maestro Jean Nabert paragona l’atto dell’attestazione a quello della testimonianza, intesa quest’ultima - anche in senso propriamente religioso - come fede che l’uomo può dare «a quei segni contingenti che l’assoluto dà di sé nella storia» (P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*, op. cit., p. 110). Il valore epistemologico dell’attestazione quale “testimonianza” e “certezza soggettiva” può trovare delle analogie con il concetto di “fede” (*Glaube*) di cui parla il filosofo tedesco Friedrich Heinrich Jacobi: per quest’ultimo la fede – intesa in senso non solamente religioso ma anche in relazione ad una teoria della conoscenza – è come l’attestazione ricoeuriana, cioè «una fiducia senza garanzia, [...] una confidenza più forte di ogni sospetto» (P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., p. 99). Ulteriori profonde analogie si possono trovare tra la nozione ricoeuriana di “attestazione” e quella di “certezza morale” teorizzata a fine Ottocento dal filosofo francese Léon Ollé-Laprune. Per quest’ultimo la *certitude morale* è la fonte primaria dalla quale possiamo attingere le verità filosofiche essenziali: la legge morale, l’esistenza di Dio e l’immortalità dell’anima. Per mezzo della “certezza morale” – afferma Ollé-Laprune – «io vado oltre ciò che appare, ed affermo ciò che è. [...] È assai meglio della conclusione certa di un ragionamento legittimo: è un contatto, [...] un atto dell’anima [...] che aggiunge alla conoscenza propriamente detta un indispensabile sovrappiù» (L. OLLÉ-LAPRUNE, *De la certitude morale*, Belin, Paris 1880; tr. it. (parziale) in R. CRIPPA (a cura di), *Ollé-Laprune*, La Scuola, Brescia 1948, p. 66.): si tratta di una «certezza vivente, certezza d’anima, fatta di sentimento, di percezione, di ragione, ed infine di fiducia e di fede» (*ibidem*, p. 68).

<sup>144</sup> P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., p. 99.

<sup>145</sup> *Ibidem*.

<sup>146</sup> *Ibidem*, p. 99.

<sup>147</sup> *Ibidem*, p. 410.

<sup>148</sup> *Ibidem*, p. 411. A tal proposito cfr. anche P. RICOEUR, *L’attestation entre phénoménologie et ontologie*, in J. GREISCH e R. KEARNEY (a cura di), *Les métamorphoses de la raison herménétique*, [Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle 1988], Cerf, Paris 1991,

esplorativo»<sup>149</sup> l'autore dichiara di voler far emergere le “implicazioni ontologiche” delle sue analisi sulla soggettività svolte sotto il titolo di un'ermeneutica del sé. Egli in queste pagine finali del volume cerca di rispondere alla questione speculativa di centrale importanza circa un possibile fondamento ontologico dell'identità personale: «quale modo di essere è, dunque, quello del sé, quale sorta di ente o di entità esso è?»<sup>150</sup>. Per poter spingere il suo discorso filosofico sul soggetto a considerazioni di carattere ontologico Ricoeur ritiene essenziale e decisiva proprio la nozione di attestazione del sé: essa è quella “testimonianza interiore” in base alla quale il soggetto è in grado di affermare con sicurezza l'esistenza di «un fondo d'essere, ad un tempo potente ed effettivo, sul quale si staglia l'agire umano»<sup>151</sup>, sul quale si fondano tutte quelle potenzialità che caratterizzano l'*homme capable*, quali il potere di agire, di narrare, di promettere e d'imputare anche a se stesso i propri atti. L'attestazione di sé ha, quindi, per Ricoeur un fondamentale valore ontologico: essa è lo strumento interiore tramite il quale si può arrivare all'affermazione di un'ontologia del soggetto. Il filosofo considera l'attestazione come la “garanzia di verità” che nella persona umana v'è “un fondo d'essere”, un nucleo ontologico originario e dinamico<sup>152</sup>, sul quale si fondano le *puissances* dell'uomo di cui in precedenza abbiamo parlato.

È da sottolineare che il particolare modo d'essere del soggetto che si può affermare tramite l'attestazione non è quello del *suppositum* della tradizione tomista<sup>153</sup>, ma è quello definito da Aristotele come *enérgeia-dýnamis* (come atto e come potenza): è un modo d'essere che il filosofo francese pone anche in relazione con il *conatus* di cui parla Spinoza. Per la sua elaborazione di un'ontologia del sé Ricoeur opera una “riappropriazione” – e possiamo dire un “rinnovamento” – di nozioni tipiche di Spinoza e di Aristotele, d'un Aristotele letto secondo l'interpretazione di Heidegger: il filosofo francese è infatti convinto che

«un'ontologia resta possibile ai nostri giorni, nella misura in cui le filosofie del passato restano aperte a delle reinterpretazioni e a delle riappropriazioni grazie ad un potenziale di senso lasciato inattivo. [...] Se non si potessero

---

pp. 381-403; O. MONGIN, *Il concetto di attestazione*, in A. DANESE (a cura di), *L'io dell'altro. Confronto con Paul Ricoeur*, Marietti, Genova 1993, pp. 33-48.

<sup>149</sup> P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., p. 409.

<sup>150</sup> *Ibidem*, p. 409.

<sup>151</sup> *Ibidem*, p. 421.

<sup>152</sup> L'attestazione in quanto fondata sulle concrete dinamiche dell'esperienza interiore del soggetto è una modalità per realizzare ciò che Gabriel Marcel, maestro di Ricoeur, amava definire come “approccio concreto al mistero dell'essere” (*approche concrète au mystère de l'être*). Esempio paradigmatico di tale approccio concreto alla problematica ontologica sono le lezioni del volume di G. MARCEL, *Le mystère de l'être*, Aubier, Paris 1951; tr. it. di G. Bissaca, *Il mistero dell'essere*, Borla, Roma 1987.

<sup>153</sup> Come ricorda Jacques Maritain «San Tommaso chiama “supposito”, *suppositum*, ciò che noi chiamiamo *soggetto*. [...] Il supposito è *chi* ha un'essenza, *chi* esercita l'esistenza e l'azione, — *actiones sunt suppositorum* — *chi* sussiste» (J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, Hartmann, Paris 1947; tr. it. di L. Vigone, *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, Morcelliana, Brescia 1998<sup>4</sup>, p. 51). Il termine *suppositum* si ricollega a quello aristotelico di *hypokéimenon* e designa la nozione metafisica di sussistenza della persona. Possiamo dire che Ricoeur condividerebbe la critica all'ontologia tomista avanzata dal filosofo personalista Luigi Stefanini: anche quest'ultimo ponendo l'accento come avviene in Ricoeur sulla «produttività della persona» (L. STEFANINI, *La mia prospettiva filosofica*, [edizione originale 1950], Canova, Brescia 1996, p. 11) e sull'interiorità come «nucleo ed energia» creativa (*ibidem*, p. 12) critica la dottrina del *suppositum*: «l'essere non è in me una consistenza pietrosa sulla cui superficie vadano incrostandosi delle secrezioni, dette accidenti o qualità» (*ibidem*). Le notevoli affinità tra la prospettiva ontologica di Stefanini e quella di Ricoeur sono state oggetto di un mio scritto al quale mi permetto di rinviare: cfr. T. VALENTINI, *Ermeneutica, ontologia e linguaggio in Luigi Stefanini e Paul Ricoeur. Un possibile confronto*, [Atti del Convegno *Arte e linguaggio in Luigi Stefanini*, tenutosi a Treviso presso la Fondazione Luigi Stefanini il 10 e l'11 novembre 2006], Editrice Prometheus, Milano 2008, pp. 303-337.



risvegliare queste risorse che i grandi sistemi del passato tendono a soffocare e a mascherare, non sarebbe possibile alcuna innovazione, e il pensiero presente non avrebbe altra scelta che la ripetizione e l'erranza»<sup>154</sup>.

Ricoeur tenta, quindi, di riappropriarsi della nozione aristotelica di essere come potenza-atto (*dýnamis-energheia*), tenendo conto della lezione di Heidegger, che al contrario di quella aristotelica, asserisce il primato della potenza (*dýnamis*) sull'atto. In particolare Ricoeur fa riferimento al corso universitario tenuto da Heidegger nel semestre estivo del 1931 avente come titolo *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3* e come sottotitolo *Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft (Sull'essenza e la realtà della forza)*: in questo corso Heidegger indica l'essere secondo la *dýnamis* e l'*energheia* come il significato fondamentale dell'essere secondo Aristotele, significato al quale lo Stagirita arriva a partire dalla riflessione sul movimento (*κίνησις*)<sup>155</sup>. L'accezione dell'essere come potenza e come atto è per Ricoeur di fondamentale importanza: è infatti su questo significato dell'essere che l'agire e tutte le altre capacità del soggetto possono trovare il loro fondamento. La finalità dell'indagine ricoeuriana è di poter argomentare la possibilità di «un'ontologia dell'ipseità in termini di atto e di potenza»<sup>156</sup>; l'attestazione nel suo valore ontologico rende possibile poter affermare questo: «se c'è un essere del sé, in altri termini se un'ontologia dell'ipseità è possibile, è in connessione con un *fondo* [di atto e di potenza], a partire da cui il sé può esser detto *agentes*»<sup>157</sup>.

L'ontologia ricercata da Ricoeur – per la giustificazione della possibilità di “un fondo d'essere sul quale si stagli l'agire umano” – è, quindi, un'ontologia dell'essere come potenza e come atto, contrapposta al significato dell'essere come sostanza: anche sulla scorta dell'interpretazione di Heidegger, il filosofo francese tenta di «liberare l'*ousia* aristotelica dalle catene della tradizione scolastica nata dalla sua traduzione latina con *substantia*»<sup>158</sup>. Ricoeur non esita tuttavia a sottolineare le problematiche storiografiche e teoretiche lasciate aperte da questa sua “riappropriazione” dell'ontologia aristotelica al fine di stabilire una connessione tra «l'unità analogica dell'agire umano [...] ed una ontologia dell'atto e della potenza»<sup>159</sup>; nella sua indagine egli si rivolge perciò a Spinoza, in particolare alla concezione spinoziana del *conatus* quale “sforzo” (o anche “potenza”) «per perseverare nell'essere, che fa l'unità dell'uomo così come di ogni individuo»<sup>160</sup>: Ricoeur sottolinea che «Spinoza - di provenienza più giudaica che greca - è il solo ad aver saputo articolare il *conatus* su questo fondo di essere ad un tempo effettivo e potente, che egli chiama *essentia actuosa*»<sup>161</sup>.

Quella che Ricoeur propone nel decimo studio di *Soi-même comme un autre* non è tuttavia un'«ontologia trionfante»<sup>162</sup>, bensì solo la traccia di un possibile itinerario speculativo che nella sua ricerca sul fondamento ontologico del soggetto non si è sottratto al “bel rischio” dell'interpretazione (*kalòs o kándynos*, secondo una bella espressione del dialogo platonico *Fedone* 114 d). Il tentativo di “riappropriarsi” in maniera originale delle concezioni aristoteliche di *dýnamis/energheia* e del *conatus* spinoziano ha sicuramente costituito un percorso per avvicinarsi alla “terra promessa” di un'ontologia del soggetto. Va sottolineato che nel suo itinerario filosofico Ricoeur si è però sempre fermato “alle

<sup>154</sup> P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., p. 411.

<sup>155</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, in IDEM, *Gesamtausgabe*, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1981.

<sup>156</sup> P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., p. 421.

<sup>157</sup> *Ibidem*.

<sup>158</sup> *Ibidem*, p. 418.

<sup>159</sup> *Ibidem*, p. 416.

<sup>160</sup> *Ibidem*, p. 431.

<sup>161</sup> *Ibidem*.

<sup>162</sup> P. RICOEUR, *Esistenza e ermeneutica*, in IDEM, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 37.

soglie dell'ontologia": la possibilità dell'esistenza di un "fondo d'essere sul quale si staglia l'agire umano in tutte le sue espressioni" è sempre affermata tramite un atto d'attestazione soggettiva e di testimonianza interiore, giammai per mezzo di una rigorosa dimostrazione logica epistemologicamente fondante. L'indagine ricoeuriana è mossa dal "desiderio" di un'ontologia del soggetto ma è lontana dall'affermazione di qualsiasi risultato speculativo ultimo e definitivo.

Quello di Ricoeur rimane un "pensiero incompiuto"; esso non ha come esito la fondazione della nozione di persona umana su di una dottrina come quella tomista del *suppositum* ma rimane aperto ad itinerari di ricerca nei quali l'ontologia è la "terra promessa": «come Mosé, il soggetto che parla e riflette può soltanto scorgerla prima di morire»<sup>163</sup>.

## 7. Conclusioni: dal "conflitto delle interpretazioni" ad una "filosofia del limite"

Riassumiamo ora gli sviluppi fondamentali del nostro discorso. Nella prima parte dell'elaborato abbiamo messo in luce gli elementi più decisivi del confronto di Ricoeur con Freud, facendo emergere anche il *background* speculativo – il personalismo e la fenomenologia – con le cui lenti l'autore francese legge l'opera del "padre della psicoanalisi". Abbiamo quindi sottolineato i motivi fondamentali per i quali Ricoeur interpreta la psicoanalisi freudiana come una "archeologia del soggetto": secondo il filosofo francese, Freud tenterebbe di spiegare la complessità dell'azione dell'uomo facendo quasi esclusivamente riferimento al suo passato, agli aspetti umbratili della sua infanzia, al primordiale (*éros, thánatos, anánke*); l'interpretazione freudiana dell'uomo viene considerata, in tal modo, una forma di "determinismo" che finirebbe quasi per negare la libertà del volere (*le volontaire*) e l'agire stesso secondo precise finalità, ciò che Ricoeur – richiamandosi anche all'*Etica nicomachea* di Aristotele e alla hegeliana *Fenomenologia dello Spirito* – definisce come "teleologia del soggetto". Tra la freudiana "archeologia del soggetto" e l'aristotelico-hegeliana "teleologia del soggetto" Ricoeur scorge un legittimo "conflitto delle interpretazioni". Tuttavia egli sottolinea che queste due interpretazioni dell'agire umano, seppur antitetico – in quanto l'una rivolta all'arcaico mentre l'altra è rivolta al dinamismo dell'azione indirizzata all'ordine dei beni –, sono entrambi legittime e contengono motivi di verità: accentuando l'irriducibile complessità della realtà umana Ricoeur ricorda la saggezza aletica del detto di Maine de Biran: *homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*. Nel corso della trattazione abbiamo, quindi, più volte ribadito che l'argomentare di Ricoeur tenta di evitare qualsiasi forma di "riduzionismo antropologico": quella del filosofo francese è una posizione che rimane aperta al "conflitto delle interpretazioni" e suggerisce "itinerari di senso" scevri da qualsiasi assolutizzazione.

Per Ricoeur il confronto critico con il freudismo è stato anche la "scossa maieutica" per un'originale prospettiva di antropologia filosofica basata sulla nozione di *homo capax*. Tale nozione costituisce un approfondimento e una specificazione della visione finalistica dell'agire umano, cioè della "teleologia del soggetto": a nostro parere, l'antropologia delle *capabilities* costituisce la parte più costruttiva ed originale del discorso ricoeuriano. Come abbiamo fatto emergere soprattutto nell'ultima parte del nostro studio, Ricoeur – particolarmente nell'opera *Soi-même comme un autre* – si interroga sullo statuto ontologico del soggetto partendo dalla sua produttività interiore, dalle sue capacità: poter parlare, poter

---

<sup>163</sup> *Ibidem*, p. 37. Condividiamo le considerazioni di Paulin Sabuy Sabangu circa l'esito speculativo del decimo studio di *Sé come un altro*: «l'ontologia dell'attestazione in cui si risolve lo sforzo di sintesi dell'autore non vuol essere affatto un discorso fondativo ultimo. L'attestazione non è certezza epistemologica (*Gewissheit*) ma certezza morale (*Gewissen*)» (P. SABUY SABANGU, *Al di là del Cogito il "Sé"*, in «Acta Philosophica. Rivista internazionale di filosofia», vol. 15/I (2006), pp. 135-138, p. 138). La fondazione di un'ontologia del soggetto, seppur non compiutamente tematizzata ed argomentata, rimane sempre per Ricoeur un "ideale regolativo" (potremmo dire un *télos* ideale) che anima e muove tanta parte della sua ricerca filosofica.

agire, poter raccontare, poter essere imputato dei propri atti a titolo di loro vero autore e, non da ultimi, il potere di fare memoria e il poter promettere. Ricoeur cerca quindi di argomentare a favore di una ontologia del sé fondata sull'*enérgeia*, sul nucleo sorgivo della produttività interiore.

Quella di Ricoeur può essere definita anche come una “filosofia del limite” nella quale la stessa affermazione di un’ontologia del sé rimane la “terra promessa” di un “pensiero incompiuto”, aperto a percorrere sempre nuovi itinerari di ricerca e a confrontarsi con diverse metodologie d’indagine. Ricoeur ha inteso anche tracciare i “limiti” del *lógos* filosofico; a questo proposito si possono trovare sicuramente delle affinità con le *Grenzen* di cui parla Kant<sup>164</sup>; la “via lunga” dell’ermeneutica del sé non ha come esito speculativo la chiara affermazione di una “metafisica del soggetto” e la stessa nozione ricoeuriana di persona ha – come in Kant – soprattutto un valore di tipo etico e giuridico.

La prospettiva ricoeuriana è una “filosofia del limite” che sa gettare lo sguardo oltre i confini rigorosi dell’indagine teoretica: essa, pur non prestandosi «ad alcun amalgama ontoteologico»<sup>165</sup>, non rimane costitutivamente preclusa ad una dimensione di senso ulteriore, alla trascendenza religiosa. Ricoeur, seppur profondamente legato alla spiritualità calvinista, è risoluto nel voler condurre «un discorso filosofico autonomo»<sup>166</sup>, caratterizzato da un «ascetismo dell’argomentazione»<sup>167</sup> e nel quale la fede biblica viene «messa tra parentesi»<sup>168</sup>: egli però “gettando lo sguardo al di là dei limiti stabiliti dalla ricerca filosofica” ed abbracciando «una fede che sa di essere senza garanzia»<sup>169</sup>, non rinuncia ad una prospettiva di senso religioso dell’esistere, a quella che egli definisce anche come una “escatologia del soggetto”. Per Ricoeur nel nucleo più profondo dell’identità personale si può avvertire la presenza di un’Alterità che, come ricorda Sant’Agostino, “è più intima a noi di noi stessi”<sup>170</sup>: ma su questa “aporia dell’Altro” il discorso filosofico si arresta, il *lógos* deve lasciare spazio alla fede (*πίστις*), alla meditazione religiosa. Ricoeur riprende e rielabora la posizione kantiana sui rapporti tra ragione e fede, esprimendosi a favore di un primato del pratico<sup>171</sup> e delle pascaliane “ragioni del cuore”: «*Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît point*»<sup>172</sup>.

<sup>164</sup> Cfr. A. RIGOBELLO, *I limiti del trascendentale in Kant*, Silva, Milano 1963; A. GENTILE, *Ai confini della ragione. La nozione di “limite” nella filosofia trascendentale di Kant*, Studium, Roma 2003; IDEM, *Filosofia del limite*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012.

<sup>165</sup> P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., p. 101.

<sup>166</sup> *Ibidem*, p.100.

<sup>167</sup> *Ibidem*, p.101.

<sup>168</sup> *Ibidem*, p.100.

<sup>169</sup> *Ibidem*, p.102. Cfr. le proposte di esegesi biblica contenute in P. RICOEUR - A. LACOCQUE, *Penser la Bible*, Seuil, Paris 1998.

<sup>170</sup> Rivolgendosi a Dio presente nell’interiorità umana Agostino afferma: «Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo» (AGOSTINO D’IPPONA, *Confessiones*, III, 6, 11). Commentando questo passo il filosofo italiano Michele Federico Sciacca sostiene giustamente che in Agostino «la trascendenza assoluta si coglie nel punto massimo d’interiorità» (M.F. SCIACCA, *S. Agostino*, Morcelliana, Brescia 1949, p. 132). Sulla ricezione ricoeuriana di Agostino cfr. P. RIGBY, *Paul Ricoeur, Freudianism and Augustine's "Confessions"*, «Journal of the American Academy of Religion», 1/53, 1985, pp. 93-114; L. ALICI, *Agostino e Ricoeur*, in IDEM, *L’altro nell’io. In dialogo con Agostino*, Città Nuova, Roma 1999, pp. 237-262; I. BOCHET, *Augustin dans la pensée de Paul Ricoeur*, Éd. Facultés Jésumites de Paris, Paris 2004.

<sup>171</sup> Basti menzionare la celebre espressione kantiana contenuta nella *Vorrede* (1787) della *Critica della ragion pura*: «Ho dovuto sopprimere il sapere per far posto alla fede (*Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen*)» (KrV, B XXX).

<sup>172</sup> B. PASCAL, *Pensées*, n. 277, *Section IV: Des Moyens de Croire*, Éd. Brunschvicg, Garnier, Paris 1964.

## The Anti-philosophy of Michel Foucault. A Philosophical Account

FRANCESCO MAIOLO\*

**Summary:** 1. Introduction. 2. Archaeology as positive description. 3. The struggle against the social and the historical sciences. 4. The struggle against legal and political philosophy. 5. The pragmatic components of Foucault's critique. 6. The normative components of Foucault's critique. 7. The production of the subject and bio-power. 8. Conclusion.

**Abstract:** The core of Michel Foucault's micro-physics of power is anti-philosophy, that is, the will to let historicity prevail over intellectual abstraction. The purpose of this article, at a moment in which philosophy accepts being confined to the proclamation of its own undesirability or of its closure, is to show that Foucault's critical project has been pursued by philosophical means for philosophical purposes, maintaining a dialogue with the theories of power that he ceaselessly sought to deconstruct.

**Keywords:** Anti-philosophy, Archaeological method, Genealogy, Deconstruction, Critique of the Social Sciences and the Humanities, Politics of Difference.

### 1. Introduction

---

\* Assistant Professor – University College Utrecht

During the 1960s 'New Left' emancipatory movements took the cause of the oppressed minorities as one of their major concerns. It was repeatedly suggested that public acknowledgment of differences is the best way for redressing injustices experienced by group of citizens on account of their collective identity differences. This was the position at the heart of the so-called politics of difference. The so-called philosophy of difference constituted the other side of the same medal. In this context Michel Foucault appeared as one of the most brilliant theorists of difference, dispersion, and singularities<sup>1</sup>. Foucault himself introduced himself as a promotor of 'diagnostic knowledge', a form of knowledge concerned with defining and determining differences<sup>2</sup>.

Foucault's thought has a multifaceted character that still appeals to a vast array of readers who could search in it what they needed to think and act with. The 'afterlives' of his critical project are thus experienced in a variety of directions and domains of research including gender studies, gay and lesbian studies and queer theory. According to some of his interpreters Foucault is the twentieth-century thinker who, more radically than others perhaps, shaped the ways in which we think today in matters of knowledge and society. He helped finding unprecedented ways of constructing new forms of thinking as well as of demolishing old certainties and comfortable illusions. He championed the will to restlessly question the ingrained social order whilst holding on to a fragile commitment to freedom.<sup>3</sup> Others argued that Foucault's work does not so much teach us new ways of knowing, but it rather invites us to share in a radical calling into question of the ways in which knowledge itself operates<sup>4</sup>. It has also been argued that initially Foucault sought to decode the culturally determining forms of knowledge of European modernity as discursive practices without neither a centre nor a subject. Subsequently, he sought to discover the deeply rooted social and diffuse nature of power as a complex network of strategic actions<sup>5</sup>. The best for us, I guess, is to see what Foucault said of himself. Towards the end of his life, he drew attention to the three most important shifts in his thought. The first shift was determined by the need to analyse the discursive practices through which the human sciences developed. The second shift was inspired by the need to examine the manifold relations, strategies, and techniques through which power is exercised. The third shift was determined by the need to focus on

---

<sup>1</sup> J. RAJCHMAN, *Michel Foucault. The Freedom of Philosophy*, Columbia University Press, New York 1985, p. 2; S. LAZARUS, *L'Anthropologie du nom*, Éditions du Seuil, Paris 1996, p. 104.

<sup>2</sup> M. FOUCAULT, *An Historian of Culture in Foucault Live. Collected Interviews, 1961-1984*, ed. S. Lotringer, Semiotexte, New York 1996, pp. 95-104.

<sup>3</sup> J. OKSALA, *How to Read Foucault*, Granta Books, London 2007, pp. 7-15.

<sup>4</sup> L. DOWNING, *The Cambridge Introduction to Michel Foucault*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, vii-x.

<sup>5</sup> A. HONNETH, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1985; *The Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory*, trans. K. Baynes, The MIT Press, Cambridge (Mass.)-London 1991, pp. 105-202.

the forms and modalities of the relation to the self by which the individual constitutes and recognizes himself as a 'desiring' subject<sup>6</sup>.

The thesis that all forms of knowledge, and the discourses which the latter have given rise to, are historically determined, and contingent upon the workings of power, is the thread which connects the different phases of Foucault's thought. There is no power relation without the correlative discursive constitution of a field of knowledge, which Foucault himself called *episteme*, nor any knowledge that does not presuppose and constitute at the same time a certain discursive configuration of power relations. The power-knowledge relations, warned Foucault, are to be analysed not on the basis of a subject of knowledge who is or is not «free in relation to the power system». On the contrary, «the subject who knows, the objects to be known, and the modalities of knowledge must be regarded as so many effects of these fundamental implications of power-knowledge and their historical transformations». For Foucault it is not the activity of the subject that produces knowledge, useful or resistant to power, but power-knowledge, «the processes and struggles that traverse it and of which it is made up, the processes and struggles that determine the forms and possible domains of knowledge»<sup>7</sup>.

The urge to provide a concrete analysis of power relations – not of power - is the driving force behind Foucault's work. Through a historically pregnant analysis of the ways in which power relations are constructed, conceptualized, justified in ethical and codified in social terms, the French philosopher sought to bring all philosophizing about power in its various forms to an end for philosophizing about power, he claimed, produces misleading and totalitarian abstractions. All philosophies of power, despite their peculiarities, are wrong in that they treat power as a universal substance. The only truth of power is that concrete power relations, not power as such, is all that is the case. So, instead of looking for the single form from which all forms of power derive, we must observe power relations in their multiplicity, specificity and reversibility on the assumption that these relations produce subjectivity, not vice versa.

In this context, notions such as *episteme* and *discourse* are of paramount importance. In the inaugural lecture at the Collège de France (2 December 1970), entitled *The Order of Discourse*, Foucault argued that discourse constitute a complex and relatively independent level of reality. Discourses are series of events. In every society the production of discourse is simultaneously «controlled, selected, organised and redistributed» by procedures whose role is «to ward off its powers and dangers» as well as «to evade its materiality». Discourse, far from being the transparent, or neutral, element in which power is «disarmed or pacified», is a place where power itself exercises some of its most striking effects. Discourse is not simply the element which either manifests or hides desire. It is, instead, the very object

---

<sup>6</sup> M. FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris 1984; *The Use of Pleasure. The History of Sexuality: 2*, trans. R. Hurley, Penguin Books, London-New York 1992, p. 6.

<sup>7</sup> M. FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975; *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*, trans. A. Sheridan, Vintage Books, New York 1995, pp. 27-28.

of desire. Eventually, discourse is not simply the element which «sublimates the struggle for power», but is «the thing for which, and by which, there is a struggle for power». Discourse, Foucault concluded, is not merely a linguistic «surface of inscription», but something eminently destined to bring about existentially significant effects. Discourse is «the power which is to be seized» par excellence.<sup>8</sup> The relationship between theory and discourse, it must be noted incidentally, is both fascinating and ambiguous. In answering Gilles Deleuze's claim that a theory must be like a 'box of tools' designed to be useful, for instance, Foucault affirmed that a theory is not an instrument to express, translate, or apply practice, but rather a 'local', discursive, practice<sup>9</sup>.

The basic assumption of this essay is that Foucault's struggle against all philosophies of power has been conducted by philosophical means for philosophical purposes. Thus it can be arguably seen as the struggle of anti-philosophy, that is, a powerful intellectual effort to bring philosophical practice as such into question. Not surprisingly, Foucault has been called 'the prince of contemporary anti-philosophy'<sup>10</sup>. In one of his 1936 William James lectures at Harvard University, Étienne Gilson said that «philosophy always buries its undertakers», suggesting that a proclamation of the end of philosophy itself constitutes a recurring moment not only within the history of philosophy, but within philosophy itself<sup>11</sup>. Does Gilson's warning apply to Foucault too? This essay constitutes a meta-critical analysis of Foucault's deconstruction of power and its general purpose is generating a critical apprehension of the quintessentially philosophical character of Foucault's anti-philosophy.

## 2. Archaeology as positive description

In various occasions, Foucault declared he was neither a historian, nor a philosopher in the current sense of the term. Certainly, he denied being a philosopher of *Weltgeschichte*. At the same time he confirmed he has always had a passion for historicity and historical investigation. All he had done, Foucault once said, is conducting a number of historical and political investigations<sup>12</sup>. Paul Veyne argued that Foucault practiced philosophy in the form of both «an empirical kind of anthropology» and

<sup>8</sup> M. FOUCAULT, *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971; *The Order of Discourse* in R. YOUNG (ed.), *Untying the Text. A Post-Structuralist Reader*, Routledge & Kegan Paul, Boston (Mass.)-London 1981, pp. 51-78, 52-53, 69.

<sup>9</sup> M. FOUCAULT, *Intellectuals and Power in Foucault Live*, cit., pp. 74-82.

<sup>10</sup> A. BADIOU, *Abrégé de métapolitique*, Éditions du Seuil, Paris 1998; *Metapolitics*, trans. J. Barker, Verso, London-New York 2005, p. 52. See also Id., *L'aventure de la philosophie française depuis les années 1960*, La Fabrique Editions, Paris 2012; *The Adventure of French Philosophy*, trans. B. Bosteels, Verso, London-New York 2012, p. 87. The label *anti-philosophy* generally refers to the work of thinkers who have the same relationship to philosophy as the anti-art of, for instance, Marcel Duchamp has to art. This is both a «traumatic breach with every preconception of the past» and «a vital rejuvenation of a stale form». B. Groys, *Einführung in die Anti-Philosophie*, Carl Hanser Verlag, München 2009; *Introduction to Antiphilosophy*, trans. D. Fernbach, Verso, London-New York 2012, xi.

<sup>11</sup> É. GILSON, *The Unity of Philosophical Experience* (1937), Ignatius Press, San Francisco 1999, p. 246.

<sup>12</sup> M. FOUCAULT, *El poder, una bestia magnífica*, interview with M. Osorio, in *Quadernos para el dialogo*, 238 (1977), now in *Dits et Écrits, 1954-1988*, eds. D. Defert, F. Ewald, J. Lagrange, Gallimard, Paris 1994, vol. 3, pp. 368-382.

«a kind of hermeneutic positivism» based on «historical critique»<sup>13</sup>. At first sight, Grahame Lock argued, one might take Foucault to be engaged in a kind of history of ideas, for instance on account of the title of the chair - history of systems of thought - he held at the prestigious Collège de France<sup>14</sup>. After all Foucault himself in various occasions declared to be a historian of thought rather than a philosopher. How are we to understand the expression ‘historian of thought’ with a view to the definition of the archaeological method?

In an interview conducted by Raymond Bellour, first published in *Les Lettres Françaises* (31 March 1966), Foucault declared to be interested in «the history not of thought in general but of all that “contains thought” in a culture, of all in which there is thought». Every society, he argued, rests partially upon a number of popular representations ordered in discursive form, that is, a multiplicity of bodies of knowledge circulating through ordinary opinions, customs and practices (*savoir*), and partially upon bodies of learning to be found in scientific books, philosophical theories, and religious justifications (*connaissance*). The exploration of the domain of *savoir*, seen as the condition of possibility for the domain of institutionalized knowledge, is now the task of archaeology, which Foucault sees as both a style and a domain of research allowing «to avoid every problem concerning the anteriority of theory in relation to practice and the reverse»<sup>15</sup>. The fact that Foucault was reluctant in using the term ‘theory’, and yet he called archaeology «a kind of theory for a history of empirical knowledge» is symptomatic<sup>16</sup>. Prior to Foucault, however, archaeology in the philosophical sense was the particular domain of knowledge that Kant, for instance, conceived as ‘science of ruins’<sup>17</sup>.

In *The Archaeology of Knowledge* (1969) Foucault refused to characterize his work in terms of history of ideas, and also made an appeal to set the latter aside. He recognizes that anyone who practices history and its method cannot conceive the abandonment of the history of ideas, a fascinating discipline indeed. On the one hand, the latter appears to be concerned with all that insidious and imperfect mass of thought which could never attain the form of science: «in the interstices of the great discursive monuments, it reveals the crumbling soil on which they are based». On the other hand, the history of ideas constitutes «an uncertain object, with badly drawn frontiers, methods borrowed from here and there, and an approach lacking in rigour and stability». Even if «it tries to revive the most elaborate forms of discourse in the concrete landscape, in the midst of the growth and development that witnessed their birth», it remains «the discipline of beginnings and ends, the description of obscure

---

<sup>13</sup> P. VEYNE, *Foucault*, Éditions Albin Michel, Paris 2008; *Foucault. His Thought, His Character*, trans. J. Lloyd, Polity Press, Cambridge-Malden (Mass.) 2010, pp. 2, 16, 37.

<sup>14</sup> G.E. LOCK, *Michel Foucault (1926-1984)* in *The Social Science Encyclopedia* (1985), eds. A. Kuper and J. Kuper, Routledge, Abingdon-on-Thames-New York 2009.

<sup>15</sup> M. FOUCAULT, *The Order of Things* in *Foucault Live*, cit., pp. 13-18.

<sup>16</sup> M. FOUCAULT, *The Archaeology of Knowledge* in *Foucault Live*, cit., p. 62.

<sup>17</sup> G. AGAMBEN, *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008; *The Signature of All Things. On Method*, trans. L. D’Isanto with K. Attell, Zone Books, New York 2009, p. 82.



continuities and returns, the reconstitution of developments in the linear for of history»<sup>18</sup>. This most likely means that it ends up manifesting itself as a 'totalizing project' seeking to rewrite history in order to produce an artificially coherent or unified object of study<sup>19</sup>. Archaeological description is precisely the abandonment of the history of ideas on the presupposition that the former does not try to define the thoughts, representations, themes and preoccupations that are concealed or revealed in discourse, but those discourses themselves as practices obeying certain rules. Discourses are not like documents that ought to be intelligible, but whose opacity must be 'pierced' in order to reach «the depth of the essential in the place in which it is held in reserve». Archaeological analysis does not seek to reconstruct the continuous transition that relates discourses. Rather it tries to define discourses in their specificity so that it can «show in what way the set of rules that they put into operation is irreducible to any other». It does not aim at grasping «the moment in which the *œuvre* emerges on the anonymous horizon» also because the sovereignty of the creative subject, seen as the *raison d'être* of a *œuvre* and the principle of its unity, is alien to it. Finally it does not try to restore «what has been thought, wished, aimed at, experienced, desired by men in the very moment at which they expressed it in discourse». Archaeological description «is not a return to the innermost secret of the origin». It is just «the systematic description of a discourse-object»<sup>20</sup>.

The notions of archaeology and archive are closely linked in Foucault's critical project. Foucault referred the notion of archive to the series of discourses actually pronounced, which could remain «in the limbo or purgatory of history», but also «continue to function, to be transformed through history, and to provide the possibility of appearing in other discourses». At the same time, he specified that archaeology does not denote the study of the beginning as the first origin or foundation, but «the relative beginnings», namely «the institutionalizations and transformations» rather than the foundations. He added that archaeology was not to be referred to traditional 'excavations', namely the search of relations that are «secret, hidden, more silent or deeper than the consciousness of man». On the contrary, archaeology is the method to define «the relations on the very surface of discourse». «I attempt to make visible», Foucault said, «what is invisible only because it's too much on the surface of things».<sup>21</sup> Subsequently, Foucault further elaborated on the notion of archive affirming that the latter is not that which «safeguards the event of the statement, and preserves, for future memories, its status as an escape». Rather, it is that which, «at the very root of the statement-event, and in that which embodies it, defines at the outset the system of its enunciability». So the notion of archive denotes a particular practice, one «that causes a multiplicity of statements to emerge so as many regular events, as

<sup>18</sup> M. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969; *The Archaeology of Knowledge*, trans. A.M. Sheridan Smith, Routledge, Abingdon-on-Thames-New York 2011, pp. 153-154.

<sup>19</sup> G.E. LOCK, *Michel Foucault (1926-1984)*, cit.

<sup>20</sup> M. FOUCAULT, *The Archaeology of Knowledge*, cit., 155-156.

<sup>21</sup> M. FOUCAULT, *The Archaeology of Knowledge* in *Foucault Live*, cit., pp. 57-64.

so many things to be dealt with and manipulated». The archive eventually is «the general system of the formation and transformation of statements». Again he emphasized that the archaeological description has nothing to do with the search for a beginning, but «designates the general theme of a description that questions the already-said at the level of its existence». Archaeology, he concluded, «describes discourses as practices specified in the element of the archive».<sup>22</sup>

In the opening lecture of the series delivered at the Collège de France in the period January-March 1976, entitled *Society Must Be Defended*, Foucault took up again the topic of the meaning of archaeology. His primary concern was to argue that from the mid-1960s onwards critical thinking was only possible thanks to the liberation of both the ‘subjugated’ bodies of knowledge, which, being naïve, non-erudite, non-scientific, hence unqualified, or disqualified, ordinary people are normally attached to, and the ‘buried’ scholarly knowledge, which scholars should care about. These bodies of knowledge respectively are local and differential. Thus archaeology focuses on them being the specific method of analysis of ‘local discursivities’<sup>23</sup>.

### 3. The struggle against the social and the historical sciences

Prior to the announcement of the critical dismissal of the history of ideas, Foucault had launched a critical attack against the social sciences, and anthropology in particular. He did so, one might say, in typically philosophical fashion, if it is true, as Badiou noted, that philosophy is «the site of thought» at which non-philosophical truths «seize us and are seized as such»<sup>24</sup>. In *The Order of Things* (1966), on the basis of structuralist assumptions, Foucault attacked anthropology seen as half-empirical and half-philosophical universal reflection on man. Anthropology still had as its essence humanism as the referent of the transcendental notion of consciousness<sup>25</sup>.

At first sight one might think that the core of Foucault’s critical project is not incompatible with the basic assumptions of Clifford Geertz’s interpretative theory of culture, for instance. According Geertz anthropological investigation must not be an experimental science in search of laws and regularities, but an interpretative knowledge in search of meaning. Culture, Geertz affirmed, is «a historically transmitted pattern of meanings embodied in symbols, a system of inherited conceptions expressed in symbolic forms by means of which men communicate, perpetuate, and develop their

---

<sup>22</sup> M. FOUCAULT, *The Archaeology of Knowledge*, cit., pp. 146, 148.

<sup>23</sup> M. FOUCAULT, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1975-1976*, Éditions du Seuil-Gallimard, Paris 1997; *Society Must Be Defended. Lectures at the Collège de France, 1975-1976*, trans. D. Macey, Penguin Books, London-New York 2003, p. 10.

<sup>24</sup> A. BADIOU, *Conditions*, Éditions du Seuil, Paris 1992; *Conditions*, trans. S. Corcoran, Continuum, London-New York 2008, p. 13.

<sup>25</sup> M. FOUCAULT, *Le mots et le choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966 ; *The Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences*, Vintage Books, New York 1994, xvi-xxiv.

knowledge about and attitude towards life»<sup>26</sup>. Foucault himself said he sought to explore «the sub-soil of our consciousness of meaning»<sup>27</sup>. On the other hand, he also said that archaeology «is not an interpretative discipline», in the sense that «it does not seek another, better-hidden discourse»<sup>28</sup>. The critical dissolution of anthropology, and of the social sciences in general, into their specialized successors is part of a broader deconstructive programme that included, as we shall see, both legal and political philosophy. By focusing on social practices without presupposing that any describable domain of thought and experience can unify them, Foucault intended to show that anthropology too - one of the nineteenth century 'grand narratives' or main 'conglomerates disciplines' where humanities, social, and natural sciences intersected and confronted each other - had no rights to vindicate its unity and integrity as scientific discourse. This deconstructive move seems to be compatible with Foucault's aim of gaining new ways of understanding in a new anthropological style the interpretation that Europeans of different epochs, in different intellectual and material positions, from the sixteenth to the twentieth century, gave to their experience of madness, punishment, sexuality and power. This compatibility, I would argue, conceptually works on the basis of the practice of philosophy.

Foucault was reluctant in accepting the 'double obligation' regarding interpretation and formalization that, according to him, has dominated the human as well as the social sciences. The imperative of interpretation is, in his eyes at least, about the necessity to understand hidden meanings. The imperative of formalization is about the necessity of discovering, hence formalizing, invariants that are structural. Foucault pointed out that his reflection on archaeology allowed him to discover «the branch that bore this fork»<sup>29</sup>. As far as the first imperative is concerned, as I pointed out, Foucault's hermeneutics aimed not at «looking underneath discourse for the thought of men», but at grasping discourse «in its manifest existence» as a practice that obeys rules of formation, existence, co-existence, and functioning. The third point I wish to emphasize is somewhat anticipated in the second. As far as the second imperative is concerned, undoubtedly formalization is of paramount importance in Structuralism. The relationship between Foucault and the latter is more complex than by now canonical post-structuralist readings of his work are willing to concede. Foucault credited Structuralism, which he saw primarily as an analysis of «the formal relations among indifferent elements» for the purpose of identifying «the structural invariant», with the merit of having put into question the status of the subject, that is, the idea that there exists a true subject of history able to actually make history assuring its continuity. There is no such a thing as the author and guarantor of this continuity, that is, «man's sovereignty»<sup>30</sup>. Foucault fought against all hopes put in the search for the underlying patterns of

<sup>26</sup> C. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, Basic Books, New York 1973, p. 89.

<sup>27</sup> M. FOUCAULT, *The Order of Things in Foucault Live*, cit., p. 15.

<sup>28</sup> M. FOUCAULT, *The Archaeology of Knowledge*, cit., p. 155.

<sup>29</sup> M. FOUCAULT, *The Order of Things in Foucault Live*, cit., pp. 13, 15.

<sup>30</sup> M. FOUCAULT, *The Archeology of Knowledge in Foucault Live*, cit., pp. 58-59.

thought in all forms of human activity based upon the presupposition that the myths of different cultures are, surprisingly perhaps, similar as a consequence of human characteristics being the same everywhere. Thus the archaeological perspective is one in which only the rights of the historical disciplines that manifest themselves independently from any transcendental constitution ready to impose a specific unitary form can be vindicated. These disciplines constitute a new type of anthropology.

Part of Foucault's critical project was freeing Western thought from the imposition of 'constituent consciousness' responsible for the illusion of the unity of the sciences. In *The History of Madness*, first published in 1961 and subsequently, in a modified version, in 1972, while discussing Calvin's position on human capacities, Foucault had already asserted that in its finitude, man, the subject in any humanist or transcendental philosophy, is «less a shaft of the great light than a fragment of shadow»<sup>31</sup>. In *The Order of Things*, 'man' is seen as a recent invention, a figure not yet two centuries old, a new 'wrinkle' in our knowledge. Man is «no more than a kind of rift in the order of things», just a configuration whose outlines are determined by the new position that he has taken up in the field of knowledge. The subject, argued Foucault, will disappear again as soon as his knowledge will discover new forms. Yet man plays a role for in every culture, between the use of the ordering codes and the reflections upon order itself, there is the pure experience of order and its modes of being. This experience is where an individual sees himself as a subject<sup>32</sup>. Finally, in *The Archeology of Knowledge* Foucault conveyed that the very project of a transcendental ego must be brought to an end. The rights of the historical ego, the only existing ego, capable of thought and desire, manifesting itself anonymously and independently from any transcendental constitution, from 'transcendental narcissism', ready to impose specific subjective forms, must be vindicated.<sup>33</sup> This critique of subjectivity is one moment in Foucault's anti-philosophy.

Another constitutive part of Foucault's critical project was his critique of causality. He attacked the causality principle as it has been commonly experienced among historians. Often he referred to 'mystified causality'. In an interview released in 1967, Foucault criticized the habit of treating history as the privileged locus of causality. This habit has led most historians to believe that there is no real doing history without causality.<sup>34</sup> There is general agreement among scholars that history ought to be a logically sound and descriptive discipline. In one of his methodological studies, Max Weber argued that in order to obtain objective historical knowledge, the historian must always seek to separate knowing

---

<sup>31</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris 1972; *History of Madness*, trans. J. Murphy and J. Khalfa, Routledge, London-New York 2009, p. 29.

<sup>32</sup> M. FOUCAULT, *The Order of Things*, cit., xvi-xxiv.

<sup>33</sup> M. FOUCAULT, *The Archeology of Knowledge*, cit., pp. 219-232.

<sup>34</sup> M. FOUCAULT, *Qui êtes-vous Professeur Foucault?* in *Dits et Écrits, 1954-1988*, eds. D. Defert, F. Ewald, J. Lagrange, Gallimard, Paris 1994, vol. 1, pp. 601-620. See also *Who are you, Professor Foucault?* in J. R. CARRETTE (ed.), *Religion and Culture*, Manchester University Press, Manchester 1999, pp. 87-103.

from evaluating, the will to ascertain ‘the truth of facts’ from the need of defending one’s own ideals. So, establishing, preserving, or modifying any table of values, that is knowledge of what ought to be, is always to be distinguished from conceptually reconstructing and ordering factual data, which is knowledge of what is<sup>35</sup>. Foucault seemed to be in the need of taking distance from this tradition, but to the extent that he managed to do so, again, he did by philosophical means for philosophical purposes.

#### 4. The struggle against legal and political philosophy

One of the crucial moments of Foucault’s anti-philosophical struggle is constituted by his attack against legal and political philosophy, whose significant traces can be found in the course entitled *Society Must Be Defended*. These lectures occupy a strategic position in Foucault’s intellectual adventure. They have been delivered between *Discipline and Punish*, published in February 1975, and *The Will to Knowledge*, the first volume of the history of sexuality, published in October 1976. The lectures, it has been observed, gave Foucault the chance to evaluate the findings of his early work and sketched important future lines of investigation. They constitute the meeting point between two axes. Along the first axis the political problem of power relations is encountered, along the second one the historical question of race. In the first perspective, Foucault invited to consider that power is not something that can be taken or exchanged, and it does not consist of an interest, a will, or a desire. Power is never deployed and exercised in the form of right under the auspices of, or even against, the law. Since it does not originate within the State, it cannot be deduced from the legal category of sovereignty, even though right, law, and sovereignty constitute a specific coding of power. Consequently, neither is resistance a matter of right, that is, of the natural right of an ideal subject in the state of nature. Power and resistance confront each other within a landscape of changing tactics. They generate a field of relations of force dominated by the logic of struggle. Their relations must therefore be examined in the strategic form of struggle, rather than in the juridical form of sovereignty. In the second perspective, Foucault proposed to stop looking at politics as the continuation of war by other means. Politics, instead, is war pursued by other means. Along this line he outlined a genealogy of racism<sup>36</sup>.

The course opens with a summary of the general features of ‘disciplinary power’, namely the set of specific powers applied to individual bodies by techniques of surveillance and normalizing sanctions within punitive institutions. It ends with an account of ‘bio-power’, namely of the set of power-techniques applied on a large scale to populations on account of their biological needs and

<sup>35</sup> M. WEBER, *Die Objectivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 19 (1904), pp. 22-87.

<sup>36</sup> A. FONTANA-M. BRENTANI, *Situating the Lectures* in M. FOUCAULT, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1975-1976*, eds. M. Bertani-A. Fontana, Éditions du Seuil-Gallimard, Paris 1997; *Society Must Be Defended. Lectures at the Collège de France, 1975-76*, trans. D. Macey, Penguin Books, London-New York 2003, pp. 273-293.

characteristics. When we say that the urge to provide a concrete analysis of power relations - not of power - is the driving force behind the lectures, we must specify that abandoning the contractual and the possessive models of power, as well as the juridical model of sovereignty and the Marxist model, was at the top of Foucault's theoretical priorities. The critical dismissal in question was the means through which Foucault hoped to achieve his anti-philosophical deconstruction of power.

The studying of the concrete functioning of power relations is now to be conducted not on the basis of the analysis of the primitive terms of the relationship between State and individuals, by investigating, for example, what part of themselves or of their power, abstract individuals have surrendered in order to become subjects. Rather, it is to be conducted on the basis of the existing relations of subjugation, to the extent that the latter alone produce subjectivity as we know it. One of the major targets of critique was the juridical model of sovereignty. Foucault restated that principle that looking for the single form from which all forms of power derive is to be avoided. One must begin by realizing that all forms of power operate in their multiplicity, their differences, their specificity, and their reversibility. They constitute 'relations of force' that intersect, often in a conflicting way, with one another. We must not privilege the law as manifestation of power. We must identify the different techniques of constraint that are implemented through the law instead. In order to avoid reducing the description of power to the imperatives imposed by the juridical model of sovereignty, that is, in order to properly think about power in terms of 'relations of force', Foucault suggested to work primarily with the equation that connects power and war.

War is the factor allowing a proper analysis of power relations. Foucault claimed that a coherent and accurate historical-political account of power relations, differing from the traditional philosophical-juridical discourse organized around the problem of sovereignty, emerged in France and England after the end of the Wars of Religion, at the beginning of the great political struggles of seventeenth-century. This account saw the practice of war as the permanent basis of all institutions of power. War presided over the birth of the modern States, not the 'ideal war' imagined by the theorists of the state of nature. War constitutes «the secret motor of institutions, laws, and order». It remains «the cipher of peace» and the only factor able to put «all of us on one side or the other». On this ground Foucault criticized jurists and philosophers who pretended to act as disinterested subjects in search of a moderate position, one conducive of «an order that brings reconciliation». Such a discourse of detachment is an illusion or a trap. By contrast to the philosophic and juridical discourse organized around the problem of sovereignty and the law, the discourse that deciphers war's permanent presence within society is one having historic and political nature, one in which «truth functions as a weapon to be used for a partisan victory». It is a discourse that is «darkly critical» and, at the same time, «intensely mythical». This conclusion is puzzling, given the proximity of history and myth that Foucault established. Foucault insisted that it is necessary to seek «an explanation from below», one that does not explain things in

terms of «what is simplest, most elementary, and clearest», but in terms of «what is most confused, most obscure, most disorganized, and most haphazard». The digression ends with an appeal to looking beneath the institutional surface in order to revive «the forgotten past of real struggles» and «the blood that has dried on the codes». «Fury», he claimed, «must explain harmonies»<sup>37</sup>.

The second 'grand' method in Foucault's critical project is genealogy undoubtedly. The genealogical perspective is animated by a genuine ethos of liberation. What 'buried' scholarship and the 'unqualified' knowledge of ordinary life have in common is that both they have been subjugated by the agents of the established hierarchy of erudition and sciences. What is at stake in both cases is the memory of innumerable struggles, namely «the very memory that had until then been confined to the margins», that is, «the meticulous rediscovery of struggles and the raw memory of fights». Against this background, Foucault called 'genealogy' the «coupling together of scholarly erudition and local memories», which allows «to constitute a historical knowledge of struggles and to make use of that knowledge in contemporary tactics». Every genealogy is a combination of buried erudite knowledge and what actually people generally take to be 'useful' knowledge. Genealogical rediscovery, however, would not be possible without «the removal of the tyranny of overall discourses, with their hierarchies and all the privileges enjoyed by theoretical vanguards». The genealogical project is a way of playing local, disqualified, or non-legitimized knowledges off against the unitary theoretical instance that claims to be able not only to filter them and organize them into a hierarchy, but also to classify them in the name of true science that is in the hands of the few. It is not empiricism that runs through the genealogical project, nor does it lead to conventional positivism. Genealogies, explains Foucault, are not «positivistic returns to a form of science that is more attentive or more accurate». Instead, they are 'anti-sciences' that do not demand «the lyrical right» to ignorance, or invoke «some immediate experience that has yet to be captured by knowledge». These anti-scientific strategies and tactics constitute the 'insurrection' of the inferior and depressed bodies of knowledge. They primarily constitute an insurrection «against the centralizing power-effects that are bound up with the institutionalization and workings of any scientific discourse organized in a society such as ours». Here, I believe, we are dealing with a distinctive sociology of knowledge containing clear ethical elements such as, for instance, the obligation that users of the genealogical method have to conduct a true fight against the power-effects characteristic of discourses regarded as scientific. Compared to the attempt to inscribe all disciplines and knowledges in the power-hierarchy typical of science, genealogy is an attempt to set the bodies of historical knowledge free, or «to enable them to oppose and struggle against the coercion of a unitary, formal, and scientific

---

<sup>37</sup> Foucault proposed to interpret the political discourse used by the English Diggers and Levellers against royalty and the nobility, and by Henri de Boulainvilliers and others against royalty and the Third Estate in France, as a «discourse of race struggle». He claimed that the history of wars as «the wombs of States», developed between the sixteenth and seventeenth centuries in England and France, turned around a «historically primal state of war that exists between two hostile races which have different institutions and different interests». See M. FOUCAULT, *Society Must Be Defended*, cit., pp. 265-272.

theoretical discourse». The purpose of pursuing even the more ‘disorderly and tattered’ genealogies is to ‘reactivate’ the bodies of local knowledge against the scientific hierarchical regulation of knowledge and its power-effects. In conclusion, while archaeology is the method specific to the analysis of local discourses, genealogy is «the tactic which, once it has described these local discursivities, brings into play the de-subjugated knowledges that have been released from them»<sup>38</sup>.

## 5. The pragmatic components of Foucault’s critique

Foucault’s attempt to critically abandon all philosophies of power has important epistemological and normative presuppositions and implications. Examining their philosophical meaning, I believe, serves well the purpose set for the present investigation.

In the opening lecture of the course delivered at the Collège de France in the period January-April 1979, entitled *The Birth of Biopolitics*, Foucault warned against the risk of taking notions such as sovereignty, the people, subjects, the State, and civil society as primary or given objects, which is precisely what social scientists, historians, and legal and political theorists usually do. They employ such notions as universals in the hope of properly accounting for the existing practices in the domains of politics and society. Instead of starting with universals as «an obligatory grid of intelligibility for certain concrete practices», Foucault suggested to start with existing practices and pass the corresponding abstract notions through «the grid of these practices», treating the latter as factors that generate self-understanding and self-rationalization. The occasion for addressing this issue was given by the will to grasp the ways in which the art of government has been conceptualized «within and outside government», namely to achieve a better understanding of «reflection *in* the practice of government and *on* the practice of government». He presented his decision to nullify the universals for methodological reasons - «let’s suppose that universals do not exist», he said – and recalled to have taken the same decision in respect of the concept of madness. His intention had been not to examine whether history gives, or refers to, madness, thereby concluding that history tells that madness does not exist. Rather his deliberation had been that madness does not exist as a universal. Only thanks to such radical

---

<sup>38</sup> M. FOUCAULT, *Society Must Be Defended*, cit., pp. 7-11.



methodological decision, he argued, the question of what history can make of the different events and practices which are organized around the concept of madness could be properly addressed<sup>39</sup>.

On similar presuppositions, we may ask what history can make of the different events and practices which are organized around the concept of society. Following Foucault, we conclude that there is no unified substance pervading the myriad of particular events and practices that we commonly name 'society'. Yet, is there a theoretical possibility to treat society as a particular, whose knowledge can only be acquired through contingent experience? If a possibility of the kind were to be theoretically warranted by the will to represent society as a particular, not as a universal, the question of the philosophical meaning of this will would still beg an answer. Moreover, on what grounds would we then be able to detect a minimum degree of coherence and permanence within our experience of the events and practices that we name 'society'?

Paul Veyne opened his intellectual biography of Michel Foucault stating that the latter was a peculiar type of sceptic thinker, one who yet believed «only in the truth of facts, the countless historical facts that fill the pages of his books, never in the truth of ideas»<sup>40</sup>. If Foucault were a consistent radical empiricist in the epistemological sense, in order to be tenable his position would require either positing the existence of God as guarantor of the reality of such experience, even though on a strictly speaking empirical understanding of raw sense data a conclusion of the kind would be unacceptable – this solution, worked out by Berkeley, cannot be associated to Foucault – or positing the existence of a noumenal world accessible to our faculty of reason structured by the forms of our intuition and the categories of our understanding. This Kantian option too is untenable, also because Foucault explicitly took distance from Kant's philosophy. Finally, we must assume that Foucault accepted that there is a degree of resemblance or shared properties between the events and practices justifying their falling under the same concept of society. The most plausible hypothesis, in my view at least, consists in arguing that Foucault accepted, without making it explicit, the pragmatist assumption that if there is a mental construct that works in practice the way that a universal would, the corresponding construct can be usefully employed as if it were a universal. Like nineteenth century pragmatist philosophers, Foucault too assumed to have vindicated the rights of the knowledge of the particular against the worship of the universal. I am convinced that to a large degree he accepted the principle that the only value and significance that abstract concepts have is that they might be useful in our unquenched search of new truths about singularities.

## 6. The normative components of Foucault's critique

---

<sup>39</sup> M. FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, eds. F. Ewald-A. Fontana-M. Senellart, Éditions du Seuil-Gallimard, Paris 2004; *The Birth of Biopolitics. Lectures at the Collège de France, 1978-1979*, trans. G. Burchell, Palgrave Macmillan, Basingstoke-New York 2008, pp. 2-3.

<sup>40</sup> P. VEYNE, *Foucault*, cit., pp. 2-3.

The recount of Foucault's ethical concerns can conveniently start with an even partial scrutiny of Foucault's intellectual self-understanding. In this context the desire to liquidate political philosophy plays an important role and has ethical implications.

One of the most pressing demands of emancipative thought is bringing political philosophy to an end. The latter, Badiou suggested, may be defined as the programme which, holding the political as invariant factor in universal experience, accords philosophy the task of conceptualizing it. Evidently, in the case of normative political philosophy, this conceptualization generates analyses of the political that are regularly submitted to ethical judgment<sup>41</sup>. It is not surprising that Foucault's work has developed in accordance with the demand of bringing political philosophy to an end for the sake of a 'new liberation', even though his intention to bring political philosophy, and philosophy *tout court*, to an end does not unambiguously govern his critical programme. After all, when Foucault specifies that he is not interested in studying «the development of real governmental practice by determining the particular situations it deals with, the problems raised, the tactics chosen, the instruments employed, forged, or remodelled», but rather «the reasoned way of governing best and, at the same time, reflection on the best possible way of governing», he is practicing (political) philosophy to the extent that he clearly intends to make sense of the conceptualization of the art of government and of the reflection on such a conceptualization<sup>42</sup>. On the other hand, Foucault's will to liquidate political philosophy is summarized in the first volume of the history of sexuality by his contention that «in political thought and analysis, we still have not cut off the head of the king»<sup>43</sup>. The statement fixes, perhaps for the first time in terms that are so radical, one of the most important critical targets of his work, namely, as I have already emphasized, the classic understanding of sovereignty, one that in Foucault's view is traditionally reserved to the 'theorising intellectuals' concerned with the need of speaking the truth in the name of those who were forbidden to speak the truth, or who had not yet discovered it. The question now is how to identify an ethical element in Foucault's struggle against political philosophy.

Purposely, I use the adjective 'ethical' instead of 'moral'. In Hegelian vocabulary, as it is known, the noun 'morality' and the adjective 'moral' are used to denote the type of morality grounded in one's own reason or conscience. Instead, the noun 'ethics' and the adjective 'ethical' are employed to denote customary duties embodied in a group or a society<sup>44</sup>. Like many other intellectuals, Foucault too

---

<sup>41</sup> A. BADIOU, *Metapolitics*, cit., p. 10.

<sup>42</sup> M. FOUCAULT, *The Birth of Biopolitics*, cit., p. 2.

<sup>43</sup> M. FOUCAULT, *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976; *The Will to Knowledge. The History of Sexuality: 1*, trans. R. Hurley, Penguin Books, London-New York 1998, p. 88

<sup>44</sup> Hegel contrasted *Sittlichkeit*, meaning 'ethical order' or 'system of duties' embodied in the laws and institutions of a society, with *Moralität*, the subjective will's awareness of its own freedom externalized in action. He subordinated the latter to the former with regard to their respective historical relevance. See G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (1820-21), hg. E. Moldenhauer-M.K. Markus, in *Werke*, Bd. 7, Suhrkamp,

experienced the desire to save his own work from the type of erudite irrelevance that, according to many, characterizes academic debates. Demolishing ‘the ivory tower’ of academia was thus part of a set of shared values. Most likely, many intellectuals, including Foucault, must have experienced such a desire as duty. Since this type of concern too is at the core of the practice of emancipative politics, the use of the adjective ‘ethical’ seems to be appropriate here.

Transforming political philosophy into the practice of ‘the politics of difference’, as well as placing philosophy under condition of emancipative politics, was intended to be the best strategy to make the border between theory and practice vanish, which is, indeed, what Foucault and many others of his generation felt as an ethically compelling action. Oddly enough, Paul Veyne claimed that Foucault was not the product of ‘1968 thinking’. For instance, he was an anti-dogmatic thinker who did not share the faith in democracy, human rights, and gender equality which many have learnt to regard as political dogmas. He «sensed that that they were all fragile conquests, which, like everything in this world, would not last forever». On account of his anti-dogmatism «he was neither for nor against» these conquests. He suspended judgment. It is significant that Veyne himself admits that Foucault was not a nihilist in that he recognized the existence and the importance of human liberty, and has constantly welcomed the novelties that history was bringing about. He did not think that ‘disenchantment’, and the loss of all metaphysical and religious bases, ever discouraged the individual from experiencing beliefs, hopes, indignations and the desire to revolt<sup>45</sup>. In fact, Foucault has hardly ever suspended judgment, and the ‘events of May’ had a significant impact on the development of his ethical vision and work. In several occasions Foucault acknowledged that without the input of those events some of his most important and engaging researches would have never been produced. Foucault emphasized that in ‘the events of May’ many finally discovered that the masses no longer needed the intellectual to gain knowledge for «they know perfectly well, without illusion; they know far better than he and they are certainly capable of expressing themselves». The intellectual’s role was no longer to place himself ‘somewhat ahead and to the side’ in order to «express the stifled truth of the collectivity». Rather, it was «to struggle against the forms of power that transform him into its object and instrument in the sphere of knowledge, truth, consciousness, and discourse». The intellectual, Foucault concluded, must no longer struggle in order to ‘awaken’ people’s consciousness. The masses have been aware for some time that consciousness is a form of knowledge, and as such it has constituted the basis of a subjectivity that the bourgeoisie has taken to be one of its distinguished prerogatives. The struggle against the forms of power that transform the intellectual into its object and instrument in the sphere of knowledge and

---

Frankfurt am Main 1970; *Philosophy of Right*, 105-114; 142-156, ed. T.M. Knox, Oxford University Press, Oxford 1967, pp. 75-79; 105-110. Hegel also used *Moralität* to denote the bourgeois type of morality of the wealth-producing class. By contrast *Sittlichkeit* denoted the customs of the ruling, warrior class. See M. INWOOD, *A Hegel Dictionary* (1992), Blackwell Publishers, Oxford-Malden (Mass.) 1999, pp. 91-93, 191-193.

<sup>45</sup> P. VEYNE, *Foucault*, cit., pp. 1-2, 127.

consciousness is theory and at the same time practice. Theory, says Foucault, is «the regional system of this struggle»<sup>46</sup>. Deleuze confirmed that the ‘events of May’ marked a period of extraordinary creativity and ferment for Foucault. It was then that the core of his interests shifted from the archaeology of knowledge to the genealogy of power<sup>47</sup>.

The fact that Foucault has not practiced a suspension of judgment in respect of certain issues of social crucial importance is also witnessed, for instance, in the preface written in 1977 for the English-language edition of *Anti-Oedipus* (1972), the first part of *Capitalism and Schizophrenia* by Giles Deleuze and Felix Guattari. There Foucault enumerated the virtues/imperatives of living against all forms of fascism. Political action is to be freed from «all unitary and totalizing paranoia». Action, thought, and desire must be developed «by proliferation, juxtaposition and disjunction», not by hierarchy. Allegiance from the old categories of the Negative such as law, limit, castration, or lack must be withdrawn. What is positive and multiple must be given priority, and difference must be preferred over uniformity, flows over unities, and mobile and temporary, flexible, arrangements over systems. What is truly productive is not sedentary but nomadic. To be militant one does not have to be sad «even though the thing one is fighting is abominable». Desire must be liberated because it possesses revolutionary force. Thought must not be used to ground political practice in Truth. Rather political practice must be experienced as «an intensifier of thought». One should not demand of politics that it restore the ‘rights’ of the individual, as philosophy has defined them. What is truly urgent is to ‘de-individualize’ by means of «multiplication and displacement». Collective life, the group, «must not be the organic bond uniting hierarchized individuals, but a constant generator of de-individualization». Finally one must never be attached to power<sup>48</sup>. As far as his position in matters of human rights are concerned, it must be recalled that he repeatedly argued that there exists an ‘international citizenship’ that has its rights and its duties, and that «oblige one to speak out against every abuse of power», whoever its author and victims. «After all», he said, «we are all members of the community of the governed, and thereby obliged to show mutual solidarity»<sup>49</sup>. If, on the one hand, liberation from all forms of dogmatism constitutes the ethical horizon of Foucault’s project, it can still be argued that the constant refinement of his methods of analysis constituted a serious incentive to the practice of liberation as a living ethos.

## 7. The production of the subject and bio-power

---

<sup>46</sup> M. FOUCAULT, *Intellectuals and Power* in *Foucault Live*, cit., pp. 75-76. See also D. TROMBADORI, a cura di, *Colloqui con Foucault*, Cooperativa Editrice, Salerno 1981, p. 75.

<sup>47</sup> G. DELEUZE, *Un portrait de Foucault* in *Pourparlers: 1972-1990*, Éditions de Minuit, Paris 1990, pp. 139-161, 142.

<sup>48</sup> G. DELEUZE-F. GUATTARI, *L’anti-œdipe. Capitalisme et schizophrénie: 1*, Éditions de Minuit, Paris 1972; *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*, trans. R. Hurley, M. Seem, H.R. Lane, Continuum, London 2004, xiii-xvi.

<sup>49</sup> M. FOUCAULT, *Confronting Governments: Human Rights* in *Essential Works of Foucault 1954-1984*, ed. J.D. Faubion, Penguin Books, London-New York 2002, vol. 3, p. 474.

Foucault has constantly viewed his work as an autobiography in progress and irremediably in fragments. He said that the problems he dealt with – madness, punishment, sexuality, power – were relevant from a personal point of view.<sup>50</sup> Even if he never devoted a book to power in particular, the problematic of power runs through all the writings, lectures and interviews of the 1970s. The analyses he made during that period were attempts to articulate alternative ways of analysing power, enriched both by the pressure of current events and by their own internal development. He once said that for a long time he naïvely identified power with the commands contained in the legal norms issued by the State. His studies on the establishment of clinical and psychological knowledge, as well as his direct experience of power relations within the French prison system in the early 1970s, caused a radical change of mind. He discovered that power is more a matter of discursive tactics and strategies than of rules imposed by an authority.<sup>51</sup> The question of power began to interest him in the mid-1950s against the backdrop of ‘two gigantic shadows’, the ‘two black heritages’ of fascism and Stalinism. Rather than power, understood as a universal substance, he intended to study the workings and the effects of power relations and practices of subjugation, which are not specific to the totalitarian regimes of the twentieth century, but they also exist in other regimes, including the contemporary liberal-democratic societies. In line with some of the basic intuitions of the first generation of scholars of the Frankfurt School, Foucault argued that in spite of their historical uniqueness and their own ‘internal madness’, fascism and Stalinism made extensive use of ideas and devices deeply rooted in Western political rationality<sup>52</sup>.

In the already mentioned preface to the 1977 English-language edition of *Anti-Oedipus*, Foucault presented the book by Deleuze and Guattari as an *Introduction to the Non-Fascist Life*. He attacked all forms of fascism, including the petty ones that constitute “the tyrannical bitterness of our everyday lives”. There is a fascism which exists in us all, the same that causes us to love power, namely the thing that dominates and exploits us.<sup>53</sup> Foucault’s analysis of power relations is part of a wider hermeneutical project aiming at creating adequate conditions for understanding how, in post-war Western societies, individuals who believe to be in a position of autonomy are ‘normalized’, transformed into docile subjects, hence into objects of knowledge destined to control and manipulation. He explained that the goal of his work throughout the 1970s has not been to analyse the phenomenon of power, neither to elaborate the foundations of such an analysis. His objective has been to write a history of the different ways by which, in our culture, human beings are transformed into ‘subjects’. He identified three general ways part of this process that transform human beings into subjects. One way in which human beings

<sup>50</sup> M. FOUCAULT, *Intellectuals and Power in Foucault Live*, cit., pp. 74-82

<sup>51</sup> M. FOUCAULT, *Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps*, entretien avec L. Finas, *La Quinzaine littéraire*, 247 (1977), 4-6, now in *Dits et Écrits, 1954-1988*, eds. D. Defert, F. Ewald, J. Lagrange, Gallimard, Paris 1994, vol. 3, pp. 228-236.

<sup>52</sup> M. FOUCAULT, *Pouvoirs et stratégies*, entretien avec J. Rancière, *Les Révoltes logiques*, 4 (1977), pp. 89-97, now in *Dits et Écrits, 1954-1988*, eds. D. Defert, F. Ewald, J. Lagrange, Gallimard, Paris 1994, vol. 3, pp. 418-428.

<sup>53</sup> G. DELEUZE-F. GUATTARI, *Anti-Oedipus*, op. cit., xiii-xvi.

are transformed into subjects through their objectivising is given by those modes of inquiry that style themselves as sciences. They transform human beings into subjects, for example, by the objectivising of the speaking agent (linguistics), of the productive and labouring agent (economics), and of the living being (biology). The second way in which human beings are transformed into subjects through their objectivising is given by 'dividing practices' in which the objectivising or reification of the agent is organized around dichotomies such as sane/insane, sick/healthy, normal/delinquent. The third way in one in which human beings turn themselves into subjects by themselves. This is the domain of sexuality. Thus, it is not power, but the subject, that now constitutes the general theme of his research<sup>54</sup>.

Foucault's analysis developed along two lines: the first one is the line of 'disciplinary power', a power that is applied to the individual by techniques of surveillance, normalizing sanctions, and the panoptic organization of punitive institutions. The second one is that of 'bio-power', a regulative power that is applied to populations on a large scale through specific techniques of policing and government, the power that has, since the late sixteenth century, been exercised through the apparatuses and technologies of reason of State. According to Foucault, contemporary societies do no longer predominantly rely on disciplinary and coercive practices. Rather, they increasingly depend on a myriad of widespread, complex and articulated regulatory practices. The employment of expressions such as 'political anatomy', 'political technology of the body', and 'political investment of the body' indicates that the bio-political paradigm is operative in the mid-1970s.

In *Discipline and Punish* Foucault devoted his energies to the 'anatomic' and 'micro-physical' study of power relations. Power relations, he argued, have an immediate hold over the body. Surely, it is largely as a 'force of production' that the body is invested with relations of power and domination. Yet, its configuration as labour force is possible only because the body is caught up in a system of subjection and normalization. The body becomes a useful force only if it is both a 'productive body' and a docile 'subjected body'. In order to have subjection it is not necessary to deploy the traditional instruments of violence, terror or even ideology. The new forms of subjection may be direct and physical and, at the same time, very subtle. They may be calculated and technically organized. The science of subjugation is a particular knowledge of the body to be distinguished from the science of its functioning. Foucault calls the science of subjugation and the mastery of its forces 'the political technology of the body'. In spite of the coherence of its results, this technology is a diffuse power, rarely formulated in systematic discourse. It is a 'multiform instrumentation'. It cannot be localized in any particular type of institution or state apparatus. What the apparatuses and institutions activate and promote is a 'micro-physics of power'. The study of this micro-physics requires on the side of the power exercised over the body to be conceived not as a property, but as a strategy. Its effects of domination must be attributed not to an act of appropriation, but to dispositions, tactics, and techniques. It is thus necessary to decipher in it a

---

<sup>54</sup> M. FOUCAULT, *The Subject and Power in Essential Works of Foucault 1954-1984*, cit., vol. 3, pp. 326-348, 326-327.

network of relations, constantly in tension, rather than a privilege that one possesses. The model to take as a point of reference is that of a 'perpetual battle' rather than that of a 'contract regulating a transaction' or that of 'the conquest of a territory'. Power is exercised rather than possessed, and it is not the privilege, acquired or preserved, of the dominant class, but the overall effect of its strategic positions, an effect that is manifested, and sometimes extended, by the position of those who are dominated. Furthermore, power relations are not exercised simply as an obligation or a prohibition on those who seem to have no power. Power invests them all, is 'transmitted by them and through them', it exerts pressure upon them, just as they themselves, in their struggles against it, resist the grip that power has on them. This means that power relations are the roots of social life, and they are not localized in the relations between the State and its citizens, or on the frontier between classes. Lastly, they are never univocal for they define 'innumerable points of confrontation', 'focuses of instability', each of which has its own risks of conflict, and of an at least temporary 'inversion of the power relations'. Eventually, the analysis of 'the political investment of the body' and 'the micro-physics of power' presupposes that «one abandons, where power is concerned, the violence-ideology opposition, the metaphor of property, the model of the contract or of conquest», and that, where knowledge is concerned, «one abandons the opposition between what is interested and what is disinterested, the model of knowledge and the primacy of the subject»<sup>55</sup>.

According to Foucault, the 'political hold over the body' is one of the most important transformations occurred in the history of humankind. The second half of the eighteenth century is the moment of transition from one type of society based on discipline to one based on the practice of regulation. A new non-disciplinary technology of power emerged. This technology did not exclude disciplinary technologies, but it integrated them while introducing significant modifications. The nineteenth century marked the acquisition of power over man insofar as man is a living being. It was then that the biological came under State control and the law continued to be the predominant system of representation, of formulation, and of analysis of power<sup>56</sup>. A first seizure of power over the body in an individualizing mode, is followed by a second seizure of power that is not directed at 'man-as-body' but at 'man-as-species'. After 'the anatomo-politics of the human body', established in the eighteenth century, emerged, at the end of that century, 'a bio-politics of the human race'. From that moment onwards processes such as the ratio of births to deaths, the rate of reproduction, the fertility of a population, together with a whole series of related economic and political problems, became bio-politics' first objects of knowledge and control<sup>57</sup>. Sovereignty as 'the right of the sword' - the right of life and death traditionally exercised in an unbalanced way in favour of death - declined not in the sense

<sup>55</sup> M. FOUCAULT, *Discipline and Punish*, cit., pp. 25-28.

<sup>56</sup> M. FOUCAULT, *As malhas do poder (Les mailles du pouvoir)* now in *Dits et Écrits, 1954-1988*, eds. D. Defert, F. Ewald, J. Lagrange, Gallimard, Paris 1994, vol. 4, pp. 182-201.

<sup>57</sup> M. FOUCAULT, *Society Must Be Defended*, cit., pp. 239-243.

that it was completely replaced, but in the sense that it came to be complemented by «a new right which does not erase the old right but which does penetrate it». The right of the old sovereign was the right to take life or let live. The right of the new sovereign is the right to make live and to let die.

## 8. Conclusion

The core of Foucault's search of alternative ways of analysing power for critical purposes, is anti-philosophy that takes as its target four general philosophies of power: the legal theory of sovereignty, the psychoanalytic theory, the social contract theory, and Marxism. The desire to overcome these models in favour of an 'anatomical' or 'micro-physical' understanding of power, however, never prevented him from maintaining an uninterrupted dialogue with those theories of power. When it comes to examining the relations between power and political economy, for instance, Foucault kept on confronting the Marxist tradition. While according to Marx relations of domination in the work-place appear to be established solely by the play and the effects of the antagonistic relations between capital and labour, in Foucault's view relations of domination are possible only because of the subjugations, training, and surveillance that have already been produced. According to Foucault it was not the bourgeoisie of the nineteenth century that invented and imposed relations of dominations. It rather inherited them from the disciplinary mechanisms conceived of and implemented in the seventeenth and eighteenth centuries. The bourgeoisie simply had to use them, to modify them by intensifying some and attenuating others. The works of Marx, argued Foucault in the mid-1960s, do not interpret the history of relations of production, but interpret a relation that is already giving itself as an interpretation<sup>58</sup>.

According to Jean Baudrillard, Foucault brilliantly managed to shift the focus of the lens so that it no longer points at power, but at the discourses that describe and engulf it. Foucault teaches us that power itself is no longer in power. In his writings we find «an interstitial flowing of power that seeps through the whole porous network of the social, the mental, and of bodies»<sup>59</sup>. In this respect one might agree with Grahame Lock's contention that a 'metaphysics of power' lies, after all, behind Foucault's attack against philosophy<sup>60</sup>.

Foucault invites us to move beyond the image of power as a limit set on freedom, even if this is commonly the general form of its understanding. Have Foucault's attacks against the theorization of power produced the desired outcomes? Has he managed to dismiss sovereignty *tout court* or just one

---

<sup>58</sup> M. FOUCAULT, *Nietzsche, Freud, Marx* in *Cahiers de Royaumont*, VI, Colloque de Royaumont (juillet 1964), Les Éditions de Minuit, Paris 1967, pp. 183-200, now in *Dits et Écrits, 1954-1988*, eds. D. Defert, F. Ewald, J. Lagrange, Gallimard, Paris 1994, vol. 1, pp. 564-579.

<sup>59</sup> J. BAUDRILLARD, *Oublier Foucault*, Édition Galilée, Paris 1977; *Forget Foucault*, trans. N. Dufresne, Semiotexte, Los Angeles 2007, p. 29.

<sup>60</sup> G.E. LOCK, *Michel Foucault (1926-1984)*, cit.



model of it? Has he finally let historicity (the concrete) prevail over philosophy (the abstract) without doing philosophy? My contention is that the answers to these questions is negative. As far as the understanding of sovereignty is concerned, Foucault's critique presupposes elements that are constitutive of the model he intended to demolish such as the equation that links up State with sovereignty. Foucault and the classic theorists of sovereignty that he wished to criticize have one thing in common: the belief that true sovereignty is that which modern law and politics have produced between the Sixteenth and the Seventeenth centuries<sup>61</sup>.

Foucault sought to reverse a canon in Western philosophy by arguing that the reality of discourse is the condition of possibility for power and subjectivity. The opposite might still be the case. Perhaps discourse does not have the power that Foucault assigned to it in the same sense in which an age doesn't have a spirit. His argument, anyway, has circular nature: discourse is first derived from power, and then is used to explain power. So, Foucault's theorization may well appear to be, as Hegel put it, a «reflection which is at home only in the finite», but «just as there is an empty breadth, so too there is an empty depth»<sup>62</sup>.

The archaeological method is at the hearth of Foucault's anti-philosophy. Philosophy, Badiou noted, accepts being confined to the melancholic proclamation of its own undesirability or of its well-deserved and imminent closure. Philosophy seems to be paralysed by its relation to its own history for it no longer knows if it has a proper place. Philosophy's closure is exemplified by what the sophist, ancient and modern alike, wishes to show, namely that there is no truth, and that its concept is useless and uncertain. Conventions, rules, genres of discourse and language games are all that exist<sup>63</sup>. In this context, truth still has a role to play as long as it is «born in consent and from consent». Not knowing how things 'really' are will make us free, emphasized Gianni Vattimo, only that which sets us free is truth. The latter is about discovering that «there are no ultimate foundations before which our freedom must come to a halt»<sup>64</sup>.

I would conclude arguing that Foucault's attack against philosophy, conducted by philosophical means for philosophical purposes, reflects the notion of philosophy that Foucault presented towards the end of his life. In the introduction of *The Use of Pleasure*, he repeated that most of his investigations are «studies of history by reason of the domain they deal with and the references they appeal to», although «they are not the work of a historian». All these studies constitute «a philosophical exercise». History and philosophy are interwoven in the sense that their object is «to learn to what extent the

<sup>61</sup> F. MAIOLO, *Foucault e la sovranità*, Aracne Editrice, Roma 2012.

<sup>62</sup> G.F.W. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, hg. E. Moldenhauer-K.M. Michels, in *Werke*, Bd. 3, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986; *Phenomenology of Spirit*, trans. A.V. Miller, Oxford University Press, Oxford-New York 1977, p. 6.

<sup>63</sup> A. BADIOU, *Conditions*, cit., pp. 3-22.

<sup>64</sup> G. VATTIMO, *Nililismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto*, Garzanti, Milano 2003; *Nililism and Emancipation. Ethics, Politics and Law*, trans. W. McQuaig, Columbia University Press, New York 2003, xxvi.

effort to think one's own history can free thought from what it silently thinks, and so enable it to think differently». To think differently is one of Foucault's major ethical concerns. Philosophy itself amounts to think differently, it is «the endeavour to know how and to what extent it might be possible to think differently, instead of legitimizing what is already known». Not surprisingly, Foucault concluded that philosophy is «the critical work that thought brings to bear on itself». It is still what it was in times past, namely *askēsis*, «an exercise of oneself in the activity of thought»<sup>65</sup>. Probably at the hearth of Foucault's efforts to sustain the thought of difference lies the type of insurmountable difficulty that once Ludwig Wittgenstein pointed at with regard to the limit to the expression of thought. In order to draw a limit to thinking, and by extension to thinking differently, «we should have to be able to think both sides of this limit - we should therefore have to be able to think what cannot be thought»<sup>66</sup>.

---

<sup>65</sup> M. FOUCAULT, *The Use of Pleasure*, cit., p. 9.

<sup>66</sup> L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Preface, with an English translation by C.K. Ogden and an Introduction by B. Russell, Routledge, London-New York 1996, p. 27.

## Der Anspruch der Gefühle in der Phänomenologie: Heidegger und Sartre *en face* der *Epoché*.

CAMILLA CROCE\*

**Summary:** 1. Introduction: Der Anspruch der Gefühle in der Phänomenologie: Heidegger und Sartre *en face* der *Epoché*. 2.1. Heideggers Umdeutung der phänomenologischen Reduktion. 2.2. *Epoché* und Stimmung. 2.3. Die dichtende Rede und die ontologische Differenz. 3.1. Sartre und die *Epoché*. 3.2. *Epoché* und Ego. 3.3. Intentionalität und *Epoché*. 4. Die vollgezogene Reduktion. 5. Was bleibt, *wer* oder *was* denkt hier eigentlich?

**Abstract:** The paper proposes an unusual approach to Heidegger and Sartre, showing a resonance in the way both thinkers radically reinterpret one of the most important requirements for the phenomenological method: the *Epoché* (phenomenological reduction). The comparison I suggest between Heidegger's and Sartre's critique, or raising of the *Epoché* is particularly interesting, considering the historical and political opposition between the two philosophers. And thus despite, or maybe even because of the fact that the relation between thought and action is not alien but fundamental to the question about the primary meaning of the existence in the phenomenological inquiry - which is *the* question of the *Epoché*. The radicalization of the *Epoché* concerns narrowly the meaning of the subject's existence in its historicity and facticity, which Husserl, in both Heidegger's and Sartre's views, seems to have not considered deeply enough in order to grasp the pure field of subjectivity. On this common path of disagreement with Husserl, Heidegger and Sartre develop different ways to come to term with it. To both, Husserl's theoretical premise of the reduction seems to be the last repetition of the metaphysical prejudice against the importance of affects for the philosophical thinking. Heidegger does not refuse a sort of specific attitude as premise of the phenomenological method, he argues, however, that it must implicate and not suspend the facticity of the subject. With his conception of an event character of the *Stimmung*, which Heidegger elaborates after the publication of *Sein und Zeit* until the *Beiträge* and *Besinnung*, he radically reinterprets Husserl's phenomenological reduction, without removing its temporal existential implication. Sartre too sees in the affect one and maybe the only possible transformation of the *Epoché*. This happens already in his first philosophical essay, *La transcendance de l'ego*. But, Heidegger rethinks the reduction through the semantic field of *Stimmung* (mood), tracing the polysemy of the verb *stimmen* as root of *Stimmung* and of *Stimme* (voice). Sartre, on the contrary, considers the *regard* (gaze) as a fulfilled reduction, which delimitates the horizon of the phenomenality.

**Keywords:** Phenomenology, *Epoché*, facticity, existence, mood, affect, *Stimmung*, *Befindlichkeit*, radicalization, ontological difference, intentionality, *Ereignis*, language, temporality, historicity, transcendence, *Dasein*, ego, subjectivity, voice, *Stimme*, shame, *regard*, gaze, poetry, the other, *irren*, *Irrnisfuge*.

---

\* Institut für Philosophie – Freie Universität Berlin

## 1. Introduction: Der Anspruch der Gefühle in der Phänomenologie: Heidegger und Sartre *en face* der *Epoché*

Wenn man einen Blick auf die ersten Schritte der beiden Denker in der Phänomenologie wirft, fällt es auf, dass sowohl Heidegger als auch Sartre die phänomenologische Bewegung als revolutionäre Gelegenheit aufgefasst haben, die Existenz zum Ausgangspunkt und Forschungsfeld ihrer Philosophie zu machen. Der Enthusiasmus und die Begeisterung für die Phänomenologie Husserls scheint für beide in der Möglichkeit begründet zu sein, mit ihr einen definitiven und klaren Schnitt mit der Metaphysik vollziehen zu können. Die Philosophie als Phänomenologie, d.h. grundsätzlich als Methode des Philosophierens, wird als eine Praxis verstanden und praktiziert, durch deren Übung eine Lebensform bestimmt, geprägt und orientiert wird.

Gewiss gehen die Ausgänge der beiden Denker vollkommen auseinander, dennoch ist es nicht uninteressant, die anfänglichen Resonanzpunkte aufzufinden, die sich meines Erachtens aus einer ersten Umdeutung oder gar Verwandlung des husserlschen Verständnis der phänomenologischen *Epoché* ergeben.

Trotz der offenkundigen Differenz des Stils und der Ziele ihrer Denkwege, sowie der unterschiedlichen historischen und politischen Verbreitung ihres Einflusses und ihrer Resonanz ist es auffällig, wie aus der Unduldsamkeit gegenüber der Haltungsvorstellung der *Epoché* heraus eine ähnliche Bewegung des Denkens im Gang gesetzt wird. Von Anfang an haben sich beide in ihrer Rezeption der Phänomenologie aus dem Wunsch heraus, die *Epoché* zu radikalieren, auf eine ähnliche Bahn des Forschens begeben, deren Eckpfeiler in der Rolle der Gefühle, der Stimmung, des Bildes, der Imagination und den zwischen diesen vermuteten Zusammenhängen zu finden sind.

Meine Absicht ist es, dieses Feld zunächst nur aus der Phänomenologie heraus zu betrachten, nämlich durch die Hervorhebung einer Denkbewegung, die bei beiden Denkern ähnliche Bedürfnisse und Ansprüche der Phänomenologie zu Tage bringt. Diese Bedürfnisse und Ansprüche sind meiner Meinung nach am besten in der Beziehung zwischen Phänomenologie und Psychoanalyse zu erkennen. Dabei scheint es, als ob die heutige Konfrontation zwischen der Phänomenologie und der Psychoanalyse an die Stelle einer alten innerlichen Querelle getreten wäre, die um die Frage nach der phänomenologischen Gründung der Ontologie kreist.

Die Radikalisierung der *Epoché* taucht sowohl bei Heidegger als auch bei Sartre zunächst fast in der Form einer Revolte auf. Ein Bedürfnis erst, oder eine Entscheidung sogar, die mit einer unstillbaren Dringlichkeit das Denken anspricht, um die Faktizität des denkenden Subjekts, des Bewusstseins und des Daseins vom Philosophieren nicht auszuschließen. Fast wie ein Schrei, der gegen den Idealismus, den Solipsismus (Sartre) und gegen jede Ideation, die das Denken mit dem Rückfall in die Metaphysik bedroht (Heidegger), gerichtet wird.

Man kann wohl sagen, dass die Reaktion, durch die die Radikalisierung der *Epoché* motiviert wurde, bereits affektbeladen ist. Das anfängliche Versprechen, aus der Verwicklung heraus ihre eigene Existenz philosophieren zu können, ist für Heidegger und für Sartre eine so wertvolle Entdeckung und eine so anziehende Möglichkeit zur Revolution des Denkens geworden, dass beide sie nicht so leicht wieder preiszugeben bereit sind – und beide werden sie tatsächlich auch nicht wieder preisgeben.

### 2.1. Heideggers Umdeutung der phänomenologischen Reduktion.

In einem rezenten Büchlein wagt es Peter Trawny, Herausgeber von Heideggers *Schwarzen Heften*, die Debatte über Heideggers Antisemitismus auf eine Frage zu reduzieren, die eine entscheidende sein könnte, um die Aufgabe der Philosophie in der Diskurspraxis der Postmodernität neu zu bedenken. Die Frage betrifft die Freiheit des Denkens bzw. die Freiheit des Irrens als zugehörige Erfahrung des Denkens. Welches Denken ist hier im Spiel? Soll die Philosophie dem Argument dienen, oder soll sie vielmehr den Platz, der sich aus der These ergibt, dass „das Kriterium der Unterscheidung von Wahrheit und Irre fehlt“<sup>1</sup> für sich selbst beanspruchen?

Wenn das Denken, d.h. die „beste“ Art und Weise der Philosophie, die „dem Fortriss der Endlichkeit immanent“ bleiben muss, wenn also das Denken innig geschichtlich ist, woraus sollte es dann seine innige Gesetzlichkeit ableiten? Aus dem Argument her, dass sich an der Nützlichkeit als Kriterium der Wahrheit veranlasst, oder aus der Geschichte selbst, die „sich als ein Gedicht der Welt ereignet“<sup>2</sup>?

In dieser zweiten Deutung hätte uns Heideggers Denken und Irren etwas anderes zur Überlegung anzubieten, denn wenn „die Dichtung immer ein Ereignis der Intimität“ war und „weltstiftende Kraft sie nur dort (hatte), wo das Argument sich noch nicht normalisiert hatte“<sup>3</sup>, dann könnte man schließen, dass das, was wir mit Heidegger noch zu entdecken, zu erfahren und mitzudenken haben, tatsächlich die uns von dem Argument entzogene „Liberté d’errer“, wie der Titel von Trawnys Buchs auf französisch lautet, wäre.

Was heißt das aber, wenn nicht dies, dass wir uns mit Heidegger auf den Weg machen müssen, entlang dessen die Unterscheidung von Wahrheit und Irre versagt, um uns auf diesem als denkende Menschenwesen auszusetzen? Die Gesetzlichkeit, der sich unser Denken aussetzen und von der es sich bedingen lassen sollte, wäre dann die der Dichtung, die als ein Ereignis der Intimität eine (bessere) Welt stiften könnte.

In den *Beiträgen zur Philosophie*, ein Werk, das Heidegger nach dem „Scheitern“ von *Sein und Zeit* und nach der Erfahrung seines öffentlichen politischen Engagement als Rektor zwischen 1936 und 1938 verfasst hat, findet man einen Versuch, der Stimmung eine systematische Funktion zuzuschreiben. Die *Beiträge* sind dabei in eine sehr komplexe Architektonik eingebettet.

Sie sind in Fugen oder Fügungen strukturiert, deren hauptsächliches Ziel es zu sein scheint, einen so weit wie möglich artikulierten Gesamtblick auf die geschichtliche Topographie der Philosophie zu werfen, der sich aus der Sicht des sich ereignenden Seins heraus ableitet. Eine topographische Kartierung also, mit der die wenig später erscheinende Topologie ankündigt wird.

Die Fugen sind acht. Die erste Fuge ist *der Vorblick*. Hier findet man die ersten wichtigen Hinweise zu den Grundstimmungen. Zunächst sind zwei verschiedene Stimmungen für die zwei Anfänge des Denkens vorgegeben: „Im ersten Anfang: das Er-staunen. Im anderen Anfang: das Er-ahnen“. Zudem können wir im sechsten Paragraphen der ersten Fuge eine wichtige Charakterisierung der Funktion der Grundstimmung erkennen, die sie „vom Ereignis“ erhält: die Grundstimmung „darf als Verzierung des Denkens geduldet werden“<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> P. TRAWNY, *Irrnis Fuge. Heideggers An-archie*, Matthes & Seitz Berlin, 2014, S. 52.

<sup>2</sup> *Ibidem*, S. 75.

<sup>3</sup> *Ibidem*, S. 78.

<sup>4</sup> „Wenn nur gar schon längst ein Unbegriff vom Denken die Meinung über die Philosophie beherrscht, dann kann die Vorstellung und Beurteilung der Stimmung vollends nur ein Ableger der Missdeutung des Denkens sein (Stimmung ist das Schwächliche, ...). Wenn es hoch kommt, darf sie als Verzierung des Denkens geduldet werden“, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1989, GA Bd. 65, S. 21.

Die zweite Fuge ist *der Anklang*, dessen Aufgabe es ist, die Abwesenheit der Notwendigkeit als dringende Notwendigkeit erkennen zu können. Hier geht es darum, in der typisch nihilistischen insistierenden Verweigerung des Seins einen ereignishaften Zug des Seyns anerkennen zu können.

Die dritte Fuge, *das Zuspiel*, zeichnet das Verhältnis nach, das das Seinsdenken mit der Geschichte der Metaphysik zu entfalten hat. *Anklang* und *Zuspiel* ermöglichen es, zwei verschiedene Anfänge des Denkens zu unterscheiden. Allerdings kann sich vom einem zum anderen kein richtiger Übergang ergeben. Stattdessen muss vom Seienden zum Sein in den anderen Anfang hinüberspringen: *der Sprung* lautet der Name der vierte Fuge.

Das heißt aber nicht, dass dadurch das Problem der Gründung übersprungen werden dürfte.

In der fünften Fuge, *der Gründung*, versucht Heidegger die komplexen Beziehungen zwischen Sein und Dasein auf eine Weise zu artikulieren, die es ermöglichen soll, das Da des Daseins als Lichtung des Seins zur Entfaltung kommen zu lassen.

In der sechsten Fuge, *die Zukünftige*, wird die Gemeinschaft und die Zusammengehörigkeit der Menschen thematisiert, die den *anderen* Anfang vorbereiten könnten: „die langsamen und *langhörenden* Gründer dieses Wesen der Wahrheit“<sup>5</sup>. Die *Zukünftigen* müssen sich natürlich auch zunächst von einer Grundstimmung anstimmen lassen: nämlich der Verhaltenheit.

Die siebte Fuge heißt *der letzte Gott* und stellt als Motto voran „Der ganz Andere gegen die gewesene, zumal gegen den christlichen“. Die letzte, die achte Fuge, *Das Seyn*, will schließlich „ein Versuch“ sein „das Ganze noch einmal zusammen zu fassen“.

In dieser komplexen Architektonik sind die Stimmungen als Grundstimmungen zu verstehen, d.h. ihnen wird der Grund übertragen, der sich, wie von Heidegger in *Das Wesen des Grundes* dargelegt, eher als Freiheit zum Grunde gezeigt hat, nämlich als Freiheit, die das *Da* des Daseins als Lichtung des Seins entfalten kann. Kurz: die Stimmungen erben die Funktion eines verantwortlichen Agens der zur Öffnung der Welt. Um die Sache zu vereinfachen, könnte man sagen, dass das Erbe der Destruktion des metaphysischen Grundes in dem Versuch der Etablierung einer spezifischen Geschichtlichkeit der Stimmung mündet, deren Geschehen eben nicht mehr der Gesetzlichkeit des Arché als Prinzip folgt, sondern dem an-archischen ereignishaften Charakter der Stimmung.

Wenn wir dieser Linie der Interpretation weiter folgen, so wird verständlich, warum Heidegger den Stimmungen einen epochalen Charakter, eine epochale Dimension zuschreiben wird. Anschaulicher wird dann vielleicht auch, wie die ursprüngliche husserlsche *Epoché* von Heidegger innerhalb einer Bewegung umgedeutet wird, die sich zunächst in der Radikalisierung der Intentionalität in die Transzendenz engagiert hatte.

Heidegger hatte diese Arbeit schon während seinen Vorlesungen in Marburg, die wir heute als *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* kennen, begonnen. Diese Unternehmung der Radikalisierung wird dann mit *Sein und Zeit* eine vorläufige, aber auch definitive Gestalt bekommen, nämlich in der Analytik des Daseins als fundamentale Ontologie. Was Heidegger damit erreicht haben wird, wird ihm aber nicht ausreichend schlüssig sein, um seine Unduldsamkeit gegen die Auffassung der Intentionalität als ontologische „Urstruktur“ des Daseins zu stillen.

In „*Die Grundprobleme der Phänomenologie*“, den Vorlesungen aus dem Sommersemester 1927, setzt er die Transzendenz als fundamentale Bestimmung der ontologische Struktur des Daseins gegen die Intentionalität. Dabei spricht er von einer Art Ur-Übertragung, einer „Transposition“<sup>6</sup>, die

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, S. 395.

<sup>6</sup> „Das Dasein „transponiert“ sich doch nicht an die Stelle der Dinge und verstezt sich doch nicht als ein Seiendes ihrer Art in ihrer Gesellschaft, um sich als dort vorhanden nachträglich zu konstatieren. Allerdings nicht. Aber nur aufgrund einer *vorgängigen* „Transposition“ können wir doch von den Dingen her auf uns selbst zurückkommen. Die Frage ist nur, wie diese

vorausgesetzt werden sollte, um den Zugang zum Selbst als intentionalen Bewusstsein aus dem uneigentlichen und alltäglichen Umgang mit den Dingen räumen zu können.

Transzendenten sind nicht nur die Dinge, sondern auch das Dasein, insoweit das Dasein immer schon *da* ist, Anwesen, schon vor der Intervention der Reflexion. Das Phänomen des uneigentlichen Selbstverständnisses, das unser alltägliches Leben immer begleitet, ist genau das, was Heidegger als radikale Bestimmung der ontologischen Struktur des Daseins begriff: die Transzendenz des Daseins selbst, die unzweifelhaft eine Opazität gegen ein reines Bewusstsein darstellt. Diese Opazität wollen wir im folgenden untersuchen und näher zu bestimmen versuchen.

## 2.2. *Epoché* und Stimmung

Die Unduldsamkeit Heideggers ist zunächst gegen die Tendenz der Phänomenologie Husserls gerichtet, in den Idealismus zurückzufallen.

Es geht für Heidegger um das Konkrete, um die Realität des Seins, die nach dem Prozess der Ideation bei Husserl verloren gegangen scheint. Die Realität des Seins, meint Heidegger, geht deswegen verloren, weil das Sein der Intentionalität in die Vergessenheit geraten ist. Die Möglichkeit, die Intentionalität in ihrem Sein zu untersuchen, würde Husserl mit der *Epoché* definitiv verpassen.

In dem Sein der Intentionalität steckt das, was Heidegger die Geschichtlichkeit des Daseins nennen wird, die sich eben nicht zur Intentionalität reduzieren lässt, sondern zu dem zerstreuten uneigentlichen ontischen Selbstverständnis des Daseins gehört und auf diese Weise trotzdem geschichtlich geschieht.

Heidegger verlangt hier von Husserl mehr Radikalität. Die Zusammengehörigkeit von *Intentum* und *Intentio* bleibt für die Phänomenologie Husserls dunkel<sup>7</sup>, es ist aber eben was die Phänomenologie noch zu untersuchen hätte. Die Phänomenologie zeigt sich dann, trotz ihrer innovativen Kraft, innerlich, und vielleicht ohne sich darüber bewusst zu sein, von der Tradition bedingt, sodass die Lösungen, die sie vorschlägt, die Innovation der phänomenologischen Methode paradoxerweise abzuschwächen droht.

Die größte Neuheit der Phänomenologie besteht darin, dass das Bewusstsein zusammen mit seinem Hineingezogen-Sein mit den Sachen, als Ausgangspunkt der Philosophie endlich anerkannt worden ist. Es ergibt sich daher, dass die Philosophie, um unser eigenes Bewusstsein erreichen und enthüllen zu können, auf dem Weg „zur Sache selbst“ anfangen muss. Warum entscheidet sich dann die Phänomenologie Husserls für das Ausschließen der Frage nach dem Sein der Intentionalität selbst? Liegt vielleicht nicht genau in dieser Frage eine mögliche Hinweis, wie wir die Phänomenologie als Möglichkeit begreifen und praktizieren sollten?

Denn es scheint, dass durch das Ausschließen der Frage nach dem Sein der Intentionalität, der Weg versperrt wird, entlang dessen wir hätten prüfen können, ob die Erarbeitung des reinen Bewusstseins wirklich als Resultat der phänomenologischen Rückkehr zur Sache selbst anerkannt werden kann, oder ob dieses reine Bewusstsein sich vielmehr aus einer Rückkehr zu einer traditionellen Idee der Philosophie heraus ergibt<sup>8</sup>.

---

Transposition zu verstehen und wie aus der ontologischen Verfassung des Daseins möglich ist“, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1975, GA Bd. 24, S. 229.

<sup>7</sup> M. HEIDEGGER „*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*“, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1975, GA Bd. 20, S. 63.

<sup>8</sup> *Ibidem*, S. 147.

Die phänomenologischen Reduktionen sind Husserl zufolge hauptsächlich zwei: eine erste, die die natürliche Einstellung ausschalten muss, wird die *transzendente Reduktion* genannt.

Durch ihre Anwendung wird „dasjenige meines Bewusstseinsstroms“ erreicht, das die Sphäre des Aktes und ihrer Gegenstände „im Wie ihres Vermeintseins in den Akten selbst“ ist.<sup>9</sup>

Durch die erste Stufe der Reduktion vergegenwärtige ich die Akte in ihrer ganzen Struktur, und zugleich vergegenwärtige ich das Bewusstsein als jenes, was sich der Begleitung der einzelnen Akte enthält. Durch die erste transzendente Reduktion erlangen wir den Bewusstseinsstrom, „frei“ von der Situation, in der es eingewickelt ist, aber doch als noch der meine.

Die Aufgabe der zweiten Reduktion, die die *eidetische Reduktion* genannt wird, ist es nun, diesen Rest der Singularität auszuschalten. Die Struktur der Akte wird dadurch definitiv von ihrer jeweiligen konkreten transzendenten Verankerung getrennt und damit das absolute und reine Bewusstsein erreicht.

Es ist zweifellos Husserls Verdienst gewesen, die Verflechtung von Immanenz und Transzendenz im Bewusstsein erleuchtet und daraus die Bedingung abgeleitet zu haben, um den Status des Ichs des Bewusstseins definieren zu können.

Alles, was der natürlichen Einstellung zugeschrieben werden kann, und d.h. auch die *Cogitationes* als transzendente Gegenstände, sind folglich als Naturvorkommnisse bezeichnet worden, sodass das Subjekt der natürlichen Einstellung als *zoon*, animal, verstanden werden konnte. Die Erlebnisse, dank deren wir die Sachen wiederfinden, gehören nur insofern zur Welt, als dass sie als *animal* dem Subjekt zugehören. Das gilt natürlich auch für das Subjekt selbst, d.h. für seine Realität. Das Ich findet sich erst dann in der natürlichen Einstellung als „realer Gegenstand, wie die anderen der natürlichen Welt“<sup>10</sup>.

Das bedeutet Heidegger zufolge aber, dass die Sphäre der Immanenz, die das absolute und reine Bewusstsein definiert, d.h. die Sphäre, in der Reflexion und das Reflektierte zusammen fallen, eine Trennung, eine entscheidende Differenzierung einführt: das reine Bewusstsein ist die Sphäre der Immanenz, während die Welt, die Natur, davon als Sphäre der Transzendenz zu unterscheiden ist.

Auf welche Kosten wird die Trennung zwischen Immanenz und Transzendenz, zwischen Welt und Bewusstsein, eingeführt? Wie steht jetzt mit dem Ich des Bewusstseins? Was geht mit der Vertreibung des Ichs als realen Gegenstand verloren?

Wie kann Husserl ein eigenes Sein des Bewusstseins verlangen, das als eingeschlossenes Feld die Gabe der immanenten Wahrnehmung der Erlebnisse gewährleisten soll? Wie kann das Feld eingeschlossen sein, wenn das Sein, wonach wir phänomenologisch suchen, als Verflechtung von Innen und Außen, vom Subjekt als weltliches Objekt und der immanenten Wahrnehmung des Bewusstseins, sich zeigt?

Was heißt es dann, dass Husserl das Sein des Bewusstseins rein haben will, wenn nicht, dass er sich auf Kosten eines realen Seins für ein ideales Sein entschieden hat<sup>11</sup>?

Die Frage, die Heidegger formuliert, ist nun sehr explizit:

„Wie ist es überhaupt möglich, dass diese Sphäre absoluter Position, das reine Bewusstsein, das durch eine absolute Kluft von jeder Transzendenz getrennt sein soll, zugleich sich mit der Realität in der Einheit eines realen Menschen einigt, der selbst als reales Objekt in der Welt vorkommt? Wie ist es möglich, dass die Erlebnisse eine absolute reine Seinsregion ausmachen und zugleich in der Transzendenz der Welt vorkommen?“<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, S. 136.

<sup>10</sup> *Ibidem*, S. 131.

<sup>11</sup> *Ibidem*, S. 146.

<sup>12</sup> *Ibidem*, S. 139.



Es geht Heidegger also genau um diese Kluft, die sich zwischen der Immanenz des Bewusstseins und der Transzendenz der Welt eröffnet, die sich aber nicht einfach auf eine Trennung von Außen und Innen, von *res estensa* und *res cogitans*, reduzieren lässt.

Diese Kluft bringt eine andere radikale Differenzierung mit sich, die eben als un-gedachte ungefragte, aber trotzdem notwendigerweise als Voraussetzung oder Bedingung der Intentionalität fungiert. Die Reduktion schaltet dann genau den Seins-Modus der Intentionalität aus, d.h. die Realität, die Faktizität der Existenz: „ich sehe nur darauf, was jeder Farbe als Farbe, mag sie existieren oder nicht, zukommt. Von ihrer Existenz sehe ich ab und damit erst recht vom Wesen ihrer Existenz“<sup>13</sup>.

Der Weg, den ihn auf die Nennung der ontologischen Differenz bringen wird, fängt gerade hier an. Erst von hier aus wird sich für Heidegger ein korrekter Ansatz der Frage nach dem Sein ergeben, weil eben diese Frage erst die Frage nach dem Sein der Intentionalität stellt.

Es handelt sich dann darum, den ersten hörbaren melodischen Akkord der Tradition, der jetzt als phänomenologische Reduktion zu uns durchdringt, zu erkennen, um ihn daraufhin umlegen, umkehren zu können, um das „Gegen“-Subjekt einer möglichen kontrapunktischen Melodie des anderen Anfangs hörbar werden zu lassen. Wir wissen, dass wir, um den anderen Anfang hörbar zu machen, uns erst ein größeren Schritt zurückbewegen müssen, nämlich zu dem ersten vorsokratischen Anfang hin. Dieser Schritt zurück wird dem Kontrapunkt mehrere Stimme verleihen und die darauffolgende Melodie naturgemäß komplizieren.

Diese musikalische Metaphorik soll uns helfen, uns der Polysemie des Wortes Stimmung zu nähern, ohne sie in eine eindeutige Bedeutung zu zwingen. Die Stimmung ist, wie bekannt, unübersetzbar und vor kurzem in die kolossale und zauberhafte *Dictionnaire des intraduisibles* von Barbara Cassin eingeführt worden.

Zurück zu den Vorlesungen aus 1925. Heidegger hält sich hier, wo wir angekommen sind, nicht an, und formuliert als Hypothese ein ganzes Programm weiter. Ihm ist in der Tat klar geworden, dass der Seinscharakter (immanentes, absolutes Gegebensein, reines) des Bewusstseins, wie er bei Husserl erscheint, „nicht aus ihm selbst gewonnen“ wird. Daher muss man erneut fragen:

„Ob nicht doch auf dem Wege, durch den das reine Bewusstsein herausgearbeitet wird, es vielleicht zu einer echten Seinsbestimmung der Erlebnisse kommt, oder wenn hier nicht, so doch sicher im Ausgang der ganze Betrachtung, da heißt in der Gewinnung und Vorbereitung des exemplarischen Feldes, wo gesagt wird: Die phänomenologische Betrachtung soll von der natürlichen Einstellung ausgehen, das heißt von dem Seienden, wie es sich zunächst gibt. Damit ist auch ein Vorblick auf die Seinsbestimmung des Seienden gewonnen, in der Seinsbestimmung des konkreten Seienden, genannt Mensch“.<sup>14</sup>

Die Unduldsamkeit Heideggers wird mehr und mehr deutlicher und immer klarer wird sie auch formuliert. Er drückt sich fast empört aus, wenn er fragt, ob die Phänomenologie tatsächlich das *Wie* der psychischen Phänomene, d.h. die Intentionalität aus der immanenten Sphäre des reinen Bewusstseins ausschließen will. Denn, so Heidegger, was heißt es im Grunde, die natürliche Einstellung ausschließen zu wollen, wenn nicht zu unterstellen, dass die Erfahrung des Menschen (und damit das, wodurch die Phänomenologie das Sein des Bewusstseins letztendlich erringen könnte), auf seine Animalität beschränkt bleibt? Heidegger nimmt Husserl gegenüber eine provokatorische Haltung ein und fragt arglistig, aber nicht ohne Ironie: „Erfährt sich in der natürlichen Erfahrungsart der Mensch, kurz gesagt, zoologisch?“<sup>15</sup>

<sup>13</sup> *Ibidem*, S. 152.

<sup>14</sup> *Ibidem*, S. 147-148.

<sup>15</sup> *Ibidem*, S. 155.

Wir sind dann bei der notwendigen Geste der Verunreinigung des reinen Bewusstseins angelangt. Notwendig wird sie, insofern sie aus diesem skizzierten theoretischen Ansatz heraus das reine Bewusstsein als Ausgangspunkt nehmen möchte, aus dem wiederum ein Anspruch zur Feststellung des praktischen Verhaltens erhoben werden kann.<sup>16</sup>

Damit vollzieht Heidegger seine entscheidende Umschaltung: wenn wir den Ansatzpunkt unseres philosophischen Fragens aus der phänomenologischen Rückkehr zur Sache selbst erreichen müssen, dann sind wir gezwungen den spezifischen Seinsmodus der Intentionalität zu berücksichtigen. Das aber wird erst möglich, wenn wir die Art und Weise des Erscheinens dieses Seins nicht aus dem Feld unseres theoretischen Interesses ausschließen. Das bedeutet, dass sich unser phänomenologischer Blick auf die Existenz einengen lassen muss, da sich für Heidegger die Existenz als einziger gangbarer Weg für die Phänomenologie erwiesen hat.

Zur Existenz des Phänomens gehört zunächst seine Erscheinungsweise, sein *wie* es sich uns zeigt. So hält Heidegger einen ersten fundamentalen Grundstein seiner phänomenologischen Methode fest: „*Sein west als Erscheinen*“<sup>17</sup>. Unsere Fragen müssen sich dort ansiedeln können, wo wir schon vor dem phänomenologischen Verständnis von den Sachen selbst angesprochen sind, wenn auch auf eine unbestimmte Weise. Auf diesem Weg wird sich zeigen, dass die Verflechtung von Immanenz und Transzendenz, die Husserl durch die *Epoché* ausschneiden wollte, um somit zwei distinguierte Felde auseinanderhalten zu können, genau der unumgängliche Ansatzpunkt der Phänomenologie ist<sup>18</sup>.

Die Existenz-Weise des Bewusstseins muss in den Vordergrund rücken, und zwar genau auf die Weise, die Husserl ausschließen wollte: in ihrer Faktizität. Das bedeutet, dass die Erscheinungsweise des Subjekts als weltliches Objekt als Ausgangspunkt der Phänomenologie gelten muss. Das heißt allerdings, dass der Existenzmodus des Subjekts der Kluft schon in sich impliziert werden kann, nämlich zwischen einem Ich, das als der Welt zugehörend- transzendent objektiviert werden kann, und dem Bewusstsein als Feld der reinen Immanenz.

Heidegger versetzt nun die Verflechtung an eine andere Stelle, die nicht mehr die Grenze zwischen Welt und Bewusstsein bezeichnet, sondern von ihm als Ort umschrieben wird, an dem Welt und Bewusstsein immer schon ineinander verwickelt sind: als Dasein. Das Dasein ist nun der Ort der ineinander verwickelten Transzendenz und Immanenz, und als solche zeigt es sich als privilegiertes Phänomen, an dem sich die Frage nach dem Sein ansiedeln lässt.

Die Phänomenologie wird somit zur Phänomenologie des Daseins. „Die phänomenale Gegebenheit des Daseins“ wird nun das Phänomen sein, woraus wir „gewisse Grundstrukturen herausholen, die hinreichend sind, um die konkrete Frage nach dem Sein als durchsichtige zu vollziehen“<sup>19</sup>.

Man könnte denn schließen, dass mit der phänomenalen Gegebenheit des Daseins schon der Grund erreicht ist, von dem aus es möglich sein wird, nach dem Sein zu fragen. Und tatsächlich ist so, da die

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, S. 162.

<sup>17</sup> *Ibidem*, S. 189.

<sup>18</sup> Dieser Punkt wird sehr genau von J.-L. Marion analysiert in seine *Réduction et Donation*, PUF, Paris, 1989, der beweisen will, dass der Weg der phänomenologische Rückkehr zur Sache selbst für Heidegger eine Überschreitung impliziert. Wenn die Sache des Denkens nicht mit der Sache des Lebens zusammenfällt, muss dann das Denken nicht nur: „*revenir seulement aux étants et aux phénomènes, c'est-à-dire à la présence évidente et permanente; elle doit redoubler son élan pour entrer dans la profondeur (immanente) de cette présence, en ouvrant l'immanence même selon la phénoménalité, donc l'être*“. Die Überschreitung wäre dann genau was die Radikalisierung kennzeichnet: „*La transgression consiste à questionner jusqu'au bout, donc en perc,ant jusqu'au commencement radical- à savoir jusqu'à ce qui se met en jeu dans l'étant apparaissent comme tel: l'être à titre de phénoménalité*“. Marion kann dann folglich schließen: „*La transcendance de la phénoménalité ne traverse pas l'immanence du phénomène, mais plutôt la conduit à son terme*“, Marion, 1989, S. 100-101.

<sup>19</sup> HEIDEGGER, 1975, GA Bd. 20, o.c., S. 202.

Gegebenheit des Daseins ein Seinsmodus zeichnen will, der die Strukturen des *in-der-Welt-sein* in sich trägt, innerhalb dessen das Da-sein selbst immer schon mit-enthüllt ist.

Wieso dann die *Epoché* nicht einfach abschaffen und als überflüssig erklären? In einer gewissen Weise schafft Heidegger sie denn auch tatsächlich ab, und spricht in der Tat nur selten von ihr. Es ist aber auffällig, dass die Reduktion, wenn auch anders genannt, als Prozess der Wiedererhalten einen Apriori in ihrer Funktion noch zu finden ist.

In diesen Vorlesungen hat Heidegger neben der Intentionalität noch zwei andere fundamentale Entdeckungen der Phänomenologie Husserls dargestellt: die kategoriale Anschauung und das Apriori. Während Husserl mit der kategorialen Anschauung bewiesen hatte, dass die Gegenständlichkeit, die sich in den kategorialen Anschauungen gibt, dieselbe Weise ist, auf welcher die Realität gegenständlich werden kann, war für Heidegger schon klar, dass auf diesem Grund die Phänomenologie selbst eine Ontologie ist<sup>20</sup>

Der Sinn des phänomenologischen Aprioris war dann genauer als Titel des Seins zu verstehen, insofern das Sein nur dank der kategorialen Anschauung, d.h. nur dank der Akte, die eine neue Gegenständlichkeit konstituieren, entdeckt werden könnte. Das Apriori ist folgendermaßen weder etwas ganz immanentes, noch etwas ganz transzendentes<sup>21</sup>. Zwischen Welt und Subjekt ist das Apriori etwas, das direkt begriffen (angeschaut) werden kann und nicht aber etwas, das indirekt abgeleitet werden kann.

Wenn wir jetzt wieder mit der Kluft zu denken versuchen, dann ergibt sich, dass die Kluft zwischen Immanenz und Transzendenz sowohl die ontologische Differenz zwischen Subjekt (Dasein) und Welt, als auch das Apriori der Intentionalität kennzeichnet.

Wenn wir nun noch auf den ersten Auftritt der Seinsfrage zurückkommen, als Frage nach dem Sein der Intentionalität, dann wird vielleicht deutlich, wie sich das Programm der Radikalisierung der Phänomenologie für Heidegger auf die Beschreibung der Intentionalität in ihren Apriori konzentriert<sup>22</sup>. „*Sein west als Erscheinen*“. Hier ist das Apriori der Intentionalität zu finden, und der Ausgangspunkt der Forschung: unsere Existenz – das Dasein. Es geht nun darum, eine Erscheinungsweise des Daseins zu finden, die diese Verflechtung zwischen Dasein und Sache (Welt) in ihre ganze Opazität ist (west). Man könnte vielleicht von einer Rückkehr auf die Oberfläche reden, da nun das Feld, das er für die Phänomenologie verlangt, ein viel breiteres ist, nämlich unser alltägliches Leben, in dem die Faktizität des Daseins nicht mehr auf die Natur bzw. die Animalität reduziert werden kann.

Durch diese entscheidende Rückkehr, die sich zugleich auf die Sache (Welt) und auf die Existenz des Daseins orientiert, bekommt nun das Sichbefinden des Daseins endlich eine strategische Rolle zugewiesen. Denn, das *wie*, in dem sich das Dasein jeweils befindet, ist genau das, was uns „die phänomenale Gegebenheit des Daseins“ verleiht, insofern das „Sich-selbst-in-der-Welt befinden“ sowohl zum Dasein als auch zur Welt dazugehört.

„Befindlichkeit ist das Apriori, das die Entdecktheit und Erschlossenheit, sie ist ein gleichursprünglicher Charakter neben der Erschlossenheit und macht mit ihr das aus, was wir Entdecktheit nennen“<sup>23</sup>. Wir wissen doch, wenn das *Sichbefinden* das ontologische Apriori der Intentionalität benennt, ihre sozusagen „immanente“ Seite, wir wissen doch, dass zu ihm noch eine

<sup>20</sup> „Mit andere Worten: in der damit durchbrechende phänomenologische Forschung ist die Forschungsart gewonnen, die die alte Ontologie suchte. Es gibt keine Ontologie neben einer Phänomenologie, sondern *wissenschaftliche Ontologie ist nichts anderes als Phänomenologie*“, *Ibidem*, S. 98.

<sup>21</sup> Vgl. *Ibidem*, S. 93.

<sup>22</sup> „*Phänomenologie ist analytische Deskription der Intentionalität in ihrem Apriori*“, *Ibidem*, S. 108.

<sup>23</sup> *Ibidem*, S. 354.

ontische (transzendente) Seite gehört, die eben die Stimmung ist, die als „Exponent der Befindlichkeit“ die Instanz der Affektivität geltend machen will<sup>24</sup>.

Das *Sichbefinden*, das in *Sein und Zeit* als Grundbefindlichkeit der Angst weiter thematisiert wird, übernimmt, zusammen mit der Stimmung, den mehrstufigen Prozess der *Epoché*, deren Ziel es jetzt aber ist, das alltägliche Leben und sein natürlich eingestelltes Subjekt als Feld des phänomenologischen Forschens durchzusetzen.

Was Heidegger damit zu denken anfängt, ist die Notwendigkeit, die metaphysische Tradition, die die Gefühle und Affekte als Begleitung des Erkennens und des Willens der Vernunft gedacht hat („so wie ein Hagelschauer das Gewitter“ begleitet), zu überdenken.

Aus diesem Bewusstsein wird Heidegger von nun an immer wieder über die Stimmungen reden. Bis zu den *Beiträgen* wird er ständig wiederholen, dass die Tradition Gefühle und Affekte völlig verfehlt hat, und dass das eigentliche Wesen der Affekte aus dieser vielschichtigen Geschichte der Verdeckung noch herauszulösen ist.

Es ist interessant zu bemerken, dass die phänomenologische Funktion der *Epoché* in gewisser Weise formal erhalten wird. Die Stimmung dient der Befindlichkeit als ontischer Exponent. Dieser Exponent hat anscheinend die Funktion einer formalen Anzeige, in *Sein und Zeit* wird er als *sprachlicher Index* benannt<sup>25</sup>. Der Index weist von der unmittelbaren ontischen Ebene (auf den sie sich bezieht) ab, indem er auf die formal-ontologische Struktur des Daseins hinweist.

Das bedeutet, dass die von Affekten geladene Stimmung, etwas wie in einer Repräsentanz Beziehung mit der ontologischen Struktur des Daseins steht, und als solche von einer gewisse Beweglichkeit in Bezug auf die Struktur verfügt- sie kann *vor- ent- ver-* (usw.) *rückt* werden- was heißt das?

Die Affinität zwischen den Möglichkeiten sich zu *ver- ent-rücken* der faktischen Stimmung bei Heidegger und dem Schicksal der Affekte in der psychoanalytischen Theorie, die auch verschoben, verdrängt, werden können, ist auffällig. Es scheint, dass sich die Phänomenologie Heideggers und die Psychoanalyse eine ähnliche Konzeption der Affekte teilen, bzw. die Stimmungen als etwas verstehen, das von der Struktur ausbrechen und sich „bewegen“ kann. Für Freud ist auch der Affekt etwas, das sich von seiner verknüpften Vorstellung trennen kann, und was sich an der Oberfläche manifestiert, indem er ein Moment des „zusammen-fallens“ und/oder „auseinandergehen-könnens“ des triebhaften Körpers und des psychischen Apparats umschreiben kann.

Was ich hier aber zunächst verfolgen will, ist das Schicksal der Stimmung als Exponent des Sichbefindens in Heideggers Denken. Wenn wir uns nun von einem ersten groben Verständnis dieses ungewöhnlichen Terminus *Exponent* leiten lassen (falls es sich nicht schlicht um einen Hapaxlegomenon in Heideggers Werke handeln sollte), dann ist die öffentliche, oder einfach oberflächige Dimension, die damit angedeutet wird, unübersehbar. Bevor wir den Sinn dieser Öffentlichkeit artikulieren können, halten wir uns an ihre erste phänomenale Gegebenheit: im Vergleich zu dem Sichbefinden ist die Stimmung etwas, was zu fühlen gegeben wird, nämlich: sie ist zu sehen oder zu hören. Hier kommt das polysemische Spektrum des Wortes Stimmung punktgenau zurück zum Nutzen: die Stimmung dehnt sich von den Affekten und Gefühle bis zur Stimme aus. Sie verleiht dem Sprechen seinen Ton. Durch die Stimme wird sich dann die Stimmung in Heideggers Denkens langsam geltend machen: so wird sie schon in *Sein und Zeit* durch die Stimme der dichtenden Rede hörbar werden.

---

<sup>24</sup> „Das Phänomen der Stimmung und des Gestimmtseins, das für die Aufklärung der Daseinstruktur bisher gänzlich im Dunkel bleibt, ist ein Exponent der Befindlichkeit“, *Ibidem*, S. 353.

<sup>25</sup> „Der sprachliche Index der zu Rede gehörende Bekundung des befindlichen In-Seins liegt im Tonfall, der Modulation, im Tempo der Rede, in der Art des Sprechens“, M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2001, S. 162.

### 2.3. Die dichtende Rede und die ontologische Differenz

Die dichtende Rede wird, wengleich in einer marginalen Rolle, in *Sein und Zeit* als Ausnahme des alltäglichen Sprachegebrauchs betrachtet.

Dort schreibt Heidegger, dass sich «die Mitteilung des Erschließen(s) von Existenz», d.h. die Situation der Befindlichkeit als «eigenes Ziel der Dichtende(n) Rede» zeigen kann. Hier fängt der Weg an, entlang dessen Heidegger die Dichtung später als Ur-Sagen verstehen wird, als Stiftung des Seins: „Was bleibt aber stiften die Dichter“.

Der Anfang der Erlösung der dichterische Rede zielt vor allem auf die Rehabilitierung des bildhaften Tenors der Sprache hin. Denn es scheint, dass die «Mitteilung der existentielle Möglichkeit der Befindlichkeit» nur einer Sprache überlassen werden kann, die sich ihr bildhaftes Element zu bewahren vermag. Das Bildhafte der Sprache, das Dichterische der Sprache ist demnach in einem engen Zusammenhang mit der Stimmung zu erörtern.

In seiner Vorlesung über Hölderlin im Jahr 1934, die erste, die Heidegger ganz einem Dichter widmet, behauptet er eben, dass die «Dichtersprache immer Bildersprache» ist, und wenn das auch nicht reicht, um uns das Wesen der Dichtung begreifen zu lassen, gibt uns diese Position doch eine kostbare Andeutung, um den Zusammenhang von Bild, Stimmung und Sprache besser begreifen zu können. Es ist kein Zufall, dass sich die Vorlesung mit einer detaillierten Darstellung der Grundstimmung der Dichtung Holderlins auseinandersetzt. Die Kehre hat sich hier schon vollgezogen, wie der folgende Satz beweist:

“Das dichterische Sagen aber verfällt, wird zur echten und dann zur schlechte Prosa und diese schließlich zum Gerede. Vom diesem alltägliche Wortgebrauch, der Verfallsform also, geht die wissenschaftliche Besinnung auf die Sprache und die Sprachphilosophie aus und betrachtet dann die Dichtung als Ausnahme von der Regel. So ist alle auf den Kopf gestellt“<sup>26</sup>.

Tatsache ist, dass selbst Heidegger in *Sein und Zeit*, wenn auch nicht als „Ausnahme von der Regel“, die Dichtende Rede doch als Grenzerfahrung des alltäglichen Sprachgebrauchs marginalisiert hat. Interessant ist es zu bemerken, dass der Grund, der ihn 1926 zu einer Marginalisierung der Dichtung gebracht hatte, derselbe ist, auf dem er nun 1934 die Dichtung als Ur-sagen rehabilitieren möchte: nämlich ihr eigenes Ziel, die „Mitteilung des Erschließen vom Existenz“. Das aber heißt, dass die Rede über die Möglichkeit dieses Erschließens, die Rede über die Befindlichkeit, von nun an unter einem ganz anderem Licht betrachtet wird.

In der Wiederherstellung der Würde der Stimme des Dichters für den alltäglichen Sprachgebrauch ist es nicht mehr nötig, die Phänomene der Affekte als Befindlichkeiten zu kategorisieren; vielmehr erscheint es nunmehr geeignet, sie als Stimmungen zu charakterisieren<sup>27</sup>.

*Sein und Zeit* fasst die Stimmung als ontische Seite der ontologische Konstitution des Da-seins auf, wie wir in den Vorlesungen von 1925 schon gesehen haben. Hier wiederholt Heidegger das Resultat dieser

<sup>26</sup> M. HEIDEGGER, *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1980, S. 64.

<sup>27</sup> Die explizite Berücksichtigung den musikalischen semantischen Kontext, in dem die Stimmung letztendlich angeheuert wird, fängt mit den Vorlesungen aus den 1929-30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Einsamkeit-Endlichkeit* an, die wir in diesem Aufsatz nicht ins Spiel bringen werden.

Vorlesungen: „Was wir ontologisch mit dem Titel Befindlichkeit anzeigen, ist ontisch das Bekannteste und Alltäglichsste: die Stimmung, das Gestimmtsein“<sup>28</sup>.

Das „wie einem ist und wird“<sup>29</sup> wird durch die Stimmung offenbart. Diese Offenbarung auf das Thema der fundamentalen Ontologie zu beziehen, ist dann die spezifische Aufgabe des phänomenologischen Blicks, der durch einen dreistufigen Prozess (Reduktion, Konstruktion, Dekonstruktion) die Stimmung als Phänomen in den Vordergrund rücken kann. Das bedeutet, dass die Stimmung zunächst als phänomenologisches Phänomen aufgefasst werden soll. Dabei soll sie als „fundamentales Existential“ gesehen und „in seiner Struktur“ umrissen werden. Nur auf diese Weise, sagt Heidegger, könnte man den Ansprüchen der Stimmung in der Konstitution des Da-seins letztlich gerecht werden.

In dem Paragraphen 29 von *Sein und Zeit*, auf den ich mich hier beziehe, lässt sich bereits deutlich vernehmen, dass der Zusammenhang zwischen Stimmung und Befindlichkeit dem Zusammenhang zwischen ontologischer und ontischer Wahrheit unterworfen ist. Auf die Beziehung zwischen ontologischer und ontischer Wahrheit wird Heidegger aber noch zurückkommen, und diese hier ein wenig forciert erscheinende Verdoppelung der Wahrheit wird untergehen.

Zwischen 1926, dem Jahr, in dem *Sein und Zeit* das Licht erblickte, und den Jahren 1929/1930, als Heidegger im Laufe der Vorlesung *Die Grundbegriffe der Metaphysik* mit einer ausführlichen Analyse der Stimmung, bzw. der Langeweile beschäftigt hat, legt er unter anderem drei wichtige Wegmarken, die das Problem des Verhältnisses zwischen ontischer und ontologischer Wahrheit behandeln. Es handelt sich um drei Aufsätze, geschrieben zwischen 1929 und 1930, die erst als einzelnes Büchlein erschienen und dann 1967 zusammen mit anderen Essays in dem Band *Wegmarken* veröffentlicht wurden. Gemeint sind die berühmte Vorlesung *Was ist Metaphysik?* und die zwei Aufsätze *Vom Wesen des Grundes* und *Vom Wesen der Wahrheit*.

Ohne mich an dieser Stelle mit diesen Texten ausführlich zu beschäftigen, genügt es hier festzustellen, dass Heidegger in dieser Zeit zur einer öffentlichen Formulierung und Erörterung der ontologischen Differenz gelangt, die er schon seit 1927, das heißt gleich nach der Veröffentlichung von *Sein und Zeit*, in seinen Vorlesungen lange bearbeitet hatte. Das Problem, dass er als ontologische Differenz auffasst und mit dem er sich Zeit seines Lebens immer wieder beschäftigen wird, ist eben jenes des Verhältnisses zwischen Sein und Seiendem. Die zwei Aufsätze *Vom Wesen des Grundes* und *Was ist Metaphysik?* sind so konzipiert, dass sie zusammen zu lesen sind. Denn nur zusammen gelesen erreichen wir ein angemessenes Verständnis davon, was Heidegger mit der ontologischen Differenz benennen wollte: „diese bedenkt das Nichts, jene nennt die ontologische Differenz“, nämlich „das Nicht zwischen Seiendem und Sein“.

Die so zur Sprache gebrachte Differenz beinhaltet aber die sprachliche Notwendigkeit, die Wahrheit angemessen in sich zu unterscheiden, bzw. der Differenz als innerliche Gesetzlichkeit der Wahrheit selbst zu gehorchen; daher kommt die „Verdoppelung“. Diese Unterscheidung stellt sich jedoch als derart problematisch heraus, dass Heidegger sie selbst von der Kehre ab verlassen wird<sup>30</sup>.

Wichtig festzuhalten ist nun folgendes: die Entzweiung der Wahrheit, infolge der Nennung der ontologischen Differenz, sollte in *Sein und Zeit* schon erahnt worden sein. Dies fällt in der Passage auf, in der Heidegger die Verhältnisse zwischen Befindlichkeit und Stimmung begründen will. Man kann in

---

<sup>28</sup> M. HEIDEGGER, 2001, o.c., S. 134.

<sup>29</sup> *Ibidem*, S. 136

<sup>30</sup> So kann auch die berühmte Erklärung über die Sprache von *Sein und Zeit* gelesen und verstanden werden, die noch zu viel an der Metaphysik klebte. Der Versuch die Sprache davon zu lösen, hat in nachfolgende Jahren vielen Spuren dieses Emanzipationskampfes hinterlassen.

der Tat sagen – und Heidegger selbst hat mehrfach hierauf hingewiesen –, dass die Erfahrung des Denkens von *Sein und Zeit* nicht möglich gewesen wäre, ohne zuvor die ontologische Differenz vorausgesetzt zu haben.

Denn die ontologische Differenz ist etwas, das das Dasein in seiner innersten Intimität betrifft, insofern das Dasein ein Seiendes ist, „das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt“, sondern „vielmehr ontisch (dadurch) ausgezeichnet (ist), dass es diesem Seiendem in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht“. Die ontologische Differenz „trägt“ das Dasein<sup>31</sup>. Sie ist, sozusagen die einzige mögliche Intimität des Daseins mit sich selbst. Als Ereignis der Intimität kann sie die Stimme des Dichters anstimmen und ihn die Welt stiften lassen.

Nun ist in der ontologische Differenz, als letztendliche Struktur des Daseins, bzw. Ereignis der Intimität, die Resonanz der Kluft, die mit Husserls Kritik festgehalten wurde, nicht mehr so schwer zu hören.

Was sich zwischen den Jahren 1925/26 bis zur Zeit der zwei obengenannten Aufsätze vollzieht, ist die definitive Etablierung der Stimmung mit ihre ganzen Faktizität als phänomenologisches Phänomen. Das heißt, dass der phänomenologische Blick sie sich angeeignet hat, als hätte er sie seinem Blick einverleibt.

Es geht um eine Einverleibung der Faktizität der Stimmung in dem phänomenologischen Blick, die sich durch eine Radikalisierung der Befindlichkeit zur Stimmung ereignet.

Radikalisierung: damit ist nicht gemeint, dass sich die Position Heideggers zwischen 1926 und 1934 radikal geändert hätte. Es will vielmehr bedeuten, dass das, was er damals unter Stimmung behauptet hatte, zwar „Wir müssen in der Tat *ontologisch* grundsätzlich die primäre Entdeckung der Welt ‘der *bloße* Stimmung’ überlassen“<sup>32</sup>, in den späteren Vorlesungen viel ernster genommen wird. Daher wird eine Gesetzmäßigkeit des Denkens und folglich des Redens, kurz der Sprache hergeleitet. Die Erhebung „de(s) phänomenalen Gehalt(s) des Erschlossenen existential in den Begriff“ (ibidem) wird nicht mehr als unbedingte Voraussetzung gesehen, um die Stimmung als „phänomenologische(s) Phänomen“ zu etablieren. Sie gilt jetzt für sich, genau wie sie sich zeigt, und bringt von sich aus etwas in die Öffentlichkeit, auf die Oberfläche. Es liegt nun an uns, sie zu hören und uns von ihr anstimmen zu lassen, und ihrem Exponent nach, etwas dem Ereignis der Intimität zu verspüren.

In *Sein und Zeit* finden wir gewiss wichtige Hinweise auf das, was Heidegger später als fatale Verknüpfungen von der erstanfänglichen Auslegung von *pathos* und *affectio*, in die *psyché* und den *animus* verlegt und als Erleben und Lebendiges anerkannt hat. Was aber erst in dem späteren Werk Heideggers deutlich wird, ist, dass die Auslegung der Stimmung in *Sein und Zeit* noch „als Vorkommnis auf die „Seite“ des Menschenwesens“ rückt „statt mit dem Er-ignischarakter der Stimmung“ ernst zu machen: Stimmung ist „nicht *nur* Befindlichkeit“<sup>33</sup>.

Was in *Sein und Zeit* als Befindlichkeit begriffen wurde, wird von der Kehre an aus der „seynsgeschichtlichen Seinsfrage vom Da-sein her“ gedacht, und „nur“ für dieses verstanden. In diesem Sinn könnte man das, was Heidegger in *Besinnung* geschrieben hat, lesen: die Grundstimmung ist

<sup>31</sup> „Bedenken wir diese Die Durchstimmtheit des Menschen vom Seyn selbst, muss zur Erfahrung gebracht werden durch die Nennung der ontologische Differenz; dann nämlich, wenn die Seinsfrage selbst als Frage erweckt werden soll. Andererseits aber, im Hinblick auf die Überwindung der Metaphysik, muss die ontologische Differenz in ihrer Zugehörigkeit zum Da-sein deutlich gemacht werden; von da aus gesehen rückt sie in die Form einer, ja *der* Grundstruktur des Da-seins selbst“, M. HEIDEGGER, 1989, o.c., S. 469

<sup>32</sup> M. HEIDEGGER, 2001, o.c., S. 138.

<sup>33</sup> „Die Stimmung gehört zur Er-ignung; als Stimme des Seyns stimmt sie das Er-ignete in eine Grundstimmung-Stimmung die zum Grund wird einer Grundung der Wahrheit des Seyns im Da-sein; Stimmung, die das Da-sein als solche stimmend er-fügt“, M. HEIDEGGER, *Besinnung*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1997, GA Bd. 66, S. 320.

„nicht nur Befindlichkeit“, weil sie nicht nur „Gefühl, ein Seelen- und Subjekt-vermögen unter anderen“ ist, und solange die Stimmung vom Da-sein her gedacht bleiben wird, werden wir dem Risiko, sie als ein Subjektvermögen aufzufassen, nicht entkommen. Die interessanteste und aktuellste Tragweite der Stimmung bei Heidegger ist dann vielleicht nicht in der Analytik des Daseins zu finden, sondern aus dem Ereignis heraus. Daher ergibt sich dem Denken die Möglichkeit, die Stimmung als „Stimme des Seyns“ zu erblicken, oder vielleicht wäre es besser zu sagen: herauszuhören.

Die Stimmung wird in den zwei kürzlich posthum erschienenen Bänden *Beiträge* und *Besinnung* aus dem Ereignis her gedacht. Sogar in diesen dichten und fragmentarischen, aber auf eine gewisse Weise doch systematischen Schriften wird klar, wie Stimmung und Ereignis eine alte vergessene und immer wieder verstellte und verschobene Konsonanz in sich enthalten. Sowohl um das Ereignis als auch die Stimmung denken zu können, muss erst ein anderer Ausgangspunkt gewonnen werden. Der andere Ausgangspunkt impliziert grundsätzlich die Verabschiedung des Denkens vom dem vorstellenden vergegenwärtigenden metaphysischen Denken. Der andere Ausgangspunkt ist nicht etwas, das endgültig gewonnen werden kann, sondern etwas, das das Denken immer wieder neu anzufangen hat.

Denn wie vollzieht sich der Abschied vom metaphysischen Denkens derart, dass sich zugleich ein anderer Anfang des Denkens erschließt? Das ist genau die Frage, wonach die Stimmungen in *Sein und Zeit* befragt werden. Die Ausarbeitung der Stimmung setzt die grundlegende immer-wieder zu bearbeitende Dekonstruktion der vor-stellenden Art und Weise des metaphysischen Denkens, dem die Ver-gegenwärtigung des Seins des Seiendes zuzuschreiben ist, fort. Denn diese Art und Weise des metaphysischen Denkens ist der verhängnisvolle Zug des ersten Anfangs, der den Menschen dazu bestimmt hat, sich als Subjekt zu verstehen, indem er sich das Sein des Seiendes, das nicht Dasein selbst ist, als Objekt repräsentiert hat.

So schreitet das typische objektivierende Denken der Metaphysik fort: das Sein des Seienden als Objekt seiner Vorstellung umfassende und damit das Sein selbst vergegenwärtigende. Diese Analyse wird von Heidegger in dem Aufsatz *Die Zeit des Weltbildes* vollgezogen, in dem er versucht die Vorstellung und Vergegenwärtigung von Bild und Urbild zu differenzieren, ein Versuch der Derrida zufolge dazu führt, dass Heidegger weiterhin in einem metaphysischen Denken verbleibt.

Wie aber kann die Stimmung die entscheidende Funktion erhalten, den Übergang von dem Ersten zu dem anderen Anfang zu vollziehen? Was bedeutet es, dass die Möglichkeit des sich Vollziehens des Zuspiels vom ersten zum anderen Anfang den Stimmungen anvertraut wird?

Um diese Fragen beantworten zu können, muss zunächst daran erinnert werden, was wir bis jetzt bereits zu erleuchten versucht haben: (i) die Stimmung ist in ihrer letzten Auslegung, d.h. nach *Sein und Zeit*, das, was am Ende des Prozesses der Radikalisierung der husserlschen Intentionalität des (Bewusst)seins übrig bleibt; (ii) die Notwendigkeit dieses Prozesses hat sich ergeben, um die Geschichte in der Existenz des Daseins zu verwurzeln.

Der Faden, der von 1929 bis 1936 gespannt wurde und entlang dessen wir die verschiedenen Schritte von Heideggers Dekonstruktion der abendländischen Auffassung der Stimmung auffinden können, zielt zunächst auf die Annäherung der eigenen zeitlichen Dimension der Stimmung ab, insofern sie nicht nur auf die ekstatische Temporalität des Daseins reduziert werden kann, sondern etwas der Urgeschichte des Seins selbst zugehöriges enthält.

Auf diese Weise bekommt die Stimmung nicht nur, wie es für die fundamentale Ontologie der Fall war, die Funktion eines „Scharniers“ zwischen Welt und Dasein. Als „Scharnier“ erhält sie zudem die jeweilige zeitliche Dimension, die sie verbindet, indem sie trennt, und die sie trennt, indem sie verbindet.



Die Stimmungen werden Schwellen, durch welche jede Epoche des Seins auf seine bezügliche aletheiologische Konstellation zurückgeführt werden kann und durch welche sie zu der Wahrheit-Konstellation des Seins reduziert werden kann.

Die husserlsche phänomenologische *Epoché* wird dann nicht ganz preisgegeben. Sie wird aber einer Radikalisierung unterworfen, insofern der Rest, der sich aus ihrem Vollzug ergeben hat, nicht mehr das reine transzendente Bewusstsein, das Feld der eidetischen Wesen ist, sondern das Grundgeschehen unseres Daseins: als Kluft, als Differenz. Die Sphäre des Subjekts in Husserl Begrifflichkeit ist dann nicht die des Immanenten, sondern die Transzendenz als *epecheina*. So entdeckt Heidegger die Herkunft der *Epoché*: „das Dasein ist ein Seiendes, das in seinem Sein über sich selbst hinaus ist. Zur seiner eigensten Seinstruktur gehört das *epecheina*“. <sup>34</sup>

Das Zurückführen zum transzendentalen Bewusstsein hat für Heidegger das verarmte Feld der Transzendenz des Egos als Urgeschichte des Seins enthüllt. Innerhalb dieser Urgeschichte entschleiert sich die ontologische Differenz als Herkunft der *Epoché*. Der Linie der Reduktion folgend ist Heidegger bei der ontologischen Differenz angekommen: bei der definitiven Absetzung jedes möglichen Grunds unserer Existenz, beim Ab-grund.

Ursprünglicher als die Intentionalität des Bewusstseins ist dann die Transzendenz des Daseins, sie ist die „Urgeschichte des Seins“. Die metaphysische und noch phänomenologische Unterscheidung von Subjekt und Objekt (und der Gegensatz zwischen ihnen) im Sinne Husserls von transzendent und immanent, entspricht nicht vollkommen der Unterscheidung vom Sein und Seiendem. Die Entdeckung der Phänomenologie ist, da die Verhältnisse des Daseins zum Sein nicht vergegenwärtigend sein können, nicht objektivierend.

Bevor das Bewusstsein sich auf ein Objekt richten kann, muss eine Unterscheidung zwischen Sein und Seiendem schon vorgekommen sein, „insofern das Dasein, als existierende, versteht das Sein und verhält sich zum Seiende“.

Denn es ist nicht das bewusste sich auf ein Objekt der Erkenntnisse einrichten zu können, das über die Animalität der Menschen entscheiden kann. Die ontologische Überschreitung der Menschen befindet sich vielmehr in der Möglichkeit, die ontologische Differenz zu benennen, sie zur Sprache zu bringen.

So vollzieht Heidegger das Grundprinzip von *Sein und Zeit*, demzufolge das Mögliche ontologisch höher steht als die Realität.

Wenn Heidegger sich in *Sein und Zeit* darauf konzentriert hatte, die Zugehörigkeit des Seinsverhältnisses zur ontologischen Konstitution des Daseins zu beweisen, ist es nach *Sein und Zeit* vielmehr sein Bemühen, zu erhellen, dass das Seiende selbst nicht aus seiner innerweltlichen Präsenz heraus verstanden werden kann, sondern aus seiner Differenz vom Sein, die aber schon *vor* oder auch *ohne* eine gegenwärtige Begegnung mit einem innerweltlichen Seienden, in seiner Möglichkeit vorverstanden ist. Dieser Unterschied entfaltet sich eben schon als Existenz, auch wenn er latent bleibt. So kann Heidegger schreiben: „Nur eine Seele, die diesen Unterschied machen kann, hat die Eignung, über die Seele eines Tieres hinaus die Seele eines Menschen zu werden“<sup>35</sup>.

### 3.1. Sartre und die *Epoché*

<sup>34</sup> M. HEIDEGGER, 1975, Bd. 24, o.c., S. 425.

<sup>35</sup> *Ibidem*, S. 454.

Aus der unverzichtbaren Verwicklung der Existenz in das Philosophieren, die er mit der Phänomenologie erblickt hat, wird Sartre in seiner Ontologie den Grundboden entfalten, auf dem er später die Grundhaltung des *Engagements* als wesentlich praktische Determinierung des Denkens entwickeln wird. Es wird erst auffällig, wie Sartre aus dem mit Heidegger geteilten Wunsch heraus, die phänomenologische *Epoché* zu radikalieren, auf die Notwendigkeit abzielt, dem Denken und dem Intellektuellen eine öffentliche Rolle zuzuschreiben. Die Differenzen zwischen beiden Denkern sind jedoch wesentliche.

Ich werde mich hier nur auf die Vorgeschichte dieser verschiedenen Schicksale in Bezug auf Heidegger konzentrieren, und werde die *Epoché* in zwei Texten Sartres: *Transcendance de l'ego* e *L'être et le néant* verfolgen.

### 3.2. *Epoché* und Ego

Die *Epoché* wird bei Sartre eine ähnliche Unduldsamkeit wie bei Heidegger hervorrufen. Man könnte sogar vermuten, dass genau aufgrund dieser gemeinsamen Haltung gegen die *Epoché*, beide Denker der Strenge ihrer phänomenologischen Methode wegen verdächtigt wurden.

Was aber bedeutet diese Ähnlichkeit? Es ist bekannt, dass Heidegger den Existenzialismus von Sartre als metaphysisch streng beurteilt und sich deutlich von ihm distanziert hat.

Ebenso erscheint es selbstverständlich, dass Sartres seine Kritik an der Intentionalität Husserls Heideggers Auffassung der Phänomenologie verdankt. Auch wenn Sartre erst am Ende der 30er Jahre sein Hauptwerk vollkommen gelesen haben wird, war am Anfang der 30er Jahre, als Sartre sich in Berlin befand, Heideggers Verständnis und „Verwandlung“ der Phänomenologie Husserls doch bereits „mit (zu) atmen“<sup>36</sup>.

Nichtsdestoweniger(?) scheinen die ähnlichen Folgerungen der Umwandlung der *Epoché* bei Heidegger und bei Sartre weniger interessant. Wie Heidegger aus der Radikalisierung der Intentionalität auf eine andere Auffassung der Affekte, als Stimmung, gelangt ist und dadurch die Notwendigkeit der Bildhaftigkeit der Sprache zu rehabilitieren gedachte, so wird auch Sartre durch die Radikalisierung der *Epoché* auf das Studium der Einbildungskraft und der Gefühlen gebracht.

Ich habe nicht die Absicht, einen der beiden Denker auf den anderen zu reduzieren, und die Differenzen zwischen beiden bleiben denn auch in ihrer ganzen Sichtbarkeit (und Produktivität, würde ich gern hinzufügen) deutlich. Aus diesem Grund können wir vielleicht aus diesem Parallelismus etwas gewinnen, um den Zusammenhang zwischen Stimmung, Nichts und Bild zu erhellen. Es ist wahrscheinlich kein Zufall, wenn diese Zusammenhänge von beiden Denkern aus der Kritik der Intentionalität als Grundstruktur der Phänomenologie heraus verspürt und verfolgt worden sind.

### 3.3. Intentionalität und *Epoché*

---

<sup>36</sup> Vgl. V. DE COOREBYTER, „Sartre face à la phénoménologie“, Éditions OUSIA, Bruxelles, 2000, S. 70-80. In seinem monumentalen Buch hebt de Coorebyter auch die Paralleltät zwischen Heidegger und Sartre hervor: „c'est précisément parce que l'influence est tardive [von Heidegger auf Sartre, CC ] que les convergences initiales entre les deux penseurs sont frappantes“, *Ibidem*, S. 71.

Sartres Förderung einer Radikalisierung der Anwendung der *Epoché* findet die erste dichte und leidenschaftliche Formulierung in seinem ersten veröffentlichten Aufsatz „*La transcendance de l'ego*“, geschrieben während und nach seinem Aufenthalt als Stipendiat der *Maison de France* in Berlin<sup>37</sup>.

Das Bedürfnis, das reine Bewusstsein vom transzendentalen Ego zu befreien, motiviert die Kritik an Husserls Anwendung der *Epoché*. Sartre fürchtet, dass die theoretische Entscheidung Husserls, eine *Egologie* als Ur-feld der transzendentalen Philosophie zu (be)schaffen, und somit das transzendente Ego als Quelle der Einheit des absoluten Bewusstseins zu denken, einen Rückfall in den Idealismus bedeuten würde<sup>38</sup>. Er versteht, dass Husserl dem Ego eine „besondere Transzendenz“, anders als die der Objekte, anerkannt hat. Trotzdem blieb es ihm aber verdächtig, dass dieses Ego nicht der Reduktion unterworfen wird. Sartre fragt daher: „Mais de quel droit? Et comment expliquer ce traitement privilégié du Je si ce n'est par des préoccupations métaphysique ou critique qui n'ont rien à faire avec la phénoménologie?“<sup>39</sup>.

Das ist der entscheidende Punkt für Sartre. Er ist vielmehr mit Heidegger der Meinung, dass in der Neuheit der Phänomenologie vor allem um die Entscheidung dafür geht: sich von der Metaphysik und dem Kritizismus zu entfernen. Für Sartre sind die Probleme der Verhältnisse zwischen Ego und Bewusstsein „des problèmes existentiels“, die mit *Tatsache* zu tun haben, und nicht mit *Recht*, wie für den Kritizismus von Kant. Woher nimmt sich Husserl das Recht, das transzendente Ego nicht der *Epoché* zu unterwerfen? Wenn das Ego, wie Sartre beweisen will, trotz aller seiner Besonderheit, ein transzendentes Objekt ist, stellt sich ihm die Forderung: „Soyons plus radicaux et affirmons sans crainte que toute transcendance doit tomber sous l'epoché“<sup>40</sup>.

Denn, was hätte die Befreiung des Cogitos vom *Je* und konsequenterweise die Reduktion des Feldes der phänomenologischen Forschung auf „il y a conscience de cette chaise“ zur Folge? Für Sartre „cet contenu est suffisant pour constituer un champ infini et absolu aux recherches de la phénoménologie“<sup>41</sup>.

Die Behauptung, dass alle Transzendenz unter die *Epoché* fallen muss, führt natürlich zu der Frage, ob selbst die Reduktion reduziert werden kann. In dieser Hinsicht scheint Sartres Antwort in einer Linie mit Merleau-Ponty zu sein, demzufolge eine *Epoché* der *Epoché* unmöglich ist. Das Ego muss unter die *Epoché* fallen, aber die Reduktion selbst erweist sich als unreduzierbar. Dass das Unreduzierbare die *Epoché* ist, und nicht das Ego, impliziert die Notwendigkeit, das Feld als unpersönliches zu denken. Ein Feld ohne Ich; was natürlich die Denkbarekeit eines unpersönlichen Bewusstseins, mit sich bringt.

Die Art und Weise, wie Sartre sich mit Husserl in *La transcendance de l'ego* auseinandersetzt, ist eigenartig. Seine Hauptsorge besteht nicht darin, die Motivationen, die Husserls *Egologie* zugrunde liegen zu untersuchen. Vielmehr will er sich von dieser Tendenz Husserls einfach und auf

<sup>37</sup> Sartre hatte sich auf den Weg nach Berlin gemacht genau um die Phänomenologie von Husserl zu studieren, nach Empfehlung von Aron, wie Simone De Beauvoir in *L'age fort* erzählt.

<sup>38</sup> Diese Befürchtung taucht auch im innersten Kreis Husserls, wie der Briefwechsel zwischen ihm und Roman Ingarden beweist. Ingarden wirft auch Husserl mit dem Idealismus vor, worauf aber Husserl antwortet, dass der phänomenologische-transzendente Idealismus die eigentliche Gründung der Existenz der empirischen Welt ist, insofern um eine objektive für alle geltende reale Welt zu erkennen, nötig ist die Welt auf einer transzendentalen Ebene als Phänomen, dank der Intentionalität, schon konstituiert zu haben.

<sup>39</sup> J.-P. SARTRE, *La Transcendance de l'Ego*, Vrin, Paris, 1966. S. 34.

<sup>40</sup> Diese Aufforderung von Sartre wird als Grundlage der Eröffnung des Feldes des „il y a“ oft als unbefriedigende beurteilt, z. B. von J.-L. Marion, der die Strategie einer Verstärkung des Egos als transzendente Objekt, für Sartre Grundlage seiner Unterwerfung an der Reduktion, mit einer Verstärkung des transzendentalen Ego selbst endet, weil das reduzierend nicht reduzierbar ist, Vgl. J.-L. MARION, 1989, o.c. S. 297-298.

entschlossene Weise distanzieren. Sartre sieht die Egologie als einen fatalen und unbegründeten Rückfall in den Idealismus.

Denn wenn es die Intentionalität ermöglicht hat, sich nicht mehr in den Widerstreit zwischen Idealismus und Realismus zu verwickeln, warum sollten wir uns dann wieder in einer solipsistischen idealistischen Egologie einschließen lassen?

Warum dann nicht versuchen, die Intentionalität selbst zu radikalieren, um endlich den alten metaphysischen Gegensatz von Idealismus *versus* Realismus, Immanenz *versus* Transzendenz, Innen *versus* Außen, als falsche Bestimmung des Problems anzusehen?

Die Frage, die sich folglich stellen müsste, betrifft auch für Sartre die Seins Weisen der Intentionalität, nämlich insbesondere hinsichtlich der Form der Beziehung zwischen dem transzendentalen Ego und dem Bewusstsein. Husserl hat dieses Problem gewiss nicht ignoriert. Durch die Anwendung der *Epoché* aber, die das transzendente Bewusstsein erfasste, fiel unseren psychischen und psycho-physischen Ich als transzendent Objekt „Außen, in die natürlichen Einstellung, zurück.

Sartre ist daher mit Husserls Lösung nicht zufrieden, auch wenn er, wie auch Heidegger, nicht bezweifelt, dass um das Feld des reinen Bewusstseins zu erobern dem phänomenologischen Blick eine *Epoché* benötigt. Vielmehr zweifelt er über die Notwendigkeit, die Struktur des absoluten Bewusstseins als transzendentales Ego zu denken, dem die Einheit des transzendentalen Feldes angewiesen wäre.

Warum genügt die Reduktion des psycho-physischen Ichs nicht, um das absolute Bewusstsein als Einheit des Feldes der Phänomene denken zu können? Wozu ein Ego des absoluten Bewusstseins denken müssen, um die Einheit des transzendentalen Feldes herleiten zu können? Sartre sieht die Lösung Husserls als eine unnötige Verdoppelung, „Faut-il le doubler d'un Je transcendantal, structure de la conscience absolue?<sup>42</sup>“.

Die erneuerte, abstraktere Einheit, die Husserl nötig findet, sieht er als überflüssig an, da die Reduktion selbst die Einheit des Feldes versichere. Die Intentionalität wird letztendlich von ihm auch als eine Art Urstruktur des transzendentalen Feldes des Bewusstseins verstanden.

Das Problem der Persönlichkeit des reinen Bewusstseins stellt für Sartre folglich ein falsches Problem dar. Der größte Gewinn der Phänomenologie ist es eben, dass die Einheit des reinen Bewusstseins als transzendentales Feld schon immer von der Intentionalität gegeben ist, weil: „Pour l'intentionnalité elle se transcende elle-même, elle s'unifie en s'échappant“.<sup>43</sup>

Schon am Anfang des Aufsatzes hatte Sartre deutlich festgestellt, dass die Phänomenologie als wissenschaftliche und nicht als kritisches Studium des Bewusstseins verstanden werden sollte. Mit dem Motto „Zur Sache selbst“ hätte Husserl das absolute Bewusstsein als „Sache“ erreicht und nicht mehr als *Ensamble* von logischen Bedingungen, wie von Kant gedacht. Das fundamental Neue, das Husserl uns beigebracht hat, ist für Sartre die Möglichkeit, das reine Bewusstsein als absolute (Tat)-Sache zu verstehen. Das ist für ihn, was Husserl definitiv von Kant unterscheidet. Wenn Kant über die Existenz des „Ich denke“ nichts behauptete und, um die Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung zu bestimmen, voraussetzen musste, dass Wahrnehmung und Denken immer *meinen* sein sollen, sodass das „Ich denke *mus* alle meinen Vorstellungen begleiten *können*“, für Husserl, d.h. für die Phänomenologie mit der sich Sartre identifizieren will, kommt dieses *mus* nicht in Frage, wird aber als *Sache* genommen und so beschrieben.

Im Hinblick auf die Differenz zwischen der kantischen Frage nach dem Recht mit ihrer kritischen Methode und der husserlschen Beschreibung der Sache mit ihrer deskriptiven Methode kann Sartre dann behaupten, dass die Probleme der Verhältnisse zwischen Ego und Bewusstsein „problemes

---

<sup>42</sup> J.-P. SARTRE, 1966, o.c. S. 19.

<sup>43</sup> *Ibidem*, S. 21.

existentiels“ sind und auch als solche behandelt werden sollten<sup>44</sup>. Für Sartre ist die Phänomenologie *tout court* Ontologie, vielleicht mehr noch als für Heidegger, da die phänomenologische Ontologie für ihn zugleich ein Existentialismus ist.

Sartres Auslegung der Husserlschen Phänomenologie befindet sich in großer Nähe zu Heideggers Phänomenologie. Diese Nähe ist auch aus seinem Vorwurf gegenüber Husserl herauszuhören: Wozu dem Ego eine besondere Transzendenz zuerkennen? Für Sartre wie für Heidegger liegt Husserls Problem darin, dass er nicht die innerste und strengste Folge des Grundbegriffs der Phänomenologie gezogen habe, weswegen er in die Metaphysik *bzw.* in den Idealismus zurückgefallen sei.

Wenn die Notwendigkeit der Anwendung der *Epoché* aus der Intentionalität abgeleitet ist, d.h. aus dem immer-schon-aufeinander-bezogen-Sein von Subjekt und Objekt; und wenn diese Beziehung von nirgendwoher mit der Trennung bedroht werden kann (da sowohl jede Trennung als auch jede Verbindung sich als verbindende, bzw. trennende zeigt); warum sollte dann das Ego der *Epoché* erspart bleiben?

Das Ego ist vielmehr ein Rest, der auch reduziert werden müsste, weil er sich als Platzhalter einer äußerlichen Transzendenz erweist, deren gegenständlicher innerweltlicher Inhalt sich aber auf eine Funktion reduziert, die die Einheit dem Feld geben müsste, eine Einheit, die es aber schon besitzt. Sartres theoretischer Vorschlag ist es aber nicht, wie bei Heidegger deswegen das Subjekt überwinden zu müssen. Die Transzendenz des Egos löst sich (bei Sartre) nicht in Richtung der Transzendenz als ursprüngliche Struktur des Daseins auf.

Vielmehr will er mit der Reduktion des Egos eine Leere des Bewusstseins selbst erreichen, einen konstitutiven Blindpunkt des Bewusstseins; einen Punkt, der nicht reflektiert werden kann, der nicht bewusst werden kann, der als ein „Punkt null“ zum Bewusstsein gehört. Wenn die Intentionalität des Bewusstseins bedeutet, dass das Bewusstsein immer Bewusstsein von etwas ist, dann bedeutet es, ihn vom Ego zu befreien, die Intentionalität als seine letztendliche Struktur zu radikalieren. Denn für Sartre ist die Intentionalität selbst das Feld, das nicht mit einer zusätzlichen Einheit aus einer „äußerlichen“ Zerstreuung heraus wieder vereint werden müsste. Bewusstsein ist das Feld, insofern es intentional, d.h. transphänomenal ist. Das heißt aber nicht, dass sich das Bewusstsein immer erkennt. Sartre stellt hier eine intentionale, nicht-reflexive Seins-Weise des Bewusstseins als Ausgangspunkt der Phänomenologie dar, eine Art unpersönliches Bewusstsein. Ist es das unpersönliche Bewusstsein denkbar?

Ein solches Bewusstsein ist für ihn nicht nur denkbar, sondern sogar notwendig, um mit der Idee des Ichs als Hersteller der Interiorität definitiv brechen zu können. *Es muss* ein unpersönliches Bewusstsein gedacht werden können, und Sartre begibt sich leidenschaftlich in diese Herausforderung, nämlich mit dem Begriff der „conscience irréfléchi“, der schon von mehreren Interpreten als hoch problematisch, wenn nicht gar als Aporie erachtet wurde. Sicher ist dieser Begriff sehr ambivalent, und auch ein wenig narzisstisch, vielleicht aber auf eine positive und notwendige Weise, da es auch einen notwendigen und normalen Narzissmus gibt<sup>45</sup>.

Der Begriff könnte dann erst in seinen ursprünglichen Absichten erkannt werden, nämlich als gewagter Versuch, die Intentionalität als ursprüngliche Apriori Charakter der Beziehung zu lesen, ohne

<sup>44</sup> *Ibidem*, S. 13-19.

<sup>45</sup> Vgl. A. CREMONINI, „Die Durchquerung des Cogitos“, Wilhelm Fink Verlag, München, 2003, S. 99-111. Das präreflexive Cogito wäre für Cremonini im Narziss Stadium geblieben, als ein nach sich selbst begehren. Cremonini geht weiter, und behauptet dass, wie für Narziss, auch für Sartres präreflexive Cogito „ist die Fülle des An-sich nur um den Preis seiner eigenen Leere gegeben“. Mit diesen Überlegungen bezieht sich aber Cremonini meistens auf das „L'êtré et le néant“ (1943), und auf „Conscience de soi et connaissance de soi“ (1948).

aber dadurch, wie bei Heidegger, das Subjekt preisgeben zu müssen, und ohne sich in den Solipsismus einzuschließen. Denn im Unterschied zu Heidegger ist Sartre davon überzeugt, dass sobald das Bewusstsein einmal preisgegeben ist, es fast unmöglich wird, es wiederzugewinnen.

Der erste Versuch, das Feld des Bewusstseins ohne Ego zu denken, mündet auch für Sartre in einem Affekt. Denn wenn bei der Anwendung der *Epoché* das Bewusstsein sich nicht mehr an dem Ego festhält und ihm entkommt, dann gilt für Sartre: „il n’y a plus des barrières, plus des limites, plus rien qui dissimule la conscience à elle-même. Alors la conscience, s’apercevant de ce qu’on peut pourrait appeler la fatalité de sa spontanéité, s’angoisse tout à coup“.

Was durch die radikale *Epoché* in Sartres Aufsatz erreicht wird, ist dann auch das Apriori der Intentionalität als affektive Schicht des phänomenalen Feldes.

#### 4. Die vollgezogene Reduktion

Was Sartre von Heidegger nun aber unterscheidet, ist, dass dieser Affekt nicht nur wie die Stimmung Zeuge der ontologischen Differenz ist. Vielmehr untersucht Sartre die vom Affekt ins Spiel gebrachte Dimension der Alterität. Sartre ist, wie bekannt, mit Heideggers Auffassung der intersubjektiven Sphäre ganz und gar nicht zufrieden. Heideggers mit-Dasein entspricht für Sartre die Vorstellung einer Rudermannschaft, die die des mit-Daseins vollkommen ignoriert. Die Konfliktualität gehört doch meist zu unserem alltäglichen mit-Dasein. Die von Heidegger vorgestellte Gemeinschaft, die auf der Eigentlichkeit der Existenz fundiert, ist für Sartre eine reine Utopie, da die Hölle die anderen sind. Was er eigentlich Heidegger vorwirft, ist eine phänomenologische Konzeption des Nichts, die es außerhalb der Welt setzt.

Sicher gäbe es hier viel zu diskutieren, etwa ob Sartres Verständnis des Nichts bei Heidegger ein adäquates ist. Was uns aber hier wichtig erscheint, ist es, die typische Geste Sartres festzumachen: entscheidend ist für ihn die konkreteste und faktisch-verwurzelte Erfahrung des Nichts zu finden, die nicht außerhalb der Welt, d.h. des Feldes der phänomenalen Gegebenheit, ausgeschlossen werden kann, und deswegen in der Intersubjektivität als dazugehörend mitgedacht werden muss.

Auf einer Seite will Sartre dann Heideggers mit-Dasein widerlegen, während er auf der anderen Seite noch immer der solipsistischen Egologie Husserls entkommen möchte. In *L’être et le néant* gibt Sartre zu, dass sein erster Versuch, die von Husserl behauptete Existenz des transzendentalen Egos einfach zu widerlegen, dem Solipsismus nicht entgangen sei.

„Auch wenn es außerhalb des empirische Ego nichts anders als das Bewusstsein von diesem Ego gäbe- dass heißt ein transzendentales Feld ohne Subjekt -, bliebe nichtsdestoweniger bestehen, dass meine Behauptung des Andern die Existenz eines ähnlichen transzendentalen Feld jenseits der Welt postuliert und erfordert; und folglich ist auch hier die einzige Art, dem Solipsismus zu entgehen, der Nachweis, dass mein transzendentales Bewusstsein in seinem Sein selbst durch die weltjenseitiges Existenz anderer Bewußtseine desselben Typus affiziert ist“<sup>46</sup>

So ergibt sich bei Sartre ein Feld, das sich von der Radikalisierung der *Epoché* bis zu seiner Theorie des Anderen entfaltet und das vom Affekt durchquert wird. Das Bewusstsein ohne Ego hatte sich in *La Transcendance de l’Ego* als ein seiner Spontaneität ausgeliefertes Bewusstsein entdeckt. Die Affizierung dieser Barrierefreien Spontaneität war die Angst. Die Angst zeigte sich dann als das, was das Feld vereinen konnte, ohne das Ich zu verdoppeln. Die *Epoché* der Angst hatte das Bewusstsein von dem Ich

<sup>46</sup> J.-P. SARTRE, *L’être et le néant. Essai d’ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1943; dt. übers. *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbeck bei Hamburg, 1993, S. 428.

sogar befreit, und dieses Ich-lose Feld, in dem alle Barrieren der Wahrnehmung abgeschafft worden waren, existierte nur als Bewusst-Sein.

Nun siedelt Sartre in *L'Être e le néant* die Überarbeitung seiner radikalisierten *Epoché* in einer Theorie des Anderen an, sodass die Analyse des Blicks als eine neue theoretische Lösung des Problems der *Epoché* gelesen werden kann. Das Problem des Anderen ist dasselbe der Affizierung des Bewusstseins von dem affizierten präreflexiven Cogito, d.h. von dem, was sich ganz am Anfang finden muss ist und was schon vor dem Reflexionsakt des präreflexiven Bewusstseins vorausgesetzt werden muss.

Die Überwindung des Solipsismus muss unbedingt auf einer Ebene stattfinden können, die nicht mehr reduziert werden kann. Wenn er mit seiner ersten Radikalisierung der *Epoché* beim Affekt der Angst gelandet war, als Phänomen der Affizierung des Seins vor der Reflexion, wird diese Ebene nun nicht nur die Alterität des präreflexiven Bewusstseins in Bezug auf das reflexiven Bewusstsein enthalten, sondern die Tragfähigkeit der Alterität des präreflexiven Cogitos entdeckt sich viel breiter und viel konkreter. Die Angst ist nicht mehr nur der Hauptzugang zum dem Ich-losen Feld der Gegebenheit. Der Einstieg zu diesem Feld impliziert vielmehr immer schon den Anderen, weil die Angst alleine etwas ist, wovor wir fliehen, sosehr sie uns überwältigt.

So erhellt sich die in *La transcendance de l'ego* schon erwähnte Auffassung des Ichs, als falsche Vorstellung des Bewusstseins: „Tout se passe donc comme si la conscience constituait l'Ego comme une fausse représentation d'elle-même“ (S.?), die aber schon als fundamentale anerkannt wurde um das Mögliche vom dem Realen unterscheiden zu können, „c'est grâce à l'Ego, en effet, qu'une distinction pourra s'effectuer entre le possible et le réel, entre l'apparence et l'être, entre le voulu et le subi“.

Die Reduktion des Egos vollzieht sich, indem sie den Anderen als Unreduzierbares erscheinen lässt. Ohne den Anderen als das Nicht-reduzierbare zu finden, würden wir von der Angst vor unserer Freiheit überwältigt werden<sup>47</sup>.

„So fliehen wir vor der Angst, indem wir versuchen uns von außen her als Anderen oder als ein Ding zu erfassen. Was man gewöhnlich Offenbarung des innersten Sinns oder erste Intuition unserer Freiheit nennt, hat nichts Ursprüngliches: es ist ein schon konstruierter Prozess, ausdrücklich dazu bestimmt, uns die Angst zu verbergen, die wirkliche „unmittelbare Gegebenheit“ unserer Freiheit“<sup>48</sup>.

Es geht nicht darum, das Ego zu verdoppeln, wie Sartre der Egologie Husserls vorwarf, aber es geht auch nicht darum, sich von dem Ego als Sammelbecken der Interiorität befreien zu müssen, wie Sartre selbst dachte. Vielmehr geht es darum, das Ego als Bildung, das sich aus der Nicht-Reduzierbarkeit der Verflechtung von Immanenz und Transzendenz, von Innen und Außen, vom Ich und dem Anderen ergibt, zu verstehen.

„Wenn es ein andern gibt, wer er auch sei, wo er auch sei, was immer seine Bezüge zu mir sein mögen, auch wenn er für mich nicht anders als durch das bloße Auftauchen meines Seins einwirkt, ich habe ein Außen, ich bin eine Natur; mein Sündenfall ist die Existenz des andern; und die Scham ist- wie der Stolz- die Wahrnehmung meiner selbst als Natur, wenn auch eben diese Natur mir entgeht und als unerkennbar ist. Es ist genaunommen nicht so, dass ich spüre, dass ich meine Freiheit verliere und ein *Ding* werde, sondern sie ist dort, außerhalb meiner gelebten Freiheit, wie ein gegebenes Attribut jenes Seins, das ich für den andern bin. Ich erfasse den Blick des andern gerade innerhalb meiner Handlung als Verhärtung und Entfremdung meiner eigenen Möglichkeiten. Ich fühle ja durch die Furcht, durch das ängstliche oder vorsichtige Warten, dass ich diese Möglichkeiten, die ich bin und die die Bedingung meiner Transzendenz sind, woanders einem andern

<sup>47</sup> „Es geht darum, dass Ich als kleinen Gott zu betrachten, der mich bewohnte und meine Freiheit besäße, wie eine metaphysische Fähigkeit. Es wäre nicht mehr mein Sein, das als Sein frei wäre, sondern mein Ich, das frei wäre innerhalb meines Bewusstseins. Eine außerordentliche beruhigende Fiktion, denn die Freiheit ist ein opakes Sein versenkt worden: insofern mein Wesen nicht Durchsichtigkeit ist, in der Immanenz transzendent ist, würde die Freiheit eine seiner Eigenschaften. Kurz, es geht darum, meine Freiheit eine in meinem Ich zu erfassen als die Freiheit *eines Anderen*“, *Ibidem*, S. 113.

<sup>48</sup> *Ibidem*, S. 114.

darbieten als solche, die ihrerseits durch seine eigenen Möglichkeiten transzendiert werden müssen. Und der Andere als Blick ist nur das: meine transzendierte Transzendenz<sup>49</sup>.

Die Anderen sind dann meine Hölle, aber zugleich sind sie auch der Beweis, dass das Subjekt nicht ein geschlossenes Ego ist, da ohne den Anderen sich das Ich tatsächlich in einer Interiorität einschließen würde.

*Die Epoché* vollzieht sich dann eben als Blick: der Blick liefert mir das Feld, eine Exteriorität, denn „wenn (es) eine Andere gibt, dann habe ich ein Außen“ ohne Ego, indem ich mich erfahren kann, aber mich nicht erkennen kann; als transzendierte Transzendenz bin ich nur Affekt, d.h. Affizierung eines Anderen, *je est un autre*.

Man könnte vielleicht denken, dass Sartres Radikalisierung der *Epoché* eine noch minimalistischere Reduktion angestrebt hat, indem sie den phänomenologischen Blick auf sich selbst reduziert hat. Der Blick lässt sich tatsächlich als Phänomen des Unsichtbaren verstehen: indem das Auge als Gegenstand der Wahrnehmung reduziert wird, taucht der Blick als Anderes auf, ein Blick, der sich als solcher nie blicken lässt, der Blick also als Phänomen des Unsichtbaren, als Phänomen von dem, was sich entzieht, indem es sich zeigt<sup>50</sup>.

## 5. Was bleibt, wer oder was denkt hier eigentlich?

Sartres radikalisierte *Epoché* lässt nur Blick und Scham, Blick und Affekt übrig. Heideggers *Epoché* hinterlässt die Stimme einer Stimmung. Sartre will das Subjekt, das Bewusstsein behalten, während Heidegger das cartesianische Erbe überwinden will. Es handelt sich hierbei um zweifelsohne sehr entfernte Positionen, aber doch münden beide in einer sehr ähnlichen Aufteilung des Seins, zwischen Fühlbarem und Unsichtbarem. Beiden haben von der Möglichkeit eines nicht objektivierbaren Denkens geträumt und auch daran geglaubt. Die Suche nach einem Jenseits der Repräsentation hat sie auf zwei hervorragende Phänomene gebracht, die sich nicht objektivieren lassen und die sich in der Repräsentation nicht versiegen lassen: Stimme und Blick. Die Affekte dieser Phänomene sind das, was sie nicht reduzierbar werden lassen, indem sie eine Art Widerstand, eine Standhaltung des faktischen weltlichen Daseins, bzw. des Subjekts, (be)zeichnen, (be)zeichnen sie auch den Ort, an dem sich das Subjekt zu denken hat.

Anstatt mit der Hypothese des Unbewussten ein Jenseits der Repräsentation zu suchen, wird die *Epoché* mehr und mehr radikalisiert, womit sich Stimme und Blick als nicht objektivierbare Phänomene zeigen. Dieses Verfahren ist sicher für Lacan, der Stimme und Blick als *objet petit a* bezeichnet hat, sehr präsent und auch inspirierend gewesen.

Meine Bemerkungen wollen sich aber auf diesen hier versuchten Vergleich begrenzen. Sie lassen sich letztlich auf eine Frage reduzieren.

Ist die Freiheit des Irrs, mit der wir der vom Argument gegebenen Gesetzlichkeit des Denkens widerstehen können, nicht eben in dieser Oszillation zu suchen und zu bewahren, kurz: zu praktizieren? Oszillation zwischen dem Ereignis, das sich als Gedicht der Welt in unserer Intimität ereignet, und dem Ereignis der Anderen, ohne das die Intimität in Interiorität entarten kann. Was sich zunächst feststellen lässt ist, dass aus der Radikalisierung der Intentionalität sowohl Heidegger als auch Sartre die

---

<sup>49</sup> *Ibidem*, S. 474.

<sup>50</sup> Vgl. R. BERNET, *Conscience et existence*, PUF, Paris, 2004, S. 227-246.



Phänomenologie als Praxis betonen: als immer angestimmtes situiertes Denken, das sich nicht in der Repräsentation auflöst, sondern seine innere Gesetzmäßigkeit vom Ereignis skandieren lässt.

Dass dies für den einen bedeutet hat, das Engagement als Grundhaltung seines Denkens abzuleiten (zur Grundhaltung seines Denkens zu erklären?), und für den anderen in die schweigsame Arbeit der Aufbewahrung der Freiheit des Irrens gemündet ist, ist vielleicht in beiden Fällen der beste Beweis dafür, dass das Denken vielmehr von den Affekten bedingt wird, als davon, was es denkt.

### Literaturverzeichnis

BERNET, Rudolf, *Conscience et existence*, PUF, Paris 2004

COOREBYTER, Vincent de, *Sartre face à la phénoménologie*, Éditions OUSIA, Bruxelles 2000,

CREMONINI, Andreas, *Die Durchquerung des Cogitos*, Wilhelm Fink Verlag, München 2003,

HEIDEGGER, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Vittorio Klostermann Verlag,

Frankfurt am Main 1975, GA. Bd. 20.

- *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1975, GA Bd. 24.
- *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1980.
- *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1989, GA Bd. 65.
- *Besinnung*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1997, GA Bd. 66.
- *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2001.

MARION, Jean-Luc, *Réduction et Donation*, PUF, Paris 1989.

SARTRE, Jean-Paul, *La Transcendance de l'Ego*, Vrin, Paris 1966.

*L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1943; dt. übers. *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbeck bei Hamburg 1993.

TRAWNY, Peter, *Irrnis Fuge. Heideggers An-archie*, Matthes & Seitz, Berlin 2014

# The Transcendental Priority of Touch: Friendship as a Foundation for a Philosophy of Touch

STEPHEN R. PALMQUIST\*

**Summary:** 1. The Primacy of Touch. 2. Harassment: Ancient and Modern attempts to Legislate Touching. 3. A Religious Model for Transcendental Touch. 4. Friendship as a Foundation for a Philosophy of Touch.

**Abstract:** As the boundary between the body and the external world, *skin* has a transcendental status not possessed by other organs. Considered in this way, touch is the most fundamental sense: sight, hearing, smell, and taste can all be regarded as forms of touch. Increasing sensitivity to touching leads modern societies to intensify sexual harassment laws. Anti-touch legislation is nothing new, as a review of relevant biblical texts demonstrates. Surprisingly, the Gospels' portrayal of Jesus can serve as a model for modifying touching taboos: when employed responsibly, touch promotes moral/spiritual renewal. Correlating the five senses with five types of love, *friendship* love corresponds to the central role of touch. Touching becomes an ethical and/or legal concern only when it occurs outside the bounds of friendship.

**Keywords:** touch, boundary-conditions, sexual harassment, love, friendship.

## 1. The Primacy of Touch

What part of the human body is most significant from a philosophical perspective? Most philosophers would place the *brain* in this honored position, because mainstream science regards it as the seat of our ability to think. Some Romantics would select the *heart*, the symbolic home of human feelings.<sup>1</sup> Thoughtful ethicists might opt for the *belly* (including the digestive and reproductive organs),

---

\* Full Professor, Department of Religion and Philosophy, Hong Kong Baptist University (Hong Kong, China).

<sup>1</sup> Paul PEARSALL, *The Heart's Code* (New York: Broadway, 1998), argues convincingly that the heart itself actually thinks and remembers. This helps explain numerous otherwise inexplicable facts, such as that the heart of a person who is brain dead

because it generates the most basic, animal desires that cause us to struggle over issues of right and wrong. While these answers are plausible and surely identify crucial aspects of what it means to be human, focusing on any one of them would be too rigid. After all, many *human* desires arise out of our rational reflections on life goals, just as human *feelings* are often inextricably linked to romanticized musings on a possible sexual relationship. In this essay I therefore defend a fourth alternative.

For philosophers who regard their primary task as *discovering boundaries* (e.g., of knowledge, moral action, and beauty<sup>2</sup>), the *skin* has a special significance that is prior to that of the brain, heart, and belly, and thus gives rise to a unique set of real philosophical concerns. No thought about an empirical object can form in the brain (assuming this is where thoughts are formed) without being related to sensory input that originates primarily in the skin.<sup>3</sup> No feeling can arise in the heart (assuming this is where feelings arise) that does not also manifest itself, at least subtly, on the skin. And no desire can hold sway over the belly (assuming this is where desires reside) without the skin being involved in its quenching or resisting (or both). The skin is the meeting-point between individuals and the world. It is what Kantians might call the “transcendental” boundary<sup>4</sup> of our physical being.

Touch, the primary function of the skin, is the foundation of the bodily senses. This assertion might seem dubious, especially for those accustomed to thinking of sight as the primary sense. Yet deeper reflection reveals the latter to be mistaken. While we may accurately speak of blind people as “seeing with their hands”, we could hardly interpret such metaphorical language literally. With touch,

---

sometimes continues to pump on its own.

<sup>2</sup> This is the essential feature of the “transcendental” approach to philosophy as employed by Immanuel Kant, whose philosophical method I follow here, by referring to touch as a boundary-condition and therefore as *transcendental*. Kant examined the boundary-conditions of knowledge, moral action, and beauty in his *Critiques of Pure Reason, Practical Reason, and Judgment*, respectively. For a thorough-going interpretation of his philosophy along these lines, see my book, *Kant’s System of Perspectives: An architectonic interpretation of the Critical philosophy* (Lanham: University of America, 1993); hereafter *KSP*.

<sup>3</sup> I limit this statement to thoughts about *empirical objects* because there are, of course, various kinds of thoughts about *non-empirical objects* (such as numbers) that do not seem to require any sensory input. Kant argues, for example, that mathematical truths such as  $7+5=12$  have a *synthetic a priori* status. Their “synthetic” feature means that they *are* rooted, at least in some general way, in human *sensibility*; but their “a priori” feature means that their truth does not depend on our experience of any *specific* sensory object. For a detailed discussion of Kant’s theory of a priori knowledge, see my articles, “A Priori Knowledge in Perspective: (I) Mathematics, Method and Pure Intuition”, *The Review of Metaphysics* 41.1 (September 1987), pp.3-22, and “A Priori Knowledge in Perspective: (II) Naming, Necessity and the Analytic A Posteriori”, *The Review of Metaphysics* 41.2 (December 1987), pp.255-282.

<sup>4</sup> See note 3. For Kant the term “transcendental” refers to any condition that is necessary for the possibility of experience. Interpreters generally agree that the complete set of transcendental conditions for any human endeavor (e.g., knowledge or moral action) constitutes the *boundary* between what can and cannot count as an “object” of the relevant type of experience. For a more detailed discussion of this term, see *KSP* §IV.3.

by contrast, the reverse is true: sight and the other three senses are, quite literally, forms of touch. Sight cannot take place until light waves<sup>5</sup> *touch* the retina of an eye; hearing begins when sound waves *touch* the ear drum; taste and smell likewise require the sensing organs (the tongue and olfactory glands) to have direct contact with — to *touch* — the sensed object or the particles it emits. We do not typically regard these other four senses as forms of touch because each involves a sensing organ located *within* the body. The word “touch” normally refers to contact between something in the external world and our skin, whereas sight, hearing, smell, and taste require something in the external world to penetrate the body’s boundary (i.e., to go deeper than the level of the skin) by contacting something inside our body.

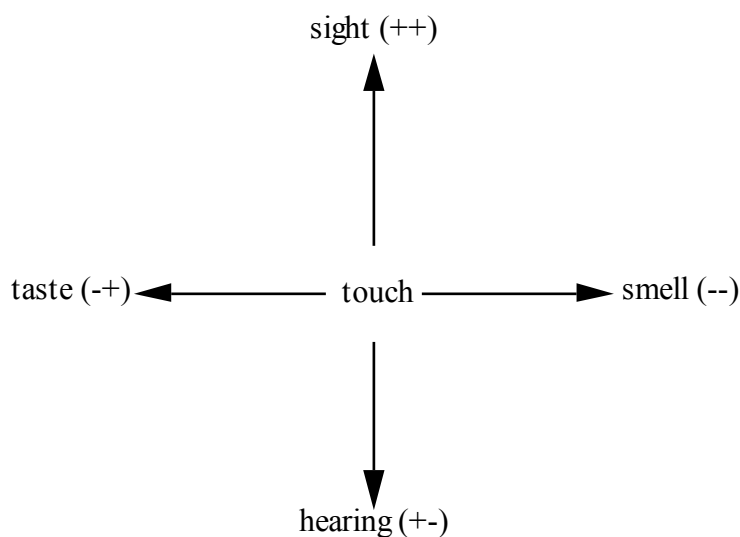
The logical relationship between the four senses that function as secondary (internalized) forms of touch can be depicted as a perfect second-level analytic relation.<sup>6</sup> Let the wave-nonwave<sup>7</sup> distinction define the first “level” (corresponding to the first “+” or “-”, respectively, in each component shown in Figure 1); the second level (corresponding to the second “+” or “-” in each component) then distinguishes between senses whose organs are active (+) or passive (-) in selecting input. A sense is active if the body has a built-in mechanism (such as the eyelid, for sight) that can close off the relevant organ in order to limit input from the outside world and passive if the body has no such functionality (e.g., the ears cannot flap shut if we decide to limit our ability to hear something). As such, seeing and tasting are both active, because we can shut our eyelids and close our mouth, whereas hearing and smelling are passive, because we cannot use our ears and nose to plug themselves but must employ external intervention (such as the fingers) to block out unwanted sensory input. Taken together, the relations between the four secondary senses can be mapped as follows, locating touch at the center to indicate its primary status as the core of all sensation:

---

<sup>5</sup> Light, of course, can be understood either in terms of waves or particles (photons). To facilitate a more systematic arrangement in Figure 1, I focus on the wave aspect of light. This should not be taken as a denial of its dual nature, but only indicates how light (being itself invisible) *appears* to operate in common sense perception.

<sup>6</sup> See especially Chapter 5 of *The Tree of Philosophy*<sup>4</sup> (Hong Kong: Philopsychy Press) and *KSP* §III.3. I define a second-level analytic relation as two opposing twofold oppositions that combine to create four logically possible alternatives. The “+” and “-” symbols generate a logical apparatus for representing these oppositions systematically, which I call “the Geometry of Logic”.

<sup>7</sup> I use the term “nonwave” rather than “particle” because light can *also* be viewed as particles (see note 6), whereas taste and smell are *not* also waves functions.



*Figure 1: The Five Senses*

Recognizing the primacy of touch among the five senses can elucidate why skin-to-skin contact between persons is such a sensitive<sup>8</sup> issue in most cultures. When two people touch each other, they *share the same space* at the point where their skin comes together.<sup>9</sup> This is why even a slight touch can attract a person’s full attention, serving as a meaningful expression of some emotional or intellectual message. Whereas a picture may be worth a thousand words, a touch is often priceless. Between persons who are mutually open to the language of touch, it can be used as an appropriate means of communicating the intimacy of deep friendship, without being regarded as sexually intrusive. As I shall argue in section 4, with the help of an application of Figure 1, friends can share themselves physically at

<sup>8</sup> This word has an interesting array of meanings. A “sensitive” person may refer to someone acutely aware of what is happening to one’s own *skin*, or to someone closely in touch with one’s own spiritual well-being (who can, as a result, more readily come into meaningful contact with other people on a spiritual level). By contrast, being “sensitive” can have negative connotations, referring to someone whose feelings are very easily hurt. Likewise, skin can be *too* sensitive, so that everything we touch causes pain or irritation.

Significantly, the word used for becoming more consciously aware of our skin’s condition, becoming “sensitized”, can also apply to one’s moral/spiritual condition. Just as people tend to remain unaware of their inward condition most of the time, unless they engage in special activities that focus attention explicitly in that direction, so also people usually remain unaware of the outward sensations being registered by their skin. *Some* degree of unconscious functioning is a necessary characteristic of a psychologically healthy life, just as it is for healthy skin.

The human spirit functions paradoxically as both the dividing line and the bridge between God and humanity. (I have explained this further in chapter 2 of my book, *Dreams of Wholeness*<sup>2</sup> [Hong Kong: Philopsychy, 2008]), where I introduce the more specific terms “positive spirit” and “negative spirit” as a way of conceptualizing this paradox.) The same is true of the skin: it both separates us from and unites us to all that is outside the body—the physical world as well as other people.

<sup>9</sup> For a ground-breaking analysis of the psychological and cultural implications of the skin, see Ashley MONTAGU, *Touching: The Human Significance of the Skin* (New York: Harper & Row, 1971).

a level appropriate to the depth of their relationship. The most intimate form of touching, sexual intercourse, takes this to the highest extreme by merging one's whole being with another.<sup>10</sup>

A negative side-effect of the technological advances of “westernized”, post-industrial society is that they gradually erode the natural way people traditionally tended to touch each other; touching then becomes a “problem” that feeds many of our worst social maladies, from alienation and psychological illness to suicide and divorce, and the only solution appears to be the institution of laws prohibiting unwanted sexual contact. The remainder of this essay uses biblical texts as a springboard for philosophical insight, in an effort to understand why touching has become such a difficult social, ethical, and legal issue throughout the post-Christian westernized world. While my main goal is to reach a philosophically sound conclusion regarding the role of touching in personal relationships, I shall appeal along the way to various religious and theological perspectives on sexual harassment, in hopes of gleaning insights that might provide a new understanding of how touching can be ethically responsible without sacrificing the genuine advances provided by the legal safeguards already in place in most countries around the world.

## **2. Harassment: Ancient and Modern attempts to Legislate Touching**

Touching and being touched are vital to maintaining health, both emotionally and physically.<sup>11</sup> Nevertheless, many people living in contemporary societies find their experience of touching tends to decrease as time goes by. One explanation for this paradoxical situation is that touching has become excessively objectified as part of sexual harassment legislation. The more laws we institute relating to sexual harassment, the more aware and concerned people become of the *dangers* of expressing themselves in this manner, so the less likely people are to risk touching others.

Sexual harassment laws are not as new as some people might think. The *term* is new, but the *idea*

---

<sup>10</sup> Sexual intercourse is in a different category from the “touching” I am examining here, because when people have sex, the outer boundaries of their skin *penetrate* each other in certain specific places. This is more than just touching; calling sex “the touch of touches” would be one way to express this element of transcendence, or of breaking through the boundary that other forms of touching merely acknowledge.

<sup>11</sup> This claim has been justified by so much empirical research that the evidence hardly needs to be cited. See Montagu's *Touching* for numerous examples.

has been around for almost as long as human beings have been aware of sexual difference. In the biblical creation story, after God tells Adam and Eve not to eat the fruit of the tree in the middle of the garden, Eve misrepresents God's command as a prohibition against inappropriate touching: she tells the serpent that God had said "You must not eat fruit from the tree that is in the middle of the garden, *and you must not touch it*, or you will die" (Gen. 3:3); yet the text of the original command (Gen. 2:16-17) only disallows *eating* the fruit, not merely touching it. This example may seem trivial, as it does not mention touching between persons. Nevertheless, it is not irrelevant, because theologians from the early Church Fathers down to the modern day have often regarded the forbidden fruit as a symbol of sexual relations. Moreover, Eve's intensification of God's command illustrates a common human tendency to associate touching with transgression. Even to *touch* the taboo fruit would be to share the same space with it, so she assumes that this would be just as bad as ingesting it.

The ancient Hebrews regarded touching as such a powerful act that it can transmit holiness (see e.g., Ex. 29:37; 30:29; Lev. 6:18,27; Num. 4:15) or defilement (see e.g., Lev. 5:2-3; 7:19-21; 11:18-47; 12:4; 15:5-28; 22:4-6) from one object or person to another. The effect of touching can be so strong that it is sometimes put on a par with sexual intercourse, as when Proverbs 6:29 depicts, perhaps metaphorically, just *touching* another man's wife as making a man worthy of punishment. Starting with the seventh commandment, "You shall not commit adultery" (Ex. 20:14; Deut. 5:18), many Old Testament passages reiterate a sanction against touching those one has no legal right (e.g., through marriage) to touch.

Modern sexual harassment laws depend on the same core assumption as these Old Testament laws: that morality can be enforced through externally-legislated norms. Ethicists and lawmakers, in their efforts to help protect people from unwanted touching, have been mainly responsible for the increasingly widespread legislation concerning sexual harassment. In such cases, of course, harassment can occur even without literal touching. Sometimes, verbal abuse alone constitutes a serious form of harassment. In most cases, however, the point when an annoyance (e.g., merely verbal innuendo) becomes actual harassment is the point when the sacred space of a person's *skin* is violated by

unwanted touching. In cases where the harassment is merely verbal, the words typically incorporate a symbolic or spiritual meaning that “touches” the victim involuntarily: when one person says something in an effort to “touch” (influence) the “heart” (emotions) of another person who is not open to being touched, the latter is likely to feel harassed. In this sense, harassment (whether or not it is sexual) is essentially a touch-centered issue.

The point of the observation made at the beginning of this section can now be expressed more precisely: the enactment and enforcement of sexual harassment laws tends to make people more aware of the *dangers* of touching, but typically without educating them on its *benefits*. Moreover, touching has another, deeper aspect that an over-emphasis on sexual harassment threatens to inhibit—to the detriment of some of the highest values of human life.

### **3. A Religious Model for Transcendental Touch**

Although the Old Testament often portrays touching as an act of defilement, it also views touching as a means of transmitting divine power to others (see e.g., Jer. 1:9; Dan. 10:18-19). The New Testament brings this latter theme to the forefront: touching becomes one of the most powerful tools Jesus uses to restore sick people to health (see e.g., Matt. 8:3,15; 9:20-1,29; 14:36; 20:34; Mark 1:41; 3:10; 5:27-34; 6:56; 7:33; 8:22-25; Luke 5:13; 6:19; 8:44-48; 22:51). He uses the power of touch not only to heal the sick, but also to calm his followers when they are afraid (Matt. 17:6-8), to bless babies and small children (Mark 10:13; Luke 18:15-16), and even to raise the dead (Luke 7:14-15). Indeed, the restorative power of touch was so highly regarded in Jesus’ day that in one case a woman believes she can be healed (and reportedly *is* healed) merely by touching Jesus’ *clothing* (Matt. 9:20-22)! The early church followed in Jesus’ footsteps by using “the laying on of hands” as one of the primary methods of communicating the spiritual power of love, brotherhood, and divine healing to fellow believers (see e.g., Acts 6:6; 8:17; 2 Tim. 1:6; cf. Luke 4:40) — though they did recognize the need to exercise caution (see e.g., 1 Tim. 5:22).



One of the most touching stories in the Gospels comes in Luke 7:36-39f, where a prostitute tenderly washes Jesus' feet with her tears, then pours perfume on them (cf. John 12:3). The scene takes place at the house of a respected religious leader, a Pharisee, who naturally condemns the action. But Jesus, far from rejecting the woman's touch, welcomes it as a spiritual symbol: an anointing that prepares his body for impending death. On the night before his crucifixion Jesus performs a similar action by washing his disciples' feet (John 13:4-5). These are just two of many examples of how the biblical text portrays Jesus' spiritual power as being intimately bound up with his willingness to touch and be touched.

Ironically, religious people nowadays (even those who claim to follow Jesus) often tend to be so closed to a biblical appreciation for the value of touch that if they saw someone doing today what the Bible reports Jesus as having done, they would be as shocked as were the religious elite in Jesus' time. For the Bible portrays Jesus as exemplifying a radical freedom that deeply offended the Pharisees and other respected religious leaders. Jesus and his followers broke some of the most important religious laws, including several relating to the all-important Sabbath rest (Matt. 12:1-14). The leaders responded by planning how they could use such actions to have Jesus put to death (Matt. 12:14). Instead of giving in and submitting to the Pharisees' misuse of laws, Jesus began speaking all the more boldly and openly against anyone who tries to put political authority in the place where the moral authority of the human spirit should be (see e.g., Matt. 23). The way Jesus and his followers touched each other would be at least as offensive to modern religious sensitivities. While the claim of some gay Christians, that Jesus had a homosexual relationship with his favorite disciple, John (who might have been the one referred to as "the disciple whom Jesus loved" [John 13:23-25]), is probably misleading in our contemporary context, the text certainly does indicate that Jesus and John *touched each other affectionately*. Sincere religious believers have been cut off from communion with their fellow congregants for committing no more serious a "crime" than this!

Turning to the writings of St. Paul, we do not find such a detailed record of how he conducted his ministry; still, various passages do portray him as rejecting the overly-harsh, anti-touch aspects of

his legalistic upbringing. For example, in Colossians 2:20-23 we read:

Since you died with Christ to the basic principles of this world, why, as though you still belonged to it, do you submit to its rules: “Do not handle! Do not taste! *Do not touch!*”? These are all destined to perish with use, because they are based on human commands and teachings. Such regulations indeed have an appearance of wisdom, with their self-imposed worship, their false humility and their harsh treatment of the body, but they lack any value in restraining sensual indulgence.

Just as this passage refers specifically to touching forbidden foods, Romans 14 puts one of the Ten Commandments, keeping the Sabbath, on a par with eating sacrificed meat. The principle defended in such passages can be adopted as an essential feature of a philosophy of touch: people should not constrain themselves with artificial touch taboos, but should follow Jesus’ example by manifesting a loving spirit through appropriate expressions of affection.

But what can prevent this “freedom in Christ” (Gal. 5:1) from unwittingly turning those being touched into victims of sexual harassment? If anti-harassment laws “lack any value in restraining sensual indulgence”, how can citizens of post-Christian cultures in the twenty-first century model their relationships on Jesus’ example in touching others, without the risk of transgressing the proper interpersonal boundaries that such laws are designed to protect? To answer such questions, we need to reflect more philosophically on the fundamental boundary-conditions of a philosophy of touch.

#### **4. Friendship as a Foundation for a Philosophy of Touch**

Without attempting to outline a full-fledged philosophy of touch in this brief essay, I shall conclude this study by introducing a metaphor that can serve as a *foundation* for a more complete treatment of the topic. The metaphor correlates the five senses, as depicted in Figure 1, with five basic forms of love. The correlations I propose here are intended to be suggestive; much further analysis would be needed in order to verify that this way of articulating the metaphor is optimal.

By “love” I mean the desire and/or (if possible) the choice to *be present with* another person through shared activities or actions performed in hopes of respectfully prompting a reciprocal

response.<sup>12</sup> As such, love manifests itself in many different forms. Out of these, five of the most common are: sexual attraction, kinship (i.e., blood relations), friendship, marriage, and divine love (i.e., God's love for a person or a person's love for God).

The five senses presented in section 1 can be metaphorically correlated to these five manifestations of love. Consider sight. Sight requires *light* in order to function. Perhaps because it is portrayed as appearing first in the biblical account of creation (Gen. 1:3), light is a common metaphor for God's nature (e.g., 1 John 1:5). Of the five senses, only sight directly depends on light; sight is therefore an apt metaphor for divine love. Just as we can impede sight simply by closing our eyes even if there is plenty of light, so also human beings can choose to reject divine love even when it is freely available for them to accept. Experiencing divine love, like seeing, requires active participation: *each person must open his or her own eyes*. Just as light can be understood in terms of two seemingly incompatible models (as a wave as well as a particle), so also divine love is universal in its scope, even though it is somehow focused (at least potentially) on each individual.

Like divine love, kinship is fundamentally universal. They differ, however, in that kinship (being involuntary at the outset) has a *passive* origin: we do not choose our blood relatives. Moreover, families are (or should be) the primary source for learning an *oral tradition*. Divine love and the love of human family members are therefore polar opposites: the latter corresponds to the sense of hearing, which (as we saw above) is passive but wave-like. Although technological advances over the past century gradually transferred much of this responsibility to radio and television, and from there to computers and the internet — so that nowadays most people can feel *at home* as long as they have their cell phone in hand! — families should still be the most significant context for sharing love that focuses on *hearing*.

That sexual attraction is enhanced more by *smell* than by any other sense<sup>13</sup> might be disputed, especially by those with a poor sense of smell. But recent research into the role of pheromones in the process of attraction confirms this correlation. Both smell and sexual arousal share an extreme form of

---

<sup>12</sup> This description of love is adapted from John McMurty's essay, "Sex, Love, and Friendship", in Alan SOBLE (ed.), *Sex, Love, and Friendship* (Amsterdam: Rodopi, 1997), 169-183. This book's many other articles provide an impressive range of philosophical viewpoints on issues closely related to the present topic.

<sup>13</sup> The traditional Chinese maxim that the size of a person's nose is in direct proportion to that person's level of sexual potency provides anecdotal support for this correlation.

individuality: what pleases one person sometimes repulses others. Moreover, sexual attraction and smell share the *formal* characteristic of being largely passive responses to stimuli: just as we have to employ external intervention (i.e., to plug our nose) in order to avoid smelling a nearby odor, people (especially men) can experience sexual arousal as a virtually automatic reflex. Likewise, just as a certain smell enters the nose in the form of particles, so also sexual arousal is not universal, but specific to persons who are perceived to be attractive at the time. Thus, the other four manifestations of love relate to sexual attraction in a way comparable to the way the other four senses relate to *smell*.

Marriage, like taste, is first and foremost a matter of choice. Even in traditional societies that maintain a system of arranged marriage, whereby parents consult with other parents to choose a spouse for their children, a *choice* must still be made before a wedding can happen. Similarly, we have to open our mouth and actively put something into it in order to taste anything. Just as tasting is a particle-based sensation (i.e., it requires particles of matter to touch the tongue), so also marriage is normally regarded as an exclusive relationship between individuals.<sup>14</sup>

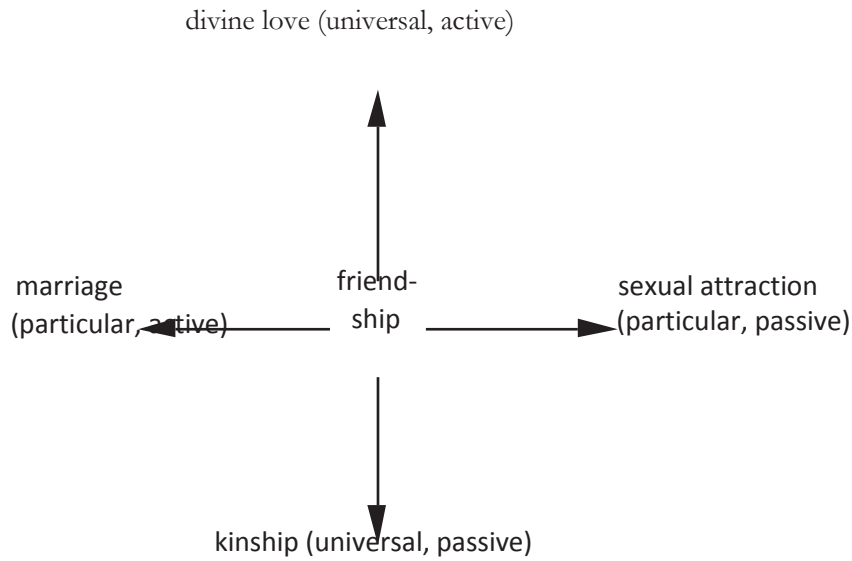
The foregoing correspondences suggest that the remaining form of love (i.e., friendship) may relate most closely to the remaining type of sensation (i.e., touch). This turns out to be particularly appropriate because, as I have argued in detail elsewhere by examining Aristotle's theory of friendship (see *WL*, Chapter 10), the other four forms of love are (or should be) *species of friendship*, just as the other four senses are species of touch. With this in mind, we can initially summarize the foregoing

---

<sup>14</sup> Although marriage is always an exclusive relationship, the common assumption that the westernized world's preference for monogamy is grounded in the Bible is ultimately untenable. The Old Testament *assumes* a person may have more than one (dyadic) marital relationship (see e.g., Deut. 21:15). To interpret the seventh commandment (against adultery) as forbidding *any* affectionate touching outside of a monogamous marriage relationship ignores this historical context; those who believe that the Bible unilaterally teaches monogamy therefore tend to ignore the question of whether any genuine love or fidelity can exist between two persons in an extra-marital relationship. Such interpretations impose foreign cultural presuppositions onto texts that were written at a time when multiple marriage was both common and legal.

If we interpret the Ten Commandments in the way Jesus did, as *fundamentally* addressing questions of the heart, then the command to avoid adultery forbids *sex without fidelity*. Some New Testament texts do recommend a "one spouse each" policy (see e.g. Mk. 10:11-12); but in most cases these are presented as cultural accommodations whose purpose is to avoid becoming a stumbling block (see note 16). This policy is therefore recommended in 1 Tim. 2:3,12 and Titus 1:6 as a *rule of prudence* to be followed by church *leaders* because of their public position. Likewise, the advice in 1 Corinthians 6:12-7:6, concerning the acceptability of marriage for those who cannot live a purely celibate life, comes immediately *after* St. Paul's "Everything is permissible" maxim and is immediately *followed* by the caveat: "I say this as a concession, not as a command." Without going into detail here, let it suffice to say that a case could be made for defending *some types* of multi-partner relationship (i.e., what I elsewhere call "polyfidelity") as consistent with biblical principles. I explore some implications of this possibility in Chapter 9 of my book, *The Waters of Love* (Hong Kong: Philopsychy Press, 2003); hereafter *WL*.

correlations by mapping the five forms of love onto the same cross used in Figure 1, as follows:



*Figure 2: Forms of Love*

This correlation between friendship and touch suggests numerous implications regarding the proper role of touching between friends. For instance, the deeper a given friendship is, the more intimately the two people can communicate nonverbally through touching without transgressing any legitimate ethical principle. Moreover, if we regard friendship (broadly defined) as a necessary requirement for love, then a marriage license on its own does not automatically sanction intimate touching between spouses. A wife who forces her husband to have sexual relations, without doing so on the moral/spiritual basis of a *friendship*, may be committing a more ethically-questionable act than a pair of long-term (unmarried) friends who mutually choose to express the depth of their spiritual commitment through an appropriately intimate form of touching.

Admittedly, this extended comparison between the five senses and five types of love raises as many questions as it answers. In addition to the issues already addressed, readers with religious commitments (who should be most open to viewing Jesus as a model) are likely to have concerns over issues relating to marital fidelity and sexual promiscuity. Addressing such concerns is beyond the scope

of this essay; inasmuch as I have dealt with these and related concerns at length in *WL*, we can for our present purposes let it suffice to say that biblical writers are far less dogmatic about what spiritually well-tuned people can and cannot do with their bodies than is often assumed. Biblical writers depict human beings as divinely created, *embodied persons*; this provides an apt model to explain why a wise use of the body in personal relationships can be a source of tremendous healing. A religious person's hope of being "touched" by God's love is more likely to be realized in a cultural context where friends permit each other to touch and be touched in the same unassuming way that members of a close-knit family share appropriate levels of affection without the threat of feeling harassed. Just as the four senses that are focused in the head all share a transcendental grounding as forms of touch, so also the four types of love that are normally considered to be most intense must function as forms of friendship, if they are to maintain their status as genuine types of love.

The model proposed here could be used to establish guidelines for how and when (or even *if*) people should appeal to laws concerning sexual harassment to settle problems that may inevitably arise in regard to unwanted touching. Here I have merely hinted at how this might be done. A fully developed philosophy of touch would need to pay close attention to numerous more specific issues that are beyond this scope of this introductory essay. For example, a key question would be: at what level of intimacy does explicit, verbal consent by two friends become a necessary requirement for morally unobjectionable touching? Furthermore, how will those who follow this model of moderating one's level of touching according to the level of friendship in any given relationship avoid the danger that, in exercising one's freedom to touch in this way, one might inadvertently have a negative effect on those who regard the rules and norms of their society as religiously binding in a more rigid way?<sup>15</sup> Our answer to such questions should be guided by a twofold insight: we should feel free to exchange appropriate expressions of tenderness with those who are or want to be friends; yet utmost restraint is required when (or *if*) touching anyone who is *not* a friend or even in the company of others whose

---

<sup>15</sup> Romans 14:13-21 refers to this kind of situation as becoming "a stumbling block", and warns that a prerequisite for the exercise of radical freedom is that a person's actions must not lead others astray. Likewise, Jesus ominously warns that a person who touches inappropriately, or in a way that leads *others* to touch inappropriately, is better off *without* (for example) hands and eyes (Matt. 5:29-30; 18:6-9).

sensitivities are likely to be more rigid.

This suggests the following definition: sexual harassment is touching or trying to touch another person (using *any* of the five senses depicted in Figure 1) when a corresponding level of friendship does not exist as a basis for such touching, so that the (prospective) recipient of the touch does not welcome the other person's advances. An advantage of this definition is that it resists the tendency to adopt a one-side formulation that makes the alleged "harassee" into the only victim. For it acknowledges the social reality that the harasser may be in a state of friendship-deprivation — at least toward the person who believes he or she is being harassed, and probably more generally as well. This is not meant to excuse the harasser, and certainly not to blame the victim for the problematic situation; rather, this new perspective is meant help anyone involved in such a situation to see it in a more human light, in terms *other than* as a simplistic and one-sided legal issue.

Given the above definition, the best and only sure way to end a case of sexual harassment without resorting to the application of legal force is for the two parties to become friends. For this challenging option puts the responsibility for changing such an unhealthy situation onto *both* parties. If the two people do genuinely become friends — a requirement that may be no easier for the harasser to meet than the harassee! — then *either* the harasser will come to realize that his or her advances are inappropriate and (out of respect for the friendship) will stop attempting to touch where touch is unwanted, *or* the harassee, recognizing that this newfound friend really does have good motives, will allow the touching to take place in the hope of receiving the spiritual benefits that loving touches bring. Obviously, this ideal solution does not solve the underlying problem, if the harasser and the harassee are, for whatever reason, *unable* to be friends. In that case, the foregoing argument implies that the relationship should be broken off altogether: if one person cannot help but interpret another person's gestures of friendship as unwelcomed harassment, then the friendly thing to do is to walk away. And the likelihood that this may sometimes be too difficult a choice for a person to bear is the reason that we still need to formulate laws to cover such situations that involve harassment; the best way of formulating such laws, however, is beyond the scope of this essay. Not beyond our scope, but at the

very core of our concern, is to establish a way of thinking about touch so that the existence of such laws does not prevent people from taking the risk of touching others.

Could the foregoing, friendship-based model of touching provide an effective alternative to the law courts when issues of harassment rear their ugly head? Or is it an impossible ideal—a dream that could never become a reality in contemporary societies, now that we are more than halfway through the second decade of the third millennium C.E.? Do the roots of this model in a religious tradition that many now regard as outdated render it irrelevant? Even if these potential impediments do not prove to be prohibitive, would people nevertheless be too easily misunderstood if they began putting it into practice? Could the risk of such misunderstanding be worth taking, for religious and non-religious persons alike? While I have not answered these questions here — again, I fully recognize that this study raises far more questions than it answers! — I nevertheless hope to have demonstrated how important it is for every sensitive person to think seriously about how a greater openness to touching within the appropriate context of a friendship might solve many socially-generated problems that no laws can ever solve.



## Dante's Shades: Embryology in *Purgatorio* XXV from Plurality to (Near) Unicity of Forms

MANUELE GRAGNOLATI\*

**Abstract:** This paper explores the concept of shades (“ombre”) inhabiting the otherworld depicted in the *Divine Comedy*. Dante takes it from the Classical world, and indeed “umbrae” already inhabited the underworld visited by Aeneas in book six of Virgil’s *Aeneid*, but in *Purgatorio* XXV he gives it an Aristotelian interpretation so that it could fit the new Christian setting of his poem. In particular, Dante imagines that when a soul separates from its body at physical death and gets to the afterlife, it can unfold a body of air that gives it both an appearance and all the senses, and that a shade is precisely formed by the separated soul and its aerial body. By contextualizing Dante’s explanation in *Purgatorio* XXV within contemporary eschatological assumptions and embryological discussions, this paper argues that Dante’s doctrine negotiates between two different principles of Scholastic philosophy (unicity and plurality of forms), giving the soul such power that it can indeed unfold a body of air (and therefore have full experience) in the afterlife while at the same time making clear that aerial shades should not be confused with real, fleshly persons. The concept of shade appears as paradoxical, both powerful and limited, and indicates, in different ways, the significance of corporeality for Dante’s anthropology.

**Keywords:** Dante, medieval eschatology, Purgatory, embryology, soul, body, corporeality.

In the thirteenth century, Christian eschatology with respect to body and soul undergoes a significant change of emphasis: the traditional focus on the Last Judgment and the resurrection of the body shifts towards a sense of “last things” that, if it does not erase the significance of bodily return at the end of time, concentrates nonetheless on the individual destiny of the separated soul and stresses its full

---

\* Université de Paris 4 – Sorbonne. This article was originally published as “From Plurality to (Near) Unicity of Forms: Embryology in *Purgatorio* 25”, in *Dante for the New Millennium*, ed. by Wayne Storey and Teodolinda Barolini (New York: Fordham University Press, 2003), pp. 192-210, and I would like to thank Teodolinda Barolini and Wayne Storey for their permission to republish it. The material discussed in this article has been subsequently re-elaborated in Manuele GRAGNOLATI, *Experience the Afterlife: Soul and Body in Dante and Medieval Culture* (South Bend: Notre Dame University Press, 2005), especially pp. 53-88.

experience right after physical death.<sup>1</sup> As we might expect from a fourteenth-century eschatological poem, the *Commedia* emphasizes that as soon as the soul leaves its earthly body, it undergoes a personal, individual judgment that immediately fixes the modality of its experience of pain or bliss in the afterlife. In a larger context, thirteenth-century theologians insisted that the fire of hell and purgatory is corporeal.

Dante confronts the issue of how a separated soul can experience physical pain in *Purgatorio* 25, where the pilgrim, upon seeing the distorted and emaciated features of the gluttonous, wonders how a soul can get thinner if it does not need food: “Come si può far magro / là dove l’uopo di nodrir non tocca” (*Purg* 25:20-1).<sup>2</sup> As Virgil has no precise answer, it is Statius who gives a very long explanatory speech, which is divided in two parts: vv. 37-78 explore the origin of the human soul and its development from vegetative to sensitive to rational, while vv. 79-109 give a scientific account of what a shade is, describing the formation of the aerial body, which is able to experience pain, that the human soul radiates in the otherworld.

The first part of Statius’s speech generated a harsh debate in the 1920s between Giovanni Busnelli (1922:97-297; and Alighieri 1964, 2:392-404) and Bruno Nardi (1920; 1960; 1966; 1967a; 1967b; 1990). Busnelli, who considered Dante a faithful disciple of Thomas Aquinas, wanted to show that the account of the generation of the soul is fully Thomistic. Nardi, on the other hand, showed Dante’s freedom in following several doctrines and pointed out that Dante’s account of the origin of the soul is much less close to Aquinas than Busnelli claimed. Etienne Gilson (1967 and 1974) restates Dante’s full adherence to the Thomistic doctrine, while Kenelm Foster stresses Dante’s ambivalence and is ambivalent himself. Foster agrees with Nardi but also says that it is not possible to reject completely the Thomistic sense that Busnelli claims: “E, tutto considerato, l’interpretazione di Nardi è forse quella che meglio risponde al senso del passo, senza tuttavia escludere del tutto che D. abbia

---

<sup>1</sup> On the complexity of this transition, see BYNUM and FREEDMAN 1999; see also ARIÈS 1974:27-52; MORRIS 1972: 144-52; LE GOFF 1984 and 1993; BYNUM 1995:279-317. I would like to thank Christoph Holzhey for his generous help in dealing with the complex matter discussed in this article.

<sup>2</sup> For the materiality of the fire punishing the separated souls, see KLEIN 1960:63; and BYNUM 1995:281. Citations of the *Commedia* are from PETROCCHI’s edition (Alighieri 1966–67); translations are from Singleton’s (ALIGHIERI 1970–75).

voluto attribuirgli quel senso tomista che G. Busnelli vi scorge” (1976:645).<sup>3</sup> In this essay, I propose again to discuss the passage on the formation of the soul. By inserting it in the controversy between plurality and unicity of forms, which started in Paris in the 1270s and continued until the first decades of the fourteenth century, I will show the reasons for and the implications of the ambivalence that the text indeed suggests and that is reflected by the scholarly debate. In particular, I will first discuss the ambivalent embryological doctrine in *Purgatorio* 25 and will then connect it to two different understandings of the human being. Indeed, I will argue that this ambivalence informs the construction of the whole poem, particularly in the tension between the power of the separated soul and the significance of bodily return.

I will begin by considering the anthropological models implied by the philosophical doctrines of plurality and unicity of forms, according to which, respectively, in every being there are as many forms as different properties or there is one single substantial form.<sup>4</sup> I will show the implications that these doctrines had for the conception of the human being and the relation of body and soul primarily with the philosophy of Bonaventure (for plurality) and Thomas Aquinas (for unicity). The doctrine of plurality is the more traditional one and is assumed by Bonaventure, who follows the principles of universalhylomorphism — which conceives of any entity as composed of form and matter — and who, in the case of man, holds that soul and body are each composed of their own form and matter.<sup>5</sup> The advantage of this model was that it considered body as a concrete entity with its own existence, but its problem was that it threatened the unity of the human being, which risked becoming, rather than what we would today call a fully psychosomatic unity, a sort of partnership of two different entities,

---

<sup>3</sup> Both BETTONI 1970 and MAIERÙ 1970 follow NARDI. For other readings of *Purg* 25 that follow NARDI, see FIGURELLI 1972; PADOAN 1981; TOSCANO 1988; and GUAGNINI 1989. Cf. BOYDE (1981:271-80), who comments on *Purg* 25 with great knowledge and subtlety but does not refer to the debate between plurality and unicity of form, which I deem crucial for a thorough understanding of the passage. For a recent discussion of Statius’s account, see COGAN 1999:129-40.

<sup>4</sup> For the controversy, I have used CALLUS 1960, 1961, and 1967; MICHEL 1915:569-78; ZAVALLONI 1951; GILSON 1955:416-20; MAZZARELLA 1978; BAZÁN 1983; SANTI 1987; WEBER 1991:74-198; BYNUM 1995:256-76; DALES 1995.

<sup>5</sup> See GILSON 1949:315-40; VANNI ROVIGHI 1974:67-81; MAZZARELLA 1978:63 and 277-87. In the following analysis on the anthropological concepts that were implied in the doctrines of plurality and unicity, I am greatly indebted to BYNUM 1995 (esp. 229-78).

body and soul.<sup>6</sup> In order to connect body and soul, Bonaventure theorizes a mutual desire that one has for the other. The body is perfected and made alive by the soul but, at the same time, the soul also needs the body for completion; the soul longs for its body and is fully happy only when it can administer it: “When God created the body, He joined it to the soul; He united the two in a natural and mutual relationship.... Hence, the soul cannot be fully happy unless the body is returned to it, for the two have a natural ordination to each other” (*The Breviloquium*, pt. 7, chap. 7, Par 4 [in Bonaventure 1962]).<sup>7</sup> To support his argument, Bonaventure goes back to Augustine’s concept of *desiderium* — the separated soul’s desire for its body — and argues that the soul alone cannot enjoy full vision of God because it is distracted precisely by the desire for the body.<sup>8</sup>

The doctrine of unicity of form, already adumbrated by Albert the Great, is perfected by Thomas Aquinas. Aquinas rejects universal hylomorphism and asserts that man is composed of one substantial form — the soul — and the matter that it activates — its body. While Bonaventure conceived of body and soul as two different entities, Aquinas considers the soul as the only form of the body, and the body as the matter of the soul. The rational soul, which also has vegetative and sensitive powers, is the only substantial form of the human being, including its body: “In man there is no other substantial form than the rational soul, and it is due to it alone that a man is not only a human being, but also animal, living, body, substance, ‘something’” (*De spiritualibus creaturis*, a. 1, resp.).<sup>9</sup> By giving absolute primacy to the soul as the only form of the person, the doctrine of unicity fully packs what self is, including what body is, into the soul. According to Aquinas’s

---

<sup>6</sup> Aquinas, for instance, attacks plurality on the assumption that to assume several substantial forms in any compound — including the soul or the human being—would be irreconcilable with its unity (see ZAVALLONI 1951:255, 269; CALLUS 1960:583; BAZÀN 1983:395). For the attention that pluralists show toward bodiliness, see SANTI 1987:869-72; and d’ AVRAY 1994.

<sup>7</sup> As DALES (1995:102) formulates Bonaventure’s conception of body and soul, “each [i.e., soul and body] is composed of its own matter and form, but in neither case is the appetite of either one exhausted by its own matter and form; each has a remaining appetite to be joined to the other, the soul to perfect the body, the body to be perfected by the soul. It is in the composite that each one finds its highest development.” See also BYNUM 1995:248-51.

<sup>8</sup> Bonaventure implies as much when, defending Mary’s bodily assumption into heaven, he argues that if Mary were not in heaven with her body, her soul would be hindered from enjoying God and could not be completely happy. See BYNUM 1991:257.

<sup>9</sup> “In hoc homine non est alia forma substantialis quam anima rationalis, et per eam homo non solum est homo, sed animal et vivum et corpus et substantia et ens” (in AQUINAS 1875, 14:19; my translation).

formulation, it is better to say that the soul contains the body and makes it one, rather than the opposite: “magis anima continet corpus et facit ipsum esse unum, quam e converso” (*Summa theologiae* 1a, q. 76, art. 3, ad 1).<sup>10</sup> The fact that the soul was conceived of as the only form of the body gave rise to the idea of formal identity, which stressed that it is form that accounts for anything continuing to be that particular thing. Formal identity was stressed by theologians especially in discussions of resurrection, where they argued that the soul can express the nature of the body in any matter it activates. What self is, including what body is, is fully packed into the soul, which can make any matter it activates at resurrection be its body. Durand of St. Pourçain affirms explicitly that to make the resurrection body of Peter, God can use the dust that was once the body of Paul, because the soul of Peter will make whatever matter unites with it be its body (Bynum 1995:259-60). As some scholars have pointed out, the primacy that the doctrine of unicity grants the soul came at a very high price; in fact, although it was spared in Paris, this doctrine was condemned at Oxford in 1277 and in 1284 (see Callus 1960:1025-6; Zavalloni 1951:219-21; Bynum 1995:271-8). Some of the objections that were made to unicity of form stressed that it gave absolute primacy to the soul as the only form of the body so that body was at risk of being conceived as pure potency (Bazán 1983; Tugwell 1990:149-55; Bynum 1995:271-8; and Quinn 1993). The doctrine of unicity sacrificed the commonsense notion of body as something material and concrete—a notion that, on the contrary, was well expressed by the principles of plurality, which, as we have seen, considered body as a separate entity from soul and granted it its own, concrete existence. The implications of unicity of form for both theology and cult practices were dangerous. If it is the rational soul that makes a human body be a body, in the case of relics for instance, what would be the point of venerating something that is not the body of the saint anymore (because it no longer contains the soul of the saint [i.e., it does not have the same form as before]) and that is not

---

<sup>10</sup> Citations from the *Summa theologiae* (which will be abbreviated ST) are from AQUINAS 1964–81.

necessarily going to be resurrected (because what matters for identity is not matter but form)?<sup>11</sup> The doctrine of unicity of form disturbed a spirituality in which a concrete sense of the body was essential to self — a spirituality centered on the doctrine of the Incarnation, the worship of relics and saints, and the careful burials of cadavers, which were considered an important part of the loved ones who had passed away. Moreover, the partisans of unicity are not always consistent in the use of this doctrine. They are, on the contrary, deeply ambivalent. On the one hand they conceive of the soul as the single substantial form of the human being, which carries its whole structure and is able to subsist and experience the full vision of God without the body. On the other hand, they stress that the soul must be united with the body because of the ontological completeness of the person; soul alone is by definition incomplete and requires a body in order to express itself. This is why Thomas Aquinas, who stresses the separated soul's full power, can also say that without its body, the soul is simply an imperfect fragment: "The soul that has separated from its body is therefore imperfect as long as it remains without its body.... The soul .... is not the whole human being, and my soul is not I" ("Anima exuta corpore, quamdiu est sine corpore, est imperfecta.... anima autem ... non est totus homo, et anima mea non est ego" [*On 1 Cor.*, chap. 15, lectio 2; in Aquinas 1876, 21:33-4, my translation]).<sup>12</sup>

"I will now consider more specifically what the principles of plurality and unicity held about the formation of the soul in the human embryo — an issue that philosophers considered crucial. The two doctrines concentrated the debate upon three sets of alternatives: whether prime matter is absolutely passive potency or contains some actuality of its own; whether in the process of becoming matter is deprived of all precedent forms or not; and whether substantial form, including virtually all preceding forms, confers on prime matter its complete and specific determination or imparts one perfection only. If one takes as true the first hypothesis of each of these three sets, one advocates unicity of form; if one defends the second hypotheses, one advocates plurality of forms" (Callus 1967:1024-7).

---

<sup>11</sup> SANTI (1987:867) points out that in his rejection of unicity of form, Henry of Ghent remarks that the people of London had protested against the partisans of unicity because this doctrine would have made vain the cult of Thomas Becket's head. For the heresies that followed from this interpretation of unicity of form, see ZAVALLONI 1951:317-19; MICHEL 1915:575-9; and BYNUM 1995:273-4.

<sup>12</sup> Aquinas clarifies that "therefore, even if the soul attains salvation in the after life, this is not to say that I do or that the human being does" ("unde, licet anima consequatur salutem in alia vita, non tamen ego vel quilibet homo"). For the ambivalence of doctrine of unicity of form with respect to the significance of the body, see BYNUM 1995:266-71.

With respect to embryology, the partisans of unicity of form, who believed that no substance can have two substantial forms at the same time, conceived of the evolution of the embryo as a discontinuous process in which a series of various generations and corruptions occur. Whenever something changes, its preceding substantial form must disappear and be replaced by a new form: “when a more perfect form supervenes this brings about the dissolution of the preceding one. However, it does so in such a way that the second form possesses whatever the first one does and something more into the bargain” (ST 1a, q. 118, a. 2, ad 2).<sup>13</sup> It is a discontinuous succession of forms in which each time a new and more perfect form appears, the old one corrupts itself. When the sensitive soul, which also contains the faculties of the vegetative soul, appears, the vegetative soul passes away, and when the rational soul is created by God, the sensitive soul disappears. What remains is the rational soul alone, which is created as already having both vegetative and sensitive faculties and is the only substantial form of man: “Therefore it must be said that the intellectual soul is created by God at the completion of man’s coming-into-being. This soul is at one and the same time both a sensitive and nutritive life-principle, the preceding forms having been dissolved” (ST 1a, q. 118, a. 2, ad 2).<sup>14</sup> According to the principles of unicity of form, the soul is created by God as a “forma simplex,” a simple, single form which contains all faculties, from the simplest to the intellectual, and is therefore fully immortal. This is why Aquinas can assume that, when the soul separates from its body, it keeps all its powers—the intellectual ones in act, and the sensitive and nutritive ones not in act but in potency; and these will be reactivated when the soul is re-united with its body at resurrection.<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> Aquinas conceives the process of human generation according to two principles that ZAVALLONI (1951:253-5) and BAZÁN (1983:390-4) define as the principle of “la hiérarchie des formes” (according to which a more perfect principle can confer a less perfect determination, as well the determination proper to it) and the principle of “la succession des formes” (according to which each time one new form appears, any other preceding substantial form passes away).

<sup>14</sup> “Sic igitur dicendum est quod anima intellectiva creatur a Deo in fine generationis humanae, quae simul est et sensitiva et nutritiva, corruptis formis praexistentibus.”

<sup>15</sup> In ST 1a, q. 77 (“Whether all the powers of the soul remain in the soul when it is separated from the body”), art. 8, Aquinas writes that “all the soul’s powers go back only to the soul as their source. But certain powers, namely understanding and will, are related to the soul taken on its own as their subject of inhesion, and powers of this kind have to remain in the soul after the death of the body. But some powers have the body-soul compound for subject; this

Those who asserted plurality of forms stressed the empirical sense of change as a continuous process in which something evolves on the basis of the concept of act and potency. When the vegetative soul of an embryo is in an active state, the sensitive is in a state of potency, and when the sensitive is active, the rational is in potency (see Zavalloni 1951:312-16). The human soul is one, but composed of different forms that have different properties and that are added one onto the other: the vegetative soul transforms itself into a sensitive soul (that is, a soul that has vegetative and sensitive forms) and the sensitive soul transforms itself — through God’s intervention—into a rational soul (that is, a soul that has vegetative, sensitive, and rational forms). All the forms preceding the intellectual one (which is the only one to be created directly by God) are educed from matter and are therefore supposed to pass away with the soul’s separation from the body. The only form that has a divine origin and is consequently immortal is precisely the intellectual one.<sup>16</sup>

I will now consider Statius’s account of the formation of the human soul. I will show that, on the one hand, Statius starts by following the more empirical theory of the continual evolution from one soul to the other, which is typical of the doctrine of plurality and is rejected by Thomas Aquinas. However, Statius ends up presenting a very powerful soul that possesses the same

---

is the case with all the powers of sensation and nutrition. Now when the subject goes the accident cannot stay. Hence when the compound corrupts such powers do not remain in actual existence. They survive in the soul in a virtual state only, as in their source or root.” And in *Supplementum*, q. 70, art. 1, resp., we find the idea that the sensitive powers of the separated soul, which remain only in a relative sense, will reactivate when the soul gets its body back: “Hence others say that the sensitive and other like powers do not remain in the separated soul except in a restricted sense, namely radically, in the same way as a result is in its principle: because there remains in the separated soul the ability to produce these powers if it should be reunited to its body; nor is it necessary for this ability to be anything in addition to the essence of the soul, as stated above. This opinion appears to be the more reasonable.” Quotations from the *Supplementum* (which was probably put together by Aquinas’s disciple Reginald of Piperno with material from the Sentence commentary after his master’s death) are from AQUINAS 1947–48.

<sup>16</sup> MICHEL (1937) explains that all the forms that are educed from matter (because they are potentially contained in primary matter) are liable to corruption and disappear at physical death: “Subordonnées à la forme proprement substantielle qu’est l’âme intellectuelle, les formes inférieures, par exemple, la forme de la chair, la forme des éléments premiers et mixtes, sont sujettes à corruption. Ces formes inférieures se trouvent à l’état de puissance dans la matière et c’est avec une forme de corporéité particulière que l’âme humaine individuelle s’unit pour constituer la substance d’un corps humain. De même donc que cette substance, avant la génération, était en puissance dans la matière qui a été prise pour former le corps de l’individu, de même après la mort elle retombe par la corruption dans cette même matière, pour y rester cachée à l’état de puissance — de *raisons séminales*, dit plus expressément encore saint Bonaventure en reprenant le terme consacré par saint Augustin — jusqu’à ce qu’elle soit rappelée à l’existence par la voix du Dieu tout-puissant” (2560).



possibilities as the soul presented by the doctrine of unicity of form. Statius begins his speech with the explanation of the formation of the human seed in men (*Purg* 25:37-43). As Patrick Boyde has shown, Statius's explanation follows what Aristotle says in his *De generatione animalium* as commented on by thirteenth-century Christian philosophers using Galen and Avicenna (1981:271-3). Perfect blood, which is the final result of food processed through three digestions (in the stomach, in the liver, and in a region of the heart), is imbued with a formative power that Statius calls "a tutte membra umane / virtù informativa." Most of this perfect blood goes to nourish the body through veins and arteries, while some of it remains in the heart and is transformed, through another digestion, into the sperm that goes to the genital organs (*Purg* 25:37-42). Statius continues to describe the generation and the formation of the embryo and, in the first part of his account, we find the idea of change as an evolution from potency to act so that the very formative power of the semen becomes a vegetative soul. This vegetative soul develops the sensitive faculties that it already had in potency:

Anima fatta la virtute attiva  
 qual d'una pianta, in tanto differente,  
 che questa è in via e quella è già a riva,  
 tanto ovra poi, che già si move e sente,  
 come spungo marino; e indi imprende  
 ad organar le posse ond' è semente.

The active virtue having become a soul, like that of a plant (but in so far different that this is on the way, and that has already arrived) so works then that now it moves and feels, like a sea-fungus; then it proceeds to develop organ for the powers of which it is the germ (*Purg* 25:52-7).

Statius's account presupposes continuity until the formation of the sensitive soul. In his polemics with Busnelli, Nardi is right when he says that Dante's account differs from Aquinas's, because the continuous process described in vv. 52-7 is different from Aquinas's principle of a discontinuous process in which the new form replaces the old one, which passes away.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> NARDI (1960:22-33) shows that this initial, continuous process is close to the one described by Albert the Great in his *De natura et origine animae* (where, on the basis of the doctrine of *inchoatio formae*, which presupposes a sense of primary matter not as mere potentiality but as containing a sort of virtual or imperfect actuality, Albert describes the formation of the human soul and says that it is a substance that comes partly from the inside and partly from the

Having arrived at the sensitive soul, Statius has to explain how the embryo, gifted with vegetative and sensitive powers, becomes endowed with intellective faculties. Statius continues:

Apri a la verità che viene il petto;  
e sappi che, sì tosto come al feto  
l'articular del cerebro è perfetto,  
lo motor primo a lui si volge lieto  
sopra tant' arte di natura, e spira  
spirito novo, di virtù repleto,  
che ciò che trova attivo quivi, tira  
in sua sustanzia, e fassi un'alma sola,  
che vive e sente e sé in sé rigira.

Open your breast to the truth which is coming, and know that, so soon as in the foetus the articulation of the brain is perfect, the First Mover turns to it with joy over such art of nature, and breathes into it a new spirit replete with virtue, which absorbs that which is active there into its own substance, and makes one single soul which lives and feels and circle on itself (*Purg* 25:67-75).

When the brain has completely developed, the intellectual soul is created by God. God breathes forth the rational soul, which absorbs what it finds active in the fetus into its own substance, and becomes one single soul endowed with three different powers: vegetative, sensitive, and rational. It is here where the move from plurality to (near) unicity occurs. As we have already seen, Busnelli (1922:248-74 and Alighieri 1964, 2:399) is wrong in referring only to Aquinas's doctrine. Aquinas states that the rational soul is created as already having vegetative/sensitive faculties and that the sensitive soul passes away with the creation of the rational soul; Statius, on the contrary, says that

---

outside) and argues that Statius's account is similar to a position that Aquinas himself had rejected several times: "Hence others say that the vegetative soul is potentially sensitive and that the sensitive soul is its act: so that the vegetative soul which at first is in the semen is raised to the perfection of the sensitive soul by the action of nature; and further that the rational soul is the act and perfection of the sensitive soul, so that the sensitive soul is brought to its perfection ("perducitur ad suum complementum") consisting in the rational soul, not by the action of the generator but by that of the Creator" (*On the Power of God* q. 3, a. 9, ad 9 [AQUINAS 1932, 1:157]). "Another theory, likewise inadmissible, is stated as follows.... [T]he aforesaid seminal power becomes a vegetative soul; and later, the organs having been perfected and multiplied still more, the same power is raised to the level of a sensitive soul; and finally, with the perfecting of the organs' form, the same soul becomes rational ("eandem animam fieri rationalem"), not, indeed, by the action of that seminal power, but through the influx of an external agent" (*Summa contra Gentiles* 2, chapter 89 [in AQUINAS 1955-57]). "Therefore others say that the same life-principle ("anima") that was first merely vegetative, afterwards becomes sensitive through the activity of the seminal power, and finally the same life-principle becomes intellective ("et tandem ipsa eadem perducitur ad hoc ut ipsa eadem fiat intellectiva"), though not through the active seminal power but through the power of a higher agent, namely God, enlightening the soul from outside" (ST, 1a, q. 118, a. 2, ad. 2). For the continuity of the development in Statius's account up to the formation of the sensitive soul, see BOYDE (1981:275), who also stresses that Statius's "phraseology, syntax and deliberate repetition of key-words do present the embryo's development as one continuous process."

the rational soul absorbs the sensitive soul into its substance. At the same time, I want to argue against Nardi's anti-Thomistic interpretation of Statius's discourse, which is also different from the passages that Nardi considers as expressing the same conception as Dante's. According to these passages (quoted in n. 17), the vegetative soul acquires first sensitive faculties, and then—with the direct intervention of God — rational powers. Statius's emphasis is different: he does not say that the sensitive soul becomes the rational soul because God irradiates the intellect into it; rather, he says that the rational soul, created by God, is the active and surviving agent, which absorbs in its substance the sensitive soul, thus acquiring vegetative and sensitive powers. Until he portrays the formation of the sensitive soul, Dante follows some tenets that differ from the principles of Thomism, but the move into the emphatically discontinuous process that is implied by the creation of the rational soul suggests a movement towards the Thomistic concept. When Etienne Gilson (1967:128-9) says that Dante “has here taken sides with Thomas Aquinas in the famous discussion on the unity of the substantial form in the composite, including man,” he may be overstating the case.<sup>18</sup> At the same time, I would stress that the ambivalence is in the text, which indeed suggests the sort of Thomistic sense that Gilson perceives. At the moment of its creation, the rational soul does not have vegetative and sensitive powers and does not contain the structure of the body—as it would according to Aquinas. Only subsequently does the rational soul “pull into its substance,” as Dante says, vegetative and sensitive powers. The difference with Aquinas is that the rational soul is not created as already possessing all its powers, rather it absorbs the formative virtue and vegetative and sensitive powers from the embryo to which it unites. By absorbing all these other faculties, the rational soul makes them immortal so that they do not disappear with the soul's separation from the body.

Dante's “*alma sola*” is the result of a process different from the one described in Aquinas's doctrine, but the two resulting souls can “work” almost in the same way. After the account of the

---

<sup>18</sup> See also GILSON 1974:80-1. Gilson's well-known passion for Aquinas might have misled him on some points and pushed him toward certain exaggerations. Nonetheless, he has the merit of restating the influence of Aquinas's philosophy in Dante's works after Bruno Nardi's fundamental, but sometimes too vigorous, attempt to distinguish Dante's positions from Aquinas's.

origin of the soul, Statius explains that the separated soul carries with it both what is human (the formative virtue and vegetative-sensitive powers) and what is divine (the intellectual ones created by God):

Quando Lachesis non ha più del lino,  
solvesi da la carne, e in virtute  
ne porta seco e l'humano e 'l divino:  
l'altre potenze tutte quante mute;  
memoria, intelligenza e volontade  
in atto molto più che prima agute.

And when Lachesis has no more thread, the soul is loosed from the flesh and carries with it as faculties both the human and the divine; the other faculties all of them mute, but memory, intellect, and will far more acute in action than before (*Purg* 25:79-84).<sup>19</sup>

Dante wants to grant to the separated soul the same “power” that Aquinas did and, like Aquinas, he imagines that the intellectual powers of the separated soul are in act (“in atto”) while the all the others are in potency (“mute”). But Dante goes farther than Aquinas and does not wait for the resurrection in order to reactivate the “human” part of the person. In Dante’s world the separated soul has the immediate chance of creating a body of air that allows it to express all its powers — not only the rational ones — in the eschatological time between physical death and the Last Judgment. As soon as it has the opportunity, the formative virtue contained in the soul radiates forth in the very same way as it did with respect to the earthly living limbs: “Tosto che loco li la circumscrive, / la virtù formativa raggia intorno / così e quanto ne le membra vive” (*Purg* 25:88-90). The air which surrounds the soul is shaped “virtualmente” (v.96), that is, by virtue of the formative power that was in the semen and that the soul absorbed when it united to the embryo.<sup>20</sup> Because it

---

<sup>19</sup> While Singleton translates “in virtute” (v.80) as “in potency,” I have changed the translation to “as faculties,” because, as Chiavacci Leonardi explains in her commentary, “l’espressione *in virtute* non può significare ‘in potenza’, cioè ‘non in atto’, come molti spiegano, perché nella terzina seguente è detto chiaramente che le facultà intellettive (*il divino*) restano *in atto* anche più acutamente di prima. Si dovrà dunque intendere *virtute* come ‘virtù sostanziale’, nel senso che la parola ha anche a XVIII 51. Tutte le potenze, ‘umane e divine’, sono infatti radicate (‘in radice’, come si esprime Tommaso) nell’essenza stessa dell’anima” (ALIGHIERI 1991–97, 2:746).

<sup>20</sup> “E come l’aere, quand’è ben piorno, / per l’altrui raggio che ‘n sé si riflette, / di diversi color diventa addorno; / così l’aere vicin quivi si mette / e in quella forma ch’è in lui suggella / virtualmente l’anima che ristette” (“And as the air, when it is full of moisture, becomes adorned with various colors by another’s rays which are reflected in it, so here the neighboring air shapes itself in that form which is virtually imprinted in it by the soul that stopped there” [*Purg* 25:91-6]).

is the air (and not flesh) that makes it visible, the union of soul and aerial body is called a “shade” (and not a “human being”). The soul furnishes every organ of sensation (“ciascun sentire”), from the simplest one to sight, thus allowing the shade to speak, laugh, weep, and sigh. The pilgrim’s doubt that originated the whole explanation is finally answered:

Però che quindi ha poscia sua paruta,  
è chiamata ombra; e quindi organa poi  
ciascun sentire infino a la veduta.  
Quindi parliamo e quindi ridiam noi;  
quindi facciam le lagrime e ’ sospiri  
che per lo monte aver sentiti puoi.  
Secondo che ci affliggono i disiri  
e li altri affetti, l’ombra si figura;  
e quest’ è la cagion di che tu miri.

Inasmuch as therefrom it has its semblance, it is called a shade, and therefrom it forms the organs of every sense, even to the sight. By this we speak and by this we laugh, by this we make the tears and sighs which you may have heard about the mountain. According as the desires and the other affections prick us, the shade takes its form; and this is the cause of that at which you marvel (*Purg* 25:100-8).

In describing the function and the characteristics of the separated soul, Dante recognizes the advantages of the principles of unicity of form as they were expressed in the discussions about the resurrection body. Discussing whether all the limbs of the human body will resurrect, Aquinas says that the soul originally and implicitly contains everything that appears in the parts of the body, and that man can not be perfect unless the body expresses externally what the soul contains implicitly.<sup>21</sup> The powers of the “alma sola” of Statius’s account reflect the concept that the soul “contains” the structure of the body. The self, including physical characteristics and qualities, is fully packed into the souls of the *Commedia*, which radiate a body of air at the very moment when, theologically, they should have no body at all. Shades have not simply an exterior aspect, but also all the organs of the

---

<sup>21</sup> “Whatever appears in the parts of the body is all contained originally and, in a way, implicitly in the soul... neither could man be perfect, unless the whole that is contained enfolded in the soul be outwardly unfolded in the body, nor would the body correspond in full proportion to the soul. Since then at the resurrection it behooves man’s body to correspond entirely to the soul, for it will not rise again except according to the relation it bears to the rational soul, it follows that man must also rise again perfect, seeing that he is thereby repaired in order that he may obtain his ultimate perfection. Consequently all the members that are now in man’s body must needs be restored at the resurrection” (*Supplementum*, q. 80, art. 1, resp. [in AQUINAS 1964–81]).

earthly body, including the ones that serve for excretion, as the description of Mohammed makes clear:

Già veggia, per mezzul perdere o lulla,  
com'io vidi un, così non si pertugia,  
rotto dal mento infin dove si trulla.  
Tra le gambe pendevan le minugia;  
la corata pareva e 'l tristo sacco  
che merda fa di quel che si trangugia.

Truly a cask, through loss of mid-board or side-piece, gapes not so wide as one I saw, cleft from the chin to the part that breaks wind; his entrails were hanging between his legs, and the vitals could be seen and the foul sack that makes ordure of what is swallowed (*Inf* 28:22-7).

Aerial bodies are present not only in hell and purgatory but also in heaven, where at a certain points the shades' features are hidden by the light that surrounds them and is a sign of the souls' intellectual joy. Nonetheless, the human features are there, carried in the individual souls as an expression of their unique individuality. And human features will be visible again with the resurrection of the body.

In constructing his poem, Dante has the soul account for the identity of the self, including physical identity. Recently, John Bruce-Jones (1995:221) has affirmed that it is the doctrine of unicity of form that allows Dante to stage encounters with human souls that are substantial forms of real persons.<sup>22</sup> And Francesco Santi (1993:288) has written that Dante's notion of the person in the *Commedia* is a "very clear example of Thomism," because the soul contains the substance of its body before resurrection. Both Bruce-Jones's and Santi's suggestions confirm my reading of the embryological doctrine explained in *Purgatorio* 25 and my emphasis on its significant move towards the principles of unicity that guarantee the soul's full power. At the same time, Dante's position is more complex and ambivalent than Bruce-Jones and Santi suggest, and Dante is not entirely a partisan of the Thomistic conception of the soul as the only form of the person. If it is true that the "alma sola"

---

<sup>22</sup> "Non è forse neanche esagerato affermare che la posizione di Dante sulla materia prima (dalla parte dei tomisti se pure molto individuale) è una delle ragioni per cui si continua a leggere la *Divina Commedia*.... Il potere della *Commedia* è che in una serie di incontri con anime umane che sono le forme sostanziali di vere persone, il lettore deve affrontare dure e difficili verità sulla condizione umana. La cultura filosofica che rese possibile lo scrivere di questa *Commedia*, è una dove l'anima umana è l'unica forma sostanziale dell'uomo" (1995:221).

described by Dante shares important characteristics with Aquinas's conception of the soul, it is also significant that he describes the process of evolution up to the occurrence of the sensitive soul according to the principles of plurality of forms.

In the last part of this essay, I want to suggest that the vacillation between the principles of plurality and unicity of form that characterizes the embryological doctrine of *Purgatorio* 25 is also reflected in the tensions of the *Commedia's* eschatological panorama. Throughout the *Commedia*, Dante portrays both the strength of the separated soul and the necessity of bodily return as the ultimate moment of one's experience. On the one hand, he presents the soul as the guarantor of the self and the container of the structure of the body. The body of air that the soul radiates as soon as it leaves its earthly body symbolizes the full experience Dante grants the separated soul—and the stress on the soul's full experience is connected with the emphasis that contemporary eschatology placed on the period between physical death and resurrection. On the other hand, Dante stresses the provisional, temporary character of the shades and the important role that resurrection continues to play, showing that a soul without its real body is imperfect, that the shades are temporary surrogates of a wholeness that will be reconstituted at resurrection, and that ultimate, complete experience will be possible only after bodily return.<sup>23</sup> And, significantly, when the poem refers to the earthly body or the resurrection body, Dante employs the image of the body as clothing, an image that expresses the more traditional and concrete sense of body as something that is not contained by the soul, but rather as an entity that is distinct from soul and added to it as its completion (cf. *Inf* 13:103-4; 33:61-3; *Purg* 1:75; 11:44; 16:37-8; 30:13-15; *Par* 25:9 and 31:60).

In *Inferno* 6:106-11, Virgil explained that with the resurrection of the body, the pain of the damned will increase. In *Paradiso* 14, the heavenly counterpart of this passage, the soul of Solomon explains that with the resurrection of the body the beatitude of the blessed will also increase:

---

<sup>23</sup> I am currently researching Dante's ambivalence about the power of the (somatized) soul and its imperfection without its real body as part of a larger project on the significance of the body in medieval culture. For the same dialectics in Bonvesin da la Riva, another Italian eschatological writer, see GRAGNOLATI 1999. For the importance that Dante grants the concept of resurrection in the *Commedia*, see CHIAVACCI LEONARDI 1988; LINDHEIM 1990; and KIRKPATRICK 1994:243-5.

Come la carne gloriosa e santa  
 fia rivestita, la nostra persona  
 piú grata fia per esser tutta quanta;  
 per che s'accrescerà ciò che ne dona  
 di gratüito lume il sommo bene,  
 lume ch'a lui veder ne condiziona;  
 onde la vision crescer convene,  
 crescer l'ardor che di quella s'accende,  
 crescer lo raggio che da esso vene.

When the flesh, glorious and sanctified, shall be clothed on us again, our persons will be more acceptable for being all complete; wherefore whatever of gratuitous light the Supreme Good gives us will be increased, light which fits us to see Him; so that our vision needs must increase, our ardor increase which by that is kindled, our radiance increase which comes from this (*Par* 14:43-51).

Not only will the soul put on its flesh again, but the flesh will be “gloriosa e santa,” that is, glorified with the gifts of *impassibilitas*, *agilitas*, *subtilitas*, and *claritas* that were usually referred to in thirteenth-century discussions of resurrection bodies (see Goering 1982). In particular, Solomon states that the appearance of the resurrection flesh will be brighter than the light that now surrounds the soul:

Ma sí come carbon che fiamma rende,  
 e per vivo candor quella soverchia,  
 sì che la sua parvenza si difende;  
 così questo folgòr che già ne cerchia  
 fia vinto in apparenza da la carne  
 che tutto dì la terra ricoperchia.

But even as a coal which gives forth flame, and with its white glow outshines it, so that its visibility is maintained, so shall this effulgence which already surrounds us be surpassed in brightness by the flesh which the earth still covers (*Par* 14:52-7).

Here Dante refers to the principles of plurality and uses the image of the brand employed by Bonaventure when he describes the *claritas* of the resurrection body in his *Sentences* commentary (bk. 4, dist. 49, pt. 2, art. 2, sect. 2, q. 1). While Thomas Aquinas says that the clarity of the resurrection body will be produced by the “*redundantia gloriae animae*”—the overflowing of the soul’s glory—into the body ( bk. 4, dist. 44, q. 2, art. 4, solutio 1), it is significant that here Dante is closer to Bonaventure, suggesting that the resurrection body will itself have the “glow” that surpasses the



“effulgence” provoked by the glory of the soul (see Chiavacci Leonardi 1988:261).<sup>24</sup> Solomon’s praise of the splendor of the resurrection body is followed by the joyful response of all the souls, who show “disio d’i corpi morti,” desire for their dead bodies:

Tanto mi parver sùbiti e accorti  
e l’uno e l’altro coro a dicer “Ammel,”  
che ben mostrar disio d’i corpi morti:  
forse non pur per lor, ma per le mamme,  
per li padri e per li altri che fuor cari  
anzi che fosser sempiterne fiamme.

So sudden and eager both the one and the other chorus seemed to me in saying “Amen,” that truly they showed desire for their dead bodies — perhaps not only for themselves, but also for their mothers, for their fathers, and for the others who were dear before they became eternal flames (*Par* 14:62-6).

The idea of the sociability of the joys of heaven is rare among theologians, who emphasized that the resurrection will entail the improvement of the individual’s relation with God (see Bynum 1995:303n92 and Harrison 1999). Dante might have found this idea in Bonaventure’s *Sentences* commentary, where Bonaventure writes that at the resurrection the blessed will rejoice in others’ happiness as much as in their own, and that Peter, in fact, will rejoice in Linus’s happiness even more than Linus does (bk. 4, dist. 49, pt. 1, art. 1, q. 6). At the same time, Dante modifies Bonaventure’s concept and makes it more intimate, because it is not Peter rejoicing in Linus’s — nor any other person’s — glory, but everyone rejoicing in the idea of being reunited with their dearest loved ones. The rhyme words *amme* / *mamme* / *fiamme* express the certitude that with resumption of what now is a dead body, the spiritual flames will again become corporeal and therefore complete individuals.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> While Thomas Aquinas considers the qualities of the resurrection body as spillover from the soul into the body and therefore makes the four gifts of the resurrection body dependent on the soul, Bonaventure gives more importance to the body in itself, and makes a distinction between the four gifts’ *dispositio* (which belongs to the body per se and depends from God) and *consummatio* (which depends on the soul that activates them). See also WICKI 1954:287-8.

<sup>25</sup> Within such theological language, the use of the word “mamme,” typical of *sermo humilis*, is the sign of a move towards tenderness and intimacy. As BAROLINI (1992:138) comments, “these souls are happily celebrating the future resurrection of their flesh, that most irreducible husk of selfhood, because only in the flesh will they fully experience their love for ‘those who were dear to them before they were eternal flames.’ In other words, their desire for their dead bodies is an expression of their desire to love fully in heaven what they loved in earth: their “mamme,” their “padri,”

The ambivalence towards the principles of plurality and unicity of form that characterized embryology in *Purgatorio* 25 structures the eschatological conception of the whole *Commedia* and the relation between body and soul that it expresses. If, throughout the *Commedia*, Dante uses some principles of unicity to stress the soul's power and imagines that it can radiate a body of air that allows it to express itself before the resurrection, at the same time he stresses that the aerial body is not enough, and that soul without its real body is imperfect. Only when it reunites with the material, concrete body of resurrection (to which Dante refers, as we have seen, with images that echo the principles of plurality), will the soul stop being an incomplete fragment, no matter how bright and luminous, because it is finally reunited with its real body in the concrete, tangible, fleshly perfection of the whole person, "la persona tutta quanta."

### Works cited

- ALIGHIERI, Dante. 1964. *Il Convivio ridotto a miglior lezione e commentato da G. Busnelli e G. Vandelli, con introduzione di Michele Barbi*, ed. Antonio E. Quaglio. 2nd ed. 2 vols. Firenze: Le Monnier.
- 1966-67. *La Commedia secondo l'antica vulgata*, ed. Giorgio Petrocchi. 4 vols. Milano: Mondadori.
  - 1970-75. *The Divine Comedy*, trans. with commentary by Charles S. Singleton. 6 vols. Princeton: Princeton University Press.
  - 1991-97. *Commedia*, ed. Anna Maria Chiavacci Leonardi. 3 vols. Milano: Mondadori.
  - 1996a. *De vulgari eloquentia*, ed. and trans. Steven Botterill. Cambridge — New York: Cambridge University Press.
  - 1996b. *The Divine Comedy of Dante Alighieri.*, ed. and trans. Robert M. Durling, intro. and notes Ronald L. Martinez and Robert M. Durling. Vol. 1 (*Inferno*). New York — Oxford: Oxford University.
  - 2001. *The Divine Comedy of Dante Alighieri*, ed. and trans. Robert M. Durling, intro. and notes Ronald L. Martinez and Robert M. Durling. Vol. 2 (*Purgatory*). New York — Oxford: Oxford University.

---

and the "altri che fuor cari." The rhyme of *mamme* with *fiamme*, the flesh with the spirit, is one of Dante's most poignant envisionings of a paradise where earthly ties are not renounced but enhanced."

- AQUINAS, Thomas. 1871-80. *Thomae Aquinatis opera omnia*, ed. S. Fretté. 34 vols. Paris: Vivès.
- 1882-1969. *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici opera omnia iussu impensaue Leonis XIII p.m. edita*. 47 vols. Roma: S. C. de Propaganda Fide.
  - 1932-34. *On the Power of God*, trans. English Dominican Fathers. 3 vols. London: Burnes Oates and Washbourne.
  - 1947-48. *Summa theologica*, trans. Fathers of the English Dominican Province. 3 vols. New York: Benziger Bros.
  - 1955-57. *Summa contra gentiles: On the Truth of the Catholic Faith*, trans. by Anton C. Pegis. Garden City, New York: Hanover House.
  - 1964-81. *Summa theologiae*, ed. Blackfriars. 61 vols. New York: McGraw-Hill; London: Eyre and Spottiswood.
- ARIÈS, Philippe. 1974. *Western Attitudes toward Death: From the Middle Ages to the present*, trans. Patricia Ranum. Baltimore — London: The Johns Hopkins University Press.
- AUGUSTINE. 1895. *Sancti Aureli Augustini Hipponensis Episcopi Epistulae*, ed. A. Grumbacher. Pars 3. (CSEL 44.) Leipzig: Freytag.
- 1955. *Sancti Aureli Augustini De civitate Dei libri xxii*, eds. Bernard Dombart and Alphonse Kalb. (CCSL 47-48.) Turnholt: Brepols.
  - 1967. *Sancti Aureli Augustini De sermone Domini in monte libri duo*, ed. Almut Mutzenbecher. (CCSL 35.) Turnholt: Brepols.
  - 1990. *Sancti Aureli Augustini Confessionum libri xiii*, ed. Lucas Verleijen, OSA. (CCSL 27.) Turnholt: Brepols.
- BARANSKI, Zygmunt G. 1997. "Dante and Medieval Poetics." *Dante: Contemporary Perspectives*, ed. Amilcare A. Iannucci, 3–22. Toronto: University of Toronto Press.
- BAROLINI Teodolinda. 1992. *The Undivine "Comedy": Detheologizing Dante*. Princeton: Princeton University Press.

- BAZÁN, Bernardo C. 1983. "La Corporalité selon saint Thomas." *Revue philosophique de Louvain* 4th ser. 51:369-400.
- BETTONI, Efreem. 1970. "Anima." In ED 1:278-85.
- BONAVENTURE, 1962. *The Breviloquium*. In *The Works of Bonaventure*, trans. José de Vinck. 5 vols. Paterson, New Jersey: St. Anthony Guild.
- BOTTERILL, Steven. 1994. *Dante and the Mystical Tradition: Bernard of Clairvaux in Dante's "Commedia."* Cambridge — New York: Cambridge University Press.
- 1996. "Dante's Poetics of the Sacred Word." *Philosophy and Literature* 20:154-62.
  - 1997. "Dante and the Authority of Poetic Language." *Dante: Contemporary Perspectives*, ed. Amilcare A. Iannucci, 167–80. Toronto: University of Toronto Press.
- BOYDE, Patrick. 1981. *Dante Philomythes and Philosopher: Man in the Cosmos*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BRUCE-JONES, John. 1995. "L'importanza della materia prima (Why Does Primary Matter Matter?): Aspetti della materia nella poesia e nel pensiero di Dante." In *Dante e la scienza*, eds. Patrick Boyde and Vittorio Russo, 213-19. Ravenna: Longo.
- BUSNELLI, Giovanni. 1922. *Cosmogonia e antropogenesi secondo Dante Alighieri e le sue fonti*. Roma: Civiltà cattolica.
- BYNUM, Caroline. 1991. *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York: Zone Books.
- 1995. *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*. New York: Columbia University Press.
  - and Paul FREEDMAN. 1999. Introduction to *Last Things: Death and Apocalypse in the Middle Ages*, eds. C. Bynum and P. Freedman, 1-17. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- CALLUS, Daniel A. 1960. "The Problem of the Plurality of Forms in the Thirteenth Century: The Thomist Innovation." In *L'homme et son destin d'après les penseurs du moyen âge. Actes du premier*

*congrès international de philosophie médiévale: Louvain-Bruxelles, 28 Août - 4 Septembre 1958*, 577-85.

Louvain — Paris: Nauwelaerts.

- 1961. "The Origins of the Problem of the Unity of Form." *The Thomist* 24:257-85.
- 1967. "Forms, Unicity and Plurality of." In *New Catholic Encyclopedia*. Vol. 5, 1024—7. New York: McGraw-Hill.

CARUGATI, Giuliana. 1991. *Dalla menzogna al silenzio. La scrittura mistica della "Commedia" di Dante*. Bologna: Il Mulino.

CHIAVACCI LEONARDI, Anna. 1988. "Le bianche stole,': il tema della resurrezione nel *Paradiso*." In *Dante e la Bibbia. Atti del Convegno Internazionale promosso da "Bibbia": Firenze, 26-27-28 settembre 1986*, ed. Giovanni Barblan, 249-71. Firenze: Olschki.

COGAN, Marc. 1999. *The Design in the Wax*. Notre Dame — London: University of Notre Dame Press.

COLOMBO, Manuela. 1987. *Dai mistici a Dante: il linguaggio dell'ineffabilità*. Firenze: La Nuova Italia.

Courcelle, Pierre. 1955. "Les Pères de l'Eglise devant les enfers virgiliens." *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen Age* 30:5-74.

COZZOLI, Vittorio. 1993. *Il Dante anagogico. Dalla fenomenologia mistica alla poesia anagogica*. Chieti: Solfanelli.

CUPITT, Don. 1998. *Mysticism after Modernity*. Malden, Mass.: Blackwell.

DALES, Richard C. 1995. *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*. Leiden: Brill.

D'AVRAY, David L. 1994. "Some Franciscan Ideas About the Body." In *Modern Questions about Medieval Sermons: Essays on Marriage, Death, History and Society*, eds. Nicole Bérion and David L. d'Avray, 155-74. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo.

FIGURELLI, Fernando. 1972. "Il canto XXV del *Purgatorio*." In *Nuove letture dantesche*. Vol. 5, 33-67. Florence: Le Monnier.

FOSTER, Kelnem. 1976. "Tommaso d'Aquino." In *ED* 5:626-49.

- GILSON Étienne. 1949. *The Philosophy of St. Bonaventure*, trans. Dom I. Trethowan. 2nd ed. London: Sheed and Ward.
- 1955. *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. New York: Random House.
  - 1967. "Dante's Notion of a Shade: *Purgatorio* XXV," *Mediaeval Studies* 29:124-42.
  - 1974. "Qu'est-ce qu'une ombre? (Dante, *Purg.* XXV)." In *Dante et Béatrice: Études dantesques*, 22-45. Paris: Vrin (already published as the first part of "Trois études dantesques pour le VIIe centenaire de la naissance de Dante," *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 40 [1965]:72-93).
- GOERING, Joseph. 1982. "The *De dotibus* of Robert Grosseteste." *Mediaeval Studies* 44:83-101.
- GRAGNOLATI, Manuele. 1999. "From Decay to Splendor: Body and Pain in Bonvesin da la Riva's *Book of the Three Scriptures*." In *Last Things: Death and Apocalypse in the Middle Ages*, ed. Caroline Bynum and Paul Freedman, 83-97. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- GUAGNINI, Elvio. 1989. "Canto XXV." In *Purgatorio*, ed. Pompeo Giannantonio, 487-503. Napoli: Loffredo.
- HARRISON, Anna. "Community Among the Saints in Heaven in Bernard of Clairvaux's *Sermons for the Feasts of All Saints*." In *Last Things: Death and Apocalypse in the Middle Ages*, ed. Carolyn Bynum and P. Freedman, 191-204. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- KATAINEN, V. Louise. 1999. Review of McGinn 1998. *Italica* 76:521-3.
- KIRKPATRICK, Robin. 1994. "Dante and the body." In *Framing medieval bodies*, ed. Sarah Kay and Miri Rubin, 236-53. Manchester — New York: Manchester University Press.
- KLEIN, Robert. 1960. "L'enfer de Ficino." In *Unanesimo e esoterismo*, ed. Enrico Castelli, 47-84. Padova: Cedam.
- LE GOFF, Jacques. 1984. *The Birth of Purgatory*, trans. Arthur Goldhammer. Chicago: The University of Chicago Press.
- 1993. *L'immaginario medievale*. Milano: Mondadori.

- LINDHEIM, Nancy. 1990. "Body, Soul, and Immortality: Some Readings in Dante's *Commedia*,"  
MLN 105:1-32.
- MAIERÙ, Alfredo. 1970. "Forma." In ED 2:969-75.
- MAZZARELLA, Pasquale. 1978. *Controversie medievali: Unità e pluralità delle forme*. Napoli: Giannini.
- MCGINN, Bernard. 1998. *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism, 1200-1350*. New York: Crossroad.
- MICHEL, A. 1915. "Forme du corps humain." In *Dictionnaire de théologie catholique*. Vol. 6, 546-88.  
Paris: Letouzey et Ané.
- 1937. "Résurrection des morts." In *Dictionnaire de théologie catholique*. Vol. 13, 2501-71. Paris: Letouzey et Ané.
- MODI ORANDI SANCTI DOMINICI. 1996. *Modi orandi Sancti Dominici. Die Gebets- und Andachtsgesten des heiligen Dominikus: Eine Bilderhandschrift. Faksimile-Ausgabe*. 2 vols. Zürich: Belser.
- MORRIS, Colin. 1972. *The Discovery of the Individual 1050-1200*. New York: Harper and Row.
- NARDI, Bruno. 1920. "Meditantur sua stercora scarabei." *Nuovo giornale dantesco* 4:56-62.
- 1960, "L'origine dell'anima umana secondo Dante." In *Studi di filosofia medievale*, 9-68. Roma: Edizioni di storia e letteratura. (First published in *Giornale critico della filosofia italiana* 12 [1931]:433-56 and 13 [1932]:45-56 and 81-102.)
- 1966. "Il canto XXV del *Purgatorio*." In *Lecture dantesche*, ed. Giovanni Getto. Vol. 2 (*Purgatorio*). 2nd ed., 1173-91. Firenze: Sansoni.
- 1967a. "Raffronti fra alcuni luoghi di Alberto Magno e di Dante." In *Saggi di filosofia dantesca*, 2nd ed., 63-72. Firenze: La Nuova Italia. (First published in *GSLI* 80 [1922]:295-303.)
- 1967b. "Il tomismo di Dante e il padre Busnelli S.J." In *Saggi di filosofia dantesca*, 2nd ed., 341-80. (Rev. from *GSLI* 81 [1923]:307-34.)

- 1990. "Sull'origine dell'anima umana." In *Dante e la cultura medievale*, ed. Paolo Mazzantini, intro. by Tullio Gregory, 2nd ed., 207-24. Roma-Bari: Laterza, 1990. (First in *Giornale dantesco* 39 [1938]:15-28.
- PADOAN, Giorgio. 1981. "Il canto XXV del *Purgatorio*," in *Purgatorio. Letture degli anni 1976-'79*, 577-600. Roma: Bonacci.
- PRANDI, Stefano. 1994. *Il "diletto legno." Aridità e fioritura mistica nella "Commedia."* Firenze: Olschki.
- QUINN, Patrick. 1993. "Aquinas's Concept of the Body and Out of Body Situations." *Heythrop Journal* 34:387-400.
- SANTI, Francesco. 1987. "Il cadavere e Bonifacio VIII, tra Stefano Tempier e Avicenna: Intorno a un saggio di Elisabeth Brown." *Studi medievali* ser. 3; 28:861-78.
- 1993. "Un nome di persona al corpo e la massa dei corpi gloriosi." *Micrologus* 1:273-300
- TOSCANO, Tobia R. 1988. "Il canto XXV del *Purgatorio*." In *La tragedia degli ipocriti e altre letture dantesche*, 85-105. Napoli: Liguori.
- TREXLER, Richard C. 1987. *The Christian at Prayer. An Illustrated Prayer Manual Attributed to Peter the Chanter.* Binghamton: Medieval and Renaissance Texts and Studies.
- TUGWELL, Simon. 1990. *Human Immortality and the Redemption of Death.* London: Dartmon, Longman and Todd.
- UNGARETTI, Giuseppe. 1970. *Vita d'un uomo: tutte le poesie*, ed. Leone Piccioni. 3rd ed. Milano: Mondadori.
- Vanni Rovighi, Sofia. 1974. *San Bonaventura.* Milano: Vita e Pensiero.
- WEBER, Edouard-Henri. 1991. *La personne humaine au XIIIe siècle: L'avènement chez les maîtres parisiens de l'acception moderne de l'homme.* Paris: J. Vrin.
- WICKI, Nikolaus. 1954. *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin.* Freiburg: Universitätsverlag.
- ZAVALLONI, Roberto. 1951. *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes.* Louvain: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie.



## L'immagine, l'ombra e la selva matriarcale nella *Scienza Nuova* di Vico

SARA FORTUNA\*

**Sommario:** 1. Introduzione. 2 Paternità biologica, paternità autoriale, origine patriarcale. A proposito della stroncatura della *Scienza Nuova* prima. 3. La logica poetica alias l'ombra come *pendant* della ragione. 4. L'effetto ombra nella *Scienza nuova*: dalle tenebre della *Dipintura* agli aspetti dell'aspetto. 5. L'ombra, la selva e la quarta età: Vico e i *matriarchal studies*.

**Abstract:** This contribute explores the topic of shades and darkness in Vico's philosophy from different perspectives and argues that this dimension is at the very heart of his genetic thought. The analysis first considers some elements of Vico's critique of Cartesian philosophy and the French thinker's idea of reason. Shadows and obscurity are also related on the one side to the *Dipintura* of the *Scienza nuova* in which they become visual characters of the image background and on the other side with the use of an essential concept introduced in the description of this image and expressed by the polysemic/enantiosemic word "aspetto". The last part of the essay suggests that the dark background of the SN could be identified with the "*ingens sylva*", the "huge (primordial) wood" a sort of pre-human, pre-rational errant state, that philosophy is not able really to think although it should at the same time to deal with it to avoid the constant risk to fall back in it. In connection with this point we also raise the following questions: Could we identify this originary state with matriarchal societies? Could we find some matriarchal features in Vico's patriarchal account of the origin of human religious political and symbolic world?

**Keywords:** Shade, darkness, aspect/aspetto, Vico, matriarchal studies.

### 1. Introduzione

La filosofia di Giambattista Vico affronta il tema dell'origine ponendolo sotto l'insegna dell'oscurità, delle tenebre e dell'ombra come lo sfondo necessario con cui il pensiero non può evitare di

---

\* Professore associato di "Filosofia del linguaggio" presso l'Università degli Studi Guglielmo Marconi (Roma). Ringrazio Jürgen Trabant e Davide Luglio per aver letto una prima versione di questo saggio e formulato una serie di osservazioni importanti di cui ho cercato di tenere conto nella mia rielaborazione.

confrontarsi. La stessa novità della scienza vichiana che viene affermata sottolineando i limiti del pensiero filosofico precedente, limiti definiti attraverso l'espressione di "boria dei dotti", a cui fa da *pendant* la "boria delle nazioni" (ossia, come è stato suggerito, attraverso la critica del logocentrismo e dell'etnocentrismo)<sup>1</sup> può essere riformulata a partire dall'opposizione tra un pensiero che ritiene di poter abolire ogni ombra nella visione razionale della realtà (in particolare quella naturale concepibile con il linguaggio della matematica) e un pensiero che considera l'ombra come il correlato necessario della luce e lo connette alla stesse modalità di esperienza e simbolizzazione delle origini in cui "homo non intelligendo fit omnia"<sup>2</sup>. Questo aspetto emerge con particolare nettezza nel rapporto, prevalentemente polemico, con Descartes.

Come è stato mostrato<sup>3</sup>, Vico struttura la sua *Autobiografia* in opposizione al *Discours de la méthode* di Descartes che considera un'autobiografia intellettuale dai tratti retorici estremamente efficaci. Descartes affida a un io narrante un percorso di distacco dai saperi umanistici attraverso cui si è formato. Tale fase del cosiddetto dubbio metodico conduce all'unica certezza possibile, quella del *cogito ergo sum*. Vico, al contrario di Descartes, narra in terza persona le vicende del Signor Giambattista Vico e ciò sia per sottolineare la prospettiva storica in cui l'io è un soggetto immerso in vicende collettive in cui egli non ha uno statuto privilegiato, sia per prendere le distanze dalla finzione autobiografica del signor Renato Delle Carte, come chiama, italianizzandone il nome, Descartes. L'adozione della prima persona suggerisce l'idea di un accesso completo e privo di ambivalenze e oscurità alla propria vita. La narrazione autobiografica in terza persona sembra piuttosto ritenere che tale accesso completo non sia possibile e che anche rispetto a noi stessi abbiamo soltanto accessi di consapevolezza e lucidità parziali, coesistenti con zone di oscurità, con ombre che non desideriamo affatto rischiarare, ma di cui è comunque importante essere almeno consapevoli.

Vi sono certamente degli elementi comuni nel percorso compiuto dai due filosofi: anche Vico deve attraversare la fase del dubbio riguardo alle discipline alla base della sua formazione e nella *Scienza nuova* mette in scena questo momento di sospensione scettica riguardo a tutti i saperi a cui aveva precedentemente aderito. La conclusione che passa attraverso una versione modificata del *verum-factum* a cui aveva fatto ricorso in una fase precedente del suo pensiero<sup>4</sup>, è una riappropriazione critica di tali saperi che parte dall'assunto che poiché gli esseri umani hanno prodotto il mondo in cui vivono, essi

---

<sup>1</sup> Jürgen TRABANT, *Neue Wissenschaft von alten Zeichen: Vicos Sematologie*, Suhrkamp, Frankfurt 1994, pp. 17-18.

<sup>2</sup> Davide Luglio mi ha fatto tuttavia osservare che nel suo commento alla Dipintura Vico fa riferimento all'oscurità come a un momento che viene poi superato dall'indagine della *Scienza nuova*; mi pare che resti però in tutta la riflessione vichiana una tensione irrisolta tra la prospettiva metafisica identificata con il momento provvidenziale e con la conservazione della adeguata memoria delle origini da parte degli ebrei e una prospettiva più implicita che considera la dimensione dell'ombra un elemento ineliminabile della riflessione filosofica - proprio come la dimensione poetica e gestuale del linguaggio delle origini non viene meno neppure nella fase della razionalità dispiegata e del linguaggio che la caratterizza.

<sup>3</sup> Jürgen TRABANT, *Neue Wissenschaft von alten Zeichen: Vicos Sematologie*, cit., pp. 13-33.

<sup>4</sup> *De Antiquissima Italarum sapientia* (1710).

sono dunque in grado di conoscere la loro storia. Sulla base di tali premesse epistemologiche è possibile e necessario rintracciare i principi che hanno determinato le origini dell'umanità.

La rivoluzione o piuttosto la “discoverta” vichiana pone la filosofia in una certa relazione riguardo al suo altro: il già citato principio secondo cui “homo non intelligendo fit omnia”, che afferma che la creazione del mondo umano non avviene attraverso la conoscenza razionale, ma si affida ai poteri della fantasia e delle forme simboliche che essa adotta, obbliga la ragione a confrontarsi con il suo Altro, con ciò che non è razionale, ma che pure è alla base del percorso della ragione, ne è la condizione. L'oscurità appare dunque la matrice del mondo umano. La genesi della cultura umana e la chiave della sua scoperta sono connesse all'ombra. In questo articolo vorremmo seguire un percorso che parte dall'analisi della creazione patriarcale dell'umanità connettendola con la rivendicazione che Vico, all'interno di una vicenda per lui molto dolorosa, fa di sé come padre biologico e padre culturale, ossia autore della *Scienza nuova* del 1725. In un secondo paragrafo ci occuperemo del tema dell'ombra come tratto essenziale di un termine enantiosemico quello di “aspetto” e porremo in connessione questa analisi con una recente interpretazione dell'ombra e dell'oscurità come elementi figurativi nella Dipintura della *Scienza nuova* del 1730 poi riprodotta con leggere modifiche anche nella versione definitiva del 1744. Infine, vorremmo affrontare la questione dell'origine patriarcale delle civiltà umane in rapporto con la questione dell'ingens sylva e di alcuni studi classici e recenti su questo punto allo scopo di interrogarci sul nesso rintracciabile solo per accenni nell'opera vichiana tra origine matriarcale e origine patriarcale dell'umanità.

## 2. Paternità biologica, paternità autoriale, origine patriarcale. A proposito della stroncatura della *Scienza Nuova* prima

Ricostruiamo sinteticamente l'avvenimento. La prima edizione della *Scienza Nuova* viene recensita in modo liquidatorio da un autore anonimo negli *Acta Eruditorum* di Lipsia nel 1727. Come ha osservato Trabant in un capitolo dedicato a questa vicenda biografica è chiaro che il recensore, probabilmente Johann Burkhard Menke, direttore della rivista, non ha letto l'opera vichiana, che non è scritta in latino come il precedente *Diritto universale*, ma in italiano<sup>5</sup>. Per Vico si tratta di uno smacco feroce a cui egli ritiene di dover rispondere con un piccolo saggio in latino intitolato le *Vici vindiciae*. Egli ribatte punto per punto alle poche note denigratorie (e false) del recensore. Trabant afferma che questa risposta certamente eccessiva e strategicamente sbagliata rivela il carattere certamente ingenuo, ma anche profondamente umano di Vico che rivendica per sé il diritto di venire riconosciuto con la propria

---

<sup>5</sup> TRABANT, “Ingegno e paternità”, in *Cenni e voci. Saggi di sematologia vichiana*, Arte tipografica editrice, Napoli 2007, pp. 97-109. Di questo saggio esiste non esiste una versione tedesca.

opera<sup>6</sup>. Particolarmente interessante l'accusa che egli rivolge al recensore e al carattere derisorio delle sue poche osservazioni critiche: chi le ha scritte è un "erro", termine latino traducibile con vagabondo e riferibile dunque alla dimensione dell'erramento ferino dei bestioni. All'anonimo e maligno recensore Vico suggerisce dunque a mo' di insulto che "esca dal mondo degli uomini e vada a vivere tralle fiere ne' deserti dell'Africa" (Vico 1990:75). Ricordiamo anche che una delle falsità che Vico trova più odiose nella recensione è quella secondo cui egli avrebbe ommesso il proprio nome; una seconda altrettanto insopportabile è che dietro la sua celata identità si nasconderebbe un prete cattolico. A quest'ultimo punto egli ribatte di essere sposato da trent'anni con una donna con cui vive in buon accordo e di avere cinque figli. L'enfasi posta sul fatto di essere un padre è, secondo Trabant, un elemento che va riferito sia al poter generativo biologico che a quello intellettuale. Vico rivendica entrambe.

La paternità della *Scienza Nuova*, il potere generativo che l'ha portata alla luce riflette quello dei padri (facendo riferimento in particolare ai *patres* del diritto romano) autori della nascita di tutte le comunità umane. Su questa dimensione patriarcale essenziale nella ricostruzione vichiana delle origini dell'umanità torneremo alla fine dell'articolo.

### 3. La logica poetica alias l'ombra come *pendant* della ragione

Qui vale anzitutto la pena di soffermarsi sul fatto che la forza generativa a cui Vico fa riferimento ha una connotazione che la filosofia ha difficoltà a comprendere in quanto fa appello a risorse che non sono quelle del *logos* con cui la filosofia si è sempre identificata, ma affondano le radici nella corporeità e nell'affettività. La ragione tuttavia ha tendenza a proiettare su ogni cosa la propria forma e a rendere invisibile tutto il resto, anche quando esso le preesiste ed è all'origine del mondo simbolico umano. La scoperta di Vico è dunque doppia: scopre al tempo stesso come funziona una "logica poetica" fondata sull'immaginazione e scopre la tendenza della ragione a fraintendere sistematicamente i prodotti di quest'ultima sostituendo a essa nell'interpretazione dei simboli del passato la propria logica e anche la propria forma di vita<sup>7</sup>.

Nella filosofia di Vico la logica poetica non è solo l'altro dalla filosofia, ma è la dimensione a essa necessaria per un'indagine non deformata e non autoreferenziale. Questo è il senso della critica a una filosofia non declinata filologicamente ossia che non faccia riferimento a specifiche produzioni simboliche o potremmo anche dire culturali per portarne alla luce le condizioni interne di costituzione. Al tempo stesso una filologia che si arresti al documento empirico senza indagarne filosoficamente la

---

<sup>6</sup> Secondo Trabant "Vico non ha avuto grande fortuna in vita sua, è uno che in tedesco chiameremmo un *Ungluecksraube* [...]. Vico ha ragione a essere suscettibile. I cosiddetti suscettibili protestano, rivendicano alcune cose fondamentali, un po' di fortuna per esempio, oppure atteggiamenti sobri a cui tutti gli uomini hanno diritto", TRABANT, "Ingegno e paternità", cit., p. 98.

<sup>7</sup> V. SN, XXII, 81.

natura resta per Vico cieca erudizione. Questa impostazione ha virtualmente un'applicazione universale: nel primo nucleo della sua indagine, il *Diritto universale*, Vico ne fa uso per interpretare termini e usi provenienti dal latino, greco ed ebraico. Nella prima *Scienza Nuova* l'ebraico è ancora un lingua poetica proprio come il greco, il latino e tutte le lingue delle origini. Come è stato mostrato<sup>8</sup>, Vico si vede costretto ad aderire alla cronologia biblica che riconduce a seimila anni l'antichità del mondo e a riconoscere agli ebrei la facoltà di aver mantenuto la vera memoria degli eventi fin dall'origine. Nel progredire con l'elaborazione della sua opera Vico è spinto ad allineare in maniera coerente anche l'analisi simbolico-linguistica dell'ebraico in questo quadro normativo dettato da evidenti esigenze di ortodossia religiosa. Se l'ebraico fosse stato una lingua poetica come le altre quest'ultima sarebbe stata creata "non intelligendo" come tutte le altre, producendo una realtà simbolica attraverso caratteri poetici e universali fantastici che non avrebbe consentito una memoria storica fedele, né un'intuizione adeguata di una divinità immateriale.

Per non incorrere in questa contraddizione nell'ultima *Scienza nuova* l'ebraico diventa la lingua dell'onomatopoeia adamitica che riflette la vera essenza delle cose e, al contrario delle lingue dei popoli gentili, "intelligendo fit omnia"<sup>9</sup>. Ciò equivale a dire che la Provvidenza che, secondo Vico, contempla l'ordine ideale eterno delle cose e si rispecchia nella prospettiva metafisica della sua scienza corrisponde anche in un certo senso alla visione e alla lingua del popolo eletto.

L'idea di fondo di Vico è che all'origine dell'umanità regni una povertà che è al tempo stesso simbolica e materiale: a essa pone fine la creazione della divinità che è un segno colto nei fenomeni naturali ed è anch'esso medialmente misto: la creazione di Giove che dà segni attraverso il cielo in tempesta ed è suono e segno visivo al tempo stesso è per Vico un protosimbolo ibrido a carattere eminentemente performativo. Esso dà infatti ordini agli uomini imponendo una forma di vita retta dalle istituzioni del matrimonio, della sepoltura e della divinazione. Il superamento di questa mancanza simbolica va di pari passo con quello della povertà materiale in quanto è connesso per Vico con la stanzialità e l'inizio della coltivazione della terra, evento essenziale che tutti i popoli hanno raccontato attraverso determinati miti in cui un eroe compie fatiche associate nella cultura greco-latina ad Eracle/Ercole. Si tratta dunque per Vico di ricostruire un percorso narrandolo con una logica per certi versi analoga a quella della simbolizzazione attraverso cui ha preso forma. Sebbene si usi presentare quello vichiano come un modello di filosofia della storia in cui l'età degli dei, quella degli eroi e quella degli uomini si succedono così come le forme simboliche a esse associate, a Vico preme in effetti mostrare come le dinamiche simboliche e sociali siano sempre il frutto della coesistenza di elementi

<sup>8</sup> Paolo ROSSI, *Le sterminate antichità. Studi vichiani*, Nistri-Lischi, Pisa 1969.

<sup>9</sup> Si tratta di un'osservazione incidentale, messa tra parentesi all'inizio della logica poetica per contrapporre le lingue poetiche all'ebraico.

mediali eterogenei e che è solo la prevalenza in ogni epoca di uno o dell'altro a creare un'illusione di uniformità e di dominio di un unico tipo di simboli e di attività politiche e sociali.

La degenerazione di una società dalle forme simboliche e politiche sviluppate fino al punto più alto che si vuole dunque solo razionale è associata da Vico alla “barbarie della riflessione” ossia al distacco da un'affettività spontanea, caratterizzata dall'uso smodato dell'ironia e della derisione. Nella dottrina del ricorso presentato come cura rispetto a tale forma di barbaria Vico dà una indicazione indiretta sul valore positivo che assume per lui tanto la dimensione poetica dell'esperienza e il ritorno alla fase dell'immaginazione e della passione, quanto una regressione che consente la reintegrazione di elementi eterogenei, necessaria per purgarsi dall'eccessivo raziocinio e dai tratti anaffettivi o potremmo dire psicopatici a questo associati. Vico sembra dirci che la riflessione sul carattere molteplice dell'attività simbolica e mediale o piuttosto sulla possibilità di avere accesso a tale molteplicità è da utilizzare anche per pensare a strutture sociali e politiche più adeguate a corrispondere alla vocazione simbolica plurima degli esseri umani. Sul piano simbolico e filosofico ciò significa osare pensare e realizzare nella scrittura un incontro tra modalità giudicate dalla filosofia incompatibili, modalità che producono spazi di indeterminatezza pregni di potenzialità diverse da quelle della razionalità entro cui siamo per lo più rinchiusi.

#### **4. L'effetto ombra nella *Scienza nuova*: dalle tenebre della Dipintura agli aspetti dell'aspetto**

È certamente il nucleo sematologico<sup>10</sup> della SN, ossia il riferimento a “lettere”, immagini, elementi visivi di tipo più disparato dell'opera di Vico, ciò che porta il filosofo a inserire dalla seconda edizione dell'opera 1730 un equivalente raffigurativo. Si tratta di un'opera dell'artista napoletano Domenico Vaccaro che esegue a quanto sembra su indicazioni precise di Vico la cosiddetta Dipintura. L'obiettivo di questa è di offrire una sintesi dell'opera in forma appunto di illustrazione dell'opera affiancata a quella verbale.

Vico aveva una relazione stretta con molti pittori napoletani coevi e un saggio recente ipotizza che la poetica da essi elaborata sia stata per lui un modello significativo<sup>11</sup>. Il filosofo napoletano, che possedeva 93 quadri di pittori per lo più a lui contemporanei, trae dalla contemplazione delle opere pittoriche e dai dibattiti coevi in ambito artistico un nutrimento e un'ispirazione teorica importanti. Dall'analisi del saggio di Bull emerge inoltre come la poetica di artisti figurativi contemporanei a Vico ponesse al centro del suo interesse la dimensione generativa arrivando a inglobarla all'interno dell'opera:

---

<sup>10</sup> Trabant propone di usare per la filosofia del linguaggio di Vico l'espressione «sematologia» in quanto il termine *sēmata* di origine omerica ed utilizzato dallo stesso Vico fa riferimento alla modalità segnica di tipo visivo e prevalentemente gestuale che costituisce il nucleo centrale della prima forma di lingua; *Neue Wissenschaft von alten Zeichen: Vicos Sematologie*, cit., pp. 60-84.

<sup>11</sup> Malcolm BULL, *Inventing Falsehood, Making Truth: Vico and Neapolitan Painting*, Princeton University Press, Princeton 2013.

in un quadro di Francesco Solimena, ad esempio, il pittore si ritrae all'interno nel quadro intento a dipingere. Per Vico si trattava certamente di un elemento di riflessione importante che suggerisce che lo sguardo, la prospettiva del filosofo può essere esibita attraverso una autoriflessività che si rende visibile anzitutto nella forma dell'opera.

In questo senso la Dipintura costituisce una soluzione adeguata a questo problema anzitutto per la capacità di riprodurre la molteplicità e la sovrapposizione di significati che la complessa costruzione testuale dell'opera offre ai lettori. Lo storico dell'arte Horst Bredekamp nella sua seconda edizione del suo saggio *Der Bildakt*<sup>12</sup> discute nella nuova introduzione la Dipintura di Vico soffermandosi sull'essenzialità dello sfondo costituito da nubi che danno forma alla fitta oscurità delle origini.

L'oscurità dello sfondo è la stessa matrice della produzione simbolica in quanto incarna in sé al tempo stesso mancanza, indeterminatezza e virtualità. Essa è un elemento essenziale della scoperta di Vico perché un tratto essenziale dei simboli delle origini affonda le sue radici proprio in questa potenzialità, pregnanza iconica mai interamente esplicitabile dalla descrizione verbale.

Bredekamp ha identificato nell'ultima edizione della *Scienza nuova* (1744) pubblicata nell'anno della morte di Vico una versione leggermente diversa della Dipintura in cui la principale differenza consiste proprio nel rendere meno oscure le tenebre dello sfondo, producendo così un effetto complessivo più luminoso che, secondo lo storico dell'arte, costituisce un tradimento del progetto complessivo vichiano. Nel saggio "Il frontespizio della *Scienza nuova*" che riproduce un intervento tenuto all'Accademia dei lincei di Roma Horst Bredekamp mette a confronto la versione originale della dipintura di Vaccaro realizzata da Antoni Baldi con quella successiva realizzata da Francesco Sesoni e si confronta in conclusione proprio sulla dimensione delle tenebre: "Nella sua chiarezza ordinata essa [la versione della Dipintura del 1744] non fa che indebolire le tenebre dell'incertezza che devono sempre fare da contraltare al nitore della conoscenza di sé che può scaturire dalla vita sociale umana, dalla sua cultura e dalla sua organizzazione. Vico descrive l'oscurità nei termini di una indeterminatezza dalla quale la scienza umana deve trarre gli stessi principi utili a porvi fine"<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> *Der Bildakt*, Wagenbach, Berlin 2015. Il titolo della prima edizione del saggio era *Theorie des Bildakts*, Suhrkamp, Berlin 2010.

<sup>13</sup> "Il frontespizio della *Scienza nuova*" in *Rendiconti*, Serie IX, Volume XXVI, Bardi edizioni, Roma 2016, p. 238. Nell'introduzione di *Der Bildakt* ritroviamo una descrizione analoga: "Bezeichnenderweise faellt der Lichtstrahl der Neuen Wissenschaft in beiden Versionen auf die dunkelste Stelle von Homers Gewand, die den staerksten Kontrast zur Helligkeit der Umgebung aufweist; in diesem Motiv kommen beide Fassungen zusammen. Die systematische Zurueckdraengung des Diffusen, Dunklen und Ungeordneten in der Fassung von 1744 bedeutet umso mehr eine subtile Abwehr der zentralen Gedanken Vicos. Diese beschreiben die Finsternis des Himmels also in Medium der Undeutlichkeit, aus dem heraus die menschliche Wissenschaft die Prinzipien ihrer eigenen Aufloesung herauszuziehen habe. Die wie aufgeraemt wirkende Klarheit des Frontispizes von 1744 schwaecht dagegen das Ungewisse, das alle Selbsterkenntnis als Gegenpol voraussetzt" (*Der Bildakt*, cit., pp. 15-16).

A partire da questa osservazione di Bredekamp è interessante osservare che la versione finale della SN costituisce in effetti una definitiva rinuncia a proporre una spiegazione unitaria sulle origini dell'umanità da una comune, generale mancanza in quanto, come abbiamo già visto, in essa si rivendica con chiarezza l'eccezionalità ebraica anche dal punto di vista simbolico oltre che da quello religioso e storico. Dunque la seconda versione della Dipintura (non scelta da Vico) riflette l'arretrare ulteriore di Vico rispetto a una posizione più radicale che associa, come ha già fatto Spinoza nella sua critica biblica, la natura della cultura, della lingua e della storia ebraiche a quella degli altri popoli delle origini, negandone l'eccezionalità.

Un altro punto va però messo in evidenza: se consideriamo i rapporti che intercorrono tra la Dipintura e il suo commento troviamo un nesso tra lo sfondo oscuro dell'immagine e quello creato attraverso l'uso di un termine enantiosemico, "aspetto", utilizzato da Vico in un modo che sfrutta espressamente l'opposizione e la molteplicità dei suoi significati.

Nella lingua italiana dal periodo medievale fino al XIX secolo "aspetto" ha ancora tra le sue accezioni quelle considerate appunto enantiosemiche (diatesi attivo passivo) di sguardo, vista, atto del vedere e quella di cosa vista, punto di vista, fisionomia etc.

Il termine "aspetto" compare in effetti già nelle prime righe della Scienza Nuova per descrivere la modalità significativa dei primi caratteri che Vico presenta nella Dipintura. Proprio nella "Spiegazione della Dipintura proposta al frontespizio che serve per l'introduzione dell'opera" che Vico inserisce fin dall'edizione del 1730, si afferma :

"Il triangolo luminoso con ivi dentro un occhio veggente egli è Iddio con l'aspetto della sua provvidenza, per lo qual aspetto la metafisica in atto di estatica il contempla sopra l'ordine delle cose naturali, per lo quale finora l'hanno contemplato i filosofi" (sott. mie, SN, 2)

È proprio qui, nel descrivere le relazioni tra i due elementi fondamentali dell'immagine - l'occhio che guarda, incorniciato dal triangolo (Dio come Provvidenza) e la Donna (la Metafisica in attiva contemplazione) - che la nozione di aspetto dispiega il suo spettro semantico più ampio, talmente ampio che si tende a non coglierne l'eccezionale densità (nella maggior parte delle traduzioni dell'opera essa non è resa attraverso gli equivalenti del termine "aspetto", ma viene sciolta attraverso scelte terminologiche diverse; tuttavia è proprio questa ampiezza semantica a risultare indispensabile agli obiettivi che Vico si propone con il commento alla Dipintura).

All'incisione commentata viene infatti attribuito il compito ambizioso di rappresentare il percorso compiuto dalla Scienza Nuova, attraverso una doppia funzione: "diamo a vedere una Tavola delle cose civili la quale serva al lettore per concepire l'idea di quest'opera avanti di leggerla, e per ridurla più facilmente a memoria, con tal aiuto che gli somministri la fantasia, dopo averla letta" (SN, §1).



Il duplice obiettivo di anticipare la struttura complessiva in forma di immagine e di fornire un ausilio mnemonico richiede al lettore di procedere in modo affine a quello con cui venivano comprese le “lingue mutole” ossia quelle modalità espressive con cui i bestioni delle origini “dovettero spiegarsi per atti o corpi che avessero naturali rapporti alle loro idee” (SN, § 434). L’intervento dell’immaginazione è il primo passo essenziale della comprensione a cui si dovrà poi affiancare una visione filosofica, una contemplazione teoretica di quella “storia ideale delle leggi eterne” che sottende percorso tracciato o piuttosto rintracciato dalla Scienza Nuova di Vico. Davide Luglio che del passo sopra citato del commento alla Dipintura mette in evidenza l’espressione “in atto di estatica”, “dans l’attitude de l’exstase”, ricorda come essa corrisponda a “la construction d’une sorte d’évidence naturelle” che consiste nella capacità di produrre una visione perspicua delle cose secondo una modalità analoga a quella dell’“enérgeia”, teorizzata nel trattato sul sublime di Longino (Luglio 2003: 151-52). La stessa nozione di aspetto sarebbe dunque legata a questo orizzonte di perspicuità e tale nesso ha un fondamento forte se si pensa che la definizione di Cicerone e di Quintiliano di ipotiposi ossia di rappresentazione perspicua è proprio quella di “subiectio sub aspectum”<sup>14</sup>.

Nel mettere in luce le radici retoriche della nozione di aspetto (adspectus o aspectus) e nel connetterla alla figura dell’ipotiposi si è direttamente entrati nel cuore nella filosofia glottogenetica vichiana, che ripensa figure retoriche come la metonimia, la sineddoche e la metafora, facendone delle matrici simboliche dei caratteri poetici o universali fantastici che caratterizzano le “lingue mutole” della prima fase e quelle poetiche della seconda. Vico si occupa di questi dispositivi glottogenetici nella parte più estesa della Scienza Nuova, la “Logica poetica”. Ma l’ipotiposi fa parte di questi dispositivi? Sembra proprio di sì visto che all’inizio del capitolo V della “Logica poetica” intitolato “Corollari d’intorno all’origini della locuzion poetica, degli episodi del torno, del numero, del canto e del verso” Vico ricorda ancora una volta che la lingua poetica “nacque tutta da povertà di lingua e necessità di spiegarsi; lo che si dimostra con essi primi lumi della poetica locuzione, che sono l’ipotiposi, l’immagini, le somiglianze, le comparazioni, le metafore, le circoscrizioni [...]” (SN, § 456). L’ipotiposi è introdotta in questo passo per la prima volta, ma è proposta qui come prima figura rispetto agli altri tropi di cui Vico si è già ampiamente occupato nei capitoli precedenti della stessa “Logica poetica”. Tuttavia se il termine “ipotiposi” non è comparso prima nell’opera, è possibile ipotizzare che Vico la evochi in modo implicito quando utilizza la nozione di “aspetto” che quella direttamente richiama.

“Aspetto” descrive infatti proprio la creazione del carattere poetico che indica la prima divinità. Esso si produce attraverso un particolare modo di osservare il Cielo “con l’aspetto di Giove” (SN, 473) appunto come si conviene, secondo Vico, a tutte le prime religioni e alle prime lingue, che sono

---

<sup>14</sup> In un paragrafo essenziale della *Kritik der Urteilskraft* il 59, Kant associa lo schematismo simbolico all’ipotiposi menzionando la sua definizione latina “subiectio sub aspectum”. Su questo v. Sara FORTUNA, *Wittgensteins Philosophie des Kippbilds. Aspektwechsel*, Turia+Kant, Wien-Berlin 2012, pp. 33-38.

appunto mute. La nascita delle leggi è concepita, anzitutto come divinazione ossia decifrazione degli ordini della divinità che si manifesta attraverso la natura. Tale analisi è testimoniata anche, secondo l'ardita analisi etimologica della *Scienza nuova*, dalla comune origine che legherebbe “ius” (“diritto”) e “Ious” (“Giove”) (SN, 14 e passim). I molteplici aspetti costituiti di un'esperienza che è al tempo stesso linguistica, religiosa e civile permettono di ricondurre a un nucleo etimologico comune tutte le espressioni che afferiscono allo stesso senso comune, a una stessa dimensione di senso.

Fin qui, “aspetto” fa riferimento a una creazione che si ritrova in forme affini in tutti i popoli delle origini, che possiedono tutti appunto un loro Giove. Si osservi che vi è un nesso chiaro tra “l'aspetto della Provvidenza” nell'occhio di Dio con cui si apre la *Scienza nuova* e “l'aspetto di Giove”. Sebbene Vico, come abbiamo visto, sia molto cauto nel proporre un'affinità tra la logica poetica dei gentili i procedimenti simbolici del popolo che ha fin da subito conosciuto il vero Dio, quello ebraico, vi sono però molti indizi tra cui, rivelatore, quello dell'uso di aspetto riferito sia alla divinità ebraico-cristiana che a Giove. Ciò mostra mi pare come Vico stia pensando a procedimenti generali di apertura di senso e di creazione del mondo simbolico umano.

Inoltre, con un'operazione semanticamente ardita, Vico introduce un'altra accezione di aspetto che è in tensione ossimorica rispetto a quella appena presentata. Si tratta di un'accezione già presente nella prima *Scienza Nuova*, a proposito di uno dei “luoghi” di cui Vico era più fiero in questa elaborazione iniziale dell'opera, il “Dizionario mentale delle nazioni”. Qui l'aspetto non indica la dimensione semantica comune, l'universale antropologico per cui tutte le nazioni considerarono il Cielo sotto l'aspetto di Giove e dei loro equivalenti, ma lascia questa dimensione sullo sfondo, per riferirsi invece alle variazioni all'interno dell'aspetto universale. Nella Dignità XXII dell'ultima *Scienza nuova*, nel presentare il progetto di una lingua mentale comune a tutte le nazioni, il termine “aspetto” assume il ruolo di preservare la variabilità all'interno dell'universalità dei sensi comuni di cui dovrebbe occuparsi l'indagine su una lingua, “la quale uniformemente intenda la sostanza delle cose agibili nell'umana vita socievole, e la spieghi con tante diverse modificazioni per quanti aspetti possan aver esse cose; siccome lo sperimentiamo vero ne' proverbi, che sono massime di sapienza volgare, l'istesse in sostanza intese da tutte le nazioni antiche e moderne, quante elleno sono, per tanti diversi aspetti significate” (SN, 162). La molteplicità e la almeno parziale intraducibilità dei proverbi e delle espressioni idiomatiche delle diverse lingue sono dunque controbilanciate, secondo Vico, da una uniformità, un orizzonte di senso comune. Tuttavia in questo caso gli aspetti costituiscono i caratteri variabili e non, come nel passo riferito alla creazione di Giove, la dimensione di senso comune a tutte le nazioni.

Il termine “aspetto” registra e fa propria dunque la tensione tra due elementi: da un lato la varietà di prospettive attraverso cui una stessa situazione può essere concepita dalle diverse nazioni, da diverse comunità in diverse epoche (nel qual caso viene sempre utilizzato al plurale, “gli aspetti”), dall'altro il carattere da tutte condiviso (ciò che permette appunto di parlare delle stesse cose, a cui i diversi aspetti

si riferiscono). In questa accezione universale gli aspetti coincidono con i sensi comuni che le nazioni condividono, pur concependoli in forme differenti (appunto secondo diversi aspetti). Questa articolazione di due dimensioni complementari viene dunque affidata alla strutturazione enantiosemica già emersa nell'analisi del termine "aspetto". Se la filosofia ha tradizionalmente diffidato dei termini polisemici, in quanto frutto di oscurità e confusione del pensiero, la posizione vichiana si situa invece agli antipodi rispetto a questa convinzione. Essa ritiene che la polisemia e, persino, le opposizioni semantiche e le contraddizioni<sup>15</sup> siano espressione del funzionamento del nostro linguaggio, del suo carattere dinamico, della sua variabilità storico-culturale, e del suo originario innestarsi nelle lingue mute ossia nella percezione espressiva dei fenomeni naturali, dei gesti, dei corpi e degli oggetti. Ciò ha delle implicazioni importanti anche per quanto riguarda la riflessione: la stessa filosofia non può insomma che utilizzare gli stessi strumenti se vuole comprendere la natura del significare. Sul piano del linguaggio filosofico di cui Vico fa uso è essenziale osservare che all'istanza teoretica per cui la pluralità delle accezioni del termine rispecchia la necessità di tenere insieme più elementi per elaborare una concezione della natura umana corrisponde la volontà di inserire una zona d'ombra proprio nel cuore dell'indagine filosofica, riconoscendole una necessità teoretica. Il pensare si costruisce su questa dimensione di ombra così come le tenebre della Dipintura sono la matrice della storia umana. Il passaggio da un'accezione all'altra del termine, essenziale alla comprensione, avviene in un'alternanza tra sfondo e primo piano che corrisponde anche a quella tra ombra (riferita all'accezione 'in ombra' ossia non attualmente recepita) e luce (riferita all'accezione 'illiminata' ossia che si è in procinto di comprendere). Ed è proprio questo passaggio, questa alternanza tra luce (che è interna alla stessa semantica dell'aspetto connesso "all'occhio veggente") e lo sfondo d'ombra che rende possibile la visione, ciò che la filosofia razionalista non riesce a includere, ipostatizzando sfondo e primo piano e indentificando la contemplazione teoretica solo con quest'ultimo, con l'occhio veggente appunto.

Ci sembra opportuno segnalare che l'uso di un termine polisemico in un contesto filosofico significativo è stato individuato anche nell'*Etica* in cui, come è stato osservato, *affectio* compare nella seconda parte dell'opera rappresentando un sorta di nuovo inizio nella riflessione spinoziana. Vinciguerra ricorda che "affectio" veicola due significati, da un lato il modo in generale dall'altro la modificazione del corpo; egli motiva questa scelta a favore di una parola polisemica all'interno di un'opera che adotta un metodo geometrico e punta ad evitare per quanto possibile termini ambigui sostenendo che Spinoza intenda così suggerire ai lettori che "substantiae affectiones e "corporis affectiones" vadano pensate come aspetti della stessa logica. Riferito al corpo inoltre "affectio"

---

<sup>15</sup> Giuseppe MAZZOTTA, *La nuova mappa del mondo. La filosofia poetica di Giambattista Vico*, Einaudi, Torino 1999, p. XIX.

introduce nella riflessione una dimensione temporale ed esperienziale poichè essa è qualcosa che accade<sup>16</sup>.

## 5. L'ombra, la selva e la quarta età: Vico e i *matriarchal studies*<sup>17</sup>

In questa parte conclusiva vorrei prendere avvio da un interessante articolo di Francesco Valagussa<sup>18</sup>. Contestando un'affermazione di Emanuele Severino sulla presunta incapacità vichiana di negare la storia, Valagussa, appoggiandosi sugli studi vichiani ormai classici di Mario Papini e di Enzo Paci, suggerisce invece che il nucleo teoretico della filosofia di Vico consista proprio nel confronto con una "quarta età" mai tematizzata esplicitamente come tale (triadico è, come è noto, il modello storico-genetico proposto), ma tuttavia essenziale: la selva, una dimensione "innominabile" e "impresentabile" che rappresenta però la matrice di tutte le nazioni civili. Valagussa ricorda che essa è descritta, non a caso, come "densa notte di tenebre" e che la distanza che la separa dal filosofo non è tanto di tipo temporale, ma come abbiamo visto di tipo logico. La selva è matrice perché "da essa vengono menate fuori" le forme con il primo gesto umano del *matapherein*: il primo cambiamento di luogo è proprio quello che dai bestioni conduce alle nazioni ingentilite" (p.190). Prendere sul serio questa matrice implica, come osserva Valagussa, che la storia ideale eterna non sia mai riferibile a una "armonia prestabilita" ma resti sempre "tensione di ricerca" (*ibidem*). Anche il linguaggio filosofico deve tener conto di questo posizionamento mai garantito e rendersi, afferma l'autore citando Paci, visione "sempre di sbieco, di scorcio, di taglio, a strappi, a squarci, a lampi", ossia una visione, come abbiamo cercato di mostrare concentrandoci sul termine "aspetto", che mantiene dentro di sé anche la dimensione dell'ombra. Ma se il linguaggio filosofo prova a confrontarsi con la selva, esso deve necessariamente, secondo Valagussa, sperimentare uno scacco, infatti "nessuna lingua, dunque, nessun segno, nessun gesto può davvero approssimarsi a ciò che con un po' di enfasi si potrebbe chiamare la "materia

---

<sup>16</sup> Lorenzo VINCIGUERRA, *La semiotica di Spinoza*, ETS, Pisa 2012, pp. 21-24.

<sup>17</sup> Sotto l'etichetta di «matriarchal studies» è possibile includere un'ampia gamma di ricerche che hanno trasformato tra le altre cose il modo tradizionale di vedere l'età preistorica. Una posizione particolare è quella di Heide Göttner-Abendroth che ha creato un'accademia Hagia ([www.hagia.de](http://www.hagia.de)) interamente dedicata allo studio del matriarcato e ha organizzato due conferenze internazionali coinvolgendo studiosi indigeni delle attuali società matriarcali. L'approccio di questa studiosa appare proprio dal punto di vista vichiano particolarmente ideologico e, paradossalmente, estremamente razionalista poiché presuppone una sostanziale identità tra gli ipotizzati matriarcati della preistoria e le società matriarcali attuali. Inoltre Göttner-Abendroth definisce il matriarcato attraverso una serie chiusa di caratteristiche secondo un modello di concettualizzazione chiusa che risale ad Aristotele e che ritiene possa essere identificato nelle comunità del presente e del passato. Ricerche riconosciute dal mondo accademico fanno comunque riferimento agli studi inaugurali di questo ambito di ricerche di Bachofen, Graves e Gimbutas oltre a situarsi all'interno della galassia femminista, v. ad esempio Margaret EHRENBERG, *Women in Prehistory*, University of Oklahoma Press, Oklahoma 1989.

<sup>18</sup> "Vico e la negazione della storia. La "quarta età" della *Scienza nuova* e la barbarie della riflessione", in «Bollettino del centro di studi vichiani», 2014, pp. 189-200.

prima”, vale a dire quella materia che viene prima di ogni forma, appunto la densa notte. Caratteristica di questa notte, nella sua più totale assenza, è la sua pervasiva presenza: ogni epoca – degli dèi, degli eroi e degli uomini – corre costantemente il rischio di ricadere nella selva. Questa epoca che non lascia traccia si può paradossalmente rintracciare quasi in ogni pagina della *Scienza nuova*<sup>19</sup>.

Tuttavia “lo sprofondamento inafferrabile e indicibile – proprio perché in quella zona gli opposti vanno a coincidere, si cancella ogni distinzione tra il ferino e l’umano, tra la gentilità e la selva” (Paci, *Il geroglifico della storia*, p. 316 citato da Valagussa, p. 191) – è qualcosa che non solo incombe ma che avviene sempre di nuovo in ciò che Vico chiama il ricorso. Secondo Valagussa è possibile considerare l’incombenza autentica di Vico proprio questo “restare dinnanzi alla selva che incombe” (p. 192); questo stare di fronte è descritto come un “corpo a corpo” della filosofia vichiana con la selva e in modo molto interessante come opera di traduzione: “Vico pensa alle forme, ai segni, ai gesti mediante cui l’irruzione della selva viene sempre convertita in nuove epoche: la storia è opera che dà corpo - nel senso che trova una misura – a ogni mostruosità amorfa della densa notte (p. 192). Infine citando nuovamente Severino Valagussa ricorda, opportunamente, il posizionamento eccentrico della filosofia vichiana rispetto a buona parte del pensiero occidentale, il che, nella prospettiva severiniana, equivarrebbe a dire che Vico è uno “dei grandi folli dell’Occidente”, pretendendo di pensare l’impossibile in un orizzonte logico ossia pensare come il non essere diventa essere. Proprio a partire da questa problematizzazione della selva vale la pena ora di tentare un ulteriore passaggio o piuttosto una sorta di scarto, un tentativo di corto circuito tra Vico e il pensiero femminista.

Tuttavia una tappa ulteriore appare necessaria in quanto nessun approdo del genere sarebbe stato possibile senza un movimento interno alla stessa filosofica che è possibile definire svolta psicoanalitica (pensabile in stretta connessione con quella linguistica novecentesca). Si tratta di una curvatura impressa da filosofi come Nietzsche (non a caso citato alla fine dell’articolo di Valagussa) che consiste appunto nel far emergere il rimosso della filosofia attraverso una critica che la pone in un certo senso contro se stessa. Non appare dunque fuori luogo la genealogia degli antifilosofi ricostruita, in un breve saggio, da Badiou, *L’antifilosofia di Wittgenstein*, che individua in Kant un primo passaggio fondamentale radicalizzato appunto da Nietzsche, e poi da Wittgenstein e Lacan (uno psicoanalista con forte inclinazione teoretica immesso dunque nell’indirizzo antifilosofico). E’ stata la tradizione psicoanalitica junghiana a elaborare la nozione di Ombra, sia a livello individuale che a livello collettivo, indicando con essa una dimensione inaccessibile alla coscienza e dunque scarsamente differenziata<sup>20</sup>. La profonda ambivalenza rispetto all’Ombra è costituita dal fatto che essa sembra da un lato contenere tutti quegli impulsi distruttivi ascrivibili al Male, ma dall’altro essere anche un motore indispensabile per ogni

<sup>19</sup> “Vico e la negazione della storia. La “quarta età” della *Scienza nuova* e la barbarie della riflessione”, in «Bollettino del centro di studi vichiani», 2014, p. 190.

<sup>20</sup> Per un’analisi accurata della complessa definizione di tale concetto nella psicologia analitica di Jung rimando al terzo e al quarto paragrafo dell’articolo di Andrea Gentile in questa stessa sezione.

azione creativa a livello individuale in quanto non conforme/conformabile ai dettami sociali e religiosi a cui ogni soggetto è sottoposto.

La psicoanalista junghiana Marie-Luise von Franz nelle sue ricerche sulle favole ha mostrato come sul piano collettivo l'Ombra contenga spesso una serie di rappresentazioni che alludono al potere sacrale e politico delle donne in epoche di cui si è cancellata la memoria, deformando al tempo stesso tali figure che diventano appunto streghe o in generale creature portatrici di forze giudicate esclusivamente malvage e distruttive. Una tale tipologia collettiva di Ombra che potremmo definire matriarcale agisce in maniera diversa su uomini e donne e l'ambivalenza verso di essa è certamente più forte nei soggetti maschili in cui appare l'esigenza di mantenere questa dimensione completamente innominabile in quanto appunto assoluto Altro da sé. Questo atteggiamento mi pare espresso in modo sintomatico dal modo in cui Valagussa ricostruisce la natura della selva vichiana: esso risuona in maniera singolare con ciò che hanno mostrato diverse filosofe femministe<sup>21</sup> ossia con il fatto che la filosofia occidentale è nata da un atto di espunzione del femminile dall'ambito del pensiero razionale. Una mossa che è avvenuta, come mostra appunto la ricostruzione vichiana, all'interno di un'operazione unitaria che include un dominio politico, sociale, religioso sulle donne e l'impossibilità di pensarle come protagoniste di qualsiasi atto creativo del mondo umano (cosa che porta a pensare che la dimensione rimossa, la grande Ombra, la notte oscura e impensabile contenga proprio il suo opposto, ossia qualcosa percepito come tale, un dominio matriarcale).

La filosofia di Vico si attiene del tutto a questa ipotesi in quanto è una spiegazione della genesi dei patriarcati in cui il ruolo delle donne sembra del tutto assente<sup>22</sup>. Dall'altro lato proprio per tale ragione, la *Scienza nuova* di Vico rappresenta un momento di confronto ineludibile perché la sua stessa metodologia consente di metterne in discussione la ricostruzione filologica in senso vichiano attuata dall'opera. La spiegazione genetica concepita come ciò che consente di capire la natura del mondo sociale e simbolico umano è affidata infatti a un metodo interpretativo amplissimo (definito appunto filologia) che include analisi etimologiche, decostruzione ed ermeneutica delle forme tramandate dei miti, ricostruzione dello sviluppo delle forme linguistiche, religiose, politiche e sociali.

Come si è visto Vico è costretto a escludere dalla sua indagine l'epoca che oggi chiamiamo preistoria (o storia profonda) in quanto ne nega l'esistenza conformemente con l'insegnamento biblico. L'interessante ipotesi ermeneutica di Valagussa sulla "quarta età" aggiunge un'ulteriore, più profonda spiegazione di questa esclusione ossia il divieto di pensare questo orizzonte in quanto esso costituisce l'Ombra su cui si è costruito l'Occidente. Tuttavia i principi ermeneutici enucleati dalla SN sono in consonanza con buona parte di quel vasto ambito di studi interdisciplinari che si occupa ormai da più di

---

<sup>21</sup> V. ad esempio i due testi classici: Adriana CAVARERO, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, Ombre Corte, Roma 1990; Julia KRISTEVA, *La rivoluzione del linguaggio poetico*, Seuil, Paris 1974.

<sup>22</sup> Mentre il termine "padri" ricorre più di 130 volte (escluse le occorrenze latine "patres"), madre o madri non supera le dieci occorrenze di cui solo due in contesti filosoficamente significativi (v. oltre).

un secolo delle cosiddette società matriarcali emerse milioni di anni fa o, più in generale, del ruolo essenziale svolto da figure femminili in posizioni chiave della vita religiosa e politica delle comunità primitive<sup>23</sup>. In un'opera come la *Scienza nuova* non mancano alcune tracce che conducono in questa direzione. La degnità XL si apre ad esempio con una sorprendente annotazione dedicata alle streghe: “Le streghe, nel tempo stesso che sono ricolme di spaventose superstizioni, sono sommamente fiere ed immani; talché, se bisogna per solennizzare le loro stregonerie, esse uccidono spietatamente e fanno in brani amabilissimi innocenti bambini”. L'obiettivo di questa degnità, ci spiega subito dopo Vico è quello di argomentare a favore della natura necessariamente crudele e sanguinaria delle prime religioni in cui si praticavano sacrifici umani. Tuttavia l'esempio delle streghe sembra piuttosto riferito a un'epoca moderna in cui il sacrificio umano più che a una credenza veramente sentita è ricondotto all'esigenza di far attribuire un valore sacrale a rituali magici. E il modo in cui è formulata questa nota sulle streghe sembra piuttosto esprimere l'orrore dell'esponente dell'ultima età, quella degli uomini, e della natura ingentilita che a essa appartiene. Che le streghe siano considerate anche come figure moderne lo chiarisce un ulteriore riferimento in cui Vic, in rapporto all'uso dei sacrifici umani degli Sciti, citando il passo della degnità dedicato alle streghe aggiunge “i quali costumi come tra di loro si comportino si può tuttavia osservar nelle streghe come nelle Dignità si è avvisato” (SN, 516). Un altro accenno alle streghe è introdotto presentando l'uso di uccidere i figli empì nella Roma dell'epoca delle XII tavole: “si veda crudeltà di pene divine, somigliante all'immanità, ch'abbiamo nelle Dignità detto, dell'immanissime streghe” SN, 957.

Quello delle streghe è, mi pare, un esempio estremamente importante, anzitutto dal punto di vista metodologico, in quanto è un caso esemplare di come una testimonianza di un fenomeno storico più ampio, qual è quello delle streghe, interpretato secondo i principi ermeneutici introdotti dalla *Scienza nuova* porta a contraddire la ricostruzione patriarcale delle origini dell'umanità: si allude infatti qui a un potere religioso femminile, quello delle *matres*, di cui non si trova traccia nell'opera. Le streghe, che ancora all'epoca di Vico erano vittime di persecuzione e condanne<sup>24</sup>, vengono identificate con figure analoghe a quelle dei bestioni delle prime epoche, ossia a quelle dei *patres* con un potere religioso assoluto che si riferiva a divinità prevalentemente maschili. Come personaggi a lui contemporanei però, sembra osservare il filosofo, le streghe nutrono una superstizione ormai immotivata; in tale contesto i sacrifici umani vengono piuttosto presentati come elemento strategico di una coreografia mirante a suscitare la credulità rispetto ai riti celebrati. Vico ha certamente avuto accesso a una ricca produzione

<sup>23</sup> Si vedano Margeret EHRENBURG, *Women in Prehistory* (London: British Museum Publications, 1989) e Richard FESTER, Marie E.P. KÖNIG, Doris F. JONAS, A. David JONANS, *Weib und Macht. Fünf Millionen Jahre Urgeschichte der Frau*, Fischer, Frankfurt a.M. 1980.

<sup>24</sup> Le ricerche novecentesche dell'etnologo Ernesto de Martino possono essere considerate come linee di sviluppo del progetto vichiano in quanto a partire da riti e narrazioni provenienti dalle cosiddette culture subalterne del sud d'Italia ricostruiscono forme di sapere comuni a diverse aree dell'Eurasia antica, v. Roberto EVANGELISTA, *Le civiltà mortali, ovvero dell'unità della vita umana. Un de Martino vichiano?*, in «Bollettino del centro di studi vichiani», 2014, pp. 131-164.

letteraria popolare, quella delle favole, in cui le streghe sono assimilabili ai miti deformati di cui egli riporta alla luce il senso corretto. Le favole che hanno come protagoniste le streghe<sup>25</sup> sono dunque documenti che permetterebbero di risalire a un potere sacrale femminile anteriore a quello dei padri che è stato poi cancellato o deformato fino a rendere incomprensibile il mito originario, proprio come è accaduto per i miti greci o romani su cui si sofferma l'opera vichiana<sup>26</sup>.

Tuttavia Vico non può procedere a questa interpretazione e si limita a presentare queste tracce, che un pensatore meno scrupoloso o forse maggiormente ossessionato dalla coerenza del proprio sistema avrebbe certamente omissso. Un altro caso analogo è quello dei giganti di cui Vico si occupa spiegando la loro statura spropositata con la loro natura ferina e dunque con l'assenza di una dimensione culturale umana (e dunque religiosa, politico-sociale, simbolica) e con l'erramento ferino in una terra ancora umida e ricca di esalazioni post-diluviane. Egli ricorda che i giganti erano i figli della Terra e quest'ultima è evidentemente una dea<sup>27</sup>. Tuttavia egli evita accuratamente di sviluppare e di trarre le conseguenze naturali del fatto che i primi uomini che egli descrive come privi di una divinità si riconoscevano come figli di una divinità femminile identificata con la Terra.

In realtà Vico ritiene di dover fare di più per fugare il sospetto che esista un potere materno creatore di senso. In uno dei passi più sconcertanti della *Scienza nuova* egli immagina dunque a tale scopo le madri e la relazione madre-figlio nello stato ferino: “le madri abbandonando i loro figliuoli questi dovettero tratto tratto crescere senza udir voce umana nonché apprendere umano costume, onde andarono in uno stato affatto bestiale e ferino. Nel quale le madri come bestie dovettero lattare solamente i bambini e lasciargli rotolare nudi dentro le fecce loro proprie ed appena spoppati abbandonargli per sempre” (SN, 369). Coerentemente con la propria idea che le dimensioni simbolica, politica ed economica siano tutte riconducibili a un atto creativo dei *patres* (identificato con l'intuizione della prima divinità, Giove) Vico considera anche la maternità un tratto culturale che non può dunque esistere prima della creazione di una comunità umana. Lo stesso allattamento, relazione primaria di cura

---

<sup>25</sup> *Lo cunto de li cunti* (1636) di Giovan Battista Basile, certamente noto a Vico, si compone di cinquanta fiabe raccontate da vecchie donne in cui gli incantesimi femminili di streghe o fate sono uno dei principali ingredienti. Vi si trova tra l'altro la prima versione conosciuta della fiaba di Cenerentola. Le interpretazioni delle favole in chiave matricentrica/matriarcale hanno sottolineato come la stessa figura della strega sia una deformazione caricaturale delle sacerdotesse e dei loro riti indirizzati alla Dea madre v. Dagmar Margotsdotter-Fricke, *Die gute Mär. Mutterkunde in Märchen* (Ruesselsheim: Christel Goettert Verlag, 2008) che interpreta la fiaba nella fiaba di Hansel e Gretel l'incontro con la strega come un rito di iniziazione dei fanciulli. E' anche significativo che sia il bambino e non la bambina a essere destinato al sacrificio in continuità appunto con la tradizione matriarcale. Una magistrale analisi del femminile nella fiaba nella prospettiva della psicologia junghiana è sviluppata in Marie-Luise VON FRANZ, *Das Weibliche im Märchen*, Fellbach-Oeffingen, Bonz 1977.

<sup>26</sup> La bibliografia sulle streghe e i processi di stregoneria dal Medio Evo all'epoca moderna è molto ampia (per una selezione v. [www.url.it/donnestoria/testi/recensioni/bibliostreghe.htm](http://www.url.it/donnestoria/testi/recensioni/bibliostreghe.htm)). Su processi di stregoneria nella regione campana si veda Giovanni ROMEO, *Magia e stregoneria a Procida. Tre storie del Sei-Settecento*, Dante&Descartes Napoli 2014.

<sup>27</sup> “Giganti” vuol dire “figliuoli della terra” (SN, 370); “Madre de' giganti dalle favole ci è narrata la Terra” e SN. 370; l'uso della maiuscola per l'iniziale di Terra indica evidentemente che Vico fa qui riferimento a una divinità.



e conferimento di senso attraverso cui, come lo stesso Dante già scrive nel *Convivio*, si trasmette l'idioma materno<sup>28</sup> diventa per le madri delle origini un peso doloroso; e l'abbandono precoce dei figli è uno dei corollari necessari di questo scenario.

Poiché la prospettiva (filo)-genetica assunta da Vico afferma l'origine simbolica degli stessi sentimenti associati a un'espressività gestuale, l'esclusione della relazione di cura, della tenerezza tra la madre e i figli, da questo scenario genetico e il concentrarsi esclusivo sulle creazioni dei padri porta a conseguenze paradossali: la tenerezza del rapporto tra genitori e figli è infatti giudicato da Vico del tutto assente nelle prime epoche ed è considerata un approdo tardo - una prospettiva dunque che appiattisce completamente la relazione madre-figli su quella padre-figli improntata alla crudeltà caratteristica degli inizi della storia. Essa sembra inoltre assimilare l'ontogenesi del linguaggio, l'apprendimento della lingua nei bambini all'origine filogenetica del linguaggio in una relazione verticale in cui si tratta appunto, anzitutto, di leggere sotto la spinta della paura i comandi di una divinità spaventosa piuttosto che di quella relazione triangolare tra soggetto adulto, soggetto bambino e mondo, in cui il primo, affettivamente coinvolto, legge e traduce le prime manifestazioni espressive del bambino riferite all'ambiente e reagisce di conseguenza sul piano pragmatico e linguistico stabilendo un'interazione simbolicamente proficua<sup>29</sup>.

Non si tratta qui, sia ben chiaro, di rimproverare a Vico di non essere arrivato non diciamo agli esiti delle attuali scienze cognitive sull'ontogenesi del linguaggio, ma neppure allo scenario materno dell'origine del linguaggio infantile a cui già era giunto Dante. Si tratta invece di sottolineare che è proprio la prospettiva assunta dalla SN ciò che rende impossibile il riconoscimento di ciò che Vico certamente sapeva (la specificità e la rilevanza culturale della relazione simbolica e affettiva tra madre e figli). Fare ciò avrebbe infatti implicato l'assunzione, almeno ipotetica, di una storia anteriore alla fondazione patriarcale delle società gentili, che avrebbe coinciso proprio con la dimensione impensabile della *selva matriarcale*. Vico è certamente ambivalente riguardo a questa dimensione d'ombra, piena di sensatezza e di vitalità che considera la cura essenziale dalla barbarie della riflessione. All'anonimo e sarcastico recensore della SN, dopo essersi confrontato con ciò che rende disumana la derisione suggerisce di abbandonare la comunità umana e di vagare solo nel deserto africano e ciò suggerisce almeno che in tal modo egli potrebbe riacquisire una ferinità affettiva e liberarsi di quella legata appunto a un eccessivo sviluppo della riflessione.

---

<sup>28</sup> Sul tema dell'allattamento in Dante in una prospettiva filosofica femminista v. Sara FORTUNA, Manuele GRAGNOLATI, 'Between Affection and Discipline: Exploring Linguistic Tensions from Dante to *Aracoeli*' in *The power of disturbance. Elsa Morante's Aracoeli*, Legenda, Oxford 2009, pp. 8-19.

<sup>29</sup> Ci riferiamo ai noti studi sull'ontogenesi del linguaggio di Tomasello e alla nozione da lui sviluppata di "attenzione condivisa" riferibile alla triangolazione adulto bambino oggetto, v. TOMASELLO, *Le origini culturali della comunicazione umana*, il Mulino Bologna 2003.

Come ha mostrato Valagussa, Vico assume una posizione paradossale secondo cui la selva, al tempo stesso, deve e non può essere pensata. Deve esserlo perché rappresenta quel limite dell'Altro da sé che la filosofia deve vedere per riconoscerne l'alterità e per capire che il tessuto simbolico da cui si è generata è fatto con altra materia rispetto a quella della razionalità. Tuttavia, proprio per questo, la selva non può, in senso stretto, essere pensata in quanto essa è appunto quell'ombra-matrice che fa da fondamento alla civiltà occidentale. Riconoscere a questa dimensione un valore simbolico autonomo, un'altra origine della civiltà, rimossa, autonoma e anteriore a quella patriarcale avrebbe significato snaturare la stessa attività filosofica, che è nata appunto dall'espunzione-rimozione (anche in senso psicoanalitico) di quella origine.

Tuttavia da buon filosofo-filologo Vico non può cancellare le tracce che vengono anzi ospitate come "rottami", frammenti isolati non ulteriormente assimilabili dal sistema vichiano. Il riferimento alle streghe, in particolare, mostra che egli era consapevole della contro-cultura femminile ancora presente alla sua epoca. Meno chiaro è se fosse consapevole di ciò che avrebbe implicato tenerne conto dal punto di vista della propria scoperta filosofica. È in ogni caso evidente che la sua opera non può percorrere quella strada, essa la indica appena (ed è già moltissimo e, potremmo persino dire, un caso unico nella filosofia moderna). Si tratta di un sentiero appena delineato e subito interrotto, che offre tuttavia alle lettrici e ai lettori la possibilità di procedere oltre, in direzioni inedite, nel nuovo spazio che la SN ha dischiuso. Sarebbe illusorio in ogni caso proporsi di illuminare in maniera completa quello spazio, ottenendo una visione senza punti oscuri. Sembra piuttosto possibile invertire l'immagine e provare a vedere, almeno per un attimo, la luce come ombra e viceversa.

## Studi e ricerche

# Éléments pour une philosophie antilogique

LUIS FELIPE BELLINTANI RIBEIRO\*

**Summary:** 1. Penser l'antilogie, avec Mario Untersteiner. 2. Contre l'antilogie, les philosophes de l'Un. 3. Conclusion: avec les poètes.

**Abstract:** This paper argues that the view that on everything there are always two opposing discourses is not just a personal opinion of the sophist Protagoras, but it affects the ancient Greek culture in general, including the authors who apparently are the main opponents of the contradiction (Parmenides, Plato and Aristotle).

**Keywords:** sophistry, antilogy, contradiction, ancient philosophy.

## 1. Penser l'antilogie, avec Mario Untersteiner

Le terme «antilogie» évoque d'emblée deux auteurs anciens, qui sont associés à la sophistique non sans raison : 1) Protagoras, dont l'une des œuvres s'intitulait précisément *Antilogies*, auteur présumé de la fameuse phrase selon laquelle «à propos de toute chose (*prágma*: sujet, affaire) il y a deux discours opposés (*antikeiménous lógous*) l'un à l'autre»<sup>1</sup>, qu'on peut considérer comme l'énoncé majeur de la thèse de l'antilogie ; et 2) l'auteur anonyme d'un recueil auquel on donne couramment le titre de *Discours Doubles* (*Dissoi lógoi*), formule constituant les premiers mots du texte, qui est reprise comme un refrain au début des quatre premiers chapitres: «discours doubles sont prononcés sur le bon et le mauvais / le beau et le laid / le juste et l'injuste / le vrai et le faux».

Avant d'entrer dans la lecture de ces textes, du reste bien connus et discutés, je voudrais d'abord attirer l'attention sur quelques détails.

Considérons l'attribut que Diogène Laërce donne au sujet syntaxique de la thèse de l'antilogie. Il dit que «Protagoras fut le *premier* (*prótos*) à affirmer qu'à propos de toute chose il y a deux discours opposés l'un à l'autre»<sup>2</sup>, comme il a été le premier à faire beaucoup d'autres choses associées à la sophistique.

«Le premier» suppose «pas le seul» et suggère «premier d'une série plus ou moins longue». En fait, dans une variante du fragment transmis par Clément d'Alexandrie<sup>3</sup>, les autres qui disent cela, parmi lesquels Protagoras serait seulement le premier, sont simplement «les Grecs», sans aucune restriction.

«Les Grecs affirment, et Protagoras en premier, qu'à tout discours s'oppose un autre discours (*pantì lógoi lógon antikeísthai*).»<sup>4</sup>

\* Universidade Federal Fluminense et Fondation CAPES, Brésil

<sup>1</sup> DIELS-KRANZ et UNTERSTEINER: A20.

<sup>2</sup> Trad. Mauro Bonazzi. Les traductions de Mauro Bonazzi, de Louis-André Dorion et de Marie-Laurence Desclos que je cite dans le texte se trouvent in *SOPHISTES, Écrits complets*, dir. trad. et prés. Jean-François Pradeau, Flammarion, Paris 2009, 2 v.

<sup>3</sup> *Stromates* VI, 8, 65, dans le cadre d'une stratégie générale qui consiste à opposer les grecs [païens] aux chrétiens.

<sup>4</sup> Trad. Mauro Bonazzi

La référence à la Grèce apparaît aussi dans la formule-refrain de l'autre texte, dans ce cas-là avec une restriction – «par ceux qui philosophent» – ce qui constitue quand même une énorme généralisation:

«des discours doubles sur le bon et le mauvais sont prononcés, en Grèce, par ceux qui philosophent (*dissoi λόγοι λέγονται ἐν ταῖς Ἑλλάδι ὑπὸ τὸν φιλοσοφοῦντων*).»

Cette référence aux philosophes grecs n'apparaît plus explicitement quand la formule se répète au début des chapitres suivants sur le beau et le laid, le juste et l'injuste, le vrai et le faux, mais le parallélisme suggère qu'elle vaut toujours.

La généralisation n'est pas exagérée. Encore faut-il déterminer de façon plus précise ce que l'on entend exactement par «antilogie». Mais si d'emblée on imagine deux partis en vis-à-vis (*anti*), qui soutiennent des discours (*-log-*) sur un thème quelconque avec quelque degré de divergence, chacun avançant une thèse différente, on trouvera sans difficulté, partout dans la littérature grecque, des antilogies: dans les *agônes* de l'épopée, de la tragédie, de la comédie, des discours juridiques, des débats politiques rapportés par les historiens, dans l'*élenchos* et l'éristique, dans le dialogue socratique, chez Zénon d'Élée et dans la tradition dite «dialectique», chez les sophistes, chez les mégariques, chez les sceptiques, outre les réflexions de Platon et d'Aristote sur ce thème.

Pour déterminer de façon plus précise le sens du terme antilogie, on peut se baser sur la typologie d'Aristote ci-dessous à propos de la notion d'opposition, qui aboutit, si on se limite au domaine du *lógos*, à la contradiction tout court, opérée par la simple négation.

*Catégories*, Chapitre X, "Des opposés" :

§ 2 «Une chose peut **être opposée** (*antikeísthai*) à une autre de quatre manières différentes; ou comme **les relatifs** (*tà prós ti*), ou comme **les contraires** (*tà enantía*), ou comme **privation et possession** (*stéresis kai héxis*), ou enfin comme **affirmation et négation** (*katáphasis kai apóphasis*). § 3 Et pour donner des exemples, toutes ces choses sont opposées entre elles, ainsi qu'en fait de relatifs, le double l'est à la moitié; en fait de contraire, le bien au mal, en fait de privation et de possession, l'aveuglement et la vue ; et enfin, en fait d'affirmation et de négation : il est assis, il n'est pas assis»<sup>5</sup>.

Admettons donc que la thèse de l'antilogie n'est pas une simple opinion de Protagoras ou de l'auteur anonyme des *Discours Doubles*, mais qu'elle joue un rôle central dans la culture grecque. En fait, «le premier à dire» peut bien signifier «le premier à expliciter en mots ce qui était déjà expérimenté d'une façon implicite», de sorte que Protagoras ne serait pas au début de la série, mais à son milieu, au sommet, peut-être, d'une courbe qui commencerait déjà chez Homère, et qui disparaîtrait dans un moment tardif de l'histoire occidentale, quand la forme d'argumentation *in utramque partem* perd de son importance. Comme le dit Untersteiner<sup>6</sup>, l'expérience des deux *lógoi* était déjà dans la mentalité grecque quand Protagoras la formule. On peut imaginer que cette expérience s'affaiblit dans l'histoire à chaque fois que l'esprit d'une époque est mené à croire qu'il y a un critère fort capable de déterminer sans hésitations le *lógos* propre et unique de chaque chose. Ce sont ou bien les époques centrées autour du divin, et dans ce cas là ses représentants parmi les hommes fournissent le modèle de la vérité monadique, ou bien les époques centrées autour de la raison humaine et de sa capacité à trouver la

<sup>5</sup> Trad. Barthélemy Saint-Hilaire. Toutes les traductions de B. Saint-Hilaire des textes d'Aristote se trouvent in <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/table1.htm>

<sup>6</sup> *I Sofisti*, sur l'édition brésilienne: *A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica*, Paulus, São Paulo 2012, p. 50.

vérité de façon claire et distincte ; selon la réflexion de Camus sur la tragédie, il s'agit des époques non-tragiques<sup>7</sup>.

Avant de nous tourner vers le début de la courbe, dont Protagoras serait, selon notre hypothèse, le sommet, regardons, un moment, de l'autre côté. L'époque actuelle, malgré les énormes progrès scientifiques et technologiques, ne peut plus se fier à la science ou à la technique comme à un critère de certitude. Malgré la division récurrente en deux champs opposés d'opinions à propos de presque tous les sujets, hors des domaines contrôlables par une rationalité strictement technique, chaque champ continue à parler comme s'il avait le monopole de la raison, tandis qu'il ne resterait à la part adverse que l'irrationalité pure et simple, phénomène que Marc Angenot appelle « dialogue de sourds »<sup>8</sup>. Ne serait-il donc pas opportun, pour cette raison, de revenir à la question de l'existence de deux discours opposés sur toute chose, sans même considérer l'importance intrinsèque de cette question, du point de vue historiographique et philologique?

Revenons au début de la courbe et disons quelques mots sur la présence de l'antilogie dans la mentalité grecque. Admettons que, pour des raisons historiques, un certain relativisme culturel ait toujours traversé la conscience et l'inconscient des Grecs. La formule suivante d'Hanna Arendt est plutôt une provocation rhétorique qu'une loi scientifique, mais elle mérite tout-de-même d'être citée : «l'impartialité est venue au monde avec Homère»<sup>9</sup>. Ce qui signifie: les deux armées en guerre sur les champs de Troie, à mi-chemin entre l'Asie et l'Europe, l'Orient et l'Occident, se partagent la faveur des dieux et le respect des hommes; aucune n'a l'exclusivité de la dignité. L'«Autre» n'est pas simplement une négation absurde du «Soi-Même», il n'est pas destiné à être supprimé. Il est donc autorisé à réclamer ses raisons et à poser un discours différent ou même contraire par rapport à celui qui lui fait face. Cet événement est surprenant et n'a rien d'évident. Au contraire. Les hommes ont tendance à naturaliser leur perspective et à confondre leur façon de voir le monde avec le monde lui-même, ce que Castoriadis appelle métaphoriquement « clôture »<sup>10</sup>. Sortir de la clôture signifie imaginer la possibilité de discours contraires aux discours traditionnels sur les choses : ma représentation et ma désignation du monde correspondent-elles au monde ou non ?

L'expérience de cette interrogation est étroitement liée à l'avènement même de la philosophie, qui consisterait à poser la question de comment désigner ce qui dans le monde est effectivement en soi-même. Le *thaumázēin*, par lequel, selon Platon et Aristote, la philosophie commence, présuppose d'une certaine manière la présence d'énoncés opposés. Même quand on est convaincu que les choses sont déterminables et exprimables par un énoncé déterminé, si l'on s'en étonne, c'est bien parce qu'on s'en est éloigné et que l'on a vu la possibilité de l'énoncé contraire: pourquoi les choses sont-elles ainsi et non autrement? Voilà les deux discours: «les choses sont comme ça» *versus* «les choses ne sont pas comme ça, mais autrement».

Continuons à nous en remettre à l'autorité d'Untersteiner à propos de la présence de l'expérience des deux *lógoi* au sein de la mentalité grecque avant que Protagoras ne la formule, dans l'ambiance prosaïque de la *pólis* classique du siècle de Périclès. Outre le contact avec les usages et coutumes des peuples avoisinants, qui favorise le relativisme culturel<sup>11</sup>, l'helléniste italien trouve dans la

---

<sup>7</sup> Cf. A. CAMUS, conférence *Sur l'avenir de la tragédie*, 1955: «Il semble en effet que la tragédie naisse en Occident chaque fois que le pendule de la civilisation se trouve à égale distance d'une société sacrée et d'une société bâtie autour de l'homme».

<sup>8</sup> *Dialogues de sourds : traité de rhétorique antilogique*, Mille et une Nuits, 2008.

<sup>9</sup> *Le concept d'histoire* in *La crise de la culture*, traduction française sous la direction de P. Lévy, Gallimard, Paris, 1972, p. 70.

<sup>10</sup> *Domaines de l'homme (Les carrefours du labyrinthe II)*, par l'édition brésilienne: *A polis grega e a criação da democracia* in *Os domínios do homem (As encruzilhadas do labirinto II)*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1987, p. 269.

<sup>11</sup> *Op. cit.* p. 51.

spécificité de la religion grecque d'autres raisons permettant d'expliquer l'origine de ce phénomène<sup>12</sup>. D'abord, l'idée que la fortune change et se révèle parfois bienveillante, parfois adverse, soit de façon diachronique dans la narration épique, soit de façon synchronique dans la conscience lyrique. Ensuite, la présence de ce qu'il appelle le «mythe contradictoire», issu de la double source (hellénique et non-hellénique) de la religion grecque, la civilisation mystique et spiritualiste méditerranée et la civilisation logique indo-européenne. Cette dualité culminerait, selon lui, dans la tragédie attique. À ce propos, Untersteiner remarque que la *dikè* n'est pas univoque. Une fois maltraitée, la Diké se transforme en Érinnye, ce qui conduit à des scènes où s'opposent plusieurs *dikai* rivales, comme des esprits de vengeance en lutte les uns contre les autres.

D'ailleurs, en ce qui concerne la mythologie grecque, Platon<sup>13</sup> avait déjà remarqué la difficulté d'y fonder quelque définition univoque que ce soit. Si Euthyphron a raison et si le pieux n'est que ce qui plaît aux dieux, on aura, certes, dans le cadre du polythéisme grec, des définitions du pieux différentes, voire contraires.

Même ce qui pourrait procurer un peu d'unité, la *Diòs Boulé*, la volonté de Zeus, n'écarte pas le dilemme, car il arrive que des inclinations contraires soient en concurrence les unes avec les autres dans l'esprit de Zeus lui-même<sup>14</sup>.

Avant de parler de Protagoras, Untersteiner parcourt un chemin qui passe par les Présocratiques. Dans ce cadre, le chercheur mentionne<sup>15</sup> des idées dualistes et mobilistes. Le dualisme, de façon évidente, donne lieu à des énoncés opposés, par exemple, «le principe est pair» et «le principe est impair». De même, dans le cas du mobilisme. Si la réalité que le discours désigne change et cesse d'être ce qu'elle était pour devenir ce qu'elle n'était pas, les propositions qui disent cet être et ce ne pas être se vérifieront toutes les deux.

Or, il n'est pas ici question de savoir si ces idées correspondent de façon rigoureuse à la pensée de certains philosophes, comme Pythagore ou un pythagoricien déterminé, ou Héraclite ou quelqu'un d'autre influencé par Héraclite. Nous préférons prêter l'oreille à ce qu'Aristote dit de l'effet produit par ces idées sur l'esprit de l'époque. Notons que dans le livre IV de la *Métaphysique*, quand il s'agit précisément d'interdire l'antilogie (le mot «contra-dic-tion» n'est que la version latine du mot grec «antilog-ia»), le Stagirite se sent obligé de discuter avec plusieurs philosophes antérieurs, y compris Parménide. Le Parménide, certes, de la *dóxa*, non celui de *l'alétheia*, mais Parménide tout-de-même, qu'Aristote présente ailleurs comme un physiologue du dualisme feu/terre. Ce n'est pas par hasard si Aristote discute ici le phénoménisme attribué à Protagoras, et le mobilisme attribué à Héraclite ou à ses partisans. Scène très curieuse: le génie d'Aristote essaie d'établir la non-contradiction comme le premier et le plus fort des principes, tandis que la quasi-totalité de ses prédécesseurs se refusait apparemment à l'accepter même comme une vérité de second ordre. Aucun doute, donc, que la thèse de l'antilogie était bien répandue en Grèce. Nous reviendrons sur le livre IV de la *Métaphysique*.

Continuons sur le chemin ouvert par l'interprétation d'Untersteiner.

Le chercheur avance deux autres thèses: je voudrais en accepter une et refuser l'autre. Je voudrais accepter son idée selon laquelle l'opposition entre deux points de vue antithétiques serait «tragique» par sa nature<sup>16</sup>. Très intéressante, l'idée que la question de l'antilogie ne se borne pas au domaine strictement, disons, «logique», mais qu'elle s'insère dans un champ plus large, où des mots

<sup>12</sup> p. 52.

<sup>13</sup> *Euthyphron* 7a-8a.

<sup>14</sup> Untersteiner, *op. cit.*, p.53.

<sup>15</sup> p. 56.

<sup>16</sup> p. 55.

comme «angoisse» peuvent surgir<sup>17</sup>. Mais je voudrais refuser son autre idée, selon laquelle l'antilogie ne peut être qu'une situation provisoire, qui doit forcément être surmontée par une situation définitive d'un autre ordre, monadique et meilleure. Est-ce que la position antilogique peut fournir, en elle-même, le fondement d'une bonne philosophie? Ou bien doit-on toujours tomber dans le jugement platonicien (l'opposition entre la mauvaise éristique et la bonne dialectique)<sup>18</sup> ou dans le jugement aristotélicien (connaître l'art des discours opposés pour ne pas se laisser tromper par les adversaires), selon lequel la dignité de l'antilogie serait au mieux celle d'une propédeutique?

«Il faut, de plus, être en état de plaider le contraire de sa proposition, comme il arrive en fait de syllogismes, non pas dans le but de pratiquer l'un et l'autre (le non vrai et le non juste), car il ne faut pas conseiller le mal, mais **pour ne pas ignorer ce qu'il en est, et afin que, si quelque autre orateur voulait discourir au détriment de la justice, nous soyons nous-mêmes en mesure de détruire ses arguments** (*bína mè lantbáneí pós ékbeí, kaì bópos álou kbroménou toís lógois mè díkaíos autoí hýein ékbomen*). À la différence des autres arts, dont aucun n'arrive par le syllogisme à une conclusion opposée, la rhétorique et la dialectique sont seules à procéder ainsi, l'une et l'autre supposant des contraires. Toutefois, les matières qui s'y rapportent ne sont pas toutes dans les mêmes conditions, mais toujours ce qui est vrai et ce qui est naturellement meilleur se prête mieux au syllogisme et, en résumé, est plus facile à prouver»<sup>19</sup>.

Si le «tragique» désigne une condition de principe, et non une situation parmi d'autres possibles, alors on ne saurait surmonter la contradiction une fois pour toutes. Le tragique signifie exactement la nécessité de choisir entre deux options qui sont à la fois bonnes et mauvaises. Se décider pour le bon pur au détriment du mauvais tout court serait facile – personne ne cesserait de le faire – mais quand serait-ce le cas?

Respecter la loi de la cité en laissant son frère sans sépulture, ou plaire aux dieux et rendre hommage aux traîtres? Venger la mort de son père en se faisant matricide, ou sauver sa mère sans faire justice?<sup>20</sup> Voilà l'antilogie double et tragique qui oppose un chemin à la fois bon et mauvais à un autre chemin à la fois bon et mauvais. Nier cette sagesse et essayer d'isoler les contraires peut nous faire tomber dans une autre espèce d'*hýbris*: la chasteté absolue d'un Hippolyte est négligence devant Aphrodite, et il finira maculé de sang à cause de sa pureté<sup>21</sup>. Même si toute décision dans la vie n'est pas aussi dramatique, la loi majeure pour les hommes continue à être la mort: la seule façon d'épargner la mort à un fils serait de ne pas le laisser naître et devenir un mortel.

Untersteiner trouve une raison pour penser que l'antilogie dans le cadre de la philosophie de Protagoras n'est qu'un moment provisoire: son apparente incompatibilité avec une vision du monde

---

<sup>17</sup> p.59.

<sup>18</sup> Cf. G.B. KERFERD, *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, p. 65: «Once the three terms eristic, antilogic and dialectic are clearly distinguished a good many things fall into place. Plato is wholly opposed to eristic, and is completely committed to dialectic. Antilogic for him comes in between eristic and dialectic. It can be used simply for eristic purposes. On the other hand if it is claimed as a sufficient path to truth it also meets with Plato's condemnation. But in itself it is for Plato simply a technique, neither good nor bad.»

<sup>19</sup> *Rhétorique* I, 1, 1355a30-9, trad. Charles-Émile Ruelle.

<sup>20</sup> Quant à Oreste et à Alcéméon, remarquons que les *Discours Doubles* les mentionnent, dans le chapitre 3, "Sur le juste et l'injuste", comme exemples du caractère relatif de ces deux notions opposées: « Et il est juste de tuer ceux qui nous sont le plus chers, puisque Oreste et Alcéméon l'ont fait ; même le dieu a déclaré par oracle que ce qu'ils avaient fait était juste » (trad. Louis-André Dorion).

<sup>21</sup> EURIPIDE, *Hippolyte*, v. 10-23.



léguee notamment par Platon<sup>22</sup>, où la question de l'*orthón* dans le domaine du langage, de l'*orthoépeia*, de l'*orthótes onomáton*, joue un rôle de premier ordre. La solution serait alors d'accommoder, au fil de la diachronie, les deux-*lógoi* et le seul bon-*lógos*, en les réconciliant. Mais y a-t-il en fait incompatibilité? Ou c'est nous qui voudrions voir cette tragédie culminer en un dénouement heureux, avec, enfin, la victoire du discours fort sur le faible, et, toujours de nouveau, celle du sérieux philosophique sur l'étrangeté sophistique?

Chez Protagoras il y a d'autres thèses incompatibles de façon encore plus frappante. On les découvre, si l'on considère l'ensemble des témoignages et des fragments qui lui sont attribués, et si l'on essaie d'en faire un système. En ce qui concerne notre sujet, rien n'est plus incompatible avec la thèse de l'antilogie que la célèbre phrase selon laquelle «il est impossible de contredire» (*ouk éstin antilégein*)<sup>23</sup>.

En somme, y a-t-il toujours des *lógoi antikeíménoi*, ou est-il impossible d'*antilégein*? Nécessaire ou impossible? Toujours ou jamais?

Il y a là un point, d'ordre, disons, méthodologique, qui normalement échappe aux interprètes, malgré son évidence, à cause de l'orthodoxie du concept de méthode scientifique, même quand il s'agit d'interpréter l'hétérodoxie sophistique: le surgissement et la juxtaposition des deux propositions (1. *lógos antikeíménous énai*; 2. *ouk éstin antilégein*) sont la pleine manifestation de la thèse de l'antilogie. Si l'on souligne que la thèse de l'antilogie, afin de continuer à être valide, doit se soustraire à la loi qu'elle même impose, on voit surgir au moins un discours qu'on ne peut pas contredire<sup>24</sup>. Donc, l'apparente incompatibilité des deux thèses confirme la vérité de la première, et l'éventuelle conversion de la première en hyper-thèse absolue confirme, au moins dans ce cas d'exception, la vérité de la deuxième.

Mais il faut aussi être orthodoxe et essayer de rendre compatibles les thèses en question selon un principe de cohérence.

La compatibilité entre la nécessité des *antikeíménoi lógoi* et l'impossibilité de l'*antilégein*, on la soutient de façon aussi classique, en recourant à la métaphore de la vision. Chacun des deux discours opposés est avancé par une personne différente qui regarde la chose selon une perspective différente. Si l'on se met dans la perspective de chacun, on voit que son discours correspond à ce que la chose est, à partir de cette perspective, donc qu'il est vrai. Si un deuxième discours déclare l'opposé de ce que déclare le premier, c'est parce qu'il parle d'un autre aspect<sup>25</sup> de la chose, différent de l'aspect visé par le premier discours lors de son énonciation.

Un discours qui semble faux n'est qu'un discours sur un aspect particulier de la chose, ce qui veut dire qu'il est vrai dans une certaine relation/situation. La thèse «tout est vrai», attribuée aussi à Protagoras, est évidemment compatible avec la thèse «il est impossible de contredire», et, selon le point de vue qu'on vient d'éclaircir, avec la thèse des deux discours opposés. Il ne s'agit pas de corriger le discours opposé, mais de chercher la perspective qui le valide.

La question du rapport entre le discours et la chose peut être ainsi réglée, mais cette solution entraîne une autre question non moins problématique, celle du statut de la chose en question. Si, malgré

<sup>22</sup> *Cratyle* 391b11-c4 ; *Phèdre* 267c4-7.

<sup>23</sup> DIOGENE LAËRCE, 52-3: «Il fut le premier (...) à proposer l'argument d'Antisthène qui s'efforce de démontrer qu'il n'est pas possible de contredire.» (trad. Mauro Bonazzi). Aussi PLATON, *Euthydème* 286b8-c4 : «*ouk énai antilégein*».

<sup>24</sup> Cf. diverses versions de l'objection classique à l'admission de la contradiction et aux thèses de type relativiste en général : PLATON, *Tbêtete* 171b et *Euthydème* 286b8-c4; ARISTOTE, *Métaphysique* IV, 5, 1009a6-15 et 6, 1011a14-5; SEXTUS EMPIRICUS, *Contre les savants* VII 389, etc.

<sup>25</sup> La notion d'«aspect» entraîne une ambiguïté très intéressante. D'un côté, l'*éidos* est le critère même par lequel Platon et Aristote figent les étants en ses espèces respectives, régies par l'unité et l'identité, vraies formes ontologiques. D'autre côté, le recours à la métaphore visuelle (*horáo, éidon, éidos, specio, specie; aspicio, aspectus*) favorise le contre-argument qui met en relief la multiplicité selon laquelle les étants montrent leurs semblants.

les changements d'aspects, la chose reste la même, sommes-nous alors dans le cadre d'une certaine ontologie de la substance ? La thèse « tout est vrai » s'attache à une ontologie de la surface, la surface des *phainómena*, la surface des *dokoúnta* ; il n'y a rien sous l'apparence. S'il n'y a pas de substance sous cette surface, pourquoi s'agirait-il de la même chose, celle sur laquelle il y aurait deux discours opposés ?

Dans le *Théétète* de Platon, quand Socrate expose la doctrine de Protagoras<sup>26</sup>, le problème est posé dès le début, car Socrate, parlant comme s'il était Protagoras, dit que c'est le même vent qu'on peut percevoir comme froid et comme chaud<sup>27</sup>. Pour une pensée qui va culminer dans la négation de l'un en soi et par soi, le statut de cette identité est un problème. Les noms des langues naturelles procurent, certes, un type d'identité aux choses de l'expérience commune. Et Protagoras est intéressé par l'art de l'usage correct des mots probablement parce que le rapport des mots aux choses n'est jamais, en principe, libre d'équivoque. L'unité de l'*homónoia* d'une cité se bâtit à partir d'une pluralité de perspectives différentes et irréductibles: l'homonymie – utiliser les mêmes mots pour parler de choses différentes – est donc inévitable. Les mots des langues opèrent dans le registre de l'universel, car chacun est dit plusieurs fois en des contextes différents, voilà le «un sur plusieurs» (*hèn epì pollón*) de l'universel. Si les faits sont singuliers et irréductibles, il y aura toujours un décalage entre le nom et le chose, et il faudra toujours se soucier de ce rapport.

Puisque nous évoquons maintenant la tendance de la pluralité individuelle et culturelle – et du relativisme qui en découle – à produire deux discours opposés, et en même temps la tendance de chaque discours à soutenir sa propre unité contre son opposé, le moment est venu de passer à l'autre texte, les *Discours Doubles*, qui aborde précisément ce point. Le texte a la forme d'une querelle entre deux groupes (de philosophes). Il s'agit d'une double manière de se rapporter au "deux". Les uns avancent qu'une même chose est en même temps une et son contraire – un qui est deux – car elle est ainsi pour les uns, autrement pour les autres ; les autres avancent que les contraires sont choses différentes – deux qui sont, chacun, un – car chaque discours soutient sa propre unité contre son opposé.

[1, 1] «Des arguments opposés sur le bien et le mal sont avancés, en Grèce, par ceux qui philosophent: les uns affirment que **le bien est une chose, le mal une autre** (*hos állo mén esti tò agathón, állo dè tò kakón*); d'autres affirment qu'ils sont **la même chose et que la même chose est bonne pour les uns, mauvaise pour d'autres, et que pour le même homme elle est tantôt bonne, tantôt mauvaise** (*hos tò autó esti, kai toís mèn agathòn eíe, toís dè kakón, kai tói autói anthrópoi toù mèn agathón, toù dè kakón*)».

[2, 1] «Certains soutiennent en effet que **le beau est une chose et le laid une autre** (*állo mèn émen tò kalón, állo dè tò aiskhrón*); de même que leur nom est différent, de même aussi leur réalité. D'autres, cependant, soutiennent que **la même chose est belle et laide** (*toútò kalòn kai aiskhrón*)».

[3, 1] «Pour certains **le juste est une chose, l'injuste une autre** (*mèn állo émen tò díkaion, állo dè tò ádikon*), alors que pour d'autres **la même chose est juste et injuste** (*toútò díkaion kai ádikon*)».

---

<sup>26</sup> À partir de 151e.

<sup>27</sup> 152b

[4, 1] «l'un affirme que **le discours faux et le discours vrai sont différents** (*állon mèn tòn pseústan émen lógon, állon dè tòn alathê*), l'autre affirme, en sens contraire, qu'**ils sont identiques** (*tòn autòn aú*)»<sup>28</sup>.

Comme les arguments sont développés en chiasme par rapport à cette énonciation, résumons la syntaxe des 4 premiers chapitres de la façon suivante: pour la thèse 1 (ou thèse tout court) les contraires sont attribués d'une seule chose, selon des relations distinctes; pour la thèse 2 (ou antithèse) les contraires sont sujets.

Il est donc évident que ses deux thèses ne sont pas en contradiction (l'antithèse n'est pas vraiment une antithèse). Car la thèse ne dit pas que le bon (bien) et le mauvais (mal), en tant que sujets de la phrase, sont la même chose, comme l'interprète l'antithèse, mais que la même chose est bonne et mauvaise (elle possède deux attributs). Il y a ceux qui y trouvent une raison pour considérer le *Discours Doubles* comme un texte mineur (par exemple: Diels et Kranz<sup>29</sup>, Barnes<sup>30</sup>, Nestle<sup>31</sup>). Mais l'auteur n'est pas nécessairement naïf, au point de ne pas se rendre compte que la querelle est fautive, et de commettre *Pignoratio elenchi*. Une autre interprétation est possible. Les deux thèses ne sont pas contraires, car elles parlent de choses différentes, mais elles ne sont pas non plus disjointes. La première parle des choses. Des choses qui vont recevoir des prédicats opposés. La deuxième parle des opposés. Des énoncés opposés à propos des choses. À un premier niveau, les thèses sont même complémentaires. Mais on ne peut pas penser chaque thèse hors de tout un réseau de relations qui constitue un deuxième niveau dans lequel les deux thèses en question s'opposent vraiment. La thèse du relativisme apporte la leçon du multiculturalisme et de l'égalité des individus, mais aussi le danger du nihilisme. Elle est liée à l'esprit démocratique et cosmopolite, à la conscience de la différence irréductible entre *nómos* et *phýsis*, et à la critique de ceux qui confondent les deux termes. D'autre part, cette position risque de nier d'avance toute possibilité sérieuse de trouver un critère selon lequel préférer, choisir et décider, ce qui constitue la condition du vivant. L'autre thèse part de la constatation qu'il y a des préférences, choix, décisions, et, qu'au moment où elles opèrent, les chemins opposés qui se présentent ne paraissent point indifférents. Elle apporte à la sagesse du relativisme la sage consigne de ne pas tomber dans l'indifférence, et de continuer à chercher le critère qui fait la différence. D'un autre côté, elle risque de favoriser le *páthos* antidémocratique, ethnocentrique et individualiste, l'idée que mon *nómos* est plus "naturel" que le *nómos* de l'autre. Ce décalage dans le jugement justifierait toute une série d'autres inégalités, parmi lesquelles plusieurs sont néfastes.

La vraie antithèse serait donc entre la tendance à effacer toute hiérarchie entre les jugements et la tendance à souligner cette hiérarchie.

La première thèse, on l'associe immédiatement à l'antilogie de Protagoras; la seconde, qui finit par ne pas définir ce que sont les contraires, et par suggérer que chaque contraire doit être un seul, bien déterminé et distinct de l'autre, on l'associe à la philosophie de Socrate. Mais, au lieu de discuter pour savoir si le texte des *Discours doubles* est plutôt d'influence socratique ou sophistique, comme le font certaines interprétations, on peut considérer le texte dans son ensemble et sa cohérence comme une raison pour ne plus hésiter à placer Socrate dans le mouvement sophistique. L'effet que la seconde thèse, en tant qu'antithèse, produit sur la première thèse, est celui d'une objection que le relativisme

<sup>28</sup> Trad. Louis-André Dorion.

<sup>29</sup> *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidemannsche Verlagsbuchhandlung, Zürich 2004, p. 405.

<sup>30</sup> *The Presocratic Philosophers*, Routledge, London 1979, p. 215.

<sup>31</sup> *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1940, p. 439.

porte en lui-même, comme un corollaire (sa propre relativisation) nécessairement associé au relativisme. Cet effet fonctionnerait comme une clause intrinsèque contre la démesure.

Ce schéma binaire «Protagoras *versus* Socrate», «thèse (pour le relativisme) *versus* antithèse (contre le relativisme)», proposé par J. Solana Dueso dans sa lecture des *Discours doubles*<sup>32</sup>, a l'avantage de garder le sens du «deux», qui domine la première affirmation du texte, au-dessus de la thèse et de l'antithèse. Les interprétations qui attirent l'attention sur d'autres influences possibles des *Dissoi Lógoi* (pythagoriciennes<sup>33</sup>, Hippias<sup>34</sup>, éléates et mégariques<sup>35</sup>, socratiques<sup>36</sup>, Gorgias, Héraclite, Démocrite, Zénon<sup>37</sup>) ont l'avantage de montrer que la question traitée dans les *Dissoi Lógoi* concernait tout l'esprit d'une époque.

Mais suivons méthodologiquement le schéma binaire de Solana Dueso, pour donner une appréciation d'ensemble de la structure du texte.

Des neuf chapitres du texte, les quatre premiers, comme nous l'avons vu, ont une forme explicitement antilogique, car chacun des rivaux nommés avance à son tour sa thèse propre. Les chapitres 5, 6 et 7 ont une forme antilogique moins explicite, mais on les ramène sans difficulté à la formule antilogique. Dans le chapitre 5, au début les deux groupes rivaux ne sont pas nommés ; on ne voit que les partisans de la thèse selon laquelle les sages et les fous disent et font les mêmes choses, mais c'est l'auteur qui joue lui-même le rôle des partisans de l'antithèse, et qui avance que la sagesse et la folie sont des choses différentes. Le chapitre 6, qui réfute, chacune à son tour, toutes les objections à la possibilité d'enseigner la vertu, présuppose le débat autour de cette question – si la vertu peut (ou ne peut pas) être enseignée, dont l'importance, essentielle pour tous ceux qui se présentent comme professeurs de vertu, est aussi attestée dans le *Ménon* et dans le *Protagoras* de Platon. Le chapitre 7, qui argumente contre le recours au tirage au sort pour l'attribution des magistratures, présuppose la querelle contre ceux qui sont pour ce recours (contre et pour). Les chapitres 8 et 9 seraient les seuls à ne pas avoir du tout de forme antilogique, bien qu'on puisse imaginer à côté de ces éloges de la polymathie et de la mémoire, les blâmes respectifs, dans la mesure où ces arguments existent dans la littérature grecque.

Le chapitre 5 mérite une attention particulière, car il a l'air d'une sorte de méta-discours, et il a pour sujet ce qui est en jeu dans l'ensemble du texte – la dispute entre une position hyper-relativiste et une position qui réclame une limite au relativisme. Dans un premier moment, les arguments relativistes sont explorés, cependant la fin du chapitre, apparemment favorable à la position contraire, nous amène à y voir une tendance socratique. Mais voyons, en laissant de côté toute spéculation, ce que le texte nous dit en fait :

Après l'énoncé de la thèse:

«Les fous et les sains d'esprit, les sages et les ignorants disent et font les mêmes choses (*tautà toî mainómenoî kai toî sophronóntes kai toî sophoî kai toî amathéîs kai légonti kai prássonti*)».

vient la constatation que tous, les sages et les fous, utilisent les mêmes mots, «terre», «homme», «cheval», «feu» et font les mêmes choses, et qu'«ils s'assoient, ils mangent, ils boivent, ils se couchent, et ainsi de suite » (*kai poieonti tautá, káthentai kai ésthonti kai pínonti kai katákeintai, kai tálla kattoutó*). Il est

<sup>32</sup> *Protagoras de Abdera*. *Dissoi logoi: textos relativistas*, Akal, Madrid, 1995.

<sup>33</sup> P. ex. Rostagni (1922), Untersteiner (1996).

<sup>34</sup> P. ex. Untersteiner (1996), Dupréel (1980).

<sup>35</sup> P. ex. Taylor (1911).

<sup>36</sup> P. ex. Gomperz (1965), Kranz (1976), Taylor (1911).

<sup>37</sup> P. ex. Levi (1940).

impossible de ne pas associer cette liste des choses que tous font au célèbre passage du fragment 44 du *De la vérité* d'Antiphon<sup>38</sup> :

«Tous, en effet, nous respirons dans l'air avec notre bouche et avec notre nez, tout comme nous mangeons avec nos mains et nous rions quand nous sommes joyeux et nous pleurons quand nous sommes affligés; et nous recevons les sons par le sens de l'ouïe; et nous voyons par le moyen de la vue grâce à la lumière du jour; et nous travaillons avec nos mains; et nous marchons avec nos pieds...»<sup>39</sup>

*eis tòn aéra hápantes katà tò stóma kai katà tàs rhínas kai esthíomen kbersìn hápantes kai gelómen khaírontes tói nôi è drakýomen hypoúmenoí; kai téi akoéi toús phtbóngous eisdekbómetha; kai téi augéi metà tés ópseos borómen; kai taís kbersìn ergazómetha; kai toís posìn badízomen...*

Il me semble qu'Antiphon parle d'une espèce de niveau premier, de la pure nature, et dans ce niveau on voit l'égalité radicale de tous les hommes. Si l'on observe à distance une communauté humaine dont on ne connaît pas la langue, on ne comprendra rien de ce que ses membres disent entre eux, mais on les verra rire quand ils sont contents et pleurer quand ils souffrent. Les motifs pour lesquels les hommes rient ou pleurent sont très différents, mais pour comprendre ces motifs on doit déjà parler une langue, on doit déjà être ou grec ou barbare, donc on est déjà au niveau du *nómos*, et du surgissement de toutes sortes d'inégalités, par opposition à l'égalité de la nature, car pour bâtir un monde culturel il faut établir valeurs et hiérarchies.

Le chapitre 5 des *Dissoi logoi* continue avec la présentation des deux arguments qui finalement justifient la position relativiste, et qui étaient supposés ailleurs dans le reste du texte, qu'on peut résumer brièvement comme suit: 1) «être» est «être en relation» et 2) «être» est «être ailleurs et alors (quelque part et à quelque moment)».

1. «[5, 3] Qui plus est, le même objet est à la fois plus grand et plus petit, en plus et en moins, plus lourd et plus léger. Ainsi **toutes les choses sont-elles identiques** (*entí tautà pánta*). [4] Le talent est plus lourd que la mine et plus léger que deux talents. La même chose est donc à la fois plus légère et plus lourde».

2. «[5, 5] Et le même homme vit et ne vit pas, et **les mêmes choses sont et ne sont pas** (*tautà ésti kai ouk ésti*). Car ce qui est ici n'est pas en Libye, et ce qui est en Libye n'est pas à Chypre, et ainsi de suite suivant le même raisonnement. Par conséquent, **les choses à la fois sont et ne sont pas** (*entí tà prágmata kai ouk entí*)»<sup>40</sup>.

On pourrait ajouter à ces exemples de relations, déduits de notions évidemment relatives, comme «plus et moins», «lourd et léger», la longue justification du relativisme par la bouche du Socrate-Protagoras dans le *Téèthète*. La leçon majeure: rien n'est un en soi (*hèn autò kath'hautó*)<sup>41</sup>, mais tout est pour une autre chose, les choses sont les unes pour les autres (*pròs állela*)<sup>42</sup>. La blancheur n'est ni dans la chose dite blanche ni dans les yeux qui voient le blanc, *oúte tò prosbállon oúte tò prosballómenon*<sup>43</sup>, mais dans

<sup>38</sup> *Oxyrhynchus Papyri*. 3647, B, col. II et III.

<sup>39</sup> Trad. Marie-Laurence Desclos.

<sup>40</sup> Trad. Louis-André Dorion.

<sup>41</sup> 157a 6-7.

<sup>42</sup> 157a 1.

<sup>43</sup> 154a 1.

la *prosbolē*<sup>44</sup> en tant que telle. Ce nouvel exemple est d'ordre épistémologique, mais on pourrait multiplier les exemples en fonction du *tí* et, à chaque fois, du *prós ti*. Ce *tí* peut être aussi le temps et le lieu, ce qui veut dire que toute affirmation sur un étant dépend d'une circonstance particulière dans un moment et un endroit particuliers, où se trouvent forcément les étants. Pour généraliser, en utilisant les catégories d'Aristote, on pourrait dire qu'il n'y a pas de *tí* avant le *prós ti*, ou que la catégorie de la relation n'est pas moins originelle que celle de la substance, ou que la classe des relatifs est le genre le plus universel.

Au chapitre 5, après avoir enflé le relativisme au point d'arriver à la maxime « les choses sont et ne sont pas », l'auteur des *Dissoi Lógoi* rétorque qu'il faut le limiter, et reprendre les mêmes arguments en forme de clause préventive. Si l'on ne confond pas les différents rapports auxquels les étants sont attachés, on évite la contradiction tout court. Voici l'argument :

[5, 15] « En se qui concerne l'affirmation que **le même homme est et n'est pas** (*tòn autòn ánthropon kaì êmen kaì mè êmen*), je pose la question: «Est-ce qu'il est **en quelque façon ou sous tous rapports** (*tì ê tà pánta*)?» Si l'on nie qu'il est, on est par conséquent dans l'erreur en affirmant «sous tous rapports». **Toutes ces choses sont en quelque façon** (*pánta ón péi estí*)<sup>45</sup>.

Cette clause ne nie pas la première sagesse, mais apprend sa leçon et essaie de l'intégrer. Elle indique déjà deux critères qui entreront plus tard dans la formulation du principe de non-contradiction chez Aristote : la nécessité de distinguer les moments, c'est-à-dire la prise en compte du facteur temps dans le jugement de la valeur de vérité d'une proposition – c'est le *háma* du principe – et l'aspect visé à chaque fois, selon lequel on dit ce qu'on dit – le *katà autó*.

On pourrait dire, pour rester dans le vocabulaire aristotélicien, que nous sommes devant la distinction entre prédiquer *haplós* (*simpliciter*) et *katá ti* ou *katá tinos* (*secundum quid*), ou, comme le préfère Solana Dueso, entre prédication absolue et prédication relationnelle<sup>46</sup>. Aristote pense trouver là une arme pour démasquer les équivoques sophistiques<sup>47</sup> et après son opération toujours hygiénique et sensée toute cette discussion paraît une énorme banalité. Mais on peut renvoyer la question à Aristote, à la lumière de la position relativiste. Le bon orateur sait toujours faire la distinction conforme à l'occasion. Ce n'est pas un problème de sophistique. Le problème est philosophique : comment les prédications simples pourraient-elles éviter la contradiction sans l'énonciation des *secundum quid* ? D'après cette distinction, la principale leçon de la thèse serait : on n'évite la contradiction que si l'on détermine les clauses qui valident chaque énoncé. L'antithèse préfère justifier la validité de la non-contradiction dans le fait que chaque discours pense lui obéir au moment de son énonciation, et non en fonction d'une exigence préalable. En fait, cette exigence est problématique. Les conditions en jeu sont-elles toujours déterminables de façon à neutraliser toute contestation ? Voler est injuste, mais voler le plan de l'armée ennemie ne serait-il pas juste ? Alors, restriction : voler les amis est injuste, mais voler l'arme de l'ami qui est devenu fou et qui menace de se tuer ne serait-il pas juste ? Une nouvelle restriction est nécessaire. Comment savoir si nous sommes arrivés déjà à bon terme ? La thèse nous apprend à nous méfier des discours monadiques. L'antithèse nous apprend à accepter les discours monadiques. La thèse considère les discours monadiques comme toujours incomplets. L'antithèse considère que l'exigence de non-contradiction ne doit pas attendre la certitude de la complétude. De toute façon, quand la thèse dit que, dans une guerre, la victoire est bonne aux vainqueurs et mauvaise

<sup>44</sup> 153e 5.

<sup>45</sup> Trad. Louis-André Dorion.

<sup>46</sup> *Op. cit.* p. 149.

<sup>47</sup> *Réfutations Sophistiques* 166b38 – 167a21 ; 180a24 – b41.

aux vaincus, elle supposerait un énoncé monadique sur le bien et le mal, lequel pourrait lui-même être renversé, si on ajoute une clause inattendue.

Il n'y aurait que les lois des sciences théoriques qui, en principe, seraient toujours vraies, pour tout le monde et dans toutes les circonstances, et dont les négations seraient toujours fausses. Mais, question 1) qu'est-ce qu'on fait avec tout ce (le pratique et le poïétique) qui tombe hors du domaine de la science théorique ? ; question 2) même si l'on accepte la distinction entre ces domaines, comment éviter que la réalité objective que la théorie essaie de dégager ne soit pas contaminée par le *nómos* de la culture ? ; question 3) si même les énoncés scientifiques sont relatifs à quelques principes et axiomes, et s'il n'y a pas d'unanimité autour de la valeur absolue des ces principes, comment ne pas relativiser ces énoncés ?<sup>48</sup> Comme le suggère Perelman<sup>49</sup>, le philosophe et le savant parlent comme s'ils étaient devant un auditoire qui a décidé de laisser de côté ses idiosyncrasies et ses passions, un auditoire universel, auquel n'importe quel individu sensé et rationnel, disposé à accepter les évidences, peut se joindre, mais il s'agit en tout cas d'un auditoire, d'un parler pour un auditoire et d'un essayer de convaincre cet auditoire. On n'échappe pas à cette relation.

Le chapitre 5 avance encore une autre idée très importante pour la compréhension des *Dissoi Lógoi* et du mouvement sophistique : la nécessité d'ajouter à la prédication simple une clause adverbiale, *en tói déonti*, « au moment qu'il convient », pour pouvoir parler de vrai et de faux. Un discours (un *lógos*, une prédication) n'est pas en lui-même vrai ou faux ; il est vrai quand il est énoncé au moment opportun, et faux quand il est énoncé au moment inopportun. Les fous et les sages prononcent les mêmes discours, mais les sages quand il convient, les fous quand il ne convient pas.

[5, 9] «les uns et les autres **disent la même chose** (*tautà légonti*), (...) mais les sages les disent **quand il faut** (*en tói déonti*), alors que les fous les disent **quand il ne faut pas** (*hái ou deî*)».

Cette idée nous ramène à deux autres, présentes dans les chapitres 2 et 4.

Dans le chapitre 2 (§ 20), "Sur le beau et le laid", il y a l'affirmation : « toutes les choses sont belles lorsqu'elles arrivent au moment opportun, mais laides lorsqu'elles arrivent à contre-temps (*pánta kairôi mèn kalá enti, [en] akairíai, d'aiskébrá*)<sup>50</sup>. Il s'agit du mot-clé de tout le mouvement sophistique: *kairós*. On parle maintenant non seulement d'opportunité des discours, mais d'opportunité des actions.

L'auteur anonyme cite même un poème à l'appui, ce qui donne à l'idée une certaine autorité issue de la tradition:

[2, 19] « Car si tu fais cette distinction, tu verras l'autre loi à laquelle les mortels sont assujettis: **il n'y a rien qui soit beau ou laid sous tous rapports** (*oudèn én pánteî kalón, oud'aiskébrón*), mais **l'occasion favorable** (*ho kairós*), en s'emparant **des mêmes choses** (*taút*), les rend **laides** (*aiskébrá*) et, en les altérant, les rend **belles** (*kalá*)<sup>51</sup>.

La présentation du *kairós* comme critère frustrer souvent ceux qui cherchaient un critère au sens fort du terme, car l'universalité de cette exigence enseigne exactement l'impossibilité de négliger le moment particulier, l'impossibilité de maîtriser d'avance, par n'importe quelles règles, méthodes ou

<sup>48</sup> Cf. Protagoras et la tangente du cercle : DK B7 ; les *trópoi* sceptiques.

<sup>49</sup> *L'empire rhétorique*, J. Vrin, Paris, 1997, p. 19

<sup>50</sup> Trad. Louis-André Dorion.

<sup>51</sup> Trad. Louis-André Dorion.

techniques, le moment particulier. En fin de compte, seulement le moment particulier fournit le contexte, donc le critère, pour juger un discours et une action.

Le sage ne peut pas maîtriser d'avance le moment particulier, mais peut être bien préparé lorsqu'il arrive. L'enseignement sophistique consiste dans cette préparation. À mon avis, la valorisation de la polymathie et de la mnémotechnique, qu'on trouve dans les chapitres 8 et 9 du traité, et qu'on pense influencée par Hippias, peut être comprise dans le cadre de cette idée plus protagoréenne d'un *kairós*, présente aux chapitres antérieurs. Si les discours sont toujours les mêmes, en se relayant selon les circonstances, il convient que le sage les connaisse tous et les garde dans la mémoire, pour mieux produire le discours convenable dans le moment opportun.

Mais Protagoras, n'était-il pas un critique d'Hippias? Or on peut bien lire les *Discours Doubles* comme une juxtaposition de morceaux hétérogènes, les uns influencés par Hippias, les autres par Protagoras, ou comme un texte cohérent dans son ensemble, écrit par un troisième auteur, qui a vu quelque articulation entre ces idées issues peut-être d'une double influence. Bien antilogique cette double possibilité.

Dans le chapitre 4, "Sur le vrai et le faux", on trouve une autre idée associée à l'expression *en tói déonti* du chapitre 5. Le vrai et le faux y sont toujours des prédicats des discours. Et pour décider si un discours est vrai ou faux, le critère est son rapport «à la chose» (*prágma, érgon*). Bref: «si ce que le discours dit est ainsi arrivé (*hoúto gegénetai*), il est vrai, s'il n'est pas arrivé, faux». De nouveau: un même discours peut être vrai ou faux. Voyons la simplicité intuitive du texte, dont le point n'est que l'anticipation du concept de vérité comme adéquation:

[4, 2] «lorsqu'une proposition est exprimée, si les choses se produisent conformément à l'énoncé de la proposition, cette proposition est vraie; mais si les choses ne se produisent pas <comme le rapporte la proposition>, la même proposition est fausse»<sup>52</sup>.

Toutefois, il faut se rappeler la leçon de l'antithèse (thèse 2), bien garder la différence des deux concepts, et insister sur la responsabilité des discours devant les choses. Très intéressant: l'antithèse essaie de «réfuter» la thèse par un argument semblable à la démonstration de l'auto-contradiction du relativisme – faire obéir la loi à la législation qu'elle impose elle-même aux autres choses – une espèce de version du paradoxe du menteur.

[4, 6] «On dit aussi que la proposition fautive est une chose, la proposition vraie une autre; de même que leur nom est différent, <de même aussi leur réalité>. Car si l'on demandait à ceux qui affirment que la même proposition est fautive et vraie, laquelle des deux correspond à la leur, s'ils répondent «la fautive», il est évident qu'il y a deux propositions distinctes, et s'ils répondent «la vraie», cette même proposition est également fautive. Et si à un moment donné l'on a dit ou attesté qu'une chose était vraie, on a donc également dit que cette même chose était fautive. Et s'il sait que tel homme est sincère, il sait aussi que le même homme est un menteur»<sup>53</sup>.

Le problème n'est pas donc qu'une seule affirmation parmi deux affirmations contradictoires soit dans chaque cas la vraie, mais de savoir laquelle est la vraie, étant donné que le réel admet en principe les deux. D'ailleurs, pour revenir à la tragédie comme catégorie ontologique-existentielle, qui nous apprend cette sagesse également éloignée de la pure clarté positiviste et de l'obscurité mystique,

---

<sup>52</sup> Trad. Louis-André Dorion.

<sup>53</sup> Trad. Louis-André Dorion.



citons un passage de la tragédie (en sens strict) d'Euripide, *Hippolyte*. Dit Thésée<sup>54</sup>: «élas ! pourquoi les hommes n'ont-ils aucun signe certain pour connaître les cœurs et distinguer les vrais amis? Il faudrait du moins **que tous eussent deux voix** (*dissás te phonàs pántas anthrópous ékbein*), dont l'une, sincère, servit à démentir les impostures de l'autre»<sup>55</sup>. Dans ce cas là, nous pourrions éviter l'*apáte* (v. 931: *kouk àn epatómetha*), mais ce n'est pas le cas.

Ce n'est pas par hasard si le chapitre 4, par deux fois, mentionne la situation du tribunal comme exemplaire de la situation (tragique) décrite dans l'ensemble du chapitre – celle de décider, au sein de deux discours opposés, ce qui est vrai et ce qui est faux.

La première:

[4, § 3] «Par exemple, on accuse quelqu'un d'avoir pillé un temple: si cet acte a été commis, la proposition est vraie, mais s'il ne s'est pas produit, la proposition est fausse. Et il en va de même pour l'affirmation de l'homme qui se défend contre cette affirmation, **et les tribunaux jugent que le même discours est vrai ou faux** (*kai tá ge dikastéria tôn autòn lógon kai pseústan kai alathé krinontí*)»<sup>56</sup>.

La deuxième:

[4, § 8] «Il importe donc de demander aux juges, à leur tour, quel est leur jugements (**attendu qu'ils n'assistent pas aux événements** (*ou gàr párenti toís prágmasin*)). [§ 9] Ils reconnaissent eux aussi que ce à quoi le faux est entremêlé est faux, et que ce à quoi le vrai est entremêlé est vrai. Mais cette proposition est complètement différente»<sup>57</sup>.

On pense tout de suite aux discours juridiques d'Antiphon. En outre, la référence à l'expérience d'être (ou non) présent aux faits nous rappelle aussi l'orateur rhamnousien, auteur du fragment 44. Une caractéristique très remarquable de ces discours nous aidera à réfléchir sur le principal problème du chapitre 4 des *Discours Doubles*. Antiphon présente soit des discours d'accusation, soit des discours de défense, soit les deux dans le même texte (*Tétralogies*), sans jamais introduire de narrateur omniscient qui raconte ce qui en fait est arrivé. Nous sommes, comme les juges, entre deux *dóxai*, sans avoir vu l'*alétheia*.

La définition de la vérité comme adéquation (entre *ónoma/lógos* et *érgon/prágma*) semble intuitive et sensée. Mais elle est vide. Personne n'avoue que son discours ne correspond pas aux choses. Tous sont d'accord sur le fait qu'il faut avoir cette correspondance. La dispute porte sur ce qui est arrivé en réalité. Certes, les évidences peuvent rendre un discours plus vraisemblable que l'autre, mais on ne sort jamais du plan de la vraisemblance pour arriver au plan de la vérité, car les dites évidences sont encore des apparences, relatives à quelqu'un dans un moment donné. Rappelons-nous que les criminels ont l'habitude de préparer des alibis, et que les justes sont naïfs. Rappelons-nous de l'argument de la

<sup>54</sup> v. 928-931.

<sup>55</sup> Trad. M. Artaud, disponible in <http://remacle.org/bloodwolf/tragediens/euripide/hippolyte.htm>.

<sup>56</sup> Trad. Louis-André Dorion.

<sup>57</sup> Trad. Louis-André Dorion.

probabilité renversée<sup>58</sup>: le principal suspect ne ferait jamais la bêtise de commettre l'acte, car il savait d'avance que tous les soupçons tomberaient sur lui.

Quand, dans le livre IV de la *Métaphysique*, Aristote évoque l'adéquation pour réfuter ses adversaires, il semble la concevoir comme moins problématique qu'elle n'est en fait. Quelqu'un qui est en Lybie et qui a rêvé d'être à Athènes, ne va pas se réveiller et aller à l'Odéon. Certes. Mais, avant de se réveiller, lorsqu'il rêve encore, il y va, à l'Odéon... Le niveau de la réalité, qui sert de critère pour juger les discours, n'est pas une surface lumineuse qui apparaît également pour tous, mais le terrain même où se confrontent les discours. La veille peut paraître plus réelle que le rêve, et pendant la veille on trouve idiot de confondre les deux, mais pendant le rêve, non. C'est-à-dire qu'on n'accuse une apparence d'être fausse qu'à partir d'une autre apparence, ce qui empêche le triomphe définitif de l'assertion monadique sur le retour toujours possible de l'antilogie.

Je voudrais maintenant, pour tester la force de la thèse de l'antilogie, entrer un petit peu dans le contexte de trois pensées philosophiques qui sont apparemment hostiles à cette thèse.

## 2. Contre l'antilogie, les philosophes de l'Un

D'abord, Parménide. Le père de la philosophie de l'Un devrait être un adversaire de cette philosophie «double» que nous sommes en train d'analyser. Et pourtant Parménide est devenu le père du bavardage sophistique (tout discours est sur ce qui est ; il est impossible de dire ce qui n'est pas; tout est vrai), au point que Platon se rend compte qu'il ne pourrait réfuter le sophiste qu'en réfutant Parménide.

Le père du principe d'identité, qui va très bien avec celui de la non-contradiction, devrait être adversaire de l'antilogie, bonne pour les gens qui ont "deux casquettes" (*díkranoi*)<sup>59</sup>.

Toutefois, ce que le *Poème* décrit d'abord, c'est l'expérience d'être sur un chemin (il y a 5 mots différents pour dire «chemin» dans le *Poème*: *hodós*<sup>60</sup>, *kéleuthos*<sup>61</sup>, *pátos*<sup>62</sup>, *atarpós*<sup>63</sup>, outre l'adjectif *amaxitós*<sup>64</sup>). Ensuite, l'expérience de trouver des carrefours en fourche; nuit (*Nyktós*) et jour (*Ématos*)<sup>65</sup>; vérité (*alétheia*) et opinion (*dóxa*)<sup>66</sup>; puis, chemin qui est (*hē hópos éstin*) et chemin qui n'est pas (*he hos ouk éstin*)<sup>67</sup>. Et rappelons-nous que tout le chemin *polýphemos*<sup>68</sup> du *Poème* avait déjà laissé de côté le chemin des hommes (*antbrópon pátos*)<sup>69</sup>. Supposons que la bonne leçon de la philosophie de Parménide soit: la vérité est de se rendre compte que l'être n'est qu'un. Mais la déesse recommande tout-de-même: «Il faut que tu apprennes toutes choses,/ et le cœur fidèle de la vérité qui s'impose,/ et les opinions humaines

---

<sup>58</sup> ANTIPHON, *Tetralogie I*, 1er. discours de défense, 3 ; ARISTOTE, *Rhet.* 1402a 17-28 ; cf. GAGARIN, *Probability and persuasion: Plato and Greek early rhetoric* in I. WORTHINGTON (Edited by), *Persuasion: Greek rhetoric in action*, Routledge, London 1962.

<sup>59</sup> DK/ B6, v. 5.

<sup>60</sup> DK B1 v. 2, 5, 27; B2, v. 2; B6 v. 3; B7 v. 2, 3; B8 v. 1, 18.

<sup>61</sup> DK B1 v. 11; B2 v. 4; B6 v. 9.

<sup>62</sup> DK B1 v. 27.

<sup>63</sup> DK B2 v. 6.

<sup>64</sup> DK B1 v. 21.

<sup>65</sup> DK B1 v. 11.

<sup>66</sup> DK B1 v. 29-30.

<sup>67</sup> DK B2 v. 3 et 5.

<sup>68</sup> DK B1 v. 2.

<sup>69</sup> DK B1 v. 27.

qui sont en dehors de la vraie certitude (*Khreò dé se pánta pythésthai/ emèn Aletheías eukyklèos atremès étor/ edè brotón dóxas, taís ouk éni pístis alethés*).<sup>70</sup> Il ne s'agit pas de chercher à connaître la *dóxa* par simple dilettantisme : « Hé bien, quoi qu'il en soit, apprends aussi cela, qu'il fallait que les objets apparents (les phénomènes ?) soient acceptables, s'étendant tous à travers tout (*All' émpes kaì taúta mathéseai, hos tà dokoúnta khrén dokímos éinai dià pantòs pánta peróntha*)<sup>71</sup>.

Intéressant aussi ceci : le chemin qui n'est pas (et qui doit ne pas être) est encore appelé un chemin. Un passage par lequel personne ne passe jamais. Malgré tout rejet du non-être, Parménide est l'un des philosophes qui ont le plus parlé du non-être. Rappelons: le non-être vaut comme l'antithèse qui se place antilogiquement devant une thèse<sup>72</sup>. Parménide a parlé non seulement beaucoup du non-être, mais il en a bien parlé, car il n'a pas fait du non-être quelque chose qui est, comme le pair ou le vide, mais il est resté fidèle au sens du mot et ne lui a ajouté que le seul prédicat qui lui convient : «n'est pas». De toute façon, quoique précédée d'un véhément *ou mépote*, la contradiction est parvenue à être là, bien écrite dans le texte: *éinai mè eóntha*<sup>73</sup>.

Le sage doit se décider pour l'être et pour l'un, mais la situation de la décision en tant que telle est grosse d'une double possibilité. *Krínai dè lógoi polyderin élenkbhon ex eméthen rhetbénta*, «décide de la réfutation que j'ai énoncée, réfutation provoquant maintes controverses»<sup>74</sup> dit le texte. Et la situation de la décision est tragique. L'un du fait d'être ici et maintenant triomphe toujours sur le deux du dilemme entre être et ne pas être. Mais il y a décision pour l'un, quand on constate le fait même de ce triomphe, quand on constate l'impossibilité de rendre l'être à ce qui n'est point. La différence entre la vérité et l'opinion des mortels, c'est que pour cette dernière, contrairement à l'enseignement de la moire Atropos (l'Irréversible), *pánton dè palíntropós estin kéleuthos*, «le chemin de tout est réversible»<sup>75</sup>, comme si l'on pouvait sortir de l'un du fait d'être ici et maintenant pour décider de nouveau. Les «doubles casquettes» ou «doubles-têtes»<sup>76</sup> sont précisément ceux qui ne savent pas décider: *ákrita phýla*, «troupeau indécis»<sup>77</sup>. Celui qui, en revanche, s'est décidé pour la vérité, envisage alors la nécessité absolue de l'être (et l'impossibilité du non-être) à partir du «fait d'être», qui ne se confond pas avec un étant quelconque. Et rien, sauf le «fait d'être», ne peut recevoir les prédicats qui sont les *sémata* du fragment.

À mon avis, Nietzsche a bien raison d'appeler les présocratiques des «philosophes tragiques»<sup>78</sup>, mais il se trompe complètement en excluant le plus tragique de tous, Parménide, le philosophe de la *moíra*<sup>79</sup> et du *peíras*<sup>80</sup>, de *thémis*<sup>81</sup> et *diké*<sup>82</sup>, du *khréon*<sup>83</sup> et de *l'anágké*<sup>84</sup>, du *desmós*<sup>85</sup> et de la *pédé*<sup>86</sup>, du *múthos*<sup>87</sup> et de la *krísis*<sup>88</sup>.

<sup>70</sup> DK B1 v. 28-30, trad. Paul Tannery (<http://philoctetes.free.fr/uniparmenide.htm>).

<sup>71</sup> DK B 1 v. 31-32, trad. Jean-Paul Dumont (<http://philo-lettres.fr/grec/parmenide.pdf>).

<sup>72</sup> Cf. ARISTOTE, *Métaphysique* V, 7, le 3ème sens de *ón*.

<sup>73</sup> DK B7 v. 1.

<sup>74</sup> DK B7 v. 5-6, trad. Jean Frère, in *Parménide ou le souci du vrai*, Paris, Kimé, 2012.

<sup>75</sup> DK B6 v. 9.

<sup>76</sup> DK B6 v. 5.

<sup>77</sup> DK B6 v. 7.

<sup>78</sup> *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, 1872/73.

<sup>79</sup> DK B1 v. 26; B8 v. 37.

<sup>80</sup> DK B8 v. 26, 31, 42, 49; B10 v. 7.

<sup>81</sup> DK B1 v. 28; B8 v. 32.

<sup>82</sup> DK B1 v. 14, 28; B8 v. 14

<sup>83</sup> DK B1 v. 28, 32; B2 v. 6, B6 v. 1; B8 v. 9, 11, 45, 54

<sup>84</sup> DK B8 v. 16, 30.

<sup>85</sup> DK B8 v. 31.

Quoi qu'il en soit, la force de l'identité chez Parménide n'a pas empêché le *Poème* de se "catastropher" dans le *Traité du non-étant* de Gorgias<sup>89</sup>. Deux textes de même titre (*Sur la nature*), mais antilogiques.

Je voudrais maintenant passer à Platon. Les dialogues que je propose d'envisager sont ceux que j'appelle ses «dialogues éléatiques», le *Sophiste* et le *Parménide*, dont les protagonistes sont des éléates, et où la philosophie de Parménide est au centre de la discussion.

La sixième définition du «sophiste» dans le *Sophiste*<sup>90</sup>, bonne description de la pratique philosophique de Socrate, parle de l'*élenchos* comme d'une méthode de purification : il purifie l'âme des fausses opinions. Le sophiste interroge son interlocuteur et, toujours avec son accord, l'oblige à affirmer à la fin le contraire de ce qu'il affirmait au début (exemple : en *République*, justice = intérêt du plus fort / du plus faible). Du coup, la conscience d'avoir commis une contradiction produit un sentiment de honte chez l'interlocuteur. Fort intéressant, ce phénomène : un fait logique, la contradiction, est perçu comme un fait moral, d'où la honte. Mais cette expérience a un effet très positif. L'interlocuteur, d'abord arrogant, devient plus humble. Il substitue à la conviction en faveur de certaines thèses monadiques la disposition à une nouvelle recherche. On peut évidemment interpréter ce morceau du *Sophiste* comme une condamnation de la contradiction, et comme un faible éloge d'une simple purification préalable à l'attente des vrais énoncés monadiques qui vont remplir l'âme de science. Mais on peut aussi l'interpréter autrement. Le problème n'est pas la contradiction en soi, mais la croyance arrogante en énoncés monadiques qui, en fait, supposaient des contradictions. Il n'est pas certain qu'on va réussir à trouver les bons énoncés. On pourrait encore produire une contradiction autour de nouveaux énoncés, en faisant comme un sophiste, et avoir de quoi continuer la recherche. La *kátharsis* de l'*élenchos* n'en aura pas moins été importante.

«L'ÉTRANGER – Ils interrogent leur homme sur des choses qu'il croit savoir, tandis qu'il les ignore; ils n'ont pas de peine à reconnaître **les opinions** (*tois lógois*) dans lesquelles il s'égaré, et, les rapprochant **les unes des autres** (*par'allélas*), ils les lui montrent **se contredisant entre elles sur les mêmes sujets, considérés dans les mêmes rapports et sous les mêmes points de vue** (*autàs hautaís háma perì tón autón pròs tà autà katà tantà enantías*). Quand il a vu ses illusions ainsi dissipées, il devient plus sévère pour lui-même et **plus indulgent pour autrui** (*pròs dê toùs állous hemeroúntai*); **il se délivre de l'arrogante et superbe opinion qu'il avait de lui-même** (*tón perì hautoùs megálon kai sklererón doxón apalláttontai*), et c'est là de toutes les délivrances la plus heureuse qui puisse arriver, et la mieux assurée dès qu'une fois on l'a obtenue. Ceux qui purgent ainsi les âmes, mon cher enfant, se conduisent comme les médecins du corps; ceux-ci ont pour principe qu'il ne faut pas lui donner d'aliments nouveaux avant d'en avoir expulsé ce qui embarrasse ses fonctions; ceux-là pensent de même que l'âme ne peut profiter des connaissances qu'on pourrait lui présenter, avant qu'on ait traité le malade par la réfutation, qu'on lui ait fait **honte** (*aiskhýnen*) de lui-même, qu'on l'ait

<sup>86</sup> DK B8 v. 14, 37.

<sup>87</sup> DK B8 v.1.

<sup>88</sup> DK B6 v. 7; B7 v. 5; B8 v. 15, 16.

<sup>89</sup> Cf. B. Cassin, *L'effet sophistique*, Gallimard, Paris, 1995.

<sup>90</sup> 230b-d.

purgé en quelque sorte en le délivrant des opinions qui font obstacle à la science, et qu'on lui ait appris à reconnaître qu'il ne sait que ce qu'il sait, et rien de plus»<sup>91</sup>.

La situation du début du dialogue est aussi très intéressante. Socrate n'a pas encore éclairci la distinction entre sophiste, homme politique et philosophe. Il demande alors à l'Étranger s'il ne s'agirait pas d'un seul genre<sup>92</sup> désigné par trois mots synonymes. A la fin, ils réussissent à les séparer en trois genres différents. Mais quand exactement le sophiste se sépare-t-il du philosophe? Quand on découvre qu'il y a une façon correcte d'assembler les genres pour former des phrases, donc qu'il y a une façon incorrecte aussi, comme quand on associe «la diagonale» à «mesurable», en parlant du carré et des rapports entre son côté et sa diagonale. Certains genres peuvent s'unir à d'autres, certains genres ne le peuvent pas. Certains genres doivent s'unir à d'autres, à certains genres il est interdit de le faire. Il est impossible que les genres restent isolés<sup>93</sup>. Mais il est impossible aussi que n'importe quel genre soit associé à n'importe quel autre<sup>94</sup>. Ni silence, ni bavardage: dialectique. Apparemment, le sophiste et le philosophe sont séparés. Le premier néglige cet art, unit incorrectement les genres et forme des phrases fausses.

Je dis «apparemment» parce qu'on peut problématiser le moment du dialogue où l'Étranger pense avoir surmonté le dernier des scénarios ci-dessus, celui d'une association illimitée ou indéterminable des genres. Des cinq genres suprêmes, tous s'associent à tous, sauf deux, la paire de contraires «repos» et «mouvement», qui ne peuvent s'associer l'un à l'autre. Or, être contraires n'est pas une raison pour interdire l'association, car le «même» et l'«autre» s'associent (le même est autre, l'autre est le même). De même, «l'être n'est pas», on peut le dire, si l'on comprend le non-être comme différence. Alors, je demande, en utilisant les termes mêmes du dialogue: le «repos», en tant que genre, ne doit-il pas être connaissable? Et, sans mouvement, il n'y a d'intelligence (*noûs*) sur rien (*perì medenós*) pour personne (*medeni*) nulle part (*medamou*)<sup>95</sup>. En outre, peut-il subsister quoi que ce soit de *seimon kai hágion*, hors du mouvement de la vie, de la pensée? Et le genre «mouvement», pour être intelligible, ne doit-il pas garder sa détermination, sans laquelle il n'y a pas non plus de *noûs*<sup>96</sup>, donc reposer dans la pensée?

Voilà la scène la plus loquace possible: les cinq genres se disent tous les uns des autres: tous sont; tous sont mêmes qu'eux-mêmes; tous sont autres que les autres; tous reposent dans leurs déterminations respectives (y compris le mouvement); tous se meuvent en tant que vivants connaissables (y compris le repos).

Si le critère pour séparer le sophiste du philosophe n'est pas établi, on continue dans la situation initiale du dialogue: ils sont encore mélangés dans la figure des ces gens qui vont de ville en ville, ces «*ékhontes manikós*».<sup>97</sup>

Quoiqu'il en soit, cette multiplication d'énoncés opposés ne modifie point la situation que nous avons déjà vue: aucun des énoncés ne tombe jamais dans la contradiction *strictu sensu*, car l'énoncé opposé dépend d'un changement de perspective. Mais cette multiplication suggère que la bonne méthode ne serait pas de séparer les énoncés obligatoires des énoncés interdits ou simplement permis. La bonne méthode serait de chercher pour chaque énoncé la perspective qui le valide, en parcourant

<sup>91</sup> Trad. Victor Cousin (<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/cousin/sophiste.htm>).

<sup>92</sup> Je traduit tout simplement par «genre» les occurrences du terme *génos* dans le texte de Platon.

<sup>93</sup> Cf. la tautologie d'Antisthène et le silence de Cratyle.

<sup>94</sup> Cf. l'éloge sophistique du sel ou des casseroles.

<sup>95</sup> 249b6.

<sup>96</sup> 249b9-10.

<sup>97</sup> 216c2-217a8.

toute la série des antilogies. Voilà la raison pour laquelle je pense que la méthode du *Parménide* est plus sophistiquée (sophistiquée parce que sophistique) que celle du *Sophiste*.<sup>98</sup>

Dès le début, le *Parménide* progresse à pas antilogiques. En arrière-plan, la thèse parméniennne de l'immobilité de l'être, contre laquelle se dressent des adversaires non nommés de Parménide, contre lesquels se lèvent les arguments que Zénon vient de proférer, contre lesquels Socrate présente une version de la théorie des idées de Platon, contre laquelle Parménide lance des apories. Et le dialogue finit avec l'exposition d'une méthode, celle qui consiste à dégager les conséquences à partir des hypothèses antilogiques.

Par ailleurs, la méthode proposée par Parménide se structure elle-même antilogiquement. Une fois choisi le thème à investiguer – dans le dialogue il s'agit de l'un, mais n'importe quel autre *eídos* ou *génos* pourrait y figurer – il faut poser une double hypothèse relative à l'être et au non-être de l'*eídos*-thème. Si l'*eídos*-thème est, qu'est-ce qui en découle? Si l'*eídos*-thème n'est pas, qu'est-ce qui en découle? Mais il faut considérer chacune de ces deux hypothèses par le biais d'une nouvelle opposition, celle entre le même et les autres. Si l'*eídos*-thème est (1) ou n'est pas (2), qu'est-ce qui en découle, soit pour l'*eídos*-thème lui-même (3), soit pour les autres choses différentes de lui (4)? Pour couronner le tout, on voit encore chacune de ces quatre hypothèses se diviser en deux chemins opposés (4 x 2). Selon la modulation du sens du verbe être, ou bien il s'ensuit un chemin, disons, négatif, marqué par la répétition de la conjonction «ni (...) ni» relativement aux prédicats contradictoires, ou bien un chemin positif, marqué par la répétition du «et (...) et». Le troisième argument (définie «troisième hypothèse») doit être compris comme une dérivation des deux premiers, et il n'interfère pas dans le dessin symétrique qui, à partir de l'unité du thème, déplie alors huit hypothèses (2 x 2 x 2 = 8). Chacune de ces huit hypothèses est elle-même traversée par l'antilogie, car le «ni (...) ni » et le «et (...) et» articulent exactement les énoncés contradictoires ou d'altérité.

Malgré l'apparence, le «ni (...) ni» ne désobéit pas au principe du tiers-exclu, tout comme le «et (...) et» ne désobéit pas au principe de non-contradiction. Chaque fois qu'on nie ou qu'on affirme un prédicat se rapportant à l'*eídos*-thème, il s'agit d'une signification différente des mots.

Par exemple, le «est» de la première hypothèse réitère l'unité à laquelle il s'applique, au lieu d'ajouter une autre caractéristique différente de l'unité pure et simple, ce qui équivaut à l'exclusion de tout vestige de multiplicité. Pour cette raison, ce un-là ne peut pas être pensé à partir de «une chose», une chose individuelle, qui est toujours multiple. Donc, ce un-là ne peut avoir aucune détermination spatio-temporelle.

En revanche, le «est» de la deuxième hypothèse accepte dès le début la possibilité de la multiplicité, car il signifie quelque chose de différent de l'un (existence spatio-temporelle) et l'«un» devient pensable à partir des catégories de «tout» et «partie», «tous» et «chacun». Il devient aussi *polyphemos* (multi-parlant et multi-parlé) comme le chemin du *Poème* de Parménide. Par exemple, il se révèle et identique et différent, soit relativement à lui-même, soit relativement aux autres choses.

La bonne méthode de la philosophie serait alors une ouverture totale à la multiplicité des discours: «Sans cette issue en toutes directions et cette errance (*dià pánton diexódou te kai plánes*)<sup>99</sup>, il n'est pas possible de trouver le vrai et d'acquérir d'intelligence», dit le texte. Le philosophe du *Parménide* doit savoir précisément traverser cette «mer d'arguments» (*pélagos lógon*)<sup>100</sup>, sans s'y noyer, ce qui veut dire ménager des changements de perspective, tout en préservant l'unité de l'ensemble du chemin.

<sup>98</sup> Cf. la thèse de A. SEGUY-DUCLOT dans le livre *Le Parménide de Platon ou le jeu des hypothèses*, Belin, Paris 1998, p.13 : «Il (le *Parménide*) n'inaugure pas la période de rénovation qui eut lieu entre 367 et 361, mais la conclut».

<sup>99</sup> 136e1-2.

<sup>100</sup> 137a6.

Les dernières lignes du dialogue résument la conclusion de tout le parcours. Une expérience intéressante est de lire seulement ce morceau final à quelqu'un qui ne connaît pas l'ensemble du texte. Cela sonne drôle et sophistique, un verbiage «inutile (*akbréstou*)»<sup>101</sup>, pur «bavardage (*adoleskhiás*)»<sup>102</sup>. En revanche, ceux qui connaissent le dialogue comprennent ce qui se passe, et proclament à l'unisson avec le jeune Aristote, après avoir entendu le passage: «absolument vrai (*alethéstata*)».

Voici la conclusion<sup>103</sup> concernant les oppositions être / ne pas être; soi même / autre; paraître / ne pas paraître, dans une structure syntaxique binaire et symétrique:

«Disons-le donc, et disons en outre que, à ce qu'il semble, **soit que l'un soit ou qu'il ne soit pas** (*hèn eít'éstin eíte mē éstin*), lui et les autres choses, par rapport à eux-mêmes et par rapport les uns aux autres, **sont absolument tout et ne le sont pas, le paraissent et ne le paraissent pas** (*pánta pántos estí te kai ouk estí kai pháinetai te kai ou pháinetai*). — Rien de plus vrai.»<sup>104</sup>

C'est un dénouement génial, mais on ne peut pas dire que ce soit un dénouement heureux, car il n'y a pas de chiens amicaux qui triomphent sur de traîtres loups, ni de lumière de l'être qui prévaut sur l'ombre du non-être. C'est un dénouement plutôt tragique : devoir décider chaque fois pour un toujours dans la contradiction du deux. Il reste à parcourir tous les chemins, chacun dans son opportunité.

Passons maintenant à Aristote. Je voudrais envisager quelques idées du Stagirite par le même biais. Aristote passe pour être le principal adversaire de l'antilogie sophistique. Comme nous l'avons vu, le livre IV de la *Métaphysique*, où on trouve l'énonciation du principe de non-contradiction et la discussion avec Protagoras et d'autres présocratiques, est un lieu privilégié pour mettre en évidence cette question.

Au chapitre 6 est donnée une version du principe qui emploie le même mot que celui de la phrase de Protagoras: «l'opinion la plus sûre de toutes: ne sont pas vraies en même temps les affirmations opposées (*bebaiotáte dóxa pásôn tò mē énai alethéís háma tàs antikeiménas pháseis*)».<sup>105</sup>

En 1007b2 *anti-* apparaît dans le terme *antíphasis*, et la thèse attribuée à Protagoras est: «tous les énoncés contraires sur le même sont vrais en même temps», ou, plus simplement, au singulier: «la contradiction est vraie (*he antíphasis alethéís*)». C'est-à-dire que «sur toute et n'importe quelle chose il est possible d'affirmer ou nier». Intéressant: le nom de Protagoras figure entre ceux de Parménide (*hápanta éstai hén*) et d'Anaxagore (*homoû pánta kbrémata*), et tous sont associés à l'indéterminé (*aóriston*), au non-étant (*toû mē óntos*) et à la puissance (*dynámei*).

«Si toutes les affirmations contradictoires relatives au même être sont vraies en même temps (*alethéís hai antípháseis háma katà toû autoû pásai*), il est évident que toutes les choses seront alors une chose unique. Une galère, un mur, et un homme, doivent être la même chose, si l'on peut affirmer ou nier tout de tous les objets (*katà pantós tí è kataphésai è apophésai endékbetai*), comme sont forcés de l'admettre ceux qui adoptent la proposition de Protagoras. En effet, si l'on pense que l'homme n'est pas une galère, évidemment l'homme ne sera pas une galère. Et par conséquent il est une galère,

<sup>101</sup> 135d5.

<sup>102</sup> 135d6.

<sup>103</sup> 166c.

<sup>104</sup> Trad. Victor Cousin (<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/cousin/parmenide.htm>).

<sup>105</sup> 1011b13-4.

puisque l'affirmation contraire [25] est vraie. Nous arrivons ainsi à la proposition d'Anaxagore. **Toutes les choses sont ensemble.** De sorte qu'il n'existe rien qui soit vraiment un. L'objet des discours des philosophes en question, c'est donc, ce semble, **l'indéterminé** ; et, quand ils croient parler de l'être, ils parlent de **non-être**. Car, **l'indéterminé**, c'est l'être en **puissance** et non en acte. » [trad. Alexis Pierron et Charles Zevort]

Comme on peut le constater, le statut de «plus haut et plus ferme des principes» caractéristique de la non-contradiction s'attache à la position philosophique qui donne à l'acte une certaine primauté sur la puissance, ce qui est sans doute sensé, mais qui n'exclut pas en soi la position contraire. D'autres passages du même livre montrent que l'ampleur de la non-contradiction dépend toujours de conditions qui la limitent. Ci-dessous j'en cite quelques-uns, les regroupant en deux séries, sans toucher en rien au texte, simplement pour faire deux observations.

Premier groupe (première observation) :

Après un énoncé canonique du principe de non-contradiction au chapitre 3<sup>106</sup> :

«Il est impossible que le même simultanément appartienne et n'appartienne pas au même et selon le même (*tò gàr autò háma hypárkein te kai mè hypárkein adýnaton tói autói kai katà tò autò*)»<sup>107</sup>.

on trouve une parenthèse très intéressante:

«(et toutes les autres déterminations que nous pourrions ajouter, considérons qu'elles sont ajoutées pour répondre aux difficultés du discours)<sup>108</sup> (*kai bósa álla prosdiorisáimeth'án, ésto prosdiorisména pròs tàs logikàs dyskheréias*)»<sup>109</sup>.

Ce pronom *bósa* suggère une quantité indéterminée. Au moins pour le moment. Outre le *háma*, le *autói* et le *katà tò autò*, ceux qui parlent auront éventuellement besoin de faire une autre distinction pour éviter la contradiction.

Quelques lignes plus loin, une nouvelle version du principe :

«(...) si d'ailleurs il est impossible que **le même être admette en même temps les contraires** (*háma hypárkein tói autói tanantía*) (...)»<sup>110</sup>

Et de nouveau la parenthèse:

«(et **il faut ajouter** (*prosdiorístho*) à cette proposition **toutes les circonstances qui la déterminent habituellement** (*tà eiothóta*)»<sup>111</sup>.

---

<sup>106</sup> 1005b19-20.

<sup>107</sup> Trad. Barbara Cassin, *La décision du sens – Le livre gamma de la Métaphysique d'Aristote*, Vrin, Paris, 1998.

<sup>108</sup> Trad. Barbara Cassin.

<sup>109</sup> Cf. *De Interpretatione* 16 ; *De sophisticis elenchis* 164.

<sup>110</sup> Trad. Alexis Pierron et Charles Zevort.

<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/metaphysique3pierron.htm>).

<sup>111</sup> Trad. Alexis Pierron et Charles Zevort.



On peut se fier aux habitudes, certes, mais, de toute façon, on ne peut pas négliger le fait que, sans la clause de la parenthèse, le principe ne vaut pas encore.

Deuxième groupe (deuxième observation):

En 1009a30-5, Aristote affirme que ses interlocuteurs, «d'une certaine manière» (*trópon mén tina*) ont raison, disent les choses correctement (*orthós légousi*), bien que d'une autre manière, ce ne soit pas le cas. Il faut faire d'abord la distinction entre être en puissance (*tò dynámei ón*) et être en acte (*tò entelekheíai ón*). Sur l'étant en puissance, oui, on peut dire: *háma tò autò éinai kai ón kai mè ón*, et aussi: *endékhetai háma tautò éinai tà enantía*.

« À ceux qui tirent ces conclusions, nous dirons que sous un point de vue leur assertion est juste, mais que, sous un autre point de vue, ils sont dans l'erreur. L'être se prend dans un double sens. Il se peut donc, d'une certaine façon, que le non-être produise quelque chose ; et d'une autre façon, cela est impossible. **Il se peut que le même objet soit en même temps, être et non-être**, mais non pas sous le même point de vue de l'être. **En puissance, il est possible que la même chose soit les contraires** ; mais en acte, cela est impossible»<sup>112</sup>.

Or, envisager de préférence l'étant en puissance, ne serait-il pas le propre des gens qui, comme la majorité des premiers philosophes, considèrent comme principes de toutes choses ceux qui sont de l'espèce de la matière? En effet<sup>113</sup>:

«La plupart de ceux qui philosophèrent les premiers **ne considèrent les principes de toutes choses** (*arkhás pánton*) **que sous le point de vue de la matière** (*tàs en hýles eídei mónas*)»<sup>114</sup>.

Et Aristote explique à la suite ce que veut dire « le point de vue de la matière»:

«Ce d'où sortent **tous les êtres** (*hápanta tà ónta*), **d'où provient tout ce qui se produit, où aboutit toute destruction** (*ex hoú gígnetai prótou kai eis hò phtheíretai teleutaíon*), **la substance persistant la même sous ses diverses modifications** (*tés mèn ousías hypomenoúses toís de páthesi metaballoúses*), voilà, selon eux, l'élément, voilà le principe des êtres. Aussi pensent-ils que rien ne naît ni ne périt véritablement, parce que cette nature première subsiste toujours»<sup>115</sup>.

Selon Sextus Empiricus<sup>116</sup>, la philosophie de Protagoras est précisément une philosophie de la matière, raison pour laquelle, malgré son relativisme, il dogmatise et s'écarte des pyrrhoniens :

– En quoi le scepticisme diffère de la voie protagoréenne

«(...) C'est pourquoi il n'admet que ce qui apparaît à l'individu particulier, et introduit ainsi le principe du relatif. C'est pourquoi il semble qu'il ait quelque chose de commun avec les pyrrhoniens; mais il s'en distingue, et nous percevrons cette différence lorsque

<sup>112</sup> Trad. Alexis Pierron et Charles Zevort.

<sup>113</sup> ARISTOTE, *Méthaphysique* I, 3, 983b.

<sup>114</sup> Trad. Alexis Pierron et Charles Zevort.

<sup>115</sup> Trad. Alexis Pierron et Charles Zevort.

<sup>116</sup> *Esquisses Pyrrhoniennes* I, 32, 216-9 (DK et U Protagoras A14).

nous aurons convenablement exposé sa doctrine. Cet auteur dit que la matière est quelque chose qui s'écoule et que, s'écoulant de manière ininterrompue, des additions ont continuellement lieu pour remplacer les pertes; quant aux sensations, elles varient et se transforment selon les différents âges et selon les différents états du corps. Il affirme ensuite que **les raisons de tous les phénomènes sont contenues dans la matière, de telle sorte que la matière a la propriété, pour autant que cela dépend d'elle, d'être tout ce qu'elle paraît être à tous** (*toûs lôgous pánton tôn phainoménon hypokeísthai en tei hýlei, hos dýnasthai tèn hýlen hóson eph'heutéi pánta éinai hósa pási pháinetai*). Aussi les hommes perçoivent-ils différentes choses à différents moments, selon leurs dispositions : celui qui se trouve dans une disposition conforme à la nature saisit celles des choses de la matière qui sont susceptibles d'apparaître à qui se trouve dans une disposition conforme à la nature, et celui qui se trouve dans une disposition contre nature saisit celles qui sont susceptibles d'apparaître à qui se trouve dans une disposition contre nature. Le même raisonnement s'applique alors aux différences d'âge, aux périodes de la veille ou de sommeil, ainsi qu'à toutes les autres sortes de dispositions. Protagoras dit de la sorte que l'homme est le critère des choses qui sont, car toutes les choses qui apparaissent aux hommes existent aussi, alors que celles qui n'apparaissent à aucun des hommes n'existent pas. Mais nous voyons toutefois qu'il dogmatise lorsqu'il affirme que la matière est quelque chose qui s'écoule et que c'est en elle que résident les raisons de tous les phénomènes, parce que ce sont là des questions obscures sur lesquelles, pour notre part, nous suspendons le jugement<sup>117</sup>.

Selon Aristote<sup>118</sup>, le sophiste Antiphon est aussi un philosophe de la matière, comme les physiologues présocratiques:

«Certains sont d'avis que **la nature et la substance des êtres qui sont par nature** (*phýsis kai he ousía tôn phýsei ónton*) est **le constituant interne premier de chaque chose, par soi dépourvu de structure** (*tò próton enypárkhon hekástoi arrýthmiston kath'heutéi*), par exemple que d'un lit la nature c'est le bois, d'une statue l'airain. Un indice en est, dit Antiphon, que, si on enterrait un lit, et si la putréfaction acquérait la puissance de faire pousser un rejet, ce ne serait pas un lit qui viendrait à l'être mais du bois, parce que, d'après lui, ce qui lui appartient **par accident** (*katà symbebekòs*) c'est **la disposition conventionnelle que lui a donné l'art** (*tèn katà nómon diáthesin kai tèn tékhnén*), alors que sa substance c'est cette réalité qui, continûment, perdure tout en subissant cela.»<sup>119</sup>

Dans le cadre d'une physique de la matière, on peut comprendre la raison d'être de la contradiction. La matière absorbe les différences. Les différences deviennent de simples «affections» (*páthe*) de cette vraie «essence» (*ousía*). Cette essence est plutôt de l'ordre de la possibilité que de l'effectivité, donc elle est «indéfinie et obscure» (*aóriston*). Ce n'est pas par hasard si à l'époque des sophistes on s'est rendu compte de l'existence de plusieurs autres niveaux d'indifférence ou d'égalité, à côté du *hápanta hén* et *homoû pánta khrémata*. Outre l'égalité des deux discours qui se déploie, au niveau logique, dans l'opposition accusation / défense (au niveau juridique), et parti du gouvernement / partis d'opposition (au niveau politique), rappelons l'égalité entre Grecs et barbares chez Antiphon (*phýsei ge*

<sup>117</sup> Trad. Mauro Bonazzi.

<sup>118</sup> *Physique* 193a (DK et U Antiphon B15).

<sup>119</sup> Trad. Marie-Laurence Desclos.

*pánta pántes homoíous pephykamen kai bárbaroi kai Héllenes eínai*)<sup>120</sup>, et, au niveau gnoséologique, l'agnosticisme de Protagoras<sup>121</sup> (*oukh ékbo eidénaí*), ainsi que le discours qui reste associé au Protagoras et aux héraclitéens du *Théétete* de Platon<sup>122</sup> (*'oud'hoútos', ápeiron legómenon*).

Mais il n'y a pas pour la sophistique l'*isosthéneia*, l'équipollence du scepticisme, ni donc non plus l'*epokhé* (suspension de l'assentiment) et l'*ataraxía* (tranquillité) qui en découlent. Le scepticisme, comme Sextus l'a vu, est bien différent de la sophistique, mais dans la définition du scepticisme on voit encore les *antikeíménoi lógoi* de la phrase de Protagoras :

*Esquisses pyrrhoniennes*, I, 4 – Qu'est-ce que le scepticisme?

[8] « Le scepticisme est la **faculté de mettre face à face** (*dýnamis antithetiké*) les choses qui apparaissent aussi bien que celles qui sont pensées, de quelque manière que ce soit, capacité par laquelle, du fait de la force égale qu'il y a dans les objets et **les raisonnements opposés** (*toús antikeíménoús lógoús*), nous arrivons d'abord à la suspension de l'assentiment, et après cela à la tranquillité.»<sup>123</sup>

Ou encore :

*Esquisses pyrrhoniennes*, I, 6 – Des principes du scepticisme.

[12] «(...) Quant au **principe par excellence** (*arkhè málista*) de la construction sceptique, c'est qu'**à tout argument s'oppose un argument égal** (*pantì lógoi lógon íson antikeísthai*) (...).»<sup>124</sup>

### 3. Conclusion: avec les poètes

Pour conclure, un peu de littérature lusophone. On peut reprendre notre question à partir d'une affirmation du personnage Riobaldo de *Grande sertão: veredas*<sup>125</sup> de Guimarães Rosa, écrivain brésilien. Le bavard Riobaldo parle d'habitude du *Sertão*, ce lieu où toutes les *veredas* commencent, finissent et se croisent (ou ne se croisent pas). Il dit une fois au passage: «É, e não é. O senhor ache e não ache. Tudo é e não é...»<sup>126</sup> ([Il] est, et [il] n'est pas. Pensez-vous et ne pensez-vous pas [que les choses sont comme je dis]. Tout est et n'est pas). Encore le «tout» de Protagoras: *«perì pantòs prágmatoús»*, avant l'énoncé de la contradiction, ici dans sa formulation ontologique la plus primitive : est et n'est pas. Pas de restriction. Cela sonne comme une vraie loi universelle. Dans le cas du texte de Rosa, cela veut dire que, pour parler du Sertão on aura besoin de plusieurs phrases en séquence et rotation, toutes vraies, selon les circonstances, mais incomplètes, d'où la nécessité de continuer à parler en se méfiant de la parole. En tout cas, on ne saurait parler du Sertão qu'en parlant des *veredas* du Sertão. La *vereda* est le lieu des phrases monadiques, la situation concrète et particulière où l'on décide, où l'on devrait décider malgré l'hésitation, sur plusieurs sujets et affaires, en prenant en compte leurs principaux paramètres, le bon et le mauvais, le beau et le laid, le juste et l'injuste, le vrai et le faux, le sage et le fou. Mais les phrases

<sup>120</sup> *Sur la vérité* DK B44, *Oxyrhynchus Papyri* XI n° 1364, éd. Hunt.

<sup>121</sup> DK et U B4.

<sup>122</sup> 183b.

<sup>123</sup> Trad. Pierre Pellegrin (Seuil, Paris, 1997).

<sup>124</sup> Trad. Pierre Pellegrin.

<sup>125</sup> Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 2001.

<sup>126</sup> *Op. cit.*, p. 27.

monadiques devront attendre leurs négations respectives, car la *vereda* est chemin, donc mouvement, et le paysage est autre, donc, autre aussi le discours correspondant. Même quand 99,99% membres d'un groupe s'accordent à propos d'un sujet, on sait qu'il y aura le 0,01% de ses membres pour être en désaccord et soutenir le contraire. Ce qui signifie que, malgré la force de l'un et la faiblesse de l'autre, les deux discours opposés sont désormais sur le tapis du débat rationnel. On parle toujours en essayant de convaincre les autres et en cherchant l'unanimité, mais il n'y a jamais d'unanimité. Tant mieux. Car, comme dit Nelson Rodrigues, dramaturge brésilien : « toda unanimidade é burra »<sup>127</sup> (« toute unanimité est bête »).

Je laisse au lecteur les mots ci-dessous de l'écrivain portugais Fernando Pessoa<sup>128</sup>. Ils sont plus radicaux que ceux que je viens de dire. Je ne sais pas comment les interpréter, mais je les laisse tout-de-même:

« Encontrei hoje em ruas, separadamente, dois amigos meus que se haviam zangado um com o outro. Cada um me contou a narrativa de por que se haviam zangado. Cada um me disse a verdade. Cada um me contou suas razões. Ambos tinham razão. Ambos tinham toda a razão. Não era um que via uma coisa e outro outra, ou que um via um lado das coisas e outro um lado diferente. Não: cada um via as coisas exatamente como se haviam passado, cada um as via com um critério idêntico ao do outro, mas cada um via uma coisa diferente, e cada um, portanto, tinha razão. Fiquei confuso com esta dupla existência da verdade... »

« En allant par les rues j'ai rencontré aujourd'hui, séparément, deux amis qui s'étaient fâchés l'un avec l'autre. Chacun m'a raconté pourquoi ils s'étaient fâchés. Chacun m'a dit la vérité. Chacun m'a exposé ses raisons. Les deux avaient raison. Les deux avaient totalement raison. Ce n'était pas que l'un voyait une chose, et l'autre une autre; ou que l'un voyait un côté des choses et l'autre un côté différent. Non: chacun voyait les choses exactement comme elles se sont passées, chacun les voyait avec un critère identique à celui de l'autre, mais chacun voyait une chose différente, et chacun, donc, avait raison. Cette double existence de la vérité m'a rempli de confusion... ».

## Références bibliographiques

ANGENOT, *Dialogues de sourds : traité de rhétorique antilogique*, Mille et une Nuits, 2008.

ARENDT, *Le concept d'histoire* in *La crise de la culture*, dir. trad. P. Lévy, Gallimard, Paris 1972.

ARISTOTLE, *Ars Rhetorica*, ed. Ross, Clarendonian press, Oxford, 1989.

- *Categoriae et Liber De Interpretatione*, ed. L. Minio-Paluello, Clarendonian press, Oxford 1949-1989.
- *Metaphysics*, ed. Ross, Clarendonian press, Oxford 1924-1997.
- *Topica et sophisticæ elenchi*, ed. Ross, Clarendonian press, Oxford 1989.

BARNES, *The Presocratic Philosophers*, Routledge, London 1979.

---

<sup>127</sup> *A mulher que amou demais*, Companhia das Letras, São Paulo 2003, p. 13.

<sup>128</sup> *A educação do estóico – o único manuscrito do Barão de Teive*, Assírio & Alvim, Lisboa 1999.

- CASSIN, *L'effet sophistique*, Gallimard, Paris 1995.
- *La décision du sens – Le livre gamma de la Métaphysique d'Aristote*, Vrin, Paris 1998.
- CASTORIADIS, *As encruzilhadas do labirinto II – Os domínios do homem*, Paz e Terra, Rio de Janeiro 1987.
- DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidemannsche Verlagsbuchhandlung, Zürich, 2004, 3 v.
- DIOGENE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, dir. trad. M.-O. Goulet-Cazé, Librairie Générale Française, Paris 1999.
- DUPREEL, *Les sophistes. Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*, Éditions du Griffon, Neuchâtel 1980.
- EURIPIDE, *Hippolyte*, ed. L. Méridier, Les Belles Lettres, Paris 1879-1933.
- GAGARIN, *Probability and persuasion: Plato and Greek early rhetoric* in I. Worthington (Edited by), *Persuasion: Greek rhetoric in action*, Routledge, London 1962.
- GOMPERZ, *Sophistik und Rhetorik: das Bildungsideal des eu legein in seinen Verhältniss zur Philosophie des V. Jahrhunderts*, Teubner, Stuttgart 1965.
- KERFERD, *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.
- KRANZ, *Vorsokratisches IV. Die sogenannten Dissoi Lógoi* in Classen (org.), *Sophistik*, Wiss. Buch., Darmstadt 1976.
- LEVI, *On two-fold statements*, «American Journal of philosophy», 61, 1940, p. 292-306.
- NESTLE, *Vom Mythos zum Logos*, Alfred Kröner, Stuttgart 1940.
- NIETZSCHE, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, trad. Michel Haar et Marc B. de Launay, Gallimard, Paris 1990.
- PERELMAN, *L'empire rhétorique*, J. Vrin, Paris 1997.
- PESSOA, *A educação do estóico – o único manuscrito do Barão de Teive*, Assírio & Alvim, Lisboa 1999.
- PLATO, *Opera omnia*, ed. J. Burnet, Clarendonian press, Oxford 1907-1987, 5 v.
- RODRIGUES, *A mulher que amou demais*, Companhia das Letras, São Paulo 2003.
- ROSA, *Grande sertão: veredas*, Nova Fronteira, Rio de Janeiro 2001.
- ROSTAGNI, *Un nuovo capitolo della retorica e della sofistica*, Studi Italiani di Filologia Clássica, n. 2, Florença, p. 148-201, 1922.
- SÉGUY-DUCLOT, *Le Parménide de Platon ou le jeu des hypothèses*, Belin, Paris 1998.
- SEXTUS EMPIRICUS, *Esquisses pyrrhoniennes*, trad. Pierre Pellegrin, Seuil, Paris 1997.
- SOPHISTES, *Écrits complets*, dir. trad. et prés. Jean-François Pradeau, Flammarion, Paris 2009, 2 v.
- SOLANA DUESO, *Protagoras de Abdera. Dissoi logoi: textos relativistas*, Akal, Madrid 1995.
- TAYLOR, *Varia Socratica*, James Parker, Oxford 1911.
- UNTERSTEINER, *Sofisti, testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia, Firenze 1949-1962.

- *I sofisti*, Bruno Mondadori, Milano 1996.

- *A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica*, tradução Renato Ambrósio, Paulus, São Paulo 2012.

## «Io personale», empatia e comunità in Edith Stein

CALOGERO CALTAGIRONE\*

**Sommario:** 1. Introduzione. 2. L'«io personale». 3. L'empatia. 4. La comunità. 5. Per un'etica intersoggettiva.

**Abstract:** Before the need for a "redefinition" of the fundamental structures of anthropological discourse, beyond the excesses of modernity and post-modernity, the contribution of Edith Stein to the current debate shows up and offers itself as inversely proportional to the overestimation of other paths, contemporary and rear to her reflection. Being the core of the reflections of Edith Stein concentrated on the determination of "personal ego", understood as the center of the human person, so it is an "ego" that feels, thinks and wills, makes the experience of self and others, and intersubjectively communally, this study aims to understand the uniqueness and the correlation of the categories of "personal ego" of empathy and community, made the theme by Edith Stein, in order to clarify and understand the human totality.

**Keywords:** the human person , "personal ego" , empathy , community , intersubjectivity.

### 1. Introduzione

L'emergere della modernità, che ha creato le condizioni per lo strutturarsi delle filosofie del soggetto, ha determinato una comprensione della realtà umana, fondata sulla definizione di un principio di identità dell'«io», il quale, per omologazione, producendo ulteriori identità, si è proposto come riferimento assoluto e certo della determinazione e di identificazione di tutti gli altri eventuali «io».<sup>1</sup> Questo procedimento ha comportato la costituzione di un soggetto forte che, in quanto soggetto che pensa, si pone come fondamento dell'oggettività conoscitiva della realtà tutta, da cui si può dedurre tutto, e il

---

\* Professore Associato di "Filosofia morale" presso il Dipartimento di scienze Umane dell'Università LUMSA di Roma

<sup>1</sup> La scoperta della soggettività, che rappresenta certamente una svolta/conquista irreversibile del pensiero della modernità, si trova oggi nella necessità di ripensare radicalmente la supplementare componente scettica e tragica del suo movimento di autofondazione quale coscienza separata e libertà radicale. La suggestione strategica del pensiero debole, e la rassegnazione malinconica dell'io minimo, sono segnali importanti per il chiarimento risolutivo di un difetto radicale inscritto nella concezione dell'io in termini di autorealizzazione» (P. SEQUERI, *L'umano alla prova. Soggetto, identità, limite*, Vita e Pensiero, Milano 2002, p. 15). L'uomo, «con la sua soggettività autofondante si pone come unico punto di riferimento della realtà tutta: vuol vedere e giudicare da sé, vuol decidere da sé, non si comprende come membro all'interno di un mondo indipendente da lui e che lo abbraccia, anzi, il mondo, piuttosto, viene pensato e progettato a partire da lui che pone le condizioni di possibilità della pensabilità, conoscenza ed essenza delle cose» (C. CALTAGIRONE, *Ri-tessere le relazioni dell'umano. La relazionalità come promozione di umanità*, in «Ho Theólogos», 1, 2010, pp. 3-4).

quale plasma l'apparire del mondo e lo struttura in una trama significativa attraverso l'assegnazione di significati.<sup>2</sup> Lo svilupparsi della postmodernità, per la quale non esiste più un quadro interpretativo globale, per cui l'esperienza umana sembra caratterizzata dalla complessità e multiformità dei modelli di vita, ha generato, invece, lo strutturarsi di filosofie decostruttive e decostruzioniste,<sup>3</sup> le quali, spostando continuamente i confini della identificabilità umana, dissolvono l'«io» in una mobile e magmatica liquefazione «atonale»,<sup>4</sup> che scalfisce la forma e la consistenza dei legami individuali e sociali degli uomini e delle comunità.<sup>5</sup> Tale situazione ha provocato la frantumazione del senso e dell'orizzonte di significato globale dell'uomo, la cui identità deve essere cercata nella differenza pensata come originaria, nella quale il molteplice, inteso come sottrazione di unità, si costituisce come la condizione permanente dell'uomo che deve essere considerato come irriducibile molteplicità delle sue immagini. Queste si coniugano e declinano attraverso un ripiegamento sul vissuto individuale, il quale, basato su una concentrazione sull'esperienza personale, come unica fonte di motivazione, di valori, stimoli, sensazioni, privilegia l'interesse per se stessi e per la propria vita, si esplicita nell'esperienza della frammentarietà della vita e si specifica nella cura del massimo possibile di libertà individuale; mediante un mutamento del paradigma del tempo, che, svincolando il futuro da ogni riferimento stabile, determina la fatica a vivere la durata, a comprendere e a costruire la fedeltà nei confronti di se stessi, degli altri e delle cose; tramite un'enfasi sull'originalità e sulle differenze (tra l'io e l'altro, tra l'uomo e la donna, tra l'identico e il diverso), che sono esaltate e accettate, nelle quali l'accettazione dell'altro è accettazione dell'altro che interessa, che entra nei rapporti elettivi, il desiderio si presenta in modo consumistico, la comunicazione si concreta in uno scambio di forte densità affettiva, il costume prende forti contorni mimetici, sia attivi sia passivi, nel senso che ha una forte carica plasmatrice a seconda dei contesti vitali.

---

<sup>2</sup> «La riconduzione del diritto all'interno del soggetto si accompagna a una concezione della sfera interna dell'io. Il soggetto possiede beni interni, che sono la vita, il corpo e la libertà. Essi costituiscono il suo inviolabile patrimonio, che Grozio chiama il *sum*. Nessuno, senza commettere ingiustizia, può violare il *sum* di altri che non gli abbia arrecato ingiustizia. La soggettività giuridica è appropriazione di sé e, quindi, fonte di poteri, che si estendono tendenzialmente alle cose esteriori, in quanto queste abbiano relazioni necessarie con la sfera interna dell'io. Il soggetto si presenta così come identificato nel suo ruolo di *dominus* e il diritto si configura come il cumulo delle situazioni dominative» (F. VIOLA, *Dalla natura ai diritti. I luoghi dell'etica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 278).

<sup>3</sup> «Lo scenario del Novecento si è allestito su di un progetto di *decostruzione* dell'uomo o, quantomeno, di alcune sue tipologie quasi a voler sancire, dopo la morte di Dio, l'inutilità della domanda antropologica» (C. DOTOLÒ, *Il paradosso della creaturalità: il contributo dell'antropologia teologica alla identità dell'uomo*, in C. CALTAGIRONE (a cura di), *Antropologia e «verità» dell'uomo*, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta-Roma 2000, p. 264).

<sup>4</sup> «La difesa moderna della 'complessità del mondo' [...] non è nient'altro che un desiderio generalizzato di atonalità» (A. BADIOU, *Logiques du monde*, Éditions du Seuil, Paris 2006, p. 443).

<sup>5</sup> «La desoggettualizzazione si può cogliere anche in certi materialismi storici, nella misura in cui si interpreta il loro concetto di coscienza come determinato dalla struttura economica, e in Freud, che pone il soggetto senza spazi di libertà ma assoggettati alla voce della libido. Del resto, anche il *pensiero debole* è reazione alla ipertrofia del soggetto onnicreante. Con la mediazione dell'esperienza storica, che mostra le implosioni di esso e le devastazioni del *pensiero forte* – cioè dominativo – del soggettivismo, si è arrivati all'uomo senza le fondamenta solide alla verità del piccolo cabotaggio, alla verità come semplice opinione concordata in una società» (S. PALUMBIERI, *L'uomo, questa meraviglia. Antropologia filosofica I. Trattato sulla costituzione antropologica*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 1999, p. 90, n. 32).



Dinanzi all'esigenza di una «ridefinizione» delle strutture fondamentali del discorso antropologico, oltre le derive della modernità e della postmodernità, il contributo di Edith Stein al dibattito attuale si presenta e si offre come inversamente proporzionale alla sovrastima di altri percorsi, coevi e posteriori alla sua riflessione, in quanto è orientato a cogliere l'uni-molteplice struttura della persona umana nelle sue articolate dinamiche relazionali in sé, per altri, con altri, con l'Oltre/Altro. Infatti, il problema fondamentale della riflessione filosofica di Edith Stein, che si colloca tra quel grande movimento di pensiero, che è la fenomenologia,<sup>6</sup> e, mediante un significativo attraversamento del pensiero contemporaneo, medievale e greco, il processo di rilettura della filosofia tomista, con l'intento di gettare un ponte tra filosofia cristiana e fenomenologia,<sup>7</sup> è la determinazione dell'«io» personale, centro della persona umana, di un «io» che sente, pensa e vuole, fa esperienza di sé e degli altri; di ogni altro «io» che sente, pensa e vuole ed entra nel mondo fenomenale, il quale, a sua volta, è centro di orientamento di un simile mondo; di ogni «io» il quale, senza che sia toccata la sua singolarità, partecipa a una comunità di vita con altri «io» e diventa membro di una comunità intesa come «soggetto superindividuale»;<sup>8</sup> di un

---

<sup>6</sup> A giudizio di Edith Stein, la fenomenologia, secondo la concezione di Husserl, «non si distingue affatto dalla filosofia, perché dà la possibilità di affrontare tutti i problemi filosofici, si colloca nell'ambito di una *ricerca scientifica rigorosa*, nel quale non ha spazio alcunché di arbitrario e soggettivo, un *ambito di ricerca senza fine*, come ogni scienza, cosicché un ricercatore deve tendere la mano ad un altro, una generazione all'altra, affinché il lavoro intrapreso progredisca. Il compito della fenomenologia è di portare su un fondamento sicuro non solo tutti i metodi scientifici già utilizzati dalle scienze positive, ma anche tutta l'intera esperienza pre-scientifica, sulla quale si basa il procedimento scientifico e tutte le attività intellettuali in genere che rivendicano dignità razionale. Ma l'esperienza pre-scientifica e le scienze positive lavorano con determinati concetti e principi fondamentali che non vengono sottoposti ad esame. Invece la filosofia deve rendere oggetto di analisi tutto ciò che altrove è presupposto ovvio» (E. STEIN, *Il significato della fenomenologia come visione del mondo*, in IDEM, *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, a cura di Angela Ales Bello, Città Nuova, Roma 1999<sup>3</sup>, pp. 58-59). Il metodo fenomenologico, per Edith Stein, in primo luogo «è un'analisi regressiva che parte dal mondo com'esso ci si offre nell'atteggiamento naturale, che poi descrive gli atti e l'insieme di atti nei quali il mondo si costituisce per la coscienza e infine il flusso originario del tempo, nel quale gli stessi atti si costituiscono in unità di durata; a ciò si può aggiungere una descrizione della costituzione che procede nel senso esattamente inverso: partendo dall'ultimo manifestabile, dalla vita attuale dell'io trascendentale, essa espone in modo *progressivo* come, in questa vita attuale, si costituiscono gli atti e i loro correlati oggettivi a diversi livelli, fino al mondo delle cose e finanche ad oggettività in grado ancor più elevato» (E. STEIN, *La fenomenologia (Juvisy, 12 settembre 1932)*, in IDEM, *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, cit., pp. 108-109).

<sup>7</sup> Il compito che Edith Stein si era prefissato, specialmente dopo la conversione, era quello di fare incontrare e interagire «la filosofia cattolica, che prosegue la grande tradizione della scolastica, soprattutto quella di san Tommaso, e la filosofia moderna, che inizia con il Rinascimento e culmina in Kant ed oggi si è scissa in una serie di diverse interpretazioni e di proseguimenti della dottrina kantiana. Questi due ambiti fino a pochi anni fa non si sono interessati molto l'uno dell'altro. Il non cattolico non si è curato di studiare la scolastica a sua volta lo studente medio cattolico non ha studiato Kant. Solo negli ultimi anni la conoscenza reciproca si è fatta sempre più strada, dal momento che questa partita doppia (*doppelte Buchführung*) non è ammissibile a lungo nelle questioni di filosofia» (E. STEIN, *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di San Tommaso d'Aquino. Tentativo di confronto*, in IDEM, *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, cit., p. 56). Cfr. A. ALES BELLO, *Edith Stein fra Husserl e Tommaso d'Aquino. Fenomenologia e filosofia cristiana*, in «Per la Filosofia. Filosofia e insegnamento», XXIX, 2012, 84, pp. 11-20; M. FILIPPA, *Edith Stein e il problema della filosofia cristiana*, EDUSC, Roma 2001, pp. 114-162; M. PAOLINELLI, *La ragione salvata. Sulla 'filosofia cristiana' di Edith Stein*, Franco Angeli, Milano 2001.

<sup>8</sup> La specificità dell'approccio di Edith Stein sta «in una originale valorizzazione del tema della soggettività che, pur nell'indubbia continuità con l'intento husserliano [...], intercetta la soggettività privilegiando il momento vivo in cui, nel rapporto con il mondo e con i suoi simili, il concreto individuo umano attua quella sua storica, e non solo speculativa,

«io», infine, che «trascende se stesso nel dirigersi su qualcosa in cui esso stesso ha il fondamento del suo essere».<sup>9</sup>

## 2. L'«Io personale»

Il tema della struttura personale dell'essere umano è una costante nell'analisi filosofica di Edith Stein. Ella concepisce l'essere persona dell'uomo come un ricco e complesso soggetto spirituale, costituito in modo proprio, personale e profondo di stati vitali e di esperienze vissute (*Erlebnisse*), che trovano, proprio nella determinazione dell'«Io personale», un «Ego» che esperisce il vivere come «unità di flusso e di coscienza»,<sup>10</sup> il centro unitario strutturale di articolazione di tutte le dimensioni antropologiche fondamentali, la «“luce interiore” che illumina il flusso del vivere e nel defluire stesso lo rischiarà [...] e rende possibile raccogliere nell'unità di un “vissuto” le “fasi” che fluiscono continuamente e quindi fa coincidere il vissuto, [...], come quello vissuto originariamente, permette di coglierlo come lo “stesso” ed eventualmente osservarne le deviazioni».<sup>11</sup>

L'«Io personale» è, così, un ricco e complesso soggetto spirituale, che apre il suo sguardo e si dirige verso qualcosa che gli si presenta, e definisce l'essere umano personale come una realtà costituita da stati vitali di esperienze vissute che, in continuo flusso, si susseguono e si articolano in maniera significativa.<sup>12</sup> Questo vuol dire che la strutturazione specifica dell'«Io personale» si concreta, per Edith Stein, in base alla conformazione triadica di *corpo-anima-spirito*, la quale costituisce la struttura della persona umana,<sup>13</sup> che si configura come vita personale, libera e cosciente in relazione con se stessa e

---

mediazione personale, tramite la quale *in nachelbenden Verstehen*/nella comprensione post-vissuta, avviene il prodigio“, *Zauber* per usare un'espressione hegeliana, dello sviluppo teoretico delle idee» (D. VERDUCCI, *La vita delle idee tra storia e fenomenologia. L'eredità di Edith Stein*, in «Per la Filosofia. Filosofia e insegnamento», XXVII, 2010, 78, pp. 26-27). «Edith Stein ha deliberatamente e intenzionalmente portato il suo pensiero filosofico a incidere nella propria vita quotidiana e ha tratto punto dalle esperienze della sua vita per formulare problemi filosofici, cercando di risolverli» (A. MACINTYRE, *Edith Stein. Un prologo filosofico*, EDUSC, Roma 2010, p. 54).

<sup>9</sup> E. STEIN, *Potenza e atto. Studi per una filosofia dell'essere*, Città Nuova, Roma 2003, p. 355. «L'itinerario che va dalla fenomenologia come metodo della filosofia rigorosa all'ontologia della soggettività, e da questa alla problematica metafisica, si struttura secondo una consequenzialità interna che non ammette il superamento o la posizione alternativa dei suoi fattori, quanto piuttosto la loro ricomprensione nel quadro di un pensiero che articola organicamente le sue fasi» (M. EPIS, *Fenomenologia della soggettività*, LED, Milano 2003, p. 70).

<sup>10</sup> E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, Edizioni Studium, Roma 1998, p. 121.

<sup>11</sup> E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, Città Nuova, Roma 2001<sup>2</sup>, p. 152.

<sup>12</sup> «L'essere umano appare come un organismo strutturato in maniera molto complessa, un tutto vivente unitario, che si trova in un costante processo di formazione e trasformazione, un'unità di anima e di corpo vivente che, allo stesso tempo, si forma e si configura in una struttura corporea sempre più riccamente articolata e funzionante in modo sempre più vario, e che sperimenta una caratterizzazione psichica sempre più ricca e stabile; il carattere psichico e quello corporeo si realizzano in una continua attività che è l'impiego di certe disposizioni e che, nel contempo, decide quale si realizzerà, tra le diverse forme (*Gestalten*), che sono prefigurate come possibili nell'essere umano» (E. STEIN, *La struttura della persona umana. Corso di antropologia filosofica*, Città Nuova, Roma 2013, p. 107).

<sup>13</sup> «L'essere dell'uomo è corporeo vivente, animato e spirituale. In quanto l'uomo per essenza è spirito, con la sua vita spirituale esce da sé, senza lasciare se stesso, in un mondo che gli si schiude. Non solo egli, come ogni altro essere reale,

con gli altri esseri umani. Tale unità articolata della struttura triadica corpo-anima-spirito dice che l'indagine sull'uomo, come essere personale, va condotta attraversando l'intero ambito della sua «struttura», che si dà, appunto, per Edith Stein, in forma triadica, e a partire dalla quale è possibile comprendere le altre connotative e identificative dimensioni dell'umano, cioè l'io e il flusso di coscienza, il linguaggio, gli altri e l'empatia, l'altro nella dimensione della donna, nella comunità, nello Stato, e nella dimensione della relazione con l'Oltre/Altro/Dio. In questo modo, l'«Io personale», scaturisce dall'operato di un flusso di coscienza (*Bewusstseinsstrom*), che unifica le esperienze passate con quelle presenti, e che presenta proprietà costanti, tali da far sì che il soggetto psicofisico divenga il contesto stabile di espressione dei vissuti, in cui si esprime la volontà (*Wille*).

Attraverso l'introduzione del concetto di «forza vitale»,<sup>14</sup> che costituisce la dimensione psichica, intesa come unità di disposizioni e funzioni, intrinsecamente regolata dalle proprietà della componente *vitale* radicata nell'energia che anima il corpo somatico, compresa sia come principio di animazione dell'organismo che si manifesta a livello materiale, psichico e spirituale, per rendere conto della vita presente nell'organismo vivente, sia come causalità determinante di ogni vissuto ed atto dell'io, la quale consente di specificare che la totalità dell'umano include funzioni corporali-sensitive, determinazioni psichiche e connotazioni spirituali, Edith Stein sviluppa, in questo modo, un'antropologia relazionale, che coglie la profondità dell'essere personale dell'uomo in rapporto alle altre essenze, facendo percepire che le analisi fenomenologiche, intese come elemento imprescindibile per la ricerca sull'uomo, non sono per nulla in contrasto con l'elaborazione di una ontologia che mira a determinare l'essere stesso dell'uomo come relazionalità sussistente «tra» altri altrettanto sussistenti.

Infatti, assumendo la distinzione husserliana tra *Körper* e *Leib*, Edith Stein si sofferma, mediante delle indagini molto minuziose, sulla descrizione del corpo, dei movimenti, dei suoi limiti e sulla sua interazione con l'anima. In quanto realtà materiale (*Körper*), il corpo è una cosa fisica che mostra le stesse caratteristiche delle altre realtà materiali, nella quale la materialità è il tramite necessario per l'esperienza.<sup>15</sup> Tale dimensione corporea, essendo anche una realtà che ha sensazioni, va compresa

---

«respira» la sua essenza in modo spirituale, esprimendosi inconsciamente: è anche personalmente-spiritualmente attivo. L'anima dell'uomo *in quanto* spirito si innalza sopra se stessa nella sua vita spirituale. Ma lo spirito dell'uomo è condizionato dall'alto e dal basso: è affondato nella sua struttura materiale, che esso anima e forma dandole la sua forma corporea. La persona umana porta e comprende il «suo corpo» e la «sua» anima, ma nello stesso tempo è portata e compresa in essi. La sua vita spirituale si innalza da una profondità buia, come una fiamma di candela che splende, ma che è alimentata da una materia che di per sé non splende. Splende senza essere interamente luce: lo spirito umano è visibile per sé, ma non è completamente trasparente; è in grado di illuminare altre cose, ma non di penetrarle perfettamente» (E. STEIN, *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, Città Nuova, Roma 1999<sup>4</sup>, pp. 386-387).

<sup>14</sup> E. STEIN, *La struttura ontica della persona*, in IDEM, *Natura Persona Mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, Città Nuova, Roma 1999<sup>2</sup>, pp. 56-155, *ad indicem*.

<sup>15</sup> «Innanzitutto rivolgiamo la nostra attenzione alla struttura del *corpo vivente*. Se lo osserviamo per una volta prescindendo da ciò che lo rende «corpo vivente», allora è un corpo materiale come gli altri e mostra le stesse caratteristiche. Esso è una cosa spaziale, con una figura ben delineata e dotato di estensione «tridimensionale» ed in quanto tale sottostà alle leggi della geometria euclidea. In qualsiasi momento del suo esserci occupa un luogo preciso nello spazio mondano puro ed

come un corpo organico vivente proprio (*Leib*), ovvero un corpo che si percepisce interiormente.<sup>16</sup> Il *Leib* è il corpo vivente o proprio, vivificato da una presenza che lo rende presente a chi lo è ed ha, perché è il corpo di cui si fa esperienza, il corpo vissuto, diverso da tutti gli altri oggetti in quanto corpo proprio di ciascuno.<sup>17</sup> È insieme cosa materiale, corpo senziente e capace di movimento proprio e in questo organo volitivo, espressione della vita psichica e spirituale. È un corpo dal quale non ci si può allontanare «perché anche se serriamo gli occhi e protendiamo le mani dinanzi a noi in modo che nessun membro tocchi un altro membro, sicché non possiamo né afferrare né vedere il corpo proprio, nemmeno in questo caso ce ne possiamo sbarazzare».<sup>18</sup> È, inoltre, un corpo libero nei movimenti e, conseguentemente, strumento dell'io, perché «il centro, intorno al quale si ordina tutto il mondo spaziale, appare situato in questo stesso corpo fisico, esso forma in un certo qual modo un ambito “zero” rispetto al quale tutta la spazialità esterna e tutti i cambiamenti di orientamento che rende possibili, sono cambiamenti in tale ambito».<sup>19</sup> Il corpo vivente possiede pure una forza vitale (*Lebenskraft*) la quale presenta oscillazioni favorevoli o inibenti che agiscono in modo causale su di esso. Tale forza proviene tanto dagli stati del corpo, in quanto forza organica, quanto dai sentimenti vitali dell'io, in quanto forza psichica. In questo modo l'unità di corpo fisico e di corpo vivente nell'essere umano determina la posizione del tutto peculiare dell'uomo nell'ambito dei processi della natura. Essa fa sì che la dimensione corporea manifesti l'originalità dell'umano in rapporto con gli altri esseri viventi, la quale è data dal fatto che «mentre il corpo fisico subisce effetti, il corpo vivente si sente coinvolto».<sup>20</sup> Il corpo è luogo di conoscenza, incontro e apertura verso l'altro, spazio in cui vivono e si sperimentano sentimenti e esperienze di gioia e di dolore. Il corpo vivente costituisce l'espressione

---

è ad una determinata distanza da ogni altra cosa spaziale (con il caso limite). Inoltre, come corpo spaziale compiuto ha la caratteristica di potersi dare ad una coscienza comprendente soltanto in una visione parziale e che è proprio della sua datità piena una infinita molteplicità di tali intuizioni. Così come nelle altre cose, anche nel corpo animato, la forma spaziale, in tutta la sua estensione, è ricoperta o riempita di qualità sensibili: colori, durezza, levigatezza e così via, che si distinguono in generi precisi e che presuppongono corrispondentemente differenti punti di “ricezione” (vista, tatto, ecc.) in un soggetto che conosce. Siccome qualità sensibili, forma spaziale e posizione non sono qualcosa di fisso e di immutabile, il corpo può assumere posizioni diverse nello spazio (può muoversi) e forme differenti come qualità sensibili (può cambiare). Movimento e cambiamento sono l'insieme degli stati di cose – cioè tanto i *corsi* del movimento e del cambiamento quanto i loro risultati, la posizione corrispettiva e le qualità sensibili – dipendono l'uno dall'altro, sono connessi *causalmente*» (E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, cit., pp. 160-161).

<sup>16</sup> Il corpo vivente, non essendo solo sottoposto a movimenti meccanici, è «un corpo nello spazio, ed in un certo senso si deve anche dire che ciò che è animato è proprio là dove si trova il corpo, anzi, è “rinchiuso in esso”. Ma non è spaziale come lo sono gli organi interni, poiché la vita dell'io è assolutamente aspaziale, ad essa non si può assegnare alcun luogo determinato. Contrassegnare il corpo vivente come l'“esteriorità” di questa “interiorità” aspaziale ha senso perché l'intimo si rende visibile nel corpo vivente e perché esso – in virtù del suo ruolo di portatore dell'*espressione* della vita dell'anima – appare nel mondo spaziale» (E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 146).

<sup>17</sup> «È *corpo vivente* (*Leib*) e non solo corpo (*Korper*), e il “mio” corpo vivente, e mio come nessuna altra cosa esterna e mia; perché abito in esso come nella mia dimora “innata” e sento ciò che succede in esso e di esso, e sentendo lo percepisco» (E. STEIN, *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, cit., p. 389).

<sup>18</sup> E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 125.

<sup>19</sup> E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, cit., pp. 238-239.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 244.

dell'umano e, in quanto tale, si connota come corpo proprio di ogni uomo che vive i suoi specifici vissuti intenzionali e si determina come mediatore e linguaggio dell'anima. L'intimo dell'uomo si rende visibile nel corpo vivente e perché esso, in virtù del suo ruolo di portatore dell'espressione della vita dell'anima, costituendosi come significante rappresentativo dell'umano, appare nel mondo spaziale.

Definendola come «la forma essenziale insita in ogni essere vivente»,<sup>21</sup> per Edith Stein l'anima è ciò che «forma l'organismo»,<sup>22</sup> è, cioè, quella realtà che dà vita al corpo. È, ciò da cui parte e procede la vita del corpo, permette le trasformazioni del corpo e determina il fatto che questo sia *Leib* anziché *Körper*.<sup>23</sup> L'anima è ciò che determina tutto l'essere dell'uomo, è la forma vivente che determina il corpo, il centro profondo della persona, il luogo dell'«inquietudine» in cui converge ciò che proviene dall'esterno e da cui scaturisce ciò che si considera proveniente dall'interno, luogo di scambio la cui «essenza è *nello stesso tempo* abissale (cioè senza fondo) e creatrice». <sup>24</sup> Essa si colloca sempre all'interno di un corpo vivente (*Leib*) al quale è legata indissolubilmente e rappresenta ciò che caratterizza nella sua specificità l'individuo singolo nella sua dinamica psichicità che è data dalle esperienze vissute (*Erlebnisse*) intenzionali ed esistenziali. Appartiene all'essere dell'uomo in un modo specifico costituendone di fatto il centro che dà all'uomo la sua determinazione essenziale. C'è un legame profondo tra l'anima e l'essere dell'uomo, in quanto solo «l'uomo vive a partire dalla sua anima, che è il centro del suo essere». <sup>25</sup> L'anima (*Seele*), pur non separata dalla *Psyche*, che è dipendente dall'ambiente esterno,<sup>26</sup> va al di là di

<sup>21</sup> E. STEIN, *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, cit., p. 280.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 285.

<sup>23</sup> E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, Città Nuova, Roma 1999<sup>2</sup>, p. 246. L'anima è «lo spazio al centro di quella totalità composta dal corpo, dalla psiche e dallo spirito; in quanto anima sensibile (*Sinnenseele*) abita nel corpo, in tutte le sue membra e parti, è fecondata da esso, agisce dando ad esso forma e conservandolo; in quanto anima spirituale (*Geistseele*) si eleva al di sopra di sé, guarda il mondo posto al di fuori del proprio Io – un mondo di cose, persone, avvenimenti –, entra in contatto intelligentemente con questo, ed è da esso fecondata; in quanto *anima*, nel senso più proprio, però, abita in sé, in essa l'Io persona è di casa» (E. STEIN, *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, cit., p. 394).

<sup>24</sup> E. STEIN, *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, cit., p. 303.

<sup>25</sup> «L'anima e il corpo (*Leib*) non sono separabili: lo sono soltanto l'anima e il corpo inanimato (*Körper*). Per *Leib* infatti intendiamo il corpo animato: un corpo in cui non ci sia vita, e quindi, anima, non merita più il nome di *Leib*. La vita è l'essere dei viventi, dove non c'è vita non vi è neppure un vivente. L'anima forma l'*organismo*, in cui ogni parte è *membro, organo* del tutto vivente. La separazione della materia dalla forma è evidente, poiché c'è qualche cosa di materiale prima che la vita si affacci e la formazione di ciò che è vivente inizi dal di dentro; parimenti resta qualche cosa di materiale anche quando la vita cessa. Appunto per questo diciamo che una materia già formata riceve una nuova forma, che in essa la vita incomincia a destarsi, e sparisce quando l'organismo “muore”. Della medesima cosa si può dire che prima era viva e che poi è morta» (E. STEIN, *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, cit., p. 285).

<sup>26</sup> È interessante notare che in Edith Stein a proposito della parola anima vi è una variazione linguistica tutt'altro che secondaria. «Mentre, infatti, nella dissertazione di laurea la Stein parla di *substanziale Seele* (anima sostanziale), in *Introduzione alla filosofia* utilizza il termine *Psyche*, considerandolo come più corretto. Ciò sta ad indicare un avvenuto cambiamento (o meglio un avvenuto chiarimento) nel modo di concepire l'anima e la psiche, che si traduce sul piano linguistico nel bisogno di fornire una chiara distinzione concettuale. Con la conversione al cattolicesimo, infatti, la Stein accoglie due diversi significati di anima. Da un lato, quello della psicologia, per cui la psiche è anima nel senso di “unità di tutte le qualità ‘interne’ e degli stati di un soggetto reale. [...] L'anima, intesa nel senso della psicologia, comincia ad esistere con l'esistenza dell'essere vivente a cui appartiene e finisce con la sua morte”. Dall'altro lato, quello religioso metafisico per il quale l'anima

questa, perché è fondata e fissa in se stessa, è essere-presso-di-sé che emerge da se stessa e che «cresce a partire da una radice, che determina l'intero essere delle creature animate individuali in ogni loro dimensione».<sup>27</sup> Mentre come *Psyche* configura l'attività psichica dell'uomo che ha un suo inizio e una sua fine e può esistere soltanto connettendosi in modo reale ad un corpo, per cui costituisce il «principio di unità di tutte le qualità di un soggetto reale, connessa ad un corpo vivente»,<sup>28</sup> come *Seele*, intesa in senso metafisico, l'anima indica quella realtà «immortale, spirituale, indivisibile e sussistente che si unisce col corpo vivente ma non ha bisogno dell'esistenza di questo per la sua, una realtà semplice che quindi non attraversa alcuno sviluppo perché si sottrae a tutti gli influssi delle circostanze esterne, ma è fondata in se stessa e fissa in sé».<sup>29</sup> In tal modo, l'anima possiede una natura «fontale», in quanto costituisce la forma originaria che determina la struttura ontica della persona umana, è pienamente in contatto con l'esperienza vissuta della persona, è fonte di arricchimento e di sviluppo di ciò che in profondità è già dato, è fonte di vita con la quale l'essere umano si muove e si apre all'esistere e a ciò che è altro da sé, è il luogo dell'interiorità, la «parte più interiore di tutte le interiorità»,<sup>30</sup> lo spazio della profondità da cui procedono le prese di posizione e di decisione, è apertura all'altro e centro da cui emergono il senso di libertà e il senso di colpa, è il luogo dell'intelletto e della ragione, del dubbio, della fede, dell'angoscia e,

---

è sostanza spirituale e perciò immortale» (M. SCHERINI, *Esiste una trasformazione del linguaggio filosofico in Edith Stein?*, in L.E. ACOCELLA - D. DEL GAUDIO - C. DOBNER - A. MARGARINO - N. SALATO - M. SCHERINI, *Il linguaggio in Edith Stein. 3/I. Il linguaggio e il senso religioso*, Edizioni OCD, Morena (Roma) 2008, pp. 103-104). Per Angela Ales Bello l'impiego del termine anima secondo queste due accezioni, spiega perché il termine *Seele*, da parte di Edith Stein, sia usato con delle continue fluttuazioni e non sempre in maniera univoca. Infatti, «il termine anima (*Seele*) qualche volta è riferito all'unione della psiche e dello spirito, qualche altra ad uno solo dei due momenti. L'oscillazione linguistica si giustifica con il fatto che le analisi fenomenologiche tendono a considerare l'anima non come un'unità monolitica, ma come un terreno complesso di atti e di operazioni che hanno anche qualità diverse; alcuni di questi costituiscono la psiche, da riferirsi a tutto ciò che troviamo in noi stessi come impulsi, tendenze, prese di posizioni spontanee che non possono essere eliminati, ma eventualmente controllati da una serie di atti liberi e volontari; poiché questi ultimi ci consentono di prendere decisioni, hanno allora, caratteristiche peculiari e quindi fanno parte di una sfera diversa che si definisce spirito. Il complesso psichico-spirituale è diverso dalla corporeità e perciò può con un termine unitario essere chiamato anima» (A. ALES BELLO, *Introduzione*, in E. STEIN, *Il castello dell'anima. Pagine spirituali*, Edizioni del Carmelo di Legnano, Legnano 1999, pp. 21-22).

<sup>27</sup> E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, cit., p. 246. La differenza tra *Psyche* e *Seele* è possibile riscontrarla con maggiore evidenza in *Introduzione alla filosofia*, nella quale Edith Stein, operando una sintesi dei due concetti, scrive che «l'anima, intesa nel senso della psicologia, comincia ad esistere con l'esistenza dell'essere vivente a cui appartiene e finisce con la sua morte. Tra questi due punti limite si pone la durata dell'essere, che viene riempita dallo sviluppo dell'anima. Essa non si presenta subito nell'esistenza, piuttosto prende possesso delle sue qualità nel corso della sua vita concepita come un continuo mutamento. Può esistere soltanto connettendosi in modo reale ad un corpo e cessa quando il corpo perde la sua vitalità rimanendo semplice corpo materiale. In contrapposizione a questo modo di intendere l'anima, in senso religioso-metafisico si dice che essa sia immortale, si unisce con il corpo vivente, ma non ha bisogno dell'esistenza di questo per la sua esistenza, è una realtà semplice (che quindi non attraversa alcun sviluppo, durante il quale entra in possesso delle sue qualità). Questo secondo modo di intenderla si accorda propriamente con quanto abbiamo detto in merito all'anima nel significato specifico del termine da noi utilizzato, con l'essere intimo nel quale si esprime nella maniera più pura il "nucleo della persona". Diverse espressioni mostrano che si ha presente il concetto di anima da noi utilizzato e non quello psicologico» (E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 192).

<sup>28</sup> E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 192.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 192.

<sup>30</sup> E. STEIN, *La struttura ontica della persona*, in IDEM, *Natura Persona Mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, cit., p. 90.

soprattutto, della conoscenza del proprio essere. Sotto questo profilo, l'anima assume, per Edith Stein, una «posizione intermedia tra spirito e materia, propria della forma corporea. In quanto spirito, ha il suo essere in “sé”, può elevarsi con tutta libertà al di sopra di sé, e accogliere in sé una vita più alta. Non irradia solo la propria essenza inconsciamente e involontariamente in ogni essere spirituale – cosa che conviene anche agli esseri inferiori –, ma anche la sua attività spirituale che si svolge fuori di sé in tutta la sua libertà».<sup>31</sup> Oltre ad essere forma del corpo, l'anima è, anche, partecipe dello spirito. Da una parte, è rivolta verso la natura, dall'altra, verso il mondo spirituale. Rivolta verso la natura, l'anima è associata alla nozione di vita. Rivolta verso il mondo spirituale, l'anima è una «energia» all'opera nella vita dello spirito che lo vivifica e da esso è vivificata. In tal modo, l'anima è proprio quella realtà che, al di là della scissione tra l'ordine della natura e quello dello spirito, garantisce la continuità e la corrispondenza tra questi ordini.

Lo spirito, che è il terzo elemento della triade, per Edith Stein, è un aspetto di primaria importanza per l'«Io personale», perché l'uomo, in quanto soggetto spirituale è l'«Io» «nei cui atti si costituisce un mondo di oggetti e che in forza della sua volontà crea esso stesso degli oggetti».<sup>32</sup> Poiché il mondo dello spirito non è meno reale e meno intelligibile di quello naturale e dato che l'uomo appartiene ad entrambi, lo spirito è una realtà che esiste con manifestazioni e con leggi proprie, per cui l'uomo, in quanto soggetto spirituale, che vive i suoi vissuti, che stanno in rapporti intelligibili, è una persona spirituale ben definita, giacché le sue esperienze si fondono in una unità di senso che è data proprio dalla dimensione spirituale dell'essere umano. Edith Stein definisce «spirituale il soggetto, nella misura in cui non ha semplicemente stati psichici, piuttosto vive il senso e sottostà alle leggi del senso» e definisce «vita spirituale il processo psichico nella misura in cui è pieno di senso, e le stesse leggi del senso leggi della vita spirituale».<sup>33</sup> Il soggetto spirituale è inserito in un grande insieme significante che è dato dal nesso dei suoi vissuti, il quale costituisce una totalità significativa vissuta che ha inizio quando l'io apre «il suo sguardo spirituale e si dirige verso qualcosa che gli si presenta, divenendo per lui 'oggetto'».<sup>34</sup> Questa apertura è data dall'intenzionalità, la quale significa che con «l'*intentio*», che «indica una nuova classe di vissuti [...]»: la classe delle 'apprensioni' o degli 'atti',<sup>35</sup> l'uomo in quanto spirito non vive più semplicemente nel flusso dei dati esperienziali ma li rende oggetti dando, di fatto, avvio alla

<sup>31</sup> E. STEIN, *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, cit., pp. 472-473.

<sup>32</sup> E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 175.

<sup>33</sup> E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 264.

<sup>34</sup> E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, cit., p. 72. Ogni persona spirituale «ha la sua qualità, che, prescindendo dalla sua struttura universale, dà a ciascuno dei suoi atti una nota individuale, e lo distingue dagli atti di ogni altra persona» (*ibidem*, pp. 320-321).

<sup>35</sup> E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, cit., p. 72.

vita spirituale.<sup>36</sup> L'essere spirituale è un essere in sé che si apre ad altri sottraendosi al regno della natura e si apre a nuovi rapporti spirituali che determinano il senso della libertà.

Lo spirito è contrassegnato dalla libertà, perché «l'essere spirituale non è trasparente solo a se stesso, non è solo essere cosciente intellettivamente di se stesso; è, in pari tempo, in quanto soggetto spirituale, essere influenzabile, libero, volitivo».<sup>37</sup> Se la vita spirituale è il cammino proprio della libertà, nel quale l'essere umano può creare qualcosa da sé, lo spirito è la qualità che definisce la comprensione dell'uomo come persona ed è proprio nell'ambito dello spirito che la libertà è possibile ad ogni essere umano. Essendo una proprietà peculiare che struttura l'essere umano in senso personale, la libertà rende l'uomo non solo come realtà che si autodetermina ad agire, ma anche come essere che si autodetermina nella decisione ad agire modificando il suo stesso stato di vita. Lo spirito è dotato di una doppia apertura, una verso il mondo oggettivo che viene esperito, l'altra verso la soggettività umana, insieme alla quale si esperisce e vive, e, in quanto tale, è aperto all'influsso della vita proveniente dalla totalità del mondo. La dimensione spirituale non definisce soltanto un elemento costitutivo dell'essere umano, ma qualifica pure la dimensione psichica e corporale dell'uomo.<sup>38</sup> Lo spirito configura la profondità dell'interiorità dell'uomo la quale, esprimendo la dimensione spirituale presente nell'essere umano, è il centro delle decisioni, il cammino per l'unificazione e lo sviluppo della persona, il luogo del senso dell'«Io personale», che si definisce come ciò mediante cui si è coscienti della propria vita e dei propri vissuti.<sup>39</sup> Da questo punto di vista l'«Io personale», delineandosi a partire dalla corporeità e definendosi

---

<sup>36</sup> «Lo spirituale ha una 'interiorità' in un senso assolutamente sconosciuto a ciò che è materiale ed esteso. Se 'esce da sé', questa esteriorizzazione può avvenire in molteplici modi: come un 'rivolgersi' verso gli *oggetti* (ciò che Husserl chiama l'*intenzionalità* della vita dello spirito), come un aprirsi puramente spirituale a spiriti estranei, e come una penetrazione in loro al fine di comprendere e partecipare della loro vita spirituale; ma anche come uno strutturarsi nello spazio (strutturando corpi animati e dando forma a materie estranee), tuttavia permanendo in sé» (E. STEIN, *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, cit., p. 255).

<sup>37</sup> E. STEIN, *Potenza e atto. Studi per una filosofia dell'essere*, cit., p. 180.

<sup>38</sup> «L'anima dell'uomo, come spirito e come ritratto dello Spirito di Dio, ha come compito di conoscere l'intero mondo creato e di accoglierlo amorosamente, quindi di comprendere e di corrispondere alla sua chiamata ad operare. Alla costruzione graduale del mondo creato corrispondono le *dimore* dell'anima: essa va considerata da diverse profondità. E, se la dimora più profonda è riservata dal Signore della creazione, è chiaro che, solo dall'ultima profondità dell'anima, quasi dal centro del Creatore, va dedotta una reale corrispondente immagine della creazione: non ancora un'immagine globale, come è proprio di Dio, ma un'immagine senza deformazioni. Così, rimane assodato quanto la Santa [Teresa d'Avila] ha così chiaramente tratteggiato: il rientrare in se stessi significa un avvicinarsi graduale a Dio. Significa però ugualmente la progressiva acquisizione di una posizione sempre più pura nei confronti del mondo. [...] In quanto spirito ed immagine dello Spirito divino, l'anima ha conoscenza non solo del mondo esterno, ma anche di se stessa: è *cosciente* di tutta la sua intera vita spirituale e questa le consente una riflessione su se stessa» (E. STEIN, *Il castello dell'anima*, in IDEM, *Nel castello dell'anima. Pagine spirituali*, Edizioni OCD, Roma 2004, pp. 320-321).

<sup>39</sup> «L'Io vive in ogni vissuto. [...] È inseparabile da ogni contenuto del vissuto, ma non è propriamente da considerare come *parte* di questo contenuto. Per contro, ogni vissuto gli appartiene; l'Io è ciò che vive in ognuno di essi; la *sua vita* è il flusso in cui si vanno formando sempre nuove unità di esperienze vissute. Ciò significa però qualcosa di più del fatto che alcuni contenuti dei vissuti gli appartengono. L'Io *vive* e la vita è il suo essere. Vive ora nella gioia, tra poco nel desiderio, poi nella riflessione (il più delle volte nello stesso tempo in queste distinte unità di esperienza vissuta); la gioia si dilegua, il desiderio svanisce, il pensare cessa, ma l'Io non viene meno, non cessa, ma è vivo in ogni istante». E. STEIN, *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, cit., p. 85.



attraverso la dimensione psichica e spirituale, configura l'essere umano come persona, realmente unitaria, in quanto soggetto delle prese di posizione della volontà, delle azioni, del pensiero e della libertà. È il nucleo della personalità, nel quale risiede «quella consistenza immutabile del suo essere che non è il risultato dello sviluppo, ma che al contrario impone allo sviluppo stesso un certo andamento».<sup>40</sup> Infatti, per Edith Stein «la personalità umana, osservata come un tutto, ci si presenta come un'unità di caratteristiche qualitative formata da un nucleo, da un principio formativo. Essa è costituita da anima, corpo e spirito, ma l'individualità si imprime in modo del tutto puro, privo di qualsiasi commistione, soltanto nell'anima. Né il corpo vivente materiale, né la psiche intesa come unità sostanziale di ogni essere sensibile e psichico-spirituale, né la vita dell'individuo sono determinati integralmente dal nucleo».<sup>41</sup> Ciò in ragione del fatto che l'«Io personale» è ente il cui essere è vita,<sup>42</sup> abita nel corpo e nell'anima, è presente in ogni punto del corpo e dell'anima, è cosciente di sé e si manifesta come vivente personale e spirituale, non può essere ridotto a nessuno dei suoi contenuti, ma i contenuti dei vissuti giungono all'essere reale attraverso di esso, partecipando del suo essere.

Concepito come il momento dell'autocoscienza e dell'autopossesso, l'«Io personale» è ciò attraverso il quale il soggetto personale può esprimere un giudizio veritativo sulle realtà di cui fa esperienza e può prendere posizione nei loro confronti in modo libero e consapevole, comprendendosi come persona autonoma e responsabile capace di affermare la propria originalità rispetto ad altre soggettività.<sup>43</sup> L'«Io personale» unifica l'articolata struttura bio-psico-spirituale dell'essere umano in un'unica realtà, le conferisce una dimensione personale e personalizzante, determina la sua individualità e ipseità,<sup>44</sup> è «ciò

<sup>40</sup> E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, cit., p. 123.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 254.

<sup>42</sup> L'io ha un ruolo centrale in quanto «è l'ente, il cui essere e vita (e precisamente la vita non come struttura materiale, ma come sviluppo dell'io in un essere, che sgorga da sé) e che in questo essere rappresenta il suo stesso momento interiore (nella forma interiore del sentire confuso, o in quella superiore della coscienza desta)» (E. STEIN, *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, cit., p. 395).

<sup>43</sup> «Il nome con cui ogni persona definisce se stessa, è "Io". "Io" può definirsi solo un ente che nel suo essere è interno al suo proprio essere e, nello stesso tempo, al suo essere distinto dagli altri enti. Ogni Io è unico, ha qualcosa che non divide con nessun altro ente, qualcosa di "incomunicabile" (questo il significato tomistico della *individualità*). Con ciò non è ancora detto che esso sia *unico*, cioè che non partecipi a nessun altro *ciò che è*. Il termine "Io" ha infatti un significato universale, che può avere un riempimento in ogni caso in cui viene applicato giustamente. Se per ogni persona ci sia una "particolarità", che essa non condivide con nessun altro, è una questione che possiamo, per il momento, lasciare da parte. Nel termine "Io" non si trova certamente tale particolarità. L'incomunicabile, che appartiene ad ogni Io in quanto tale, è una *particolarità dell'essere*: ogni Io ha il suo essere, che noi chiamiamo *vita*, che si svolge di momento in momento, e diventa un ente *chiuso in sé*, ed ognuno a suo modo è *per sé* così configurato come non lo è per nessun altro ente, e come nessun altro lo è per lui» (E. STEIN, *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, cit., p. 367).

<sup>44</sup> «In quanto forma strutturale l'io è qualcosa di generale che appartiene necessariamente ad ogni coscienza. Ma, in quanto fonte del vivere è un individuo assoluto ed, in virtù della sua origine da questa fonte, ogni vissuto di una persona e la globalità dei suoi vissuti, che grazie a questa appartenenza allo stesso io costituiscono l'unità di un flusso di coscienza, è assolutamente individuale. Innanzitutto questa individualità dell'io puro e dei suoi vissuti non è pensata come una differenza qualitativa, piuttosto soltanto come un essere-se-stesso-e-nessun-altro. È qualcosa che non si può esprimere a parola, ma si può solo mostrare. Proprio in questo senso dobbiamo considerare ogni persona come un individuo assoluto» (E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., pp. 149-150).

*che sostiene in rapporto a ciò che viene sostenuto».*<sup>45</sup> In questo modo, l'«Io personale», costituisce la profondità della struttura della persona umana che sperimenta se stessa nel momento in cui suoi sentimenti e vissuti psichici e corporali emergono nella sua coscienza e nel momento in cui percepisce e accoglie i singoli vissuti personali degli altri, avendo presente ciò che sente l'altro, rendendosene conto, e si configura come termine di una relazione intersoggettiva originaria che si definisce e viene arricchito in relazione agli altri «vissuti» all'interno di una comunità di vita con altri soggetti nell'ambito della quale ciascun «Io personale» ha la possibilità di crescere e di maturare la propria personalità, entrando in comunicazione spirituale e intersoggettiva con altri soggetti.<sup>46</sup>

### 3. Empatia

La specificità di ciò che caratterizza la possibilità di entrare in comunicazione spirituale e intersoggettiva con altri soggetti è data dalla peculiarità dell'atto empatico, il quale, essendo definito come l'atto che si manifesta alla base della comunicazione intersoggettiva. Cioè è un atto tramite il quale si coglie l'esperienza altrui, in quanto è un atto concreto, che permette all'io di cogliere la vita psichica dell'altro, e consiste nel fatto che il vissuto altrui attrae il soggetto al suo interno cambiando radicalmente la sua prospettiva.<sup>47</sup> L'empatia, non essendo, per Edith Stein, una sensazione, un

---

<sup>45</sup> E. STEIN, *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, cit., p. 86.

<sup>46</sup> Interessante a questo proposito l'affermazione di Laura Boella e Annarosa Buttarelli, quando scrivono che per Edith Stein, «l'attenzione per la vita soggettiva, formulata in termini rigorosamente fenomenologici, non è certo rivolta alle regole dell'attività di una coscienza esclusivamente impegnata nel rispecchiarsi dentro di sé o nell'afferrare il mondo esterno. È piuttosto attenzione per la vita soggettiva come quella parte animata e “sentita” della realtà che si incarna nelle relazioni viventi tra le persone» (L. BOELLA- A. BUTTARELLI, *Per amore di altro. L'empatia a partire da Edith Stein*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000, pp. 59-60).

<sup>47</sup> «Una prima chiarificazione del concetto di empatia può essere data facendo riferimento al significato del termine *Einfühlung* al quale è associata la parola empatia di cui costituisce la traduzione italiana. Il termine tedesco ha dietro di sé una stratificazione di significati tra estetica e psicologia piuttosto incerta, che solo nel –novecento assumerà quel significato che è arrivato a noi. Il sostantivo *Einfühlung* (letteralmente “immedesimazione”) deriva dal verbo tedesco *fühlen* (in inglese *to feel* e in olandese *voelen*). Il verbo *fühlen* è di origine germanica occidentale ed ha il significato originario di “andare a tastoni”. In origine indicava il tocco di oggetti materiali; solo nel corso del XVIII secolo viene usato anche nel senso di “avvertire impressioi dell'animo”. Lo studioso di München Theodor Lipps ed altri studiosi legati alla psicologia empirica dell'inizio del Novecento cominciano ad usare il nuovo termine *Einfühlung* – ancora non tanto chiaro nella sua definizione scientifica – come termine tecnico per lo sforzo messo in atto dalla persona di percepire l'esperienza soggettiva interiore, proprio o di un altro. Percepire uno stato d'animo riferito a se stesso o ad altri è u primo significato del termine *Einfühlung*» (R. PITTITTO, *Con l'altro e per l'altro*, Edizioni Studium, Roma 2015, pp. 209-210). «La scuola fenomenologica nei suoi diversi rappresentanti ha dato un contributo notevole alla comprensione dell'empatia. Il risultato è un modello di relazioni umane, che sta a significare un forte coinvolgimento emotivo tra gli esseri umani sollecitati a un sentire comune, che conduce inevitabilmente a un fattore comune. L'empatia come cifra dell'esistenza umana di per sé non era estranea alle istanze della prima fenomenologia» (*ibidem*, p. 223). «Su un piano fenomenologico, lo studio dell'empatia ha avuto co Edith Stein un'interpreta acuta e originale e ha rappresentato un avanzamento significativo nella sua comprensione, dopo le incertezze terminologiche e di contenuto che avevano caratterizzato la prima riflessione. [...] Quello della Stein è un percorso teoretico che partendo da Husserl va oltre, fino ad allargare il campo stesso della fenomenologia, postulando un metodo d'analisi relativo all'individuazione e alla rideterminazione del rapporto io-tu sulla base di un “sentire” coinvolgente che trasforma l'io stesso» (*ibidem*, pp. 224-225).

sentimento o un atto della percezione interna di sé, né, tanto meno, riconducibile al ricordo o alla immaginazione, è un atto concreto e originario, attraverso il quale è possibile cogliere un vissuto esterno. Un vissuto, che è esperienza di una coscienza estranea dentro la coscienza propria, e che è presente strutturalmente in ogni essere umano.<sup>48</sup> In tal modo, il vissuto altrui non si dà più all'«Io personale» come «oggetto di fronte», bensì l'«Io personale» si trova ad avere per oggetto il contenuto stesso del vissuto altrui. Egli si viene a trovare, così, «presso» il soggetto di quel vissuto originario e dal suo stesso angolo di visuale, pur non confondendosi con lui. L'empatia, in quanto legame originario che lega tra loro gli uomini e che prelude a forme di riconoscimento reciproco nell'incontro tra gli umani, è, in questo modo, «il fondamento di tutti gli atti (emotivi, cognitivi, valutativi, narrativi, ecc.) con cui viene colta la vita psichica altrui. L'empatia è cioè il mondo specifico in cui “incontriamo” l'altra persona, ci rendiamo conto che i suoi occhi “parlano”, che non solo le sue mani, ma anche il suo cuore “trema”, che non solo il suo volto è inciso dalle rughe, ma che lei, lui “si sente” vecchia, vecchio».<sup>49</sup> L'empatia, in altri termini, rappresenta l'atto attraverso cui la realtà di «altro», cogliendo le modificazioni vissute dal soggetto, genera nel soggetto che empatizza una dimensione di apertura, la quale divenendo elemento dell'esperienza più intima, che consente il sentire insieme, suscita il fascino dell'«altro» e produce ampliamento ed espansione verso ciò che è «oltre». Tramite l'empatia, secondo Edith Stein, si genera la possibilità di una «trascendenza», ossia di uno spostamento dell'io verso l'altro io che lo costituisce nella sua identità personale. Infatti, se l'«Io personale» «empatizza» l'esperienza vissuta altrui, percepisce l'altro come soggetto originario, cioè come un altro io e si ritrova a essere un tu per un altro tu.<sup>50</sup> L'io coglie il tu come un altro-io, che si vive come tale. L'altro resta l'altro diverso dall'io, da esso distinto, ma l'io incontra l'altro sul suo terreno che resta «suo».<sup>51</sup> Ciò dà luogo ad una modalità di

---

Edith Stein si accosta al problema dell'empatia per «chiarire la possibilità di una comprensione tra gli uomini, la possibilità di creare una comunità umana che non dolo teoricamente, ma anche vitalmente, esistenzialmente, le era molto necessaria» (R. INGARDEN, *Il problema della persona umana. Profilo filosofico di Edith Stein*, in «Il Nuovo Aeropago», 6 (1987), p. 33). Cfr. N. SALATO (a curadi), *Per una fenomenologia dell'Einfühlung. Studi su Edith Stein: ipotesi a confronto*, Diogene Edizioni, Campobasso 2016; G. JORLAND – B. THIRIOUX, *Notes sur l'origine de l'empathie*, in «Revue de métaphisique et de morale», 58 (2008) 2, pp. 269-280.

<sup>48</sup> Per Edith Stein l'empatia «è un vissuto originario, una realtà presente. Quello che presentifica, però, non è una propria “impressione” passata o futura, ma un moto vitale, presente ed originario di un altro che non i trova in alcuna relazione continua con il mio vivere e non lo può far coincidere con esso. Mi pongo dentro il corpo percepito, come se fossi io il suo centro vitale e compio un impulso “quasi” dello stesso tipo di quello che potrebbe causare un movimento – percepito “quasi” dall'interno – che si potrebbe far coincidere con quello percepito esternamente. Se la presentificazione empatizzante non fosse motivata dalla percezione esterna, allora non si distinguerebbe dalla fantasia» (E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 200).

<sup>49</sup> L. BOELLA- A. BUTTARELLI, *Per amore di altro. L'empatia a partire da Edith Stein*, cit., pp. 66-67.

<sup>50</sup> «All'io finito si contrappone tuttavia un tu – come un “altro Io”, uguale a lui come un ente cui può rivolgersi chiedendo comprensione e risposta, e col quale vive, per la comunanza dell'essere-Io, nell'unità di un “noi”» (E. STEIN, *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, cit., p. 373).

<sup>51</sup> «L'empatia è un paradosso: faccio esperienza interiore di un'esperienza che non è la mia, vivo un sentimento che non è il mio. Cosa significa questo? Che cos'è l'empatia se non si traduce nel provare lo stesso dolore, la stessa gioia? In realtà, empatia non vuol dire gioire, soffrire, come o insieme all'altra, all'altro. Empatia vuol dire allargare la propria esperienza,

reciprocità reciprocante che apre all'accettazione della possibilità che quanto viene dall'altro possa essere accolto come significativo per sé.<sup>52</sup> L'atto empatico, quindi, permette e definisce sia l'esperienza della singolarità sia, al contempo, quella dell'alterità, perché, afferma Edith Stein, «solo colui che sente di essere in se stesso una persona, un tutto pieno di significato, può capire gli altri».<sup>53</sup> Inoltre, poiché la possibilità di cogliere l'esperienza vissuta altrui attraverso la propria esperienza vissuta originaria, permette di instaurare un rapporto di condivisione profonda, contraddistinta da sentimenti di rispetto, accoglienza e reciprocità, l'empatia si presenta come esperienza originale d'incontro, la quale, oltre ad essere costitutiva del modo di porsi del singolo, favorisce la dimensione intersoggettiva, che si concreta quando il soggetto, consapevole del proprio *corpo vissuto* (*Leib*), estende analogicamente a quello altrui la propria esperienza corporea.

Infatti, condizione fondamentale perché l'«Io personale» possa cogliere l'esperienza altrui è la permanenza dell'«Io» originario e dell'altro quale «Io» altrettanto originario. L'«Io personale» e l'altro io «empatizzano» solo se continuamente si colgono originariamente distinti e tengono desta la consapevolezza, durante l'atto empatico, di permanere come soggetti. È questa dimensione che determina e configura un autentico «noi», che è il soggetto reale dell'empatia nel momento in cui essa si realizza. L'«Io personale» si sente accompagnato nella sua esperienza vissuta non-originaria da un'esperienza vissuta originaria e questo «sentirsi accompagnato» dà la misura di un «noi», come dono e compito, in cui tuttavia l'«Io personale» non è annullato o confuso con l'altro, ma coglie la sua reale soggettività,<sup>54</sup> in ragione del fatto che è l'empatia ciò che dà luogo alla costituzione delle diverse soggettività e alla comunicazione delle esperienze soggettive in una intersoggettività originaria.<sup>55</sup>

---

renderla capace di accogliere il dolore, la gioia altrui, mantenendo la distinzione tra me e l'altro, l'altra. Empatia è “rendersi conto”, cogliere la realtà del dolore, della gioia di altri, non soffrire o gioire in prima persona o immedesimarsi. Può accadere, spesso accade, che in un secondo tempo intervenga una partecipazione emotiva nella forma del gioire, del soffrire insieme. Ma ciò può avvenire solo se c'è stata empatia, se l'orizzonte della mia esperienza si è ampliato e ha accolto il dolore, la gioia, di un'altra, di un altro» (L. BOELLA- A. BUTTARELLI, *Per amore di altro. L'empatia a partire da Edith Stein*, cit., pp. 69-70).

<sup>52</sup> Cfr. E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., pp. 152-153

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 227.

<sup>54</sup> «Il mondo in cui vivo non è solo il mondo di corpi fisici, è anche un mondo di soggetti estranei, oltre a me, e io sono a conoscenza di questa esperienza vissuta. [...]. Se prendessimo in considerazione i singoli e concreti vissuti di questi individui, ci renderemmo conto che qui si verificano diversi modi di datità, e ciò ci consentirebbe di fare un'ulteriore indagine sulle stesse modalità: scopriremmo allora l'esistenza di altri modi di datità. [...]. Infatti dall'espressione del volto e dai gesti degli altri non solo so quel che vedo, ma anche quel che si nasconde nel loro intimo: così, ad esempio, sono in grado di vedere quando uno è triste dall'espressione del suo volto, anche nel caso in cui veramente non provi un sincero, sentimento di tristezza; inoltre posso sentire uno che dice delle cose sconsiderate e quasi contemporaneamente vederlo arrossire; in tal caso non solo capisco che quel che ha detto è sconsiderato, non solo mi si manifesta la vergogna dal suo rossore, ma capisco pure che egli è consapevole di aver detto cose sconsiderate e si vergogna di averle dette. [...]. Tutte queste datità relative all'esperienza vissuta estranea rimandano ad un genere di atti nei quali è possibile cogliere la stessa esperienza vissuta estranea. Su tali atti si basa quella particolare conoscenza che vogliamo ora indicare col termine “empatia” (*Einfühlung*), astruendo dal senso che al termine è stato attribuito da tutte le tradizioni storiche. [...]. Per capire a fondo l'essenza dell'atto empatico, facciamo un esempio: un amico viene da me e mi dice di aver perduto un fratello e io mi rendo conto del suo dolore. Che cos'è questo rendersi conto? Su che cosa esso si basa, donde so di questo dolore, di ciò non vorrei

In questo senso l'empatia (*Einfühlung*), che è, quel vissuto originario in chi la realtà dell'altro viene a presenza secondo quei modi che l'«Io personale» può riconoscere nel vissuto stesso della propria vita e che tuttavia avverte come non suoi, come non coincidenti con l'esperienza che egli ha di se stesso, si offre come un «intreccio di esperienza di sé e di esperienza dell'altro».<sup>56</sup> L'empatia si attualizza solo presupponendo la salvaguardia dell'altro nella sua diversità. Ciò che distingue gli uni dagli altri non può essere, allora, solo la corporeità organica, bensì il nucleo di vissuti, le diverse esperienze che segnano il corpo vissuto nello scorrere della quotidianità, l'insieme dei sentimenti e degli stati d'animo, un mondo di valori verso cui è indirizzata la volontà. Questo insieme costituisce il nucleo personale di ognuno, ciò che rende persone irripetibili, totalmente diverse ma altamente capaci, per natura, di entrare in comunicazione intersoggettiva e interpersonale.

Non indicando un generico accordo tra gli esseri umani, ma la capacità umana di rendersi conto, in prima istanza, che l'altro è un altro «Io personale» e che vive strutturalmente gli stessi vissuti di ogni altro «Io personale», i quali insieme condividono tutti gli stessi atti, anche se articolati nella struttura personale peculiare di ciascuno, l'empatia è ciò che consente a ciascuno di conoscersi reciprocamente.<sup>57</sup> L'empatia sta, così, a fondamento di una fenomenologia e ontologia dell'intersoggettività, perché è ciò che consente di prendere coscienza dell'alterità inaggrabile che vi è tra soggetti diversi e nello stesso

---

qui trattare. Forse giungo a saperlo attraverso la percezione del suo volto pallido e sofferente, della sua voce sommessa e quasi afona, forse ancora attraverso le parole con cui egli si esprime: su tali argomenti si possono ovviamente avviare delle indagini, tuttavia di essi non mi interessa qui parlare. Quel che invece vorrei sapere è che cosa sia di per sé tale rendersi conto e non attraverso quali vie sia possibile giungere ad esso» (E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 72).

<sup>55</sup> «L'empatia attesta dunque la possibilità della circolazione o comunicazione dell'esperienza, non perché due soggetti diventino uno, si confondano o trovino un'analogia e un'identità misteriosa, ma perché è possibile riferirsi a qualcosa che non siamo noi, ma non è una cosa, è la realtà vissuta di un altro essere umano. [...] L'empatia ha tutta l'intensità del sentire, non è una forma di conoscenza intellettuale. Il suo valore "cognitivo" è il "rendersi conto" dell'essere in relazione, ossia una comprensione che è vivente come non autosufficienti, come limitati e aperti a qualcosa d'altro» (L. BOELLA- A. BUTTARELLI, *Per amore di altro. L'empatia a partire da Edith Stein*, cit., pp. 70-71).

<sup>56</sup> E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 231.

<sup>57</sup> L'empatia, per Edith Stein, è, in definitiva, «un atto che è originario in quanto vissuto presente, mentre è non-originario per il suo contenuto. E tale contenuto è un vissuto che come tale può attuarsi in molteplici modi, come avviene nella forma del ricorso, dell'attesa della fantasia. Nell'istante in cui il vissuto emerge dinanzi a me, io l'ho dinanzi come Oggetto (ad esempio, l'espressione di dolore che riesco a "leggere nel volto"); mentre però mi rivolgo alle tendenze in esso implicite e cerco di portare a datità più chiara lo stato d'animo in cui l'altro si trova, quel vissuto non è più Oggetto nel vero senso della parola, dal momento che mi ha attratto dentro di sé, per cui adesso non sono rivolto a quel vissuto ma, immedesimandomi in esso, sono rivolto al suo Oggetto, lo stato d'animo altrui, e sono presso il suo Soggetto, al suo posto». (E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., pp. 77-78). L'empatia, in altri termini, consiste nella concrezione di atti esperienziali che permettono all'«Io personale» di entrare nel vissuto di un «Tu», altrettanto personale, senza eliminare la sua identità. Essa, a giudizio di Edith Stein, si attua in tre gradi: «1) l'emersione del vissuto; 2) la sua esplicitazione; 3) l'oggettivazione comprensiva del vissuto esplicitato. Nel primo e nel terzo grado l'atto di presentificazione corrisponde in modo non-originario, mentre nel secondo grado esso corrisponde in modo pure non-originario all'attuazione del vissuto» (*ibidem*, p. 78). Questo assume una importanza notevole, perché, proprio in virtù della separazione delle coscienze, non vi possono essere due vissuti identici. Infatti, «Il soggetto del vissuto empatizzato, però, non è lo stesso che compie l'atto dell'empatizzare, ma un altro – ciò è un fatto assolutamente nuovo rispetto al ricordare, all'attendere, al fantasticare i propri vissuti – dal momento che i due Soggetti sono reciprocamente separati» (*ibidem*, p. 79).

tempo permette di individuare le condizioni di possibilità dei rapporti umani a livello interpersonale e comunitario.

Determinandosi come «essere presso il soggetto», cioè, essere al suo posto, l'empatia è il fondamento di tutte le «datità» relative all'esperienze vissute dei diversi soggetti e, come tale, non può essere scambiata né con una percezione esterna, né con una pura intuizione e neppure con la percezione affettiva di un valore. L'empatia attesta la possibilità della circolazione e comunicazione delle esperienze soggettive e intersoggettive, riconoscendo l'acquisizione emotiva della realtà del sentire altrui nel tramite di una relazione comunionale, e connotando il principio di individuazione dell'agire dell'uomo come essere corporeo, psichico e spirituale. Non a caso, per Edith Stein, nella trattazione dell'empatia è decisiva l'esperienza del corpo, sia a livello intrapersonale, in quanto essa tematizza il legame tra corpo, anima e spirito, per cui è costitutiva della struttura della persona umana, sia a livello interpersonale, perché, nell'atto empatico, si impara «a vedere il proprio corpo tra altri corpi analogamente caratterizzati come capi sensoriali, punto zero di orientamento nel mondo spaziale, capaci di muoversi liberamente e costituiti da organi mobili, campo espressivo di vissuti dell'io e strumento della sua volontà».<sup>58</sup> Ciascun «Io personale» si costituisce, così, mediante atti di empatia in un reciproco movimento relazionale con gli altri «Io personali». Mentre ognuno coglie il corpo dell'altro come suo simile, ciascuno coglie se stesso, nel proprio corpo, come simile all'altro. Lo stesso accade sia a livello psichico, sia a livello spirituale. Da questo punto di vista, oltre a dimostrare la struttura unitaria, articolata e complessa della persona umana, rivelando la sua unicità e irripetibilità, e ad avvalorare l'intrinseca natura relazionale della stessa, evidenziandone la costitutiva apertura all'alterità, inserita in una rete di rapporti che si rapportano, l'empatia può definirsi, infine, come valore in base al quale si può arrivare a caratterizzare la tipologia della persona umana in senso assiologico,<sup>59</sup> in quanto è «vivere valori che in prima persona non si sono ancora sperimentati e pervenire quindi a una valutazione di sé che si apre a un percorso di esperienza personale dell'assoluto e dell'incondizionato».<sup>60</sup>

#### 4. La comunità

La dimensione intersoggettiva, sperimentata nell'atto empatico, consente di percepire che le relazioni umane sono immerse in un «Noi» empatico comunitario che è sempre un dono e un compito, perché il soggetto dell'empatia è il «Noi» in cui l'«Io» empatizzante e il «Tu» empatizzato, empatizzando, rimangono distinti. Il rivolgersi all'altro nell'ambito della comunità ha, dunque, la caratteristica

---

<sup>58</sup> L. BOELLA, *Edith Stein*, in A. CIMINO - V. COSTA, *Storia della fenomenologia*, Carocci, Roma 2012, p. 151.

<sup>59</sup> E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 217.

<sup>60</sup> L. BOELLA, *Edith Stein*, in A. CIMINO - V. COSTA, *Storia della fenomenologia*, cit., p. 152.

dell'empatia.<sup>61</sup> L'essere umano si realizza come persona nell'incontro con altre persone all'interno di una comunità, all'interno della quale il singolo membro non scompare ma conserva la propria personalità e la sua responsabilità.

L'«Io personale» vive del rapporto con gli altri e costituisce rapporti comunitari nel suo uscire empaticamente da sé verso gli altri. La comunità è fonte di forza vitale e spirituale per le persone. Essa, a differenza della società, ha un carattere organico,<sup>62</sup> e, in quanto «analogo», dell'«Io personale», gli individui contribuiscono a creare la comunità, ma, nello stesso tempo, sono da essa alimentati.<sup>63</sup>

La comunità, per Edith Stein, si sperimenta come vissuto comunitario, cioè come senso di appartenenza reciproca. Non esiste, infatti, una coscienza della comunità (*Wir-bewußtsein*) indipendente dalla coscienza dell'«Io personale». Tale «vissuto comunitario», che consente di entrare e realizzare «una comunità di vita» con altri soggetti, è determinato dall'esistenza di un «flusso di vissuti» della comunità che si realizza quando il vissuto che un membro vive costituisce il materiale sui cui si basano i vissuti comunitari. Ciò accade quando l'«Io personale» considera l'altro come un soggetto.<sup>64</sup> Questo in ragione del fatto che per generare una comunità, è necessario che alla base vi sia una responsabile presa d'atto della singolarità soggettuale di ogni essere umano, in quanto nessuna relazione umana può prescindere dal doppio movimento empatico dell'andare l'uno verso l'altro e viceversa, riconoscendosi reciprocamente.<sup>65</sup> La correlazione io-altri dice che l'esistenza dell'uomo è «esistenza nel mondo» e «la

<sup>61</sup> «Ciò che gli altri ora avvertono, l'ho visivamente dinanzi a me, assume la forma di un corpo proprio e vive attraverso il mio sentire; inoltre, dall'«Io» e dal «Tu» emerge il «Noi» in guisa di un Soggetto di grado più elevato» (E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 88).

<sup>62</sup> Riprendendo Ferdinand Tönnies, e differenziandosi da Max Scheler che ha accolto la distinzione di Tönnies tra «comunità» e «società», Edith Stein scrive: «Per “comunità” si intende la relazione naturale ed organica degli individui; per “società” quella razionale e meccanico» (E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, cit., p. 159). Cfr. F. TÖNNIES, *Comunità e società*, Edizioni di Comunità, Torino 1999. Sul rapporto tra Edith Stein e Max Scheler circa la considerazione della comunità, Cfr. J. URAM, *Persona e comunità nel pensiero di Max Scheler ed Edith Stein*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2008.

<sup>63</sup> «Troviamo le comunità nella vita esterna ma le troviamo anche *in noi*, quando viviamo come un loro membro. [...] Nel vivere della comunità di apre un mondo dotato di senso. Sono gli individui che con la loro attività spirituale costituiscono il mondo della comunità e, comunque, non tutto quello che appartiene al mondo individuale entra nel mondo della comunità» (E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, cit., pp. 217-218).

<sup>64</sup> «Quando accade che una persona si pone di fronte ad un'altra quale *soggetto ad oggetto*, la esamina e la “tratta” secondo un piano stabilito sulla base della conoscenza acquisita e trae da essa azioni mirate, in questo caso entrambi convivono un una *società*. Quando, al contrario, un soggetto accetta l'altro *come soggetto* e non gli sta di fronte, ma *vive come lui* e viene determinato dai suoi moti vitali, in questo caso i due soggetti formano una *comunità*» (E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, cit., pp. 159-160).

<sup>65</sup> «Passando dall'incontro isolato alla convivenza stabile, ciò che è esteriore e universale, il più delle volte, scompare sempre di più dinanzi a ciò che è interiore e personale. L'accordo reciproco si realizza più esplicitamente e passa gradualmente allo star l'un con l'altro in modo durevole e consapevole, eventualmente all'essere con o contro l'altro nelle diverse forme di comunità; procede pian piano sempre di più movendo dalla “storia” dell'essere umano, dal suo “destino” e, in relazione a ciò, nasce la coscienza della responsabilità reciproca. La vita dell'essere umano è una *vita comunitaria* ed è uno sviluppo nel quale ci si condiziona reciprocamente. Vivere in comunità con gli esseri umani significa, in buona misura, vederli agire e agire con loro; vivere nelle azioni dell'essere umano, vederlo nascere e finire, essere formati da esse e, attraverso esse, aiutare altri a formarsi: la vita umana è una *vita culturale*. Il mondo dell'essere umano è un mondo spirituale

sua vita è vita in comunità». <sup>66</sup> È, infatti, nella mutua relazione della vita comunitaria che ciascun uomo vive le articolazioni del proprio trascendersi.

Comprendere e sperimentare i reciproci vissuti tra i soggetti significa, allora, individuare le dinamiche fondamentali che regolano la vita comunitaria, la quale si costituisce come una convergenza di vissuti e atti che sono atti intenzionali, mediante i quali, determinando le motivazioni dello stare insieme, una persona entra coscientemente in contatto con l'altra, in quanto ciascuno vive rigorosamente il proprio stare gli uni con gli altri. <sup>67</sup> Tali atti vengono distinti, da Edith Stein, in «atti categoriali», che sono quelli della facoltà razionali, mediante i quali ciascun uomo, attingendo al patrimonio comune e contribuendo a svilupparlo e a farlo crescere, realizzando, di fatto, la comunione dell'umanità a livello storico-culturale, è soggetto di un pensare in comune, <sup>68</sup> e in «atti dell'animo» (*Gemütsakte*) o del sentimento, che corrispondono ai valori, <sup>69</sup> attraverso i quali la persona, prendendone coscienza, come misura «oggettiva» delle sue prese di posizione e dei suoi atti liberi, favorisce e realizza i valori costitutivi della comunità quali la gratitudine, la fiducia, la stima dell'altro e deve superare i non-valori come l'ingratitude, l'invidia, la collera e altri ancora che arrecano danno alla vita della

---

pluriforme fatto di persone individuali e di comunità, di forme sociali e opere spirituali. Egli sta in esso, vive in esso, guarda dentro esso, in esso gli vengono incontro l'esistenza e l'umanità» (E. STEIN, *La struttura della persona umana. Corso di antropologia filosofica*, cit., p. 69).

<sup>66</sup> E. STEIN, *La struttura della persona umana. Corso di antropologia filosofica*, cit., p. 187.

<sup>67</sup> «Il soggetto comunitario di cui parliamo non va inteso come Io puro identico a quello individuale. Il vissuto comunitario non sorge dal soggetto comunitario come dall'io individuale sorge il vissuto individuale, che proprio in quanto tale, nella sua egoità, si caratterizza come luogo originario ultimo. I vissuti della comunità di fondo hanno, come quelli individuali, la loro origine negli io individuali che appartengono alla comunità» (E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, cit., p. 163). «Sono i singoli vissuti che cooperano alla costituzione di unità superiori» (*ibidem*, p. 182).

<sup>68</sup> «Un motivo concernente il pensiero può farsi attivo in me soltanto se è un motivo *vissuto* e sono spinto a procedere nella connessione non dal significato oggettivamente esistente, ma da quello *prodotto*. Si può dunque pensare che un motivo provenga da un altro e che partendo da me proceda verso un'altra persona, ma non è necessario per derivarne un vissuto comunitario. Il vissuto di entrambi deve stare in un rapporto di *produzione* e di *riproduzione*. L'altra persona, comunicandomi il suo pensiero, mi apre, passo dopo passo, alla comprensione del senso che ha costituito originariamente nel suo pensiero. Vivendolo, mi spinge a continuare a pensare, il che non è più una riproduzione successiva bensì una produzione originaria, in cui mi si apre un nuovo complesso parziale della connessione di senso globale. Così si sviluppa, nello scambio di pensiero, un *pensare insieme* che non è più vissuto da singolo, ma è un pensare in comune. Tutto quello che riguarda la scienza si svolge in questa maniera. Ciò a cui contribuisco in proprio, nella mia prestazione di pensiero, originaria, cresce sul fondamento del patrimonio già accumulato, da me accettato e che si trasforma a sua volta in fondamento su cui altri costruiranno dopo me. Con il mio fare spirituale mi trovo inserita in una grande connessione motivazionale, ovvero nel processo conoscitivo dell'umanità» (E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, cit., pp. 195-196).

<sup>69</sup> «Gli «atti del sentimento», come quelli logici, sono di tipo fondativo, ovvero delle prese di posizione spontanee nei confronti di un materiale che si dà di fatto, delle reazioni dei soggetti alle prese d'atto di qualsiasi specie di cui sono stati partecipi. A differenza degli atti logici, bisogna mettere in evidenza che in questo caso la sensibilità rivesta un ruolo completamente diverso. Essa non è soltanto presupposta come la costituente dei vissuti fondanti, ma sono gli stessi atti fondati che hanno bisogno di una propria *materia*. [...]. Nei termini *sentire* e *sentimento* sono compresi due elementi: gli atti i cui valori, e dunque gli oggetti, si propongono come ripieni di valore, come *beni*, e le prese di posizione che tali valori determinano in noi» (E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, cit., pp. 195-196).



comunità.<sup>70</sup> In tal modo, la comunità, che si costituisce come comunità intersoggettiva empatica, procede dall'unione di persone responsabili di se stessi e degli altri che diventano corresponsabili gli uni degli altri, avendo acquisito la consapevolezza del loro essere insieme secondo l'ordine degli incontri.<sup>71</sup> In essa, ciascuno resta un «Io» poiché la coscienza comunitaria non si dà con i caratteri della sovraindividualità, ma si inverte nella coscienza di ciascun singolo membro. Specificazione importante, questa, in quanto consente di affermare che tra vita individuale e dimensione politica si può instaurare un legame armonico, determinato in modo empatico da un'*idem sentire*,<sup>72</sup> che equivale a dire la necessità di un guardare nella stessa direzione, definito da Edith Stein, appunto, «comunità» (*Gemeinschaft*). Da questo punto di vista nella comunità si sperimentano rapporti reciproci di mutuo scambio tra i diversi soggetti, in quanto la forza vitale dei singoli contribuisce a formare la comunità, ma, una volta oggettivata, essa serve da stimolo per ciascuno nell'ambito della sua particolare comunità, determinando anche la possibilità che ogni soggetto possa appartenere a comunità diverse, dando e ricevendo da esse senza esaurire la sua forza vitale. Siccome questo influsso reciproco tra i soggetti è l'elemento caratterizzante, che connota essenzialmente la comunità, esso si configura, pure, come un obiettivo e uno scopo comune. Ciò determina la possibilità di parlare di un carattere personale della comunità stessa, che emerge quando i soggetti vivono come membri della comunità, cioè quando hanno uno scopo comune. In questo senso, si può, pure, dire che una comunità ha un corpo, un'anima e uno spirito, quando esiste una reciproca apertura dei membri e quando si stabilisce un'unità in senso qualitativo.

Per Edith Stein la vita della comunità si configura come una convergenza di vissuti e di atti e dipende dall'atto intenzionale delle singole persone, mediante la connessione intenzionale, per l'associazione, che è la chiave fenomenologica per spiegare la «fusione» dei singoli vissuti nel vissuto comunitario, la motivazione, che riguarda tutti i livelli dei vissuti interiori, e l'atto volontario che si associa in una volontà comune, la quale concreta uno scopo comune che motiva i singoli ad unirsi in un'unica volontà. Ciò determina il contagio dello scopo di uno o di pochi trasmesso agli altri e la consegna della propria volontà ad un'altro, senza perdersi nell'altro, perché «quando gli individui sono aperti gli uni verso gli altri, quando le prese di posizione dell'uno non vengono respinte dall'altro, ma penetrano in lui dispiegando appieno la loro efficacia, *sussiste* una vita comunitaria in cui entrambi sono membri di un tutto e senza tale rapporto reciproco non può esservi una comunità».<sup>73</sup> Ciò determina,

<sup>70</sup> Cfr. E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, cit., pp. 230-235.

<sup>71</sup> «La comunità, che implica un'assunzione di responsabilità reciproca, è il momento culminante di quel processo che muove dalla corporeità passa attraverso la psichicità che non è eliminata, ma trova il suo completamento e il suo controllo nella dimensione spirituale» (A. ALES BELLO, *L'antropologia fenomenologica di Edith Stein*, in «Agathos: An International Review of the Humanities and Social Sciences», 2, 2011, p. 38).

<sup>72</sup> Cfr. E. STEIN, *Una ricerca sullo Stato*, cit., p. 33.

<sup>73</sup> E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, cit., p. 232.

anche, il senso della «responsabilità comunitaria» in quanto ogni persona è responsabile dei suoi atti davanti alla comunità e corresponsabile per quelli dell'altro nella comunità.

Da questo punto di vista, secondo Edith Stein, la comunità è il complesso unificante di una molteplicità di membri da cui riceve e ai quali dispensa forza vitale e spirituale, perché come la singola persona anche la comunità riceve il suo essere dal flusso della forza vitale e spirituale. La comunità è, così, portatrice di vita, un'unità ontica che ha come senso ultimo la finalizzazione dell'esistenza di ciascun «Io personale» nella comunità, concretandosi come intreccio di rapporti personali, di relazioni che si esprimono in atti sociali, attraverso i quali «ognuno esperisce un ampliamento della vita del suo io, un afflusso di nuove esperienze, di motivi intellettuali, di valutazioni, di disposizioni del volere e, nello stesso tempo, un ampliamento dell'ambito in cui i propri impulsi diventano efficaci». <sup>74</sup> Ciò che connota i legami intersoggettivi all'interno della comunità è, insomma, la connessione profonda che nasce dalla forza dei vissuti psichici e spirituali di ogni «Io personale» che interagisce con quella degli altri. Tale connessione esplicita che ogni persona nasce come soggetto comunitario nella dinamica vitale di un «noi originario» il quale, connotandosi come dono e come compito, consente di capire come avviene il passaggio dall'«Io personale» a quello comunitario e di affermare che la comunità non è una semplice aggregazione umana oppure una semplice essenza ipostatica, sopraindividuale, indipendente dai singoli. A tal proposito, Edith Stein, per comprendere pienamente i caratteri propri della comunità, che la definiscono come comunità di persone, distingue la vita comunitaria dalla massa (*Masse*) e dalla società (*Gesellschaft*) che costituiscono altri due tipi di forme associative. Nella massa, intesa come connessione di individui che si comportano in modo uniforme, gli individui, come soggetto comunitario (*Gemeinschaftssubject*), si uniformano acriticamente, assumendo atteggiamenti che non sono né comunitari né societari. La massa, infatti, si costituisce attraverso un contatto, intrapreso dagli individui, nel momento in cui questo contatto viene meno resta intaccata la durata temporale della massa stessa. Essa non ha volontà, perché è priva di vita spirituale e di apertura al mondo dei valori, in quanto non si dà al suo interno neppure un flusso di coscienza, poiché «gli individui che la formano si influenzano scambievolmente senza rendersi conto dell'influsso esercitato o subito». <sup>75</sup> Nella massa, inoltre, la volontà è estranea perché essa è caratterizzata da un modo di reagire collettivo, fondato sulla eccitabilità della psiche individuale, in quanti tra i componenti della massa si sviluppa una sorta di contagio, di suggestione, che può manipolare e sottomettere la loro dimensione personale. Non a caso, infatti, l'agire degli individui che compongono la massa è caratterizzato dall'esteriorità dei rapporti. Caratteristica della massa è, perciò, quella di essere fondata sulla eccitabilità della psiche individuale, la quale fa sì che gli individui vivano uno sotto l'influsso dell'altro lasciandosi vicendevolmente

---

<sup>74</sup> *Ibidem*, pp. 280-281.

<sup>75</sup> E. STEIN, *Una ricerca sullo Stato*, cit., p. 20.

contagiare.<sup>76</sup> Contagio, però, che non si limita, secondo Edith Stein, agli stati psichici inferiori o ai movimenti istintivi, ma può agire anche sulla sfera spirituale con una modalità che lei chiama «infezione», in quanto le idee non si pongono davanti allo spirito del soggetto come oggetto, bensì gli si impongono in maniera suggestiva e trasmettendosi dall'uno all'altro come virus, producono l'impulso all'azione.<sup>77</sup> La massa non agisce a partire da una persuasione o per il riconoscimento di valori oggettivi, ma in maniera priva di intenzionalità, spinta dalla eccitazione diffusa che la chiude al mondo dei valori. Essa è costituita da un movimento di tipo emotivo al quale non fa seguito una presa di posizione razionale e volontaria e i membri possono essere trascinati inconsapevolmente da qualche autorità esterna che li manipola secondo i propri interessi.

La società, invece, si distingue dalla massa, perché in essa, che è «relazione razionale e meccanica»<sup>78</sup> tra gli individui, i membri che la compongono sono uniti in vista di uno scopo. Essa, infatti, comincia a esistere quando a fondamento del raggruppamento di individui vi è la volontà consapevole dei singoli, che si sentono uniti tra loro dall'obiettivo comune che intendono perseguire, che è immanente allo sviluppo della propria organizzazione, ma esterno agli individui stessi. Lo scopo comune richiede che ciascuno svolga la propria funzione, in coordinazione con gli altri, per cui è indispensabile possedere quelle capacità che permettono di contribuire al raggiungimento dell'obiettivo e che sono specifiche del ruolo di ciascuno.<sup>79</sup> I legami tra i membri della società pur essendo di tipo razionale, in realtà sono impersonali, in quanto i soggetti essi non sono coinvolti fino in fondo nella loro umanità e nella loro personalità in modo responsabile e corresponsabile. Sotto questo profilo «la società non cresce come un organismo, bensì ricorda piuttosto una macchina progettata e costruita per uno scopo determinato al quale essa si adegua con progressivi miglioramenti, ottenuti modificando alcune parti o introducendone di nuove».<sup>80</sup> In questo modo, la società, caratterizzata da una razionalizzazione dei rapporti, non ha una storia o una tradizione e può sussistere nonostante il ricambio dei suoi membri.

Sia la massa sia la società, a giudizio di Edith Stein, sono aggregazioni di qualità inferiore rispetto alla comunità. Solo in quest'ultima l'«Io personale» realizza le sue capacità sia individuali sia sociali. La vita personale non solo è aperta alla comunità, bensì è essenzialmente vita di soggetti spirituali liberi in

---

<sup>76</sup> «L'uniformità nel comportamento della massa, che conferisce ad essa il carattere di un'oggettualità collettiva, è fondato sull'eccitabilità della psiche individuale attraverso la vita psichica estranea e sulla sua reazione rispetto allo stesso comportamento. È perciò anche possibile che si tratti di soggetti spirituali, tra i quali, tuttavia non si svolge uno scambio spirituale reciproco. Ma può anche accadere che non vi sia alcuna vita spirituale, che gli individui siano *puramente* psichici, che non escano in linea di principio fuori di se stessi, ma che rimangano chiusi in sé; in entrambi i casi ognuno conduce una vita per conto proprio e, anche se è influenzato dagli altri, non c'è alcuna vita *comune* che fluisca dalla forza vitale come da un'*unica* fonte, e corrispondentemente neppure un "carattere" che sia attribuibile alla massa di individui psichici anziché ai singoli» (E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, cit., p. 260).

<sup>77</sup> E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, cit., pp. 267-268.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 159.

<sup>79</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 270-271.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 271.

relazione gli uni con gli altri in tutti gli ambiti e forme della vita. Infatti, «empatizzando» con gli altri ciascuno arricchisce se stesso e fornisce all'intera comunità un apporto sempre più conforme alla verità della persona.

Affinché la comunità si realizzi, pertanto, «è necessario che sia presente una coscienza comunitaria che abbracci intenzionalmente tutta la molteplicità aperta degli individui ad essa appartenenti; la mancanza di rapporti personali fra tutti i membri deve essere compensata attraverso uno scambio continuo di solidarietà tra i componenti che sono divisi nel tempo e nello spazio».<sup>81</sup>

L'agire comunitario è guidato da valori (*Werte*), indissolubilmente legati all'essere personale degli individui della comunità, ed è il frutto di una presa di posizione sociale in cui ogni individuo può fortificare l'altro comunicando il suo stato vitale attraverso gli atti sociali. Tramite l'agire comunitario ogni soggetto, ogni «Io personale» realizza il proprio dover essere e favorisce la realizzazione e il progresso della comunità nella misura in cui, avendo aderito ai valori, concreta la propria vita in unità di senso (*Einheit des sinnes*) esplicitando le ragioni delle proprie scelte nell'ambito di una comunicazione interpersonale che rende l'uomo un essere non puramente naturale ma anche, specificamente unità articolata di corpo, anima e spirito.

## 5. Per un'etica intersoggettiva

La riflessione di Edith Stein, nella articolata complessità, invita a «prendere sul serio il valore dell'identità relazionale e della relazionalità identificante, che toglie d'un colpo legittimità al soggetto monologico dell'individualismo metodologico e al soggetto sociale, definito in termini di pura appartenenza»,<sup>82</sup> e a riconsiderare la normatività della relazione pratica con gli altri tale da configurare un'etica relazionale. Questo perché a ogni uomo compete l'essere «soggetto» di storie relazionali attraverso l'esperienza del rapporto di «apertura», la quale permette di cogliere e comprendere che il soggetto umano non è «un puro io disabitato, ma [...] un io modellato a un incontro»,<sup>83</sup> in quanto è sua attitudine fondamentale cercare il reciproco di se stesso con cui confrontarsi, tanto che non è possibile essere uomini isolati tra loro. Nell'esperienza dell'incontro ciascun uomo è chiamato in causa con la sua pienezza relazionale. Nell'incontro ciascuno è nella posizione della massima reciprocità, in quanto ognuno è rispettoso dell'alterità dell'altro, nella quale si coglie come persona in dialogo, mediante un incontro reale nella dinamica di una relazione *intersoggettuale* che avviene, accade ed è evento di reciproca compresenzialità empatica. Questo perché empatia è intersoggettività, nel senso che lo stare insieme

---

<sup>81</sup> E. STEIN, *Una ricerca sullo Stato*, cit., p. 35.

<sup>82</sup> F. BOTTURI, *Pluralismo e libertà*, in C. VIGNA (a cura di), *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, Vita e Pensiero, Milano 2002, p. 100.

<sup>83</sup> S. PALUMBIERI, *L'uomo, questa meraviglia. Antropologia filosofica I. Trattato sulla costituzione antropologica*, cit., p. 335.

tra gli umani è determinato dallo «scambio» di esperienze vissute che restituisce a ciascuno la propria e l'altrui esistenza, perché ciascuno è se stesso non per se stesso, né da se stesso, ma grazie alla costante relazione con l'altro reciprocandosi reciprocamente.

## L'epigono dell'illuminismo scozzese: l'estetica di Archibald Alison

SIMONA CHIODO\*

**Sommario:** 1. Un autore quasi romantico nell'illuminismo scozzese?. 2. L'illuminismo scozzese. 3. L'influenza della filosofia inglese. 4. L'epigono dell'illuminismo scozzese. 5. La struttura dell'estetica di Alison. 6. Il gusto, l'immaginazione e l'associazione. 7. Alison *versus* Kant. 8. Il soggettivismo estetico e la superiorità dell'arte alla natura. 9. L'espressione dell'emozione.

**Abstract:** Archibald Alison (Edinburgh, 1757-1839) adds a philosophical research to his ecclesiastical career, and in 1790 publishes a work which strikingly anticipates contemporary aesthetics, since it is founded on the notions of expression and emotion, which work together with the notions of imagination and association.

**Keywords:** Archibald Alison, Scottish Enlightenment, expression, emotion.

### 1. Un autore quasi romantico nell'illuminismo scozzese?

«Non cerchiamo l'imitazione, ma il carattere»<sup>1</sup>: «È una creazione di fantasia che l'artista ci presenta, in cui solo le più grandi espressioni della natura sono mantenute, e dove si risvegliano emozioni più interessanti di quelle di cui facciamo esperienza a partire dall'usuale insipidità dello scenario comune»<sup>2</sup>, perché «Solo l'immaginazione del pittore o dello scultore poteva compensare questa mancanza: avrebbe gradualmente tentato, quindi, di unire la bellezza della forma con la bellezza dell'espressione, e sarebbe così progressivamente pervenuto alla concezione di una bellezza ideale, e alla produzione di una forma e di una posa più belle di qualsiasi possano essere trovate nella natura stessa»<sup>3</sup>. L'autore delle parole citate, che fanno riferimento alle nozioni di «creazione», di «fantasia», di «espressione» e di «emozion[e]», e addirittura all'idea di un'arte che supera la natura, non è romantico, ma illuminista:

---

\* Professore associato di "Estetica" presso il Politecnico di Milano.

<sup>1</sup> A. ALISON, *Natura e principi del gusto*, a cura di S. Chiodo, Aesthetica, Palermo 2011, p. 80.

<sup>2</sup> *Ibidem*

<sup>3</sup> *Ibidem*, pp. 184-185.

Archibald Alison (1757-1839), che nasce a Edimburgo, studia a Glasgow e a Oxford e intraprende la carriera ecclesiastica nella chiesa di Inghilterra (prima in Inghilterra e poi a Edimburgo), ma, anche se lavora fuori dall'accademia, ha relazioni importanti con i circoli ufficiali di elaborazione della filosofia illuministica scozzese (in particolare, è amico di Stewart, che riconosce di essere influenzato dalla sua estetica, e sposa la figlia di un professore dell'università di Edimburgo). Pubblica due lavori: *Essays on the nature and principles of taste* (1790 ed edizioni successive<sup>4</sup>: la seconda edizione, pubblicata nel 1811 e recensita da Jeffrey nella *Edinburgh review*, determina il suo successo sia britannico sia americano) e *Sermons, chiefly on particular occasions* (1815), costituito dai suoi sermoni. La domanda alla quale proveremo a rispondere è, allora, la seguente: perché l'epigono dell'illuminismo scozzese parla di «creazione», di «fantasia», di «espressione», di «emozion[e]» e addirittura di un'arte che supera la natura?

## 2. L'illuminismo scozzese

Per rispondere alla nostra domanda è necessario fare riferimento allo scenario storico e intellettuale nel quale Alison lavora, e in particolare alla ricerca filosofica, ma anche scientifica, storica ed economica, che caratterizza i decenni compresi tra gli anni Quaranta e gli anni Novanta del Settecento scozzese.

L'illuminismo scozzese ha specificità singolari, anche a causa di una storia altrettanto singolare, che ha prodotto uno scenario intellettuale sia influenzato dagli autori inglesi sia resistente alla loro egemonia – e il risultato è una ricerca filosofica, ma anche scientifica, storica ed economica, che ha un carattere autonomo, e che arriva a traguardi notevolissimi, che influenzano, in ultimo, sia gli autori inglesi sia gli altri autori europei<sup>5</sup>.

L'ostilità tra Scozia e Inghilterra è antica. Nel Seicento e nel Settecento consolidano la loro relazione formale, ma aggravano la loro ostilità sostanziale. Giacomo VI Stuart, re di Scozia, è incoronato re di Inghilterra nel 1603: assume un altro nome (Giacomo I, che marca la continuità della divisione tra le due nazioni) e lascia la Scozia per andare a Londra. I parlamenti continuano a essere due: uno scozzese e uno inglese. E l'avversità contro gli Stuart aumenta: la conversione al cattolicesimo di Giacomo II causa la rivoluzione inglese del 1688, e il parlamento inglese offre la corona a Maria, figlia di Giacomo II Stuart e moglie di Guglielmo III d'Orange, protestante, che sale al trono, seguito dal regno di Anna, ultima Stuart. Nel 1707 l'Act of Union dichiara l'unione parlamentare tra Scozia e Inghilterra, che determina, di fatto, la rimozione del parlamento scozzese. L'ostilità tra Scozia e Inghilterra aumenta: i re successivi, gli Hannover, impediscono che i discendenti cattolici di Giacomo II

<sup>4</sup> Negli anni 1811, 1812, 1815 e 1871. Sono da aggiungere le edizioni americane del 1812 (basata sull'edizione scozzese del 1811) e del 1844, a cura di Mills. Le ristampe novecentesche sono del 1968 e del 1999.

<sup>5</sup> Cfr. soprattutto la filosofia di David Hume, ma anche di Thomas Reid e di Adam Smith. L'influenza dell'illuminismo scozzese sull'altra filosofia europea è testimoniata, ad esempio, dalle parole di Voltaire, che afferma di fare riferimento alla Scozia in materia di civilizzazione.

Stuart assumano il potere. Ma la Scozia reagisce con una serie di insurrezioni. Nel 1746 la sconfitta scozzese di Culloden determina la perdita definitiva dell'autonomia politica della Scozia dall'Inghilterra, ma le loro relazioni continuano a essere limitate: gli scozzesi sono in parte giacobiti e in parte presbiteriani, l'integrazione è ostacolata dalla diversità dei sistemi economici dominanti, che limita gli scambi, e le specificità culturali sono marcate. In particolare, già da qualche secolo l'*élite* intellettuale scozzese perfeziona il *cursus studiorum* in Francia, nemica storica dell'Inghilterra (anche David Hume e Adam Smith frequentano la Francia). In ultimo, a causa del controllo progressivo inglese, a partire dal conservatorismo introdotto nelle istituzioni politiche, religiose e culturali, l'*élite* intellettuale scozzese capitola, e dà il via a una diaspora verso l'America settentrionale: l'illuminismo scozzese non supera il Settecento, ma dà genesi, soprattutto negli Stati Uniti e in Canada, a una tradizione intellettuale essenziale alla fondazione della cultura contemporanea<sup>6</sup>.

L'illuminismo scozzese è poco cortigiano, e il suo sviluppo è determinato da quattro università importanti: Edimburgo, Glasgow, St. Andrews e Aberdeen. A Edimburgo lavorano Adam Ferguson e Dugald Stewart, autore di studi di interesse estetico (*Elements of the philosophy of the human mind* del 1792 e *Philosophical essays* del 1810), considerato quasi un anticipatore dell'analisi del linguaggio ordinario e del cognitivismo artistico<sup>7</sup>. A Glasgow lavorano Francis Hutcheson, che dà genesi all'illuminismo scozzese e scrive uno studio importante di estetica (*Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue* del 1725<sup>8</sup>), Thomas Reid, prima ad Aberdeen, che fonda la filosofia del senso comune ed elabora un'estetica basata su un uso della nozione di espressione secondo il quale la bellezza naturale è l'espressione della mente di Dio e la bellezza artistica è l'espressione della mente dell'artista (*Essays on the intellectual powers of man* del 1785), Adam Smith, che articola una filosofia sia morale e politica sia estetica (*Theory of moral sentiments* del 1759<sup>9</sup>) e John Millar. A St. Andrews e ad Aberdeen insegnano i loro allievi. In particolare, ad Aberdeen gli studiosi di estetica sono numerosi: George Turnbull, autore di *A treatise of ancient painting* (1740), Alexander Gerard, autore di *Essay on taste* (1759) e di *Essay on genius* (1774) e James Beattie, autore di *Essays on poetry and music, as they affect the mind* (1762) e di *Essay on the nature and immutability of truth* (1770).

Anche fuori dall'accademia ci sono intellettuali importanti: David Hume, il lavoro filosofico del quale è essenziale per il futuro della filosofia moderna e contemporanea, estetica compresa (in particolare, *Four dissertations* del 1757, tra le quali *Of the standard of taste*<sup>10</sup>), ma anche Henry Home (Lord

---

<sup>6</sup> Cfr. A. HERMAN, *The Scottish Enlightenment: the Scots' invention of the modern world*, Fourth Estate, London 2002.

<sup>7</sup> Cfr. J. FRIDAY (a cura di), *Art and Enlightenment. Scottish aesthetics in the 18<sup>th</sup> century*, Imprint Academic, Exeter 2004.

<sup>8</sup> F. HUTCHESON, *L'origine della bellezza*, a cura di E. Migliorini, tr. it. di V. Budelli, Aesthetica, Palermo 1988.

<sup>9</sup> A. SMITH, *Teoria dei sentimenti morali*, a cura di G. Lecaldano, tr. it. di S. Di Pietro, Bur, Milano 2008.

<sup>10</sup> Tra le traduzioni italiane, D. HUME, *Saggi morali, politici e letterari*, a cura di M. Dal Pra ed E. Ronchetti, Utet, Torino 1974.



Kames, che scrive uno studio rilevante di interesse estetico, *Elements of criticism* del 1762), Robert Wallace, James Steuart e James Anderson.

### 3. L'influenza della filosofia inglese

La filosofia illuministica scozzese è influenzata, comunque, dalla filosofia inglese secentesca e settecentesca: i lavori di Locke e di Shaftesbury sono cruciali, anche per l'uscita dall'aristotelismo dogmatico che domina le università scozzesi prima dell'illuminismo. In particolare, la filosofia di Locke, insegnata nelle università scozzesi a partire da Hutcheson, è essenziale per il superamento della cultura che precede la rivoluzione metodologica di Newton, che, viceversa, è fondata sull'esperimento di matrice empiristica. Locke argomenta il potere dell'empirismo, e in particolare di un empirismo fondato su una nozione di esperienza sofisticata: conoscere significa sperimentare una relazione diretta con le nostre rappresentazioni dei dati sensibili, e non con i dati sensibili. Allora, conoscere significa sperimentare un meccanismo associativo che unisce un oggetto con una rappresentazione, una prima rappresentazione con una seconda rappresentazione *et sic ad libitum*. Locke elabora la nozione di associazione nel capitolo trentatreesimo del libro secondo del suo *Essay concerning human understanding*<sup>11</sup>: «Alcune delle nostre idee hanno fra loro una corrispondenza e connessione naturale [...]. Questa forte combinazione di idee, non congiunte per natura, la mente la opera in sé o volontariamente o per caso; e perciò, in persone diverse, viene a essere differentissima, secondo le loro diverse inclinazioni, educazione, interessi, ecc. Il costume stabilisce nell'intelligenza certi abiti di pensiero, così come certi abiti nella determinazione della volontà e nel moto del corpo: e tutte queste cose altro non sembrano essere che catene di moti negli spiriti animali, che, una volta poste in movimento, continuano sulla stessa traccia che si sono abituati a seguire; e la traccia, a forza di essere così spesso calpestata, si logora fino a diventare un sentiero liscio, e il movimento sopra di esso diventa facile, e, per dir così, naturale»<sup>12</sup>. La «caten[a]» di Locke che unisce «ide[a]» con «ide[a]» è essenziale per la filosofia illuministica scozzese, e soprattutto per Alison, che è l'autore che analizza di più le sue cause e i suoi effetti attraverso casi esemplari numerosissimi<sup>13</sup>.

Gli autori dell'illuminismo scozzese continuano il lavoro all'empirismo anche attraverso la distinzione di Locke tra qualità primarie e qualità secondarie, e in particolare attraverso la concentrazione dell'estetica sulle qualità secondarie: formulare un giudizio estetico significa parlare di una qualità posseduta da un soggetto, e non di una qualità posseduta da un oggetto, cioè dello stato sentimentale di un soggetto che esperisce un oggetto. E la concentrazione sullo stato sentimentale del

<sup>11</sup> J. LOCKE, *Saggio sull'intelligenza umana*, "Introduzione" di C.A. Viano, tr. it. di C. Pellizzi rivista da G. Farina, Laterza, Roma-Bari 2006, 2 voll.

<sup>12</sup> *Ibidem*, vol. I, pp. 443-444.

<sup>13</sup> Cfr. i paragrafi sull'estetica di Alison.

soggetto, in unione con la concentrazione sulla «caten[a]» associativa, che è altrettanto soggettiva, arriva a un particolarismo notevole: la domanda sul funzionamento del giudizio estetico ha una risposta particolare, e non universale. Il giudizio estetico è una variabile, e non una costante. Anche gli autori che cercano di superare il soggettivismo estetico più estremo assumono il dato seguente: la legittimità della trasformazione di un giudizio estetico condiviso dalla totalità degli esseri umani in una regola universale non è affatto scontata. Viceversa, l'universalizzazione del particolare è un'insidia metodologica. In particolare, Hume radicalizza lo scetticismo esercitato sull'universalizzazione del particolare, e la sperimentazione conseguente dell'associazionismo soggettivistico: «mille sentimenti diversi, suscitati dallo stesso oggetto, sono tutti giusti, perché nessun sentimento rappresenta quello che vi è realmente nell'oggetto. Esso indica soltanto una certa conformità o relazione fra l'oggetto e gli organi o facoltà dello spirito [...]. La bellezza non è una qualità delle cose stesse: essa esiste soltanto nella mente che le contempla, ed ogni mente percepisce una diversa bellezza. [...] ogni individuo dovrebbe accontentarsi del suo sentimento personale, senza pretendere di regolare quello degli altri»<sup>14</sup>.

In ultimo, la filosofia di Locke è fondativa anche per la concentrazione sull'attività mentale riflessiva: la mente riflette sulle sue operazioni che, insieme con i dati assunti attraverso i sensi esterni, fondano la conoscenza umana possibile. Anche un altro autore inglese che influenza la scuola scozzese a partire da Hutcheson è concentrato sulla riflessione e sui sensi interni: Shaftesbury, che attraverso un platonismo marcato afferma la presenza costitutiva di un senso interno morale negli esseri umani, autonomo dai contenuti morali assunti attraverso l'educazione<sup>15</sup>. A partire da Hutcheson, i filosofi illuministi scozzesi ipotizzano un'analogia tra le dinamiche morali affermate da Shaftesbury e le dinamiche estetiche: è da riconoscere anche la presenza costitutiva di un senso interno estetico negli esseri umani, che fonda il gusto. Ma parlare di un senso interno estetico non significa superare il soggettivismo estetico: se è vero che in condizioni psicofisiche normali le dinamiche dei sensi interni estetici degli esseri umani sono analoghe, è anche vero che i loro giudizi estetici possono essere diversi, perché sono, comunque, soggettivi, nel senso che i contenuti dei giudizi estetici risultano, anche e soprattutto, dalla «caten[a]» «di idee» che un soggetto associa a un oggetto. E, ancora, la «caten[a]» «di idee» è soggettiva, nel senso che risulta da che cosa un soggetto ha esperito nel corso della sua esistenza.

#### 4. L'epigono dell'illuminismo scozzese

Torniamo alla nostra domanda di partenza: perché l'epigono dell'illuminismo scozzese parla di «creazione», di «fantasia», di «espressione», di «emozion[e]» e addirittura di un'arte che supera la natura?

---

<sup>14</sup> D. HUME, *La regola del gusto*, in IDEM, *Opere*, a cura di E. Lecaldano ed E. Mistretta, tr. it. di G. Preti, Laterza, Bari 1971, pp. 636-658, qui pp. 640-641.

<sup>15</sup> Cfr. A.A. COOPER, Earl of Shaftesbury, *I moralisti*, a cura di A. Gatti, tr. it. di A. Taraborrelli, Aesthetica, Palermo 2003.

La prima cosa da osservare è che la filosofia illuministica scozzese lavora a un empirismo sofisticato, non bloccato dalla relazione esclusiva tra dati e sensi esterni. Se facciamo riferimento ai primi studi sistematici sulla filosofia illuministica scozzese, che sono una ricostruzione scritta da un autore francese (*Philosophie écossaise* di Cousin<sup>16</sup>) e una ricostruzione scritta da un autore scozzese migrato in America (*The Scottish philosophy* di McCosh<sup>17</sup>), troviamo la registrazione di specificità importanti. In particolare, McCosh usa di continuo l'aggettivo *sober* («the sober philosophy of Scotland»<sup>18</sup>, «the sober and well-grounded philosophy of Scotland»<sup>19</sup> e «sober philosophy»<sup>20</sup>), che fa riferimento a uno stile argomentativo a servizio di una visione filosofica specifica: un empirismo che non è estremistico, perché è sofisticato abbastanza da non essere ridotto alla relazione, stretta e rigida, tra dati e sensi esterni, e che significa soprattutto non asservire gli strumenti filosofici alla costruzione di un sistema totale e ultimo che atrofizza sia la possibilità sia la volontà di continuare a ricercare. Alison esplicita l'attitudine all'apertura della filosofia illuministica scozzese: l'ultima pagina del suo *Essays on the nature and principles of taste* riapre la ricerca, attraversata da quesiti non ancora solubili. Ma la non solubilità attuale dei quesiti non significa affatto il blocco della ricerca: viceversa, significa la necessità della sua continuazione insistente, e *sober* abbastanza da non dichiarare la non solubilità attuale dei quesiti totale e ultima, e addirittura da aprire a soluzioni possibili distantissime dallo stato passato e presente della filosofia, estetica compresa.

L'empirismo sofisticato della filosofia illuministica scozzese significa, allora, la coesistenza di due direzioni di lavoro essenziali. La prima direzione di lavoro ha a che fare con una tensione empiristica in senso stretto, secondo la quale l'induzione è essenziale per non asservire il dato (particolare, variabile) alla teoria (universale, invariabile), cioè per non usare il primo per corroborare la seconda attraverso un'epistemologia sia troppo grezza sia, in ultimo, troppo pericolosa. Sia il lavoro di Newton (soprattutto i suoi studi sull'ottica) sia il lavoro di Bacon sono fondativi: entrambi insegnano che bisogna sostituire l'attitudine a decidere l'identità di un dato prima della sua osservazione accurata con un'epistemologia che non ha paura di fare precedere la decisione sulla sua identità da osservazioni accurate abbastanza da arrivare a essere addirittura infinite, e aperte a qualsiasi soluzione possibile. L'estetica di Alison lavora in modo analogo, e non registra la paura, dopo l'analisi di una serie di casi numerosi, di arrivare a sintetizzare, anche, soluzioni diversissime dalle soluzioni classiche, che uniscono, ad esempio, l'arte con la «creazione», con la «fantasia», con l'«espressione», con l'«emozion[e]» e addirittura con il superamento della natura. La seconda direzione di lavoro ha a che fare con una tensione empiristica in senso lato, secondo la quale estendere l'osservazione dai dati e dai sensi esterni

<sup>16</sup> V. COUSIN, *Philosophie écossaise*, Librairie Nouvelle, Paris 1857.

<sup>17</sup> J. MCCOSH, *The Scottish philosophy*, Macmillan and Co., London 1875.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 452.

ai dati e ai sensi interni significa, anche, lavorare alla condizione fondativa della filosofia della mente moderna e contemporanea, che richiede sia una base fisiologica sia una base riflessiva, attraverso la quale è possibile analizzare sia i processi mentali personali sia i processi mentali altrui, esplicitati dalle azioni e dal linguaggio (non a caso, la filosofia illuministica scozzese anticipa la concentrazione contemporanea sul linguaggio. In particolare, Stewart, influenzato da Alison, analizza i significati possibili della nozione di bellezza attraverso l'analisi dei suoi usi). Allora, il sensismo è superato con forza: l'analisi percettiva è unita con l'analisi riflessiva, attraverso la quale è possibile scoprire la presenza di sensi interni, sia morali sia estetici, che sono costitutivi, cioè autonomi dai contenuti dell'esperienza (ad esempio, e prima di Alison, Hutcheson, influenzato da Shaftesbury, parla di *senses*, Reid parla di *principles of common sense* e Stewart parla di *fundamental laws of human thought and belief*). E, insieme con il sensismo, è superato anche il blocco esercitato da uno scetticismo stretto e rigido, che prima agisce in modo positivo, perché spinge a dare limiti, essenziali, alla conoscenza, ma poi agisce in modo negativo, perché atrofizza i suoi strumenti di lavoro, che possono non superare la registrazione della presenza dei dati sensibili. Viceversa, la filosofia illuministica scozzese estende in modo notevole gli strumenti di lavoro della conoscenza – e, non a caso, il suo epigono arriva, nel 1970, a risultati che sembrano appartenere più al suo secolo di morte che al suo secolo di nascita.

## 5. La struttura dell'estetica di Alison

Anche le due nozioni sulle quali l'estetica di Alison è fondata sembrano registrare il passaggio dal suo secolo di nascita al suo secolo di morte: la prima, che è l'associazione, appartiene al Settecento di Hutcheson, di Hume e di Beattie, in Scozia, e soprattutto di Locke, in Inghilterra, e la seconda, che è l'espressione, appartiene all'Ottocento che anticipa insieme con il lavoro filosofico di Reid (non a caso, McCosh riconosce ad Alison di essere un «ingenious author»<sup>21</sup>, che arriva a soluzioni inedite).

Comunque, Alison fonda la sua estetica anche su strumenti empiristici classici. Il primo strumento è l'induzione: «non abbiamo a nostra disposizione altro metodo di scoperta che il diversificato e paziente esperimento»<sup>22</sup> «attraverso una grande varietà di esempi»<sup>23</sup>. Il secondo strumento è l'attenzione al particolare, e addirittura all'eccezione, con l'obiettivo di non asservire il dato alla teoria: «ogni regola generale su questo tema è passibile di innumerevoli eccezioni»<sup>24</sup>, perché «non si produce lo stesso effetto su tutti gli uomini»<sup>25</sup>. L'attenzione al particolare è estesa al linguaggio<sup>26</sup>. In ultimo, Alison

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 287.

<sup>22</sup> A. ALISON, o.c., pp. 35-36.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 99.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 152.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 44.

dichiara di volere seguire un ordine logico argomentativo empiristico (prima l'analisi dei dati empirici, poi l'analisi dell'esercizio mentale sui dati empirici. In particolare, «1. l'indagine della natura delle qualità che producono le emozioni del gusto; 2. l'indagine della natura della facoltà attraverso cui si ricevono queste emozioni»<sup>27</sup>), che non rispetta (la prima analisi è articolata soprattutto nella seconda parte e la seconda analisi è articolata soprattutto nella prima parte).

Alison indica anche i suoi autori di riferimento, che sintetizzano la relazione tra l'empirismo britannico secentesco e settecentesco e il platonismo di Shaftesbury e di Hutcheson: «L'opinione che ho dichiarato ora coincide in gran misura con una dottrina che sembra aver contraddistinto molto presto la scuola platonica, che è stata mantenuta in questo paese da diversi eminenti scrittori, cioè da Lord Shaftesbury, da Hutcheson, da Akenside e da Spence, e che è stata recentemente sostenuta da Reid nel suo *Essays on the intellectual powers of man* [...]. Mi riferisco alla dottrina secondo cui la materia non è bella in sé, ma deriva la sua bellezza dall'espressione della mente»<sup>28</sup>. Ma Alison attribuisce alla sua estetica una specificità: la bellezza e la sublimità della materia risultano dalla loro espressione di idee emotive fondate sia sulle caratteristiche della mente e del corpo del soggetto sia sulle relazioni tra le caratteristiche: «Anche molte qualità di questo genere producono un'emozione. Così, la qualità che chiamiamo novità, ovvero la particolare relazione di un oggetto con la mente per la quale esso è nuovo»<sup>29</sup>. Allora, Alison fonda la sua estetica sulla nozione di espressione, e in particolare su una nozione di espressione estesa: «Quindi, invece di concludere che la bellezza e la sublimità della materia sorgono dall'espressione delle qualità della mente, dovremmo fermarci a una conclusione più modesta, ma, per quanto mi rendo conto, più sicura. E cioè che la bellezza e la sublimità delle qualità della materia sorgono dal loro essere i segni o le espressioni di qualità tali da essere adatte, per via della costituzione della nostra natura, a produrre emozioni»<sup>30</sup>.

## 6. Il gusto, l'immaginazione e l'associazione

L'analisi dell'esercizio mentale sui dati empirici è fondato su una nozione classica settecentesca: la nozione di gusto<sup>31</sup>, che Alison definisce «la facoltà della mente umana grazie alla quale percepiamo e

---

<sup>26</sup> Ad esempio: «Il linguaggio generale degli uomini sembra confermare la stessa opinione. Chiunque abbia avuto occasione di far caso al linguaggio comune degli uomini a proposito di questo tema deve aver osservato che i termini usuali con cui esprimono il loro senso della proporzione, o la mancanza della proporzione, in una stanza sono quelli di leggerezza e di pesantezza, termini che ovviamente presuppongono la credenza in un peso e in un sostegno, e che non avrebbero potuto essere usati se la bellezza della forma non dipendesse, in questo caso, dall'adattamento o adeguatezza di questa relazione» (*ibidem*, p. 212).

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>28</sup> *Ibidem*, pp. 225-226.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 226.

<sup>30</sup> *Ibidem*, pp. 226-227.

<sup>31</sup> Cfr., tra gli studi italiani, L. Formigari, *L'estetica del gusto nel Settecento inglese*, Sansoni, Firenze 1962, G. MORPURGO-TAGLIABUE, *Il gusto nell'estetica del Settecento*, a cura di L. Russo e G. Sertoli, Centro Internazionale di Studi di Estetica,

godiamo di qualunque cosa sia bella o sublime nelle opere della natura o dell'arte»<sup>32</sup>. Ma Alison marca in modo notevole la relazione del gusto con l'emozione: la percezione diretta dal gusto «è seguita da un'emozione di piacere, decisamente distinguibile da ogni altro piacere che appartiene alla nostra natura, e che di conseguenza si distingue per essere chiamata emozione del gusto»<sup>33</sup>, e in particolare «emozione della sublimità ed emozione della bellezza»<sup>34</sup>.

Secondo Alison, insieme con i filosofi illuministi scozzesi, il gusto è un senso interno, costitutivo dell'essere umano, che agisce insieme con altre capacità costitutive dell'essere umano: l'immaginazione e l'associazione. L'immaginazione ci dà la possibilità di partire, ad esempio, dalla bellezza esperita e di arrivare alla formazione di un oggetto mentale ancora più bello: «Le emozioni della sublimità e della bellezza sono universalmente ricondotte, sia nel linguaggio comune sia in quello filosofico, all'immaginazione. Le belle arti sono considerate le arti che vengono rivolte all'immaginazione, e i piaceri che procurano sono descritti, per distinguerli, come i piaceri dell'immaginazione. La natura di un qualsiasi gusto di una persona è generalmente determinata, nella vita quotidiana, dalla natura o carattere della sua immaginazione, e l'espressione di una qualsiasi insufficienza di questo potere della mente è considerata pari all'espressione di una simile insufficienza del gusto»<sup>35</sup>. L'associazione ci dà la possibilità di continuare all'infinito a formare oggetti mentali ancora più belli: le associazioni agiscono «nell'accrescere le emozioni della sublimità e della bellezza, dato che assai ovviamente accrescono il numero di immagini presentate alla mente»<sup>36</sup>. Il risultato è la costruzione delle «catene» associative introdotte da Locke, che significano che l'«emozione del gusto» risulta soprattutto dai soggetti che percepiscono, e non dagli oggetti che sono percepiti: l'«emozione del gusto» è soprattutto soggettiva, e non oggettiva. Alison osserva: «Quando un qualsiasi oggetto, di sublimità o di bellezza, si presenta alla mente, credo che ogni uomo sia consapevole del fatto che una catena di pensieri si desta immediatamente nella sua immaginazione, in analogia con il carattere o l'espressione dell'oggetto vero e proprio. Spesso scopriamo che la semplice percezione dell'oggetto è insufficiente a suscitare queste emozioni, a meno che non sia accompagnata da questa operazione della mente, cioè a meno che, come comunemente si dice, la nostra immaginazione non venga catturata e la nostra fantasia non venga presa dalla ricerca di tutte quelle catene di pensieri che sono collegate a questo carattere o a questa espressione»<sup>37</sup>.

---

Palermo 2002, G. DELLA VOLPE, *Schizzo di una storia del gusto*, a cura di I. Ambrogio, Editori Riuniti, Roma 1971, E. FRANZINI (a cura di), *Gusto e disgusto*, Nike, Segrate 2000, E. MIGLIORINI, *Tre saggi di estetica*, Centro Internazionale di Studi di Estetica, Palermo 2000 e L. RUSSO (a cura di), *Il gusto: storia di una idea estetica*, Aesthetica, Palermo 2000.

<sup>32</sup> A. ALISON, o.c., p. 35.

<sup>33</sup> *Ibidem*

<sup>34</sup> *Ibidem*

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 39.

Allora, le specificità che distinguono l'emozione del gusto dalle altre emozioni sono due, entrambe fondate su una distinzione lessicale: «Credo, in verità, che la distinzione vada effettivamente trovata nel comune linguaggio della conversazione, e mi rendo conto che il termine diletto [*delight*] sia molto spesso usato per esprimere il particolare piacere che accompagna le emozioni del gusto, in opposizione al termine generale piacere [*pleasure*], che è appropriato per l'emozione semplice»<sup>38</sup>. La prima specificità è che le idee che immaginiamo, prima, e che associamo, poi, sono (devono essere) capaci di emozionare: le idee sono (devono essere) «idee di emozione»<sup>39</sup>. La seconda specificità è che le «idee di emozione» immaginate, prima, e associate, poi, hanno (devono avere) un carattere unico e forte, che garantisce la distinguibilità della catena che costruiscono: «nelle catene suggerite dagli oggetti della sublimità o della bellezza [...] c'è sempre un qualche principio generale di connessione che pervade il tutto, e che conferisce loro un qualche carattere che sia certo e definito»<sup>40</sup>.

Ma l'estremizzazione dell'emotività del gusto è destinata a essere comparata con il suo opposto, cioè con il lavoro filosofico pubblicato nell'anno di pubblicazione dell'estetica di Alison (1790): la *Critica della facoltà di giudizio* di Kant.

## 7. Alison versus Kant

Kant argomenta una nozione di gusto secondo la quale il gusto autentico non è, e non deve essere, emotivo. La distanza che divide Kant sia da Alison sia dagli associazionisti britannici in generale comincia dalla nozione di immaginazione: «Ora, se nel giudizio di gusto, l'immaginazione deve essere considerata nella sua libertà, in primo luogo essa viene assunta non come riproduttiva, come quando è sottoposta alle leggi dell'associazione, ma come produttiva e spontanea (in quanto autrice di forme arbitrarie di intuizioni possibili)»<sup>41</sup>. E continua con la nozione di gusto: «L'emozione, una sensazione in cui ciò che è piacevole è prodotto solo per mezzo di un momentaneo impedimento e quindi di una successiva più forte effusione della forza vitale, non appartiene affatto alla bellezza»<sup>42</sup>. In particolare, «un giudizio di gusto puro non ha né attrattiva né emozione, in una parola nessuna sensazione, in quanto materia del giudizio estetico, come suo principio di determinazione»<sup>43</sup>, perché «Il gusto è sempre ancora barbarico quando ha bisogno del miscuglio di attrattive ed emozioni per il compiacimento, per non dire quando ne fa addirittura il criterio della sua approvazione»<sup>44</sup>. In ultimo, la critica più precisa: «Eppure le attrattive non solo sono frequentemente incluse nella bellezza (che pure dovrebbe

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 94.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>40</sup> *Ibidem*

<sup>41</sup> I. KANT, *Critica della facoltà di giudizio*, a cura di E. Garroni e H. Hohenegger, Einaudi, Torino 1999, p. 76.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>43</sup> *Ibidem*

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 58.

propriamente riguardare solo la forma) come contributo al compiacimento estetico universale, ma addirittura sono fatte passare per se stesse bellezze, facendo passare di conseguenza la materia del compiacimento per la forma: un fraintendimento che, come molti altri, ha pur sempre a fondamento qualcosa di vero, e si può eliminare con un'accurata determinazione di questi concetti. Un giudizio di gusto, su cui non hanno influsso attrattiva ed emozione (sebbene esse possano essere legate con il compiacimento per il bello) e che ha quindi come principio di determinazione semplicemente la conformità a scopi della forma, è un giudizio puro di gusto»<sup>45</sup>. La distanza che divide Kant da Alison in particolare è notevolissima. La tesi di Kant è che un giudizio di gusto è un giudizio sulla relazione tra una percezione (soggettiva) e una forma (oggettiva) – una forma che resta la forma che è, e che, allora, fonda un'intersoggettività del gusto estranea alla soggettività estrema alla quale la perdita dell'oggetto nella catena associativa destina: il lascito della tesi di Kant è essenziale, perché ci insegna che giudicare, ad esempio, la bellezza di un oggetto significa, e deve significare, esercitare la capacità di giudicare la sua forma in autonomia dall'emozione, che è di frequente troppo contingente, e addirittura idiosincratice, e che in qualche caso proviamo e in qualche caso non proviamo per ragioni che possono essere altrettanto idiosincratice.

La tesi di Alison è opposta, e ha genesi da riferimenti filosofici diversi: l'estetica francese, e in particolare l'estetica di Dubos, e la sua elaborazione britannica (secondo Dennis, «consistendo la natura della poesia nella passione [...], ne consegue che l'eccellenza della grande ode dovrà consistere in una passione straordinaria, la quale null'altro potrà essere se non un forte entusiasmo»<sup>46</sup>. Secondo Burke, «Tutto ciò che può destare idee di dolore e di pericolo, ossia tutto ciò che è in certo senso terribile, o che riguarda oggetti terribili, o che agisce in modo analogo al terrore, è una fonte del *sublime*; ossia è ciò che produce la più forte emozione che l'animo sia capace di sentire»<sup>47</sup>. In ultimo, secondo Hume, «Il solo mezzo [...] per ottenere dalle nostre ricerche filosofiche l'esito che ne speriamo, è di [...] muovere direttamente alla capitale, al centro di queste scienze, ossia alla stessa natura umana»<sup>48</sup>, che è «*passion[ale]*»<sup>49</sup>). Potremmo dire che il lascito di Alison è meno intelligente, ma più vincente nell'estetica dei secoli successivi: fondare il giudizio di gusto sull'emozione significa estremizzare una delle articolazioni più importanti della rivoluzione soggettivistica moderna, ma anche contemporanea, che sposta la concentrazione da che cosa l'oggetto estetico è in sé a che cosa il soggetto che esperisce l'oggetto estetico giudica. In particolare, Alison lavora alla tesi secondo la quale capire l'esperienza estetica significa analizzare la dimensione soggettiva più estrema attraverso strumenti filosofici che, allora, devono sapere indagare una particolarità altrettanto estrema, distantissima da un'universalità

---

<sup>45</sup> *Ibidem*

<sup>46</sup> J. DENNIS, *Critica della poesia*, a cura di G. Sertoli, tr. it. di G. Miglietta, Aesthetica, Palermo 1994, p. 41.

<sup>47</sup> E. BURKE, *Inchiesta sul bello e il sublime*, a cura di G. Sertoli e G. Miglietta, Aesthetica, Palermo 1998, p. 71.

<sup>48</sup> D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, a cura di E. Lecaldano, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 7.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 3.



possibile, perché risulta da che cosa un essere umano associa a un oggetto in occasione della sua esperienza estetica, cioè da un esercizio soggettivo di immaginazione su materiali di una storia altrettanto soggettiva<sup>50</sup>.

## 8. Il soggettivismo estetico e la superiorità dell'arte alla natura

L'estremizzazione dell'emotività del gusto ha due conseguenze importanti: il soggettivismo estetico, altrettanto estremizzato, e l'affermazione della superiorità dell'arte alla natura.

Il soggettivismo estetico è estremizzato perché il contenuto delle «idee di emozione» risulta dalla soggettività irriducibile delle «abitudini di pensiero»<sup>51</sup>, dell'«originaria disposizione dei nostri sentimenti»<sup>52</sup> e della «contingente sensibilità della propria mente»<sup>53</sup>.

La superiorità dell'arte alla natura, che è una delle specificità dell'estetica di Alison che portano di più dall'illuminismo al romanticismo, risulta dalla riflessione seguente: se è vero che la cosa che distingue un'emozione del gusto da un'emozione normale è la costruzione di una catena associativa, è anche vero che l'arte, con la quale è possibile comporre *ad hoc* forme capaci di spingere alla costruzione di una catena associativa attraverso l'estremizzazione di un carattere emotivo unico, ha a disposizione strumenti più potenti degli strumenti della natura per dare genesi all'emozione del gusto. La posizione di Alison è quasi romantica sia perché afferma in generale la superiorità dell'arte alla natura sia perché afferma in particolare la superiorità della poesia alle altre arti: «L'oggetto di queste arti è la produzione delle emozioni del gusto; e si può facilmente mostrare: 1) che i soli soggetti [naturali] a essere in sé adatti all'imitazione propria di queste arti sono tali da produrre alcuni generi di emozioni semplici; 2) che, quando questi soggetti sono di genere opposto, il solo metodo con cui esse possono essere rese belle o sublimi è l'aggiunta di qualche qualità interessante o emozionante; 3) che la misura, così come il potere, che le diverse belle arti hanno di produrre tali emozioni è proporzionale alla capacità che danno all'artista di fare aggiunte del genere, e che a questo proposito la poesia, grazie all'impiego dello

---

<sup>50</sup> L'estremizzazione dell'emotività del gusto è esemplificata, ad esempio, dal riferimento a Corneille: «Corneille sembra essere stato il primo tragediografo dell'Europa moderna sensibile alla necessità di questa unità di emozione. [...] Presentare un fedele ritratto della vita umana, o delle passioni umane, non sembra aver coinciso con la sua concezione dell'intenzione della tragedia. Il suo oggetto, al contrario, sembra aver coinciso con l'esaltazione e l'elevazione dell'immaginazione, il risveglio delle sole più grandi e più nobili passioni della mente umana [...]. Per raggiungere questo scopo, è presto stato condotto a cogliere la necessità, o è stato predisposto dalla grandezza della sua propria mente all'osservazione, di un carattere costante di dignità: trascurare qualsiasi cosa di comune, di triviale o anche di patetico ci sia negli originali copiati potrebbe servire a interrompere questo particolare flusso di emozione e, invece che a restituire una semplice copia della natura, a nobilitare gli eventi rappresentati attraverso tutto ciò che l'eloquenza e la poesia possano offrire. Di conseguenza, egli mantiene in tutti i suoi drammi migliori, pur nel mezzo della notevole esagerazione e artificiosità dell'eloquenza del suo tempo, un tono di dignità capace di dominare e persino di sedurre, che ci dispone quasi a credere di star dialogando con esseri di un ordine superiore al nostro» (A. ALISON, o.c., pp. 89-90).

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 96.

strumento del linguaggio, per mezzo del quale può esprimere ogni qualità della mente, così come del corpo, è evidentemente superiore al resto di queste arti, che sono limitate all'espressione delle qualità del solo corpo»<sup>54</sup>. È più chiaro, adesso, il significato delle parole che abbiamo scelto da *incipit*: «Non cerchiamo l'imitazione, ma il carattere», perché «non è una semplice copia ciò che vediamo, e la nostra emozione non è limitata al freddo piacere che nasce dalla percezione di un'accurata imitazione. È una creazione di fantasia che l'artista ci presenta, in cui solo le più grandi espressioni della natura sono mantenute, e dove si risvegliano emozioni più interessanti di quelle di cui facciamo esperienza a partire dall'usuale insipidità dello scenario comune»<sup>55</sup>. La distanza dell'estetica di Alison dall'estetica classica è perspicua: parlare di «creazione di fantasia» significa parlare dell'uscita dalla visione secolare secondo la quale l'artista prova a scoprire, prima, e a imitare, poi, le regole della natura, credute essere, insieme, le regole dell'essere umano, cioè della misura umana reale e ideale.

## 9. L'espressione dell'emozione

La conseguenza è che le analisi di Alison dei casi artistici esemplari sono concentrate sulla relazione tra gli esseri umani e le «idee di emozione» che gli oggetti artistici esprimono, con una marcatura notevolissima della nozione di espressione, altrettanto distante dall'estetica classica: «anche se le qualità della materia sono in se stesse incapaci di produrre emozione, o l'esercizio di una qualsiasi affezione, è tuttavia ovvio che possono produrre questo effetto a partire dalla loro associazione con altre qualità, ed essendo i segni o le espressioni di tali qualità sono adatte, a causa della costituzione della nostra natura, a produrre emozione»<sup>56</sup> (ad esempio: «Nelle opere d'arte, particolari forme sono i segni dell'abilità, del gusto, della convenienza, dell'utilità. [...] In tali casi, la costante connessione che scopriamo tra il segno e la cosa significata, tra la qualità materiale e la qualità che produce emozione, rende infine, per noi, l'una espressiva dell'altra, e molto spesso ci dispone ad attribuire al segno l'effetto prodotto solo dalla qualità significata»<sup>57</sup>).

Non a caso, il secondo genere artistico privilegiato da Alison è la musica, caratterizzata, insieme con la poesia, da una capacità espressiva notevole: ancora, è la capacità notevole della musica di esprimere «idee di emozione» a fondare sia il suo statuto artistico sia il nostro giudizio di gusto («è nella capacità di esprimere sia il tono della passione o affezione sia quello sviluppo di pensiero o di

---

<sup>54</sup> *Ibidem*, pp. 76-77. Cfr. anche il passaggio seguente, nel quale Alison fa riferimento al «potere di cui gode l'artista di rimuovere dal suo paesaggio qualsiasi cosa sia contraria al suo effetto o inadatta al suo carattere, e, selezionando solo gli elementi che sono tali da accordarsi con l'espressione generale dello scenario, di risvegliare un'emozione più piena, più semplice e più armoniosa di qualsiasi emozione possiamo ricevere dagli scenari della natura stessa» (*ibid.*, p. 78).

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 80.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 96.

<sup>57</sup> *Ibid.*

sentimento che appartiene a tali affezioni che [...] consiste la reale fondazione dell'espressione musicale»<sup>58</sup>). Ma, secondo Alison, la musica è inferiore alla poesia perché non ha la capacità, che, viceversa, la poesia ha, di esprimere emozioni particolari, e non generali: la musica può variare, e conservare «attive sia la nostra attenzione sia la nostra immaginazione»<sup>59</sup>, ma le sue variazioni non possono passare da emozioni generali a emozioni particolari, cioè a che cosa distingue una realtà emotiva specifica dalla totalità delle altre realtà emotive specifiche, perché, «quando va oltre questo limite, smette di essere espressiva o bella. Si scopre che le emozioni generali di gaiezza, di elevazione, di solennità, di malinconia o di tristezza vengono quotidianamente espresse da essa, e in relazione a tali espressioni generali non c'è possibilità di errore. Ma, quando tenta di andare oltre, quando tenta di esprimere passioni particolari, come l'ambizione, la forza d'animo, la pietà, l'amore, la gratitudine, etc., fallisce del tutto nel proprio effetto, o è costretta a ricorrere all'aiuto di parole per essere intelligibile»<sup>60</sup>.

Alison estende la capacità di espressione dalle arti più alte, se non altro rispetto alla loro classificazione moderna, alle arti meno alte, e in particolare all'architettura, alla quale attribuisce un obiettivo espressivo altrettanto perspicuo, che sembra anticipare poetiche architettoniche contemporanee: anche l'architettura è fondata sull'espressione, e anche gli ordini architettonici, considerati dagli autori classici belli in sé, cioè caratterizzati da una bellezza che risulta da forme belle in sé, e non dalle loro associazioni emotive, sono espressivi, e devono essere giudicati a partire dalla loro capacità espressiva. In generale, «la bellezza della composizione sorge, in ogni caso, dalla sua corrispondenza alla natura di quell'emozione che questa espressione è adatta a suscitare»<sup>61</sup> e, in particolare, l'architettura esprime, prima, un adattamento tra le parti e l'intero («certe proporzioni ci colpiscono attraverso l'emozione della bellezza non per via di una qualche capacità originaria, propria di tali qualità, di suscitare questa emozione, ma per via del loro esprimerci l'adattamento delle parti al fine designato»<sup>62</sup>) e, poi, un'emozione che corrisponde a un carattere (ad esempio, «Il tuscanico è contraddistinto dalla sua severità, il dorico dalla sua semplicità, lo ionico dalla sua eleganza, il corinzio e

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 122.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 122.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 168.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 196. Alison scrive contro Burke: «l'elegante e ingegnoso autore dell'*Inchiesta sul bello e il sublime* si è abbandonato troppo all'amore per il sistema, quando non permette affatto all'adattamento di costituire una fonte della bellezza» (*ibidem*, p. 194). Viceversa, secondo Alison, gli ordini architettonici, «in cui tutto il genio dell'arte si è manifestato, e in cui le proporzioni sono stabilite con una certezza tanto assoluta da proibire quasi il tentativo di innovazione» (*ibidem*, p. 201), fondano la loro bellezza sulla proporzione, cioè sull'espressione dell'adattamento tra le parti e l'intero: «Ciò che costituisce un ordine sono le sue proporzioni, non i suoi ornamenti. Il composito, che ha le stesse proporzioni del corinzio, anche se è molto diverso rispetto ai suoi ornamenti, è propriamente considerato, quindi, solo un corinzio corrotto. Ciascun ordine consiste di tre grandi parti o divisioni: la base, la colonna e la trabeazione; e le proporzioni fondamentali fanno riferimento a questa divisione» (*ibidem*, pp. 201-202). «[L]adattamento di un ordine o delle proporzioni di un ordine consist[e] nel suo apparire adeguato a sostenere la trabeazione» (*ibidem*, p. 202), ed «è per via del loro esprimerci questo adattamento che le proporzioni di questi diversi ordini appaiono belle» (*ibidem*).

il composito dalla loro leggerezza e dalla loro gaiezza»<sup>63</sup>). In ultimo, anche la composizione della forma, che fonda l'architettura, ma anche le altre arti spaziali, se non altro rispetto alla loro definizione settecentesca, fa riferimento al criterio espressivo: se è vero che la forma angolare esprime di frequente «durezza, forza o durevolezza»<sup>64</sup>, e anche «forzatura o costrizione»<sup>65</sup>, e che la forma sinuosa esprime di frequente «debolezza, fragilità o delicatezza»<sup>66</sup>, e anche «agilità»<sup>67</sup>, e che, allora, la seconda è più bella della prima<sup>68</sup>, è anche vero che l'universalizzazione della bellezza superiore della forma sinuosa non è autorizzabile, perché la bellezza risulta dall'adeguatezza espressiva, e l'adeguatezza espressiva varia da caso particolare a caso particolare (ad esempio, «la forma sinuosa [...] è bella solo nei soggetti che si distinguono per la morbidezza o la delicatezza della struttura»<sup>69</sup>, ma «nelle sostanze caratterizzate da durezza e durevolezza smette, in genere, di essere bella»<sup>70</sup>).

Allora, e ancora, i casi musicali e architettonici analizzati portano Alison ad affermare un soggettivismo estetico estremo esteso alla totalità dell'arte: non c'è arte bella in modo universale, perché il criterio espressivo determina che «la stessa curva che in un caso è bella molto spesso in altri non è bella»<sup>71</sup>. In particolare, l'oggetto artistico che in un primo caso ha la capacità di esprimere una prima idea emotiva (ad esempio l'idea di bellezza) attraverso la catena associativa alla quale dà il via agevolata dalle caratteristiche di un primo contesto, in un secondo caso ha la capacità di esprimere una seconda idea emotiva (ad esempio l'idea di bruttezza) attraverso la catena associativa alla quale dà il via agevolata dalle caratteristiche di un secondo contesto. Allora, il soggettivismo estetico di Alison è estremo perché il criterio espressivo significa che il senso di un oggetto artistico per un soggetto risulta dalla relazione tra qualcosa di poco oggettivo (l'oggetto artistico e il suo contesto, che è variabile) e qualcosa di soggettivo (il soggetto e la sua catena associativa, che è variabilissima).

---

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 167. In particolare, «I loro diversi ornamenti si adeguano a questi caratteri con gusto perfetto. Se si cambiano questi ornamenti, se si dà al tuscanico il capitello corinzio, o al corinzio il tuscanico, ognuno non solo proverebbe un disappunto a causa di questa inaspettata composizione, ma anche un sentimento di improprietà a causa dell'assegnazione di un ornamento austero o sobrio a un soggetto proprio dello splendore, e di un ornamento ricco o vistoso a un soggetto severo» (*ibidem*).

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 143.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 145.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 143.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 144.

<sup>68</sup> Sulla bellezza superiore della forma sinuosa cfr. W. HOGARTH, *L'analisi della bellezza*, a cura di C.M. Laudando, "Presentazione" di L. Di Michele, Aesthetica, Palermo 2001. Ma Alison polemizza: «sono quindi stato condotto a conclusioni diverse da quelle di Hogarth [...]. Gli esempi che ho prodotto, e molti altri dello stesso genere, che probabilmente sono presenti a ogni uomo che rifletta, mi sembrano mostrare con molta forza che il principio della bellezza assoluta delle forme serpentine debba essere considerato solo un principio generale, passibile di molte eccezioni, e che non solo questa forma è bella per via dell'essere il segno di particolari qualità che ci interessano e ci colpiscono, ma che, in effetti, le forme del genere opposto sono ugualmente belle quando esprimono le medesime qualità» (*ibidem*, pp. 157-158).

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 152.

<sup>70</sup> *Ibidem*

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 156.

In ultimo, è necessario considerare, comunque, la circoscrizione, intelligente, che Alison sembra dare all'esercizio effettivo del gusto, che limita l'estremizzazione delle sue ricadute soggettive effettive: se è vero che il gusto è soggettivo, è anche vero che il suo esercizio effettivo è circoscritto a casi non troppo numerosi, perché quando giudichiamo qualcosa in modo critico, cioè attraverso l'uso di criteri tecnici (poetici, musicali, architettonici *et cetera*), non esercitiamo il gusto, ma il suo contrario, e non ci emozioniamo. Alison osserva: «Quando ci disponiamo ad apprezzare il valore di una poesia o di un dipinto, e facciamo molta attenzione al linguaggio o alla composizione della prima o al colore o al disegno dell'altro, non proviamo più il piacere che producono da principio. La nostra immaginazione è concentrata su questo compito, e, invece di abbandonarci alle sue suggestioni, ci sforziamo scrupolosamente di resistere, fissando la nostra attenzione su aspetti dettagliati e circoscritti della composizione»<sup>72</sup>. Ad esempio: «Il matematico che indaga le dimostrazioni della filosofia newtoniana, il pittore che studia il disegno di Raffaello, il poeta che riflette sulla metrica di Milton, tutti quanti, in tali occupazioni, perdono il piacere che queste varie produzioni possono dare; e, quando vogliono riscoprire le loro emozioni, devono distogliere la loro attenzione da quelle considerazioni minute, e devono lasciare che la loro fantasia spazi a piacere tra tutte le grandi o le piacevoli concezioni che tali produzioni di genio possono far sorgere»<sup>73</sup>.

Allora, la visione di Alison, insieme con la visione, sofisticatissima, di Kant, che elabora la nozione di disinteresse estetico, può servire ad avvertire anche la filosofia contemporanea che la diatriba sull'oggettività e sulla soggettività del giudizio di gusto rispetto al giudizio di valore artistico non è sensata se è troppo estesa, perché è possibile che, quando siamo di fronte a un oggetto artistico, usiamo pochissimo, in verità, un giudizio di gusto (nel senso di Alison) e in misura notevole, viceversa, un giudizio tecnico (nel senso di Alison), in qualche caso fondato su dati che è possibile addirittura contare – anche Alison può contribuire a insegnarci, allora, che la soggettività del giudizio di gusto potrebbe essere, anche se è effettiva ed estrema, non troppo frequente, e non troppo invasiva della nostra esperienza degli oggetti, soprattutto artistici.

---

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 42.

## Sul senso dell'invisibile in Kandinsky e in Malevič

DIEGO MALQUORI\*

**Summary:** 1. La pittura astratta come rifiuto dell'oggettività del mondo. 2. Sul significato del concetto di astrazione. 3. Tra svelamento e rivelazione. 4. Conclusioni. La musica come risposta alla ricerca di un 'nuovo contenuto'.

**Abstract:** The works of Kandinsky and Malevich certainly represent some of the most radical attempts to redefine the essence and purpose of art, as part of the movement of cultural renewal that explodes in the first decades of the twentieth century. An attempt that has the virtue of having opened the path looking for that unheard and inaudible voice of art: that of its own inner sound, of its 'invisible dimension', as opposed to the alleged objectivity of the external world. That is why this effort can be read as an emblematic idea of a critique of modernity from the perspective of art. Not in vain has such a voice been a reference for many of the avant-garde movements of the twentieth century, although sometimes as a reaction to it, in an endless movement of construction and re-discussion of a new language and a new meaning for modern art.

**Key words:** Abstract painting, Modern Art, Kandinsky, Malevich.

### 1. La pittura astratta come rifiuto dell'oggettività del mondo

La pittura astratta ci offre un terreno ideale per analizzare quella situazione di malessere della cultura europea del primo novecento alla quale si riferiscono molte delle critiche della modernità. L'astrattismo nasce dal rifiuto di ogni riferimento ad una pretesa realtà oggettiva, e dunque di quello stesso concetto di rappresentazione di un mondo esterno che aveva dominato l'espressione artistica fino agli inizi del novecento. In questo senso, l'adesione all'astrattismo non deriva tanto da una superazione 'tecnica' dell'arte come imitazione della natura, ma è il risultato di una tensione intellettuale ed emotiva più profonda. È per questo che nelle opere di Kandinsky o di Malevič — senza dubbio fra i

---

\* Faculty of Humanities and Social Sciences - The Cooper Union for the Advancement of Science and Art - New York (USA).

grandi protagonisti di questo momento di rottura, sebbene il cammino che li conduce all'astrattismo, così come il suo proprio significato, è sostanzialmente differente fra loro — può leggersi quello 'spirito oggettivo' dell'epoca che Adorno cercherà nella sua analisi dell'arte moderna.

Tuttavia, come mette in evidenza Michel Henry in *Voir l'invisible*, nell'opera di Kandinsky può leggersi un doppio movimento. Da una parte, effettivamente, è presente un giudizio su un'epoca della quale egli avverte la profonda angoscia, che nasce dall'oblio della vera realtà delle cose e dall'abbandono all'oggettivismo della scienza. La conseguenza più evidente di questo pensiero diretto verso ciò che è 'esteriore' è il vuoto naturalismo che domina nell'arte del XIX secolo. D'altra parte, è soprattutto a partire da una comprensione interna della pittura che egli giunge a rifiutare il materialismo della sua epoca, inteso soprattutto in una prospettiva artistica, vale a dire come un intento di fondare l'arte sul mondo materiale, e dunque su quello stesso elemento esteriore. Per Henry, «il fallimento completo di questo tentativo — visibile nel realismo, nel naturalismo, [...] ma anche nell'impressionismo, il cubismo, etc. — implica una riorganizzazione totale delle categorie attraverso le quali l'arte deve essere pensata, e la sostituzione, come principio di creazione estetica, dell'universo materiale per la *vita invisibile*».<sup>1</sup>

Così, attraverso la sua opera pittorica e le sue riflessioni teoriche, Kandinsky propone un programma di rigenerazione per affermare quella dimensione spirituale che è propria all'arte. È in questo senso che deve intendersi la critica che dirige alla sua epoca. Una epoca marcata da una esteriorità che estende il suo potere sulla totalità dell'Essere, ridotto alla pura oggettività delle cose. Per questo, solamente liberandosi dal 'peso degli oggetti' e rivolgendo lo sguardo verso la realtà interiore, verso la 'vita invisibile', l'arte può compiere la sua missione. La liberazione dello spirituale alla quale aspira Kandinsky, osserva Henry, ridefinisce allora quel 'conoscimento metafisico' che l'arte assumeva nel passato: un conoscenza senza oggetto, il cui mezzo ontologico è la vita stessa. In tal modo, l'arte rende possibile la riscoperta di fenomeni dimenticati, o perfino rinnegati, che ci aprono il cammino verso noi stessi. «La pittura compie allora la sua propria opera, quella di uno svelamento».<sup>2</sup>

La dissoluzione della pittura figurativa e dei suoi fondamenti oggettivi appare a Kandinsky come l'annuncio di una rivoluzione intellettuale e spirituale, che nella sua visione si sarebbe manifestata definitivamente nel XX secolo. È proprio da questa constatazione che inizia *Lo spirituale nell'arte*, uno dei primi 'manifesti' sul rinnovamento spirituale dell'arte del novecento: «La nostra anima si sta risvegliando da un lungo periodo di materialismo, e racchiude in sé i germi di quella disperazione che nasce dalla mancanza di una fede, di uno scopo, di una meta. Non è ancora svanito l'incubo delle concezioni materialistiche, che consideravano la vita dell'universo come un gioco perverso e senza

<sup>1</sup> M. HENRY, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, François Bourin, Paris 1988, pp. 164-165 (corsivo mio).

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 69.

peso».<sup>3</sup> La realizzazione concreta di questo annuncio, che appare ancora incerto e alla mercé di quell'incubo, è giustamente ciò che corrisponde all'arte. E tuttavia, nel momento in cui tale visione inizia a prender forma, lo sforzo per giungere a una tale manifestazione si annuncia ancora molto grande: «L'anima si sta svegliando, ma si sente ancora in preda dell'incubo. Intravede solo una debole luce, come un punto in un immenso cerchio nero. È un presentimento che non ha il coraggio di approfondire, per paura che la luce sia un sogno, e il cerchio nero la realtà».<sup>4</sup>

Si può forse scorgere un'idea di questa debole luce in una delle sue opere di 'transizione', *Paesaggio romantico* (1910), nella quale ancora si riconoscono alcune figure — tre cavalieri che corrono verso il basso e un sole che sembra nascosto in un'atmosfera fredda, quasi di inverno — mentre gli elementi del paesaggio iniziano a dissiparsi, dominati da una grande macchia nera che 'vela' quella presunta realtà oggettiva. La stessa macchia, sebbene adesso bianca, che in *Quadro con bordo bianco* (1913) rappresenta la dissoluzione dei colori e delle forme. Un'onda bianca che si afferma lottando contro il nero alla fine di un lungo processo di creazione e che crolla all'improvviso per perdersi e riapparire nel quadro. In questo percorso visivo può leggersi forse l'idea di Kandinsky di mettere in rilievo gli elementi temporali del quadro, obbligando lo spettatore a svelare questa storia seguendo lo sviluppo temporale dalle parti più chiare fino alle più scure.<sup>5</sup> Forse è proprio per la difficoltà di questo sforzo, di questa lotta attraverso la quale si afferma l'immagine 'astratta', che molti di quei cammini, nella prospettiva di Kandinsky, si sono persi in una 'falsa astrazione'.

Il significato dell'astrazione in Kandinsky, in effetto, si allontana totalmente da quella sequenza storica che va da Cézanne al cubismo, includendo l'impressionismo e gli altri movimenti che normalmente definiscono la 'pittura moderna'. Come osserva Giuseppe Di Giacomo, se nel cubismo si mantiene ancora la connessione tra l'artista e la realtà, attraverso la mediazione della percezione e di un'analisi radicale delle forme — la cui scomposizione è ciò che determina l'aspetto 'astratto' di queste opere —, nell'astrattismo è proprio questa connessione che si rompe.<sup>6</sup> Così, nella prospettiva di Malevič, il cubismo e il futurismo hanno attaccato solamente i procedimenti tecnici della rappresentazione, senza mettere però in discussione le basi sulle quali si fondava la pittura tradizionale: «I cubisti in particolare non hanno fatto altro che 'sfigurare' le cose, senza però giungere a liberarsi della figurazione e, se essi non hanno innovato, è perché non sono partiti dal Niente».<sup>7</sup>

Per Henry, tuttavia, perfino tra gli artisti totalmente non figurativi, come Malevič o Mondrian, continuano ad essere presenti gli stessi presupposti della pittura occidentale, dal momento che il contenuto dell'opera resta vincolato in qualche modo al piano del visibile. Opponendosi a questa

<sup>3</sup> W. KANDINSKY, *Lo spirituale nell'arte*, SE, Milano 2005, p. 17.

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 17-18.

<sup>5</sup> Cfr. HAHN-KOCH, in A. SCHÖNBERG, W. KANDINSKY, *Musica e pittura. Lettere, testi, documenti*, SE, Milano 2002, p. 212.

<sup>6</sup> Cfr. G. DI GIACOMO, *Malevič. Pittura e filosofia dall'Astrattismo al Minimalismo*, Carocci, Roma 2014, pp. 34-35.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 90.



interpretazione, Di Giacomo afferma al contrario che è solo in Malevič, nel quale le forme geometriche sono libere da ogni psicologismo — e dunque da quella dimensione ‘spirituale’ che è propria di Kandinsky —, che appare la possibilità di esprimere ‘l’altro’ del mondo. Sarà proprio il *Quadrato nero su fondo bianco* (1915), definito dallo stesso Malevič come l’icona del suo tempo,<sup>8</sup> a rivelare questo carattere epifanico, sebbene inteso come manifestazione del Niente.<sup>9</sup> «Il quadrato — scrive Malevič — non è una forma subcosciente. È la creazione della ragione intuitiva. [...] Il nostro mondo dell’arte è diventato nuovo, non-oggettivo, puro. Tutto è scomparso, è rimasta la massa di materiale a partire dalla quale si costruirà la nuova forma».<sup>10</sup> In questo senso, è giustamente il concetto di astrazione che rivela una concezione differente, tanto in ciò che riguarda i mezzi espressivi come la propria realtà con la quale queste opere si confrontano.

## 2. Sul significato del concetto di astrazione

Nel suo significato corrente, il termine “astrazione” si riferisce ad un processo per il quale, invece di concepire la realtà secondo l’insieme delle sue proprietà, si conservano solamente alcune di esse per considerarle separatamente. È principalmente in questo senso, osserva Henry, che la critica d’arte considera la ‘pittura astratta’: «La ‘realtà astratta’ che la pittura rappresenta nelle sue pratiche più moderne è in ogni caso una realtà *astratta del mondo*, concepita, delimitata, decisa, elaborata a partire dal mondo, in ultimo termine come il suo modo di espressione più adeguato».<sup>11</sup> Il contenuto dell’opera rimane così sul piano del visibile; si tratta solo di esprimerlo secondo le sue molteplici possibilità. È proprio per questo motivo che «*l’astrazione del cubismo appartiene al progetto figurativo e deve intendersi come una delle sue modalità di realizzazione*», dal momento che «è sempre questa realtà a ispirare i diversi trattamenti ai quali è sottoposta, è l’oggetto a dettare all’artista le regole della sua decostruzione come quelle della sua ricostruzione».<sup>12</sup> Un oggetto del quale questo tipo di astrazione cerca di cogliere la vera natura nella sua stessa visibilità: sia essa una «‘luce sensibile’ (l’impressionismo) o trascendentale (Mondrian, Malevič)».<sup>13</sup> In tal modo, conclude Henry, i diversi movimenti artistici che, alla pari del cubismo, rimangono vincolati all’oggetto, eliminando ogni aspetto sensibile per ‘astrarre’ le figure e le forme nella cui essenza geometrica risiede la conoscenza adeguata, seguirebbero con trecento anni di ritardo la concezione galileiana sulla quale si fonda il pensiero moderno.

<sup>8</sup> Cfr. K. MALEVIČ, *Écrits II. Le miroir suprématiste*, L’Âge d’Homme, Lausanne 1977, p. 47.

<sup>9</sup> Cfr. G. DI GIACOMO, *Malevič*, cit., p. 107.

<sup>10</sup> K. MALEVIČ, *Dal cubismo e dal futurismo al suprematismo. Il nuovo realismo pittorico*, in Id., *Suprematismo*, Abscondita, Milano 2000, p. 52.

<sup>11</sup> M. HENRY, *Voir l’invisible*, cit., p. 27.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 30.

Le riflessioni teoriche di Kandinsky, in realtà, non sono così conclusive a tal riguardo. In esse può leggersi perfino un certo riconoscimento del ruolo assunto dalle altre avanguardie nel ‘rifiuto dell’oggettività’. E tuttavia, precisamente dal confronto con quegli altri cammini emerge chiaramente ciò che per lui costituisce l’elemento cruciale dell’astrattismo. Ne *Lo spirituale nell’arte*, riferendosi in particolare allo sviluppo del cubismo, Kandinsky mette così in evidenza le ragioni che a suo giudizio dovrebbero guidare ogni ricerca e ogni procedimento formale:

«L’abbandono della terza dimensione, cioè il tentativo di tenere il quadro su un piano, segnò nel disegno e nella pittura il rifiuto dell’oggettività e uno dei primi passi nel regno dell’astratto. [...] Ma questo progresso finì per inchiodare la pittura alla superficie materiale della tela, limitandone la possibilità. Il tentativo di liberarsi di questi limiti fisici [...] doveva portare all’abbandono della superficie. Si cercò di trasferire il quadro su una superficie ideale, posta davanti a quella materiale della tela. Così la composizione a triangoli piatti si trasformò in composizione a triangoli plastici, tridimensionali, cioè a piramidi (il cosiddetto ‘cubismo’). Ma ben presto l’inerzia ripetitiva portò a un nuovo impoverimento delle possibilità espressive. È questo il risultato dell’applicazione esteriore di un principio dettato da una necessità interiore.»<sup>14</sup>

Può vedersi qui, in forma negativa, un riflesso di quel principio della ‘necessità interiore’ che sta alla base della concezione artistica e filosofica di Kandinsky, e che può essere definito come la necessità che presiede alla creazione della forma in quanto determinazione della vita interiore. Così, al rifiutare il concetto di mimesi e con esso l’idea di rappresentare il mondo e i suoi oggetti, la pittura si dirige verso l’interiore, volgendo il suo sguardo dal visibile all’invisibile. È giustamente a partire da questa necessità interiore che Kandinsky arriva all’astrattismo, abolendo in definitiva ogni distinzione tra un contenuto interiore e dei mezzi esteriori: non solo il contenuto della pittura non appartiene più al mondo come uno dei suoi elementi o delle sue parti, ma anche i mezzi che permettono l’espressione di questo contenuto invisibile devono essere concepiti come ‘interiori’ nel loro significato e nella loro realtà profonda: una realtà, appunto, invisibile.<sup>15</sup>

L’astratto, dunque, non si riferisce più a qualcosa che proviene dal mondo, come risultato di un processo di riduzione, di semplificazione o di deformazione, ma rimanda direttamente ad un’essenza che precede e sta oltre la pittura. Tale essenza è la propria vita interiore, l’unico centro, nella concezione di Kandinsky, verso il quale l’artista deve rivolgere il suo sguardo: «L’armonia delle forme è fondata solo su un principio: l’efficace contatto con l’anima».<sup>16</sup> È giustamente questa la prima definizione del principio della ‘necessità interiore’ che appare ne *Lo spirituale nell’arte*. Ad essa è legata un’altra affermazione che risulta fondamentale per capire il concetto di astrazione in Kandinsky: «Ogni forma ha un contenuto interiore. La

<sup>14</sup> W. KANDINSKY, *Lo spirituale nell’arte*, cit., p. 75 (l’ultimo corsivo è mio).

<sup>15</sup> Cfr. M. HENRY, *Voir l’invisible*, cit., p. 23.

<sup>16</sup> W. KANDINSKY, *Lo spirituale nell’arte*, cit., p. 49.

*forma dunque è l'espressione del contenuto interiore».*<sup>17</sup> Più la forma è astratta, spogliata di ogni significato estrinseco, più la sonorità interiore può rivelarsi nella sua essenza profonda. In tal modo, questo 'suono puro' finisce col dominare sul significato delle forme riuscendo a scuotere direttamente l'anima, che prova così «un'emozione senza oggetto».<sup>18</sup> Il principio della necessità interiore significa allora l'esigenza di subordinare la sonorità di ognuna delle forme al pathos della totalità, della quale l'opera d'arte cerca di rivelare la realtà invisibile. Al contrario, il fatto di privilegiare la sonorità di una forma particolare — sia esso per la 'bellezza' o per il suo valore intrinseco — costituisce una inversione dell'ordine naturale delle cose, come se fosse la risonanza interiore di ogni forma a suggerire quella stessa necessità interiore.<sup>19</sup>

Questa concezione sulla relazione tra le diverse forme che esprimono la 'totalità' è visibile in particolare nelle *Composizioni*, senza dubbio le più complesse tra le opere della sua prima fase nell'astrattismo. Nei quadri di questo periodo — realizzati tra il 1910 e il 1914 —, dove «la composizione sinfonica è strettamente legata a quella melodica», lo stesso Kandinsky distingue tre diverse 'fonti': le «impressioni della 'natura esteriore'», a partire dalle quali nascono quelle che egli chiama 'impressioni'; le «espressioni, soprattutto inconsapevoli, per lo più improvvisate di eventi mentali, e quindi impressioni della 'natura interiore'», che definisce 'improvvisazioni'; e infine le «espressioni che hanno la stessa genesi (particolarmente lenta), ma che, dopo i primi abbozzi, esamino e rielaboro a lungo, quasi con pedanteria»,<sup>20</sup> che danno vita alle 'composizioni'. Sono proprio questi ultimi i quadri che definiscono meglio quella capacità di manifestare il pathos della sonorità interiore.

Così, in *Composizione VII* (1913) la rete di corrispondenze tra dissoluzioni, contrasti cromatici e movimenti delle masse di colore assume una complessità senza precedenti, arrivando ancor più a quello 'svelamento' della dimensione temporale attraverso il movimento visuale tra le formazioni di colore più calde e le più fredde. E tuttavia, nonostante l'aspetto apparentemente caotico, la combinazione di forme e di colori è estremamente elaborata, dando luogo, giustamente, ad una struttura 'sinfonica'. Lo stesso Kandinsky — come appare in uno degli schizzi preparatori — scrive a tal proposito di 'modulazioni e offuscamenti' che spariscono lentamente, come in un lento *diminuendo* dall'abisso della parte centrale fino alla sensazione di quiete e di serenità dei bordi.<sup>21</sup> Non si tratta certamente di 'dipingere musica', ma di cercare nella musica quegli elementi che permettono alle forme e ai colori di parlare per se stessi.<sup>22</sup>

Questo contrasto tra le diverse sonorità delle forme, e ancor più tra il contenuto interiore dell'opera — la cui essenza appartiene già all'ambito dell'invisibile — e i mezzi 'esteriori' necessari per esprimere un tale contenuto, rimanda alla dialettica tra l'oggettività e la soggettività, o tra l'eternità e

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>19</sup> Cfr. M. HENRY, *Voir l'invisible*, cit., pp. 169-170.

<sup>20</sup> W. KANDINSKY, *Lo spirituale nell'arte*, cit., pp. 92-93.

<sup>21</sup> Cfr. AA.VV., *Kandinsky*, Rizzoli – Skira, Milano 2004, p. 122.

<sup>22</sup> Cfr. W. KANDINSKY, *Regards sur le passé et autres textes*, Hermann, Paris 1974, p. 209.

l'istante. Secondo Kandinsky infatti «l'azione della necessità interiore e lo sviluppo dell'arte sono una progressiva espressione dell'oggettività eterna nella soggettività temporanea. E dunque la lotta dell'oggettività contro la soggettività».<sup>23</sup> È proprio rispetto a questa dimensione temporale che la sua opera mostra forse la maggiore affinità con il suprematismo di Malevič, allontanandosi in cambio dall'equilibrio contemplativo di Mondrian.<sup>24</sup> Tanto nella concezione di Kandinsky come in quella di Malevič, in effetti, non c'è spazio nell'arte per una forma eterna, vale a dire indipendente dal nostro sentire, che al contrario è legato alla temporalità e la contingenza.<sup>25</sup> Così, il divenire dei fenomeni è ordinato in base alla sensibilità, e non al mondo dell'oggettività. Come osserva Di Giacomo, «il vero e il reale sono allora soltanto nell'emozione, e l'arte nuova — che si istituisce proprio con il *Quadrato nero* — ha come fine quello di rendere visibile una tale emozione nella quale si risolve ogni oggetto».<sup>26</sup>

Ciò significa che l'astrattismo non elimina necessariamente l'oggetto, ma lo intende tuttavia non come oggetto 'esistente' bensì come oggetto 'possibile'. «Così — continua Di Giacomo —, se il quadro ha una dimensione irreali, tale irrealtà si manifesta solo in rapporto al mondo oggettivo esistente e non ad altri mondi possibili, ed è ciò, tra l'altro, a costituire la dimensione creativa e utopica dell'arte».<sup>27</sup> Per Kandinsky, in particolare, l'oggetto, ridotto alla sua essenza interiore, lascia apparire allora la sua 'sonorità pura', come una forma o un colore che non rimandano più a niente: 'astratti', appunto. In tal modo, attraverso una trasformazione radicale, l'elemento interiore libera la sua tonalità originaria, dando luogo a quella composizione sinfonica che nasce dall'espressione della 'totalità'. Solamente così «la più grande differenza in che è esteriore si converte nella più grande similitudine in ciò che è interiore».<sup>28</sup>

Sulla lotta che affrontò Kandinsky con l'essenza interiore dell'oggetto ci offre un'interessante lettura il compositore russo Thomas von Hartmann, amico e collaboratore di Kandinsky, in un saggio scritto nel 1913 per il volume *Kandinsky, 1901-1913*.<sup>29</sup> Hartmann mette in evidenza come già nel periodo cruciale dell'evoluzione verso l'astrattismo, tra il 1908 e il 1909, si può notare nella pittura di Kandinsky un progressivo allontanamento dai canoni figurativi, al quale seguì la scomparsa dell'oggetto in favore del contrappunto cromatico-lineare. In tal modo, come appare chiaramente nelle *Composizioni*, la pittura si avvicina alla musica alla ricerca di quella purezza nella combinazione dei 'suoni'. Per quanto riguarda l'oggetto,

---

<sup>23</sup> W. KANDINSKY, *Lo spirituale nell'arte*, cit., p. 57.

<sup>24</sup> Secondo Mondrian, è proprio il tempo a rendere difficile la comprensione della realtà, che ci appare tragica solo a causa del disequilibrio e della confusione della sua apparenza. «Tuttavia possiamo scappare dall'oppressione tragica aiutati da una visione della vera realtà, che esiste, ma è velata». Per questo «l'arte non dovrebbe essere guidata da intuizioni relative alla nostra vita nel tempo, ma solo da quelle che riguardano la vera realtà». Cfr. P. MONDRIAN, *Toward the True Vision of Reality*, in *The New Art – The New Life: The Collected Writings of Piet Mondrian*, Hall, Boston 1986.

<sup>25</sup> Cf. G. DI GIACOMO, *Malevič*, cit., p. 43.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>28</sup> W. KANDINSKY, *Regards sur le passé et autres textes*, cit., p. 155.

<sup>29</sup> Si tratta del volume editato da Herwarth Walden in occasione del 'Primo Salone d'Autunno Tedesco' a Berlino. Il saggio di Hartmann, tuttavia, non fu terminato in tempo per poter essere pubblicato in quel volume. Cfr. A. SCHÖNBERG, W. KANDINSKY, *Musica e pittura*, cit., p. 204.

«Kandinsky lo tratta con particolare attenzione, utilizzandolo forse molto più a fondo di coloro i quali non conoscono il suo modo di creare. [...] solo con il tempo, attraverso lunghi e spesso dolorosi sforzi e tentativi, egli, quasi inconsciamente, sposta l'oggetto sempre più lontano, di modo che di questo oggetto resta di solito una debole allusione alla sua natura, che consiste nel suo valore grafico e pittorico».<sup>30</sup>

A questa 'allusione' dell'essenza delle cose fa riferimento lo stesso Kandinsky ne *Lo spirituale nell'arte*, quando afferma che «a volte una forma è espressiva proprio quando viene velata. Comunica l'essenziale quando non dice compiutamente, ma accenna e indirizza all'espressione».<sup>31</sup> In un certo senso, una forma che 'dice disdicendo', come afferma Lukács a proposito del romanzo moderno, che proprio attraverso la riflessione mostra di essere cosciente di fondarsi sulla finzione e sulla sua stessa negazione. È ciò che può leggersi ugualmente, con un significato mistico, nel *Quadrato nero* di Malevič, interpretabile nel senso della mistica apofatica, ossia del *Deus absconditus*, che si mostra e si vela allo stesso tempo e per ciò stesso rimane impenetrabile tanto alla conoscenza sensibile come a quella intellettuale.<sup>32</sup>

### 3. Tra svelamento e rivelazione

Alla luce del discorso che si è delineato sul significato dell'astrattismo, si può affermare che è certamente riduttivo considerare l'arte astratto come un allontanamento dalla 'realtà', dal momento che la relazione con la realtà è comunque ineliminabile: non più la realtà oggettiva vincolata al mondo del visibile, ma una realtà che appartiene al mondo dell'invisibile e, come tale, solamente può essere sentita.<sup>33</sup> È giustamente ciò che afferma Di Giacomo a proposito dell'astrattismo di Malevič, e che si manifesta ugualmente, sebbene con una finalità differente, nell'opera di Kandinsky.

Tuttavia, come già si è iniziato a vedere, esistono differenze importanti tra i due pittori russi rispetto allo stesso significato di astrazione, così come alla differenza tra 'non-figurazione' e 'non-oggettività'. Come osserva Jean-Claude Marcadé, Malevič utilizza raramente il termine *abstraktsia* (astrazione), poco frequente in russo e tuttavia tipico del vocabolario filosofico di Kandinsky, preferendo invece il termine *bespresmjetnost*, che corrisponderebbe a 'non-figurazione'.<sup>34</sup> Ciò non significa però che nella sua opera non sia presente un allontanamento dall'oggettivismo; al contrario, precisamente rifiutando la contrapposizione tra oggettività e non-oggettività, Malevič darebbe nei suoi

<sup>30</sup> VON HARTMANN, *L'indecifrabile Kandinsky*, citato in A. SCHÖNBERG, W. KANDINSKY, *Musica e pittura*, cit., p. 204.

<sup>31</sup> W. KANDINSKY, *Lo spirituale nell'arte*, cit., p. 49, nota.

<sup>32</sup> Cf. G. DI GIACOMO, *Malevič*, cit., pp. 78-79.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 132.

<sup>34</sup> Cf. J.-C. MARCADÉ, *A propos de la non-figuration*, in K. MALEVIČ, *Écrits II*, cit., pp. 35-38.

scritti una ‘dignità filosofica’ ad un termine che appartiene piuttosto al vocabolario della critica d’arte. «Così, Malevič fa una distinzione chiara tra la ‘non-figurazione’ come modo operativo nelle arti plastiche e la ‘non-figurazione’ in generale, filosofica, suprematista». Allo stesso tempo, afferma Marcadé, può leggersi perfino una certa ‘oggettività’ nell’opera di Malevič: «L’oggettività dell’assenza totale dell’oggetto. [...] È questo niente che il suprematismo vuole liberare dal peso figurativo». Per questo «il suprematismo non è una filosofia della negazione in un processo dialettico, è una filosofia del ‘senza’, dell’assenza».<sup>35</sup>

Per Malevič, come mette in evidenza Di Giacomo, l’arte si manifesta giustamente nel momento in cui si dà nell’opera come ciò che ‘si sottrae’ in essa. Non si tratta dunque di un *abstractio ab*, ma di un *abstractio ad*, che si dirige ‘verso’ il non-manifestabile, vale a dire, verso il Niente.<sup>36</sup> Un Niente che appare già nel fondo bianco nel quale emerge — o piuttosto, si ‘ritrae’ — il *Quadrato nero*, e che si affermerà ancor più chiaramente nell’opera che rappresenta il culmine del suprematismo, il *Quadrato bianco su fondo bianco* (1918). Una volta raggiunto il Niente, che coincide con ‘l’abisso dell’Essere’, con l’Uno che genera tutto l’esistente, Malevič si trasfigura così in quello «zero della creazione»<sup>37</sup> che rappresenta per lui, precisamente, la liberazione del Niente: «Ho battezzato il mondo bianco dell’inoggettività suprematista come manifestazione del Niente liberato».<sup>38</sup>

È proprio rispetto a questa riduzione ad un ‘livello zero’, visto soprattutto in chiave nihilista, che Kandinsky polemizzerà con quegli artisti che «dipingono nero su nero e bianco su bianco»,<sup>39</sup> in chiara allusione a Malevič. Come osserva Giulio Carlo Argan, Kandinsky «non poteva accettare il suo pur nobile integralismo rivoluzionario: significava spingersi al grado zero, costringersi alla terribile scelta tra rivoluzione come totalità o nullità dell’esistenza».<sup>40</sup> In questa scelta vedeva il rischio di un estremismo che avrebbe portato probabilmente ad una reazione, come effettivamente accadde alcuni decenni più tardi. Tuttavia, come afferma Emmanuel Martineau in riferimento all’interpretazione di Andréi Nakov, il ‘furore iconoclasta’ di Malevič riguarda solamente la immagine in quanto rappresentazione di un mondo esterno, lasciando però intatto il suo carattere iconico come similitudine non imitativa, e dunque come realizzazione del pittorico in quanto tale.<sup>41</sup> Ciò significa che con la sua liberazione Malevič non intende ‘rivelare l’invisibile’, come in Kandinsky, ma piuttosto rendere visibile la scomparsa del visibile,<sup>42</sup> vale a dire, della propria oggettività:

<sup>35</sup> *Ibidem*, pp. 37 e 38.

<sup>36</sup> Cfr. G. DI GIACOMO, *Malevič*, cit., p. 134.

<sup>37</sup> K. MALEVIČ, *Dal cubismo e dal futurismo al suprematismo*, cit., p. 51.

<sup>38</sup> Malevič, citato in E. MARTINEAU, *Malévitch et la philosophie. La question de la peinture abstraite*, L’Age d’Homme, Lausanne 1977, p. 47.

<sup>39</sup> W. KANDINSKY, *Regards sur le passé et autres textes*, cit., p. 233.

<sup>40</sup> ARGAN, in AA.VV., *Kandinsky*, cit., p. 18.

<sup>41</sup> Cf. E. MARTINEAU, *Préface*, in Malevič, *Écrits II*, cit., p. 33, nota.

<sup>42</sup> Cfr. G. DI GIACOMO, *Malevič*, cit., pp. 78 e 102.

«Quando, nel 1913, nel corso dei miei sforzi disperati per liberare l'arte dalla zavorra dell'oggettività, mi sono rifugiato nella forma del quadrato, ed esposi un quadro che non rappresentava altro che un quadrato nero su un fondo bianco, i critici e il pubblico si lamentarono: È andato perduto tutto ciò che noi abbiamo amato. Siamo in un deserto. Solo un quadrato nero su un fondo bianco ci sta davanti! [...] L'estasi della libertà non-oggettiva mi spinse però nel 'deserto' dove non esiste altra realtà che la sensibilità... e così la sensibilità diventò il solo contenuto della mia vita. Quello che io avevo esposto non era un 'quadrato vuoto', ma la sensibilità dell'inoggettività». <sup>43</sup>

Così, il *Quadrato nero*, «icona nuda e senza cornice»,<sup>44</sup> non rappresenta niente, ma è l'esperienza del Niente. È precisamente questo il suo carattere iconico.<sup>45</sup> «Nell'icona infatti si dà l'invisibile *in quanto* invisibile, e dal momento che nessuna immagine potrebbe raffigurare un tale invisibile, a meno di darsi come un 'idolo', l'icona rifiuta tutto ciò che appartiene all'immagine». <sup>46</sup> L'icona non imita, non rappresenta, ma lascia apparire l'invisibile senza spiegarlo, lasciandolo appunto invisibile. Quanto al *Quadrato bianco su fondo bianco*, non appare più quella tensione generata dal contrasto con il fondo, ma piuttosto una tensione interna, come espressione della propria sensibilità. Una voce senza parole e senza oggetto che proprio per questo rivela l'esigenza del silenzio, in quanto 'altro' dal dicibile, vale a dire, dall'oggettività esterna. E proprio per questo, una immagine senza immagine che si trasforma in 'icona del suo tempo', attraverso la quale si può solo mostrare, ma non dire.<sup>47</sup> È giustamente questo il senso della settima proposizione del *Tractatus* di Wittgenstein: «Di ciò di cui non si può parlare si deve tacere». <sup>48</sup> Un 'imperativo del silenzio' che si può leggere anche in senso mistico: l'essenza delle cose è al di là dei limiti del linguaggio; o al di là del mondo del visibile.

In definitiva, nella lettura di Di Giacomo è proprio Malevič colui che ha realizzato nel modo più radicale quella liberazione dall'oppressione dell'oggetto, dal momento che «ha eliminato dal quadro prima la forma figurativa, poi la forma geometrica e, dopo avere smaterializzato quel che resta della forma nelle sue opere, ha raggiunto una forma immateriale, che non può essere altro che una 'non-forma'». <sup>49</sup> Allo stesso tempo, con la liberazione del Niente, ossia del mondo senza oggetti, Malevič è cosciente del fatto che l'opera d'arte non può esaurirsi nella sua contemporaneità, ma deve proporsi come inattuabile, destinata a quell'altro tempo che proprio il suprematismo si propone costruire. Invece, sempre secondo Di Giacomo, l'astrattismo di Kandinsky appartiene ad una concezione della pittura astratta come *ab-trahere*, e in quanto tale non riesce ad abbandonare il mondo sensibile: alla

<sup>43</sup> Malevič, citato in E. MARTINEAU, *Malévitch et la philosophie*, cit., p. 200.

<sup>44</sup> Malevič, *Écrits II*, cit., p. 47.

<sup>45</sup> In questo senso, è certamente significativo il fatto che il *Quadrato nero*, presentato nel dicembre del 1915 a San Pietroburgo in occasione dell'ultima esposizione futurista '0.10', fu disposto in un angolo della sala nel limite tra la parete e il tetto: precisamente il luogo tradizionalmente riservato alle icone nelle case contadine, donde venivano condotti gli ospiti per onorarli.

<sup>46</sup> G. DI GIACOMO, *Malevič*, cit., p. 111.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>48</sup> L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1968, p. 82 (TLP 7).

<sup>49</sup> G. DI GIACOMO, *Malevič*, cit., p. 135.

riproduzione di un mondo esteriore oggettivo si sostituisce quella di un mondo interiore soggettivo. «In questo caso, l'arte astratta viene presentata come un'arte *astrante*, come un'arte cioè che farebbe appunto astrazione dell'esteriore per consacrarsi all'interiore, e nello stesso tempo farebbe astrazione dal mondo sensibile per raggiungere l'intelligibile».<sup>50</sup> È proprio quest'antitesi tra sensibile e intelligibile ad essere estranea al pensiero di Malevič, e per questo, in tale prospettiva, un'astrazione di questo tipo sarebbe una 'cattiva astrazione'.

A ben vedere, tuttavia, considerando la concezione artistica e filosofica di Kandinsky — soprattutto per quel che riguarda la relazione tra l'arte e la vita — non è facile riconoscere l'idea di una semplice 'sostituzione' del mondo esteriore con quello interiore. Se così fosse — si domanda Henry —, poiché quella stessa interiorità ha già manifestato la sua essenza, ripercorrendo l'intero ciclo dei sentimenti che da essa si generano, «perché allora esprimerla, dirla una seconda volta?»<sup>51</sup> Ridotta a questo 'secondo dire', a questa mimesi dell'interiorità, in effetti, l'arte apparirebbe superflua. Così, se la vita prendesse semplicemente il posto del mondo oggettivo, convertendosi a sua volta nel tema della rappresentazione, si ripeterebbe la stessa situazione che proprio Kandinsky critica nella pittura figurativa: il fatto che il soggetto, invece di essere parte integrante dell'esperienza estetica, al contrario limita e ostacola una tale esperienza. Allo stesso tempo, una tale 'rappresentazione della vita' significherebbe la distruzione della sua essenza interiore, poiché nel suo proprio essere la vita ignora ogni tipo di esteriorità. Per questo, conclude Henry, «la vita oggetto di rappresentazione è per l'arte un ostacolo grande quanto lo è il mondo oggettivo. E per la stessa ragione: perché la vita, divenuta oggetto, il contenuto di uno spettacolo, non è più la vita ma il suo opposto: la morte, una 'cosa' allo stesso titolo di tutte quelle che riempiono il mondo».<sup>52</sup>

In questa affermazione può vedersi forse un parallelo con l'aspirazione di Malevič a ritrovare la vera essenza della pittura, una volta liberato dalla schiavitù del soggetto, opponendo giustamente la 'vita' alla 'morte' che è in ogni rappresentazione del mondo oggettivo. Come afferma in un saggio del 1916: «Quel che ha più valore nella creazione pittorica sono il colore e la testura — che costituisce l'essenza pittorica, ma questa essenza è sempre stata uccisa dal soggetto. E se i maestri del Rinascimento avessero scoperto la superficie pittorica, essa sarebbe stata più esaltata di qualsiasi Madonna e Gioconda». Al contrario, apprestandosi a 'rappresentare la vita', si rappresentava nel quadro ciò che è morto: «Quel che è vivo si trasmutava in uno stato di immobilità, di morte. Si prendeva tutto quel che è vivo e freme e lo si fissava alla tela come gli insetti di una collezione».<sup>53</sup> Una immagine che esprime chiaramente l'esigenza di tutto l'astrattismo di recuperare la vita interiore delle cose, superando l'oggettività del mondo insieme alla stessa idea di rappresentazione.

---

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 135.

<sup>51</sup> M. HENRY, *Voir l'invisible*, cit., p. 205.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 207.

<sup>53</sup> K. MALEVIČ, *Dal cubismo e dal futurismo al suprematismo*, cit., p. 38.



Ora, proprio nella parte conclusiva del suo saggio su Kandinsky —dopo aver analizzato tanto il ‘luogo ontologico’ come i procedimenti espressivi dell’astrattismo— Henry mostra come la questione di un ‘secondo dire’ non abbia luogo nella concezione artistica e filosofica di Kandinsky, dal momento che in quest’ultimo *«l’arte non è una mimesi della vita così come non lo è della natura»*.<sup>54</sup> Se fosse una mimesi della vita, del resto, tornerebbe ad esserlo anche della natura, poiché la vita, disposta ‘davanti ad essa’, si convertirebbe in qualcosa di opaco, giustamente come una natura morta. Per Henry, «è questa, in effetti, l’ultima intuizione di Kandinsky: *proprio perché la vita non è mai un oggetto per se stessa, può e deve formare il contenuto unico dell’arte e della pittura, nella misura in cui questo contenuto è astratto, invisibile»*.<sup>55</sup> Resta comunque il fatto che la vita, intesa come una realtà al di là dell’arte, potrebbe ancora essere vista come l’oggetto di questo ‘contenuto unico’, nel senso al quale si riferisce Di Giacomo. E tuttavia, nella visione di Henry, la vita non è mai presente nell’arte in quanto ‘oggetto’. Se è la vita a costituire la sua unica realtà e il suo unico contenuto, non c’è l’arte da un lato e la vita dall’altro: «L’arte, in verità, è un modo della vita e per questa ragione, in definitiva, un modo di vita».<sup>56</sup> Come affermò il pittore messicano Diego Rivera dopo aver visto un’esposizione di Kandinsky a San Francisco, la sua arte non è una riproduzione della vita, ma è la vita stessa.<sup>57</sup> Sarà giustamente questa una delle questioni centrali nel dibattito artistico e filosofico generato dai movimenti di avanguardia del novecento.

In tal modo, essendo la culminazione di quell’eterno movimento che è la vita, l’arte, per Kandinsky, non si dirige verso uno ‘stato dell’essere’, ma esprime lo stesso divenire della vita. Per questo egli afferma di non essere interessato a dipingere ‘stati d’animo’.<sup>58</sup> Ciò che invece si propone con la sua pittura astratta è il rendere visibile quello che ancora non si è visto — ‘vedere l’invisibile’, nella lettura di Henry — intensificando la propria capacità di vedere, il pathos interiore della visione. È dunque in questo senso, sempre secondo questa interpretazione, che l’arte è un fatto culturale, perché costituisce la culminazione dell’essenza della vita, la risposta che la vita stessa offre alle esigenze della sua propria natura: giustamente, alla sua ‘necessità interiore’. Così, conclude Henry, il movimento interiore dell’arte è lo stesso che esprime l’essenza della vita: «Prima di essere il sogno luminoso di mondi ancora non nati e il loro sgorgare abbagliante, l’immaginazione è il proprio registro della soggettività, l’espansione del suo pathos, il movimento per il quale ogni sonorità risveglia in essa stessa un’altra e poi un’altra ancora».<sup>59</sup>

La concezione di Henry dell’astrattismo è influenzata senz’altro dal suo approccio fenomenologico all’arte. Allo stesso tempo, si basa certamente sugli scritti teorici di Kandinsky, attraverso i quali, nel tentativo di costruire un fondamento filosofico per il suo lavoro, lo stesso

<sup>54</sup> M. HENRY, *Voir l’invisible*, cit., p. 206.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 207.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 209.

<sup>57</sup> Cfr. G. DI GIACOMO, *Malevič*, cit., p. 41.

<sup>58</sup> W. KANDINSKY, *Regards sur le passé et autres textes*, cit., p. 209.

<sup>59</sup> M. HENRY, *Voir l’invisible*, cit., p. 215.

Kandinsky «ha fornito inoltre una teoria esplicita della pittura astratta».<sup>60</sup> È proprio questa forse una critica che si potrebbe rivolgere ad Henry: il fatto di aver guardato principalmente a tali scritti, come ad una ‘pietra di Rosetta’ con la quale decifrare la sua opera e di lì l’arte in generale, invece di captare nel ‘movimento interiore’ delle opere d’arte — nella loro ‘immanenza estetica’, direbbe Adorno — la verità di quelle stesse opere. Come osserva Argan, in effetti, «da filosofia dell’arte si deduce dall’arte, non la presiede»;<sup>61</sup> per questo non si può definire l’autonomia dell’arte partendo da postulati filosofici. È proprio quello che dimostra *Lo spirituale nell’arte*, dove il termine ‘spirituale’, per Kandinsky, non rimanda ad un senso di trascendenza, quanto ad un valore intellettuale che si realizza nella realtà concreta della forma.<sup>62</sup>

#### 4. Conclusioni. La musica come risposta alla ricerca di un ‘nuovo contenuto’

La musica ci offre un cammino per superare questa apparente scissione tra immanenza e trascendenza, o tra forma e contenuto. Per la sua propria natura, la musica è forse la forma d’arte che più di ogni altra aspira a trascendere i limiti fisici della sua rappresentazione, e per ciò stesso una tale differenza tende a scomparire. O come scrisse Adorno, «tutte le forme della musica, e non solo quelle dell’espressionismo, sono contenuti precipitati».<sup>63</sup> Giustamente la musica ebbe un ruolo fondamentale nella nascita dell’astrattismo di Kandinsky. Non solo per quell’affinità del ‘linguaggio delle forme e dei colori’ sul quale si costruisce *Lo spirituale nell’arte*, ma perché egli vedeva nella musica, come unica arte autenticamente ‘astratta’, l’essenza fondamentale alla quale tutte le arti dovrebbero guardare. «Il suono musicale — così inizia la parte centrale del saggio, che costituisce la ‘grammatica’ del suo linguaggio pittorico — giunge direttamente all’anima. E vi trova subito un’eco, perché l’uomo ‘ha la musica in sé’».<sup>64</sup>

La musica si presenta così come una risposta naturale alla questione sul ‘nuovo contenuto’ dell’arte, una volta che le forme e i colori si sono liberati dal peso degli oggetti e la sua essenza non si confonde più con la sua apparenza oggettiva. Come lo stesso Kandinsky scriverà più tardi, «mi divenne perfettamente chiaro [...] che l’arte possedeva in generale una potenza assai maggiore di quanto pensassi, e che la pittura era capace di esprimere la medesima intensità della musica».<sup>65</sup> In tal modo, Kandinsky vide nella musica, nella sua capacità di esprimere immediatamente la sonorità interiore della

---

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>61</sup> ARGAN, in AA.VV., *Kandinsky*, cit., p. 11.

<sup>62</sup> Cf. *ibidem*

<sup>63</sup> T.W. ADORNO, *Filosofia della musica moderna*, Einaudi, Torino 1959, p. 43.

<sup>64</sup> W. KANDINSKY, *Lo spirituale nell’arte*, cit., p. 47.

<sup>65</sup> W. KANDINSKY, *Regards sur le passé et autres textes*, cit., p. 98.

vita, quella guida che permetterà alla pittura di salire dall'*impasse* nella quale si incontrava, riconoscendo finalmente la sua finalità.<sup>66</sup>

In questa direzione, la musica di Schönberg ebbe per lui quel valore di illuminazione, o piuttosto di una conferma di un'intuizione appena intravista.<sup>67</sup> È quello che annuncia lo stesso Kandinsky ne *Lo spirituale nell'arte*, nel capitolo che intitola giustamente 'svolta spirituale':

«La totale rinuncia alla bellezza convenzionale, l'amore per *tutti i mezzi* che portano all'espressione dell'io, lasciano ancor oggi isolato il compositore viennese Arnold Schönberg [...]. Ogni epoca ha la sua parte di libertà, e nemmeno la potenza del genio può oltrepassarne i limiti. *Questa* parte, però, deve essere usata e infatti viene usata nonostante la resistenza che le viene opposta. Anche Schönberg vuole usarla e cercando la necessità interiore ha già scoperto le miniere d'oro della *nuova bellezza*. La musica di Schönberg ci conduce in una regione nuova, dove le esperienze musicali non sono acustiche, ma puramente psichiche. Qui comincia la 'musica del futuro'». <sup>68</sup>

In questa immagine può vedersi il riflesso della svolta spirituale che lo stesso Kandinsky aveva vissuto in quegli anni, e che rappresenta nei suoi quadri attraverso il simbolo del triangolo, il cui lento e impercettibile movimento verso l'alto giungerà al cielo.<sup>69</sup> Ma «il 'cielo' è vuoto. 'Dio è morto'». <sup>70</sup> L'epoca che 'si scrive' nella nuova arte lo riflette. Per questo la maggior parte delle persone che vivono nelle parti inferiori del triangolo guarda verso il basso, per paura di addentrarsi nell'ignoto. Solo più in alto la paura si dissipa, lasciando intravedere quella svolta spirituale che si annuncia nell'arte e attraverso l'arte: «La letteratura, la musica e l'arte sono i campi in cui la svolta spirituale comincia a manifestarsi più sensibilmente. [...] Rispecchiano una grande oscurità, che all'inizio si percepisce appena, e che emerge prepotentemente». <sup>71</sup> Precisamente l'annuncio di questa 'epoca della grande spiritualità' conclude *Lo spirituale nell'arte*, un saggio che è al tempo stesso sull'astrattismo e su una visione utopica dell'arte. Non sembra necessario osservare che quell'epoca non è mai arrivata. E tuttavia, giustamente in questa visione utopica e insieme concreta di una 'nuova spiritualità' può scorgersi uno dei cammini per capire il senso di una trasformazione tanto etica come estetica dell'arte del novecento.

Qual è allora quella dimensione invisibile che appare nella pittura astratta, come espressione di un rifiuto dell'arte intesa come rappresentazione di un mondo oggettivo? Come ho cercato di delineare in queste riflessioni, tra Kandinsky e Malevič la differenza nella 'forma' e nel 'senso' dell'invisibile è

<sup>66</sup> Cfr. M. HENRY, *Voir l'invisible*, cit., p. 194.

<sup>67</sup> È necessario osservare che l'idea di una influenza mutua tra Kandinsky e Schönberg *all'origine* dell'astrattismo e della musica atonale non corrisponde pienamente alla realtà, poiché i due si conobbero e 'scoprirono' la loro affinità solamente all'inizio del 1911, quando entrambi avevano già intrapreso con decisione quel cammino. Nonostante ciò, come mostra anche il loro intenso carteggio, è innegabile il valore di conferma che un tale incontro rappresentò per lo sviluppo successivo delle loro concezioni artistiche, in modo particolare per Kandinsky. Cfr. A. SCHÖNBERG, W. KANDINSKY, *Musica e pittura*, cit.

<sup>68</sup> W. KANDINSKY, *Lo spirituale nell'arte*, cit., p. 35.

<sup>69</sup> Cfr. *ibidem*, p. 23; cf. anche pp. 27 e 40.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 32.

importante. In Kandinsky si tratta essenzialmente di uno ‘svelamento’ della vera essenza della pittura, o piuttosto — nella lettura di Henry —, della vita stessa. Da lì la sua vicinanza con la musica, che per Schopenhauer è l’espressione più autentica del ‘movimento interiore’ della vita. La pittura di Malevič possiede invece quella dimensione epifanica che è propria di una ‘rivelazione’, la quale tuttavia non rimanda a qualcosa di ‘altro’, ma al Niente. Un invisibile dunque che non ‘dice’, che non rivela nient’altro che la scomparsa del mondo oggettivo, vale a dire, del mondo del visibile. E tuttavia, come si manifesta nel teatro di Beckett e come mette in evidenza Adorno nella sua lettura dell’arte moderna, nel non senso si avverte giustamente la speranza di un senso. Per questo anche il silenzio, o l’invisibile, possono essere densi di significato.

## A Different Way of Looking at United States Presidential Elections. A New Analysis of Political Science

LUCA MENCACCI\*

**Summary:** Introduction. 2. A Different Point of View. 3. State of Union. 4. The Last Hurrah. 5. The Man Who Shot Liberty Valance. 6. The Best Man. 7. Conclusion.

**Abstract:** Every time the presidential election process begins, a question keeps troubling both scholars and citizens. «Does the best man go to the White House?». This essay obviously does not pretend to answer. It wants instead to offer a different point of analysis in order to fuel the debate. It's not simple for an European citizen understand what is really happening. The way the American elections are conducted and presented has nothing to do with the European democratic involvement and television landscape. So, to try to understand what happens overseas this essay looks up to the movies that focus on the electoral competition. In fact, movies are more than a simple reflection of the citizens' opinion. They also take part in the its formation and, so, they show those images which they have partly created themselves.

**Keywords:** political advertaising, American democracy, presidential elections, electoral movies, political parties, political representation, politic science.

### 1. Introduction

The long race for the White House has began. In less than six months, Americans will head to the polls to vote for the nation's 46th President.

The Election day will occur on the Tuesday right after the first Monday in November<sup>1</sup>.

---

\* Ricercatore in "Scienza politica" presso l'Università degli Studi Guglielmo Marconi (Roma).

<sup>1</sup> This does not necessarily mean the "first Tuesday" in a month because the first day of a month can be a Tuesday. The earliest possible date is November 2, and the latest possible date is November 8, as it will be for just this time. Although the first quadrennial presidential election was held in 1788, a uniform date for choosing presidential elections was instituted by the Congress only in 1845. Previous to that, federal law gave each state some flexibility in the holding of their elections. In the middle of nineteenth century the United States was largely an agrarian society. People could take care of political questions only after the harvest would have been completed. An election date in November was seen as convenient before the start of the rainy winter season. We have to remember that in those years unsurfaced roads were still the rule more than the exception and most of the people needed a full day to travel by horse-drawn vehicles to the county seat to vote. So, the

In that day, Americans will take a crucial decision that will shape their lives for at least the next four years, if not more. But the event seems so important that the whole world is watching what is going on there.

Now more than ever, the United States presidential election has received a lot of attention in the media. For months the result of primaries has been holding political observers with bated breath. Virtually every day news broadcasts have talked about both dangers and opportunities involved in all the candidates. To be honest, one more than others<sup>2</sup>.

It's not simple for an European citizen understand what is really happening. The way the american elections are conducted and presented has nothing to do with the European television landscape. Primaries and caucuses, delegates and conventions, a long series of exotic names that seems to confound European voters as much as it fascinates and involves the American ones. The incredible amount of money spent in advertising, the incessant television coverage, everything contributes to widen the gap that exists, or should exist, between the two political sensitivities.

While Europeans are tempted to treat this show superficially, with amusement and even disregard, on the other side of the ocean “the best democracy money can buy” has just been put on the market<sup>3</sup>. And Americans really seem to appreciate this particular kind of teleshopping.

Now, in the United States, the Presidential race risks of being seen as the top-rated show of the year. And nothing else.

The success of the political debates, in particular of the republican ones, which have set rating records, are indicative of their entertainment value. Several million citizens and voters follows the democratic process as a TV show.

It's very difficult to believe that they're all really interested in changing their country. If so, the Presidential election wouldn't be typified by the low turn-out that has characterised the last sixty years<sup>4</sup>. It's easier to say that the tale of the political contest has turned so attractive to become irresistible.

---

religious respect for the Sunday and the prosaic consideration that Wednesday was the market day in a lot of towns set Tuesday the only available day. The second Tuesday of the month was probably preferred to avoid the overlap with All Saints Day. (SCHLESINGER, Arthur M. Jr.(ed.) *History of Presidential Elections 1789-1968*. New York: Chelsea House Publishers, 1971).

<sup>2</sup> Every month, the Economist Intelligence Unit publishes a report where lists the top ten events that could destabilize the global economy. From March, Donald Trump winning the US presidency has been considered one of the top 10 risks facing the world. He is rated as riskier than Britain leaving the European Union or an armed clash in the South China Sea. Obviously, nobody expects Donald Trump to defeat Hillary Clinton or Bernie Sanders, but the notice has spread around the world.

<sup>3</sup> *The Best Democracy Money Can Buy: An Investigative Reporter Exposes the Truth about Globalization, Corporate Cons, and High Finance Fraudsters* is a 2002 book by investigative journalist Greg Palast. It's a collection of investigative articles that tries to explain how money from private corporations controls and influences elections and governmental policies in America.

<sup>4</sup> According to a 2002 report by International Institute for Democracy and Electoral Assistance, The United States is ranked 120th out of 169 countries for average voter turnout in the last sixty years (In R. LÓPEZ PINTOR, M. GRATSCHER, *Voter Turnout Since 1945: A Global Report*. Stockholm: International IDEA), and, since then, things seem to be only getting worse. «Can we be satisfied with a “democracy” when more than 60% of people don't vote and some 80% of young people and low-income Americans don't either? Can we be content when poll after poll shows that most Americans can't even name the political parties that control the US Senate and House – or who their member of Congress is?» A week later the midterm

It's not just about the inevitable comparison to a compelling long-distance running event, full of risks or traps. Neither to an intriguing sitcom, full of awkward-type situations and strange guest. A part of this success is due to the wish of people to be fully involved in a great story that is about to unfold.

In this time, in which politic seems so far removed from the citizens' daily lives, most people turn to television storytelling to be involved, to regain the democratic leading role that they seem to have lost. Probably, the fact the audience is so much bigger than the turn-out says a lot about the reasons of that loss.

So, to try to understand what happens overseas without sinking in Tv's quicksands, but without giving up on the taste of the show, we have decided to look up to Hollywood. Of course, not to the celebrity endorsements that time after time keep raining down on the candidates. But to the movies that focus on the electoral competition.

## 2. A different point of view

Maurice Duverger, one of the foremost experts in political science, said «Electoral mechanisms are strange devices – simultaneously cameras and projectors. They register images which they have partly created themselves»<sup>5</sup>. In his words, it's possible to see an original and potentially fruitful field of research that seems to be capable of explaining that strange event showed by presidential election and, at the same time, that promises to be as interesting as the television broadcasting. Maybe, a type of research that would pretend to be scientific, without forgetting the rules of show business.

«Moreover, an election is more than a simple interpretation of the citizens' opinions. It also takes part in their formation. The model does not exist independently of the portrait, or rather, of the total of the processes that go into the development of the portrait. The technique used for the portrait affects the physiognomy of the model; it helps to shape the model to same extent»<sup>6</sup>

After all, Duverger has studied the evolution of political systems, showing a preference for empirical methods of investigation rather than philosophical reasoning. And, if we want to study the political awareness that remains in the American citizen after the end of the flood of television pictures, it seems to be difficult to imagine a better way of gaining knowledge by means of “direct observation” of several electoral movies.

---

election of 2014, Senator Bernie Sanders, currently a candidate for the Democratic nominee, complained writing in The Guardian (B. SANDERS, *US voter turnout is an international embarrassment. Here's how to fix it*, 10 november 2014).

<sup>5</sup> M. DUVERGER, *Which is the Best Electoral System?*, in A. Lijphart, B. Grofman, *Choosing an electoral system. Issue and Alternatives*, New York: Praeger Publishers, 1984, p. 34.

<sup>6</sup> *Ibidem*

The question of the status of the film as a source for the political analysis, however, cannot be answered in this short essay<sup>7</sup>. But, if it's possible to say that an election takes part in public opinion's formation, then the same thing can be said for Hollywood movies. In fact, movies, as well as the electoral mechanisms - or also the same parties<sup>8</sup> - show those images which they have partly created themselves<sup>9</sup>.

In this context, instead, it is important to emphasize that the movie releases happen only sporadically and often conjuncturally. This particularity seems to be well suited to cut off the flow of words and images that everyday seem to flood the citizens' houses.

In this sense, movies' incidental nature offers firstly a more accurate and less emotional description of the democratic awareness of American citizens; secondly, it creates a pause for reflection necessary to encourage a further deepening of political issues and to help in increasing the level of political knowledge and democratic attitude<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> «Scholars of film and politics often spend a substantial amount of time justifying the cultural and academic value of examining films. [...] Although it may seem obvious to some as to why film plays an important role in our political culture, the small number of academic books written on the subject (relative to other topics in film or in politics) suggests that this topic remains underappreciated [...] But not everyone is convinced of the relevance of studying film. Outside the field of film studies, movies are often seen as simply entertainment. Sobchack [*Beyond Visual Aids: American Films As American Culture*, 1980] suggests that most scholars in the humanities and social sciences do not give film much serious consideration and are skeptical of its value in understanding the history, culture, or the ideology of the United States. [...] This view has been changing over the past few decades, and more and more scholars are looking to film to understand changes in our society». (K. FERNANDEZ, *Film and American Political Culture*, in *American Political Culture: An Encyclopedia*, (eds.) T. G. Jelen, M. J. Rozell, M. Shally-Jensen, Santa Barbara: ABC-CLIO, 2015, pp. 445). Among the most recent studies on the theme, we have to remember P.L. GIANOS, *Politics and Politicians in American Film*, Westport: Praeger, 1998; I. SCOTT, *American politics in Hollywood Film* Edimburgh: University Press, 2000; T. CHRISTENSEN, P.J. HAAS, *Projecting Politics: Political Messages in American Films*, 2005; M. SACHLEBEN, K.M. YENERALL, *Seeing the Bigger Picture: Understanding Politics through Film and Television*, New York: Peter Lang, 2005; D. FRANKLIN, *Political Culture of Film in the United States*, Oxford: Rowman & Littlefield, 2006; M. COYNE, *Hollywood Goes to Washington: American Politics on Screen*, London: Reaktion, 2008); R. HERRERA, *Political Matinee: Hollywood's Take on American Politics*, San Diego: Cognella Press, 2011.

<sup>8</sup> «At any given moment, a country's opinion expresses itself through a party system born earlier, which necessarily distorts it. It is true that this gap between opinions and parties may be filled by campaign propaganda; but, more precisely, the campaign tends to bring the voters' opinions in line with the party programs instead of allowing their free expression» (M. DUVERGER, *Which is the Best Electoral System?*, cit., p. 35).

<sup>9</sup> In order to investigate the relationship between watching movies and increasing political knowledge, Liesbet van Zoonen has recently demonstrated how political movies are usually used by the people to make sense of politics (understood as parties, governments, candidates and leaders). In particular, political movies «enable people to think about the dilemmas of politics that politicians face (reflection), criticize or praise politicians for their morals and stories for their ideology (judgement), and express their hopes and ideals (fantasy). In addition, some stories give their viewers the feeling that they have acquired new knowledge about specific elements of politics, which provides them with means to describe what they see as politics (description). Although large numbers of the analysed comments did not address politics at all, there were enough that did to warrant the conclusion that popular films and series about politics can function as a resource to present one's ideas in a public setting. This outcome is particularly relevant when considering the almost total absence of research about audience reactions to such films and series, and about people's articulations of popular culture and politics in general. The results of this analysis demonstrate that people 'do' politics in relation to films and series, and construct in their reactions a particular and public version of their political selves». (L. VAN ZOONEN, *Audience Reactions to Hollywood Politics*, *Media, Culture & Society*, 2007, Vol. 29(4): p. 544. Available from: [https://www.researchgate.net/publication/249723175\\_Audience\\_Reactions\\_to\\_Hollywood\\_Politics](https://www.researchgate.net/publication/249723175_Audience_Reactions_to_Hollywood_Politics) [accessed May 2, 2016]). In order to understand how «film can have a significant, perhaps even large, impact on specific issue preferences, or even on a person's entire political orientation» see also: J. SADOW, *An Experiment on Cinema's Effect on Political Attitudes*, Paper presented at the annual meeting of the Southern Political Science Association, Inter-Continental Hotel, New Orleans, LA, Jan 08, 2004, available from [http://www.allacademic.com/meta/p67879\\_index.html](http://www.allacademic.com/meta/p67879_index.html) [accessed May 2, 2016].

<sup>10</sup> The vastity of arguments and the small space available in this paper necessitate an arbitrary selection of thematically relevant movies about various aspects of the electoral competition. Having to adopt a selection criterion, it has been decided



### 3. State of Union

Based on Russel Crouse and Howard Lindsay's play of the same name, *State of the Union* is probably the first electoral movie ever produced in Hollywood. Directed by Frank Capra in 1946, its vision provides much food for thought and should be considered as an initial contribution to the issues addressed in the present article.

It is apparently a simple tale. Republican newspaper magnate Kay Thorndyke (Angela Lansbury) intends to make her lover, aircraft tycoon Grant Matthews (Spencer Tracy), the new President. Thorndyke plans to use her newspaper chain's influence to deadlock the 1948 Republican National Convention. In her intention, Matthews represents the ideal *dark horse* candidate, the right man for winning the Republican Party's presidential nomination over a host of better-known candidates<sup>11</sup>. In fact, she well knows that the *GOP*'s best chance is to put up a candidate who's never been identified with the politics. Nothing new under the sun<sup>12</sup>.

From the beginning the clash, between the idealism and the honesty of the business community and the cynicism and the ambitions of professional politicians, appears to be the movie's main theme. The entrepreneur Grant Matthews shows a growing disdain for Republican strategist Jim Conover (Adolphe Menjou)

«You politicians, instead of trying to pull the country together, are helping to pull it apart just to get votes. To labor you promise higher wages and lower prices. To business, higher prices and lower wages. To the rich you say, "Let's cut taxes.", to the poor, "Soak the Rich"».

While Matthews on the big screen gives a voice to citizens' negative opinion about professional politicians, Conover, instead, summarizes effectively his own point of view on the parties' role in a democratic society. «Is there any real difference between the Democratic Party and the Republican Party» asks naively Kay, Matthews' wife. «That's a hell of a question for a Presidential candidate to ask! All the difference in the world. They're in and we're out!».

---

to focus the attention on movies made between the end of World War Two and the start of the Watergate Scandal. Just about 25 years in which Hollywood begins to relate the doubts of the American citizens about the fact that "*The Best Man*" could truly get to the White House.

<sup>11</sup> Politically, a *dark horse* is a little-known person that rises to prominence especially in an electoral competition. In the political history of United States a lot of relatively unknown politician has played this role. The latest example has probably been Jimmy Carter, elected as the thirty-ninth president in 1976. In fact, in the beginning of that same year, Carter was relatively unknown outside his home state of Georgia.

<sup>12</sup> From *Ecclesiastes* 1:9.

As the same title seems to suggest<sup>13</sup>, the movie represents a serious complaint against the state of the American politic and, more generally, against the democratic representation and the parties' roles as legislators and guarantors.

But the film tells us something more: it emphasizes the difference between those that took politics as a mission for the good of their community and those that took it simply as a job.

Their ambition for power divides them irreversibly. For the former, the political adventure becomes a cathartic event that may be concluded with the withdrawal of candidacy and the acknowledgement of their sins, while for the latter the experience is destined to be lost, being stuck in the cyclical repetition of their own moral confusion.

But the movie seems also to stage the withdrawal of society's positive energies from the political commitment, viewed as guilty of perverting not only the common people and the industrials whom aspire to the candidacy, but also the intellectuals that try to denounce the situation. Grant Matthews' withdrawal is Frank Capra's, too. It's an invitation to the intellectuals to step aside, for their art risks to be defiled by the vile ambition of power. After Capra's *Mr. Smith Goes to Washington* and *Meet John Doe*, this seems to be the sign of surrender<sup>14</sup>.

This movie deserves better, however, «because its treatment of politics was so much more sophisticated than that in earlier political films. Capra's portrait of interest group politics and his hint at the future importance of television put the film ahead of its time, but he had also moved away from his earlier faith in the common man and his depictions of good-hearted citizens triumphing over corrupt politicians. Here he presented a political world ruled by a power elite represented by the publisher, the party boss, and a gaggle of character actors who spoke for various vested interests. In the 1930s, Mr Smith had stood, fought, and won; in the late 1940s, Grant Matthews saves his integrity by walking

---

<sup>13</sup> The *State of the Union Message* is a communication from the President of the United States to Congress and the nation in which the chief executive reports on conditions in the United States and, sometimes, around the world, recommends a legislative program for the coming session of Congress, and frequently presents his vision for the present and future. President George Washington delivered personally the first regular annual message before a joint session of Congress, in New York, on January 8, 1790. But already in 1801, President Thomas Jefferson changed the procedure followed by his predecessors. Infact, his private secretary delivered copies of the message to both houses of Congress, to be read by clerks in the House and Senate. Jefferson's change was intended to simplify a ceremony that he believed to be an aristocratic imitation of the British monarch's *Speech from the Throne*, and thus unsuitable to a republic. Jefferson's precedent was followed until April 8, 1913, when President Woodrow Wilson appeared before Congress to deliver personally a special message on tariff and bank reform. President Wilson is also widely credited with expanding the scope of the annual message, transforming it from a report on the activities of the executive departments into a blueprint for the President's legislative program for the coming congressional session and year. (M. KOLAKOWSKI, T.H. NEALE, *The President's State of the Union Message: Frequently Asked Questions*, March 7, 2006, Congressional Research Service Report for Congress. Available from <http://www.senate.gov/artandhistory/history/resources/pdf/stateoftheunion.pdf>, [accessed May 2, 2016])

<sup>14</sup> «Unlike any of Capra's other films, *State of the Union* seems anxious to retreat into its sub plot, one of romantic misalliance, "William S. Pechter wrote in 1962. "And all the hoopla of its finale, as frenetic and noisy as anything Capra has put on the screen, cannot disguise the fact that the hero resigns from politics... In one sense, this is Capra at his most realistic, but also at his least engaged. For the artist, withdrawal from the world – the world as he perceives it – is never achieved without some radical diminution of his art"» (J. MCBRIDE, *Frank Capra The catastrophe of Success*, New York: Simon & Schuster, Inc., 1992, p. 535).

away. The people support him, but they are not strong enough to defeat the organizational elite. This cynical view of politics was all the more powerful coming from Frank Capra»<sup>15</sup>.

Last but not least, *State of Union* refers to the status of women in American politics and, more generally, to the question of gender representation. In the movie, in fact, it seems clear that Kay Thorndyke is forced to favor Grant Matthews because she couldn't personally satisfy her own hunger for power, taking part in the electoral competition for the White House. In the '40s the nomination of a woman for president was unimaginable, even more that of an unmarried woman!<sup>16</sup>

#### 4. The Last Hurrah

In 1958, little more than a decade after his performance as Grant Matthews, Spencer Tracy comes back to play the part of a political candidate. This time he runs for major of a big city and, to be honest, *The Last Hurrah* is one of the worst movies directed by John Ford. Despite his competent play-acting, infact, the movie recorded a loss of \$1.8 million<sup>17</sup>.

The *Last Hurrah* is the film adaptation of the homonymous novel written by Edwin O'Connor. The plot focuses on a mayoral election in an unnamed East Coast city. Veteran Irish Democratic Party politician Frank Skeffington is running for yet another term as Mayor<sup>18</sup>.

O'Connor tells the putative demise of the end of an era of American politics characterized by the “big-city bosses” and their so called “political machines”. His novel's purpose is to describe the

<sup>15</sup> T. CHRISTENSEN, P.J. HASS, *Projecting Politics: Political Messages in American Films*, Armonk, N.Y: M.E. Sharpe, 2005, p. 107.

<sup>16</sup> To understand how inconceivable this idea can be, probably more than every social research could demonstrate, suffice it to say that only one movie in all the history of Hollywood shows the election of a woman for President. It happens in *Kisses for My President*, a comedy film directed by Curtis Bernhardt in the 1964. Although the movie has the ambition of showing that a woman President might have greater moral wisdom than the belligerent male establishment, the only noteworthy parts concern her husband's embarrassment of becoming the first male “first lady”. To guarantee the inevitable happy ending in marital relations, the only solution still in the Hollywood of 1964 is to announce the pregnancy of the President. So she can resign the presidency to devote herself full-time to her family and finally reassure all Americans. Since then, no one will dare suggest such an idea. Neither the genre of science fiction, cutting edge by definition, has ever showed a female President. We have to wait until the 2012 for appreciating Stephanie Paul as the President. In *Iron Sky*, a hilarious parody of Sarah Palin has committed to defend the United States from a space nazi's invasion. But it's a Finnish-German-Australian comic science fiction film directed by Timo Vuorensola! Even in today's Hollywood, to break the so-called *glass ceiling* is a difficult task, as those who have seen *The Contender* are well aware. *The Contender* is a political drama film written and directed by Rod Lurie. In that movie «the vice president has died and President Jackson Evans, in a sly performance by Jeff Bridges, decides to secure his place in history by appointing a woman as the new vice president. He chooses Senator Laine Hanson, a perfect contender until it is leaked to the media that in college she participated in group sex. Despite the real-life context of Clinton's extra marital affair, in the film's terms Hanson's gender alone seems to prompt The Contender's guiding question: Can a slut be president?» (T. CHRISTENSEN, P. J. HASS, *Projecting Politics: Political Messages in American Films*, cit., p. 272).

<sup>17</sup> J. CURTIS, *Spencer Tracy: A Biography*, New York: Alfred Knopf, 2011, p. 741-752.

<sup>18</sup> It seems interesting to note that the subject of how cities are governed has not been a very large genre in the movies. Only a few film employs urban politics as a central cinematic theme avoiding the usual pastiche of political stereotypes. Before this Ford's movie, we can remember *All the King's Men* directed by Robert Rossen in 1949 and *A Lion Is in the Streets* by Raoul Walsh in 1953.

impact of New Deal social welfare programmes which broke big-city bosses' monopoly over jobs and services provided by state to urban working-class voters<sup>19</sup>

In this sense, the electoral parable told by the movie exemplifies this happening. Frank Skeffington is an old-style political boss, who wants to run his last campaign in accordance with his personal vision of the "grassroots politics" «As sitting mayor he holds court each day with his ward heeled, before, like a *seigneur* in some medieval town, giving audience to a line of supplicants and petitioners outside his home»<sup>20</sup>

However, times have changed. His city has changed. The new generations' perception of their ethnic ties has weakened, and so has intercommunal solidarity. They feel free from cultural and economical constraints and are less willing to hear old messages or endorse the old agreements on which the grassroots democracy was based.

They look at a future that enters their homes directly through the television. And that future has necessarily the young face of their generation.

Skeffington represent the last of a generation of grassroots politicians overwhelmed by younger candidates and the coming of television to politics. As William A. Henry III explains in his most notable book *In Defense of Elitism* «In the television era, a politician represents you – or is expected to – in the direct sense of sharing your world view and value system and therefore being a dependable alter ego, making decisions the way you would yourself if you had the time and were in power. The fit is never perfect, of course»<sup>21</sup> but it works very well.

---

<sup>19</sup> Politically, «using control of government to provide favors in exchange for political support» is what is meant by political machine. Historically, when one person dominated the political machine, he was called a boss. Boss controlled political machines were common in the late 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> centuries. They represented «the antithesis of ideological politics where voters are motivated by ideas about the proper role of government and public policies. Machine politicians are notorious for refusing to take stands on controversial political issues. They concentrated instead on rewarding their political friends [... using] specific material rewards, such as jobs or contracts. The rewards have to be specific enough that they can be withdrawn if the recipient fails to reciprocate with political support. Public goods, such as a new bridge, provide material benefits for voters, but they are not the same as patronage. People cannot be blocked from using a bridge if they fail to provide the promised political support. On the other hand, the jobs to build the bridge can be handed out as patronage. If the workers fail to provide political support, they can be fired» (*Machine Politics and Political Bosses*, in *Encyclopedia of U.S. Campaigns, Elections, and Electoral Behavior*, K. F. Warren, ed., Thousand Oaks: SAGE Publications, Inc., 2012, p. 385 - 387). In the late 19<sup>th</sup> century, large cities in the United States were accused of using political machines. The Pendergast machine in Kansas City, The Cox machine in Cincinnati, the Hague machine in Jersey City, Tammany Hall in New York are good examples of centralized political machines. To understand not only the political role but also the cultural and social contest in which a political machines could be born and grow see W. L. RIORDON, ed., *Plunkitt of Tammany Hall: A Series of Very Plain Talks on Very Practical Politics*, Bedford Books of St. Martin's Press, 1993, (originally published in 1905), and, for the characteristics of this article, the 2002 historical film directed by Martin Scorsese, *Gangs of New York*. For a report on the workings of corrupt political machines in several major cities, see L. STEFFENS, *The Shame of the Cities*, New York: Sagamore Press, 1957 (originally in 1904)

<sup>20</sup> J.A. CLAPP, *The American City in the Cinema*, New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2013, p. 158. A ward heeler is a typical urban political operative who works for a boss in a political ward, the smallest electoral subdivision of a city. His task is to achieve an election result, using corruptions such as graft and patronage, or other illegal acts like tearing down posters of the opposing party or paying constituents for their votes.

<sup>21</sup> B.M. KELLEY, *Reelpolitik Ideologies in American Political Film*, Lahan: Lexington Books, 2012, p 15.

The movie show the beginning of a new way of conceiving the relationship with the voting public. The politician is forced to get off his high horse and to walk into people's houses. It is no longer enough to provide services. He must inspire a sense of familiarity.

He does not need anymore a gang of ward heelers controlling the territory. No more political machines to be remunerated. From now on, a TV spot is all he need to build a relationship of trust and confidence.

«The opposition candidate Kevin McCluskey (Charles FitzSimons), a vapid tool of rightwing forces, bumbles his way through an embarrassingly gauche television appearance displaying his frozen-faced wife, his small children, and a dog rented for the occasion. The dog spoils the show by barking noisily through the candidate's remarks»<sup>22</sup>.

This is the paradox that Ford shows us. The superimposition between real life and political image, creating bonds of closeness and empathy. It does not matter how much McCluskey is inadequate for his role as mayor. He is shown for what he is: a family man whose words are questioned even by his dog. Nothing is more realistic, nothing is more familiar. With all due respect to the long experience and even actual skill of Skeffington<sup>23</sup>.

Kevin McCluskey's tv spot is also an obvious parody of the notorious televised speech of Richard Nixon that went down in history as the *Checkers Speech*.

It was the year 1952, and Nixon, the then vicepresidential candidate, was accused of receiving illegal funds for almost twenty thousand US dollars. The result was a huge scandal that put the Republicans in considerable embarrassment, as their campaign was based on a profoundly moralizing instance. The Democrats were pressing so that Dwight Eisenhower would annul the ticket for the White House' race. As suggested by the same Eisenhower, Nixon went on television to defend himself against accusations.

In a dramatic television monologue, broadcast on the evening of September 23, he recalled his humble origins, his career based on hard work and sacrifices. Without dwelling at length on the

<sup>22</sup> J. MCBRIDE, *Searching for John Ford*, New York, St Martin's Press, 2001, p. 588.

<sup>23</sup> In order to better understand the sense of this passage, the allure of the oxymoron "fake sincerity" inspired by the television appearance, it is useful to read Riesman's studies about the role of the mass media in shaping the individual. «In a study of attitudes toward popular music we find again and again such statements as, "I like Dinah Shore because she's so sincere," or, "that's a very sincere record," or, "You can just feel that he [Frank Sinatra] is sincere." While is clear that people want to personalize their relationships to their heroes of consumption, and their yearning for sincerity is a grim reminder of how little they can trust themselves or others in daily life, it is less clear just what it is that they find "sincere" in a singer performer ... But the popular emphasis on sincerity means more than this. It means that the source of criteria for judgment has shifted from the content of the performance and its goodness or badness, aesthetically speaking, to the personality of the performer. He is judged for his attitude toward the audience, an attitude which is either sincere or insincere, rather than by relation to his craft, that is, his honesty and skill». So it seems to be easy to substitute the name of artists, singers or actors, with the name of politicians that play in front of a television audience. «Viewing the political scene as a market for comparable emotions, it seems that the appeal of many of our political *candidates* tends to be of this sort. Forced to choose between skill and sincerity, many in the audience prefer the latter. They are tolerant of bumbles and obvious ineptness if the leader tries hard» (D. RIESMAN, *The Lonely Crowd*, New Haven, CT: Yale University Press [1950], 1992, p. 194 – 195).

allegations, the aspiring Vicepresident focused the viewers' attention on the difficulties and the sacrifices that he and his family had to endure to be of service for his own nation. And as he spoke, the camera lingered on his faithful dog Checkers, crouched in front of the fireplace

The conclusion of his speech will make the history of political communication: «One other thing I should probably tell you, because if I don't, they will probably be saying this about me, too. We did get something, a gift, after the election. A man down in Texas heard Pat on the radio mention that our two youngsters would like to have a dog, and, believe it or not, the day we left before this campaign trip we got a message from Union Station in Baltimore, saying they had a package for us. We went down to get it. You know what it was? It was a little cocker spaniel dog, in a crate that he had sent all the way from Texas, black and white, spotted, and our little girl Tricia, the six year old, named it Checks. And you know, the kids, like all kids, loved the dog, and I just want to say this, right now, that regardless of what they say about it, we are going to keep it». Everyone was moved, the scandal forgotten and the politician forgiven.

At that moment more than ever, the saying (erroneously attributed to President Truman) «if you want a friend in Washington, get a dog» rang true.

The age of *hidden persuasion* through television could begin<sup>24</sup>.

## 5. The Man Who Shot Liberty Valance

If one of the fundamental problems of democratic representation is the transparency of the management of power, and therefore the relationship that the community must necessarily establish with the truth, then the film that must be seen is *The Man Who Shot Liberty Valance* (1962).

It should not be surprising to find a political lesson in a western movie, a genre that is usually associated with fun and entertainment. In fact, the “western epic” is one of the founding myths of America's collective imagination: the long and dangerous journey of the pioneers represents the American version of the archetype of the search for the promised land<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> All the risks of a sincere and transparent democratic participation can be understood by reading this comments issued by Adlai Stevenson, noted for his intellectual demeanor and eloquent public speaking. «As Mr. Stevenson's campaign approached its ill-fated conclusion Democratic strategists—now psychologically oriented—were reportedly unhappy because he was not "projecting" himself well and still lacked a really convincing Presidential image. Stevenson himself was heard to mutter that he felt as if he were competing in a beauty contest rather than a solemn debate. He voiced his irritation at the symbol manipulators' approach to political persuasion – at least the Republican variety – by saying “The idea that you can merchandise candidates for high office like breakfast cereal ... is the ultimate indignity to the democratic process”» (V. PACKARDS, *The Hidden Persuaders*, London: Penguin Books, 1991, p. 164). Adlai Stevenson experienced firsthand the difficulties for an intellectual to connect with the voters and lost two presidential races against the more charismatic Dwight Eisenhower.

<sup>25</sup> About the special relationship that the American people had with the frontier, Tocqueville noted that «Europe is much occupied with the wilderness of America, but the Americans themselves scarcely think of it. The marvels of inanimate nature find them insensible, and they, so to speak, perceive the admirable forests that surround them only at the moment at which they fall by their strokes. Their eyes are filled with another spectacle. The American people sees itself advancing across the wilderness, draining swamps, straightening rivers, peopling the solitude, and subduing nature. This magnificent

Apparently, John Ford would seem to stage the usual confrontation between farmers and cattle barons, but on the other hand, if you look closely, he draws a magnificent crepuscular fresco about an era of transition. It is the transition from the autocracy of the frontier, the wilderness, to the democracy of urban progress, the civilization. In the movie, the issue could not be addressed in less political terms: from the debate on popular sovereignty to the importance of town meetings, from the role of the free press to the progressive influence of schooling.

«While we must downgrade the importance of elections, we cannot isolate the electoral event from the whole circuit of the opinion-forming process. Electoral power *per se* is the mechanical guarantee of democracy; but the substantive guarantee is given by the condition under which the citizen gets the information and is exposed to the pressure of opinion makers [...] When all is said, we say that elections must be free. This is true, but it is not enough; for opinion too must be, in some basic sense, free. Free elections with unfree opinion express nothing. We say that people must be sovereign. But an empty sovereign who has nothing to say, without opinions of his own, is a mere ratifier, a sovereign of nothing»<sup>26</sup>

In this specific Ford's film we can find not only the essential value of the electoral moment, but also all the steps that revolve around it, providing the pluralism and the competitiveness that are the basis of a free *democratic awareness*<sup>27</sup>. These steps must necessarily be dealt with by the members of a community who wants to extend political rights and increase the opportunities for participation and social inclusion.

«Sir Lewis Namier once likened elections to locks in a canal: they allow the rising socio-cultural forces to flow further through the established channels of the system but also make it possible to stem the tide, to keep back the flood. This simile is possibly even more appropriate in describing the typical sequences in processes of democratization and mass mobilization: any rising political movement has to pass through a series of locks on its way inwards towards the core of the political system, upwards towards the central arena of decision-making»<sup>28</sup>.

---

image of themselves is not offered only now and then to the imagination of Americans; one can say that it follows each of them in the least of his actions as in his principle ones, and it is always there, dangling before his intellect» (A. DE TOCQUEVILLE, *Democracy in America*, H. C. Mansfield, D. Winthrop (ed.) Chicago: University of Chicago Press; 2000, p. 460). But it's only in the late nineteenth century that the influence of the frontier on the formation of America's spirituality is fully theorized. In 1863 Frederick Jackson Turner, in his work *The Significance of the Frontier in American History*, argued that not only the American intellect owed its striking characteristics to the frontier, but also proceeded to characterise the frontier itself in religious terms, defining it as the occasion for a "perennial rebirth". (F. J. TURNER, *The Significance of Frontier in American History*, in *The Frontier in American History*, New York: Henry Holt and Company, 1920). Of course, the reference to the spiritual value of the frontier soon became a recurring theme in the political speech, with Kennedy's speech about the New Frontier being just one example of this.

<sup>26</sup> G. SARTORI, *The Theory of Democracy Revisited*, Chatham, (NJ): Chatham House Publ., 1987, vol. 1, p. 87.

<sup>27</sup> In this sense it's worth noting the provocative reference to the name of the bandit, Liberty Valance, who personifies the paradigm of how, in the lawlessness of the wilderness, individual freedom lends itself well to declining into anarchy.

<sup>28</sup> S. ROKKAN, *Citizens, Elections, Parties: Approaches to the Comparative Study of the processes development*, Colchester: ECPR Press, 2009, (Oslo: Univerisitetsforlaget, 1970) p. 79.

The plot is too long and complex to be told in detail here. The funeral of Tom Doniphon (John Wayne) is an opportunity for Senator Ransom Stoddard (James Stewart) to recount his adventure in the town of Shinbone to the reporters who follow him. Twenty-five years ago, he was an idealistic young lawyer who arrived in the little frontier town in search of fortune. Shinbone was dominated by a lobby of cattle barons who used the brutal cowboy Liberty Valance (Lee Marvin) to make sure no one interfered with their interests. Ransom Stoddard reawakens the civic consciousness of the citizens, opening a school and printing again the newspaper. The clash with Liberty Valance is inevitable, but against all expectations the deadly duel is won by the young inexperienced lawyer. The victory puts Stoddard directly at the top of his political career.

But the story has a final, unexpected twist. Ransom Stoddard has a crisis of conscience. He does not want to tie his political success to a duel. When he is about to retire from the electoral race, Tom Doniphon reveals that it was he who killed Liberty Valance, from an alley in the dark. A shocking revelation, as for the audience, as for Stoddard: the former must come to terms with the idea that John Wayne can shoot a man in the back, the latter bears the responsibility to put to good use the lie and to become senator and to ensure a future of economic and social development for Shinbone.

After twenty-five years, Senator Stoddard has met the expectations of his fellow citizens, but still seems to feel the weight of that legend. Standing in front of the body of the friend who saved him, he asks the journalists to finally tell the truth, but they reassure him: «this is the west, Sir. When the legend becomes fact, print the legend»<sup>29</sup>.

## 6. The Best Man

---

<sup>29</sup> To ponder about how much politics seems to be a privileged space for lies, it seems to be useful to remember Hannah Arendt's words about truth and politics. With much realism and a little bit of cynicism, she said that «truthfulness has never been counted among the political virtues, and lies have always been regarded as justifiable tools in political dealings» (H. ARENDT, *Lying in Politics: Reflections on the pentagon Papers*, New York Review of Books, 18 November 1971, p. 30). The first English version of her essay *Truth and Politics*, appeared in 1967 in the New Yorker magazine, begins saying: «Lies have always been regarded as necessary and justifiable tools not only of the politician's or the demagogue's but also of the statesman's trade. Why is that so? And what does it mean for the nature and the dignity of the political realm, on one side, and the dignity of truth and truthfulness, on the other?» Questions still in search of an answers. (H. ARENDT, *Truth and Politics*, The New Yorker, 25 February 1967, pp. 49 - 88). Speaking of lies in politics would impose at least a reference to the election conspiracy narrated by *The Manchurian Candidate*, directed in 1964 by John Frankenheimer, and the fascination of the conspiracy theory. But on the subject, Popper's words are sufficient for this essay: «The Conspiracy Theory of Society... [is] a typical result of the secularization of a religious superstition. The belief in the Homeric gods whose conspiracies explain the history of the Trojan War is gone. The gods are abandoned. But their place is filled by powerful men or groups - sinister pressure groups whose wickedness is responsible for all the evils we suffer from - such as the Learned Elders of Zion, or the monopolists, or the capitalists, or the imperialists. Against the conspiracy theory of society I do not, of course, assert that conspiracies never happen. But I assert two things. First, they are not very frequent, and do not change the character of social life. Assuming that conspiracies were to cease, we should still be faced with fundamentally the same problems which have always faced us. Secondly, I assert that conspiracies are very rarely successful. The results achieved differ widely, as a rule, from the results aimed at » (K.R. POPPER, *Conjectures and Refutations: The Growth of scientific Knowledge*, London: Routledge & Kegan Paul, 1972, pp. 341-342).



At the end of this brief review of electoral movies, a question still hangs in the air: «does the best man go to the White House?».

The question is nothing new and it keeps troubling both scholars and citizens. Already by the end of the nineteenth century, the liberal english thinker James Bryce had devoted an entire chapter of his famous book entitled *The American Commonwealth* to the issue of “Why the Best Men Do Not Go Into Politics”.

The same concern moved Gore Vidal to write his play *The Best Man*, brought to screen by Franklin J. Schaffner in 1964.

At first glance, *The Best Man* seems to tell the same story of Capra’s *State of Union*. In fact, the plot seems to be easily summarized in the ethical choice of the protagonist, the presidential candidate Bill Russell (Henry Fonda). Forced to choose between personal integrity and power gained by evil means, Russell chooses integrity and abandons politics when it clashes with his principles. «Vidal differs from Capra in suggesting that Russell’s choice is not the only moral one, and that, in any case, the electorate might not care either way»<sup>30</sup>.

The film takes place in a brokered convention, a situation in which no single candidate has secured a majority of overall delegates, and, above all, none of the candidates intend to step back. The choice should not be hard. Russell is a refined intellectual whose only weak point is marital infidelity<sup>31</sup>. He may look a little too thoughtful, but his preparation is indisputable. «His opponent, Joe Cantwell (Cliff Robertson), is a headline-grabbing, hypocritical opportunist with a killer instinct who does not want to repeat the error of his older brother, Don (Gene Raymond), who had run for president honorably, and lost»<sup>32</sup>.

To win, both are in need of the support of the old and sick President Art Hockstader (Lee Tracy).

At the beginning of the movie the outgoing president seems to prefer Cantwell, whose decisiveness he respects. Hockstader admires Russell but he doesn’t think that a refined intellectual could really have the ability to lead. It is a clear reference to the criticism that accompanied the Adlai Stevenson nominations<sup>33</sup>

<sup>30</sup> H. KEYISHIAN, *Screening Politics: The Politician in American Movies, 1931–2001*, Lanham, MD: Scarecrow Press, p. 28.

<sup>31</sup> The role of the wife is particularly interesting, as she agrees to reconstruct the family framework just to enjoy the privilege of becoming the next First Lady: “Politics makes strange bedfellows” is her comment, citing William Shakespeare’s comedy *The Tempest*, “Misery acquaints a man with strange bedfellows”. Needless to say, in the end she will change her mind about her husband and, yielding to his promise of fidelity, she will love him once more.

<sup>32</sup> H. KEYISHIAN, *Screening Politics*, cit., p. 28.

<sup>33</sup> «Because of his proclivities and personality, Adlai Stevenson faced the problem of frequently coming across as much more of an academic rather than a man of the people: and he experienced difficulty in providing simple answers to complex problems. Hence Stevenson and his inner circle were described in the press (as well as by Richard Nixon) as “eggheads”, a mild insult that Stevenson embraced in his cheeky response, “Eggheads of the world unite: you have nothing to lose but your yolks!”» (S.J. HAMMOND, R. NORTH ROBERTS, V.A. SULFARO, *Campaigning for President in America, 1788–2016*, Santa Barbara, California: Greenwood, 2016, p. 702).

But the convention is long, negotiations are continuing incessantly, alliances are betrayed and reformed. Among offers and blackmail, flattery and threats, the clash seems endless. Hockstader, which rises to arbitrate the dispute, changes his mind and ends up supporting Russell<sup>34</sup>, but the party is now hopelessly split.

In the end, Russell is so disgusted that he decides to withdraw his candidacy and to support a third candidate. Cantwell is defeated but the country is likely to be governed by a character of secondary importance. A candidate who has the sole merit of being in the right place at the right time.

«In defeat Cantwell sounds a dire warning about politics and community, challenging Russell: “You don’t understand me; you don’t understand politics: you don’t understand this country. The way it is and the way we are. You’re a fool.” The movie does not reassure us that Cantwell is wrong»<sup>35</sup>.

The message of the movie could be summarized as follows: that in politics the best man can’t win. If he wins, he’s not the best man. «But the film offers an alternative the best possible man – Art Hockstader, the former president who is capable of Machiavellian duplicity and manipulation, but who lives according to some simple and humane rules: that there are “no ends, only means”; and that “all that matters is how you feel about people and how you treat them”»<sup>36</sup>.

In the end Russell, after giving his support to the third candidate, peacefully walks away from the convention and, with satisfaction, says to the reporters «And I am happy, of course, the best man won»<sup>37</sup>.

It is up to the viewer to wonder if the best man is the one who retires from politics or the one that subtracts from politics his own ego, but not his own values and ideas.

Gore Vidal, and also Franklin J. Schaffner, seems so refrain from giving a definitive solution to a question that probably has no answer, and rather suggests the need for a widening of perspective.

---

<sup>34</sup> After yet another confrontation, Hockstader gets rid of Cantwell saying «It’s not your being a bastard I object to; it’s your being a stupid bastard».

<sup>35</sup> R.B. BROWNE, M.W. FISHWICK, *The Hero in Transition*, Bowling Green, OH: Bowling Green University Popular Press, 1983.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> Curiously, Henry Fonda had already played the character of a politician forced to take a step back from his ambitions. The movie *Advise and Consent*, directed by Otto Preminger in 1962, is worth mentioning because, although not an electoral movie in the strict sense, it’s considered to be one of the best political films of all time by many commentators. Fonda plays the role of Robert Laffingwell, a young professor nominated directly by the US President to the post of Secretary of State. The appointment of Laffingwell, that is as arrogant and presumptuous as he is skilled and trained, could not fail to meet the strong hostility of the Senate, which is responsible for the ratification of the appointment through the constitutional procedure that gives its name to the movie. The clash between the various political personalities is hard and with no holds barred. But the central theme of the movie is explained to us by the same Laffingwell. «This is a Washington, D.C. kind of lie. It’s when the other person knows you’re lying and also knows you know he knows». Facing the awareness of mutual deceit, the anchor of political salvation becomes the construction of a negotiable truth. A fake truth, certainly contingent, a truth which can always be called into question and that is often incomprehensible to ordinary people. But a truth nonetheless capable of transforming a barbaric and unruly dispute into an aristocratic duel between gentlemen, and above all capable of perpetuating the work of the Parliament. Because, after all, every day there are resolutions to be discussed and decisions to take.

After all, judging a person is never an easy task. Indeed, there is a myth according to which Gore Vidal himself, while he was doing the casting for his play, rejected the audition of an actor that wanted to play the role of Russell. Vidal thought that the actor didn't have the *physique du role* to play the part of an authoritative and respected candidate for president of the United States of America.

That actor was Ronald Reagan<sup>38</sup>.

## 7. Conclusion

This brief overview of electoral movies stops on the eve of the Watergate scandal of 1972. This episode was one of the biggest political scandals in American history and had wide, international recognition in all the media. In a society deeply traumatized by the experience of the Vietnam War, Watergate marked a cultural divide in the history of the American people's relations with its political representatives.

American society seemed to feel that a point of no return had been reached, and Hollywood immediately involved one of its most beloved heroes in the realization of an ambiguous and controversial movie, *The Candidate* by Michael Ritchie.

«What do we do now?» is the famous phrase that ends the movie, and the bewildered face of Robert Redford attests all the embarrassment of a society gone astray, unable to find the certainties necessary to begin anew.

Before that, American society had little faith in politics and, particularly, in the professional politician. We have previously seen how Hollywood had already recounted the major diseases afflicting that world, its characters and its unwritten rules. But the fact that only certain specific realities could be affected actually seemed a useful lie to believe in.

Hollywood movies seemed to overthrow the cathartic mechanism of *The Picture of Dorian Gray*, showing to the public all the ugly sides of politics, while at the same time reassuring it that, once the curtain was lowered, there was the possibility that in real life would exist antibodies able to contain the spread of the disease.

This time however, the President's involvement had an unbearable symbolic meaning for the American citizen. A meaning fated to radically change his attitude towards politics.

Like Redford, nobody knows how to restore credibility to the democratic representation. And in the early Seventies, it becomes evident to everyone what had already been said a century before Alexis de Tocqueville. «I hold it to be sufficiently demonstrated that universal suffrage is by no means a

---

<sup>38</sup> In hindsight, Gore Vidal has repeatedly regretted his choice. After all, if the director had picked Reagan to star in his comedy, it would have probably revived his acting career and he might never have become president.

guarantee of the wisdom of the popular choice. Whatever its advantages may be, this is not one of them»

In Hollywood, as in every other part of the United States, this seems the only certainty from which to start anew. Once again, into the wilderness.

## Note e saggi

## Perché e come insegnare storia della filosofia

DARIO ANTISERI\*

**Abstract:** Philosophy is the study of general and fundamental problems, connected with human existence, knowledge, values, reason, mind, morality, science and language. Philosophy is the critical examination of the grounds for fundamental beliefs and an analysis of the basic concepts employed in the expression of such beliefs. Philosophical problems characterize human life and human history: philosophical inquiry is a central element in the intellectual history of many historical civilizations. Philosophical theories are answers related to our philosophical problems. In this horizon, it is very important to analyze the semantic connection between “history of philosophy” and “philosophy of science”, which is a branch of philosophy concerned with the foundations, methods and implications of science and “scientific theories”.

**Keywords:** Educational process, epistemology, philosophy, reason, history of philosophy, philosophical theories, scientific theories, philosophy of science.

1. Nessuno dubita della razionalità delle teorie scientifiche: queste consistono in tentativi di soluzione di problemi, tentativi che vengono sottoposti ai più severi controlli. E se questi controlli smentiscono la teoria o le teorie proposte, se cioè le mostrano false, vale a dire le falsificano, allora è compito del ricercatore avanzare, creare, altre ipotesi da sottoporre ugualmente a controllo, nella speranza che qualcuno di questi “mondi possibili” riesca a render conto del problema affrontato. E ciò nella consapevolezza che anche la meglio consolidata teoria resta, per ragioni logiche ed epistemologiche, sempre sotto assedio. La ricerca scientifica, in breve, procede per congetture e confutazioni, per tentativi ed errori. Evitare gli errori – ha scritto Karl Popper – è un ideale meschino: se ci confrontiamo con problemi difficili, è facile che sbaglieremo. E solo l'errore commesso, individuato ed eliminato costituisce «il debole segnale rosso che ci permette di venir fuori dalla caverna della nostra ignoranza» – conseguentemente, razionale non è un uomo che voglia avere ragione, quanto piuttosto un uomo che vuole imparare: imparare dai propri errori e da quelli altrui.

Dunque: esiste la storia della scienza, come storia di teorie tramite le quali si è cercato di risolvere problemi vecchi e nuovi; e la razionalità delle teorie scientifiche si identifica con la loro controllabilità e, quindi, nella scelta di quella teoria, se c'è, che, in confronto con teorie alternative, ha meglio resistito agli assalti della critica. Ora, però, c'è anche una storia della filosofia – *una storia di problemi filosofici, di teorie filosofiche, di controversie filosofiche*. Problemi filosofici come i seguenti: Dio esiste o

---

\* Professore emerito LUISS (Libera Università Internazionale degli Studi Sociali “Guido Carli” - Roma)

è solo un'invenzione per usi disparati? In che modo è possibile, qualora sia possibile, parlare sensatamente di Dio? Il tutto-della-realtà è solo quello di cui parla o può parlare la scienza ovvero si può argomentare per concezioni che ci permettono di dire che c'è un al-di-là e che tutto non è destinato a finire in questo nostro mondo? È proprio vero che l'ateo è più scientifico o razionale del credente, ovvero pure l'ateismo è una fede che talora viene camuffata da teoria razionale o addirittura scientifica? E poi: l'uomo è solo corpo ovvero è anima e corpo? L'uomo è libero o determinato? L'uomo è quello descritto da Freud o quello che ci prospettano i comportamentisti? E che cosa è cambiato o cambia, per l'immagine dell'uomo, con l'avvento della teoria dell'evoluzione? Problemi carichi di conseguenze morali e politiche sono quelli che fin dagli inizi i filosofi hanno affrontato con la proposta di quelle che sono le filosofie della storia: la storia umana è da sempre un campo aperto all'impegno morale, creativo e responsabile degli esseri umani oppure è una imponente realtà che si evolve seguendo ineluttabili leggi di sviluppo – leggi di decadenza, cicliche o di progresso? Problemi filosofici ineludibili sono, inoltre, quelli relativi alla “migliore” organizzazione della convivenza umana – problemi, dunque, di filosofia politica: quand'è che si vive in uno Stato democratico?, quali istituzioni caratterizzano una società aperta?, dove stanno le differenze di fondo tra la società aperta e la società chiusa?, quali le “ragioni” della società aperta?, e con quali argomentazioni più d'un filosofo, a cominciare verosimilmente da Platone, ha cercato di giustificare concezioni assolutiste, totalitarie, tiranniche del potere politico? Interconnessioni con le questioni riguardanti l'esistenza o non esistenza di Dio, la natura dell'uomo e le concezioni dello Stato ci mostrano i problemi concernenti la giustificazione razionale o meno dei valori etici: ha ragione Pascal allorché afferma che «il furto, l'incesto, l'uccisione dei padri e dei figli, tutto ha trovato posto tra le azioni virtuose» ovvero sono nel giusto i sostenitori del “diritto naturale”, per i quali l'umana ragione sarebbe in grado di individuare e razionalmente fondare norme morali valide *sub specie aeternitatis*?; che ne è del diritto naturale se si ritiene valida quella legge – definita da Norberto Bobbio «una legge di morte per il diritto naturale» – che è la cosiddetta “legge di Hume”, la quale fissa l'impossibilità logica di derivare asserti prescrittivi, cioè norme, da asserti descrittivi, vale a dire scientifici?, è vero o no che da tutta la scienza non è possibile estrarre un grammo di morale?, e le carte dei diritti dell'uomo sono esiti di scelte morali e di convenzioni – dietro le quali premono massacri, guerre, sofferenze, ingiustizie e riflessioni filosofiche e valori religiosi – oppure sono risultati di “teoremi razionali”? Ulteriori problemi di chiara natura filosofica: in che cosa consiste la filosofia?, attraverso quale criterio o criteri è possibile demarcare le teorie scientifiche da quelle filosofiche?, un principio come quello neopositivistico di verifica (stando al quale avrebbero senso solo le teorie empiricamente verificabili) è in grado o no di esibire una accettabile giustificazione?, ma: attraverso quali regole procedurali si pratica la ricerca scientifica?, in breve, quale è il metodo della ricerca scientifica?; e questo metodo vale, per esempio, soltanto nel campo delle scienze naturali, come la fisica o la biologia, ovvero è una procedura tramite la quale

avanza tutta la ricerca, anche nell'ambito delle discipline umanistiche e, più ampiamente, delle scienze storico-sociali?; di fronte all'imponente storia delle arti figurative, della musica e dei vari generi letterari è possibile dire che l'arte è una forma di conoscenza attingibile con mezzi non scientifici?; regge o è davvero inconsistente, tanto per usare una espressione di N. Goodman, la "dispotica dicotomia" tra artistico-emotivo e scientifico-cognitivo? Simile elenco, aperto e asistematico, di problemi filosofici potrebbe venire facilmente ampliato. Un solo altro problema – il problema di Pilato: che cos'è la verità? Insomma: cosa vuol dire che *una teoria fisica è vera*, che *un teorema matematico è vero*, che *una teoria metafisica è vera*, che *una fede religiosa è vera*?

2. L'esistenza dei problemi filosofici è un dato irriducibile ed ostinato. Le teorie filosofiche sono risposte a questi problemi. E la storia della filosofia è la storia della insorgenza di problemi filosofici, storia di tentativi teorici di soluzione di tali problemi, storia di dispute e di argomentazioni filosofiche. Varie forme di ateismo e diverse teorie asserenti, invece, una realtà metaempirica; antropologie filosofiche, cioè immagini filosofiche dell'uomo; concezioni filosofiche dello Stato, vale a dire teorie di filosofia politica; filosofie del diritto, come quelle della tradizione giusnaturalistica ovvero la concezione del realismo giuridico o quella normativistica; filosofie morali; visioni filosofiche della storia; filosofie della matematica, quali il platonismo di Frege, il formalismo di Hilbert o l'intuizionismo di J.L.E. Brouwer e A. Heiting; gnoseologie: realismo, idealismo, scetticismo e, ancora, empirismo e razionalismo; filosofie della scienza: induttivismo, convenzionalismo, operazionismo, falsificazionismo; concezioni filosofiche dell'arte: realismo, idealismo, simbolismo ecc. – tutti tentativi teorici tesi, appunto, alla soluzione di *problemi genuinamente filosofici*. Una storia da dove emerge che, se c'è qualcosa di *perenne* nella filosofia, perenni non sono le soluzioni quanto piuttosto i *problemi*. Cosa che, insieme ad interrogativi che nascono e poi magari muoiono, capita talvolta anche nella scienza: la fisica nucleare di oggi è ancora una risposta alla domanda di Talete: di che cosa è fatto il mondo?

Le idee – ha detto Einstein – sono la cosa più reale che esista al mondo. E non ci vuole molto a comprendere che, tra queste "cose più reali", le più importanti storicamente, socialmente e personalmente sono proprio idee filosofiche: su Dio e la non esistenza di Dio, su questo o un altro Dio; su questo o quest'altro e nessun senso della storia; sulla natura umana; sui principi dell'etica accettata; sulle regole della convivenza umana, cioè sul tipo di configurazione dello Stato e così via. Idee reali, importanti e non di rado disumane. La terra è inzuppata di sangue versato a causa o in nome di idee filosofiche. Non si uccide né si muore o ci si sacrifica per le leggi di Ohm o di Faraday. E concezioni fatalistiche e deresponsabilizzanti come le varie filosofie deterministiche della storia ovvero, ancora, teorie come quelle razziste o come i totalitarismi di destra e di sinistra non sono uscite da botteghe di artigiani ma dalla testa di filosofi il cui influsso nefasto si è diffuso come peste tra le masse.



3. Ecco, dunque, almeno *una non indifferente* ragione per educare i giovani a tenere sotto controllo idee filosofiche assorbite magari inconsapevolmente dalle persone con le quali sono venuti a contatto, dalle loro più o meno o nient'affatto guidate letture, dalle sempre più invadenti fonti di informazione. Ma qui urtiamo nella difficoltà di maggior rilievo: come è possibile controllare idee tanto importanti e decisive come quelle filosofiche? Le idee filosofiche sono filosofiche e, in quanto tali, non scientifiche. Le teorie scientifiche sono controllabili in base a controlli fattuali – e, come sappiamo, la prova, nella vita come nella scienza, si ha dove si rischia: dove si rischia di fare fallimento. Dunque: di volta in volta, nel corso della ricerca scientifica si accetta, se c'è, quella teoria che, in confronto con le ipotesi alternative, ha resistito e resiste ai controlli più rigorosi. Ora, però, simile procedura non è possibile per il controllo e la selezione delle teorie filosofiche: queste sono filosofiche esattamente per la ragione che non sono fattualmente controllabili, non sono cioè falsificabili in base al ricorso ai fatti. Le teorie scientifiche sono tali perché fattualmente falsificabili; le teorie filosofiche sono tali perché fattualmente non falsificabili. Difatti, se fossero fattualmente falsificabili sarebbero scientifiche e non filosofiche.

Nella ricerca scientifica siamo, pertanto, in possesso di procedure di controllo che offrono criteri di scelta tra le proposte teoriche all'epoca disponibili. Procedure e criteri di selezione e di scelta che, ovviamente, non sono applicabili nell'ambito delle teorie filosofiche giacché – vale la pena insistervi – si tratta di teorie fattualmente incontrollabili, e incontrollabili perché capaci di istanze confermanti ma refrattarie ad ogni concepibile evento fattuale in contrario. E si sa che, per dirla con Wittgenstein, una teoria, per poter essere vera, deve poter essere anche falsa. Ma, allora, dobbiamo forse ammettere che una teoria filosofica vale l'altra, che i filosofi non hanno fatto e non fanno e non possono fare altro che agitarsi nella notte della più pura arbitrarietà? In breve e con tutta la chiarezza possibile: *la razionalità è un attributo predicabile unicamente delle teorie scientifiche, mentre lo spettacolo offerto dai filosofi, anche dai più grandi e maggiormente influenti, è quello di tanti dogmatici muezzin che cantano ognuno la loro presunta incontrovertibile canzone dai loro magari prezzolati minareti?*

4. Sono, dunque, razionali soltanto le teorie scientifiche o c'è anche una razionalità filosofica? E se è possibile parlare di una razionalità delle teorie filosofiche, in che cosa consisterà mai questa razionalità? È possibile, insomma, l'individuazione di una procedura di controllo e, conseguentemente, di un criterio di selezione della teoria filosofica al tempo meglio consolidata tra quelle proposte e disponibili? È questo il problema di fondo che viene affrontato nelle pagine che seguono. E viene affrontato alla luce dei risultati ottenuti all'interno del razionalismo critico, vale a dire in base alle riflessioni e alle proposte che, sulla questione, sono state avanzate da Karl Popper, Joseph Agassi, John Watkins e, soprattutto, da William Bartley. Questo il nucleo della tesi da loro sostenuta: le teorie

scientifiche sono razionali in quanto controllabili tramite il ricorso ai fatti; le teorie filosofiche sono razionali se e quando sono criticabili. E una teoria filosofica risulta criticabile allorché può entrare in urto con un pezzo di Mondo 3 – un teorema logico, una teoria scientifica, un risultato matematico o, per esempio, un'altra idea filosofica – all'epoca ben consolidato e al quale all'epoca non si è ragionevolmente disposti a rinunciare. Così, tanto per esemplificare, dato che non si dà passaggio logico da  $n$ , un numero quantunque elevato di osservazioni analoghe reiterate, al quantificatore universale  $x$ , non reggono le pretese dell'induzione per ripetizione; o ancora: se vale la legge di Hume, riguardante l'impossibilità logica di derivazione di asserti prescrittivi (norme etiche o giuridiche) da asserti descrittivi (teorie scientifiche o altri asserti descrittivi), risultano infondate tutte le varianti del giusnaturalismo; l'impossibilità della costruzione di un autopredittore scientifico devasta alla radice le pretese di quei filosofi che hanno creduto di essere venuti in possesso di ineluttabili leggi di sviluppo dell'intera storia umana; una attenta analisi del "circolo ermeneutico", così come è stato elaborato da Gadamer, mostra con tutta chiarezza che il metodo adoperato nella ricerca delle discipline umanistiche è lo stesso metodo usato dal fisico, dal chimico o dal biologo, mostra cioè l'inconsistenza della tradizionale distinzione tra l'*Erklären* (lo spiegare casualmente, tipico delle scienze naturali) e il *Verstehen* (l'intendere i significati, procedura che sarebbe tipica delle discipline umanistiche e delle scienze storico-sociali); l'immotivato dogmatismo e l'autocontraddittorietà del principio di verifica costituiscono argomenti persuasivi in grado di far cadere l'idea neopositivistica stando alla quale i concetti e le teorie metafisiche sarebbero solo cumuli di nonsensi; se scientifiche sono unicamente le teorie fattualmente falsificabili, allora – nonostante le pretese in contrario – non possono venir dichiarate scientifiche concezioni come, per esempio, il materialismo storico-dialettico o teorie che si intrecciano o si combattono all'interno della tradizione psicoanalitica.

Dunque: *razionali le teorie scientifiche in quanto controllabili fattualmente; razionali le teorie filosofiche in quanto criticabili teoricamente, cioè in base a idee e teorie all'epoca accettate e, per quanto consolidate, anch'esse non assolute e sempre sotto assedio.* "Razionale" e "critico", pertanto, si identificano; e la falsificabilità delle teorie scientifiche è un caso della più ampia razionalità. Senza fine, quindi, la ricerca scientifica e senza fine l'indagine filosofica. Razionale il fisico, razionale l'ermeneuta, razionale il filosofo. E ciò anche se nel campo della filosofia verbosità, confusione e arroganza dogmatica sono "malattie" non sempre esorcizzabili e che difficilmente, invece, attecchiscono nel campo della scienza, dove in linea generale *contra factum non valet argumentum*.

5. Discutendo, tempo addietro, con due filosofi tedeschi sul tema della razionalità o meno delle teorie filosofiche, e avendo io esposto le idee appena sopra richiamate, uno di loro mi ha sarcasticamente replicato che una simile prospettiva metafilosofica sarebbe servita soltanto a dare una

“coscienza di classe”, cioè una rispettabilità di lavoro razionale, a sostenitori di teorie irrazionali. La discussione si è, allora, protratta a lungo e alla fine, così mi è parso, penso di aver almeno eroso la loro immotivata presa di posizione. In realtà, la teoria metafilosofica nella quale si sostiene che razionali sono le teorie filosofiche se e in quanto criticabili (ben consapevoli che, di volta in volta, possono esserci, dati per assodati precisi presupposti, anche teorie filosofiche razionalmente indecidibili), esplicita, rende conto di quella *disputatio* senza fine costituita dalla storia del pensiero filosofico, dove, a partire da teorie repute e accettate come valide, vere e magari indiscutibilmente vere, si è pensato di volta in volta di respingere altre teorie incompatibili con la teoria abbracciata come valida. Ed è così che simile teoria metafilosofica si trasforma in un criterio euristico estremamente fecondo per la stesura di una storia scientifica delle idee filosofiche – un criterio che impone di dare risposte a domande come queste: quale è il problema affrontato o quali i problemi affrontati da questo filosofo?; ha egli corretto o mutato le sue idee nel corso della sua attività speculativa?; con quali argomenti ha egli difeso le proprie proposte?; e attraverso quali argomenti critici ha egli reputato di dover respingere teorie alternative?; come si è inserito nell’eredità culturale lasciata dai pensatori a lui precedenti e nel contesto di pensiero a lui contemporaneo?; quali gli eventuali problemi lasciati irrisolti? La risposta documentata a queste e simili domande è la via più spedita per la costruzione di una storia delle idee filosofiche il più possibilmente oggettiva, scientifica, filologicamente e puntualmente controllabile – una storia, quindi, delle idee filosofiche agli antipodi da quelle storie della filosofia, dove l’autore – credendosi in possesso di una teoria filosofica vera, assolutamente vera, incontrovertibile – si trasforma in un giudice che emette sentenze di condanna e di assoluzione dei filosofi presi in considerazione.

6. E se la teoria metafilosofica che equipara la razionalità delle teorie filosofiche alla loro criticabilità può trasformarsi nelle mani dello storico della filosofia nel più fecondo strumento euristico, da essa sono estraibili pure consigli utili su come leggere un testo di filosofia: qualora non lo conosca ancora, vada il lettore insistentemente alla ricerca del problema o dei problemi che il filosofo, in quel testo – si tratti di un articolo, di un breve saggio, di un testo magari classico – ha cercato di affrontare e risolvere. Solo così, soltanto se si sarà stati capaci di individuare il problema fronteggiato dal filosofo, ci si porrà nella migliore condizione per capire la teoria risolutiva da lui avanzata, gli argomenti che eventualmente sono stati prodotti per supportarla e le osservazioni che dovrebbero inficiare teorie concorrenti del passato o anche attuali. Senza domande non si danno risposte e tentare di afferrare una risposta senza prima aver compreso la domanda è una assurdità teorica, tante volte trasformata in quella pratica didattica dove si pretende dagli studenti la comprensione del senso di una formula matematica, di una teoria fisica o biologica, di una legge economica, di una norma giuridica o di una teoria filosofica senza che si sia fatto nulla perché questi studenti siano stati aiutati a vedere il problema e le controversie

che hanno portato a quella formula risolutiva, a quella legge di fisica o a quella norma giuridica. *Un problema non è un esercizio*: un problema è una domanda che esige creatività, dispute, individuazione ed eliminazione degli errori – un problema scatena la ricerca; un esercizio, invece, è applicazione di risultati di ricerche già svolte, esso va semplicemente eseguito – la pratica degli esercizi non sopporta né errori né discussioni. E vale per le teorie filosofiche quello che Pierre Duhem diceva per le teorie in fisica: «Fare l'analisi logica di un principio fisico significa farne l'analisi storica».

7. I problemi filosofici quali problemi irriducibili a problemi scientifici o a problemi storico-sociali; la significatività delle teorie filosofiche; la criticabilità di teorie filosofiche fattualmente infalsificabili e quindi l'estensione della razionalità a queste stesse teorie, con la conseguenza che la razionalità delle teorie scientifiche, cioè la loro controllabilità o falsificabilità empirica, è un caso di una più ampia razionalità. Argomenti che vengono approfonditi e sviluppati in maggior dettaglio seguendo le riflessioni di filosofi come Joseph Agassi, John Watkins e William Bartley, i quali, in più d'uno scritto, si sono preoccupati di trovare criteri razionali per orientarsi in quella terra di nessuno – l'ambito delle teorie filosofiche – che sta tra l'impero delle verità analitiche e l'impero degli asserti scientifici.

In questo orizzonte di ricerca, sono rilevanti le argomentazioni filosofiche critiche di teorie filosofiche quali: la critica approntata dai neopositivisti viennesi alle teorie metafisiche viste, in base al principio di verifica, come cumuli di nonsensi – e il successivo scalzamento del principio di verifica in base a considerazioni di natura logica e di analisi del linguaggio; la critica del dualismo metodologico, stando al quale esisterebbe un metodo tipico delle scienze fisico-naturali (*l'Erklären*, lo spiegare casualmente i fenomeni), metodo supposto diverso da quello praticato nelle discipline umanistiche e, più ampiamente, nelle scienze storico-sociali (il *Verstehen*, l'intendere i significati di testi, di azioni umane, di tracce di attività umane ecc.) – e la conseguente e motivata proposta filosofica di una teoria unificata del metodo; la critica, a partire dalla inevitabile emergenza delle conseguenze inintenzionali delle azioni umane intenzionali, delle pretese di quel razionalismo “costruttivista” dove si sostiene che *tutti* gli eventi storico-sociali e *tutte* le umane istituzioni sono esiti di piani progettati, voluti e realizzati – e, legata a questa critica, la dimostrazione della insostenibilità della continuamente risorgente, e quasi sempre motivo di sofferenze, teoria cospiratoria della società. Altre, seppur concise considerazioni, in precedenza presentate soprattutto nel primo capitolo, riguardano: critiche filosofiche al marxismo, allo storicismo (da intendersi come l'insieme delle filosofie deterministiche della storia), al giusnaturalismo, all'utopismo. In conclusione: *si ragiona nelle scienze e si ragiona in filosofia*.

8. Esistono le teorie filosofiche perché esistono i problemi filosofici – problemi che emergono da ambiti non filosofici come l'esperienza religiosa, la vita politica, la ricerca scientifica, le decisioni etiche, la produzione delle opere d'arte e della letteratura. Si è fatta e si fa filosofia, costretti, per così dire, ad affrontare problemi che si presentano come ineludibili. E qui sta anche la ragione profonda per cui la filosofia va studiata: va studiata per venire a conoscenza delle risposte che grandi menti dell'umanità hanno dato a problemi molti dei quali riguardano tutti, ogni uomo e ogni donna: *de nobis fabula narratur*. E un sistema formativo che proibisca a un giovane lo studio della filosofia è un sistema che defrauda questo giovane delle cose più importanti prodotte nella storia dell'uomo. Si è più poveri senza formazione scientifica o senza gli strumenti per la fruizione delle opere d'arte; si è più poveri e si rischia seriamente di essere meno cittadini senza la consapevolezza critica che uno studio serio della storia delle idee filosofiche è in grado di offrire.

E, a questo punto, si incontra un'ulteriore e forse non evitabile domanda: certo, le teorie filosofiche sono, sotto determinate condizioni, razionali; non pochi problemi filosofici e le relative teorie risolutive sono della più grande rilevanza sia per la vita personale di ogni uomo e ogni donna che per la convivenza tra gli esseri umani; e, stando così le cose, lo studio della filosofia è una autentica ricchezza di cui nessun cittadino, in uno stato civile, dovrebbe essere privato – ma: come studiare la filosofia? C'è un metodo, una *via aurea*, su cui basarsi per produrre una buona didattica della storia della filosofia? Sull'argomento è disponibile, e non da oggi, una abbondante letteratura, da cui non è raro far tesoro di buoni consigli e, soprattutto, di esemplari esperienze. Penso, in ogni caso, che, proprio sui problemi della didattica della filosofia, andrebbero seriamente ascoltati non pochi di quei docenti che, per anni e anni, hanno insegnato storia della filosofia: l'analisi dei loro successi, delle loro esperienze positive potrebbero sicuramente costituire una valida bussola didattica; e ci sarebbe, inoltre, molto da imparare dai loro insuccessi, da quegli sforzi che, tesi a destare e/o ad incrementare nei giovani interessi e passioni per la filosofia, sono invece andati a vuoto, producendo magari risultati contrari alle migliori intenzioni.

9. Da parte mia, dopo quarantacinque anni di insegnamento di materie filosofiche, dopo ormai davvero innumerevoli incontri con insegnanti e studenti dei nostri Licei, mi si permetta di sottoporre all'attenzione e alla eventuale gradita critica dei docenti di filosofia, alcune considerazioni sulla questione della didattica della filosofia.

Insisto sul fatto che non si danno risposte se prima non si pongono domande. Non si capisce una risposta, ossia il valore, il senso, la rilevanza di una teoria, se non si riesce a vedere il problema che ha provocato quella risposta. Ecco, allora, che, a mio avviso, l'interesse per le teorie proposte dai filosofi del passato e del presente si risveglierà solo a patto che si sia in grado di far vedere a quali

problemi grandi o, comunque sia, influenti pensatori hanno dato risposte. Ma, intanto, quando ragazzi di sedici o diciassette anni entrano in classe, non sono affatto *tabula rasa*, sono già una “memoria culturale”, hanno il loro *Vorverständnis*, cioè la loro “pre-comprensione” fatta di un tessuto di opinioni o “pre-giudizi” sulla fede, sulla politica, magari su questo o quel partito, sulla scienza, sui comportamenti morali, e così via. Sono una “memoria culturale” costituita da opinioni trasmesse loro dai genitori, dai familiari, dai colloqui con amici, dagli incontri con gli insegnanti, dalle letture di libri di scuola o anche di qualche giornale, dai tanti discorsi e vari messaggi veicolati dalla televisione. Ebbene, quello che io generalmente ho fatto e credo sia più che opportuno, anzi necessario, fare è ascoltare i giovani che la vita ci ha posto dinanzi sui banchi di una classe: ascoltarli sui problemi suscitati, per esempio, da uno scontro politico in atto nel Paese, su questioni quali la manipolabilità o meno degli embrioni, l'eutanasia, l'aborto o la procreazione assistita. Ascoltare i giovani su questi problemi, favorire la più aperta e magari accesa discussione tra loro – solo così potranno rendersi conto della rilevanza delle diverse teorie filosofiche dell'etica. E problemi di natura etica e politica esplodono nelle controversie relative all'integrazione di quegli “stranieri morali” che sono gli immigrati. Su tali questioni i giovani hanno già delle opinioni, non di rado confuse e superficiali, accettate con indifferenza o magari difese con grande impeto. Hanno sentito parlare, magari in famiglia o in televisione, di folle di persone che si rivolgono alle medicine alternative; ascoltano e leggono l'oroscopo, vedono maghi affacciarsi sui teleschermi... non ci credono, ma che idea di scienza, dai loro studi pregressi, si sono fatti? E quale idea di democrazia si portano dietro? Alla domanda: “Che cosa intendi per democrazia?”, la risposta immediata che il più delle volte, direi sempre, mi è stata data è: “La democrazia è governo del popolo”. Replica: “Ma se *tutti* i cittadini, un *intero* popolo dà il consenso più pieno, un consenso totale, a Hitler, Mussolini, Lenin o Pol Pot, abbiamo forse una democrazia?”. Esito: il dubbio si è insinuato nel dogma, si è aperta una crepa in un muro di certezza e il ragazzo è stato catturato nel campo magnetico di un genuino problema filosofico. «La scienza è fatta e si riduce a proposizioni che descrivono osservazioni»; «nella scienza si passa da osservazioni particolari a leggi generali»: è un'immagine di scienza induttivistica e osservativistica quella che, in linea generale, ha preso dimora nelle menti dei nostri giovani. Dopo miliardi di osservazioni di cigni bianchi sembra più che legittimo sostenere che “tutti i cigni sono bianchi”; ma quando fai presente che abbiamo incontrato i cigni neri d'Australia, la fede induttivistica comincia a incrinarsi. E poi: partire dal problema, oggi più attuale che mai, della informazione, dell'oggettività dell'informazione, del pluralismo dell'informazione e ascoltare i giovani su quello che loro ne pensano, significa indirizzarli sulla strada di questioni epistemologiche di estrema rilevanza: come la necessità della discussione al fine di arrivare alla proposta, o all'ipotesi che meglio delle altre resiste alla critica. Ed esempi contrari hanno l'effetto di erodere idee tanto spesso accettate e difese come indubitabilmente certe quali quella concernente la reificazione dei concetti collettivi, per cui si pensa allo Stato, al partito, alla classe come a delle realtà sostanziali, esistenti ed autonome dagli

individui: quale occasione, migliore di questa, per avviare alla comprensione di quella tanto trascurata ma, invece, tanto importante “disputa sugli universali”? E ricchi di implicazioni filosofiche sono quei pezzi di saggezza cresciuta e accumulata nei secoli che sono proverbi come quando si ripete che “di buone intenzioni son lastricate le vie dell’inferno”, che “non ogni male vien per nuocere” o che “i pifferi di montagna andarono per suonare e furono suonati” – è dal buon senso, insomma, che può partire un percorso di comprensione della teoria – fondamentale nelle scienze sociali, e non solo – relativa alla inevitabile insorgenza delle conseguenze inintenzionali delle azioni umane intenzionali. Esperienze personali, racconti di esperienze altrui, casi storici di fallimenti di progetti e piani ben studiati possono costituire argomenti di riflessione filosofica su questa tematica e permettere, almeno, di intuire che l’uomo non è né onnipotente né onnisciente. E riflessioni filosofiche offre l’altro proverbio – nucleo dell’epistemologia fallibilista – secondo cui “sbagliando si impara”.

10. Ebbene, è proprio in base a quelli che considero i miei errori, commessi specie all’inizio della mia carriera di insegnante, ma anche sulla base di quelle che ancora vedo come mie riuscite, che mi permetto il suggerimento per cui il primo momento nell’insegnamento della filosofia possa e *debba* consistere nell’esplorazione delle opinioni, e dei problemi, che si agitano nelle menti dei nostri giovani. Dunque, prendendo spunto, per esempio, da discussioni di questioni dibattute nella più ampia società, da discorsi che intercorrono tra gli stessi ragazzi, da risposte che essi offrono a interrogativi del docente di filosofia o anche di altri docenti, gli studenti vanno invitati, stimolati, ad esprimere apertamente le loro idee e a porre i problemi che sentono come più urgenti. L’insegnante guiderà con attenzione ed equilibrio queste loro discussioni su questioni politiche, etiche, religiose; correggerà atteggiamenti superficiali o prese di posizione dogmatiche e aggressive adducendo, con garbo, istanze contrarie a certezze conclamate, e così via. Insomma, ascolterà i suoi studenti con il massimo rispetto, li conoscerà meglio e, incrinando certezze inconsistenti, li porterà quasi per mano ad inciampare nel dubbio. Ogni insegnante conosce occasioni propizie per questo tipo di imprescindibile lavoro didattico. E, guardando indietro, penso che non è stato affatto tempo perso quello speso nel discutere con i miei studenti, nel farli discutere tra loro, nell’insinuare nelle loro menti il morso del dubbio. E, a mio avviso, se per questo lavoro si spendono alcune settimane, specie all’inizio dell’insegnamento della filosofia – ma anche in seguito, sia nel primo anno che negli anni successivi, qualora se ne ravvisi l’opportunità – questo è tempo ben speso. Bene speso per la crescita di menti critiche, di cittadini capaci di pensare, di argomentare, di non ingannare e di non farsi ingannare – di cittadini, in breve, la cui “mente aperta” è fondamento imprescindibile di una “società aperta”.

11. La verità è che, se un giovane è stato catturato nel campo magnetico dei problemi filosofici, egli si appassionerà alla storia della filosofia, alla storia delle idee proposte per la soluzione dei problemi che lo interessano. Andrà a cercare queste idee nel manuale di storia della filosofia, confronterà magari più di un manuale, si avvicinerà a scritti classici di filosofi. E, allora, l'insegnante troverà facilitato e appassionante il suo lavoro e toccherà con mano che la sua professione è davvero una missione.

Per un giovane interessato al problema della demarcazione tra scienza e non scienza, non costituirà allora nessun peso, già al primo anno di filosofia, studiare la soluzione che del problema offre Aristotele, come anche le soluzioni che in seguito potrà trovare in Bacone e poi soprattutto in Galileo e giù giù da Stuart Mill, Poincaré, Duhem a Karl Popper, Kuhn, Lakatos e Feyerabend. In più d'una occasione, dopo una lezione sui rapporti tra ragione e fede, tra scienza e fede, dopo le discussioni che ne sono immancabilmente seguite, mi sono state chieste bibliografie essenziali sull'argomento – e ancora mi capita di incontrare persone che mi ringraziano per aver loro consigliato testi come le *Lettere copernicane* di Galileo, i *Pensieri* di Pascal o *Le briciole di filosofia* di Kierkegaard. Si provi in classe, dopo discussioni su questioni politiche, a leggere brani significativi dell'*Antigone* e si vedrà allora quale forza di attrazione erompe dalla storia delle idee filosofiche. E l'interesse dei giovani non sarà minore allorché si esporrà la grande controversia sul Platone totalitario, o la differenza tra la concezione politica di Hobbes e quella di Locke o, in seguito, quando verranno esaminate, insieme con le critiche ad esse, le concezioni politiche di Comte, di Hegel o di Marx, o quando si espliciteranno le ragioni della “società aperta”, cioè di quelle regole che istituiscono lo Stato di diritto. Uno strumento adatto a stimolare interesse e discussioni, in questo come in altri casi, consiste nel porre all'attenzione dei giovani concezioni contrastanti, per esempio, un discorso di Mussolini e un articolo di Salvemini o di don Sturzo; l'idea di Stato di un giurista nazista come Carl Schmitt e brani tratti da *La democrazia* di Hans Kelsen.

Credo che gli insegnanti non necessitino di ulteriori esemplificazioni di questo approccio all'insegnamento della filosofia che, personalmente, trovo ragionevole e la cui pratica mi ha dato non poche soddisfazioni. Aperto ad altre proposte, dico soltanto che non mi appare, invece, condivisibile l'idea che i manuali di filosofia debbano essere più concisi possibile per la ragione che “tutto non si può fare”. Tutto non si farà mai e non si potrà mai fare. Ma quanto davvero importa è che: quello che si fa, si faccia e possa venir fatto bene; che l'itinerario di maggior interesse di uno studente o più studenti non sia impervio; che, per esempio, se si è più interessati alla storia e alla filosofia della scienza, ovvero a questioni di filosofia politica o di filosofia della religione o a problemi di filosofia dell'arte, lo studente possa trovare nel manuale di storia della filosofia una adeguata e chiara e non una rattrappita e spesso incomprensibile esposizione dei problemi, dei concetti e delle teorie che maggiormente lo interessano e che costituiscono stazioni non trascurabili dell'itinerario da lui intrapreso e che egli intende condurre a termine.



12. E un'ultima considerazione. Se non è facile dire quale sia il modo migliore di insegnare filosofia, non è però difficile dire quale sia il peggiore. Ecco, al riguardo, un'opinione di Karl Popper: «Quello che definisco “metodo *prima facie*” per insegnare filosofia, e che sembrerebbe l'unico possibile, consiste nel dare da leggere al principiante, che supponiamo non essere al corrente della storia delle concezioni matematiche, cosmologiche e in generale scientifiche, nonché politiche, le opere di grandi filosofi; le opere, cioè, di Platone e di Aristotele, Descartes e Leibniz, Berkeley, Hume, Kant e Mill. Ma quale sarà l'effetto di un simile corso di letture? Un nuovo mondo di *astrazioni* sorprendentemente sottili e vaste, ad un livello estremamente elevato ed arduo, si dischiude al lettore. Egli viene posto di fronte a pensieri e ad argomenti che sono talora non soltanto di difficile comprensione, ma tali da apparirgli irrilevanti, poiché non riesce a scoprire che cosa riguardino. Lo studente, tuttavia, sa che questi sono i grandi filosofi, e che tale è la maniera della filosofia. Egli compirà così uno sforzo per adeguarsi a quello che ritiene [...] il loro modo di pensare. Cercherà di parlare il loro strano linguaggio, di uniformarsi alle tortuose spirali del loro argomentare, e forse addirittura di cacciarsi nei loro singolari guai. Alcuni possono apprendere questi artifici in modo superficiale, altri possono avviarsi a diventare cultori genuinamente affascinati. Penso, tuttavia, che dovremo rispettare chi, compiuto lo sforzo, giunge infine alla conclusione, che potrebbe considerarsi wittgensteiniana: anch'io, come tutti, ho imparato il gergo. È molto ingegnoso e affascinante. Anzi, è pericolosamente affascinante; la semplice verità al riguardo, infatti, è che si tratta di molto rumore per nulla, una quantità di parole senza senso». Un esito, questo, che ancor più che dalla casuale lettura di qualche testo classico, è da attendersi da un uso di manualetti di filosofia dove mancano le argomentazioni filosofiche e dove i concetti non vengono adeguatamente, cioè estesamente, esplicitati – questo perché “non c'è tempo”, perché “tutto non si può fare”. E, come si sa, per dirla con Goethe, «dove mancano i concetti, sovrengono le parole» – meglio, i paroloni, oppio raffinato degli intellettuali. È ancora Popper ad affermare che un metodo corretto, critico, per affrontare i problemi filosofici «consiste, semplicemente, nel tentare di scoprire che cosa gli altri abbiano pensato e detto a proposito del problema che si ha tra le mani; perché abbiano dovuto affrontarlo; in qual modo l'abbiano formulato; in qual modo abbiano tentato di risolverlo. Questo metodo – insiste Popper – mi sembra importante perché fa parte del metodo generale della discussione razionale. Se ignoriamo che cosa pensino gli altri o che cosa abbiano pensato in passato, la discussione razionale arriva necessariamente ad un punto morto, anche se poi ciascuno di noi può continuare a parlare allegramente con se stesso. Alcuni filosofi hanno fatto una virtù del parlare con se stessi forse perché si erano convinti che non ci fosse nessuno con cui parlare. Ho paura che l'abitudine di filosofare su questo livello un po' troppo elevato sia un sintomo del declino della discussione razionale. Non c'è dubbio che Iddio parli quasi esclusivamente con se stesso perché non trova nessuno

con cui valga la pena di parlare. Ma i filosofi dovrebbero sapere che non sono più simili a Dio di quanto non lo siano gli altri uomini». È questa una buona giustificazione dello studio e di un insegnamento critico della storia della filosofia.

**Pauro, conoscenza, potere: riflessioni su *The Village* di M. Night Shyamalan (Usa, 2004) e *Kynodontas* di Yorgos Lanthimos (Grecia, 2009)**

ALESSANDRO GRILLI\*

**Abstract:** Through a comparative analysis of M. Night Shyamalan's *The Village* (2004) and Y. Lanthimos' *Kynodontas* (2009), this paper aims at highlighting unexpected multiple occurrences of an atypical emotional pattern: in both films, overprotective family bonds result in a totalitarian manipulation of reality, which involves a radical reshaping of knowledge and experience. The analysis focuses particularly on the biopolitical use of language, i.e. on the 'microphysics of power' affecting the relationships between the characters.

**Keywords:** aesthetics of cinema, biopolitics, emotions, power, Yorgos Lanthimos, M. Night Shyamalan, use of language, violence.

L'uscita nelle sale e il relativo successo di *The Visit* (Usa, 2015) ha di nuovo attirato l'attenzione, nelle ultime settimane, sul cinema di M. Night Shyamalan, maestro indoamericano del cinema horror e del thriller fantastico. *The Visit*, giustamente ridimensionato dalla critica come una prova fredda e in ultima analisi manieristica, si presenta in ogni caso come un prodotto solido e ben confezionato, anche se una complessiva debolezza di ispirazione non gli permette di raggiungere il livello delle opere per cui l'autore è giustamente famoso (*The Sixth Sense* in particolare). L'insieme di dettagli poco felici rende peraltro molto evidente l'insistenza con cui Shyamalan torna a praticare la formula di fondo della sua cinematografia: per la maggior parte del film la narrazione crea un orizzonte d'attesa legato a un punto di vista particolare, in genere quello del personaggio principale. Una serie di indizi problematici o contraddittori contribuiscono ad accrescere gradualmente l'atmosfera inquietante e sinistra, senza però mai distruggere l'impressione che il punto di vista adottato dallo spettatore (in sintonia con il personaggio) sia quello giusto. Soprattutto, lo spettatore è indotto a credere di trovarsi all'interno di un ben preciso genere di racconto, che viene evocato da tutta una serie di segnali perfettamente riconoscibili (la storia di fantasmi, la storia di mostri, il thriller soprannaturale ecc.). Finché, poi, il colpo di scena: una rivelazione inaspettata distrugge la credibilità del punto di vista ovvio fino a quel momento, e con essa la possibilità di aderire fino in fondo non solo alla prospettiva del personaggio principale, ma soprattutto alle coordinate di genere che lo spettatore aveva inizialmente dato per scontate. In *The Sixth Sense* il pubblico è convinto di star seguendo una storia di fantasmi ben fatta (anche se in fin dei conti piuttosto convenzionale), quando in realtà il racconto si rivela la cronaca in

---

\* Professore associato di "Filologia classica" presso l'Università di Pisa

focalizzazione interna del passaggio di un'anima dal mondo dei vivi al mondo dei morti. In *The Visit* i segnali sinistri avviano il pubblico ad aspettarsi una storia soprannaturale di satanismo alla *Rosemary's Baby*, quando invece si tratta solo della follia omicida di due pazienti psichiatriche. Basta questa sintesi a far vedere come mai *The Sixth Sense* è tanto migliore di *The Visit*: grazie al colpo di scena il genere di *The Sixth Sense* fa un salto di livello verso l'alto, perché passa dal cliché della storia di fantasmi a un'esplorazione originale del punto di vista del defunto ancora inconsapevole (di lì a poco solo *The Others* di Amenábar, 2001, svilupperà lo stesso interessantissimo rovesciamento); in *The Visit* invece la storia di presumibili segreti demoniaci che uno si aspetta scade verso una trama di sostituzione di persona decisamente poco originale in contesto horror: sulla stessissima linea, per dire, si possono ricordare almeno *Orphan* di J. Collet-Serra (Usa, Canada, Germania, Francia 2009) e *Shutter Island* di M. Scorsese (Usa, 2010); in tempi ancora più vicini si era visto, anche se non in Italia, l'eccellente *Ich seh, ich seh* di Severin Fiala e Veronika Franz (Austria, 2014; titolo inglese *Goodnight Mommy*). E tutto questo lasciando da parte i tanti parenti e amici sostituiti da impostori in film di generi diversi dall'horror-thriller (penso ad esempio a *M. Butterfly* di D. Cronenberg, Usa 1993; a *Sommersby* di Jon Amiel, Usa 1993; a *Dear Frankie* di Shona Auerbach, UK 2004).

Proprio l'insistenza di Shyamalan sulla sua formula di base (falsa pista narrativa e di genere seguita dal rovesciamento inaspettato che devia il racconto verso un genere irrelato) mi spinge ora a proporre qualche riflessione di approfondimento su *The Village* (Usa, 2004), dove quella formula è al centro di un altro dei film più riusciti di questo autore. Anche qui la narrazione è costruita su una falsa pista – sia per quanto riguarda il punto di vista dei protagonisti che l'attribuzione di genere da parte dello spettatore. Fin dalla locandina, infatti, tutti i segnali paratestuali inducono il pubblico ad aspettarsi un film horror; l'atmosfera delle prime scene e le prime informazioni fornite dal dialogo precisano ulteriormente questa impressione: siamo senz'altro in un film horror, anzi, più precisamente, in una storia di mostri! Il racconto si apre su un piccolo villaggio circondato da un grande bosco, e delimitato da un perimetro di fuochi costellato di torri di sorveglianza; nel bosco vivono mostri sanguinari, e la vita nel villaggio è possibile solo per un patto che gli anziani hanno stretto con i mostri stessi: nessuno dovrà mai «cross the forbidden lawn» e avventurarsi oltre quel confine, pena la ritorsione degli abitatori del bosco, che si spingeranno tra le case del villaggio devastando e uccidendo. L'equilibrio di questa situazione è stabile, anche se alcuni individui mettono a rischio la sicurezza generale: il giovane Lucius Hunt (Joaquin Phoenix) arde dal desiderio di attraversare il bosco e conoscere il mondo che si stende oltre i suoi confini; Noah Percy (Adrien Brody), un ragazzo con problemi mentali, si spinge a volte nel bosco perché il suo ritardo cognitivo non gli permette di rispettare le regole senza qualche deroga. Entrambi questi personaggi sono attratti dalla giovane protagonista, Ivy Walker (Bryce Dallas Howard), e quando Noah, in preda alla gelosia, ferisce Lucius, la ragazza viene autorizzata dagli anziani ad attraversare il bosco per procurarsi medicine in città e cercare così di impedire che Lucius muoia. Piccolo particolare:

Ivy è cieca. Forse però è proprio per questo che gli anziani sono disposti a lasciarla partire: il suo handicap potrebbe addolcire l'intransigenza dei mostri, e soprattutto potrebbe tenerla lontana dalla conoscenza di quel mondo esterno che sembra così terribile e minaccioso. A questo punto subentra il colpo di scena: prima di partire Ivy viene informata dal padre, il capo del villaggio Edward Walker, che i mostri non esistono, e che sono solo una trovata degli anziani stessi. Il villaggio, infatti, era stato fondato pochi decenni prima da alcune persone colpite in modi diversi dalla violenza della 'civiltà', ma tutte decise a non subire nuovamente i traumi sofferti. Grazie alle immense risorse della famiglia Walker, questo gruppo di adulti era riuscito a creare un piccolo mondo parallelo completamente tagliato fuori dalla civiltà, un mondo radicalmente pretecnologico, con uno stile di vita sostanzialmente ottocentesco. I mostri erano quindi solo il pretesto per un regime di paura utile a impedire ai giovani di attraversare la foresta e abbandonare la vita sicura del villaggio. Quando Ivy esce dal bosco e supera il recinto esterno della sterminata tenuta dei Walker, viene accolta da un mondo per lei indecifrabile, dove potrebbe forse anche rimanere. Ma l'amore per Lucius la spinge a ritornare indietro al più presto, in quel villaggio di cui condivide ormai il segreto con suo padre e con gli altri anziani.

Il successo critico di questo film riposa ovviamente in gran parte sull'originalità dell'invenzione – in particolare sullo scarto stupefacente tra la falsa pista e la rivelazione inaspettata: mentre fino a due terzi del racconto si è convinti di trovarsi in un horror, l'ultima parte rivela che si tratta di un thriller psicologico, un thriller fondato su una mistificazione consapevole di alcuni personaggi ai danni di altri. L'innegabile originalità di questa idea merita di essere ulteriormente interpretata. Essa richiama infatti temi ben noti alla *cultural theory*, come le sinistre alleanze di paura e potere o di potere e conoscenza, declinati però in modo sorprendente e profondo. Lungi dal delineare la vieta contrapposizione manichea in cui uno schieramento di malvagi manipola i buoni grazie a conoscenze più estese e non condivise, l'impianto narrativo di *The Village* mette in evidenza che le stesse relazioni 'positive', quelle basate sull'affetto sincero e disinteressato, sull'impulso alla protezione e all'accoglienza, sono in realtà contaminate dalla stessa logica di potere e controllo che si riconosce in tutte le lotte tra 'buoni' e 'cattivi'.

La perturbante originalità di questa situazione emerge in modo ancora più chiaro grazie al confronto con un film di genere e matrice diversissimi, eppure basato sulla stessa idea di fondo, *Kynodontas* di Yorgos Lanthimos (Grecia, 2009). La lettura comparativa di questi due film, per quanto distanti sul piano culturale e formale, mi sembra addirittura fornire una splendida occasione per mettere a fuoco alcune costanti sommerse dell'immaginario contemporaneo, e al tempo stesso sottolineare la grande distanza ideologica tra le prospettive del cinema d'autore e la produzione di genere.

La trama di *Kynodontas* è la seguente: tre adolescenti, un ragazzo e due ragazze, vivono con i genitori in una bella abitazione fuori città, ma in completo isolamento. Essi sono convinti che lo spazio oltre i confini del giardino sia popolato di mostri, tra i quali particolarmente pericoloso un piccolo felino (il

gatto). Gli aerei che si vedono spesso solcare il cielo sopra la loro casa cadono ogni tanto, e i ragazzi li raccolgono sul prato: sono modellini in plastica lunghi pochi centimetri. I ragazzi sanno che non dovranno mai uscire da quello spazio protetto finché non saranno loro caduti i denti canini. Questa fobia per il mondo esterno, e le peculiari conoscenze ad esso relative, sono l'invenzione dei due genitori, che vogliono impedire che i figli corrano anche il minimo pericolo allontanandosi dallo spazio domestico. Al figlio maschio (ma solo a lui) il padre procura anche regolari incontri sessuali con una ragazza, che però deve entrare in casa bendata e con la promessa di non cercare mai di diffondere informazioni sul mondo esterno. Tutte le informazioni sono state infatti manipolate dai genitori, che hanno addirittura inventato nuovi significati per le parole 'pericolose', come 'viaggio', 'telefono' o simili. Questa atmosfera autoreferenziale sembra stabile e tranquilla, finché la figlia più grande comincia a desiderare in modo sempre più insistente l'evasione dallo spazio familiare. Una videocassetta prestata dalla ragazza esterna fa precipitare la situazione, e la figlia grande (i personaggi non hanno nomi propri) si spacca da sola i denti canini per sentirsi autorizzata a evadere – cosa che riesce a fare chiudendosi nel baule dell'auto del padre, unico membro della famiglia a uscire di casa per andare al lavoro.

Come si vede, la situazione narrativa dei due film è assolutamente identica, tranne per il fatto che in Shyamalan la menzogna non riguarda un solo nucleo familiare ma un'intera piccola comunità. L'identità del soggetto viene peraltro organizzata in modo molto diverso sul piano del trattamento e dello stile: in Shyamalan la logica del genere, e soprattutto la sorpresa per l'infrazione dell'orizzonte d'attesa del destinatario, prevalgono su altri elementi che pure vengono accennati e problematizzati; in Lanthimos invece l'assenza di coordinate di genere ben riconoscibili permette un approfondimento molto maggiore degli impliciti filosofici e ideologici della vicenda. Colpisce in ogni caso che nessuno, a quanto ne so, abbia notato l'affinità di impianto dei due film, ignorando così le grandi potenzialità di una lettura comparata. Questa affinità è del resto resa ancora più stringente da un'altra singolare coincidenza: per entrambi i film sono state sollevate questioni di plagio. Come autore di *The Village*, Shyamalan è stato infatti accusato di aver plagiato un romanzo di Margaret Peterson Haddix, *Running out of Time* (Simon & Shuster, 1997), mentre a Lanthimos è stato rimproverato di aver tratto la trama di *Kynodontas* da un film messicano di Arturo Ripstein (*El castillo de la pureza*, 1972/1973).

Una simile attenzione per la presunta dipendenza da fonti letterarie o cinematografiche mi sembra comunque esagerata nel caso di questi due film: al di là delle influenze dirette dichiarate dagli autori, *The Village* e *Kynodontas* possono sicuramente essere pensati come opere indipendenti, basate su affioramenti poligenetici della stessa intuizione (anche se *The Village* è uscito in Grecia nel settembre 2004 ed è comunque difficile negare che Lanthimos ne abbia avuto conoscenza...). Ma la considerazione essenziale è che entrambe le storie esplorano un aspetto cruciale della vita culturale organizzata, cioè la dimensione di costrizione e potere implicita nelle cosiddette relazioni affettive: in questo senso, l'estensione del potere dei tutori sui tutelati si può chiaramente far rientrare nell'ambito dell'esperienza

comune condivisa. In ogni caso, dal punto di vista artistico, la trama in sé non ha molta importanza, visto che l'essenziale deriva dalla resa dei particolari e dallo stile. È certo però che già l'indugiare dell'immaginario su questi temi fornisce una conferma della connessione che esiste tra paura, violenza e organizzazione della vita sociale: anche nel seno della società più 'benevola' e protettiva, quella della famiglia o del piccolo sistema di famiglie, la demonizzazione del mondo esterno si configura come lo strumento più economico ed efficace per mantenere la coesione del gruppo.

Il nucleo simbolico alla base di tutte queste narrazioni, infatti, non è tanto, come sembra a prima vista e come viene comunemente riconosciuto, la preoccupazione degli adulti nei confronti dei giovani, o al limite il patologico desiderio di protezione, ma la *violenza*, l'esercizio del *potere* all'interno di un sistema di relazioni. La paura (che si tratti di una paura ragionevolmente ispirata da mostri grandi e pericolosi, oppure di una paura implausibile e palesemente pretestuosa come quella nei confronti dei gatti) è solo lo sfondo emozionale di uno stato di iniqua distribuzione del potere, organizzato in modo ottimale per garantire la propria conservazione.

La paura infatti non è un'emozione condivisa, ma solo una forma di reazione obbligata alla quale alcuni membri del gruppo vengono condizionati dagli altri. L'innescarsi di quella reazione emozionale rende automaticamente i soggetti condizionati più vulnerabili e più deboli. La geografia del potere si realizza perciò in primo luogo come una distribuzione asimmetrica della conoscenza, che può al limite accampare una giustificazione ideologica nella volontà di preservare la parte 'debole' dal pericolo: a tutti gli effetti si tratta però non di volontà di protezione ma di esercizio asimmetrico dell'autorità e del dominio. Inutile dire che la leggibilità dell'istinto di protezione come segno di un sostanziale abuso di potere risulta altamente problematica in un orizzonte come quello commerciale hollywoodiano, il cui sistema di valori ruota intorno alla libertà autodeterminata dell'individuo e al suo diritto alla conoscenza senza filtri e senza mediazioni.

Eppure non c'è alcun dubbio che in *The Village* la vera storia dell'orrore non sia legata ai mostri inventati dagli anziani, e neanche ai traumi che questi ultimi hanno subito in città, ma risieda proprio nella lucidità spregiudicata con cui essi mantengono il giuramento originario che li obbliga a restare nel villaggio ad ogni costo. Il loro atteggiamento è chiaramente oltre i limiti del criminale, perché essi fanno fin troppo bene che la vita nel villaggio protegge da alcuni pericoli, ma rende più vulnerabili rispetto ad altri, come ad esempio le malattie o le ferite. Il fatto che gli 'anziani' siano disposti a lasciar addirittura morire qualcuno pur di non rivelare che oltre la foresta c'è un mondo di risorse capaci di curare e risolvere problemi pratici dimostra che il loro intento protettivo è quanto meno contraddittorio...

Come in tutti i sistemi culturali, il mantenimento dell'ordine presuppone l'esistenza di un sistema di regole pratiche ma soprattutto simboliche. Uno degli elementi più strani e felici della trama, ad esempio, è il fatto che l'ordine del villaggio e il disordine della foresta siano associati a ben distinti ambiti cromatici: i mostri sono rossi e tutto ciò che è rosso è di conseguenza *tabu* per gli abitanti del villaggio

(il che contribuisce in modo sostanziale a conferire al film la sua atmosfera straniata e perturbante): quando spunta un fiore di quel colore, anche i bambini più piccoli sanno che esso va strappato e occultato nella terra, per evitare l'ira di quelle creature che l'indeterminatezza linguistica rende ancora più temibili (nella disciplina linguistica del villaggio i mostri possono essere evocati solo come «Those We Do Not Speak of»).

Se quindi l'orrore più profondo riguarda a ben vedere proprio il comportamento degli 'anziani', cioè dei tutori dell'ordine e del bene, questo pone un problema non da poco per i sistemi di valori che ogni film hollywoodiano è tenuto ad avallare. In *The Village*, coprodotto dalla Touchstone Pictures (cioè dalla Disney) e quindi obbligato a mantenersi entro un orizzonte sanamente conservatore, tutto viene risolto come ho detto puntando sulla dinamica di *suspense* e svelamento: una volta scoperto il segreto sull'origine del villaggio, lo spettatore viene spinto a perdere interesse per le motivazioni e gli impliciti ideologici di quel progetto e indotto invece a focalizzarsi sulla peripezia, cioè sull'impresa della ragazza cieca che attraversa da sola un bosco per salvare la vita al suo fidanzato. Vengono respinte sullo sfondo le aspirazioni del ragazzo stesso alla conoscenza, che implicano la necessaria uscita dallo spazio protetto. Dopo il ferimento di Lucius tutto questo discorso viene lasciato in sospeso. Ma la stessa organizzazione sociale del villaggio in 'anziani' e 'giovani' mette a nudo la dimensione di potere legata alle fasce d'età. Gli anziani sono ovviamente i capi del villaggio, e sono gli adulti complici nella menzogna che tiene insieme lo spazio protetto. Sulla loro dignità morale il film non prende posizione, anzi, fa vedere che la loro decisione è il frutto di un'esperienza di lutto e sofferenza dovuta alla brutalità del mondo circostante; ecco perché il film è conservatore: perché in ultima analisi presenta la mostruosità della menzogna come il frutto di un sentimento ragionevole e condivisibile.

Molto più onesto invece il film di Lanthimos, che esibisce la mostruosità della violenza implicita nella manipolazione 'protettiva' tramite il ridicolo e il grottesco straniante della narrazione: nella casa della famiglia 'x' (come ho già detto, i personaggi non hanno nomi propri, ad accentuare – se mai ce ne fosse bisogno – la dimensione allegorica dell'intero discorso) le attività ricreative vengono pianificate in modo rigorosamente autoreferenziale. I film che la famiglia riunita vede in VHS non sono altro che riprese amatoriali della loro stessa vita familiare: di fronte alla famigliola riunita sul divano scorrono così le immagini impacciate di quella stessa famigliola in posa nelle situazioni topiche e convenzionali del filmato domestico. Allo stesso modo le festicciole in famiglia sono animate da imbarazzanti siparietti delle figlie accompagnate dall'orrendo strimpellare del figlio: in un mondo avulso dal contatto sociale di ogni tipo, l'esperienza dei soggetti non può mai staccarsi dalla competenza irrisoria del diletantismo più superficiale. Ma il culmine della violenza subita dai figli ad opera dei genitori e del loro complotto è la manipolazione del linguaggio: mentre scorrono i titoli di testa un magnetofono diffonde la voce della madre che declama surreali nozioni di lessico, in cui alcune parole di uso corrente vengono definite in maniera inedita e alternativa all'uso comune (inutile dire che si raggiunge qui uno dei vertici dello



straniamento in un film pure quasi interamente straniante). Solo così, nella logica dei genitori, i figli potranno rimanere all'oscuro degli usi e dei rischi della civiltà, e contentarsi delle poche conoscenze permesse all'interno del loro mondo in miniatura. Ancora una volta la manipolazione del linguaggio oppone i due diversi fronti del potere: gli anziani (cioè i 'potenti') contro i giovani (i soggetti da tenere in 'minorità'). L'adattamento idioletale del linguaggio è conforme in tutto e per tutto alla più celebre occorrenza letteraria del tema 'manipolazione del linguaggio', quella del «newspeak», la lingua alterata dal regime in *1984* di George Orwell. La manipolazione del linguaggio corrisponde alla forma più tremenda di violenza, perché estende il controllo alla stessa costruzione sociale della realtà: l'atto di cooperazione sinergica per cui più soggetti sociali contribuiscono a costruire una realtà condivisa viene trasformato in una imposizione unilaterale, dove solo la parte che ha il controllo del reale conosce entrambi i significati del segno linguistico (quello generale condiviso e quello particolare imposto all'interno della comunità ristretta). Il dominatore è bilingue; il dominato parla una lingua sola, sottoinsieme proprio delle competenze del dominatore.

Se proviamo a generalizzare il discorso, e a cercare nelle vicende storiche dell'Occidente qualche esempio di situazione sociale fondata sulla diffusione di paure e sulla manipolazione della conoscenza, salta agli occhi che le vicende delineate nei film di Shyamalan e di Lanthimos non sono altro che un'allegoria molto trasparente di *ogni* sistema di potere: basti pensare alla Chiesa cattolica, che si pone come mediatore obbligato tra il soggetto e il mondo, imponendo forme di comportamento minuziosamente regolate per mezzo di una gestione *esclusiva* delle verità di fede; ma anche ai regimi totalitari di ogni tipo, sorretti da una propaganda fatta di mistificazione linguistica e di terrore. In ultima analisi anche la scienza, come forma organizzata e corporativa di conoscenza, corrisponde da vicino a questo modello: anche se in linea di principio la conoscenza scientifica si presenta come strutturalmente opposta a quella degli indottrinamenti fideistici, la sua estrinsecazione sociale si pone come gestione di un livello superiore di informazione che legittima gli 'ufficialmente competenti' a esercitare forme di controllo sugli 'ufficialmente incompetenti'. Il punto, ancora una volta, non è la consistenza o il profilo di un sapere, ma la sua *performance* all'interno di un sistema sociale.

Postilla: una situazione come quella appena delineata sembra a prima vista congruente con la dinamica del potere-sapere definito da Michel Foucault nelle sue ultime opere. Il potere, cioè, si presenta sempre come legato a una forma di controllo della conoscenza, che permette di disciplinare le vite altrui inchiodandole a luoghi, usi e relazioni sociali non modificabili. Ma la prospettiva di Foucault resta molto diversa: se nella *Volontà di sapere* (1976) il potere-sapere permea il corpo sociale senza distinzioni tra soggetti e oggetti, nelle vicende dei due film considerati (e nei loro modelli veri o presunti) la distribuzione del potere resta asimmetrica come in una semplice opposizione di classe. Lungi dal confondersi gli uni con gli altri, vittime e carnefici appaiono ben distinti dal controllo esclusivo del sapere, e dalla gestione del potere che da esso scaturisce. I carnefici si identificano anzi in

modo molto omogeneo con quei soggetti che la cultura pone in condizione di determinare (limitandole a piacimento) le conoscenze altrui (genitori, professori, direttori di coscienza): il loro movente, per quanto travestito da altruistica disponibilità alla tutela, non è mai distinto da una semplice, elementare volontà di potenza.

## The Myth of Monolingual Academia

SABINE MARIENBERG\*

**Abstract:** While there is no doubt that English as a lingua franca fosters international exchange among scholars, the implications of its monopoly and of the marginalization of other languages are still to be discussed. In the following I will sketch out how a progressive “monolingualization” in certain areas could affect academic activity and research in general, though I will focus on the humanities and philosophy.

**Keywords:** English, humanities, languages, monolingualistic turn.

### 1. Introduction

To gain a hearing in the scientific community, one increasingly has to present one’s talks and articles in English. In Germany, the issue of this monolingualistic turn has been raised at numerous conferences and academic roundtables, recalled in manifestos and resolutions and discussed in several books and anthologies since the late seventies. Nonetheless it seems to be considered a matter of a rather insidious, nearly stealthy process. Whereas on the occasion of the 25<sup>th</sup> Constance Literary Colloquy in 1985 Harald Weinrich voiced his support for sharpening one’s “awareness of the threshold” (Weinrich 1986, 18), twenty years later Hans-Martin Gauger remains convinced that “the transition has taken place in almost complete silence” (Gauger 2005, 64). It seems that those observing the threshold with concern and those insouciantly crossing it are not the same. An illustrative example of the latter attitude can be found in the emerited professor of biology Hans Mohr, who during a symposium on the relation of scientific and ordinary language held in 2009 at the Heidelberg Academy of Sciences and Humanities gleefully proclaimed that nowadays works written in various national languages can be confidently ignored.

This development results in a tendency towards monolingualism in certain areas (mainly concerning academic representations in international, but increasingly also in national contexts), as well as towards a kind of functional multilingualism in others (e.g. different national languages besides English for

---

\*Humboldt Universität zu Berlin

communicating scientific results to a broader audience, for informal laboratory discussions and other research related domains, in (still) the majority of seminars and lectures at least in the humanities and, of course, in everyday life).

## 2. Partitions and Perspectives

To outline the possible consequences of an increasing monolingualism for scientific activity, I'd like to take up a keyword of pragmatic philosophy of language: distinctive action. Denominating something means identifying it by distinguishing it from other things, and the various objects we denominate with the same predicator can be considered “the same” in this respect (while they still differ in others, cf. also Mittelstrass 1974). Of course this is the case not only in scientific, but also in everyday language. Moreover, we single out objects not only linguistically, but also by handling them in certain repeatable ways. In both cases, this turns out to be a very economic procedure: faced with a dining table, we don't have to ask ourselves every time we see it whether we are dealing with a gymnastic apparatus, a ritual object demanding devotion or simply a piece of furniture wonderfully suited for having dinner together. When talking about dining tables, we can leave many properties of specific tables unmentioned and still trust that we will be understood. And when we're dealing with the very concept of a dining table, we can even disregard the predicators of individual languages that, again in *this* respect and in others most probably not, can count as the same.

However, the transition from actions to sign-actions, from knowing-how to knowing that, from ordinary language to scientific terminologies – and from multilingual representations to monolingual ones – entails that local and historical variants gradually fade away. The thusly stabilized and decontextualized ways of dealing with things, whether in pragmatic contexts, in everyday language or in scientific language, are reliable means for successful actions and prosperous communication. These means are normally only taken into account when they reveal themselves as insufficient – when communication fails or common orientations become dubious – and when, in the interest of clarification, we wish to refer to various situations in which certain concepts and expressions are, have been or could be used.

On the one hand, this can again be accomplished by way of acting: an American singing teacher who wants to explain the expressive difference between “with simple tenderness” and “with sincere sympathy” to her Latvian student needn't have recourse to a dictionary but can simply show what this distinction is about. On the other hand it can also be done by referring to different life-worlds (am I talking about breakfast in Italy, Japan or England? About a novel in 18<sup>th</sup> century France or 21<sup>st</sup> century Germany?), to the terminologies of different disciplines (are we dealing with *consciousness* in a legal, psychological, neuroscientific or philosophical context?), by distinguishing a concept according to

different approaches in one and the same discipline (do I mean *sign* in the Saussurian or in the Peircean sense?), as well as by distinguishing ways of using one and the same predicator in individual languages generally intertwined with corresponding individual scientific cultures (do I mean *symbol* according to its usage in German or in the English-speaking world?)

### 3. Division of Labor vs. Dialogue

On most occasions, disambiguations don't have to be invented anew but can be retraced and (re)discovered, as if they had been implicitly present, ready to be explicated when needed. At times, though, the way to such "slumbering" distinctions can turn out to be quite long and tortuous, and all the more so the farther away we find ourselves from the contexts in which the respective terms were constituted – contexts that are probably even barely known because they stem from other life-worlds, and were coined in other language communities and other scholarly cultures. In the worst case, the terms in question present themselves as monolithic prefabricated elements that don't divulge their past in the form of prior distinctive actions, and whose history, as the history of differentiations and inner contradictions of a concept, no longer reveals itself.

Thus one finds oneself, to use a modern expression, in the situation of an *end-user* confronted with somewhat opaque objects, and in cases of doubt one has to rely on mediators. Faced with a scholarly language that is not rooted in one's own social and linguistic practices, and hence involves a dissociation of knowing-how and knowing-that, one needs translators of all sorts: specialists for intercultural communication, science journalists, interdisciplinarity experts or translators between national languages. And as long as the vision of English taking over completely remains pleasantly unlikely, i.e. as long as we live in a rich tradition of scientific and philosophical texts (not to mention literature) written in multitudinous national languages, this holds even more for English native speakers who only have a mastery of their mother tongue.

Apparently, academics and scientists can always claim that gaining proficiency in several languages would be an enormous waste of time and energy that could be better invested in research. Passing on the business of translation to others was exactly the method of choice when early modern scholars and craftsmen alike began to write in vernacular instead of Latin. Galileo, concerning his *Letters on Sunspots* written in Italian, acknowledges that it would be desirable that they could also be read in Latin by scholars in other countries. But in the same breath he asks his friend Paolo Gualdo to kindly take care of a translation to be provided by Martino Sandelli, given that he himself is "extremely busy" with other things (for more details see Trabandt 2005, 214f).

A little less apparently, this comfortable solution could have far-reaching consequences in the long run for both native and second-language speakers of English adopting scientific and philosophical

works exclusively in English: without making the effort to familiarize oneself with other languages, the ways in which terminologies and concepts are built up would no longer be anchored in one's own experience. One could not refer to prior experiences, nor could one gain new ones by way of comparison. What is lost here is the possibility of learning from one another, which goes far beyond the proper use of a dictionary. Familiarizing oneself with a language is about more than just words, it is about heuristic metaphors, about different sorts of orderings comprising different proximities and contrasts, including subtle nuances and undertones, possible associations and a whole system of interrelated predicators shaping and sharpening concepts in sometimes unexpected ways.

To give just one example: on the occasion of a debate entitled “Which Language(s) does Science Speak” carried out at the Berlin Brandenburg Academy of Sciences and Humanities in 2010, Carl Friedrich Gethmann reported several translations of the Heideggerian adjective *vorhanden*. In *Being and Time*, *vorhanden* is contrasted with *zuhanden*: *zuhanden* refers to things that are used with ease and without being questioned in (mostly instrumental) contexts of everyday life. In case of failure and malfunction, though, they come into focus as objects of (mostly scientific) empirical investigation and become *vorhanden*. Both terms have the connotation of the hand, which in the first case is literally handling a means without paying special attention to it, whereas in the second case the means itself is taken into consideration and, so to speak, is no longer *ready-to-hand*, but *in front of* the hand.

The translations offered for *vorhanden* in three different English editions of *On Time and Being* provided by Hofstadter, Macquarrie and Robinson, and Stambaugh are as follows (cf. Gethmann 2011, 61f): Hofstadter chooses *extant*, deriving from *existent*, thereby omitting the metaphor of the hand and neglecting the fact that this new term connotes *existence*, which for Heidegger means something different; Macquarrie and Robinson opt for *present at hand*, thereby preserving the hand metaphor but introducing a notion of temporality; Stambaugh eventually translates it with *objectively present*, whereby the hand metaphor again disappears, while the concept of objectivity comes out (which for Heidegger is not to be mixed up with the concept of *vorhanden*).

A student whose knowledge of Heidegger rests only upon one of these translations wouldn't have the slightest chance to find out what connotations have been somehow smuggled into the concept of *vorhanden* and which ones have been left out. Comparing all three translations (another kind of multilingualism) might possibly give rise to fruitful doubts. But only by going back to the original could he gain an insight in what being *vorhanden*, being *zuhanden*, temporality, existence and objectivity might (or might not) have to do with each other in Heidegger's system of thought. In contrast to a merely passive reception, this reconstruction, which sheds light on both English and German, implies significant work from the reader's part. Thus his notion of *vorhanden* will not only be richer but also bear the traits of his own constructive activity and thus be recognizable as something not only found, but self-made (for the dialogical relation of construction and reconstruction see Lorenz 2005, 2008).

Conversely, to be dependent on terms and concepts that are inscrutable to a certain extent is not just regrettable in a way, but affects scientific self-conception at its core: it comprises a segregation of life-world and scholarship, a decline in the possibility of intersubjective review, a diminished ability to give reasons and, eventually, a partial loss of autonomy.

#### 4. (Re-)Mythologizations

According to Kant, our own constructive activity is a necessary condition for any kind of understanding: we only understand what we are able to produce ourselves. And for the 18<sup>th</sup> century Neapolitan philosopher Giambattista Vico, who anticipated Kant in stating that the criterion for recognizing something is to have created it oneself, the discovery that the social world is not given by the gods but man-made is the precondition for the ascent from barbarian myth to human science. Moreover, ideas and words whose history can't be reconstructed are in Vico's eyes like bastards without genealogy: to be able to name the father, be it of biological or intellectual children, is what characterizes the transition from bestiality to the first human societies.

Concerning the unlucky combination of monolingualism on the one hand and being at the mercy of translators on the other hand, to speak of bestiality (as opposed to human sociality and to a traceable history of ideas) and myth (as opposed to science) may seem exaggerated. However, once we are left with stray terms with unknown families, neighbors, friends and enemies, it is not a great leap before we find ourselves in the midst of flourishing mythologies. When we are no longer able to critically examine our concepts, their usage every so often turns out to be due more to habit, prestige or faith than to reason. In a captivatingly ironic essay about German as a language of philosophy, Andreas Kemmerling gives an account of a both amusing and alarming discussion he had with his editor about how to translate the English term *reference* into German (Kemmerling 1999, 112). Although there is a German verb for *to refer* (*Bezug nehmen*) and also a corresponding noun (*Bezugnahme*), the editor asked him to use *Referenz* instead, obviously mistaking *reference* for a technical term (which it is not). Informed that *Bezugnahme* means just the same, he insisted that the text was about this *special* kind of reference, i.e. *Referenz*, not to be conflated with *Bezugnahme*. Anyhow, if information is a difference that makes a difference, the one between *Referenz* and *Bezugnahme* is void of it.

#### 5. Communication and Cognition

What I have said so far about the desirability of multilingualism in an emphatic sense might lead to ask whether we are really dealing with more than a revival of well-known discussions – e.g. those on the standardization of everyday language in scientific language, or those concerning the function of the humanities, which allegedly consists in sensibilizing us to differences in general and preserving the awareness of former differentiations and orientations.

The issue of academic mono- or multilingualism is certainly part of these general problems of mediation, but they take on a new dimension insofar as 1) we are now dealing with the threat of unfounded (and maybe more and more unfindable) adoptions within one and the same discipline and 2) cultures of knowledge, including the respective social practices, fade into the background for linguistic reasons (though certainly coupled with the aspect of economic power).

But there is more to it: just as academic language is constantly affected and vivified from the bottom up by everyday language, and just as the humanities not only reassure us of our past but also have the potential to broaden the domain of what can be thought and researched, a plea for linguistic diversity is more than just a call for an unworldly recollection of linguistic roots. Rather it is meant as an invitation to not leave the reflection on linguistic means to linguists and historians of science, but to conceive it as an integral part of every single discipline – and this counts for native speakers of English as well.

A point not mentioned so far but not to be left aside is that what we are witnessing is much more a matter of Globalization than of Anglification, more akin to the search for the least common denominator than for the least common multiple, and what comes out is often not much more than a faint echo of English as a fully developed language. Revealingly, the biologist quoted above ended his statement with the terse remark that we have no further use for formerly common national languages like French, German or English (sic!) as universal scientific languages. Unquestionably, the *koiné* he has in mind is what sarcastic tongues call “English II” – an auxiliary construct with a significantly reduced syntax, made of nouns and *passé-partout* verbs like *be*, *do*, *make*, *put* etc. that can be combined with adverbs and prepositions (cf. Hentig 2005, 48ff). Such a limited equipment can be very handy for swiftly communicating results of research, but whether it allows for tentative attempts within the research process, groping for the right words to give shape and form to questions and hypothesis, is open to doubt. If we emphasize not only the communicative, but also the cognitive function of language – or, as Humboldt put it, if we consider that language is primarily a means for the discovery of truths not yet known – English II is the most inappropriate scientific language imaginable. And if it were the only one available, it would usher in a notion of scholarship as a collection of ready-made (or ready-found) knowledge to be passed on in compendiums, handbooks and PowerPoint presentations, not too far from the canonization of handed-down ideas in the Latin scientific community before in early modern times the scientific domain was taken over by scholars who, in their search for something not yet thought and said, began to write in their mother tongues.



Again, what is at stake here is the opportunity to learn from one another by way of attaining a shared and common understanding of things in the light of a stimulating plurality of perspectives – and to conceive the experience of alterity, the confrontation with what is historically, culturally and linguistically different, as fundamental for one’s own self-conception and thus also for one’s future scientific activities. Openness and curiosity towards a multiplicity of shades and styles, aspects and traditions, ways of arguing and raising questions, far from being leisurely retrospective, is what sharpens the eye for the inner relation between reconstruction and construction, between knowing-that and knowing-how, between what we do and how we do it, as well as for the provisional and ever evolving character of knowledge. And hence an indispensable precondition for the passage from what is to what could be.

## References

- GAUGER, H. M. (2005). Nur noch Englisch? Eine sehr notwendige Diskussion. In U. Pörksen (Ed.), *Die Wissenschaft spricht Englisch? Versuch einer Standortbestimmung* (pp. 64-74). Göttingen: Wallstein.
- GETHMANN, C. F. (2011). Die Sprache der Wissenschaft. In G. Stock (Ed.), *Welchen Sprache(n) spricht die Wissenschaft?* Streitgespräche in den Wissenschaftlichen Sitzungen der Versammlung der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften am 2. Juli und am 26. November 2010 (pp.57-64). Berlin: Akademie der Wissenschaften.
- HENTIG, H. v. (2005). Hat das Englische Vorzüge als Sprache der Wissenschaft? Einige Hints zu einem Hunch. In U. Pörksen (Ed.), *Die Wissenschaft spricht Englisch? Versuch einer Standortbestimmung* (pp. 47-54). Göttingen: Wallstein.
- KALVERKÄMPER, H., & Weinrich, H. (Eds.). (1986). *Deutsch als Wissenschaftssprache*. 25. Konstanzer Literaturgespräch des Buchhandels. Tübingen: Narr.
- KEMMERLING, A. (1999). Deutsch als Sprache der Philosophie. Wieweit ist das in Gegenwart und Zukunft noch möglich? In C. Meier (Ed.), *Sprache in Not? Zur Lage des heutigen Deutsch* (pp.105-115). Darmstadt: Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung.
- LORENZ, K. (2010). Pragmatic and semiotic prerequisites for predication. A dialogue model. In *ibid.*, *Logic, language and method. On polarities in human experience* (pp. 42-55). Berlin / New York: De Gruyter.

- LORENZ, K. (2009). Das Vorgefundene und das Hervorgebrachte. In *ibid.*, *Dialogischer Konstruktivismus* (pp.159-173). Berlin / New York: De Gruyter.
- MITTELSTRASS, J. (1974). Die Prädikation und die Wiederkehr des Gleichen. In *ibid.*, *Die Möglichkeit von Wissenschaft* (pp. 145-157). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- TRABANT, J. (2005). Mehrsprachigkeit der Wissenschaften. Ein Irrweg? In E. Neuland, K. Ehlich, W. Roggensch (Eds.), *Perspektiven der Germanistik in Europa* (pp.203-222). Munich: Iudicium.

## Miguel de Unamuno: il primato ontologico della coscienza

ANGELO MAROCCO\*

**Abstract:** This article focuses in presenting Miguel de Unamuno's concept of the consciousness, one of the main cornerstone of Unamuno's philosophical thought. In the unpublished *Filosofía lógica* (written in 1886), his philosophical first effort, Unamuno proposed a definition of consciousness which can be understood as the core of what would later become the existential primacy of consciousness.

**Keywords:** Miguel de Unamuno, consciousness, existential primacy of consciousness, Spanish philosophy.

1. Nel 1958 Armando F. Zubizarreta ritrova un breve manoscritto giovanile di Miguel de Unamuno dal titolo *Filosofía Lógica*, la cui stesura risale con ogni probabilità agli inizi del 1886.<sup>1</sup> Si tratta del primo scritto di Unamuno con contenuto teoretico di cui si abbia notizia, che, oltre a segnare in qualche modo l'esordio filosofico, ci testimonia il suo orientamento speculativo degli anni della gioventù. Per la verità, dalle pagine dell'allora poco più che ventunenne Unamuno viene alla luce l'immaturo espressione di un pensiero in un'età non ancora segnata da una meditata riflessione critica. Senza dire che vi si sente l'eco di un'immediata e alquanto superficiale adesione giovanile a posizioni hegeliane, apprese attraverso letture e studi personali.

Sebbene non sia possibile riassumere per intero la complessità degli sviluppi futuri del suo pensiero, si può dire che lo scritto assume oggi un interesse particolare per rintracciare la traiettoria dell'evoluzione speculativa unamuniana, lasciandoci intravedere il primo nucleo teoretico di quello che, come suggerisce con efficacia Charles Moëller, sarebbe poi divenuto il «primato esistenziale della coscienza» su cui il nostro pensatore tornerà in tante pagine più diffuse e più note.<sup>2</sup>

Una considerazione speciale meritano dunque quei passi dello scritto dedicati alla definizione del concetto di coscienza, tenuto conto soprattutto del ruolo svolto dalla problematica nella riflessione successiva, costituendo probabilmente uno dei capisaldi del pensiero filosofico unamuniano. È fondamentale però ribadire che ci si trova di fronte a delle linee di tendenza piuttosto che a un'evoluzione coerente e univoca di tale esperienza teoretica. Sarebbe oltretutto problematico ricondurre una simile ipotetica evoluzione in un autore come Unamuno, che si distingue, come

---

\* Professore incaricato di discipline filosofiche e direttore editoriale del Dipartimento Pubblicazioni presso la Pontificia Università Regina Apostolorum (Roma).

<sup>1</sup> A.F. ZUBIZARRETA, *Tras las buellas de Unamuno*, Taurus, Madrid 1960, p. 16.

<sup>2</sup> C. MOËLLER, *Textos inéditos de Unamuno*, Athenas, Murcia 1955, p. 32.

precedentemente visto, per un pensiero in movimento, non immune da contraddizioni interne e da articolazioni composite tali da svincolarsi da ogni laccio preconstituito.

2. Cos'è dunque la coscienza per il giovane filosofo spagnolo? Alla base della concezione si pone il riconoscimento del legame indissolubile tra coscienza e totalità del conosciuto. L'idea di coscienza viene intesa come complesso mondo di idee e di fatti, vale a dire un insieme di conoscenze senza precisa sistemazione che non sottendono necessariamente una realtà ontologica: «Chiamo Coscienza l'insieme dei fatti e delle idee, i fatti relazionati alle idee, e queste relazionate ai fatti, cioè l'insieme di tutto ciò che è conosciuto. Risulta in un certo modo l'Idea di Hegel, ma la Coscienza non è qualcosa di distinto dall'insieme di fatti ed idee».<sup>3</sup>

La coscienza comprende in sé ogni cosa, nel senso che tutto viene ricondotto all'interno del conosciuto, configurando così l'essere come struttura della coscienza. Il nesso che si presenta nella sfera coscienziale tra essere ed essere conosciuto non scaturisce quindi dalla capacità creativa della coscienza, in quanto quest'ultima non crea nulla. Essa è piuttosto ciò che conosce effettivamente in virtù della sua attività conoscitiva. Il significato ontologico dell'essere dipende perciò dal vivere della coscienza: qualcosa esiste soltanto perché esiste per la coscienza, le idee sono idee perché pensate e concepite dalla coscienza, i fatti sono tali per essere stati percepiti dalla coscienza. A questo proposito si è osservato come la coscienza diviene l'ambito ontologico che precede la costituzione ontica della realtà,<sup>4</sup> il luogo della distinzione tra soggetto e oggetto: «La distinzione tra soggetto ed oggetto – leggiamo in *Filosofía Lógica* – è una distinzione all'interno della Coscienza, questa non è né soggettiva né oggettiva».<sup>5</sup> Essa sembra confinarsi nell'orizzonte ontologico anteriore alla distinzione tra soggettività e oggettività, in quanto è la presenza *ontopoietica* della coscienza a determinare l'essere oggettivo.

Il discorso di Unamuno sulla coscienza, anche se può sembrare un po' parziale, persino riduttivo, esemplifica tuttavia la direzione scelta dal giovane autore. Non può, infatti, sfuggire la presenza costitutiva di una prospettiva che rientra negli schemi e nell'impostazione della tradizione idealista. Si riconoscerà facilmente inoltre il tono e le forme tipicamente hegeliani. Julián Marías coglie nella scelta di Unamuno del termine coscienza un residuo di alcuni presupposti idealisti, in opposizione alle sue più profonde intuizioni, a cui non può rinunciare.<sup>6</sup> Rogelio García Mateo osserva però che non solo l'Idea hegeliana, ma anche l'*οὐσία* di Aristotele, l'*εἶδος* di Platone, l'*esse* della scolastica, l'Io di Fichte e l'*élan vital* de Bergson richiamano il significato di coscienza in Unamuno.<sup>7</sup>

Comunque sia, non si può fare a meno di constatare come nella specifica questione Unamuno esprima un fondamentale consenso con l'orientamento idealista rispetto all'oggettività. Alludiamo in particolare alla posizione rispetto all'oggetto ritenuto non più indipendente. Posto in altri termini,

<sup>3</sup> A.F. ZUBIZARRETA, *Tras las buellas de Unamuno*, cit., p. 19: «Llamo Conciencia al conjunto de los hechos y las ideas, los hechos relacionados a las ideas y éstas relacionados a los hechos, es decir al conjunto de todo lo conocido».

<sup>4</sup> W.D. JOHNSON, *La antropología filosófica de Miguel de Unamuno*, in “Cuadernos de la Cátedra M. de Unamuno”, XX (1970), p. 43: «La conciencia es, pues, el ámbito ontológico previo a la constitución óntica de todo lo demás».

<sup>5</sup> A.F. ZUBIZARRETA, *Tras las buellas de Unamuno*, cit., p. 19: «La distinción entre sujeto y objeto es una distinción dentro de la conciencia, ésta no es subjetiva ni objetiva».

<sup>6</sup> J. MARIÁS, *Miguel de Unamuno*, Espasa-Calpe, Buenos Aires 1950, p. 178: «el término a que recurre con predilección es el de conciencia – residuo, sin duda, de unos supuestos idealistas, en pugna con sus más hondas adivinaciones, pero de los que no puede desprenderse –».

<sup>7</sup> R. GARCÍA MATEO, *Las “contradicciones” de Unamuno. Base de su pensamiento*, in “Pensamiento”, XLIII (1987) 169, p. 8.

L'oggetto non può essere più configurato come *Gegenstand*, se con tale termine s'intende qualcosa posto di fronte al soggetto, l'oggetto insomma come *das Gegenüberstehende*. L'oggetto non può essere inteso indipendentemente dalla considerazione del soggetto, esso si specifica semmai come *Objekt*, dacché suo tratto essenziale è quello di essere posto (*entgegenwerfen*) dal soggetto. Poiché l'oggetto è creato dall'attività pensante, la sua alterità rispetto al soggetto può essere superata. Ebbene, in questa distinzione tra *Objekt* e *Gegenstand* v'è già la premessa teoretica per taluni tratti distintivi della concezione gnoseologica, quella che condurrà al primato ontologico dell'esistenza. Può apparire paradossale, ma in ciò che il giovanissimo Unamuno chiama *Conciencia* è insito tutto il dilemma esistenziale del nostro pensatore, dal quale non è mai riuscito a liberarsi. Sono infatti la ripresa e lo sviluppo, nella piena maturità degli anni, di alcuni nodi teoretici a costituire, a nostro avviso, la chiave di volta della sua esperienza filosofica. Naturalmente non pensiamo che tutta la filosofia unamuniana possa essere, per così dire, filtrata da simile modello interpretativo. Ci pare tuttavia utile indicare la presenza almeno di un punto di riferimento tale da permettere l'osservazione di come nella propria ricerca Unamuno immetta una tensione che, pur muovendo da indubbi presupposti idealistici, al culmine del proprio itinerario speculativo finisce per forzarne i limiti e le chiusure.

In ogni caso, per quanto ci concerne, interessante è appunto il richiamo a Hegel, un richiamo che tuttavia non è semplicemente indicativo, dato che lo stesso Unamuno sottolinea le affinità della propria definizione di coscienza con l'Idea hegeliana: «Viene ad essere in un certo senso l'Idea di Hegel, ma la Coscienza non è qualcosa di distinto dall'insieme di fatti ed idee. Nel mio vocabolario tecnico Coscienza significa Universo, universo reale ed ideale, tutto è dentro alla Coscienza, cioè al conosciuto».<sup>8</sup>

3. Che l'interesse di Unamuno nel periodo giovanile sia rivolto principalmente alla lettura delle opere hegeliane viene del resto esplicitamente detto dallo stesso pensatore spagnolo: «Imparai il tedesco in Hegel, nello stupendo Hegel, che è stato uno dei pensatori che traccia più profonda ha lasciato in me. Ancora oggi penso che il fondo del mio pensiero sia hegeliano».<sup>9</sup>

Al di là della specificità dell'influenza hegeliana, testimonianza esplicita dell'importanza di quell'incontro per il giovane pensatore, giova mettere subito in evidenza come in seguito la distanza rispetto a Hegel si faccia quanto mai decisiva. Nonostante la sincera ammirazione per il filosofo tedesco, egli deve fare i conti con le insufficienze della rigidità del sistema di pensiero, si trova alle prese con categorie speculative che non riescono a dare ragione completa e convincente della realtà, soprattutto quella umana. «Che bello fu – scrive a tal proposito Unamuno – quel gigantesco sforzo di Hegel, l'ultimo titano, per scalare il cielo! quel lavoro erculeo di racchiudere tutto il mondo in vive

<sup>8</sup> A.F. ZUBIZARRETA, *Tras las huellas de Unamuno*, cit., p. 19: «Viene á ser en cierto modo la Idea de Hegel, pero la Conciencia no es algo distinto del conjunto de hechos é ideas. En mi tecnicismo Conciencia significa Universo, universo real é ideal, todo es dentro de la conciencia, es decir de lo conocido».

<sup>9</sup> Lettera di M. de Unamuno a Federico Urales, in F. URALES, *La evolución filosofía en España*, Ediciones de cultura popular, Barcelona 1968, p. 161: «Aprendí alemán en Hegel, en el estupendo Hegel que ha sido uno de los pensadores que más huella han dejado en mí. Hoy creo que el fondo de mi pensamiento es hegeliano».

formule [...] Questo sogno di Chisciotte della filosofia ha dato anima a molte anime, anche se è finito come il barone di Münchhausen di voler uscire dal pozzo tirandosi per le orecchie».<sup>10</sup>

La pretesa di Hegel di racchiudere tutto il mondo in vive formule (*encerrar el mundo todo en fórmulas vivas*) è destinata all'inevitabile fallimento. Lo sforzo di rappresentare il divino esige l'uso del pensiero e del linguaggio; sicché l'intento hegeliano di fondare il sapere assoluto, si risolve con la realizzazione di un sapere umano che ha la pretesa di esprimere il divino. Di tale evoluzione verso una progressiva indipendenza dall'influenza hegeliana non è facile individuare l'origine. Che questa svolta sia da collegarsi in gran parte alla profonda crisi spirituale del 1897 appare ovvio;<sup>11</sup> ma non è soltanto questo: non si può infatti non tener conto del fatto che tale nuovo orientamento non emerge all'improvviso, ma si viene determinando soprattutto attraverso la lettura di alcune opere di Søren Kierkegaard nel corso del 1900.

Non è senza significato che il rifiuto dell'universalismo logico hegeliano sia raggiunto attraverso la via kierkegaardiana. Nella seconda e più matura fase, il pensiero di Unamuno trae origine appunto dalla consapevolezza del rilievo e della profondità di certi dati fondamentali della singola esistenza che egli seppe assimilare e rivivere secondo le proprie esigenze speculative. È su queste premesse che la riflessione unamuniana prende un nuovo respiro nell'aspezzazione dei conflitti tra apparenza e realtà, fra individuo e mondo esterno, origine della condizione di costante ansietà esistenziale. Il rapporto tra apparenza della coscienza e realtà dell'Assoluto assume dimensioni tanto più tragiche, quanto più inquadrare in spazi ontologici caratterizzati dall'impossibilità di sfuggire al reale esistenziale. L'aspetto originale dell'evoluzione di tale pensiero è l'interna trasformazione della nozione di coscienza come totalità in totalità dell'Esserci. Dall'oggettività come determinazione dell'Assoluto si passa alla configurazione dell'esistenzialità di tutta l'oggettività.

4. Al di là dei rilievi più propriamente gnoseologici della questione, ci pare debba essere qui evidenziata una questione ontologica di fondo. Se da quanto è stato detto risultano più chiare le ragioni del primato ontologico della coscienza, è necessario precisare che tale primato non va inteso in senso assoluto, in quanto l'essere nella sua absolutezza mai si risolve nella determinazione della realtà coscienziale. Il primato della coscienza emerge dinanzi all'esperienza del proprio vissuto e l'insieme del conosciuto. Sennonché, la coscienza è *per-sé* una totalità, che non può tradursi in assoluto *in-sé-per-sé*. Poiché quello che pretendiamo assoluto si riduce a totalità, non rimane quindi che ammettere il capovolgimento dell'essere della coscienza nel nulla. In simile dinamica ontologica possiamo scorgere la radice della tensione presente in tutta la riflessione unamuniana che coinvolge il pensiero nell'alternativa

---

<sup>10</sup> M. UNAMUNO, *Obras Completas*, a cura di Manuel García Blanco, Vergara y Aguado, Madrid-Barcelona 1958-64, vol. III, p. 180: «¡Qué hermoso fue aquel gigantesco esfuerzo de Hegel, el último titán, para escalar el cielo! Qué fue aquel trabajo hercúleo por encerrar el mundo todo en fórmulas vivas [...] Comprendió que el mundo de la ciencia son formas en proceso inacabable, y quiso levantarnos al cénit del cielo de nuestra razón y desde la forma suprema hacernos descender a la realidad, que iría purificándose y abriéndose a nuestros ojos, racionalizándose. Este sueño del Quijote de la filosofía ha dado alma a muchas almas, aunque le pasó como al barón de Münchhausen, que quería sacarse del pozo tirándose de las orejas».

<sup>11</sup> Non è certo nostra intenzione soffermarci sulle ragioni che sono alla base della crisi religiosa di Unamuno, sulle quali sono state formulate diverse ipotesi. Si rinvia a riguardo allo studio di E. RIVERA DE VENTOSA, *La crisis religiosa de Unamuno*, in "Cuadernos de la Cátedra M. de Unamuno", XVI-XVII (1966-67), pp. 107-133 che offre un utile quadro d'insieme delle diverse interpretazioni della crisi. Si veda anche A. SÁNCHEZ BARBUDO, *Estudios sobre Unamuno y Machado*, Madrid 1959, pp. 43ss. e C. MÖELLER, *Miguel de Unamuno y la esperanza desesperada*, in *Literatura del siglo XX y cristianismo*, Madrid 1964, pp. 59ss.

tra il tutto dell'essere e l'essere del Tutto (*el todo del ser y el ser del Todo*) e il nulla della coscienza (*la nada de la conciencia*). L'essere si erge dinanzi alla coscienza come il vero assoluto, quello che racchiude ogni cosa senza essere a sua volta inglobato da nulla. Si pone qui il nodo del problema: soltanto la totalità dell'essere è effettivamente reale. Ogni coscienza sarà *per-sé*, ma nessuna coscienza umana, condannata alla propria totalità, potrà mai realizzare quel contatto immediato con la realtà, fintanto che continua a essere coscienza di sé: la coscienza rimane sempre coscienza di un limite. Ora, nella prospettiva che qui c'interessa, ciò che non rientra nella sfera coscienziale non è altro che apparenza, in quanto l'unica realtà sostanziale è la coscienza. L'esperienza dell'essere si confonde con la coscienza stessa, cosicché essere equivale tanto ad avere coscienza di sé, quanto a essere se stessi. L'identità trova conferma nell'impossibilità di applicare alla coscienza un modo d'essere distinto dalla coscienza stessa e dall'impossibilità di rifiutare di essere coscienza. Essere significa prendere coscienza di sé, è *être-soi* o *serse*; in altre parole, l'essere non si dà che nella coscienza riflessa del sé, traducendosi in questo modo nella forma riflessiva di *serse*.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> A tale riguardo scrive François Meyer: «Unamuno joue ici avec une certaine audace de la possibilité offerte en espagnol de modifier le sens d'un verbe à l'aide du pronom réfléchi (avec une nuance de sens que n'est pas sans analogie avec le moyen en grec): *morirse*, par exemple, c'est se mourir, mourir à soi et pour soi, et par suite être en train de mourir et conscient de mourir. Mais *serse* est plus audacieux et franchement inhabituel. *Serse* c'est à la fois être soi, à soi et pour soi, être-soi-pour soi et par rapport à soi, et donc conscient d'être soi» (citato da R. GARCÍA MATEO, *Dialektik als Polemik. Welt, Bewußtsein, Gott bei Miguel de Unamuno*, Lang, Frankfurt am Main 1978, p. 2, nota 2).

# L'antisoggettivismo intersoggettivo di Karl Löwith. Dalla critica del “solipsismo idealistico” al recupero della dimensione relazionale

ANGELO MICHELE MAZZA\*

**Abstract:** The article proposes a descriptive reading about subjectivity in Karl Löwith, from his first work (*Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, 1928) to the last naturalistic essays. The starting point is the criticism of the metaphysical and idealistic subjectivism in order to reconstruct an authentic idea of the subject as “relationship”, i.e. an ontological union of "I - you - history - nature". We also focus on the points of tangency between the thought of Nishida Kitarō and Löwith's philosophy of relationship.

**Keywords:** philosophical anthropology, philosophy of relationship, individual, intersubjectivity, Nishida Kitarō, Karl Löwith, naturalism, subjectivity.

## 1. Introduzione

Nel riassumere il proprio *curriculum* filosofico, Karl Löwith (1897-1973), al pari di Nietzsche in *Ecce Homo*<sup>1</sup>, ne indica la circolarità. Punto d'origine e di ritorno è la tesi d'abilitazione alla libera docenza: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, del 1928. L'opera s'inserisce nel dibattito sorto, alla fine degli anni '20, in merito alla “svolta idealistica” husserliana, presentando, già in embrione, i temi che accompagneranno e incrementeranno l'intera speculazione del filosofo. Muovendo dal rapporto “io-tu-mondo”, Löwith critica il “solipsismo idealistico” e il “trascendentalismo moderno”, offrendo allo stesso tempo una nuova via d'indagine. Tale via ha come punto di partenza e bussola la riflessione sui *Principi della filosofia dell'avvenire* di Feuerbach, opera che, come vedremo, sarà utilizzata da Löwith anche come correttivo alla fenomenologia di Heidegger. In secondo luogo, passando per Dilthey, Wilhelm von Humboldt e Pirandello, Löwith propone una visione antropologica centrata sull'idea di comunità ovvero sul ruolo fondamentale che nella costituzione stessa dell'identità personale ha la società, definita come *Mitwelt*.

Nel presente studio si cercheranno di esporre gli sviluppi e le articolazioni della critica löwithiana al soggettivismo, ripercorrendo le varie figure diadiche disseminate nelle diverse opere, a partire dalla tesi di abilitazione, sino alle opere della maturità segnate dal naturalismo. Quest'ultimo

---

\* Dottorando di ricerca in Filosofia presso la Pontificia Università Antonianum (Roma).

<sup>1</sup> Cfr. K. LÖWITH, *Curriculum Vitae*, in IDEM, *La mia vita in Germania*, tr. it. di E. Grillo, Il Saggiatore, Milano 1988, p. 203; F. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1977, p. 253.



aspetto lo spingerà a precisare, nella ripubblicazione, del 1962, de *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, che se dovesse riconsiderare il tema, lo farebbe proprio a partire «nell'ambito di una più ampia connessione con la questione tra uomo e mondo-ambiente»<sup>2</sup>. Si cercherà, successivamente, di far emergere i punti di tangenza e divergenza fra lo scritto del '28 e l'opera che nello stesso anno pubblicherà, in Giappone, Nishida Kitarō (*La determinazione autocosciente del nulla*, nella quale è presente il saggio *Io e tu*), col quale Löwith intrattiene, sin dal '36, un fecondo dialogo.

## 2. *L'individuo nel ruolo del co-uomo: da Feuerbach a Stirner*

Gli anni universitari a Friburgo ed in particolar modo le lezioni di Heidegger, consentono a Löwith di accedere nel vivo del dibattito sorto, all'interno del movimento fenomenologico, all'indomani della "svolta idealistica" di Husserl. Dalla critica portata avanti da tale movimento alla ontologia e alla metafisica tradizionale, il giovane studente trae gli strumenti per poter riformulare quello che Feuerbach considera l'origine della filosofia: "l'uomo" in quanto tale, che precede ogni "io" idealistico-cartesiano<sup>3</sup>. È proprio a partire da un'attenta analisi della posizione di Feuerbach che Löwith – nell'opera *L'individuo nel ruolo del co-uomo* – attuerà progressivamente l'emancipazione del soggetto dalla soggettività trascendentale di matrice cartesiana.

Prima di procedere spiegando come venga declinata tale emancipazione, è da precisare che l'interlocutore della tesi è Martin Heidegger, in quanto il nostro filosofo si confronta con *Essere e tempo*, pubblicato l'anno precedente alla abilitazione. La necessità di un tale confronto fu il motivo del ritardo con cui concluse la stesura della tesi, la quale avrebbe dovuto già ultimarsi nel '27 ed è testimoniata dallo stesso Löwith, in una lettera a Heidegger, del 1 maggio 1927, in risposta all'invio di una copia di *Sein und Zeit*: «L'autentico motivo per cui porto a termine due anni più tardi di quanto avessi inizialmente previsto [l'opera *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*] risiede nel fatto che avevo bisogno di questo tempo per potermi confrontare con *Essere e tempo*, e senza un tale confronto il lavoro non avrebbe avuto per me alcun senso; ero già troppo grande per un lavoro fenomenologico del tutto privo di pretese, da studente»<sup>4</sup>. L'intero impianto de *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, più che essere un corroboramento delle dottrine del maestro, ha la pretesa di fungere da correttivo antropologico alla

<sup>2</sup> Cfr. K. LÖWITH, *Mondo e Mondo umano*, in IDEM, *Critica dell'esistenza storica*, tr. it. di A. L. Künkler Giavotto, Morano, Napoli 1967, pp. 317-360.

<sup>3</sup> Cfr. IDEM, *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, a cura di Agostino Cera, Guida, Napoli 2007, p. 72

<sup>4</sup> Lettera a Martin Heidegger del 1/5/1927, cit. in E. DONAGGIO, *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, Feltrinelli, Milano 2004, p.46.

ermeneutica della affettività heideggeriana<sup>5</sup>, ripensando le categorie di *Essere e tempo* a partire da Feuerbach e risalendo al *Dasein* kantiano.

Il soggetto proposto da Heidegger, in *Essere e Tempo*, è, secondo l'allievo, un soggetto che realizza la propria autenticità ritirandosi o facendo *epochè* dal mondo del "si", trascendendosi e oltrepassandosi per pervenire a quell'ente che esso è, rientrando in sé stesso. Soprattutto la decisione anticipatrice della morte cerca di sottrarre l'uomo dal mondo del "si" (*man*), in quanto non "si muore", ma "io muoio" fondando, in tal guisa, un "solipsismo esistenziale". Tale prospettiva non sembra discostarsi dalla filosofia moderna che, secolarizzando le forme del soggetto della teologia giudaico-cristiana, inchioda "l'io" al ruolo di soggetto solipsistico, riproponendo l'asserto cartesiano de "*Je pense, Je suis*".

Certo non si può prescindere dal fatto che la filosofia e ogni produzione del pensiero non partono da un soggetto, ma quello che cerca di compiere Löwith è una riproposizione di questa particella principale. Come riformulare questo "io" punto ontologico e assoluto? A partire dalla critica di Feuerbach all'essere in quanto assoluto hegeliano. Al principio d'ogni pensiero non vi è difatti l'astratto universale ma un ente finito e particolare, detto "uomo" che sin dal suo essere al mondo si ritrova in relazione con un tu. Pertanto *Dasein* è l'esserci umano dipendente in se stesso dall'«esserci di un mondo o di un tu» fuori di lui<sup>6</sup>. Difatti, un pensiero che non si esterna per ricercare una comprova o per giustificarsi, finisce per essere puro sogno, un puro pensiero privato avrebbe detto Kant. La forma perfetta di pensiero ad avviso di Feuerbach è il «il sapere più sensibile [...] il pensiero che si rettifica mediante l'intuizione sensibile è pensiero reale, oggettivo»<sup>7</sup>. Attraverso l'esercizio del pensiero, l'uomo si rende conto della sua essenza ovvero l'essere basato su altri esserci. Primo e ultimo principio della filosofia e della universalità sarà allora l'unione di "io" con il "tu" "dell'uomo con l'uomo". Tale mediazione avviene attraverso il linguaggio e si esplica nel rapporto d'amore. È l'amore dell'altro che ti dice ciò che tu sei<sup>8</sup>. Ma in che modo tale rapporto si declini diventa problematico in Feuerbach, pertanto Löwith, cercherà nella tesi del '28, di colmare le problematiche aperte dalla relazione io-tu, attraverso il metodo fenomenologico, passando tra Dilthey, Humboldt e infine Kant.

In *prima facie*, Löwith cerca di determinare in maniera più compiuta il concetto di "esserci". Questo non è solo il darsi dell'io e il tu come persona, ma anche il darsi della relazione nel qui e nell'ora, in una spazialità e pertanto in un "essere-nel-mondo". Una siffatta prospettiva è connaturata

---

<sup>5</sup> Cfr. K. LÖWITH, *Saggi su Heidegger*, tr. it. da C. Cases e A. Mazzone, Einaudi, Torino 1974, p. XVI: «Male è ripagato il maestro di cui si rimane sempre soltanto scolari. E perché non volete strappare le foglie della mia corona? Voi mi venerate: ma che accadrebbe, se un giorno la vostra venerazione si perdesse?».

<sup>6</sup> IDEM, *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, cit., p.77.

<sup>7</sup> Cfr. *ibidem*, p. 78; «i tuoi pensieri sono veri solo se superano la prova dell'obiettività, quando anche l'altro oltre te li riconosce» (IDEM, *Dio uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, a cura di O. Franceschelli, Donzelli, Roma 2000, p. 111).

<sup>8</sup> Cfr. *ibidem*.

nell'uomo, il quale è sia natura che spirito, ed è a partire da ciò che distinguiamo una doppia relazione col mondo: una originaria, legata alla natura biologica dell'uomo, e l'altra posteriore e mediata, cioè la natura morale del *Mitwelt*. Ne *L'individuo nel ruolo del co-uomo* Löwith si occupa, come già desunto dalla nota alla ripubblicazione dell'opera nel 1962, della relazione col "mondo umano", mentre della relazione col mondo ambiente, si occuperà negli scritti della maturità, nonostante vi sia un interesse, in embrione, riguardo al tema già nel '28.

L'uomo instaura una relazione col mondo-del-con, di tipo oggettuale, forgiandolo a seconda del suo rapportarsi nella società col "tu". Esempio ne sono le città costruite in funzione delle relazioni politico-sociali ivi giocate. Nel processo di auto-comprensione e di comprensione dell'altro, l'uomo ordina gli oggetti del mondo, gli utensili heideggeriani, in relazione ai propri rapporti di vita. Tale ermeneutica non può allora che muoversi in un mondo dell'azione, o in una vita pratica o morale, in quanto come sostiene Goethe nel *Tasso*, «l'uomo si conosce solo nell'uomo, solo/ La vita insegna ad ognuno, che cosa egli sia (*Der Mensch erkennt sich nur im Menschen, nur / Das Leben lehret jedem, was er sei*)»<sup>9</sup>. Wilhelm Dilthey nella *Dottrina delle scienze dello spirito* utilizzerà il termine "vita" (*Leben*) come sinonimo di "mondo umano", nel quale si manifestano le interazioni dei nostri stati d'animo, «la vita stessa è una connessione che avvolge il genere umano»<sup>10</sup>. Dalla comprensione della connessione, si può risalire alla ricostruzione della propria soggettività. Per chiarire come ciò avvenga, Löwith ricorre a Luigi Pirandello, nelle cui opere i personaggi, come nella realtà, non conoscono se stessi autenticamente, in quanto non si è né per noi stessi né per gli altri maschere nude. Nella vita reale ognuno di noi recita un "ruolo", che ne determina la forma della maschera, la quale asconde il proprio sé reale. Tale ricostruzione del sé è dimostrata in maniera esemplare nell'undicesima *pièce* di *Maschere nude*, *Così è se vi pare*, in cui Pirandello presta la voce a Laudisi, il quale cerca di ricostruire la identità della Signora Ponza, stando nel mezzo dei tre personaggi. La signora Frola afferma che sua figlia è la moglie del signor Ponza, il quale non le permette di vederla mentre il signor Ponza afferma che la figlia della signora Frola è morta e che la donna in questione è in realtà la sua seconda moglie. Chi dei due ha ragione? Sembra che a risolvere l'enigma possa essere solo la diretta interessata, la moglie di Ponza, la quale però dichiara di essere sia la figlia della signora Frola che la seconda moglie del signor Ponza. Di per sé non ha identità: questa viene ad essere definita dai ruoli giocati nella vita e pertanto, può infine dire che essa è «colei che mi si crede»<sup>11</sup>. Ma se ognuno è in relazione al ruolo che riveste (marito, padre, funzionario), allora ci si accorgerà di un altro punto debole della riflessione feuerbachiana, l'astrattezza della relazione "io-tu" al di là della sensualità. In *Dio, uomo e mondo*, del 1966, Löwith riportando la critica

<sup>9</sup> J.W. VON GOETHE, *Tasso*, atto II, scena 3, cit. in K. LÖWITH, *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, cit., p. 98.

<sup>10</sup> Cfr. K. LÖWITH, *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, cit., p. 96.

<sup>11</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 158 - 172. Si veda anche E. DONAGGIO, *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, cit., pp. 66-67.

a Feuerbach di Engels, afferma che l'uomo in "carne ed ossa" viene a determinarsi debolmente rispetto al soggetto dell'etica hegeliana, che si identifica con il lavoro che svolge, soggetto borghese<sup>12</sup>.

Il mondo-del-con, che sembra avere un campo d'azione ristretto all'ambiente familiare o sociale, dunque ad una vita o storia personale, in verità si estende alla storia universale. Il terreno prediletto della intersoggettività è senza dubbio quello storico della *Umwelt*, alla quale Löwith dedicherà non solo la sua produzione a partire dagli anni '30, ma in particolar modo il saggio monografico su Jacob Burckhardt<sup>13</sup>. I presupposti di quest'ultima opera sono già presenti nella tesi del '28, laddove Löwith tempera il pensiero dello storico basilese ricorrendo, ancora una volta, all'espedito letterario, ovvero a *Guerra e Pace* di Tolstoj: «(...) In ogni uomo vi sono due aspetti della vita: la vita personale, che è tanto più libera quanto più astratti sono i suoi interessi; e la vita elementare, la vita di sciame, dove l'uomo obbedisce inevitabilmente a leggi che gli sono prescritte. L'uomo vive consciamente per sé, ma serve come strumento inconscio per il conseguimento dei fini storici dell'umanità generale».<sup>14</sup> Löwith, assieme a Tolstoj, sostiene che lo spazio in cui l'individuo gode di una libertà relativa è quello di Kutuzov, il quale, pur continuando a perseguire i propri fini, intuisce che questi saranno limitati dall'immenso moto dello sciame, all'interno del quale ognuno, in quanto persona, gioca il proprio ruolo<sup>15</sup>.

*Guerra e Pace* offre a Löwith lo spunto per poter colmare la seconda problematica della relazione "io-tu" non sviluppata da Feuerbach: la conciliazione dei fini personali con quelli del "tu" e, soprattutto, il superamento del dissidio ontologico dell'uomo, spirito-natura, reso più acuto dal cristianesimo<sup>16</sup>. A ciò è dedicato il capitolo III, della seconda parte della tesi d'abilitazione, il cui riferimento storiografico è Kant.

Il filosofo di Königsberg, anticipando le mosse di Scheler e Gehlen<sup>17</sup>, distingue l'uomo dall'animale, in quanto essere non fissato e manchevole, la cui essenza consiste nel "dover essere", nonostante per natura egli già "è". Difatti questo è costituito da una *res corporalis* che lo accomuna agli utilizzabili del mondo-del-con e da una natura intellettuale che ha come fine la propria realizzazione secondo il *Sollen*, il "dover essere". Tale dualismo, può essere superato solo dall'esercizio della ragione pratica. Difatti l'uomo diviene persona solo quando si considera, non come mero mezzo, e quindi simile agli animali e agli altri oggetti del mondo, «bensì contemporaneamente come fine a sé stesso»<sup>18</sup>. Il medesimo carattere di una persona, secondo Kant, non è di matrice naturale ma dipende dall'operare

<sup>12</sup> Cfr. K. LÖWITH, *Dio uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, cit., pp. 111 – 113.

<sup>13</sup> Si veda IDEM, *Jacob Burckhardt: l'uomo nel mezzo della storia*, tr. it. di L. Bazzicalupo, Laterza, Roma-Bari 2004<sup>2</sup>.

<sup>14</sup> L. TOLSTOJ, *Guerra e pace*, tr. it. di P. Zvetemich, Garzanti, Milano 2007, pp. 827-828; Cfr. G. Guida, *Filosofia e storia della filosofia in Karl Löwith*, Unicopli, Milano 1996, pp. 66-67.

<sup>15</sup> Cfr. G. GUIDA, *Filosofia e storia della filosofia in Karl Löwith*, cit., p. 68.

<sup>16</sup> Cfr. K. LÖWITH, *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, cit., p. 90.

<sup>17</sup> Cfr. IDEM, *Natura e umanità dell'uomo in Critica dell'esistenza storica*, cit., p. 255.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 224.

della propria morale a partire dalla propria natura<sup>19</sup>. Nell'agire viene garantita l'interezza ontologica della persona stessa. Questa è, come abbiamo detto in precedenza, un *Dasein*, un esserci non gettato, al pari degli esistenzialisti e di Heidegger, in un mondo "a sorpresa" ma in un mondo di co-simili o co-individui «di persone indipendenti che partecipano l'un l'altra in rapporti»<sup>20</sup>. Tali co-simili condividono con me il fatto di essere, in quanto persone, dei fini in sé. Grazie a questo sentimento, che supera l'egoismo dei propri fini, l'uomo gioca con l'altro uomo un ruolo nella società, nella quale pur essendo ognuno mezzo per i fini dell'altro, non cessa mai di essere al contempo proprio fine. Tale socievole insocievolezza fonda l'amor di sé nell'altro, attraverso il "rispetto" (*Achtung*)<sup>21</sup>. La più alta forma di manifestazione del rispetto è "l'amicizia secondo l'anima". In un siffatto rapporto, viene garantita la autonomia dei vari esserci, superando il disagio della società. Tale disagio nasce dal fatto che vivendo a contatto con un altro qualunque, (*alius*), si è costretti a non comportarsi come si vorrebbe realmente, in piena libertà e ci si limita più di quanto si dovrebbe. In una società di amici, invece, l'altro è *alter ego*, e si può essere «pienamente se stessi in comunione e in totale libertà»<sup>22</sup>.

Il passo definitivo di Löwith, per poter comprendere le prerogative del soggetto emancipato dalla soggettività classica, sarà nel dimostrare – a partire dalla riflessione sull'opera di Max Stirner *L'unico come sua proprietà* – come qualsiasi pretesa di assoluta autonomia individuale comporti una soluzione vuota ed antitetica rispetto allo stato originario dell'uomo di *Miteinandersein*. L' "unico" (*Der Einzige*), di cui parla Stirner, ha come suo presupposto il determinare l'uomo non a partire dal generale, ovvero da "chi si è in generale" ma da ciò che ognuno è *hic et nunc*. Ritorna nel concetto di "unico" quello di "maschera nuda" pirandelliana. Per Stirner l' "unico" è privo di determinazione, ciò che ci dice *chi* ma non *cosa* è, parola vuota ed incomunicabile. Unica predicazione possibile è "tu sei unico" che significa "tu sei tu", l'aggiunta di un altro attributo farebbe crollare il soggetto. Ciò nonostante Stirner, per poterlo determinare, ha scritto un intero libro sul vuoto, commerciandolo nel mondo e pertanto contravvenendo alle premesse del libro stesso<sup>23</sup>. Solo il rapporto con gli altri permette ci sia l'autodistinzione.

A conclusione della tesi di abilitazione, pertanto, risulta che l'idea di soggetto, secondo Löwith, deve essere declinata nella forma di un "io con tu nel co-mondo".

<sup>19</sup> Cfr. IDEM, *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, cit., p. 90.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 234.

<sup>21</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>22</sup> Cfr. *ibidem*, p. 240.

<sup>23</sup> Cfr. *ibidem*, p. 262.

### 3. *Mitwelt* e storia. Löwith vs Kitarō

Mentre in Germania Löwith consegue l'abilitazione all'insegnamento, in Giappone Nishida Kitarō (1870-1945) dà alle stampe *La determinazione auto-consapevole del nulla*, al cui interno vi si trova il saggio *L'Io e il Tu*, i cui temi principali saranno appunto il concetto di soggetto e la relazione tra "l'io e l'altro". Lo stesso tema verrà riaffrontato dalle lezioni che Nishida terrà all'università di Sendai dal 1932, successivamente raccolte nell'opera *Problemi fondamentali della filosofia*. Löwith, durante il suo soggiorno a Sendai dal 1936 al 1941<sup>24</sup>, ha occasione di conoscere Nishida, «il più sottile ed originale dei filosofi giapponesi contemporanei»<sup>25</sup>, e di intrattare con lui una importante relazione intellettuale.

Sia nell'opera del '28 che nelle lezioni dal 1934, la riflessione di Kitarō sul soggetto parte dal medesimo presupposto löwithiano: liberare il "sé" dal mero soggettivismo idealistico. Il filosofo nipponico conosce bene la filosofia occidentale, in particolar modo Hegel e Kant, ed è a partire da quest'ultimo che si sgancerà dal primo. Il "sé", afferma Kitarō, è stato inteso erroneamente in due modi, sia come qualcosa legato meramente al corporeo, quindi alla materia, sia soltanto alla percezione intera, ossia come orizzonte psicologico-spirituale. La prima visione appare erronea, in quanto nonostante il corpo sia importante per il sé, questi non ne determina l'essenza. Se invece lo intendiamo come l'idealismo e la fenomenologia ovvero puro "io sono" psicologico, legato alla percezione dei suoi stati interni, questo apparirebbe legato solo al tempo, sebbene l'unità della percezione interna fondi l'anima<sup>26</sup>. Pertanto, sia la dialettica hegeliana che la critica marxista ad essa, vengono ad essere concepite da Kitarō come erronee e incomplete<sup>27</sup>. Per poter dunque determinare il vero "sé" in senso proprio bisogna tornare, come fa anche Löwith, all'antropologia di Kant. Secondo quest'ultimo, tutto ciò che è reale deve essere costituito dalla ragione dalle forme a-priori dello spazio e del tempo, pertanto l'atteggiamento autentico per porre la questione è, come abbiamo visto nel precedente paragrafo, mantenere unite le due determinazioni ontologiche dell'uomo: corpo-anima. In Kant tali determinazioni appaiono unite nel campo morale dell'agire pratico<sup>28</sup> e il filosofo nipponico, sulla medesima scia, afferma che «si può cercare il nostro sé all'interno del nostro agire [...], il vero sé è laddove ci si chiede dove compiere un certo atto»<sup>29</sup>. L'azione dunque è proiettata verso il mondo reale, quello del co-uomo e della storia, nell'agire il nostro interno diventa esterno e l'esterno diventa interno. Inoltre ogni azione è legata al volere, a quello che Schopenhauer considera la radice di ogni realtà, il fondo oscuro e

<sup>24</sup> Cfr. M. RAMPOLDI, *Considerazioni su Karl Löwith. Vita ed opere*, Epubli, Berlino 2014, p. 50.

<sup>25</sup> K. LÖWITH, *Scritti sul Giappone*, tr. it. di M. Ferrando, Rubbettino, Soveria Mannelli 1995, p. 25. Cfr. anche O. FRANCESCHELLI, *Karl Löwith. Le sfide della modernità*, Donzelli, 1997, p. 211.

<sup>26</sup> Cfr. N. KITARŌ, *Problemi fondamentali della filosofia. Conferenze per la Società filosofica di Shinano*, tr. it. da E. Fongaro, Marsilio Editori, Venezia 2014, pp. 82-83. IDEM, *L'Io e il Tu*, a cura di R. Andolfato, Unipress, Padova 1996, p. 134.

<sup>27</sup> Cfr. N. KITARŌ, *Problemi fondamentali della filosofia. Conferenze per la Società filosofica di Shinano*, cit., 105.

<sup>28</sup> Cfr. IDEM, *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, cit., p. 90.

<sup>29</sup> N. KITARŌ, *Problemi fondamentali della filosofia. Conferenze per la Società filosofica di Shinano*, cit., p. 85.

incomprensibile<sup>30</sup> che emerge attraverso l'azione. Allo stesso tempo, non solo il sé agisce sul mondo esterno, ma anche questi influenza il primo<sup>31</sup>. Un esempio è l'ambiente in cui si nasce e che ci determina come persona, come relazione con altri "io". Pertanto il sé non è solo determinato dal mondo ambiente ma anche dalla storia<sup>32</sup>.

Il "sé" in tale relazione reciproca tra interno-esterno, incontra l'altro "sé", o meglio si scopre persona, nel senso che ritrova sé nell'altro e l'altro nel sé. Allora, come Löwith, sorge in Kitarō il problema della conservazione della libertà individuale nella relazione io-tu nel mondo e nella storia. Al pari del filosofo tedesco, Kitarō farà riferimento al "regno dei fini" kantiano e al concetto di "rispetto", che trasformerà nel sentimento di "amore" di cui parla anche Martin Buber. La libertà viene ad essere intesa comunemente come vedere l'altro in sé, ovvero come l'utilizzo dell'altro quale mezzo per realizzare i propri fini. In realtà, la vera libertà – sottolinea Kitarō sulla scorta degli autori sopramenzionati – è insieme vedere l'altro in sé e vedere sé nell'altro, ovvero il riconoscimento reciproco della propria persona negli altri. In tale "riconoscimento" consiste il vero amore, ovvero una determinazione sociale, che unisca l'io col tu, come visione reciproca del sé nell'assolutamente altro<sup>33</sup>. Attraverso tale rapporto reciproco di un io con un tu viene a costruirsi la storia, il cui senso è dato dall'istaurarsi dei rapporti stessi e da un progetto finalistico divino. Dio, precisa Kitarō, rivela se stesso in fondo alla storia, o meglio «nel fatto che attraverso la storia veniamo in contatto con Dio si ha il significato della creazione dei valori»<sup>34</sup>.

Da quanto esaminato sinora, sia Kitarō che Löwith, per designare il concetto di soggettività, partono dagli stessi presupposti e approdano ad una soggettività interpersonale. A mio avviso, il modo in cui io e tu si relazionano nella storia, non viene trattato in maniera approfondita da Kitarō, mentre proprio all'inizio del suo soggiorno in Giappone, Löwith, forse già dopo aver ascoltato le teorie del filosofo giapponese, cerca di rimarcare tale relazione nella monografia dedicata a Jacob Burckhardt. In questa, vengono ripresi i temi della tesi del '28, ma muta l'atteggiamento di Löwith nei confronti dello storico di Basilea, all'epoca considerato vicino all'antropologia kierkegaardiana, relativamente ai suoi "scritti sul rinascimento". Nell'opera monografica del '36, non ritroviamo alcun riferimento a Tolstoj e l'equilibrio tra individuo e storia viene attribuito allo stesso storico, la cui posizione dal punto di vista antropologico sarà il giusto mezzo tra Kierkegaard e Hegel<sup>35</sup>. Il saggio sul rinascimento, che stava alla base del suo riserbo, diviene ora l'origine per determinare la posizione dell'uomo di fronte alla storia. Nel capitolo VI della monografia, infatti viene riportato il riferimento in cui Burckhardt, nel celebre

<sup>30</sup> Cfr. *ibidem*, 87.

<sup>31</sup> Cfr. *ibidem*, 86-88.

<sup>32</sup> Cfr. *ibidem*. Si veda anche IDEM, *L'Io e il Tu*, cit., p. 134.

<sup>33</sup> Cfr. IDEM, *L'Io e il Tu*, cit., p. 139. IDEM, *Problemi fondamentali della filosofia. Conferenze per la Società filosofica di Shinano*, cit., pp. 96-97.

<sup>34</sup> IDEM, *L'Io e il Tu*, cit., p. 149.

<sup>35</sup> Cfr. K. LÖWITH, *Jacob Burckhardt. L'uomo nel mezzo della storia*, cit., pp. 129-137.

saggio *Die Kultur der Renaissance in Italien*, cita Pico della Mirandola, il quale sostiene che l'uomo è stato posto «nel mezzo del mondo affinché possa guardarsi intorno, dotato di libertà»<sup>36</sup>. Partecipando, inoltre, liberamente al tempo storico, pur restandone intrecciato, si libra sulla storia, contemplandola ed esaminandola. In tal modo l'uomo potrà adempiere alla sua dignità che consiste nella coscienza storica<sup>37</sup>. Il nuovo punto di vista, offertoci da Burckhardt, sembra richiamare il punto d'osservazione della soglia dell'attimo, ma mentre quella è una fuga dal ricordo, qui invece è un concepirsi, allo stesso tempo, oggetto e soggetto, per potersi liberare dal peso della storia attraverso la storia stessa. Tale liberazione potrà compiersi solo se si considererà come unico significato della storia quello dettato dalla continuità, ovvero di tutto ciò che permane immutabile e che creando si libera della nostra tradizione storica. Una coscienza priva di storia è solo dei barbari, contrariamente, l'uomo, che ha di fronte a sé la propria dignità, è cosciente del proprio passato e se ne prende cura, perché lo riconosce parte costitutiva del proprio essere<sup>38</sup>.

Inoltre “l'io e il tu”, come già accennato nel '28 da Löwith e da Kitarō nel '34, creano la storia attraverso la loro azione sul mondo, che Burckhardt identificherà in tre forze motrici: Stato, religione e cultura. Alla forza dinamica di quest'ultima (la cultura), si contrappongono le forze statiche delle altre due potenze (religione e Stato). Lo Stato rappresenta, hegelianamente, la trasformazione degli egoismi individuali in bene universale e la autoconservazione di tale forza consiste nel trasformare la violenza in forza coercitiva. Le religioni, espressioni dell'eterno e del trascendente, soddisfano il bisogno spirituale dell'uomo. Ma, secondo lo storico basilese, hanno anche una costituzione materiale incarnata nelle istituzioni ecclesiastiche.

Il movimento storico è dato, solitamente, dall'opposizione della forza dinamica contro le due statiche, tanto che, la cultura viene ad essere considerata da Burckhardt l'unica forza capace di modificare l'assetto del reale o meglio «l'orologio che indica l'ora in cui forma e sostanza non coincidono più o nello Stato o nella religione»<sup>39</sup>.

A questa consuetudine, però, si affianca la possibilità che le due forze statiche siano in contrasto tra loro e che quindi si servano della cultura per raggiungere e mantenere la propria egemonia (nascita dell'arte di tendenza). In particolar modo le religioni, che, rivendicando di aver dato vita alla cultura, non solo assoggettano la cultura ma anche lo Stato, e sostituiscono ad ogni autorità quella ecclesiastica<sup>40</sup>. Nonostante il gioco di potere e la nascita di una cultura di tendenza, la potenza dinamica riesce a conservare un suo statuto di autonomia, in quanto non risponde ad una esigenza metafisica ma

---

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 318

<sup>37</sup> Cfr. *ibidem*. A questo proposito si veda anche A. DAL LAGO, *L'autodistruzione della storia*, in «Aut-Aut», 222, (1987), pp. 3-20, p. 15.

<sup>38</sup> G. GUIDA, *Filosofia e storia della filosofia in Karl Löwith*, cit., pp. 63-68.

<sup>39</sup> J. BURCKHARDT, *Considerazioni sulla storia universale*, tr. it. di M.T. Mandalari, Sansoni, Firenze 1959, p. 60.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 54.



bensì morale ed intellettuale<sup>41</sup>.

#### 4. Il soggetto naturale

Sciolto il problema della relazione “io - tu - storia”, resta in sospeso l’ultima delle relazioni che influenzano e determinano l’identità del sé, ovvero quella col mondo naturale. Nel saggio del '28, la questione era stata affrontata sommariamente, con la seguente considerazione: «Il fatto che l’uomo riunisca in se stesso una duplice autonomia – quella automatica del naturale e quella automatica del personale – è il motivo ontologico per cui la natura extraumana può avere potere su di lui. L’autonomia della natura in rapporto all’uomo, quindi, non è né di tipo subumano né sovraumano, ma riguarda l’uomo perché anche lui è per natura e ha una natura, sebbene umana»<sup>42</sup>. Come detto in precedenza, il Löwith maturo nel ripubblicare, nel 1962, *L’individuo nel ruolo del co-uomo*, asserisce che se dovesse riprendere la questione lo farebbe proprio «daell’ambito di una più ampia connessione con la questione tra uomo e mondo-ambiente»<sup>43</sup>, ovvero da quella discussione in sospeso pocanzi citata. Ciò non avviene ed allora dobbiamo rintracciare tale relazione dalle opere che vanno dagli anni del Giappone in poi. Ed è proprio il mondo orientale prima e successivamente la riflessione sugli scritti di Paul Valéry ad avergli offerto l’occasione per riprendere il tema della relazione “io – tu – mondo” con le lenti del naturalismo.

Esporre qui l’intera discussione in merito al recupero del concetto di *kosmos*, come correttivo all’allontanamento dell’uomo dal mondo a causa del pensiero giudaico-cristiano prima e alla sua secolarizzazione, comporterebbe la stesura di un altro articolo, pertanto ci limiteremo a tratteggiare la *pars construens*, laddove viene riformulato il concetto di “natura” e di seguito anche quello di uomo.

##### 4.1 Una nuova-antica concezione di natura

Dopo esser risalito alle cause che hanno determinato i grandi eventi della età moderna (come la secolarizzazione e il graduale predominio della tecnica), Löwith cerca di ripensare il rapporto dell’uomo con la natura non ripiegando verso modelli di filosofia orientale ma restando ancorato a quelli occidentali. Per fare ciò, egli ripercorre la strada battuta in *Dio uomo e mondo*, soffermandosi sugli autori del pensiero moderno, che, come cortocircuiti delle filosofie della storia, hanno recuperato l’idea di *physis* greca. Primo fra questi è Spinoza, in cui Nietzsche dice di trovare il suo predecessore<sup>44</sup>. Spinoza, come è noto, distingue la *natura naturans*, Dio, dalla *natura naturata*, ovvero le sue esplicazioni. Definisce

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>42</sup> K. LÖWITH, *L’individuo nel ruolo del co-uomo*, cit., p. 117.

<sup>43</sup> Cfr. IDEM, *Mondo e Mondo umano*, in IDEM, *Critica dell’esistenza storica*, cit., pp. 317-360

<sup>44</sup> Cfr. IDEM, *Dio uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, cit., p. 151.

la prima come quella *potentia* di essere «causa in sé e di tutte le cose»<sup>45</sup>. La *natura naturans*, o la Natura, consiste, inoltre, di infiniti attributi, ciascuno dei quali è perfetto nel suo genere. Nel *Breve Trattato su Dio l'uomo e il suo bene*, citato da Löwith, è ancora definita come: «unità perfetta e onnipotente»<sup>46</sup>. Una simile visione non può che portare ad una detronizzazione dell'uomo da Signore del creato. Per Spinoza, l'uomo non è che una singola parte della natura, il quale da solo non potrebbe trarre nulla da sé. Anche Goethe – nota Löwith – riconosce di essersi appropriato, seppur solo parzialmente, delle elaborazioni di Spinoza e quindi di essergli debitore. Il poeta tedesco considera ogni elemento della *natura naturata* come «una sfumatura di una grande armonia che deve essere studiata veramente in tutta la sua grandezza»<sup>47</sup>. Allo stesso modo si articola l'interpretazione di Nietzsche, il quale rovescia i termini spinoziani, da *Deus sive Natura* in *Natura sive Deus*<sup>48</sup>. Tale inversione è da rintracciarsi nella autobiografia, dove già a diciannove anni si pone la domanda se ciò che abbraccia ogni cosa sia Dio o il mondo. Tra i due, Nietzsche si decide contro Dio in favore del mondo, identificato come «un mostro di forza, senza principio e senza fine, (...) che non si consuma ma soltanto si trasforma»<sup>49</sup>, ovvero come volontà di potenza<sup>50</sup>. Löwith osserva anche Paul Valéry dà alla natura l'accezione di potenza creatrice: il poeta francese riprende sia il concetto spinoziano che quello goethiano, sostenendo che tutto ciò che la natura produce è costituito da parti connesse le una alle altre. In ciò sta, a suo avviso, la distinzione tra prodotti della natura e prodotti dell'uomo, distinzione in analogia a quella tra *physis e téchne* di matrice aristotelica. A ciò Valéry dedica un componimento, *L'uomo e la conchiglia*, riportato integralmente nella monografia di Löwith<sup>51</sup>. Quest'ultimo ritorna, parimenti, al concetto greco di natura, la quale non è solo *potentia* creatrice ma anche e soprattutto *kosmos*<sup>52</sup>, ordine ed armonia. Il mondo infatti per Löwith è «la realtà più grande e più ricca»<sup>53</sup> che abbraccia il tutto, forza creatrice, di matrice eraclea, che genera dal contrasto dei suoi opposti<sup>54</sup>.

## 4.2 La naturalità dell'uomo e l'*amor fati* löwithiano

<sup>45</sup> B. SPINOZA, *Etica dimostrata con metodo geometrico*, tr. it. di E. Giaccotti, Editori Riuniti, Roma 2002, p. 215.

<sup>46</sup> K. LÖWITH, *Dio uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, cit., p. 164.

<sup>47</sup> Lettera di Goethe a C. von Knebel del 17 novembre 1784, riportata in K. LÖWITH, *Dio uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, cit., p. 155.

<sup>48</sup> Cfr. K. LÖWITH, *Dio uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, cit., p. 152.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p.134.

<sup>50</sup> Cfr. M. BRUNI, *La natura oltre la storia. La filosofia di Karl Löwith*, Prefazione di A. Tagliapietra, Postfazione di M. Donà, Il Prato, Saonara (Padova) 2012, p. 33.

<sup>51</sup> Cfr. P. VALÉRY, *L'uomo e la conchiglia*, in K. LÖWITH, *Paul Valéry. Trattati fondamentali del suo pensiero filosofico*, a cura di B. Scapolo, Ananke, Torino 2012, pp. 157-176.

<sup>52</sup> Cfr. O. FRANCESCHELLI, *Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, cit., p. 192; cfr. anche M. BRUNI, *La natura oltre la storia. La filosofia di Karl Löwith*, cit., p. 35.

<sup>53</sup> K. LÖWITH, *Mondo e mondo umano*, cit., p. 320.

<sup>54</sup> Cfr. M. BRUNI, *La natura oltre la storia. La filosofia di Karl Löwith*, cit., p. 127.

Poiché Löwith pone come origine del mondo la natura stessa, l'uomo, per lui, non ha i caratteri antropocentrici della concezione biblica, ma piuttosto viene ricollocato nel mondo, di cui spinozianamente è parte. Ma nonostante ciò non è detto che l'uomo non abbia una propria natura, questi infatti non è né animale né dio, ma anche fosse «bestialmente abbruttito e ridotto a vegetare soltanto rimane sempre una possibilità umana»<sup>55</sup>. Tale natura peculiare dell'uomo è stata ben delineata da Aristotele, il quale lo definisce come uno *ζῷον λόγον ἔχον* e come uno *ζῷον πολιτικόν*. Tali definizioni ben delineano la peculiarità dell'uomo di essere «un dissidio vivente tra animalità e razionalità»<sup>56</sup>. L'uomo, dotato di linguaggio e razionalità, è anche animale sociale e a tenerlo legato alla *polis* sono, secondo il nostro filosofo, le passioni fondamentali già enumerate da Tucidide: amore, odio, desiderio di potere, ambizione e onore<sup>57</sup>. Il dissidio dell'uomo tra animalità e razionalità potrebbe richiamare alla memoria l'*homo natura* di Nietzsche: tuttavia l'*homo natura* löwithiano sarà l'opposto della spinta verso l'animalità. Nonostante ciò, Löwith condivide con Nietzsche la definizione di uomo come “animale non fissato”, in quanto, contrariamente alle piante e agli altri animali, può essere tutto ciò che vuole<sup>58</sup>. Pertanto, assieme ad Arnold Gehlen, Löwith sostiene che l'uomo in quanto “animale manchevole” gode di una seconda natura, potendo soddisfare anche i propri bisogni fisiologici in maniera diversa da come deve farlo per natura<sup>59</sup>, basti pensare all'arte culinaria<sup>60</sup>.

Come avevamo poc'anzi affermato, l'uomo di Löwith è agli antipodi di quello nietzscheano: se per Nietzsche l'uomo ritrova la sua naturalità negli istinti più bassi e animaleschi, il primo invece, richiamandosi alla definizione di Herder di arte della stirpe umana, vede la sua natura nell'elevarsi dalla brutalità. A tal proposito denotando che la concezione herderiana trae la sua origine dagli scritti di Cicerone e dai trattati rinascimentali sulla dignità dell'uomo, Löwith aggiunge che: «*Humanitas* è affine nel significato *urbanitas*, e nel linguaggio della Roma antica implica tutti quei pregi dell'uomo che ancora oggi contraddistinguono il concetto inglese di *gentleman*»<sup>61</sup>. L'uomo pertanto è uomo solo se è gentile, magnanimo, riservato, mansueto e schietto<sup>62</sup>.

All'*homo faber* Löwith contrappone, dunque, il *bios theoretikós* di cui hanno parlato anche Aristotele e Burckhardt. La visione teoretica del mondo, non rappresenta una deficienza di quella pratica ma altresì una contemplazione totale del cosmo, già sempre esistente come un tutto completamente autonomo. In tal modo si riscopre il legame perso col mondo, nell'atteggiamento ancora vivo in

<sup>55</sup> K. LÖWITH, *Natura e umanità dell'uomo*, in *Critica dell'esistenza storica*, cit., p. 254.

<sup>56</sup> IDEM, *La questione heideggeriana dell'essere*, in IDEM, *Saggi su Heidegger*, cit., p. 79.

<sup>57</sup> Cfr. M. BRUNI, *La natura oltre la storia. La filosofia di Karl Löwith*, cit., p. 84.

<sup>58</sup> Cfr. K. LÖWITH, *Natura e umanità dell'uomo*, in *Critica dell'esistenza storica*, cit., p. 255.

<sup>59</sup> Cfr. *ibidem*. Si veda anche M. ROSSINI, *Karl Löwith: la questione antropologica*, Armando, Roma 2009, p. 111.

<sup>60</sup> Cfr. M. BRUNI, *La natura oltre la storia. La filosofia di Karl Löwith*, Il prato, Saonara 2012, p. 90.

<sup>61</sup> K. LÖWITH, *Natura e umanità dell'uomo*, in *Critica dell'esistenza storica*, cit., p. 257.

<sup>62</sup> Cfr. *ibidem*.

Giappone di contemplare senza scopo la natura, vivendo in sintonia con essa<sup>63</sup>. Tale atteggiamento dell'osservare con stupore che, secondo Aristotele, è l'origine della filosofia, ha una grande valenza anche per Paul Valéry. Questi nelle sue *Ispirazioni mediterranee* dirà: «Certamente nulla mi ha più formato, impregnato, istruito - o costruito - di quelle ore rubate allo studio, distratte in apparenza, ma votate nel fondo al culto inconscio di tre o quattro divinità incontestabili: il Mare, il Cielo, il Sole (...). Non vedo quale autore potrebbe edificare in noi quegli stati di fecondo stupore, di contemplazione e di comunione. (...) Sapete che la parola latina da cui abbiamo tratto la parola "mondo" significa semplicemente "ornamento"?»<sup>64</sup>.

Dalla visione di contemplazione del mondo non potrà che derivare una conoscenza di ciò che in natura è stabile e permanente, pertanto scientifico. «Chi vuole il mondo diverso da come è, chi lo vuole trasformare, non sa cosa sia filosofia e confonde erroneamente il mondo con la storia universale, e questa con un'opera dell'uomo»<sup>65</sup>. Vivere secondo natura, allora, non sarà altro che votarsi all'attività intellettuale e contemplativa, che ci porta ad unificare la nostra natura con il mondo che tutto abbraccia.

## 5. Conclusioni

Al termine della nostra trattazione si può desumere, contrariamente a quanto sostenuto da Ries e Kiesow<sup>66</sup>, che il tema antropologico in Karl Löwith non è né marginale né transitorio ma fondamentale. Sin dalla critica alla fenomenologia di Husserl ed Heidegger, Löwith ritiene necessaria una nuova riflessione sull'uomo e sul soggetto che preceda ogni "io" empirico ed idealistico. Tale nuovo soggetto non sarà un mero "singolo" ma si auto-comprenderà come sempre già immerso in un mondo-ambiente preesistente, come parlante di un linguaggio che lui stesso non ha formulato e come abitante di un territorio che non è da sempre suo<sup>67</sup>. Seppure sembra quindi apparire come proprietà il corredo genetico, anche questo è frutto di altri individui. Su tali presupposti si impernia, come abbiamo visto, la ripresa della antropologia di Feuerbach e della morale kantiana che assieme alla critica dello storicismo e all'apertura verso il naturalismo ci hanno permesso di determinare attraverso il rapporto di dipendenza e in-dipendenza fra "io – tu – Natura", lo *status* di questo "nuovo soggetto". Potremmo dunque definire una siffatta riflessione antropologica non solo come il punto di fuga delle altre due macrotematiche della produzione filosofica di Löwith, cioè la storia e la natura, ma anche come una proposta per una "etica interpersonale"<sup>68</sup> in grado di superare il nichilismo presente in tanta parte della

---

<sup>63</sup> Cfr. IDEM, *Scritti sul Giappone*, cit., pp. 55-57.

<sup>64</sup> P. VALÉRY, *Ispirazioni mediterranee* (1933), in K. LÖWITH, *Paul Valéry. Trattati fondamentali del suo pensiero filosofico*, cit., p. 147, p. 149.

<sup>65</sup> K. LÖWITH, *Mondo e Mondo umano*, in IDEM, *Critica dell'esistenza storica*, cit., p. 348.

<sup>66</sup> M. ROSSINI, *Karl Löwith: la questione antropologica*, cit., p. 58.

<sup>67</sup> Cfr. K. LÖWITH, *M. Heidegger e F. Rosenzweig. Poscritto a "Essere e Tempo"*, in «Aut-Aut», 222, (1987), p. 84-97.

<sup>68</sup> Cfr. G. GUIDA, *Filosofia e storia della filosofia in Karl Löwith*, cit., p. 33-36.

cultura europea moderna. Secondo Löwith la riscoperta di un più autentico rapporto tra l'io, il tu e la natura può offrire all'uomo occidentale una *forma mentis* che gli consente di affrontare in maniera più feconda le sfide del nichilismo<sup>69</sup>.

---

<sup>69</sup> Come è noto, Löwith riconduce al nichilismo l'immane dimensione del conflitto e della violenza che ha segnato il Novecento. A suo parere, il nichilismo è l'esito della modernità ma è, allo stesso tempo, anche il suo tradimento. Con le riflessioni sul valore fondamentale della intersoggettività Löwith ha cercato di offrire il paradigma di una "etica ricostruttiva" in grado di indicare delle "vie d'uscita" dal nichilismo. A questo proposito si veda anche K. LÖWITH, *Il nichilismo europeo*, a cura di C. Galli, Laterza, Roma-Bari 1999.

## **Recensioni e presentazioni di volumi**

EDOARDO ALBINATI, *La scuola cattolica*, Rizzoli, Milano 2016, pp. 1297.

Ho frequentato la stessa scuola cattolica, ho vissuto nello stesso quartiere, sono cresciuta nello stesso tipo di famiglia di Edoardo Albinati. Il fatto che ci separino quindici anni cambia le cose solo di poco, perché quell'Italia, quella composizione sociale, quegli umori acidi degli anni Settanta, a noi che siamo venuti dopo, ci hanno sempre inseguito, col fascino cattivo dei fratelli maggiori, a cui vorresti somigliare, ma da cui vorresti anche scappare, a segnare una distanza identitaria: "Io non sono così".

Leggere questo libro è stato importante, e il fatto che sia così lungo – superato lo sgomento iniziale – fa sì che *La scuola cattolica* diventi una sorta di compagno di strada, come quelle letture che si facevano da ragazzi, che erano quasi delle imprese muscolari in cui si metteva in gioco il senso di sé e delle proprie abilità. Il libro breve è per gli adulti, che hanno fretta di arrivare in fondo, di acchiappare un paio di concetti al volo e passare ad altro, quelli lunghi per gli adolescenti, che hanno tempo da perdere e un'identità da mettere a fuoco. E qui, di adolescenza si parla.

Il SLM sta per San Leone Magno, il QT per Quartiere Trieste e DdC per delitto del Circeo, e sarà anche una trovata stilistica che strizza l'occhio al mondo dei messaggini ma funziona, e ogni tanto ha un che di altisonante, di antico, che fa dire "però, questo Albinati, come ci indovina". Un po' la stessa cosa si pensa della sua scrittura, stilisticamente rara, con dei momenti di bellezza e asciuttezza per cui è difficile trovare aggettivi (si ha paura della retorica, una paura che rimbomba in tutto il libro, una paura sua che diventa anche di chi legge). I tre acronimi stringono al loro interno il segreto di adolescenze inquiete, in un assedio che mostra, ora con un accento, ora con l'altro, il loro tratto universale e particolarissimo, per cui una Roma piccola piccola (in cui neanche una riga si spende su Piazza Navona o Trinità dei Monti, lontanissime dal centro della storia) diventa una città metafisica, un luogo dello spirito che trattiene tutte le città e nessuna, come in certi quadri. Albinati era in classe con il fratello di uno degli assassini del Circeo, e intorno a questa prossimità si snodano, uno a uno, i temi della storia: la borghesia, il cattolicesimo, i conflitti generazionali e fra i sessi, l'Italia degli anni Settanta e i suoi lunghi strascichi di violenza, gagliardia, oppressione e spudoratezza.

In questa Roma angusta e sterminata si muovono pensieri e aforismi di maschi, tutti maschi, solo maschi. Preti, padri, amici, fratelli, compagni. Il fatto che tutti costoro siano al fondo ossessionati da donne – ragazze, madri, sorelle – non consente alle donne incontrate di diventare personaggi, personaggi vere come Arbus o Jervi (due dei protagonisti descritti nel libro). Ci prova Leda, la sorella di Arbus, che però alla fine non ce la fa a uscire da una griglia di ragazza angelicata all'incontrario – ma non esattamente maledetta. Ci provano anche un paio di madri di compagni di classe, tutte belle, tutte depresse, impegnate a rassettare i fiori nei centritavola per non tradire il ribollito interiore, o destinate a fini ingloriose perché il riassetto alla fine non funziona. Non ce la fanno decisamente le vittime del

Circeo, Donatella Colasanti e Rosaria Lopez, destinate dal primo momento del loro ingresso nella storia a fare da *supporting role*. L'unica che ce la fa è forse Rosi Mauri, una ragazza che il protagonista aveva conosciuto da ragazzo e incontra di nuovo da adulto: c'è una storia di amore e di sesso in cui il passato si rimescola nel presente, ma non sa di nostalgia, cioè anche, nel senso però che la nostalgia diventa un tributo al fatto che probabilmente si sarebbero amati lo stesso, perché entrambi, a loro modo, amavano Jervi, e lui – sebbene assente, anzi in quel punto del libro proprio morto – era la conferma che sì, gli piacevano le stesse cose, o quantomeno subivano lo stesso genere di fascinazioni.

L'esilio delle donne, nella “Scuola cattolica”, è volontario: il SLM era un istituto solo maschile e l'*imprinting* che l'autore porta con sé è quello di una strutturale assenza dialogica con il femminile. A un certo punto sarà proprio una ragazza a dirglielo, dopo un amplesso: “Si vede che sei stato a scuola dai preti”. Come un'intera generazione di assetati, i bambini-poi-ragazzi-poi-uomini costretti a convivere in modo esclusivo e privilegiato con rappresentanti dello stesso sesso, si muovono alla disperata ricerca di affetto, o meglio, come scrive più volte Albinati, di tenerezza. Una tenerezza impossibile nella forma della messa nudo delle reciproche intimità – pena l'accusa di essere froci, femmine, invertiti – e quindi realizzabile solo nella sua forma rovesciata: la sopraffazione, il dominio. Ecco allora che le donne diventano la piattaforma in cui quella richiesta disperata di tenerezza – inascoltata, impraticata, stigmatizzata tra maschi – si traduce in pretesa, in abuso, in violenza di risulta.

La desertica assenza del femminile nella “Scuola Cattolica” si trasforma, a un certo punto, in una fitta di dolore – o almeno così è stato per me. Cosa ne è degli interni della psiche delle donne? Di quel rimbalzo testa-cuore che ricordo di aver visto, ad esempio, nelle “Causeuses” di Camille Claudel, che in francese vuol dire “i divanetti”, ma da ragazzina – guardando quelle teste chine sull'altra e quei giochi di mano che sostituivano il suono delle chiacchiere – traducevo con “le cosità” dello stare insieme fra donne? Possibile che il mondo caleidoscopico delle diverse femminilità si condensi nella bizzarria allucinata degli occhi spalancati di una qualunque mentre fa sesso orale? Sì, è possibile, Albinati ce lo dimostra pagina dopo pagina, con una varietà di argomenti e descrizioni che allargano a dismisura gli spazi di prepotenza del maschio, dalle impareggiabili riflessioni sul patrimonio come condizione di esistenza della classe borghese fino all'amore senile del professor Cosmo, vicinissimo alla tenerezza, ma mai dentro di essa, come se neanche l'approssimarsi della morte potesse redimere il maschio da sé. L'onestà assoluta di Albinati è il grande valore di questo libro, che non fa finta, non dissimula, non occhieggia. Era così e basta, quel mondo lo era, quei protagonisti lo erano. Se qualcuno vuol raccontare un'altra storia, si faccia avanti.

L'anno in cui entrai al SLM segnò il primo ingresso delle ragazze nell'istituto. Eravamo un buon numero, anche se non la maggioranza, le classi dei più grandi erano ancora prevalentemente maschili perché gli innesti a metà ciclo sono statisticamente inferiori. Dell'aria maschia del passato si potevano ancora osservare le vestigia: gli orinatoi del primo piano non avevano ancora lasciato il posto ai bagni



per noi – bisognava andare a quelli del secondo – e gli spogliatoi della palestra portavano i segni di separazioni posticce. Le strutture sportive erano forse quelle che più di altre ricordavano l'epoca del predominio maschile: tanti campi di pallone su erba e uno solo di pallavolo su cemento, tant'è che all'inizio si andava a giocare in uno spiazzo rimediato davanti al parcheggio dei bus, dove il terreno era più agevole, finché poi anche i campi per noi trovarono una più consona collocazione. Per “andare a vedere i maschi” che giocavano, bisognava fare tanta strada, non perché ci si volesse tenere separati, quanto perché il posto in cui ci trovavamo confinate era stato ritagliato fuori mano, come un imprevisto dell'ultima ora. Decine e decine di anni di soli maschi non si cancellano in un giorno: persino le scale sembravano portarne una memoria. E alla fine del libro di Albinati ritrovo la stessa sensazione di allora, quando nelle partite pomeridiane capitava di essere tra gli ultimi a lasciare la palestra, con le luci della scuola già abbassate e l'incombere del giorno successivo, più prossimo, vista l'ora tarda. “Fuori di qui c'è tutto un mondo”, questo pensavo.

FRANCESCA SFORZA

PAOLO DESOGUS – MANUELE GRAGNOLATI – CHRISTOPHER HOLZHEY – DAVIDE LUGLIO (a cura di), *Pasolini, tra regresso e fallimento*, «La Rivista», n. 4, 2015.

Il 9 e il 10 maggio 2014, all'interno del convegno internazionale organizzato a Parigi dall'Université Paris-Sorbonne e dall'Institute for Cultural Inquiry (ICI) di Berlino, è stato avviato un percorso di indagine che ha avuto come oggetto due tra le principali categorie del pensiero e della poetica di Pier Paolo Pasolini, ovvero quelle di *regresso* e di *fallimento*. I frutti di questo studio sono ora disponibili nella raccolta degli atti ospitati da «LaRivista» e curati da Paolo Desogus, Manuele Gragnolati, Christoph F.E. Holzhey e Davide Luglio<sup>1</sup>. Tra i relatori compaiono i nomi di alcuni dei maggiori pasolinisti, come Marco Antonio Bazzocchi (Università di Bologna) e Silvia De Laude (IUAV), a cui si aggiungono i contributi di specialisti italiani, francesi e dell'area angloamericana provenienti da diversi ambiti disciplinari, a testimonianza di quanto l'opera pasoliniana goda oggi di una grande fortuna e presenti ancora vaste aree di ricerca non ancora esplorate.

Come già indicato nel testo del call for papers, regresso e fallimento perdono nell'ottica pasoliniana la loro comune accezione negativa e acquisiscono un valore conoscitivo e allo stesso tempo operativo, capace cioè, da un lato, di porre interrogativi sul rapporto tra l'autore e la modernità o tra l'attività artistica e quella più strettamente politica, ma, dall'altro, anche di offrire delle risposte o di istituire delle strategie difensive e di contrattacco. Il regresso è in particolare inteso da Pasolini come una forma di uscita dal proprio orizzonte temporale per mezzo della parola dei subalterni, della parola di chi cioè vive al di fuori dei processi di trasformazione; regredire nella parola altrui significa in questo senso immergersi in un sentire e vivere il mondo irriducibile alle categorie della cultura dominante e dunque della cultura di chi fa la storia e ne è protagonista. Il fallimento riguarda invece la pratica artistica adottata da Pasolini, soprattutto nell'ultima parte della sua produzione, quando vengono meno le condizioni di possibilità della sua poetica perché l'orizzonte dell'alterità da cui attingeva la materia della propria poetica è stato inglobato nell'orbita politica e culturale delle classi egemoni, finendo per perdere la propria espressività e il proprio rapporto originario con il mondo e le sue forme. Di fronte a questo processo, la risposta di Pasolini non è però un ripiegamento su se stesso o sulle presunte certezze del proprio io lirico; egli al contrario fa della precarietà e della crisi del proprio modello poetico il fondamento instabile, oltre il limite della sostenibilità, al punto da compromettere l'unità organica e la compiutezza della propria opera. Il fallimento diviene in questo modo un elemento interno allo stesso

---

<sup>1</sup> Gli atti sono reperibili online a questo indirizzo <http://etudesitaliennes.hypotheses.org/5321> (consultato l'ultima volta il 17 giugno 2016).

progetto poetico pasoliniano: costituisce l'estremo tentativo di imbastire una strategia per una resistenza che sfida i limiti linguistici del dicibile e del rappresentabile e si scaglia contro le forme di potere che hanno alienato la vita e prosciugato la sua espressività.

Come emerge chiaramente dagli atti, la proposta di studio intorno a questo doppio nucleo tensivo – tra regresso e fallimento – ha prodotto una ricerca plurale, a tratti anche eclettica, ma non per questo dispersiva, bensì in grado di calare il proprio sguardo all'interno dei vari strati dell'opera pasoliniana, fino a giungere a un'indagine sul fare poetico dell'autore, in alcuni casi anche sotto l'influsso della prospettiva della Queer Theory. Occorre a questo proposito dire che in nessuno degli interventi, l'indagine intorno a questa pratica ha assunto un carattere genetico, volto cioè a descrivere il momento creativo dell'autore. Il Pasolini-autore non è mai concepito nei termini di un'unità che trascende il fatto letterario o cinematografico e che si oggettivizza estraniandosi dal proprio prodotto, ma è sempre riconosciuto nelle forme del suo divenire espressivo. Gli interventi hanno in questo senso cercato di dare forma all'incessante comporsi e ricomporsi del complesso e contraddittorio mosaico su cui si riflette l'umanesimo pasoliniano: un umanesimo che nella crisi dello stile (vedi gli interventi di Silvia De Laude e Filippo Trentin), nella ricerca dell'alterità subalterna (Paolo Desogus e Emanuela Patti), nello studio del mito (Gian Maria Annovi, Federica Ditadi e Gian Luca Picconi), nella forma poetica dell'incompiuto (Flaviano Pisanelli) e nelle aporie della coscienza storico-letteraria (Marco Bazzocchi e Michela Mastrodonato) non vede un'insufficienza tragica o un ripiegamento impolitico (Riccardo Antoniani, Raoul Kirchmayr, Massimiliano Nicoli), ma la sua stessa vitalità, la sua stessa radicale resistenza al potere.

Da questo quadro emerge dunque un Pasolini largamente diverso dall'autore mitizzato e talvolta caricaturale che il discorso mainstream, soprattutto in occasione del quarantennale della morte, ha imposto, snaturandolo e narcotizzandone il carattere oppositivo e irriducibile. Al contrario emerge l'intensità di un pensiero in movimento capace di superare lo spazio asettico dell'accademia e di riproporsi come base per la comprensione critica del presente.

PAOLO DESOGUS

VINCIANE DESPRET, *Au bonheur des morts. Récits de ceux qui restent*, La Découverte, Paris 2015, pp. 227.

L'indagine proposta da Vinciane Despret, filosofa belga, che insegna all'università di Liegi, riguarda le relazioni che si stringono con le persone morte a noi care. La prospettiva come annuncia già il titolo investe la loro felicità, si tratta cioè di interrogarci sulle modalità di relazione che meglio consentono a essi di proseguire il loro cammino attraverso modi di esistenza modificati certo, non però nullificati. I "racconti di coloro che restano" come recita il sottotitolo del libro sono le forme privilegiate in cui si esibiscono i tanti tipi di incontro possibile con i morti. La ricerca di Depret si genera dal rifiuto di quello che considera un dogma che la nostra cultura ci impone: quello di elaborare il lutto per i nostri defunti concentrando nel pensiero di essi le nostre energie per un periodo più o meno lungo allo scopo però di poter poi liberarle e reinvestirle completamente nel regno dei vivi. Quello del lutto è naturalmente un concetto forgiato dalla psicoanalisi freudiana e ha dunque connotazioni storiche precise, tuttavia secondo l'autrice, esso è stato talmente interiorizzato dalla nostra cultura da apparire a volte un universale antropologico, qualcosa che ha una sua permanenza e invariabilità spazio-temporale. Ovviamente le cose non stanno affatto così e l'indagine di Despret mira a ricostruire piuttosto come all'interno di società e culture diverse si sviluppino una serie di pratiche, discorsive e no, al fine di entrare in relazione con le persone morte che ci sono state più vicine. Questa vicinanza può essere anche qualcosa che ci viene trasmesso, che ereditiamo, ad esempio dai nostri parenti; è il caso della storia che viene raccontata in margine da questo libro e che riguarda appunto l'autobiografia familiare dell'autrice: alla fine di ognuno dei densi otto capitoli di cui il libro si compone Despret ricostruisce un tassello della storia della morte di Georges, un suo prozio, fratello del nonno paterno. Georges aveva perduto la vita in un incidente stradale a soli quattordici anni. In famiglia si raccontava che i suoi genitori erano morti di dolore poco dopo di lui lasciando orfani gli altri suoi dodici fratelli. Questa storia è stata raccontata spesso dal padre a Vinciane, che osserva che è come se le fosse stata espressamente affidata, visto che i fratelli di lei non ne erano affatto a conoscenza. Il libro mantiene parallela l'indagine personale, condotta dall'autrice su Georges e affidata a brevi appendici indipendenti dai vari capitoli e quella in cui si affronta la questione in una prospettiva più ampia, originalmente interdisciplinare, ma è chiaro che le due ricerche comunicano reciprocamente rendendo anche la motivazione di tipo più filosofico impregnata da un interesse affettivo, personale che determina anche il metodo con cui si decide di procedere. L'autrice decide di farsi istruire dalle persone a cui racconta della ricerca che vuole intraprendere e di impegnarsi a seguire i suggerimenti che esse le daranno (con l'unica eccezione dei casi in cui capisce che il senso della sua indagine è stato frainteso). Ciò la porta a

confrontarsi con materiali molto eterogenei, romanzi, trattati di antropologia certo, così come libri di filosofia, ma anche film, serie tv, spettacoli teatrali, lettere, incontri con persone che praticano professionalmente la messa in relazione con i morti, dalle così dette ostetriche dei morti che hanno il compito di facilitare la relazione dei morenti o dei morti con i loro familiari a psicologhe che indagano la questione interrogando le persone in contesti informali sul modo con cui entrano in relazione con i 'loro' morti, dai medium che officiano con sapienza sedute spiritiche alle tante persone che hanno accettato di raccontarle episodi significativi in cui sono entrati in contatto con i morti a cui erano legati.

Come filosofa Despret tiene a situare la propria analisi connettendosi ad ambiti più specifici della disciplina e dialogando con trattazioni teoriche che le appaiono esemplari rispetto alla maniera in cui desidera muoversi: in questo senso si riconnette direttamente alle riflessioni di natura ecologica di Isabelle Stengers: "l'ecologia perché essa interroga le condizioni di esistenza di coloro che studia prendendo le distanze dalle questioni tipicamente privilegiate dai ricercatori in ambito scientifico" (p.20). In questo caso si tratta di indagare le modalità di esistenza e di relazione dei e con i morti e i modi in cui esse possono essere onorate. In modo analogo riprendendo alcuni saggi di Bruno Latour, in particolare un articolo-recensione: "Sur un livre d'Étienne Souriau: les différents modes d'existence" Desprets si sofferma sulla nozione di "istaurazione" in quanto in essa l'accento non è sul fatto di costruire qualcosa a partire dal progetto di colui che la fabbrica, ma piuttosto sull'assunzione di responsabilità di chi si impegna nel rispondere a una domanda accogliendone l'istanza più profonda. In questo senso si parla di una realtà dei morti come di una modalità di esistenza con dei tratti specifici che sembrano certo dipendere anche dalla disponibilità dei vivi ma a cui va comunque riconosciuto uno statuto di realtà che l'autrice vuole sottrarre all'alternativa tra le categorie tradizionali che oppongono esistenza fisica ed esistenza psichica per situare i morti all'interno di quest'ultima facendone dei fantasmi, delle allucinazioni, dei prodotti delle nostre credenze. Si tratta invece di riconoscere ai morti una presenza attiva, qualcosa che ci interpella, che richiede il nostro ricordo, la nostra attenzione. Si tratta di un'operazione complessa, di una relazione che richiede ai viventi di situare i morti, di assegnare loro un luogo adeguato, accogliente, che consenta loro di portare a termine ciò a cui erano destinati. Si tratta di interpellarli, di trovare modi per prolungare la loro esistenza come ha fatto ad esempio l'attore Patrick Chesnais, citato in apertura del libro, che ha scritto a lungo delle lettere al figlio morto in un incidente, con l'intenzione esplicita di conferirgli un surplus di esistenza. La ricerca ostinata ingaggiata dall'autrice per recuperare almeno dei frammenti della storia dell'incidente del suo prozio Georges morto appena adolescente e seguito pochi anni dopo dai genitori rivela la stessa motivazione. Il padre le avrebbe lasciato questo compito perché Georges non avrebbe altrimenti potuto lasciare nessuna traccia di sé, nessuna memoria della sua breve vita. Le scoperte compiute interrogando parenti, archivi, lettere e cartoline si affiancano ai sogni: sia l'autrice che suo figlio sognano Georges nel giorno dell'anniversario della sua morte e, come osserva Despret, ciò esibisce un legame che tiene insieme

quattro generazioni con l'obiettivo di restituire a Georges almeno un piccolo prolungamento di esistenza attraverso il ricordo dei suoi familiari. Ciò che viene scoperto, l'occasione dell'incidente (un viaggio in treno per raggiungere un campeggio, insieme a un compagno), le modalità del deragliamento e la sua descrizione da parte della stampa che ricorda come nell'incidente siano morti solo i due ragazzi appaiono comunque ben poco e ci si chiede ad esempio se i fratelli di Georges, il nonno e gli undici prozii, non avessero ancora in serbo qualche altro ricordo di lui. Le storie raccolte da Despret sono moltissime, spesso commoventi, allegre, ironiche. Si accenna alla felicità che possono dare i rapporti con certi morti e alla loro generosità, ma si sottolinea anche come la loro presenza possa a volte apparire dura e persino inopportuna come quella del marito e padre morto che continuava ad apparire nella casa dove vivevano la moglie e le figlie finché la prima gli ha intimato (con successo) di decidere: o torni da noi oppure te ne vai definitivamente, altrimenti è troppo difficile per noi. Direi anche che queste storie sono tutte caratterizzate da una certa esilità, la relazione con i morti appare cioè segnata da una costitutiva fragilità, ma proprio questo, sembra suggerirci il libro, la rende così preziosa. Quasi tutti i titoli dei capitoli del libro riecheggiano in modo diretto o indiretto questo ammonimento (1. Prendere cura dei morti; 2. Lasciarsi istruire; 3. Seguire i vivi e i morti in ciò che li tiene insieme; 4. Vegliare su ciò che importa; 5. Prolungare un'opera. La generosità dei morti; 6. Pensare vacillando; 7. Avere fiducia negli spiriti. Indagine sui modi di interpellare; 8. Proteggere le voci). Il valore del percorso compiuto risiede anche, mi sembra, in un insegnamento che l'autrice decide forse saggiamente di lasciare sullo sfondo, un insegnamento di modestia rivolto ai gesti tradizionali della filosofia, ai suoi tratti monologici, alla sua allergia verso l'alterità, dunque anche quella verso chi non ha più lo stesso modo di esistenza dei vivi. Viene inoltre in mente il Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche* che ammonisce contro i rischi di una filosofia povera di esempi. In questo libro la filosofia sembra arretrare, farsi invisibile fino a ridursi in apparenza solo a una rete di esempi interconnessi, di narrazioni che provengono da luoghi tra loro remotissimi, dall'Islanda alla Corea dagli Stati Uniti alla Francia, dal Giappone all'Italia meridionale, ma che pure hanno tutte un'aria di famiglia e sembrano rivolgersi anche oltre le intenzioni esplicitate dall'autrice alla filosofia stessa istruendola o almeno sollecitandola a una maggiore apertura e a una messa in discussione di una visione monolitica della razionalità con cui essa nonostante tutto ancora si identifica. Mi appaiono in questo senso particolarmente rilevanti il capitolo "Pensare vacillando" e quello finale "Proteggere le voci" in cui l'autrice si dedica a una analisi delle formulazioni con cui vengono espresse le modalità di relazione con i morti, ciò che essi sembrano voler esprimere, comunicare, incarnare. La formula del "come se" assume un posto significativo e in generale tutte le strategie discorsive che mirano ad affiancare più spiegazioni. Ogni segno raccolto è accolto sotto il regime del "forse", del dubbio espresso in modi cautelativi del tipo "non posso impedirmi di pensare". E' un pensiero in cui le diverse versioni non si escludono a vicenda ma piuttosto si affiancano, si completano, reclamano la possibilità di coesistenza che certi modelli di razionalità le negherebbero nel

modo più reciso. Si racconta ad esempio la storia di una ostetrica dei morti che nel corso dei funerali a domicilio aiuta una donna, Petra, al capezzale di suo marito Lars, che mostra ancora tracce delle gravi difficoltà respiratorie che hanno segnato i suoi ultimi momenti ed ha per questo ancora la bocca aperta. Ogni tentativo di far chiudere la bocca al cadavere si è rivelato vano e l'espressione sofferente del morto fa ovviamente soffrire la donna. L'ostetrica suggerisce allora che lascino per il momento la stanza. Quando ritornano la bocca si è chiusa spontaneamente e il viso è atteggiato a un'espressione serena, quasi sorridente. L'ostetrica e la moglie sono d'accordo sul fatto che Lars abbia così voluto dare un messaggio confortante alla sua famiglia, tuttavia la prima sa anche e ricorda che il sorriso post-mortem è un riflesso fisiologico che il volto del morto assume spontaneamente. La versione scientifica e quella sovranaturale (Lars ha mandato un segno) non si oppongono ma vengono affiancate creando una soglia in cui il pensiero oscilla (o vacilla come si esprime Vinciane) tenendo insieme - linguisticamente attraverso la congiunzione "e" - le diverse versioni che si aggiungono l'una all'altra, senza essere costretti a sottrarne nessuna e neppure, sottolinea l'autrice, ponendosi in maniera polemica rispetto alle spiegazioni scientifiche. Il significato di "vaciller" è però prossimo all'italiano "vacillare" ossia a quello sbilanciamento che potrebbe preludere alla caduta. Chi vacilla qui non è tanto quella modalità di pensiero capace di sovrapporre più prospettive, oltrepassando la stessa necessità di passare dall'una all'altra senza poter aver accesso contemporaneamente a punti di vista incompatibili. Il pensiero che vacilla sembra essere qui proprio il pensiero filosofico tradizionale nella sua pretesa di fondamenti stabili e di visioni univoche, nel suo terrore della contraddizione di cui Wittgenstein si prendeva gioco paragonando il filosofo e il logico che ne sono affetti a un bambino che ha bisogno che gli si canti una ninna ninna. La possibilità di prendersi cura di chi non è più, ma tuttavia mantiene una forma di esistenza, afferma i suoi diritti al di là dell'inquadramento religioso in cui essi possono venire declinati (aspetto che viene toccato solo incidentalmente, ad esempio a proposito della figura di Maria e del culto a essa dedicato). La filosofia è stata però spesso in tensione rispetto a questo tipo di esperienza che ha in effetti, sia pure in modi estremamente vari, dei tratti comuni a tutte le culture per cui il rapporto con i morti ha sempre avuto un ruolo centrale. Sarebbe stato interessante a tale proposito ricostruire alcuni punti di snodo di questa storia ricordando ad esempio che un'opera fondamentale di Kant da cui prende avvio la costruzione della sua filosofia critica affronta proprio la questione di come giudicare i resoconti del visionario svedese Swedenborg che pretende di avere una relazione costante con gli spiriti dei defunti. *I sogni di un visionario spiegati con i sogni della metafisica* propongono un paragone audace tra le visioni dei morti e quelle della metafisica argomentando a favore della necessità di prendere le distanze da entrambe le prospettive. Sebbene riconosca la rilevanza etica ed estetica delle visioni di Swedenborg Kant le bandisce dall'ambito di una ragione sana e le recupera semmai nell'ambito di un'esperienza orientata dal sentimento e da un giudizio solo riflettente. L'operazione di Vinciane Despret non ha solo il grande merito di rendere visibile la profonda sensibilità che permea la

messa in relazione con coloro che non sono più e la grande creatività alla base delle innumerevoli modalità in cui quella si esplica, ma anche quello di portarci a riconsiderare le caratteristiche di ciò che consideriamo un'indagine filosofica adeguata, i suoi modi di procedere, di scegliere interlocutori o piuttosto di farsi istruire da essi affidandosi a forme di serendipità, di lasciare spazio alle narrazioni, di far sedimentare le esperienze per poterle poi analizzare in maniera adeguata, non riduttiva, ma fedele alla complessità che esse esibiscono.

SARA FORTUNA



UMBERTO ECO, *Numero zero*, Bompiani, Milano, 2015, pp. 218.

*Numero Zero* è il settimo e ultimo romanzo di Umberto Eco pubblicato prima della sua morte. Come i precedenti è edito da Bompiani: è un racconto scorrevole ed entusiasmante, ricco di sottofondi storico-politici che ne vivacizzano la trama e forniscono a ciascun passo del libro una possibilità di ampia riflessione per il lettore, sugli episodi che hanno caratterizzato la vita dell'Italia nel secondo dopoguerra. Il protagonista, dottor Colonna, all'apparenza il ritratto tipico di un fallito sia sotto l'aspetto umano che sotto quello professionale, si rivela la chiave di accesso ad una serie di episodi importanti della storia d'Italia, quali la fine di Mussolini, Gladio, il golpe Borghese, la P2, i Brigatisti Rossi, la morte di Papa Luciani, Tangentopoli. Un po' una sorta di Forrest Gump che alla fine ritrova se stesso e l'amore mentre invece il futuro dell'Italia si appresta al declino e a una sorta di trasformazione che la avvicina alle società sudamericane.

Il racconto è scandito da capitoli che indicano una serie di giorni ben precisi dell'anno 1992, durante i quali si svolge la vicenda, ambientata nella città di Milano. In particolare, il volume è strutturato in 18 capitoli, in cui il primo e i due penultimi sono riferiti al giorno di sabato 6 giugno 1992, che fa da cornice all'intera narrazione. Dal secondo al quindicesimo capitolo del volume vengono raccontati in maniera sublime, con la grande maestria di cui solo Umberto Eco è capace, episodi e fatti storici che si intrecciano quasi naturalmente nella vita quotidiana, lavorativa e privata, dei componenti una redazione giornalistica creata in maniera fittizia e per scopi artefatti. Il destino del giornale è fin dal concepimento dell'idea stessa di realizzarlo, segnato dalla volontà di non consentirne l'uscita, o comunque di limitarla a pochi numeri, in funzione di ulteriori e più reconditi obiettivi, già stabiliti in anticipo.

L'ultimo capitolo sintetizza in maniera esemplare l'arte narrativa sviluppata nel libro, chiudendo con una serie di risposte precise e chiare tante domande che il lettore si è posto nel corso del racconto. Le situazioni personali del protagonista si fondono con le vicende dell'Italia, le sue angosce personali fanno da corollario allo svolgersi di eventi storici di ben vasta portata.

Il lettore rimane colpito da vari atteggiamenti che caratterizzano il comportamento umano: i personaggi che compongono la raccoglietta redazione del giornale da realizzare, il tema dell'abbandono degli studi da parte di molti universitari, il tema dell'amore, il desiderio di prevalere, di mettersi in mostra, le paure e le angosce della vita, le scoperte di orizzonti nuovi e impensabili.

Debolezze e miserie, sfide e prove di coraggio, fughe e ritorni vengono impersonate dai vari redattori nello scorrere della quotidianità, improvvisamente squarciata nel suo vivere da un omicidio all'apparenza completamente inspiegabile. La flebile storia d'amore che si intreccia tra il protagonista e l'unica redattrice donna del giornale finisce per essere la sola area di serenità in cui rifugiarsi, forse proprio a sottolineare come si possa trovare pace solo in una fuga dal reale quotidiano. I signori Braggadocio, Cambria, Lucidi, Palatino, Costanza, Simei e la signorina Maia Fresia, questi i nomi dei

redattori, sono completamente diversi e antitetici tra loro, così caricaturali nel proprio estremismo da somigliare appunto più a caricature che a vere esistenze. Sono essi tutti portatori di episodi e avvenimenti storici privi di risposte accertate e documentate in modo inequivocabile per le menti più esperte e intelligenti. Anche quando le spiegazioni ufficiali appaiono chiare e definite e le argomentazioni consolidate, l'osservatore attento sa che non può fermarsi alle versioni ufficiali. I quesiti e gli interrogativi che spesso ci poniamo su molti episodi della recente storia d'Italia che non convincono la persona attenta, fanno assaporare al lettore interpretazioni alternative. Le vicende riviste sotto interpretazioni nuove e diverse dischiudono valutazioni più complesse e complete al tempo stesso, anche contrastanti con le versioni tradizionalmente accreditate allorché i vari tasselli trovano il proprio posto nel mosaico generale.

Il capovolgimento di molti paradigmi disorienta i più deboli e i meno informati. Ma non influenza tutti. “Badate bene che oggi per controbattere un'accusa non è necessario provare il contrario, basta delegittimare l'accusatore” (cap. XI, p. 129). Questa riflessione suona come un emblema del relativismo e della diffusa sottocultura contemporanea. Solo una adeguata analisi degli avvenimenti e una capacità edotta di discernimento, critica e conoscenza possono evitare di cader vittima dell'opinione dominante. Il potere dei mass media nell'orientamento e nella direzione dell'opinione pubblica, strumentalizzabile a piacimento, è dato per scontato e acquisito. Chi si sottrae diventa l'avversario, il nemico. “Al nostro editore farebbe piacere avere strumenti che gli permettano di tenere a bada persone che non lo amano, o che lui non ama” (cap. XI, p. 133). La stampa e i mezzi di comunicazione di massa, vengono rappresentati come i detentori di quel potere quasi gratuito di diffondere sospetti anche solo generici, che opportunamente incanalati possono, al momento giusto, gettare il discredito e anche distruggere immagini, uomini e persone.

Scarsa fiducia nel futuro e tristezza per la situazione attuale dell'Italia sono l'amara conclusione dell'intera vicenda e del libro stesso, nelle sue ampie aperture e nelle sue grandiose considerazioni. La perdita dei punti di riferimento e la relativizzazione dei valori sono diventati ormai parte della vita, rappresentano la normalità: “se siamo riusciti ad accettare e poi a dimenticare [...] significa che ci stiamo abituando a perdere il senso della vergogna” (cap. XVIII, p. 217). Al di fuori degli affetti resta ben poco: “una volta diventato definitivamente terzo mondo, il nostro paese sarà pienamente vivibile, come se tutto fosse Copacabana” (cap. XVIII, p. 218).

L'amore tra il protagonista e la redattrice Maia, che abilmente nel corso dell'intero romanzo Umberto Eco posiziona su un piano secondario rispetto alle altre vicende narrate, risulta invece essere alla fine la sola ancora di salvezza, l'unica zattera esistente alla quale aggrapparsi per sopravvivere e navigare nell'oceano tempestoso di una società in decadenza: “E' che Maia mi ha restituito la pace, la fiducia in me stesso, o almeno la calma sfiducia nel mondo che mi circonda. La vita è sopportabile, basta

accontentarsi” (cap. XVIII, p. 218). Non si tratta di pessimismo, forse solo di una fase, di un periodo storico, perché il sole tornerà a splendere.

GIAMPAOLO COSTANTINI

NADIA FUSINI, *Vivere nella Tempesta*, Einaudi, Torino 2016, pp. 202.

La lunghissima lista delle riscritture, verbali e non, generate dall'ultimo dramma di Shakespeare, *La Tempesta* (1610),<sup>1</sup> è forse una delle più efficaci testimonianze della forza narrativa che esso sprigiona: dalle riscritture politiche di Aimé Césaire, José Enrique Rodó e Roberto Fernández Retamar, ai poemi di Keats, W. H. Auden e T. S. Eliot, dai densissimi romanzi di Marina Warner e Anna Maria Ortese, al racconto “Tempests” di Isak Dinesen, dall'iconico *Prospero's Books* di Peter Greenaway, alla “Prospera” di Helen Mirren, nell'adattamento cinematografico di Julie Taymor – per citare le più ovvie. La *Tempesta* non smette di rinascere in altri testi, e non smette di fornire spunti estetici e filosofici, oltreché linguistici e drammatici, in periodi e contesti anche molto diversi da quello di origine. Forse anche per l'innegabile fatto che il dramma stesso, come del resto molti altri nel corpus shakesperiano, contenga a sua volta all'interno della sua trama narrativa e poetica innumerevoli tracce di altri testi – nel segno di quello che Stephen Greenblatt definisce “the uncanny ventriloquism and the virtual obsession with language” che caratterizza l'arte di Shakespeare:<sup>2</sup> La *Tempesta* rilegge infatti l'Eneide, alcuni episodi della mitologia greca, oltreché attualissimi, per l'epoca dell'autore, resoconti di viaggio e naufragi dei coloni inglesi agli albori dell'impero, e le risposte filosofiche al “paradigm shift” provocato dall'incontro con continenti e popolazioni finora sconosciuti agli Europei, come il saggio sui “cannibali” di Montaigne e, naturalmente, l'Utopia di Thomas More.

*Vivere nella Tempesta*, di Nadia Fusini (Einaudi, 2016) è un saggio a sua volta strutturato come rilettura e riscrittura critica, ma anche personale e autobiografica, della *Tempesta*. Riprendendo la forte intertestualità del suo oggetto di studio, il saggio esplora il significato profondamente complesso della presenza di tutti gli intertesti, facendoli dialogare l'uno con l'altro sullo sfondo di una narrativa autobiografica che, come un filo rosso, collega le riflessioni critiche sulla continua metamorfosi del testo con un'ulteriore metamorfosi, quella del testo come specchio e guida di esperienze personali e private dell'autrice. *La Tempesta* emerge quindi come un testo sempre aperto alla contemporaneità, così come di fatto lo era all'origine, con i suoi riferimenti espliciti alle storie del Nuovo Mondo, ma anche con il suo continuo ammiccare agli eventi della corte di Elisabetta I – soprattutto alle forme di autorappresentazione del suo potere in particolare, e del potere assoluto in generale – e di Giacomo I: sappiamo, infatti che era stato rappresentato nella notte di Ognissanti del 1611 nella Banqueting Hall del palazzo di Whitehall in occasione del fidanzamento della figlia di Giacomo I, Elisabetta, con l'elettore del Palatinato; la lettura iconografica dell'autrice ci ricorda anche del riferimento al famoso “Ritratto del Setaccio”, attribuito a Cornelis Ketel (1580-90; Pinacoteca Nazionale Siena), che a sua

<sup>1</sup> Pubblicato postumo per la prima volta nel First Folio di John Heminges e Henry Condell (1623).

<sup>2</sup> Stephen GREENBLATT, *Will in the World. How Shakespeare Became Shakespeare*, Pimlico, London 2005, p. 14.

volta rilegge l'Eneide come canovaccio per il progetto imperiale di Elisabetta. È proprio questa intertestualità eclettica e attenta alle vicende dell'attualità a distinguere la *Tempesta*, nota Fusini, dagli altri *last plays* (o *romances*), che invece si rifanno a fonti antiche – e che hanno, tra l'altro, pagato poi in termini di successo critico, un forte scetticismo rispetto alle trame intrise di elementi soprannaturali, lette come “lesser material” oppure come goffi annunci dell'incombente barocco.<sup>3</sup>

In un intreccio di “new historicism”, critica filologica, formalista, storica e autobiografica, Vivere nella *Tempesta* offre in primo luogo un utilissimo panorama delle modalità di lettura che il testo shakespeariano rende possibili e, si potrebbe dire, pretende dal lettore, creando un tessuto critico fitto e inestricabile, in cui ogni traccia è saldamente legata e dipendente dalle altre non secondo uno schema strettamente causale, ma piuttosto secondo una rete di echi e connessioni più o meno esplicite – seguendo, anche in questo caso, il modello del testo shakespeariano, che fa dell'eco e della ripetizione una sua importante categoria estetica e formale.

La ripetizione e la meraviglia costituiscono per Fusini i principali cardini del testo, a livello strutturale e tematico. La meraviglia, incarnata nella figura di Miranda che la evoca anche nel nome, funziona secondo l'autrice come criterio etico ed estetico per determinare la categoria morale dell'umano, e anticipa le epistemologie barocche: è emozione morale ed estetica di fronte al mondo, “essenza del vivere e del sentire” e punto di partenza per un ripensamento del mondo e dei propri valori. La meraviglia è suscitata sia dalla bellezza, che provoca stupore e riflessione, che dalla paura, e vacilla tra “awe” e “wonder”. I personaggi, ci fa notare Fusini, si dividono a seconda della loro capacità di meravigliarsi: Miranda, Caliban, Ferdinand in particolare, contro Stephano, Trinculo e Antonio, la cui rapacità esclude qualsiasi moto di stupore, ammirazione o timore reverenziale. Questi ultimi risultano prigionieri di vecchie trame, quelle dei *revenge plays* (a loro volta le antenate delle tragedie) e degli *history plays*, incentrati sull'usurpazione e la vendetta, ormai abbandonate da Shakespeare e continuamente evocate nella *Tempesta*: questo testo ne rappresenta anche la rinuncia nella figura di Prospero, il quale prepara con cura le condizioni della vendetta contro gli usurpatori Antonio e Alonso, per poi rinunciare in nome della pietà e della compassione, sentimenti legati a doppio filo alla meraviglia, a cui è spinto da Miranda, ma soprattutto dal suo servitore-assistente, lo spirito Ariel. Di fatto, osserva Fusini, la combinazione di stupore, ammirazione per la bellezza e timore reverenziale è fortemente legata alla capacità di riconoscere la vera autorità (e quindi sottomettersi) – e questa capacità è poi alla radice di uno dei grandi temi del testo, ci fa notare l'autrice, cioè quello della libertà.

La ripetizione nella *Tempesta*, per Fusini, è all'insegna sia della salvezza che del peccato: la risoluzione finale celebra la salvezza in termini di ripetizione come metamorfosi e “riparazione”, che passano però attraverso l'accettazione del dolore: l'evocazione delle nozze, la rappresentazione teatrale – il masque –

<sup>3</sup> Howard FELPERIN, *Shakespearean Romance*, Princeton University Press, Princeton 1972; Northrop FRYE, *A Natural Perspective. The Development of Shakespearean Comedy and Romance*, Columbia University Press, New York 1965.

il viaggio di ritorno, sono tutte ripetizioni (e in parte riscritture) di altrettanti eventi simili già successi o narrati nel testo, ma qui sotto l'egida del perdono, della riconciliazione e della rinascita. Il *Wiederholungszwang* di cui sono prigionieri gli usurpatori (ma non Alonso, che si ravvederà) corrisponde allo stato di paralisi e di cecità del peccato, come succede del resto anche nei dannati nella *Divina Commedia*. Quasi tutti i personaggi, nota Fusini, devono inoltre esperire eventi dolorosi – solo così, tramite il dolore “purificatore” che ricorda invece l'esperienza del *Purgatorio*,<sup>4</sup> potranno aspirare ad una sorta di salvezza terrena, o comunque a diventare migliori esseri umani.

Il dibattito sulle implicazioni teologiche della *Tempesta*, e il legame tra il genere teatrale del masque e il “dramma” della rivelazione di testi sacri come l'Apocalisse di San Giovanni sono stati oggetto di dibattito tra gli studiosi<sup>5</sup>. Fusini non si inoltra nell'esplorazione diretta di questo legame tra le due forme, ma il suo testo si avvale di alcuni riferimenti alla teologia e teorizza, partendo dallo studio dei concetti di rinascita e di pietas, che il finale della *Tempesta* metta in scena l'idea di rinascita come ciò che dà senso alla libertà umana: Prospero, spiega Fusini, si libera del potere che aveva prima disdegnato a Milano, e poi esercitato in modo brutale sull'isola; si libera anche del suo potere sulla figlia, e delle sue brame di vendetta, per vivere nel segno del perdono; si libera infine del dolore e della fatica dolorosa del lavoro, da cui affranca anche Ariel, Ferdinand e, di fatto, lasciando l'isola, anche Caliban. In questo senso, *La Tempesta* porta ancora le tracce dei *morality plays* e dei *miracle plays*, antenati tardo-medievali del teatro elisabettiano.

È anche ritornando al tema della salvezza terrena che Fusini interpreta anche la famosissima frase di Prospero, il quale, rivolto agli spettatori (intra-diegetici ed extra-diegetici), indica Caliban con rammarico e ammette: “This thing of darkness I acknowledge mine”. Il rapporto estremamente problematico e brutale tra Prospero e Caliban (ma anche Ariel e Sycorax) ha generato, come si sa, importantissimi studi e testi volti a leggere le devastanti implicazioni del progetto coloniale europeo, nonché a riappropriarsi delle sue storie e dei suoi strumenti linguistici:<sup>6</sup> *Vivere nella Tempesta* si avvale di questi studi e ci segnala che quella di Prospero è un'integrazione personale del male che non può essere redento, oltretutto una indicazione, forse, della coscienza critica che già nel tardo cinquecento era emersa da alcuni resoconti di viaggio nel Nuovo Mondo. Per Fusini la domanda centrale del testo è “come si diventa uomini umani?”, e l'autrice ci mostra che, nella *Tempesta*, essere umani è soprattutto quello che emerge dal finale: la misericordia e il perdono, che includono anche l'integrazione di quello che non ha funzionato e che non si può redimere.

---

<sup>4</sup> Manuele GRAGNOLATI, *Experiencing the Afterlife: Soul and Body in Dante and Medieval Culture*, Notre Dame University Press, Notre Dame, IN 2005.

<sup>5</sup> Per un resoconto di questi dibattiti rimando a Judith WOLFE, „Like This Insubstantial Pageant, Faded’: Eschatology and Theatricality in *The Tempest*“, «Literature and Theology», 18, n. 4 (2004), pp. 371-382.

<sup>6</sup> Tra i molti testi fondamentali, ricordo i seguenti: Stephen GREENBLATT, *Learning to Curse. Essays in Modern Culture*, Routledge, New York 1990; Roberto Fernández RETAMAR, „Caliban: Notes towards a Discussion of Culture in Our America“, «The Massachusetts Review», 15, n. 1/2, Caliban (1974), pp. 7-72; José Enrique RODÒ, *Ariel*, Colombino Hnos., Montevideo 1947.

I temi della rinascita e della ripetizione sono anche legati ad una temporalità problematica, che, ci illustra Fusini, rivela grandi tensioni fondamentali tra la convenzione drammatica (per la prima volta, e proprio alla fine della sua carriera, Shakespeare rispetta le unità aristoteliche di tempo e luogo), radicata nel presente del testo, e il passato che incombe sotto forma di ripetizione di storie, trame e passioni che devono essere superate in modo da fare spazio ad un futuro (teatrale e non) che rimane tuttavia incerto, e la cui forma viene proiettata sulle azioni del pubblico, e quindi eiettata al di fuori dell'artificio teatrale. A proposito di quest'ultimo, Fusini ci offre una discussione sulle difficoltà finali del testo con l'idea di artificio (di cui peraltro il testo si nutre avidamente), e i possibili legami con il rampante puritanesimo: il saggio non risolve tuttavia la preoccupante ambiguità del testo su questo punto, mostrandoci contemporaneamente lo scetticismo di origine platonica di Shakespeare verso il teatro e la rappresentazione, e la possibilità che Shakespeare avesse di fatto preso una posizione decisamente contraria, e quindi anti-platonica.

Ci ricorda Stephen Greenblatt che, come azionista della sua compagnia teatrale, Shakespeare era costretto a garantire fino a duemila spettatori al giorno per finanziare compagnia e teatro: essendo i temi d'attualità spesso rischiosi per via della attentissima censura, Shakespeare non poteva attirare spettatori se non facendo leva sulle più fondamentali paure e desideri del pubblico, quei desideri e passioni che non solo costituiscono – con una frase un po' scontata – l'essenza della vita umana, ma a cui il pubblico del tempo era stato abituato dalla tradizione teatrale medievale, che rimaneva viva e vitale nel dramma moderno (*Will in the World*, p. 12). *Vivere nella Tempesta*, da questo punto di vista, non propone un astratto (e problematico) concetto dell'umano, ma delinea una traiettoria di storie e miti dell'umano, che parte dalla storia mascolina della violenza e dell'usurpazione, cioè quella che racconta Prospero (*bis-story*), passa per quella di Miranda (*ber-story*), della meraviglia e della compassione, per poi ritornare ad un'altra *bis-story*, cioè quella di Enea, l'uomo pio, ricordandoci ancora la infinita produttività e complessità inesauribile del testo shakespeariano.

LAURA SCURIATTI

ONORATO GRASSI – MASSIMO MARASSI (a cura di), *La filosofia italiana nel Novecento. Interpretazioni, bilanci, prospettive*, Mimesis, Milano 2015, p. 311.

Il volume raccoglie gli atti di un convegno tenutosi a Milano (Università Cattolica, 1 ottobre 2013) e a Roma (Lumsa, 24-25 settembre 2014) sulla filosofia italiana del Novecento, analizzata nelle sue problematiche e nei più rilevanti autori di riferimento. I 14 contributi che compongono il libro mettono in evidenza quali sono state le linee di ricerca e gli ambiti disciplinari che hanno caratterizzato il pensiero italiano del Novecento, oggetto oggi di un rinnovato interesse anche oltre i confini strettamente nazionali. Il saggio di Roberto Esposito, posto saggiamente in apertura del volume, prende in esame quelle che sono le peculiarità di una “*Italian Theory*”, ovvero di una via tipicamente italiana alla filosofia. Innanzitutto viene rilevato che il pensiero italiano, almeno a partire dall’umanesimo del Quattrocento, nasce e si sviluppa sul terreno dello storia, caratterizzandosi per una “passione civile” e per un costante impegno di testimonianza: «quella italiana» – sottolinea Esposito – «è stata una filosofia della resistenza: Dante e Machiavelli esiliati, Bruno e Vanini bruciati, Campanella per decenni in carcere, Galilei costretto all’abiura, Gramsci e Gentile morti, in difesa del proprio pensiero, ai lati opposti della stessa barricata» (p. 17). Dunque Esposito individua nel nesso storia-politica-vita uno dei tratti costitutivi della tradizione filosofica italiana: quello italiano è stato, in larga misura, un pensiero storiografico e storicistico (basti menzionare Vico e Croce), un pensiero impegnato ad elaborare dei solidi modelli di *politikós bios* e perciò mai astrattamente teoretico ma sempre dinamicamente coinvolto nel “mondo della vita” (*Lebenswelt*). Esposito, riprendendo anche alcuni risultati di un suo precedente lavoro (*Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010), indica «tre categorie che il pensiero italiano contemporaneo ha elaborato da un lato assorbendo e dall’altro anticipando temi e tendenze che si sono imposti anche altrove» (p. 21). La prima categoria è quella di “comunità”, la seconda è quella di “potenza” - da intendere sia in senso politico che ontologico (la *dynamis* di aristotelica memoria) -, la terza categoria è quella di “conflitto”. Certo l’autore sottolinea che «la filosofia italiana è anche altro» (p. 23), ma queste tre categorie (comunità, potenza, conflitto) gli sembrano meglio riassumere i volti di un pensiero, come quello italiano, all’interno del quale egli scorge i tratti di una biopolitica *ante litteram*.

Il saggio di Salvatore Natoli si sofferma invece sull’importanza che ha avuto la figura di Giovanni Gentile nel quadro della filosofia italiana ed europea; è a partire anche dal confronto con l’attualismo gentiliano che si sono infatti delineate le due impostazioni (laica e cristiana) che hanno determinato – come affermano anche Michele Lenoci e Dario Sacchi nei loro rispettivi contributi – tanta parte del pensiero italiano novecentesco. In particolare, Lenoci sottolinea l’importanza speculativa dello “spiritualismo cristiano italiano” (rappresentato da Augusto Guzzo, Armando Carlini, Michele Federico Sciacca), sviluppatosi in aperta critica all’immanentismo gentiliano, ma anche in opposizione al realismo gnoseologico e assiologico difeso dagli autori della neoscolastica di Milano: Agostino Gemelli, Francesco Olgiati e soprattutto Gustavo Bontadini. In questo volume all’eredità speculativa di Gustavo Bontadini dedica pagine di alto valore teoretico Virgilio Melchiorre: quest’ultimo spiega con cura anche le argomentazioni emerse nel celebre dibattito tra Bontadini e il suo allievo Emanuele Severino su possibilità e limiti di un “ritorno a Parmenide” e sulla conseguente “negazione del divenire”. Il saggio di Massimo Marassi, in continuità con la *forma mentis* di Melchiorre, fa emergere quelle che a suo parere sono le linee di tendenza della metafisica del Novecento: nello scritto viene dato giustamente rilievo anche alla ricezione italiana della “questione dell’essere” (*Seinsfrage*) teorizzata da Heidegger.



Il volume è impreziosito da un saggio di particolare rilievo: quello di Armando Rigobello sul personalismo nella filosofia italiana del Novecento. Si tratta, infatti, dell'ultimo scritto pubblicato da Rigobello, scomparso nell'aprile del 2016 all'età di 92 anni. Come è noto, Rigobello è stato uno dei primi a far conoscere in Italia gli ideali della "rivoluzione personalistica e comunitaria" di Emmanuel Mounier. Il saggio di questo volume è incentrato su uno dei grandi maestri di Rigobello ovvero Luigi Stefanini: quest'ultimo, attento studioso di Platone e del Gioberti, ha cercato di dare più solide fondamenta speculative agli ideali personalistici del francese Mounier. Rigobello conferisce giustamente attenzione e commenta l'asserto teoretico fondamentale di Stefanini, teso a determinare una "logica del personalismo" e una ontologia sottesa alla "teoria della persona": «L'essere è personale e ciò che non è personale nell'essere rientra nella produttività della persona». Rigobello mette a confronto, quindi, la prospettiva personalistica di Stefanini con quella di Luigi Pareyson, espressa soprattutto nel volume *Esistenza e persona* e tesa all'elaborazione di una "ontologia della libertà". Naturalmente il pensiero personalistico ed ermeneutico di Luigi Pareyson viene preso in esame anche da altri autori del volume: lo troviamo nel saggio di Roberto Diodato sull'estetica italiana del secondo Novecento, lo possiamo rinvenire nel contributo che Franco Riva dedica agli "equivoci dell'esistenzialismo".

Particolare attenzione meritano i saggi dedicati alle cosiddette "filosofie al genitivo", in particolare alla "filosofia della politica" e alla "filosofia del diritto". Francesco D'Agostino fa una sintetica analisi della storia della "filosofia del diritto" a partire dal secondo Dopoguerra, ovvero dagli anni di una generale riscoperta e rivalutazione del "diritto naturale". D'Agostino osserva giustamente che la disciplina in Italia rinasce dopo la fine del ventennio fascista e con la generale contestazione del neoidealismo che aveva ridotto la "filosofia del diritto" alla "filosofia dell'economia" (Croce) o alla "filosofia morale" (Gentile). Tra gli anni Cinquanta e Sessanta – nota D'Agostino – si assiste ad un condiviso richiamarsi dei giusfilosofi agli ideali della *lex naturae* in funzione antitotalitaria, cioè per l'affermazione del primato dei "diritti naturali" della persona su quelli dello Stato. D'Agostino ricorda e commenta alcuni significativi scritti editi in quegli anni: «nel 1952 viene pubblicata l'edizione italiana della *Dottrina del diritto naturale* di Alessandro Passerin d'Entrèves; nel 1959, un allievo di Croce, Carlo Antoni, pubblica una monografia dall'inequivocabile titolo *La restaurazione del diritto di natura*; Pietro Piovanì (allievo di Giuseppe Capograssi, studioso di profonda, ma laica, religiosità) dà alle stampe nel 1961 *Giusnaturalismo ed etica moderna*; nel 1964 appaiono i testi di Giovanni Ambrosetti *Diritto naturale cristiano* e di Guido Fassò *La legge della ragione* [...]; infine, nel 1965, Norberto Bobbio raccoglie in volume alcuni suoi saggi fondamentali sotto il titolo *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*» (p. 124). Il saggio di D'Agostino rimane però fortemente critico nei confronti di Bobbio e dei suoi allievi: questi ultimi, legati al formalismo di Kelsen e generalmente avversi al "diritto naturale", hanno finito per svuotare la "filosofia del diritto" di contenuti etici, ideali e metafisici. A nostro parere, il merito del contributo di D'Agostino sta anche nel mettere in luce la prospettiva di due significativi autori che hanno reagito a «questa sorta di *cupio dissolvi* della filosofia del diritto di matrice bobbiana» (p. 127): si tratta di Sergio Cotta e di Italo Mancini. Mentre il primo ha sottolineato il valore esistenziale dell'esperienza giuridica, il secondo ha avuto il merito di reagire con solidità di argomenti al "nichilismo giuridico", innestando il diritto nella tradizione ermeneutica: «per Mancini l'*ermeneutica* andava intesa come strumento di ricerca ontologica, volta a far emergere la vocazione ultima del diritto, quella di creare continuamente nuovi fronti di lotta per la difesa della dignità della persona e dei diritti umani» (p. 128).

Il contributo di Evandro Botto ripercorre, invece, la storia della "filosofia politica" a partire dagli anni Sessanta del Novecento, cioè da quando la disciplina inizia ad acquisire una indipendenza accademica in concomitanza con la nascita della Facoltà di Scienze Politiche. Nel saggio ritroviamo, quindi, le prospettive di Passerin d'Entrèves e di Bobbio insieme ad una attenta analisi concernente la ricezione

del pensiero di John Rawls in Italia, fautore di una rinascita dei *political studies*. Evandro Botto ricorda che grazie alla diffusione della principale opera di Rawls (*A Theory of Justice*, 1971, tradotta in italiano nel 1982) la disciplina “filosofia politica” riacquista nuova linfa vitale proponendosi come “teoria della giustizia” e come “ricerca del *bonum commune*”. I fautori della valorizzazione di Rawls in Italia sono stati soprattutto Salvatore Veca e Sebastiano Maffettone, accomunati dallo «sforzo di immettere il neo-contrattualismo di Rawls nella temperie filosofica del post-marxismo italiano» (p. 146). Tuttavia l’ultima parte del contributo di Botto viene dedicata all’opera di Augusto Del Noce, fautore di una “filosofia della politica” attenta ad un imprescindibile confronto con la storia e fondata sui “valori eterni” della metafisica platonico-agostiniana. Botto osserva che «il modo [delnoceano] di intendere e di praticare la filosofia politica come *incessante tentativo di comprensione del tempo presente* [...] conserva intatto il suo valore» (p. 148). Il saggio di Tommaso Valentini prosegue tali indicazioni ermeneutiche di Botto ed approfondisce la prospettiva filosofica di Del Noce; in particolare, Valentini analizza la visione delnoceana del complesso rapporto tra modernità, politica e secolarizzazione. Nel suo ampio e documentato studio (*Genealogie del moderno e secolarizzazione*) egli mette in evidenza «i motivi per i quali Del Noce interpreta gli stessi totalitarismi del Novecento (fascismo, nazismo e marxismo sovietico) come conseguenze storico-politiche del razionalismo immanentistico moderno e del più generale processo di secolarizzazione» (pp. 261-262).

Sull’impegno etico-politico dei filosofi italiani del secondo Novecento si sofferma anche Calogero Caltagirone: quest’ultimo scrive dense pagine sul contributo dei filosofi italiani alla maturazione della coscienza democratica. Particolarmente interessante ci è parsa la parte dedicata alla prospettiva di Guido Calogero. Quest’ultimo in un’importante opera del 1962 (*La filosofia del dialogo*) – anticipando temi tipici dell’etica della comunicazione di K.-O. Apel e J. Habermas – fonda la *forma mentis* democratica sull’agire comunicativo e sull’intesa tra i differenti punti di vista che entrano in dialogo sia nei parlamenti che nella vita civile. In Calogero troviamo una valida proposta di vita democratica basata sull’adesione al “principio del dialogo”: «La scelta del dialogo è, per Calogero, la scelta di una ragione critica, tipica di chi evita gli opposti estremi dello scetticismo e del dogmatismo, di chi è convinto che tutto deve essere sottoposto al controllo rappresentato dal dialogo [...]. È la scelta di chi si sforza di capire l’altro senza tentare di assimilarlo a se stesso e che cerca, invece, di comprenderlo in tutte le sue diversità» (p. 237).

Onorato Grassi, storico della filosofia medievale, ha dedicato invece il suo saggio agli studi sulla filosofia medievale in Italia nella seconda metà del Novecento: ha quindi messo in evidenza i rilevanti contributi, ormai classici, di Bruno Nardi, di Sofia Vanni Rovighi, di Mario Dal Pra e di altri significativi medievisti che, confrontandosi anche con le ricerche degli altri ateni europei, hanno saputo rinnovare la storiografia. Oggi – sottolinea Onorato Grassi – sulla base delle ricerche pionieristiche dei sopramenzionati maestri «si pone come dato acquisito il superamento dei confini linguistici e geografici del medioevo “occidentale”, [ci si è aperti] ad altre tradizioni altrettanto rilevanti, quanto quella latina, per la conoscenza del pensiero medievale, quali quella araba, musulmana, ebraica e bizantina» (p. 166). Anche dalle poche cose dette si può comprendere che il volume è molto ricco di contenuti e merita certamente una attenta lettura. I due curatori del volume (Grassi e Marassi) fin nell’*Introduzione* avvertono che i quattordici saggi intendono approfondire un determinato aspetto o un autore del contesto italiano, senza però pretendere di trattare in maniera sistematica tutte le complesse tematiche e problematiche che hanno caratterizzato il pensiero italiano novecentesco. I curatori sono, ad esempio, ben consapevoli dell’assenza di discipline come la filosofia dalla scienza e la logica o del poco spazio dedicato alle donne italiane studiose di filosofia e al pensiero femminile: per questo essi ribadiscono che il volume non costituisce una esaustiva “storia della filosofia italiana”, ma ha inteso piuttosto

sottolineare il valore teoretico di alcuni significativi percorsi della filosofia italiana, talvolta dimenticati o non sufficientemente presi in esame neanche nei corsi universitari.

MATTEO DE BONI

ALESSANDRO GRILLI (a cura di), *Adone. Variazioni sul mito* (antologia di brani scelti da Teocrito, Bione, Ovidio, Ronsard, Shakespeare, La Fontaine, Shelley, Keats), Marsilio, Venezia 2014, pp. 131.

Il volume antologico curato da Grilli e introdotto da un suo ampio saggio dal titolo “I limiti dell’amore. Adone e la tradizione europea” è il frutto di un lunghissimo lavoro di ricerca dedicato al mito di Adone su cui, nel 2012, l’autore ha pubblicato una monografia dal titolo *Storia di Venere e Adone. Bellezza, genere, desiderio*. L’indagine pone l’accento sul carattere duale del mito: è cioè della relazione tra Venere e Adone che il mito tratta, mostrando come essa assuma all’origine una prospettiva che enfatizza la posizione di potere della dea rispetto all’amante pederico e come, nelle innumerevoli riprese poetico-letterarie così come critiche, antropologiche, psicologiche e filosofiche del mito, questo aspetto venga sia ripreso che rovesciato, creando nella tradizione europea una tensione tra ciò che Grilli definisce una filiera matriarcale e una filiera patriarcale. Tale proposta ermeneutica viene sviluppata dispiegando un’analisi estremamente ricca che include non solo l’analisi dell’origine del mito e della sua componente rituale (le feste adoniche) in tutto il Mediterraneo e in Asia e delle riscritture del mito dalla cultura greca fino al periodo contemporaneo, ma anche appunto una prospettiva che interroga la relazione sentimentale e sessuale in gioco, la relazione di potere a essa sottesa e il suo valore per le soggettività maschile e femminile in essa implicate. La metodologia proposta è dunque complessa e fa uso in modo originale di strumenti molteplici (dalla filologia classica alla morfologia della fiaba propiana, dalla psicoanalisi alla critica letteraria, dalle teorie queer e di genere agli studi antropologici ed etnologici). L’obiettivo è quello di seguire il dispiegarsi delle declinazioni letterarie e teoriche di questo mito identificando insieme al susseguirsi delle stratificazioni e degli scarti che esso mette in gioco anche quella serie di somiglianze di famiglia, di affinità e contrapposizioni per cui Grilli richiama nel volume monografico il metodo di Galton nel mettere in evidenza, in un ritratto familiare di gruppo, quelle analogie fisionomiche che furono un modello anche per la nozione wittgensteiniana. Come punto di partenza di “I limiti dell’amore” viene considerato ciò che nell’uso linguistico ordinario associamo al termine Adone, diventato in italiano e non solo in esso un’antonomasia lessicalizzata nell’espressione comune: è un adone. Tale approdo costituisce una riduzione sotto la cifra della bellezza di un mito molto più ricco. Tuttavia è interessante osservare che rispetto alle caratteristiche stesse dell’avvenenza adonia originaria, nell’uso ordinario non c’è uniformità: l’autore ricorda che esso può riferirsi ugualmente al tipo efebico, effeminato che a una bellezza virile caratterizzata da un corpo muscoloso e atletico. Una tensione che sembra ignorare il modello classico, decisamente da identificarsi con il primo, ma che rispecchia comunque, suo malgrado, le riletture che da Ovidio in poi che hanno

trasformato il ruolo passivo e subordinato della figura di Adone ribilanciando i ruoli nella sua relazione con Venere e producendo così un modello maschile più adeguato ai valori patriarcali. Tuttavia quella di Adone è primariamente una figura associata a un elemento passivo, a uno spazio di proiezione, a un oggetto del desiderio piuttosto che a un soggetto di esso. Non è un caso, ci ricorda l'autore, che nelle fonti antiche egli per lo più taccia e quando gli si attribuiscono discorsi, come nel caso della poetessa Prassilla di Sicione, essi non sono, diciamo, dei più brillanti, come denunciava anche il modo di dire "più stupido dell'Adone di Prassilla". Sembrerebbe dunque declinato qui al maschile lo stereotipo classico della bella oca e Grilli osserva che Adone sembra in effetti un antecedente maschile di Jessica Rabbit, con "un corpo sommamente desiderabile, senza (diciamo così...) una personalità troppo determinata". E il riferimento alla *femme fatale* Jessica Rabbit è estremamente calzante anche se ricordiamo la sua esilarante affermazione di discolpa "non sono cattiva... mi disegnano così". Il punto nell'analisi del mito di Adone sembra essere proprio questo: la consapevolezza della centralità del desiderio femminile e della superiorità della donna nella relazione sentimentale e sessuale. Una prospettiva avvertita come talmente minacciosa per l'identità e la soggettività maschile da rendere necessaria una demonizzazione e dunque una riappropriazione maschile qual è, osserva Grilli, la stessa figura letteraria della *femme fatale*, la cui sessualità caotica e distruttiva appare chiaramente il prodotto integrale di una proiezione maschile. Le origini di Adone sembrano però rimandare a un momento in cui il punto di vista femminile o piuttosto matriarcale era associato a un potere sacrale e, probabilmente, da una supremazia sociale e politica indiscutibili. L'ipotesi è avvalorata dall'elemento rituale strettamente associato al mito in cui si piange la morte precoce di questo amante. Le feste adonie, diffuse in tutta l'area mediterranea e mediorientale, in forme e momenti dell'anno diversi, erano dedicate appunto al compianto del giovinetto, in un contesto ciclico legato alle trasformazioni stagionali e dunque in una ritualità in cui si celebrava sia la morte che la resurrezione del giovinetto-dio, identificato non a caso come dio della vegetazione. Il rito delle lamentazioni per il dio morto e poi risorto che mostra una grande continuità e persistenza spazio-temporale (e confluisce evidentemente nello stesso culto cristiano) viene interpretato da Grilli in dialogo con le ipotesi di de Martino riguardo al pianto rituale il cui la ritualizzazione del lamento viene vista come funzionale ad esprimere in forme culturalmente e socialmente articolate un cordoglio che avrebbe in forme individuali, non regolate, un potenziale molto più distruttivo. Secondo de Martino il lamento funebre che connette il mondo greco-latino dell'antichità a forme tuttora esistenti, da lui indagate nell'Italia meridionale, hanno l'obiettivo di creare una sutura alla ferita inferta dalla crisi della presenza, costituita dalla perdita della persona morta. Nelle feste adonie officiate per lo più da donne sembra essere in gioco proprio questo elemento, la cui importanza si riflette anche nel modo in cui esso è assunto nell'elaborazione letteraria dei primi tre autori presenti nell'antologia: Teocrito, Bione e Ovidio sembrano tutti presupporre nei loro lettori una conoscenza di tale rituale su cui intervengono con riprese e variazioni presentando Venere Afrodite

nella posizione di colei che piange appunto l'amante e riflettendo a livello di dispositivi poetici le trasformazioni descritte in una sorta di riassorbimento che associa nella stilizzazione poetica natura e lingua. La riappropriazione poetica della figura di Adone avverrà negoziando costantemente diversi aspetti del mito, ad esempio associando la sua connotazione classica di cacciatore inesperto che finisce per essere attaccato e ucciso da un cinghiale a quella del pastore. Il contesto bucolico renderà facile l'identificazione della figura del giovane amante con quella del poeta accentuando dunque nettamente la soggettività altrimenti più indeterminata di Adone e inserendo come elemento destabilizzante un atteggiamento di distacco o di fuga rispetto all'amore. Secondo l'autore la matrice fondamentale delle riscritture del mito e dei modi in cui esso viene ripensato, stravolto, intenzionalmente frainteso e riproposto sotto segno opposto (come nell'interpretazione estremamente influente di Marcel Detienne su cui l'introduzione si sofferma) è costituita dalla tensione amore e morte al centro del mito. La morte precoce di Adone 'cacciatore fallito' che disobbedisce alle raccomandazioni di Venere è da leggere all'interno di una relazione sentimentale non paritaria con una dea in cui il giovane ha difficoltà a conciliare la propria realizzazione (ad esempio appunto come cacciatore provetto) con la felicità amorosa con la dea. Questa tensione può e deve essere letta in realtà dalle due prospettive; nel caso di quella di Venere, essa fa emergere il suo doppio aspetto di madre e amante così come di colei che è in grado di dare sia la vita che la morte. Nel caso di Adone si può interpretare il fallimento con l'ausilio della psicologia junghiana come difficoltà del figlio di uscire dallo stato di amore fusionale con la madre per attuare un processo di individuazione il cui fallimento appunto è raffigurato attraverso il linguaggio del mito con la morte. La centralità del binomio amore-morte è testimoniato anche da una tradizione del mito che vuole che Venere abbia messo Adone neonato in una scatola trasparente (associata sia all'utero che alla bara) affidandolo poi a Persefone, dea degli inferi. Di questo aspetto del mito mi sembra si possa e si debba anche proporre una lettura in senso vichiano come una narrazione storica di ciò che per carenze simboliche non può essere raccontato altrimenti. La coppia Adone e Venere emerge in questo contesto come variazione di un tratto originario di quella storia profonda antecedente a ciò che chiamiamo storia di cui Frazer ha dischiuso tra i primi la possibilità di scandagliare i rituali, le divinità e i miti. In quella storia la dimensione matriarcale si esprime proprio nella coppia dea/sacerdotessa-amante/eroe) in cui la dea sacerdotessa è anche colei che officia il rituale del sacrificio dell'amante che garantisce la possibilità che la terra rinasca così come a lui è garantita la rinascita/reincarnazione. In questo senso la lettura eziologica proposta rispetto alla morte di Adone, sicuramente quella pertinente rispetto al contesto poetico-letterario a cui l'analisi si rivolge, si innesta comunque su un sostrato che per quanto debba necessariamente rimanere per lo più indeterminato, è certamente percepito come la dimensione matriarcale del potere femminile sulla vita e sulla morte. Vi sono ovviamente difficoltà intrinseche all'affermazione di una realtà matriarcale situabile nello spazio e nel tempo e questo non solo perché essa è difficilmente connotabile vista la almeno parziale

indeterminatezza ermeneutica di tutto ciò su cui lavora la paleontologia, ma soprattutto perché, come ricorda lo stesso Grilli nella sua monografia, esiste una tendenza ineliminabile a proiettare su di essa il sistema duale di opposizioni tipico del patriarcato, come fa lo stesso Bachofen in *Matriarcato* quando associa il principio religioso femminile alla materia e quello maschile alla dimensione spirituale in maniera non diversa in fondo, a dispetto delle intenzioni, di quanto fa Otto Weininger nel suo saggio *Sesso e carattere*. Se è chiaro che l'innegabile sfondo matriarcale del mito determina nella tradizione letteraria europea adesioni e opposizioni a cui Grilli fa riferimento parlando di filiera matriarcale e patriarcale il modo in cui esse si affermano nel testo letterario è il prodotto di strategie testuali che operano per tagli, omissioni, selezioni, associazioni inedite, spostamenti. Ciò con cui Ovidio inaugura la filiera patriarcale è ad esempio il prodotto dell'espunzione dalla narrazione della parte del mito dedicata all'infanzia di Adone in cui è particolarmente evidente la posizione subordinata del fanciullo rispetto alla dea con tratti materni nella posizione di depositaria della vita e della morte. Ciò inaugura una tradizione caratterizzata appunto dalla ripresa di un Adone adulto in posizione paritetica se non addirittura predominante rispetto a quella della dea amante fino a quei tratti trasgressivi di seduzione erotica su cui insistono l'interpretazione di Detienne e le produzioni letterarie successive che da essa si lasciano ispirare. Ma le combinazioni possibili sono amplissime sia nell'una che nell'altra schiera delle riscritture: Ronsard media ad esempio tra Ovidio e Bionne accentuando l'elemento pastorale e intimistico associato al lamento funebre e connettendo Teocrito e Virgilio. Mentre il matriarcale Shakespeare (forse anche per ragioni autobiografiche ci ricorda l'autore visto che la moglie era di otto anni più grande di lui) imprime una svolta alle riscritture adoniane introducendo un nuovo archetipo coronato da immediato successo, quello del giovane ritroso casto e frigido, che si riconnette alla figura classica di Ippolito e, rifiutando il corteggiamento di Afrodite, sembra riproporre il comportamento pudico e schivo tipico delle fanciulle e porre piuttosto la dea nei panni del seduttore impenitente. Grilli osserva che i limiti narrativi di una situazione sentimentale felice non sono certamente sfuggiti a Shakespeare che ha visto nel conflitto tra il desiderio della dea e la frigidità dell'amato una materia più adatta a creare una situazione drammatica in cui la donna (dea e regina) appare una figura assolutamente dominante e persino consapevole della forza distruttiva del suo desiderio. Afrodite arriva a identificarsi con l'attacco fatale del cinghiale declinando il suo desiderio come consumazione, assorbimento fisico, quasi atto antropofagico (che rimanda tra l'altro a possibili aspetti del sacrificio rituale dell'eroe nelle società matriarcali) concepito a partire dalla sua natura ciclica di dea che si oppone a quella lineare dell'amante. Ogni autore selezionato nell'antologia offre la possibilità di esemplificare tratti rilevanti del mito e delle sue infinite riappropriazioni che in una particolare rielaborazione appaiono particolarmente perspicui. Nel caso dell'*Adonis* di La Fontaine è ad esempio il caso della dimensione sociale e del peso che essa ha anche nell'esperienza sentimentale che la riflette con modalità che Grilli legge utilizzando il modello triangolare del desiderio mimetico di René Girard. Rappresentata anche dalla tensione esplicita

tra un presunto carattere elegiaco del carne e una effettiva predominanza dell'elemento epico evocato attraverso costanti riferimenti all'Eneide di Virgilio e con l'attribuzione ad Adone di tratti eroici propri di Enea e di Achille l'opera di La Fontaine proietta sulla propria riscrittura l'opposizione propria della sua stessa esperienza autobiografica tra l'esigenza di ritirarsi da una vita sociale avvertita come competitiva e castrante e un'esperienza sentimentale che per quanto scorra al riparo da occhi estranei resta comunque permeata da quella dimensione. La stessa importanza che assume l'episodio della caccia al cinghiale intesa appunto come attività socialmente riconosciuta e valorizzata è sintomo della centralità di questo tratto nel confronto di La Fontaine con il mito. Infine l'*Adonais* di Shelley che rappresenta l'ultimo testo poetico proposto dall'antologia propone un'altra operazione di rielaborazione diventata esemplare: essa è resa possibile da una sovrapposizione già attuata nella tradizione greca tra Adone e il poeta o più precisamente tra la morte di Adone e quella del poeta che lo canta: tale connessione già presente in Teocrito nel suo carne per la morte del poeta pastore Dafni che ha evidenti affinità con Adone è attuata compiutamente da un seguace di Bione autore di un *Epitafio di Bione* in cui si stabilisce una relazione intertestuale con l'*Epitafio di Adone* di cui era appunto autore Bione. E' così che Adone, già ritratto come poeta-pastore, può venire a coincidere con il poeta che ne aveva composto il canto funebre. Sono questi i presupposti che consentono a Shelley di riconnettersi a una tradizione in cui inserisce il proprio canto funebre per la morte del poeta Keats in un tradizione in cui fonde le radici classiche con la poetica della lirica inglese da Spenser a Milton fino agli approdi coevi che lui stesso aveva contribuito a elaborare avendo Keats come interlocutore fondamentale. La poesia come correlato della natura ha come *pendant* la personificazione del canto del poeta in una dimensione cosmica che porta Adone ad esprimere poeticamente una sorta di neoplatonismo cristiano che trasfigura il mondo empirico in essenze immutabili sulla base di un'equazione tra bellezza e poesia che rende quest'ultima una forza generativa e sposta così l'asse della rivisitazione del mito classico identificandola con la poetica del Romanticismo di Shelley e Keats. Quest'ultimo ha contribuito a porre in evidenza la centralità della soggettività poetica in grado di cogliere la specifica dimensione di verità veicolata dalla bellezza e di enunciarne dunque l'equazione. Il lamento funebre di Afrodite diventa dunque in questa rivisitazione una riflessione sul ruolo che ha la comunità dei poeti nella condivisione e trasmissione di queste verità poetiche. Un approdo che è anche, ci ricorda Grilli, un precipitato poetico che si pone per tutte le successive riscritture come un elemento di confronto ineludibile in circostanze analoghe cosicché «ogni poeta impegnato a cantare la morte di un predecessore, di un *alter ego* poetico, si ritrovi obbligato in futuro, come Shelley in *Adonais*, ad assorbire e rinnovare il dolore di Afrodite per la morte del suo bellissimo ragazzo».



FRIEDRICH AUGUST VON HAYEK, *Le condizioni economiche del federalismo tra stati*, a cura di F.O. Reho, Rubbettino, Soveria Mannelli 2016, pp. 168.

Di Friedrich August von Hayek, il pubblico italiano sa già molto. Ne conosce certamente le notevoli doti di economista, ch'egli aveva affinato nella lunga battaglia degli anni trenta contro il revisionismo macroeconomico di John Maynard Keynes. Ma ne conosce soprattutto, grazie all'opera di valenti studiosi quali Dario Antiseri, Lorenzo Infantino e Flavio Felice, i talenti di filosofo economico e politico, ch'egli coltivò in particolare a partire dagli anni quaranta, nella seconda fase della sua straordinaria parabola intellettuale. Tra le due fasi, vi sono una serie di saggi cosiddetti “minori”, poco noti al grande pubblico ma attestanti il progressivo passaggio del pensatore austriaco da problemi esclusivamente tecnico-economici alle questioni più filosofico-politiche che avrebbero animato gli scritti della maturità, da *La via della schiavitù* a *La presunzione fatale*. Scritto nel lontano 1939, *Le condizioni economiche del federalismo tra stati*, ora disponibile in libreria nella sua prima traduzione italiana per l'editore Rubbettino, appartiene senza dubbio a questo gruppo di saggi.

Curato e tradotto da chi scrive, il saggio è accompagnato da una lunga introduzione che ne considera l'attualità e le implicazioni per il processo di integrazione europea, oltre che da una interessante postfazione, a firma di Flavio Felice, che lo colloca all'interno della grande tradizione euro-americana di studi federalisti.

Nel suo saggio, Hayek si chiede quali condizioni economiche sarebbero necessarie perché una grande federazione continentale o intercontinentale sia sostenibile. Egli conclude che una tale federazione necessiterebbe di politiche economiche molto più liberali di quelle adottate dagli stati nazionali europei. Per creare una vera unione economica sovranazionale, gli stati federati dovrebbero infatti abbandonare molte forme di interventismo economico cui erano divenuti, e sono in parte rimasti, avvezzi. D'altro canto, lo stato federale avrebbe gravi difficoltà a reintrodurle a causa dell'eterogeneità di interessi e livelli di sviluppo che inevitabilmente caratterizzerebbe una grande federazione, rendendo difficile un accordo a livello federale.

Come illustrato più in dettaglio nell'introduzione, l'analisi hayekiana colpisce il lettore contemporaneo per la sua acuta preveggenza, e aiuta a comprendere vari aspetti controversi del processo di integrazione europea, che pure venne avviato oltre un decennio dopo la sua pubblicazione. Per esempio, il saggio sostiene che la libera circolazione di beni, servizi, capitali e lavoratori imporrebbe serie limitazioni alle politiche economiche degli stati nazionali, ciò che è puntualmente accaduto in Europa a seguito di varie sentenze della Corte di Giustizia europea a garanzia delle cosiddette “quattro libertà” del mercato unico.

L'autore anticipa persino che una moneta unica federale funzionerebbe come “un rigido gold standard”, una previsione confermata nelle prime fasi della crisi economica europea, quando l'impossibilità di svalutare ha costretto numerosi paesi dell'euro-zona all'adozione di riforme liberali e ad un certo rigore fiscale.

Tuttavia, più che per comprendere il passato dell'integrazione europea, questo profetico saggio merita di essere riscoperto e meditato per meglio prepararne il futuro. Vi si trova infatti tratteggiato il profilo di un “federalismo hayekiano”, capace forse di disincagliare l'Unione europea dalle secche in cui si è così pericolosamente arenata negli ultimi anni. Si tratta di un federalismo minimalista, competitivo e decentralizzato, che sembra saper rispettare le autonomie nazionali e regionali più dell'Unione attuale, troppo spesso incline a percepire i suoi poteri come un embrione di statualità destinato il prima possibile a pieno sviluppo. Scrive Hayek: “E' concepibile che gli inglesi e i francesi affidino la salvaguardia delle loro vite, libertà, e proprietà – in breve, le funzioni dello stato liberale – a un'organizzazione sopra-statale, ma che essi accettino di affidare al governo di una federazione il potere di regolare la loro vita economica, di decidere ciò che essi dovrebbero produrre e consumare, non sembra né probabile né desiderabile”. I difensori dell'Unione europea troveranno in questo volume un'analisi delle dinamiche che ne hanno fatto un presidio importante della pace e delle libertà economiche dei suoi stati membri. Al tempo stesso, i suoi critici vi troveranno un'illustrazione delle storture che la rendono ben diversa dalla federazione liberale immaginata da Hayek e bisognosa di urgenti e coraggiose riforme.

FEDERICO OTTAVIO REHO

WILHELM VON HUMBOLDT, *Stato e società. Scritti sulla libertà*, a cura di Nicolao Merker, Ghibli, Milano, 2016, pp. 222.

Wilhelm von Humboldt (1767-1835), uno dei primi teorici del liberalismo e dello Stato di diritto, cerca di rispondere in questo volume ai quesiti fondamentali messi in campo dal rapporto tra Stato, libertà e società. Al centro del suo pensiero la ferma convinzione della necessità di “limitare” l'attività dello Stato e di garantire l'autonomia individuale. Fissare i confini dell'autorità pubblica risulta, agli occhi del filosofo tedesco, imprescindibile: lo Stato, considerato un “male necessario”, deve limitarsi a garantirne la sicurezza interna ed esterna. Costruire uno Stato sulla base della “pura ragione” si rivela, in ultima istanza, come un limite, poiché il rischio è quello di aver elaborato uno «schema a priori predeterminato», da applicare forzatamente alla realtà, mentre – sottolinea Humboldt – «può prosperare soltanto una Costituzione che nasca dalla lotta fra l'onnipotente caso e la ragione che con esso si cimenta».

Nell'interpretazione filosofico-politica di Wilhelm von Humboldt, ciò che più conta nella vita di una nazione democratica sono le "forze individuali" e non tanto le "idee generali". Nell'ambito delle "forze" a operare è il "caso", mentre la ragione «si sforza soltanto d'imprimergli una direzione o un orizzonte». Se «nell'uomo qualcosa deve fruttificare, occorre che scaturisca dal suo intimo, senza venirgli dato dall'esterno», cioè deve scaturirgli da “forze ignote” connaturate nella sua libertà creativa. Il presente di queste forze «deve essere già predisposto all'avvenire», cioè deve essere suscettibile di continue modificazioni nel corso del fluire del tempo. «La ragione ha sì la capacità di dare forma ad una materia preesistente, ma non ha la forza di crearne una nuova». La forza non sta nella ragione, ma nell'«essenza delle cose». Ecco, «in questo senso» – osserva Humboldt – «una nazione non può essere mai abbastanza matura per una Costituzione sistematicamente elaborata secondo principi puri a priori di ragione». La ragione pretende d'orientare ogni forza, di dirigere ogni attività, ma così facendo s'impoverisce, poiché la caratteristica principale di ogni individuo e di ogni nazione è quella di concentrarsi su un'unica forza, di esprimersi secondo "l'unilateralità", di modo che la “ripetizione” frequente si trasforma in “abitudine” e questa, prima o poi, diventa “carattere”. Energia e cultura stanno in un “rapporto inverso”.

Secondo Humboldt, ciò sta a significare che tra "libertà" e "soggezione" vi è un rapporto “interdipendente”. La rivoluzione è scoppiata in Francia perché qui più forte era il dispotismo, ma «l'umanità, che aveva sofferto a causa di un estremo, doveva cercare la propria salvezza nell'estremo opposto», cioè nella "Costituzione ideale" e non in una “via di mezzo”. Humboldt parte dal presupposto che per lo sviluppo dell'uomo occorrono due fondamenti: la libertà e la varietà delle situazioni (cioè una situazione ambientale multilaterale). Il secondo aspetto è sempre una conseguenza della libertà, cioè il frutto di una conquista contro l'oppressione, i soprusi e le ingiustizie sociali.

Humboldt è dell'avviso che la condizione migliore dell'uomo è quella che gli «permette di godere della libertà più illimitata per esprimere la propria natura nella sua inconfondibile peculiarità, autenticità e individualità».

Il pensiero di Wilhelm von Humboldt è incentrato sull'idea di “umanità”, la cui formazione e realizzazione, se da un lato costituisce la storia, dall'altro deve avvenire soprattutto attraverso i canali dell'arte, intesa come mezzo per suscitare uno stato d'animo volto alla percezione dell'universale nell'uomo e nella natura. Per cogliere lo “spirito” di un popolo, assume un ruolo centrale il linguaggio: esso non è il prodotto di un'attività volontaria, ma inconscia “emanazione” del suo “spirito creativo” che, esprimendo la propria visione del mondo, condiziona la funzione stessa del pensiero.

Sotto l'influsso delle letture kantiane e delle riflessioni sulla Rivoluzione francese, nelle *Ideen über Staatsverfassungen, durch die neue französische Constitution veranlasst* (1792; trad. it. *Idee sulla costituzione dello Stato, suggerite dalla nuova Carta costituzionale francese*) e nelle *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit eines Staates zu bestimmen* (1792, ma pubblicato integralmente postumo nel 1851; trad. it. *Tentativo di determinare i confini dell'attività statale*), Wilhelm von Humboldt teorizza l'impossibilità di fondare la vita di uno Stato sui soli principi razionali (come l'Assemblea francese intendeva fare) e la rinuncia all'apriorismo rivoluzionario in favore di un paziente lavoro di guida e sollecitazione dei cittadini, nel rispetto di valori fondamentali quali la libertà, la giustizia, la solidarietà e la democrazia. Questa stessa concezione si dispiega pienamente nello scritto *Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*, in cui Wilhelm von Humboldt indaga i limiti dell'azione dello Stato. Sia il razionalismo rivoluzionario, sia il dispotismo riformistico dei principi “illuminati” appaiono al filosofo tedesco nemici del libero formarsi della personalità, della spontaneità creatrice e operante dell'individuo: la stessa libertà non può essere imposta né concessa dall'alto, ma deve nascere nei sentimenti del popolo e diventare una libertà creativa (*Denkschrift über Preussens ständische Verfassung*, 1818, *Memorie sulla Costituzione tedesca*).

In questo orizzonte, Wilhelm von Humboldt elabora la sua dottrina politica, che lo pone come uno dei primi teorici del liberalismo e dello Stato di diritto. Il tema centrale della sua filosofia politica è quello della limitazione dell'attività dello Stato e della garanzia dell'autonomia individuale. Sebbene lo Stato moderno si occupi piuttosto di ciò che «il cittadino possiede, e non di ciò che è, del suo sviluppo fisico, intellettuale e morale, come lo Stato antico», esso tuttavia «tende a imporgli, come leggi, le sue idee». E poiché «le restrizioni della libertà sopprimono l'energia individuale», che Humboldt considera «la fonte di ogni virtù attiva e la condizione di ogni svolgimento pieno», occorre fissare confini rigorosi all'autorità pubblica. Lo Stato è concepito da Humboldt come un «male necessario»: esso consente di superare la condizione d'isolamento dell'individuo, ma deve limitarsi a garantire la sicurezza interna ed esterna.

Nella speculazione filosofica è importante rilevare come per Humboldt la difesa della libertà individuale non vada disgiunta dal senso del dovere (*Sollen*): con l'individualità è data una tendenza alla realizzazione dell'ideale dell'umanità che è energia, libertà creativa, spinta verso un'individualità superiore. Come individuo, ogni uomo è chiamato a realizzare in sé la propria umanità e l'universalità dell'essere nella sua autenticità. Lo stesso concetto d'ideale, come realizzazione dell'idea nell'individuo, è alla base dell'estetica di Humboldt: l'oggetto prodotto dall'artista è un ideale, un tutto autosufficiente e finalizzato a se stesso; la sua contemplazione ci solleva verso una superiore visione della realtà, in cui l'universalità e l'individuazione si propagano alla totalità della natura e al nostro stesso spirito.

ANDREA GENTILE

MARCO IVALDO, *Fichte*, Editrice La Scuola, Brescia 2014, pp. 202.

In questo volume Marco Ivaldo ci offre una sintesi del pensiero di J.G. Fichte (1762-1814) chiara e ben documentata, molto utile sia per gli studenti che intendono accostarsi per la prima volta allo studio dell'autore tedesco, sia per i docenti desiderosi di aggiornamenti sui più recenti sviluppi della *Forschung*. Marco Ivaldo è un noto studioso del pensiero classico tedesco. I suoi contributi sono sempre caratterizzati da precisione filologica e da rigore argomentativo. Proseguendo la linea ermeneutica proposta da Reinhard Lauth (1919-2007) e dalla cosiddetta "Scuola di Monaco", Ivaldo ha proposto alla cultura italiana un interessante "rinnovamento della filosofia trascendentale" (*Erneuerung der Transzendentalphilosophie*), sottolineando soprattutto la possibile validità speculativa del paradigma fichtiano, considerato anche nei suoi fondamentali risvolti etici e comunitari. Sono considerati punti essenziali di riferimento nella ricerca scientifica italiana - e non solo - alcuni suoi volumi come *I principi del sapere: la visione trascendentale di Fichte* (Bibliopolis, Napoli 1987); *Libertà e ragione: l'etica di Fichte* (Mursia, Milano 1992); *Fichte e Leibniz: la comprensione trascendentale della monadologia* (Guerini, Milano 2000); *Ragione pratica. Kant, Reinhold, Fichte*, (Edizioni ETS, Pisa 2012). Dunque, lo scritto che presentiamo raccoglie, in maniera sintetica ma efficace, i frutti di un ampio lavoro di ricerca e, come gli altri sopracitati, costituisce un valido contributo sia sotto il profilo storiografico che teoretico.

In questo volume il pensiero di Fichte viene presentato nella sua genesi, nei suoi sviluppi speculativi e nella storia della sua ricezione, alla quale è dedicato il quarto capitolo: in quest'ultima sezione vengono prese in esame le differenti letture che sono state date del pensiero di Fichte a partire dall'*aetas* kantiana per giungere agli studi del secondo Novecento, ormai classici, di Dieter Henrich, Wolfgang Janke, Marek J. Siemek, Alexis Philonenko e Xavier Tillet e, per l'area italiana, di Luigi Pareyson e di Claudio Cesa, solo per citarne alcuni. Si tratta di pagine dense e che sintetizzano molto bene l'ampio lavoro ermeneutico portato avanti nel Novecento soprattutto in Germania, in Francia e in Italia.

Il pregio di questo testo è di analizzare gli elementi speculativi fondamentali del pensiero di Fichte a partire da una lettura integrale della sua opera, generalmente interpretata come espressione di un "pensiero trascendentale della libertà". L'evento che segna in maniera decisiva la ricerca contemporanea sul filosofo di Rammenau – sottolinea Ivaldo – è l'edizione completa dei suoi scritti, compreso l'epistolario e il *Nachlaß*, iniziata da Reinhard Lauth nel 1962 con il primo volume e conclusasi nel 2012 con il quarantaduesimo. Oggi lo studioso ha, quindi, a disposizione la *Gesamtausgabe* al completo, nonché gli importanti lavori di ricerca promossi dalla Johann-Gottlieb-Fichte-Gesellschaft, fondata nel 1987, il cui organo è la rivista «Fichte-Studien. Beiträge zur Geschichte und Systematik der Transzendentalphilosophie».

Il primo capitolo del volume è dedicato alla biografia del filosofo, il secondo si sofferma invece sulla genesi del concetto di "dottrina della scienza" (*Wissenschaftslehre*) che è la cifra stessa del filosofare fichtiano. Pagine di approfondimento vengono perciò dedicate ai celebri dibattiti sulla kantiana "cosa in sé" all'interno dei quali si genera la posizione fichtiana, alla "scossa maieutica" rappresentata dalle forme di scetticismo di Schulze e di Maimon, al confronto del filosofo di Rammenau con importanti autori come Jacobi e Reinhold. In particolare, sottolinea Ivaldo, è da quest'ultimo che Fichte riprende e rielabora l'idea di una filosofia intesa come sistema scientificamente dedotto "da un unico principio" (*aus einem Prinzip*). Come è noto, tale unico principio è l'io, inteso come "soggettività trascendentale" e come "azione-in-atto", indicata dal neologismo *Tathandlung*: quest'ultima è «l'atto trascendentale fondante della coscienza e viene nominata anche con egoità, soggetto-oggettività» (p. 149).

In Fichte l'origine del filosofare è il frutto di un libero atto di riflessione che il soggetto fa su se stesso ovvero sui contenuti della propria coscienza; la facoltà che presiede a tale atto di auto-riflessione è l'intuizione intellettuale (*intellektuelle Anschauung*) qualificante la "dottrina della scienza" come una "osservatrice" (*Beobachterin*) dello spirito umano nei suoi atti cognitivi e volitivi. L'io fichtiano – osserva Ivaldo commentando gli scritti del periodo jeneso (1794-99) – è «nel suo fondo vivente intuizione. L'io è nella sua radice questa intuizione [...]. Nessun agire coscienziale è pensabile senza la presenza in atto, il fungere, dell'intuizione intellettuale, che deve venir compresa in definitiva, come il "principio di vita" che struttura dall'interno il vivere e il viveri della coscienza reale» (p. 57).

Nella prospettiva trascendentale fichtiana – afferma ripetutamente Ivaldo – l'essere oggettivo (il *Sein*) è sempre un "essere consaputo" (un *Bewußt-Sein*), una oggettività che vive nell'arco della coscienza. Si tratta di una "oggettività interiore" che – radicalizzando le acquisizioni teoretiche rappresentate dal *cogito* cartesiano e dall'*Ich denke* kantiano – scardina i presupposti epistemologici dell'ontologia classica, della *Schulphilosophie* ancora viva nella Germania del Settecento: «Per la dottrina della scienza ciò che la tradizione chiamava "ontologia" deve venir elaborata dall'atto dell'intelligenza (cioè dall'azione-in-atto), e pertanto attraverso una ricostruzione genetica dei modi di manifestarsi dell'essere (*Sein*) nella coscienza (*Bewußt-Sein*), indagata in chiave trascendentale» (p. 24). Opponendosi alle tradizionali accuse di "egoismo speculativo" e di "dimenticanza dell'essere" (*Vergessenheit des Seins*), Ivaldo sottolinea che nel filosofo di Rammeau troviamo una forma di "ideal-realismo" o "real-idealismo" all'interno della quale gli asserti ontologici trovano la loro condizione di possibilità nella coscienza trascendentale: «il realismo spiega la limitazione, ma non la coscienza che il soggetto ne ha; l'idealismo spiega la coscienza della limitazione, ma non spiega perché il soggetto riferisca la rappresentazione a un "esterno". Il loro limite consiste nella loro unilateralità, che la dottrina della scienza vuole integrare e superare. Non per caso essa si propone come un "ideal-realismo" e un "real-idealismo"» (p. 41).

Nel volume troviamo, dunque, riassunte e spiegate con un linguaggio accessibile alcune delle principali direzioni che la ricerca fichtiana di Ivaldo ha preso in questi ultimi lustri: dalla già menzionata concezione della dottrina della scienza come "ideal-realismo" alla filosofia di Fichte come "sistema trascendentale della libertà", dal ruolo costitutivo del pratico alla visione di Fichte come filosofo del riconoscimento intersoggettivo e della interpersonalità, dalla lettura epistemologica della dottrina della scienza come "dottrina" del figurare" (*Lehre des Bildens*) alla lettura delle edizioni berlinesi della *Wissenschaftslehre* come "dottrina dell'immagine". Cerchiamo di delineare brevemente questi elementi che costituiscono gli assi portanti dell'interpretazione fichtiana di Ivaldo, nata certamente dalle suggestioni della "Scuola di Monaco" ma avente, a nostro giudizio, delle inconfondibili note di originalità.

Particolare attenzione viene giustamente data da Ivaldo al complesso concetto fichtiano di "pratico" (*das Praktische*). Già Kant parlava di un primato del pratico sul teoretico, ma Ivaldo sottolinea che in Fichte tale primato assume dei differenti significati speculativi e determina l'originalità stessa della concezione trascendentale fichtiana rispetto a quella di Kant: «"Pratico" in Fichte non si identifica con "morale", ma ha un significato più ampio: è la struttura, il modo d'essere della coscienza che attualizza la dimensione pulsionale, desiderativa e volentativa della coscienza stessa» (p. 59). Tale primato del pratico – sottolinea Ivaldo – emerge chiaramente dal ciclo di lezioni *Dottrina della scienza nova methodo*, tenute da Fichte a Jena dal 1796 al 1799: in queste lezioni il filosofo scorge l'origine della determinazione conoscitiva (la kantiana *Bestimmung*) in un atto di volontà che egli qualifica, ad un tempo, come empirico e trascendentale: la determinazione conoscitiva, ciò che Kant indicava come "giudizio sintetico a priori", diviene per Fichte un libero atto di volontà, una *Willensbestimmung*. Fichte pone a fondamento dell'attività conoscitiva della coscienza alcuni fondamentali costitutivi pratici: l'immaginazione produttiva, il concetto di scopo che determina l'intenzionalità della coscienza e

soprattutto la volontà che assume una forma sia empirica che trascendentale. Nel ciclo di lezioni *Nova methodo* Fichte giunge a parlare di un “volere puro” (*reiner Wille*) quale dinamico fondamento della coscienza e *primum movens* di tutte le attività dello spirito umano, sia della teoretica che della pratica. Si tratta di una sorta di “*intelligo quia volo*”; in Fichte la libertà del volere diviene il centro propulsivo di tutta l’attività coscienziale: «*liber sum, ergo cogito, ergo sum*» (espressione che troviamo nel filosofo bretone Jules Lequier, attento lettore di Fichte). Il concetto di “volere puro” (*reiner Wille*) viene indicato dal filosofo di Rammenau come l’essenza stessa dell’assoluto che vive nella coscienza del singolo e che è libertà originaria ed autonomia. Ivaldo sottolinea che anche nelle tarde lezioni berlinesi «la dottrina della scienza resta ancora sempre una filosofia della libertà» (p. 106): è per questo che egli scorge una fondamentale unità nel pensiero fichtiano e, come già hanno fatto Pareyson e Lauth, critica la tradizionale visione storiografica indicante una “svolta” (*Kebré*) tra il periodo di Jena e quello di Berlino. In particolare, Ivaldo afferma che le ultime versioni della *Wissenschaftslehre* vanno generalmente comprese come il tentativo di “schematizzare lo schematizzare”, cioè di giungere al fondamento della vita originaria dell’assoluto di cui la coscienza umana non è che una “manifestazione” (*Erscheinung*) e una “immagine” (*Bild*). Tuttavia, Ivaldo non manca di rilevare le differenze fondamentali che permangono tra la “filosofia dell’assoluto” di Fichte e le prospettive sull’assoluto di Schelling e di Hegel: diversamente da questi due autori, Fichte ha inteso elaborare una “filosofia dell’assoluto” che ha cercato di rimanere fedele al punto di vista del finito.

Ivaldo dedica pagine di approfondimento anche ai concetti fichtiani di “appello/invito” (*Aufforderung*) e di riconoscimento intersoggettivo (*Anerkennung*): tali concetti sono particolarmente presenti negli scritti sul diritto naturale e sullo Stato e qualificano il pensiero di Fichte come “un pensiero trascendentale della interpersonalità e della libertà”. In questa prospettiva l’uomo viene concepito come una “libera causalità” (*freie Wirksamkeit*) - indipendente dai condizionamenti deterministici della natura - che incontra innanzi a se altre “libere causalità” (gli altri soggetti) dalle quali è “appellato/invitato” alla costruzione di un mondo dominato della ragione e della libertà. La storia umana assume in tal modo una *facies* teleologica: la quinta ed ultima epoca del piano universale della storia viene indicata da Fichte nei *Grundzüge* del 1804/05 come «l’epoca dell’arte della ragione (*Epoche der Vernunftkunst*), in cui l’umanità *si realizza* con libertà come immagine della ragione stessa» (p. 140).

La parte finale del volume è, quindi, dedicata alle applicazioni pratiche della teoresi fichtiana ovvero alla filosofia della religione, della storia e della politica. Interessanti accenni vengono fatti alla tormentata ricezione dei celebri *Discorsi alla nazione tedesca* e alla *Dottrina dello Stato* del 1813. Questi testi, secondo Ivaldo, «costituiscono un atto “politico” che “convoca” il popolo tedesco a prendere coscienza del proprio compito spirituale e politico in un momento storico cruciale per l’Europa e la Germania dopo la sconfitta di Jena» (p. 141). Tali scritti vanno perciò letti tenendo presente il momento storico drammatico in cui si inseriscono – la sconfitta della Prussia da parte dell’esercito napoleonico (1806) e la successiva guerra prussiana di liberazione (1813) – e soprattutto vanno interpretati alla luce della visione fichtiana della storia universale (*Weltplan*): quest’ultima viene concepita come la graduale realizzazione di un “regno della ragione e della libertà”; come nota anche Ivaldo in questo ed in altri suoi volumi, in Fichte troviamo una rielaborazione secolarizzata e laicizzata dell’escatologia ebraico-cristiana incentrata sull’annuncio di un prossimo avvento del “regno di Dio” (*basileia tou Theou*).

TOMMASO VALENTINI



DAVIDE SPARTI, *Sul tango. L'improvvisazione intima*, il Mulino, Bologna 2015, pp. 221.

L'indagine filosofica che Sparti dedica al tango si articola in cinque capitoli all'interno di una cornice che prevede una Apertura e una Chiusura. La forma della scrittura e le modalità del percorso non sono indifferenti rispetto all'oggetto della ricerca. Tale relazione è caratterizzata da una dimensione descrivibile con il termine "selfreflectivity". Si cerca cioè nel tentativo di comprendere quello che Sparti chiama una "pratica incarnata" di esibirne nella stessa costruzione testuale i tratti più rilevanti. Il lettore assume così il ruolo di quell'altro che si interpella in uno spazio che lascia margini insoliti e imprevisi alla risposta. Del resto nel tango l'incontro con l'altro è proprio la cifra specifica che rende possibile un'intimità costruita attraverso un'interazione complessa in cui l'improvvisazione è uno degli aspetti che più interessa l'autore. All'improvvisazione in ambito musicale l'autore ha già dedicato diversi contributi teorici importanti. Nella descrizione di ciò che è lo statuto del tango l'analisi si muove dunque tra due poli, da un lato gli elementi comuni anche ad altre pratiche, *in primis* gli altri tipi di danza e in particolare quelli in coppia, e la stessa attività della danza in generale, oggetto di alcune, non numerose, riflessioni filosofiche e appunto l'improvvisazione come modalità che caratterizza un insieme di altre pratiche artistiche, dall'altro le caratteristiche specifiche del tango, incluso il segreto del suo crescente successo in comunità molto lontane da quella in cui è nato.

Nel primo capitolo "Origini ibride e fantasmi del passato: breve storia del tango argentino" si ripercorrono storia e preistoria del tango sottolineando come i suoi inizi siano in qualche modo evanescenti e difficilmente documentabili, così come è incerta la stessa etimologia del termine che forse deriva dalla parola africana "tambo" o è una contrazione del termine "tamburo". Ciò che è invece certa è l'origine all'interno di un gruppo etnicamente eterogeneo della periferia meridionale di Buenos Aires, composto da immigrati, creoli, ex schiavi africani accomunati da condizioni economiche molto disagiate e dal vivere insieme in abitazioni comuni spesso affollate, i conventillos. Si tratta dunque di una creazione collettiva, di cui nessuno è autore come singolo, ma a cui i diversi gruppi imprimono specifici tratti emotivi e coreografici, come la componente tellurica mutuata certamente dai balli africani. Nonostante nella rappresentazione del tango argentino siano spesso evidenti accentuazioni identitarie, l'autore pone invece l'accento sulle capacità di movimento e di 'presa' di questa pratica nei contesi più diversi e sul fatto che tali flussi si muovono in direzioni multiple. Schizzando una breve storia del tango ricorda come il primo successo di questo ballo si abbia a Parigi dalla fine dell'Ottocento ad opera di emigrati dell'alta società argentina. Le evoluzioni successive nel tempo e nello spazio del tango non fanno che confermare la sua vocazione all'ibridazione e la capacità di sperimentare nuove forme.

Nel secondo capitolo: “Movimento tangibile: l’iniziazione al tango” la prospettiva è quella dell’apprendimento ossia di ciò che il corpo deve imparare per potersi impossessare di questa pratica che è appunto una pratica incarnata che esiste solo quando due persone sono impegnate a compierla. Al contrario di molte arti una volta finita la *performance*, osserva l’autore, non rimangono neppure gli strumenti come invece accade per i musicisti (ma forse si potrebbe obiettare che restano i vestiti e soprattutto le scarpe che sono le scarpe per ballare il tango e basta). Lo spostamento di punto di vista include l’adozione di alcuni concetti filosofici essenziali per spiegare come avviene che il corpo si imponga una serie di esercitazioni ripetute e laboriose, un vero e proprio lavoro, allo scopo di imparare a ballare il tango, ossia di acquisire un abito che modifica lo stesso corpo in maniera stabile, attuando una vera e propria conversione. Si tratta dunque di capire come può accadere, ma è importante osservare che chi si interroga su questa trasformazione è una persona che sta compiendo proprio questa esperienza. Il fatto che sia dunque vissuta in prima persona e non analizzata da uno spazio neutrale è un elemento non indifferente alla trattazione. Già nell’apertura l’autore aveva situato del resto la propria voce facendo riferimento a tale aspetto autobiografico e al ruolo che, grazie anche a una tradizione familiare (la madre era ballerina, coreografa e insegnante di danza), la danza aveva avuto nella sua formazione anche prima dell’iniziazione al tango. Ma è nello svolgimento della trattazione che si può osservare come la dimensione autobiografica rappresenti non solo una componente indispensabile di molte analisi, ma sia lo stesso motore della trattazione, del suo modo di interrogare questa pratica e di avvicinarla al lettore attraverso una descrizione che riaffronta concetti filosofici classici come quelli di *habitus* e di sensorialità (rapporto tra propriocezione e vista, sensazione cinetica, interna, e controllo visivo esterno). Lo scopo resta sempre insomma quello di comprendere come funziona l’apprendimento di una pratica che sembra richiedere il coordinamento di azioni molto diverse: attenzione contemporanea alla musica, al partner, agli altri ballerini, apertura all’improvvisazione proponendo o accogliendo proposte che nascono nella relazione con il corpo dell’altro. E la riuscita della pratica sembra affidata da una paradossale sinergia tra capacità che sembrerebbero in apparenza escludersi vicendevolmente (per cui l’insegnante sembra spesso dover ricorrere a ciò che la Scuola di Paolo Alto chiama paradossi performativi, prescrivendo ad esempio di essere spontaneo o rilassato). Si tratta di apprendere una competenza di tipo tecnico perché, ci ricorda l’autore, il tango richiede rigore formale e spiccato senso del ritmo e per imparare a ballarlo a un livello alto un impegno costante di molti anni in cui il corpo è sottoposto a esercizi ripetuti più volte, a una serie di istruzioni correlate a scacchi almeno parziali altrettanto numerosi tanto che si è indotti a interrogarsi sulle motivazioni che inducono nonostante tutto a proseguire in questo arduo processo di addestramento/apprendimento. La possibilità di monitorare le trasformazioni indotte dall’acquisizione di questo *habitus* consente certo di essere almeno parzialmente appagati dai progressi che via via si compiono. Ma è un altro aspetto in apparente antitesi con la dimensione puramente tecnica a offrire le forme di appagamento più

profonde. Il tango è fin dal principio connesso a una capacità di improvvisazione che consente un'apertura a possibilità inedite esplorate nel terzo e nel quarto capitolo del libro "Improvvisa azione: il lato creativo del tango" e "Minuscoli secondi d'eternità: alla ricerca del tango perduto". Per affrontare il tema dell'improvvisazione Sparti ricorda anzitutto come l'argomento, in particolare nel contesto delle arti performative, è ancora assai poco studiato. Ciò è dovuto, osserva, a motivi culturali, ossia al fatto che una processualità senza un risultato da essa indipendente è ancora scarsamente valorizzata. Anche rispetto a ciò che si intende per improvvisazione è opportuno, sottolinea, circoscrivere il campo. A rigore infatti ogni ripetizione implica una variazione e la stessa interpretazione musicale fa di ogni esecuzione qualcosa che ha dei tratti unici. Tuttavia identificare questo aspetto con l'improvvisazione renderebbe quest'ultima poco interessante. Ciò che caratterizza un'azione improvvisata è proprio il fatto che essa non è basata su partiture o coreografie. Tuttavia la stessa danza basata su una coreografia rappresenta un caso specifico su cui è bene soffermarsi per cogliere la specificità del ballo di improvvisazione. Il coreografo in effetti 'componere' per mezzo dell'improvvisazione dei ballerini e a partire da essa produce tagli e correzioni che, reiterate, porteranno a un prodotto finale che sarà poi realizzato davanti a un pubblico. Nell'improvvisazione di pratiche come il tango si crea invece direttamente in una attività senza prove preliminari e fin da subito davanti a un pubblico. Esiste un'assoluta coincidenza temporale tra concezione ed esecuzione. Ciò costituisce un'esposizione che può essere vissuta in maniera ansiogena come una situazione priva di ogni sicurezza e fondamenti certi e l'autore introduce non casualmente a tale proposito i termini di inderogabilità e stato di emergenza. La dimensione caratterizzante di questa pratica è che essa non solo non produce l'opera d'arte ma non è neppure identificabile essa stessa come opera d'arte (con il corpo come proprio *medium*). A tale proposito Sparti adotta la terminologia di Goodman e parla di "un'arte autografica" costituita da "un complesso di performance singole e di nessuna opera". Questo non significa che essa debba essere considerata inferiore alla classe delle arti con opera, sottolinea l'autore, sembrando affermare implicitamente che la definizione accurata del tipo di oggetto costituito da questo tipo di ballo vada di pari passo con la rivendicazione della sua pari dignità estetica. E questa rivendicazione presuppone anche la consapevolezza che l'azione nel tango esemplifica quella condizione generale fluida in cui "le norme sono costantemente *in fieri*" ossia, nella celebre affermazione di Wittgenstein, citata da Sparti: "we make up the rules as we go along". Ciò non significa però che le regole non ci siano proprio né che improvvisare significhi creare senza avere nessun vincolo e nessuna norma da rispettare. E' anzi necessario a tale scopo attuare la decostruzione di una concezione mistica dell'improvvisazione che si incontra con una concezione svalutativa del senso comune che la vede come tipo di azione approssimativa o che la associa alla necessità di spogliarsi di ogni abito culturale e cognitivo per diventare assolutamente liberi e creativi. La pratica del tango smentisce nettamente questa idea e in quanto "pratica altamente istituzionalizzata" riconduce piuttosto l'azione nuova, inedita, l'improvvisa

azione” a uno scarto sullo sfondo di pratiche reiterate, acquisite attraverso l’addestramento. E’ dunque utile ridimensionare l’ambito del nuovo e ricordare che sapere ballare il tango significa avere a disposizione una serie di strategie che consentono di ridurre la contingenza mentre la dimensione ulteriore dell’introdurre il nuovo consiste nella capacità del ballerino di “saper aprire e chiudere questi tempi di contingenza”. Nella decostruzione dei luoghi comuni legati all’improvvisazione trova anche posto la rivendicazione del ruolo attivo e della responsabilità di chi improvvisa e anche della presenza di un grado importante di riflessività che non confligge con la capacità di lasciarsi andare esplorando in modo creativo il momento presente che si dà nell’interazione con l’altro. La cifra del tango nella ricerca di Sparti emerge nella forma dell’ossimoro e del chiasmo. Come se lo stesso linguaggio non potesse che ricercare la tensione tra elementi di cui questa pratica è tessuta, tra il noto e l’ignoto, tra i vincoli e l’imprevisto, tra la necessità e la possibilità, tra il passato in parte predeterminato e il futuro che a esso si connette consentendo aperture inedite. La complessità delle dimensioni messe in gioco dal tango convoca e connette nozioni filosofiche eterogenee: dalle *affordances* di Gibson (quelle che i ballerini si lanciano e rilanciano nella costruzione di quel dialogo incarnato che è il tango), all’*Energieia*, ripensata con Arendt come una pratica senza *ergon*; dalle analisi della temporalità di matrice husserliana alla fenomenologia della percezione di Merleau-Ponty di cui si occupa in particolare il quarto capitolo. Qui Sparti, prendendo in considerazione diversi aspetti della pratica tango, a partire dalla questione di che cosa generi l’attaccamento profondo, talvolta compulsivo al tango, scarta gli elementi più legati a una soddisfazione narcisistica e alla realizzazione monologica dell’identità del ballerino per enfatizzare appunto la dimensione duale, la “circolazione di energia e di emozioni” legata al fatto che “il tango passa per quella particolare forma di unione che è l’abbraccio” (p. 148). E l’analisi di ciò che accade attraverso un’intimità che sembra abolire o piuttosto ridefinire in maniera fluida e creativa i confini tra i corpi e le distinzioni tra l’agente e il paziente, ripercorrendo i passi della fenomenologia merleau-pontiana ne diviene un’esemplificazione particolarmente perspicua in cui emerge una dimensione di “relazionalità effimera” (la milonga prevede tra le sue regole lo scambio o rotazione dei ballerini) caratterizzata però da una dimensione di desiderio non superficiale: esso è infatti, ricorda Sparti, ripercorrendo la figura della *Fenomenologia dello spirito* dedicato al riconoscimento, desiderio del desiderio dell’altro che innesta un infinito negativo. Esso procede nel tango da un elemento che mostra il limite del dispositivo fenomenologico hegeliano sempre mirante a ricomporre l’alterità in una sintesi superiore: quello del tango invece “consiste nel rendere possibile uno spazio liminale e libidinale in cui la proiezione del desiderio dell’altro si genera, rigenera e riproduce” (p.160). Ciò conduce a porre l’enfasi sull’essere-con che nel tango si articola in una molteplicità di rapporti: rapporto con l’altro ballerino con cui danzo, ma anche rapporto con la musica, con il suolo da cui il movimento si innesta e naturalmente anche con le altre coppie di ballerini, con quella comunità che è la milonga. A essa è dedicato l’ultimo capitolo del libro intitolato “Etnografia di una milonga”. In quest’ambito che propone

una descrizione dei tratti specifici dell'esperienza collettiva di ballare il tango, dalle necessità più tecniche di costante coordinamento reciproco delle coppie in pista (non è fuori luogo il confronto con il procedere delle automobili in una autostrada, ci ricorda Sparti), fino alla descrizione dei tipi umani più caratteristici nella milonga, accomunati spesso da una sorta di protagonismo competitivo e autistico. Viene inoltre affrontata la questione del genere in rapporto al carattere conservatore che i ruoli sessuali hanno nel tango: come è noto, è il ballerino a dirigere e la partner donna a seguire; così come è il primo a invitare la seconda a ballare. Sparti ricorda che il tango ha mostrato fin dalla sua origine un carattere ibrido che ne ha favorito le metamorfosi ed esistono quindi forme di tango queer in cui i ruoli tradizionali di chi dirige e chi segue non vengono rispettati (e gli uomini possono ballare con gli uomini come le donne con le donne). Inoltre esiste un tipo di movimento, il back leading, in cui è la donna che conduce e nelle cosiddette tende rose sono le donne a invitare gli uomini. Si tratta però di pratiche che non hanno per ora soppiantato quelle tradizionali, anzi si osserva, sembra proprio che sia uomini che donne siano attratti proprio dall'interpretazione tradizionale dei ruoli maschili e femminili di cui il tango dà per molti aspetti un'espressione particolarmente enfatica. La cosa merita di essere interrogata e l'autore lo fa chiamando in causa a ragione il femminismo: si tratterebbe forse di un passo indietro rispetto a forme di relazioni più bilanciate, di una regressione rispetto a modalità di rapporto non gerarchiche e non complementari? La risposta di Sparti che propone di tornare a osservare che cosa accade nello scambio della coppia, insomma tra Ego e Alter come ridefinisce i due attori del tango. Accade così che, a un secondo sguardo, la rigida separazione di ruoli e di peso tra chi conduce e chi segue scompare e rivela una interazione assai più complessa in cui la possibilità di agire in maniera creativa è data ad entrambi i ballerini, perché le modalità di rispondere consentono margini di libertà altrettanto ampi di quelli di chi può soltanto offrire un suggerimento che sta appunto ad Alter di portare a compimento. E se indubbiamente può sorprendere, ha sorpreso anche chi scrive questa recensione, che donne emancipate, con brillanti professioni intellettuali, si sottopongano al rischio concreto di "fare da tappezzeria" per un'intera serata e sentano di poter esprimere parti importanti di se stesse all'interno di un repertorio caratterizzato da una passionalità e da un romanticismo che colpisce dall'esterno come qualcosa di kitsch, un linguaggio d'altri tempi a cui oggi al di fuori delle forme ritualizzate della danza nessuno farebbe ricorso in maniera spontanea. *Sul tango. L'improvvisazione intima* spiega le ragioni di questa adesione: è proprio perché la milonga costituisce uno spazio eterogeneo di persone che la praticano di notte, fuori da un contesto lavorativo, che essa diviene l'occasione per recuperare forme relazionali incarnate che non passano per il linguaggio e per una intellettualità astratta. L'intelligenza alla base del tango fluisce attraverso un sentimento in cui il sé e l'altro appaiono originariamente insieme e in cui si celebra, certo, nell'incontro anche la diversità, l'essere uomo o donna nell'assunzione spesso più tradizionale dei generi. E questo potrebbe essere oggetto di un'ulteriore riflessione: in un momento come questo in cui la crisi delle relazioni tra uomini e donne si esprime in

forme spesso virulente e ferocemente conflittuali - più adatte a essere espresse da un famoso duetto di uno spettacolo di Sasha Walz in cui i due ballerini, uomo e donna, per un tempo che appare interminabile, masticano pezzetti di carta fino a farne palline e poi se li sputano addosso colpendosi ovunque in modo indiscriminato. Forse chi balla il tango celebra anche un rituale complesso, di riconciliazione, di rifiuto e anche di addio a un mondo forse più fantasticato che vero in cui la tensione dell'incontro con i suoi caratteri vincolati e non scelti, poteva tuttavia ancora approdare a esiti sentiti come appaganti. E forse in un movimento di adesione e distacco rispetto a qualcosa che si sperimenta ma si recita anche, chi balla il tango fa scorrere di fronte a noi spettatori quelle innumerevoli illusioni di felicità e di passione (spesso e volentieri disperata certo, ma comunque) messe in scena appunto in mille forme nella nostra cultura: dai balli in coppia tradizionali, dalla musica, alle canzoni, dai film, alle favole, dal teatro ai romanzi. Forse chi balla il tango testimonia che a questa storia, che stiamo con piena ragione già da un paio di secoli, interrogando, criticando, decostruendo, si può ancora dare un soffio di vitalità - magari mentre già si sta trasformando in qualcosa di diverso, in grazia di quella *rule changing creativity* a cui si fa appello con Chomsky nella "Chiusura: la riabilitazione del possibile", riflettendo sullo scarto minimo che spesso la separa dalla *rule-based creativity*. Minimo, ma appunto determinante.

SARA FORTUNA

XAVIER ZUBIRI, *Estructura de la metafísica*, Alianza Editorial, Madrid, 2016, pp. 299.

*Estructura de la metafísica* es una obra de Zubiri (1898-1983) que conjunta un libro que jamás terminó de redactar y un curso privado que dio en el año 1969, estos redactados en un bloque por el editor Esteban Vargas Abarzúa.

Zubiri, como exponente de la filosofía española, quiso expresar algunos de los puntos claves de la metafísica occidental y sus consideraciones. Las explicó en dos partes de su libro:

La primera parte, titulada “El problema de la estructura metafísica”, es una introducción al problema de la metafísica y una primera solución. El primer capítulo, “Algunas ideas clásicas acerca de la metafísica”, recorre brevemente la historia de la metafísica, tomando principalmente tres temas fundamentales: qué es la filosofía primera, cuál es su objeto y el horizonte en el cual se mueve. Por cada punto se han considerado seis de los metafísicos claves de la historia de la filosofía primera: Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel. Aristóteles se mueve en un horizonte griego, el de la movilidad, y él entiende la metafísica a la vez como teología y a la vez como meta-física. Lo que de hecho investiga, no es la mera *cosa* como la ciencia clásica, sino el ente en cuanto ente y sus causas primeras. Ya a partir de la Biblia hasta el día de hoy, la metafísica se ha instaurado en un horizonte creacionista-nihilista. Esto aparece claro ya a partir de la visión del cristiano Tomás que hace de la filosofía primera una teología. Sus objetos pasan a ser Dios y el creado. Dios es el Creator *ex nihilo*, el infinto-eterno que crea el mundo de la nada. Como tal, este último ya no es algo de infinito, sino finito en cuanto creado. Tomás entonces hizo una metafísica de la finitud. A partir de Descartes se comenzó no sólo a ver la metafísica desde el mismo horizonte creacionista, sino más bien a hacer metafísica antropológica. Descartes empezó por dudar de toda la realidad para reconocer la única existencia de su *ego* en cuanto pensante. Será Dios, el indudable por excelencia, el que introduzca de nuevo la posibilidad de la existencia de las cosas. Como tal, esta metafísica se configura como una egología transcendental de la incertidumbre. Leibniz, más racional, identifica los objetos de la filosofía primera con las ideas objetivas. Éstas no son inciertas, sino verdaderas en la medida en que son posibles. Esta es una metafísica hiper-transcendental de lo posible. Kant, más radical, identifica el objeto de su estudio con las cosas cognoscibles, los objetos y Dios como garante de la praxis humana y de la existencia de las tres ideas transcendentales. Su metafísica es una antropología racional (¿Qué es el hombre?) en cuanto que reúne en sí tres tipos de metafísicas: la general (¿Qué puedo conocer?), la inmanente (¿Qué debo hacer?) y la transcendental (¿Qué puedo esperar?). Para finalizar el alemán Hegel hizo del Absoluto su objeto, entendido como unidad última o la Idea. Ésta resulta una metafísica de la razón absoluta, o sea, la lógica.

El segundo capítulo, “Los problemas fundamentales en estas concepciones de la metafísica”, es ya una introducción a la metafísica de Zubiri. La filosofía primera se configura como una nueva ciencia: es

decir *búsqueda* de otro modo de saber las cosas. Y en cuanto saber está inscrito en un horizonte, el cual ya no es una limitación, sino un abarcamiento de toda realidad por su índole de búsqueda indeterminada. Como ámbito puramente metafísico el horizonte es claramente transcendental. El concepto de esta transcendentalidad y su objeto es expuesto por Zubiri en la segunda parte de su libro. La segunda parte del libro, “La estructura de la metafísica”, está dividida en dos secciones.

La primera sección, “La aprehensión humana de las cosas: aprehensión de la realidad”, es un recorrido sobre el modo según el cual se *aprehende* la realidad, para luego entender esta última. Esta sección se desarrolla en tres capítulos.

El primer capítulo, “La aprehensión radical de las cosas”, es primariamente una crítica hacia la *logificación* de la inteligencia: no hay objetos en la inteligencia, ni primariamente conceptos, sino hay realidad primariamente sentida por la inteligencia. Todos empiezan a *aprehender*, como subraya Zubiri, a través de los sentidos. Las cosas se dan *de suyo* a la inteligencia, se imprimen en los sentidos, sean humanos o animales. Lo que los distingue es el modo en el cual se *aprehende* la realidad. Las cosas se imprimen en el animal, y sólo primariamente en el hombre, como puro estímulo, que en manera instintiva genera una respuesta. El hombre todavía procesa este estímulo no como el animal, sino con una inteligencia que lo hace reflexionar antes que reaccionar y modera el contenido. Este ya *aprehendido* no es sólo estímulo, sino que es formalidad de realidad, la cosa en cuanto sentida *de suyo* real, *de suyo* presente. Este es ya un carácter transcendental.

En el segundo capítulo, “La estructura de la inteligencia humana”, Zubiri entra en la cuestión principal de la sección, la relación que hay entre la estructura de la inteligencia y su objeto. El hombre no tiene dos o más facultades (por ejemplo sensibilidad, inteligencia y razón), sino que tiene una única facultad intelectual: la *inteligencia sentiente*. Aunque sea única, Zubiri explica su estructura a partir de una escisión en los componentes primarios: sentir e *inteligir*. El sentir humano son los sentidos, que se dan moderados por una inteligencia. La cuestión se complica cuando Zubiri dice que la inteligencia no podría existir sin los sentidos. Jamás se puede dar una inteligencia sin sensibilidad, en cuanto está fundada en ella. Además, como el hombre no es pura sensibilidad ni pura inteligencia, se van a generar dos potencias que unen esos elementos: *sentir intelectual* y *intelección sentiente*. Éstas no están separadas porque la realidad misma las une en su carácter de impresión formal. La cosa real se da a la inteligencia como *actualización*, que en el sentir intelectual se da como figura (vista), noticia (oído), nuda presencia (tacto), dirección tensa (kinestesia) e interioridad (sensibilidad interior). Y por medio de ellos la intelección sentiente conoce en los modos a ellos correspondientes: representación, manifestación, tanteo, versión-hacia e interiorización. En un nivel ulterior, en una *re-actualización* de esa realidad, la inteligencia en cuanto búsqueda va hacia dentro de la cosa para comprenderla en realidad. Esta es la razón en marcha que busca lo que no fue dado por los sentidos.

En el capítulo tercero, “La idea de realidad”, Zubiri sintéticamente afirma que la realidad no es otra



cosa que la formalidad que se hace presente a la inteligencia. Y como tal tiene un primer carácter, el de alteridad, en cuanto se da como algo otro que yo. Ésta nos da el carácter primario y fundamental de la realidad misma, su carácter transcendental: el *de suyo*. Esencia y existencia no serían transcendentales primeros, debido a que tienen que estar fundados en algo, en esta formalidad transcendental. Como tal, este *de suyo*, se configura como *prius* formal respecto de la inteligencia, en cuanto *aprehendido* por ella.

En la segunda sección, “Realidad y transcendentalidad”, Zubiri entra en el orto de la cuestión, o sea, en el verdadero carácter transcendental de la realidad y el orden que constituye.

En el primer capítulo, “La realidad como transcendental”, Zubiri afirma ya con radicalidad el objeto de la metafísica: la realidad en cuanto realidad. Esto implica que ésta tenga un carácter de transcendentalidad y él intenta buscarlo. Ante todo, el filósofo encuentra tres elementos de la realidad: formalidad, contenido y *talidad*. La formalidad lo es de un contenido, es el *de suyo* de esto. El contenido de la cosa es el conjunto de notas que constituye físicamente la cosa. La *talidad*, concepto propiamente zubiriano, es el contenido de una cosa sólo en cuanto *aprehendido* en la inteligencia. No cabe duda que la formalidad sea *prius* respecto su *talidad*, en cuanto esta está fundada en y por el *de suyo*. Igualmente no cabe duda que este último sea el *trans* de la *talidad*, en el sentido que la trasciende, pero siempre intrínsecamente en la realidad y abarcando las cosas en cuanto reales. Y este es propiamente el carácter transcendental de la realidad: el *de suyo* en cuanto intrínseco y abarcador.

El segundo capítulo, “La transcendentalidad del orden transcendental”, explica la constitución de un orden en cuanto individual y en cuanto total. Como hemos subrayado, *talidad* y formalidad, aunque sean diferentes, se implican. Esto lo hacen en una doble dirección: la formalidad determina la talidad (función talificante) y la talidad determina la formalidad (función transcendental). Esta última es lo que se entiende como el orto de la metafísica zubiriana, o sea, el orden transcendental. En el orden de la realidad, el orden transcendental queda actualizado por la talidad- en otras palabras, revertiéndose el *de suyo* hacia sí mismo por medio de la *talidad*- es físicamente constituido, es *de suyo* suyo, es una autoconstitución. En cuanto constitución, no está ni limitado, ni concluido, es transcendentalmente abierto a todas las cosas y por eso las abarca expandiéndose. Estos caracteres, apertura, indeterminación, y expansión, son los que determinan este orden de la realidad como transcendental. Todavía tenemos un segundo orden transcendental, el relativo a la inteligencia: el orden mismo, en cuanto constituido por la *talidad*, está constituido en mi intelección. La realidad como *prius* en la intelección determina un modo de ser mío: la subjetividad, y ésta no es otra cosa que mi *talidad*.

Las últimas páginas del libro corresponden al curso que Zubiri impartió en dos lecciones.

La primera, “Qué quiere decir estructura de la metafísica”, es un complemento al primer capítulo del libro mecanografiado. El primer capítulo, “La metafísica como ciencia”, escrito en forma más escolar, en concordancia con Aristóteles, identifica la metafísica con la ciencia en búsqueda, que se busca a sí misma. En el segundo capítulo, “Los problemas fundamentales de la metafísica”, Zubiri encuentra

algunos problemas de la filosofía primera que aparecen en toda época: qué es el objeto transcendental, dónde se busca, qué es lo buscado. Estas son las preguntas que Zubiri intenta responder según su filosofía primera. Son los temas de la segunda lección: “Qué es la estructura de la metafísica”.

Esta segunda lección es fundamental, puesto que es el verdadero aporte de Zubiri a la metafísica. Zubiri comienza con un capítulo de síntesis de la clase primera, y de ahí pasa a un segundo capítulo: “Qué es lo metafísico”. El filósofo se separa de las varias definiciones de objeto metafísico, identificándolo como sistema transcendental y dinámico de la realidad en cuanto tal. El tercer capítulo, “Lo metafísico como buscado”, explica lo que se busca a partir de la esencia transcendental. Lo que caracteriza los dos tipos de esencias, cerradas y abiertas, es el dinamismo. Lo transcendental no es lo manifiesto sino que es lo que el dinamismo busca propiamente. En las esencias cerradas y en las abiertas es propiamente la concreción física de los modos de realidad que crea. El dinamismo en cuanto tal hace concretos los modos de realidad por variación (esencia cerrada) o por personalización (esencia abierta). Estos son los que la metafísica busca, los que son los transcendentales mismos de la cosa, los que la caracterizan *de suyo* y la hacen suya. Esto está buscado a partir de un horizonte que ya no es nihilista o del movimiento, sino que es transcendentalmente factual. El hombre, por su naturaleza, está en un horizonte factual donde se mueve buscando lo transcendental de las cosas, sus modos de realidad.

Como ha quedado claro, este libro es un análisis fenomenológico de la metafísica a partir de los problemas y concepciones occidentales. Por lo tanto, se puede considerar esta obra de Zubiri como una importante contribución al desarrollo de la metafísica actual.

FEDERICA PULIGA



## CONTATTI

Università degli Studi "Guglielmo Marconi"  
Via Plinio, 44 – 00193 Roma (Italy)  
<http://www.unimarconi.it/>

Tel +39 06 37725 533  
E-mail: [aretejournal@unimarconi.it](mailto:aretejournal@unimarconi.it)