

VOLUME 8-2023
ISSN 2531-6249

ARETÉ

International Journal of Philosophy, Human & Social Sciences



L'IDEA DI «LIMITE» NEL PENSIERO FILOSOFICO
I CONFINI DELLA RAGIONE E GLI ORIZZONTI DELLA CONOSCENZA



Università degli Studi
Guglielmo Marconi

Areté

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

VOLUME 8 - YEAR 2023



Università degli Studi Guglielmo Marconi

Editorial Staff

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

Comitato di redazione / Editorial Board: Giulio Battioni, Paloma Brook, Flora Colavito, Antonio Di Chiro, Maurizio Maione, Luca Mencacci, Giovanna Scatena.

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)

Camilla Croce (Universität Zürich)

Astrid Deuber-Mankowsky (Ruhr-Universität Bochum)

Luca Di Blasi (Università di Berna)

Bernd Dörflinger (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 Tuscia)

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 Luglio (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)
Claude Piché (Université de Montréal)
Riccardo Pozzo (Università degli studi di Roma Tor Vergata – 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 Zöllner (Ludwig Maximilians Universität – München)

Contatti / Contacts

Università degli Studi “Guglielmo Marconi”

Via Plinio, 44 – 00193 Roma (Italy)

<https://www.unimarconi.it/>

Tel +39 06 37725 273

E-mail: aretejournal@unimarconi.it

Indice

Quaderno monografico/Monographic issue:

L'idea di «limite» nel pensiero filosofico. I confini della ragione e gli orizzonti della conoscenza

The concept of «limit» in philosophical thought. Boundaries of reason and horizons of knowledge

- *Introduzione* 11
- *Andrea Gentile, Epistemologia del «limite» ai confini della ragione* 23
- *Roberta Lanfredini, The Concept of «Limit» in Phenomenology* 51
- *Valeria Bizzari, Les «pbénomènes-limites» dans l'existence humaine. Réflexions phénoménologiques sur la liminalité in Husserl* 69
- *Markus Krienke, Grenze und Relation. Die Ontologie des Lebendigen bei Hegel, Plessner und Rosmini* 83
- *Wilhelm Vossenkuhl, Grenzen der Ethik* 107
- *Andreas Eckl, Die innere Struktur des «Übersinnlichen» bei Kant und seine Grenzen zum «Sinnlichen»* 127
- *Thomas Hünefeldt, On the limits of empathy: A conceptual framework and some transcendental considerations* 173
- *Riccardo Roni, «Live Self», Death and the Experience of Limit. The case of Victor Egger, Paul Xilliez, and Thomas Mann* 195
- *Enrico Palma, «La clôture de la joue». Un'indagine metafisica sul limite tra dolore, finitudine e temporalità* 223
- *Ines Dente, Ontologia della morte: tra limiti e orizzonti* 249
- *Camilla Mattiuzzo, L'ápeiron, l'illimitato, l'infinito e l'idea di «limite» nella filosofia greca* 275

- Tiziano Ottobrini, *La nozione di «epekeina» nel tardo neoplatonismo: la metafisica del «limite» nel De principiis di Damascio e nell'In Parmenidem di Porfirio* 307
- Aldo Meccariello, *Il «limite» e l'«illimitato», la «misura» e la «dismisura» nella figura greca di Prometeo* 337
- Gianpaolo Cherchi, *Il limite in un orizzonte ontologico, etico ed estetico nella filosofia di Agostino* 357
- Sara Iacona, *Il «limite» e l'«illimitato» nella filosofia di Leibniz* 373
- Maria Giovanna Bevilacqua, *Limiti della conoscenza e metafore spaziali in Kant: Grenze, Schranke, Feld, Boden, Karte des Landes* 401
- Giuseppe Paglialunga, *Schelling e l'infinità del limite: «im Augenblick die ganze»* 421
- Francesco Porchia, *Oltre il paradigma del soggetto razionale? Riflessioni sul concetto di «limite» a partire dalle Lezioni di Stoccarda di Schelling* 451
- Ginevra Salvaggio, *Il limite dell'esistenza e l'esistenza come limite. Negatività e finitezza nell'analitica esistenziale heideggeriana* 475
- Nicolò Caricati, *Il limite nella relazione «soggetto-mondo» in Heidegger, Jaspers e Wittgenstein* 495
- Fabio Dalla Vecchia, *L'idea di «limite» in un orizzonte gnoseologico: Kant e Whitehead a confronto* 509
- Giuliano Covetti, *Sōzein ta Phainomena. Il pensiero, la dialettica e il concetto di «limite» nella Dialettica negativa di T. W. Adorno* 529
- Nunziatina Sanfilippo, *Il limite come presa di coscienza dell'umana finitudine* 557
- Edoardo De Santis, *L'idea di «limite» nella filosofia di Jacques Derrida* 577

Studi e ricerche	599
• Annalisa Arci, <i>L'idea di «limite» in Leopardi ai confini tra piacere, desiderio e immaginazione</i>	601
• Giacomo Clemente, <i>La parole comme problème ontologique. Merleau-Ponty et l'analyse du discours</i>	635
• Piero Collina, <i>Il concetto di «limes» nel De origine et situ Germanorum di Tacito</i>	661
• Alfonso Di Prospero, <i>Orizzonti del pensiero e rappresentazioni del limite</i>	679
• Jacopo Gusmeroli, <i>The paradox of distance. A reflection on the Impersonal Death</i>	711
• Samuele Ialenti, <i>Oltre i confini del mondo: riflessioni sul limite ultimo</i>	729
• Stefania Monti, <i>Il concetto di «limite» nella filosofia politica di Walter Benjamin</i>	751
• Marco Sebastio, <i>Sfidare il labirinto: un'ermeneutica del «limite» in Italo Calvino</i>	767
• Maurizio Seligardi, <i>L'istante: il «limite» nel fluire del tempo</i>	801
• Lorenzo Serra, <i>I fenomeni soglia e la crisi d'Europa. Sulla teoria politica del romanzo del giovane Lukács</i>	827
Recensioni	883
• Paolo Bartolini, Silvano Tagliagambe, <i>Per una filosofia del tra. Pensare l'esperienza umana sulla soglia</i> , introduzione di Romano Madera, Mimesis Edizioni, Milano 2020 (Andrea Gentile)	885
• Cristina Dell'Acqua, <i>La formula di Socrate. Conosci te stesso e diventa chi sei</i> , Edizioni Mondadori, Milano 2023 (Enrica Izzo)	889
• Gualtiero Lorini, <i>Die anthropologische Normativität bei Kant</i> , Königshausen und Neumann, Würzburg 2023 (Francesco Valerio Tommasi)	899

- Jean-Luc Marion, *Ciò che vede il cuore. Pascal e la distinzione degli ordini*, Edizioni Book Time, Milano 2023 (Enrica Izzo) 905
- Giovanni Meledandri, *La lingua latina. Letteratura, filosofia, linguistica, lettere classiche, storia, filologia*, Amon Edizioni, Milano 2023 (Francesco Testi) 913
- Paul Ricoeur, *Ermeneutica*, a cura di Vinicio Busacchi, Jaca Book, Milano 2023 (Giuseppe Bonvegna) 917
- Bertrand Russell, *I problemi della filosofia*, introduzione di John Skorupski, Feltrinelli, Milano 2023 (Giovanni Meledandri) 921

Quaderno monografico / Monographic issue

*L'idea di «limite» nel pensiero filosofico.
I confini della ragione e gli orizzonti della conoscenza*

* * *

*The concept of «limit» in philosophical thought.
Boundaries of reason and horizons of knowledge*

a cura di / edited by

ANDREA GENTILE¹ – WILHELM VOSSENKUHL²

1 Professore ordinario di Filosofia Teoretica e Preside della Facoltà di Lettere presso l'Università degli studi Guglielmo Marconi.

2 Professore emerito presso la Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft della Ludwig-Maximilians-Universität München.

Introduzione

ANDREA GENTILE

Il limite è connaturato in ogni singolo istante della nostra vita, nell'orizzonte più profondo della destinazione dell'uomo. L'essere dell'uomo si configura come un «essere nel limite». Il limite giace nella sfera dell'esistenza, nella dimensione più reale e autentica, nell'orizzonte ontologico dell'uomo. Nel corso del fluire del tempo la nostra soggettività fa continuamente esperienza della dinamicità e autenticità del proprio *limes*: la condizione propria dell'uomo che vive il dinamismo della realtà non solo nella propria coscienza, ma anche e soprattutto nel proprio «essere» e «vivere nel limite». In questo orizzonte, il limite e/o i diversi limiti della soggettività, della razionalità e della conoscenza umana possono essere enucleati nel momento in cui si prende ad esaminare l'essere dell'uomo: il limite assume un ruolo centrale nel fluire del tempo, nell'esperienza, nella conoscenza e nell'esistenza umana.

Il significato di “limite” rimanda all'eredità aristotelica del termine greco *péras*: il limite è ciò che porta a compimento e conferisce individualità a ciascuna cosa. Per i Greci, infatti, le cose sono compiute proprio perché sono limitate, ovvero finite e/o definite. Aristotele definisce quattro significati fondamentali del termine “limite”:

- il limite è l'*estremità* di una cosa: «si dice limite l'estremità di ciascun oggetto, ossia il primo punto al di là del quale non è possibile assumere alcuna parte dell'oggetto, o il primo punto al di là del quale sono contenute tutte le parti dell'oggetto»¹;

1 Aristotele, *Metafisica*, Libro V, 16-17, 1022a.

- il limite è la *forma*, la *figura* (configurazione, quindi anche contorno, *eidos*) «di una grandezza o di un oggetto fornito di grandezza»²;
- il limite è il *fine* di ogni cosa nel fluire del tempo: «il limite è il fine di ciascuna cosa; questo è il punto di arrivo del movimento e dell'azione, e non già il punto di partenza, quantunque talvolta siano limiti tutti e due, ossia tanto ciò da cui prende inizio il movimento quanto ciò verso cui esso tende, vale a dire la causa finale»³;
- il limite è la *sostanza* e l'*essenza* di un ente, che definisce i confini della conoscenza: «si dice limite la sostanza di ciascuna cosa e l'essenza che a ciascuna cosa è propria, giacché questo è il *limite* della conoscenza, ed essendo *limite* della conoscenza è anche limite dell'oggetto. Sicché è evidente che quante volte si parla di principio, tante volte si parla anche di *limite*, anzi di principio si suole parlare anche più spesso, perché il principio è sempre una sorta di *limite*, ma non ogni *limite* è un principio»⁴.

Secondo Aristotele, «il limite è il termine *estremo* di ciascuna cosa, vale a dire quel termine *primo* al di là del quale non si può più trovare nulla della cosa e al di là del quale c'è tutta la cosa»⁵. In questo orizzonte semantico, la nozione di limite è strettamente connessa ai concetti metafisici fondamentali, quali *telos*, *ousia*, *arché*⁶. Infatti, se il limite è il punto estremo di una cosa, al di là del quale non si trova nulla di essa e al di là del quale c'è tutto, allora, la «possibilità di determinare il tutto della cosa lega il limite all'idea di perfezione»⁷: niente è

2 *Ibidem*.

3 *Ibidem*.

4 *Ivi*, 1022a 4-13.

5 *Ivi*, 1022a, 4.

6 Cfr. T. Haegeler, *Aristoteles Theorie Der Wahrnehmung*, Grin Verlag, München, 2007 e S. Herzberg, *Wahrnehmung und Wissen bei Aristoteles: zur epistemologischen Funktion der Wahrnehmung*, Walter de Gruyter, Berlin 2010.

7 Cfr. F. Brentano, *La psicologia di Aristotele. Con particolare riguardo alla sua dottrina del*

perfetto se non ha un “fine” (*telos*) e il fine è il “limite” (*péras*).

Questo significato positivo del limite, elaborato da Aristotele, assume un ruolo centrale nella filosofia trascendentale di Kant, dove è particolarmente presente nella definizione del concetto di filosofia critica e di metafisica⁸. Il concetto “cosmico” di filosofia è infatti quello di «una scienza della relazione di ogni conoscenza per il fine essenziale della ragione umana»⁹, la cui esposizione nella forma di una unità sistematica è compito della metafisica. La ragione è umana, proprio perché è finita, perché ha dei limiti: ma la possibilità di pervenire a determinare i limiti del suo uso è ciò che consente di possederla nella sua totalità organica e di esporla nella sua compiutezza delle sue determinazioni essenziali e autentiche: nel riconoscere e definire i diversi campi, ambiti e limiti di possibilità della conoscenza.

La definizione dei limiti della ragione si configura, pertanto, in un orizzonte negativo come un trattato del metodo trascendentale, finalizzato a costituire una «filosofia del limite»¹⁰, e non un sistema della scienza in sé stessa: tracciare le «condizioni di possibilità» (*Bedingungen der Möglichkeit*)¹¹ della conoscenza in rapporto ai suoi limiti e alla sua interna struttura costitutiva. In questa prospettiva, la filosofia critica di Kant si costituisce come una filosofia del limite in cui la razionalità è mutuata dalla riflessione in un orizzonte critico-trascendentale e riflessivo-trascendentale. Il fissare, il definire e il determinare i limiti della ragione nella definizione delle diverse condizioni di possibilità della conoscenza conferisce di fatto alla ragione piena sovranità all'interno dei suoi limiti¹².

«*nous poietikos*», Quodlibet, Macerata 2008, p. 55.

8 Cfr. B. Longuenesse, *Kant on the Human Standpoint*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

9 Cfr. E. Förster, *Kant's Final Synthesis. An Essay on the Opus Postumum*, Harvard University Press, Cambridge 2002.

10 Cfr. A. Gentile, *Filosofia del limite*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli, 2012.

11 Cfr. W. Vossenkuhl, *Transzendente Argumentation und transzendente Argumente. Überlegungen zur Möglichkeit eines transzendentalen Kriteriums*, in «Philosophisches Jahrbuch», 1, 10, 1982 e *Reading Kant: new perspectives on transcendental arguments and critical philosophy*, edited by E. Schaper and W. Vossenkuhl, Blackwell, Oxford 1989.

12 Cfr. S. Kahn, *Kant's Theory of Conscience*, Cambridge University Press, Cambridge 2022.

In quanto limitato nella sua corporeità, nella sua razionalità, nel suo essere nel mondo e nella sua conoscenza, l'uomo rivela un'incancellabile impronta di complessità dovuta al fatto che, alla radice stessa della sua sostantività, il limite vi si insedia come consistenza della sua insufficienza. Il limite presenta un significato negativo e positivo. Il limite significa “negazione di continuità”, “negazione d'essere” oppure “negazione di permanenza”.

In questo orizzonte semantico, il limite indica sempre una mancanza, una negazione, un'imperfezione, un bisogno, un'assenza: essere “limitati” significa essere imperfetti e/o essere privi di qualcosa. Ma il limite non annuncia solo la negazione di qualcosa, ma anche un significato autenticamente e profondamente positivo. Il limite non rimane statico o stazionario, ma è dinamico. In qualsiasi forma o grado di realtà, la funzione del limite è di produrre limitazioni e nel riconoscimento soggettivo e nella presa di coscienza immediata di ogni limitazione si radica la positività del limite. Il dinamismo del limite, in quanto consistenza dell'insufficienza di qualsiasi grado di realtà e di manifestazione esterna, coinvolge l'uomo alla radice stessa della sua natura e lo abbraccia interamente nell'esercizio positivo di tutta la complessità, singolarità e diversità delle sue espressioni nel campo affettivo-emotivo, relazionale, cognitivo-razionale, etico e antropologico.

In tutti i limiti vi è «qualcosa di positivo»: consentire il rapporto tra gli spazi delimitati, spazi che acquistano la propria costituzione, appunto a partire dal loro rapporto reciproco. In questo orizzonte, una filosofia del limite è una conoscenza reale, positiva: il limite nella sua presenza, nella sua positività, nella sua realtà costitutiva divide due campi qualitativamente diversi (il campo del «limitato» e dell'«illimitato», del «possibile» e dell'«impossibile», del «condizionato» e dell'«incondizionato», dei *phaenomena* e dei *noumena*) ma, allo stesso tempo, il limite appartiene di fatto sia all'uno sia all'altro campo: il limite appartiene inevitabilmente e necessariamente alle due regioni sdoppiate che esso divide. «Quando noi rapportiamo tutti i giudizi trascendentali della ragion pura con l'orizzonte di una *ricerca filosofica* finalizzata a risalire fino ai concetti che rimangono *al limite* dell'uso empirico della ragione, noi ci avvediamo che ambedue possono coesistere, ma possono coesistere solo rimanendo *sulla linea limite*

dell'uso legittimo della ragione: perché questa linea appartiene egualmente al campo dell'esperienza come a quello della realtà intelligibile»¹³.

La «linea limite» (*Grenzlinie*) si costituisce come una linea di comune appartenenza in cui si incontrano due campi qualitativamente diversi. Proprio sulla base di questa congiunzione partecipativa, si muove una filosofia del limite, cioè una filosofia che riflette sul limite, studiando le oscillazioni semantiche che costituiscono non delle zone d'ombra, ma il campo, l'ambito e il territorio del limite: ciò significa che «la ragione viene a stabilire un collegamento reale del noto con l'assolutamente ignoto»¹⁴. Come afferma Kant, la conoscenza del limite, e quindi una filosofia del limite, «è una conoscenza reale positiva: (*eine wirkliche positive Erkenntnis*)»¹⁵.

Una filosofia del limite ai confini della ragione apre il campo di ricerca alla correlazione semantica e dinamica tra il concetto di “confine” e il concetto di “soglia”, tra il concetto di *limes* e *limen*, tra una filosofia del *limes* e una fenomenologia del *limen*.

«Non pensare, guarda!», è il richiamo esplicito delle *Ricerche filosofiche* di Ludwig Wittgenstein. L'attenzione al vedere, declinata in diverse prospettive, è un elemento ricorrente nell'intera opera del filosofo viennese. La teoria raffigurativa del linguaggio e l'opposizione «dire/mostrare», che caratterizzano il *Tractatus Logico-Philosophicus*, sono così messe a confronto con l'ottica fenomenologica degli anni successivi, con il metodo della rappresentazione sinottica, con il tema del «vedere-come»¹⁶. Proprio in quanto sguardo, la filosofia si rivela così un esercizio volto all'esplorazione dei limiti del linguaggio, del senso della forma della vita nell'orizzonte di una fenomenologia del *limen*.

La soglia è il *limen*: il suo significato è profondamente diverso rispetto al

13 I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, trad. it. di P. Carabellese, rev. di R. Assunto, intr. di H. Hohenegger, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che vorrà presentarsi come scienza*, Roma-Bari, Laterza 2009, p. 130.

14 *Ibidem*.

15 *Ibidem*.

16 Cfr. *Farben und die Grenzen des Denkbaren*, in: W. Vossenkuhl, *Solipsismus und Sprachkritik. Beiträge zu Wittgenstein*, Parerga, Berlin 2009, pp. 35-60.

concetto di *limes*. Il *limen* può essere identificato come una “soglia” o come un lungo corridoio o un tunnel che rappresenta il necessario passaggio della nostra soggettività verso un nuovo orizzonte: il “limine” è una fase o uno stato soggettivo di passaggio, di transizione, di trasformazione che si configura e si caratterizza nella sua dinamicità. Da un punto di vista quantitativo si dice che una soglia viene superata quando la variazione di un fattore produce improvvisamente un effetto globale nuovo e smisurato. La soglia è il termine con il quale, in varie scienze, si indica il «valore minimo» (detto talvolta «valore di soglia» o «valore soglia») che un determinato agente deve raggiungere affinché si produca un certo fenomeno¹⁷. Il concetto di soglia ritrova un interesse particolare e un valore fondamentale per l'interpretazione di alcuni eventi, di qualunque tipo sia il fenomeno coinvolto: filosofico, cognitivo, metacognitivo, antropologico, epistemologico, scientifico, psicologico, pedagogico, teologico-religioso, etico. L'estendersi delle soglie comporta il moltiplicarsi di «zone di confine»¹⁸ da definire o superare. Anche i numerosi modi di esprimersi del linguaggio ordinario testimoniano la consapevolezza della originarietà, strategicità, unicità e singolarità del concetto di soglia: si prendano, ad esempio, espressioni come «sulla soglia», «superare il limite», «essere al limite», il «punto-limite», il «punto di non ritorno», le «situazioni-limite», i «fenomeni-soglia». Già la sola presenza di una soglia è saliente sia simbolicamente sia fisicamente: rispetto ad essa le decisioni che si prendono hanno dei significati e dei valori che cambiano nei diversi contesti e campi di riferimento. Ma in qualunque orizzonte, tre sono le azioni che possiamo scegliere nell'incontro con la soglia: restare immobili, decidendo di non oltrepassarla; avanzare, scegliendo di superarla; oppure, si può optare per una non scelta: rimanere o transitare sulla soglia.

Pertanto, una soglia è qualcosa che si pone “tra” due “realtà”. In quanto tale, essa equivarrebbe a uno spazio di transito, un territorio di passaggio, ma anche

17 Per un'analisi di una «fenomenologia della soglia», cfr. V. F. Hendricks, *The Convergence of Scientific Knowledge: A View from the Limit*, Springer, Heidelberg-New York 2010, p. 58.

18 Sul significato di «zone di confine» in rapporto ai diversi campi, ambiti e limiti di possibilità della conoscenza, cfr. L. Brisson, W. F. Meyerstein, *Puissance et limites de la raison*, Ed. Les Belles Lettres, Paris 1995 e P. O'hara, *The Limits of Knowledge*, Xlibris Corporation, Bloomington 2010.

di demarcazione, di differenziazione, di «distinzione-relazione». La soglia mette in comunicazione due luoghi, due territori, due ambiti distinguendoli. La soglia sembra così essere vicina a concetti quali confine, margine, estremità, varco, limite, ingresso. In realtà, però, se ne differenzia nettamente, in quanto questi concetti implicano qualcosa che dal concetto di soglia rimane escluso e, al contempo, non riescono ad esaurirne il senso. Potremmo dire che la soglia è sia «confine» che «passaggio». La soglia delimita e apre verso un nuovo orizzonte. La soglia di un luogo è altro rispetto al suo margine o perimetro, essa infatti permette anzitutto l'accesso; la soglia si contraddistingue anche rispetto ad un varco, in quanto il varco è costitutivamente possibile come varco di uno spazio chiuso. La soglia non ha bisogno di uno spazio predefinito, non è costituita o delimitata da confini netti: la soglia è il "limine".

Nella sua origine linguistico-semantica il "limine" deriva dal latino *limen*, *liminis*, che indica la soglia o l'ingresso. L'aggettivo "liminale" nel suo orizzonte semantico si riferisce alla soglia, facendo specifico riferimento ad un fenomeno sulla soglia della coscienza e della percezione. Se riferito ad un fenomeno sensibile, "liminale" è usato in contrapposizione a "subliminale"¹⁹. L'aggettivo "liminare" indica ciò che fa parte di un'entrata o si trova ad un'entrata. Per estensione esso indica il principio di un evento o i presupposti di una situazione: qualcosa che è preliminare o introduttivo. Differentemente dalla "marginalità", la "liminalità" è connotata da un maggiore senso di "neutralità" e "dinamicità". A differenza di un confine o di un margine, per i quali può essere evitato un oltrepassamento, alla soglia è necessario che vi sia un passaggio. Una soglia che sia invalicabile è una *contradictio in adjecto*. Lo spazio non trova fine nella soglia, anzi inevitabilmente la costituisce e la percorre nel suo dinamismo. La soglia è quell'attimo immediato in cui lo spazio stesso non trova un confine di "chiusura", ma in cui, invece, avviene la continuità dello spazio nell'orizzonte di un passaggio, di una trasformazione, di una distinzione-relazione. Una soglia che escludesse tale "continuità" sarebbe un semplice confine. Sulla soglia due spazi non finiscono, bensì iniziano, cioè si trovano sempre nel

19 Sulla distinzione linguistico-semantica tra "liminale" e "subliminale", cfr. P. Stambovsky, *Myth and the Limits of Reason*, University Press of America, Lanham 2003.

“punto-limite” del proprio cominciamento.

In questo orizzonte semantico, si costituisce un aspetto essenziale e costitutivo del concetto di soglia: il movimento e la trasformazione che essa implica è anzitutto un cambiamento “dinamico”²⁰. Il cambiamento non è però tra due spazi o ambiti, bensì è quello interno alla soggettività di chi attraversa la soglia e modifica così se stesso. Sulla soglia avviene di fatto un cambiamento, una trasformazione dinamica che implica un prima e un dopo, un al di qua e un al di là. La soglia chiama in causa la soggettività della natura umana in tutta la sua complessità, singolarità, particolarità e autenticità: la soglia è sempre soglia “di” qualcosa “per” qualcuno. Ognuno è un universo in cui «dormono forze ignote come re mai nati»²¹. Nella nostra soggettività sono connaturate delle potenzialità che nell'intero arco della nostra vita spesso rimangono nell'ombra: ad uno stato potenziale, oscuro, implicito, latente. La nostra vita ci porta a fare esperienza della soglia, dell'essere sulla soglia: innumerevoli sono le soglie che nel corso del fluire del tempo, possiamo ripercorrere e rintracciare tra livello empirico e concettuale, tra immaginazione e astrazione, tra fantasia e ricordo, tra processi cognitivi e metacognitivi. Il “riflettere” sulla soglia ci permette di affrontare e ipotizzare un'altra configurazione e interpretazione dei limiti e dei confini dei nostri processi cognitivi e metacognitivi. L'autenticità, unicità e originalità del concetto di soglia ci porta a non determinare confini assoluti. Interpretando la soglia nella sua complessità, nella sua realtà, nella sua autenticità e dinamicità siamo portati a riconoscere che ogni ordine che vige a partire da una certa soglia non può che pensarsi a partire dall'azione della soglia stessa. Non avendo però la soglia luogo se non all'interno di un movimento, di un dinamismo, non possiamo non analizzare l'«essere sulla soglia» se non in rapporto alla soggettività e all'individualità di chi la mette in atto nel fluire del tempo. La soglia è il limite²² nella prospettiva dinamica del suo superamento:

20 Cfr. B. Waldenfels, *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998, p. 58.

21 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.

22 Sul rapporto tra orizzonte, soggettività e limiti della ragione, cfr. E. Garroni, *Creatività*,

la soglia, come luogo di passaggio, di transito, come uno spazio intermedio dove la densità identitaria si fa più leggera e dove il tempo rallenta e permette di soffermarci e di riflettere sul nostro stesso essere, su quanto custodiamo e quanto ci dona la prossimità dell'altro.

Una fenomenologia della soglia implica una interpretazione della realtà non come un sistema oggettivo di atomi e movimenti in spazi e tempi preordinati, chiusi e schematici, ma dovrebbe fornire una mappa delle esperienze e dei fenomeni che danno luogo alla soglia, la intersecano e la deliniano nell'orizzonte di una fenomenologia del limite. In questo intreccio continuo e dinamico, la nostra vita e la nostra esperienza risultano essere in continua metamorfosi nel fluire del tempo. I confini non sono barriere invalicabili, ma diventano vestigia di attraversamenti di fenomeni-soglia: lo spazio e il tempo assumono un valore particolare e irripetibile nel «transito dinamico» della soglia. Nel rintracciare le soglie che ci circondano e che coinvolgono la nostra esistenza, noi riflettiamo sui diversi fenomeni che nel fluire del tempo coinvolgono e contrassegnano le nostre esperienze, la nostra conoscenza, l'essere dell'uomo come un «essere nel limite». Questo significa aprirci a possibili nuove configurazioni dell'essere sulla soglia, tendenti alla liberazione dai confini necessari, assoluti, oggettivi. Definire una soglia significa, pertanto, ripeterne il gesto, ripercorrendo la sua natura più autentica, secondo un processo riflessivo-soggettivo che le ridona un luogo attraverso nuovi e autentici «orizzonti di senso»²³.

La soglia implica una trasformazione, un dinamismo, un attraversamento: quando ci dirigiamo da un luogo ad un altro, per un tratto ci si allontana, poi ci si avvicina, ma è decisivo il punto e il momento dell'attraversamento. È questo stare nel mezzo, questo luogo “terzo” (diverso dall'origine e dalla meta, diverso dalla partenza e dall'arrivo) quello che ci fa mancare il fiato, quello che ci fa tremare nella nostra interiorità, nel nostro tempo interiore. La riva abbandonata è alle spalle e quella verso cui siamo diretti ancora non si vede: la riva da raggiungere è nell'ombra. Questo crinale decisivo, e talvolta terribile, è quello che chiamiamo «essere sulla soglia»: è il luogo della paura e

Quodlibet, Macerata 2010.

23 Cfr. Hans Adler (Hrsg.), *Synästhesie. Interferenz, Transfer und Synthese der Sinne*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2002.

del naufragio, ma anche della sorpresa, della vita autentica, è il luogo in cui la nostra soggettività è chiamata a fare delle scelte per dare un senso alla nostra esistenza. La “soglia” ci offre un importante spiraglio verso un dinamismo che è vitale, oltre che inevitabile. L’idea, o meglio ancora, la presenza di una soglia implica la prospettiva del cambiamento, del passaggio, del movimento. La soglia è un varco, è un punto di attraversamento e di apertura.

Questo concetto è particolarmente significativo, facendo riferimento al commento di Heidegger alla poesia *Der Rhein* di Hölderlin. Nel testo il poeta si trova alle porte di una foresta, in una posizione di “confine”: un luogo a partire dal quale Heidegger vede «la possibilità sia di tracciare le linee del confine, sia di abitare il luogo»: una striscia di terra che chiude e delimita ma, nello stesso tempo, stabilisce un rapporto e rende comunicanti i luoghi che separa.

Facendo riferimento all’analisi di Heidegger della poesia *Der Rhein* di Hölderlin, possiamo osservare che si profila una duplice ragione che consegna il poeta a questa terra di mezzo: da qui il suo sguardo può spaziare oltre il chiuso orizzonte della patria, «verso ciò che è straniero (*Fremde*) e lontano (*Ferne*), ed è ancora qui che può accogliere la venuta degli dei per il suo paese natale. Solo abitando il confine e la frontiera è possibile infatti che l’accadere accada: esso è perciò il luogo della decisione riguardo alle frontiere o alla loro assenza»²⁴.

È significativo sottolineare l’interesse di Heidegger per il confine in relazione alla poesia. Il poeta è un custode del confine: il guardiano di un luogo che, in realtà, è un “non-luogo” e su cui il poeta non ha alcun controllo logico-razionale. Chi come il poeta soggiorna in prossimità della frontiera, chi vive “al limite”, ai margini, sa meglio di chiunque altro che solo attraverso lo sconfinamento in “situazioni-limite”, si può fare esperienza di ciò che è più proprio, più autentico nella nostra esistenza²⁵.

In questo orizzonte, il significato che caratterizza e contrassegna nella sua autenticità il concetto di *limen* come soglia è la presenza di una linea-limite o di un punto-limite che caratterizza un rapporto non di divisione, ma di

24 L. Bonesio, *Terra, singolarità, paesaggi*, in *Orizzonti della geofilosofia*, a cura di L. Bonesio, Arianna Editrice, Cesena 2000, p. 10.

25 Cfr. M. Heidegger, *Über den Anfang*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2005.

«distinzione-relazione» tra gli elementi interni ed esterni ad essa. La soglia si costituisce come una linea-limite di «distinzione-relazione» tra le due regioni sdoppiate al di qua e al di là di essa. Chiunque nel proprio percorso incontri una soglia non può rimanervi indifferente poiché la sua presenza impone alla coscienza di scegliere e prendere delle decisioni. *Limes* è, invece, il cammino che circonda il territorio: la sua linea può essere accidentata, ma essa costituisce pur sempre una difesa rispetto ai pericoli che possono provenire dall'entrata, vale a dire dal *limen*. Il *limes* rappresenta un *continuum*, mentre il *limen* è una sorta di porta aperta. «Il confine non è mai frontiera rigida. Non solo perché la città deve crescere (*civitas augescens*), ma perché non esiste limite che non sia rotto da *limina*, e non esiste confine che non sia “contatto”, che non stabilisca anche un'*ad-finitas*. Il confine sfugge ad ogni tentativo di delimitarlo univocamente, di confinarlo in un significato»²⁶. Il *topos* – osserva Aristotele – «non è né materia, né corpo, né forma, né principio o fine del movimento». Pertanto, il confine si delinea come l'essenza del luogo, mentre la soglia è l'orizzonte in cui la nostra soggettività fa esperienza della dinamicità e autenticità del proprio *limes* nel fluire del tempo.

26 M. Cacciari, *Nomi di luogo: confine*, in «Aut Aut», 2000, p. 73.

Epistemologia del «limite» ai confini della ragione

ANDREA GENTILE¹

Sommario: 1. Orientarsi ai confini della ragione. 2. Filosofia del limite. 3. Il concetto kantiano di «limite» dai *Prolegomeni* a *Che cosa significa orientarsi nel pensare?* 4. Il problema trascendentale del doppio-limite: «limes», «terminus» e «completudo». 5. La determinazione dei «limiti» della ragione dalla *Critica della ragion pura* a *Che cosa significa orientarsi nel pensare?* 6. La distinzione tra la «possibilità» e l'«impossibilità» dal *Beweisgrund* a *Che cosa significa orientarsi nel pensare?*: differenze nella determinazione dei «limiti». 7. «Transzendente Möglichkeit»: la «possibilità trascendentale» in *Che cosa significa orientarsi nel pensare?* e nelle «ultime note» dell'*Opus Postumum*.

Abstract: How can we orient ourselves on the boundaries of reason? How does reason orient itself in borderline areas when defining the limits between the possibility and impossibility of knowledge? Is it really possible to definitively determine the limits of reason? How does reason orient itself in borderline questions that transcend both its internal logical-analytical legality and its relation to the conditions of possibility of experience? Are the limits of reason impenetrable-insurmountable barriers or are they boundary lines that can be crossed and may in fact undergo a semantic transformation? This thematic area is analysed by Kant in the essay *Was heisst: sich im Denken orientieren?* in which introduces for the first time within the field

1 Professore ordinario di Filosofia Teoretica e Preside della Facoltà di Lettere presso l'Università degli studi Guglielmo Marconi.

of possibility (alongside real possibility and logical possibility) the concept of subjective possibility. In the semantic relationship between the concept of subjective possibility, the notion of «limit» and a reflexive-transcendental research process, the essay *Was heisst: sich im Denken orientieren?* offers us extremely interesting indications as to how it is possible to orient oneself at the boundaries of reason.

Keywords: *limits of knowledge, boundaries of reason, limes, terminus, completudo.*

1. Orientarsi ai confini della ragione

Come possiamo orientarci ai confini della ragione? Come si orienta la ragione in zone di confine nel definire i limiti tra la possibilità e l'impossibilità della conoscenza? È davvero possibile determinare in modo definitivo i limiti della ragione? Come si orienta la ragione nelle questioni di confine che oltrepassano sia la sua interna legalità logico-analitica, sia il rapporto con le condizioni di possibilità dell'esperienza? I limiti della ragione sono barriere impenetrabili-insormontabili oppure sono linee di confine che possono essere oltrepassate e possono di fatto subire una trasformazione semantica?

Questa area tematica viene analizzata da Kant nel saggio *Was heisst: sich im Denken orientieren?* che viene pubblicato in un momento centrale nell'evoluzione storica complessiva della filosofia trascendentale di Kant: fu pubblicato nella «*Berlinische Monatsschrift*» nell'ottobre del 1786 in pieno periodo critico, a quattro anni dalla pubblicazione della *Critica del Giudizio* (1790), a distanza di due anni dalla *Critica della ragion pratica* (1788), e ad un solo anno dalla seconda edizione della *Critica della ragion pura* (1787).

L'originalità e la novità del saggio *Che cosa significa orientarsi nel pensare?* sta nel fatto che Kant introduce per la prima volta all'interno del campo della possibilità (accanto alla possibilità reale e alla possibilità logica) il concetto di possibilità soggettiva. La ragione, se non può di fatto disporre degli elementi richiesti per formulare un giudizio determinante secondo la possibilità reale, deve comunque

presupporre e ipotizzare qualcosa senza dimenticare i suoi limiti costitutivi e senza mai scambiare per oggettivi dei fondamenti soggettivi dell'uso della nostra ragione.

Nel rapporto semantico tra il concetto di possibilità soggettiva, la nozione di limite e un processo di ricerca riflessivo-trascendentale, il saggio *Che cosa significa orientarsi nel pensare?* ci offre delle indicazioni di estremo interesse riguardo a “come” sia possibile “orientarsi” nella ricerca delle diverse condizioni che definiscono, costituiscono e determinano i diversi campi, ambiti e limiti di possibilità in una filosofia trascendentale.

2. Filosofia del limite

In questo orizzonte riflessivo, la filosofia trascendentale precede l'esperienza definendone le condizioni di possibilità, cercando di spiegare i principi e i fondamenti del pensare e del conoscere. Nel definire il trascendentale in rapporto ai principi e alle «condizioni di possibilità» (*Bedingungen der Möglichkeit*) *a priori* della conoscenza, assume un ruolo centrale soffermarsi sul “come” possa essere prodotta «da noi stessi» (*aus uns selbst*) una scienza che si costituisce come filosofia trascendentale. Qui, il “come” implica non solo il problema della possibilità della possibilità, della «filosofia della filosofia», ma anche l'analisi di quelle strutture più profonde e autentiche della soggettività che entrano in gioco nel processo di elaborazione e definizione delle diverse «condizioni di possibilità» della conoscenza.

Se la filosofia trascendentale è quella filosofia che considera le conoscenze umane *a priori*, il trascendentale non si limita a descrivere l'articolazione delle conoscenze *a priori*, ma investe la possibilità dell'*a priori* kantiano e, pertanto, il “come” l'intelletto possa produrre una conoscenza *a priori*. In questa prospettiva, si sposta sulla natura dell'attività soggettiva creativa del nostro io e sulla determinazione dei limiti della ragione, in rapporto ai diversi campi, ambiti e limiti di possibilità della conoscenza. La definizione dei limiti della ragione si configura, pertanto, in un orizzonte negativo come un trattato del metodo trascendentale, finalizzato a costituire una filosofia del limite, e non un sistema della scienza in sé stessa: tracciare le «condizioni di possibilità» (*Bedingungen der Möglichkeit*) della

conoscenza in rapporto ai suoi limiti e alla sua interna struttura costitutiva.

In questa prospettiva, la filosofia critica di Kant si costituisce come una filosofia del limite in cui la razionalità è mutuata dalla riflessione in un orizzonte critico-trascendentale e riflessivo-trascendentale. Il fissare, il definire e il determinare i limiti della ragione nella definizione delle diverse condizioni di possibilità della conoscenza conferisce di fatto alla ragione piena sovranità all'interno dei suoi limiti. Da qui scaturisce il concetto di autonomia della ragione, sia nella qualificazione positiva (la ragione si determina, cioè determina sé stessa), sia nella sua accezione negativa e/o polemica: all'interno dei limiti fissati, la ragione umana "si determina" e non riconosce alcun legislatore se non sé stessa. Il criterio della ragion pura risiede pertanto nell'universalità, nella necessità e nell'autonomia che determinano l'auto-orientamento della ragione.

Sullo sfondo di queste riflessioni, assume un ruolo centrale l'atto e/o il processo critico della ragione che si può definire «critica della ragion pura». Kant definisce la filosofia della ragion pura come la filosofia che indaga la facoltà della ragione rispetto ad ogni conoscenza pura *a priori*. Ciò che qualifica l'*a priori* come trascendentale è la più completa ed elaborata consapevolezza del processo dinamico-genetico conoscitivo che comporta: il riconoscimento della legittimità e dell'applicabilità dei concetti in quanto condizioni di possibilità dell'esperienza; la conoscenza del modo in cui tali condizioni e/o principi sono possibili ed applicabili *a priori*; infine, il riconoscimento dell'origine non empirica delle diverse condizioni di possibilità in quanto principi dell'intelletto puro.

In questo orizzonte, è necessario definire le diverse «condizioni di possibilità» interne alla filosofia trascendentale, facendo riferimento ai diversi campi, ambiti e limiti di possibilità della conoscenza. Riconoscere i campi, gli ambiti e i limiti di queste diverse «condizioni di possibilità» significa:

- definire la natura critica del trascendentale;
- esaminare i limiti di ogni processo cognitivo nel suo processo dinamico e genetico;
- analizzare criticamente i principi e le strutture *a priori* del trascendentale

in rapporto alla loro origine, alla loro deduzione-justificazione e facendo riferimento ai loro diversi campi, ambiti e limiti di possibilità della conoscenza;

- orientarsi secondo una metodologia di ricerca in funzione di una sorta di meta-sapere, di «possibilità della possibilità» che Kant nell'*Opus Postumum* definisce come una «filosofia della filosofia».

3. Il concetto kantiano di «limite» dai *Prolegomeni* a *Che cosa significa orientarsi nel pensare?*

Nei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che vorrà presentarsi come scienza*, nella parte dedicata alla «determinazione dei limiti della ragion pura», Kant definisce così il termine «limite» (*Grenze*), distinguendolo dal termine «confine» (*Schranke*):

«I limiti (*Grenzen*) presuppongono sempre uno spazio, che si trova fuori di un certo determinato luogo e lo racchiude; i confini (*Schranken*) non hanno bisogno di ciò, ma sono semplici negazioni che affettano una grandezza, in quanto non ha completezza assoluta. La nostra ragione vede (*sieht*), per così dire, intorno a sé uno spazio per la conoscenza delle cose in sé, sebbene non possa mai averne concetti determinati e sia confinata soltanto entro i fenomeni»².

Nel saggio *Che cosa significa orientarsi nel pensare?*, Kant riprende questa distinzione semantica tra *Grenze* e *Schranke*. Il termine *Grenze* definisce il «limite» oltre cui non risulta possibile una conoscenza degli oggetti dati nell'esperienza. «[...] Sarà un atto della ragione pura guidare il suo uso quando essa, partendo dagli oggetti noti dell'esperienza, vuole estendersi oltre tutti i limiti dell'esperienza (*über alle Grenzen der Erfahrung*) [...]»³. Al contrario,

2 I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, a cura di H. Hohenegger, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che vorrà presentarsi come scienza*, Laterza, Roma 2016, p. 120.

3 I. Kant, *Was heisst: sich im Denken orientieren?* a cura di A. Gentile, *Che cosa significa*

il termine *Schranke* (come nei *Prolegomeni*) indica i «confini» in quanto semplici «negazioni» che «affettano una grandezza». «[...] La ragione ha bisogno, per la possibilità di tutte le cose, di presupporre una realtà come data e considera la diversità delle cose solo mediante le negazioni ad esse inerenti come confini (*Schranken*)»⁴.

Sia in *Che cosa significa orientarsi nel pensare?*, sia nei *Prolegomeni*, il valore semantico dei «limiti» e dei «confini» è costantemente pensato in rapporto alla doppia distinzione-relazione «possibilità-impossibilità» e «limitato-illimitato». Ma in questo campo è possibile pensare e determinare i limiti in modo definitivo e necessario?

«Finché la conoscenza della ragione è omogenea, non si possono di essa pensare limiti determinati. Nella matematica e nelle scienze naturali la ragione conosce certo dei confini ma non dei limiti, cioè riconosce che vi è fuori di essa qualcosa, a cui essa giammai può arrivare, ma non vede mai sé stessa nell'orizzonte completo del suo interno progresso. L'estendersi delle cognizioni matematiche e la possibilità di sempre nuove scoperte va all'infinito; così pure la scoperta di nuove proprietà naturali, di nuove forze e leggi, col procedere dell'esperienza e con la sua unificazione mediante la ragione. Ma tuttavia non vi si devono disconoscere i confini: giacché la matematica riguarda soltanto i fenomeni; e ciò che non può essere oggetto della intuizione sensitiva, come concetti della metafisica e della morale, sta del tutto al di fuori della sua sfera [...]»⁵.

Rispetto alla matematica e alle scienze naturali, la metafisica, «nei cimenti dialettici della ragion pura»⁶ (che non sono intrapresi di proprio arbitrio o di proposito, ma sono tali perché ad essi ci conduce la natura stessa della ragione),

orientarsi nel pensare? Studium, Roma 1996, p. 89.

4 AA, VIII, nota a p. 137: «Da die Vernunft zur Möglichkeit aller Dinge Realität als gegeben vorauszusetzen bedarf, und die Verschiedenheit der Dinge durch ihnen anhängende Negationen nur als Schranken betrachtet [...]».

5 I. Kant, *Prolegomena*, cit., pp. 120-121.

6 *Ibidem*.

«ci porta ai limiti»⁷. «Le idee trascendentali servono a mostrarci realmente i limiti dell'uso puro della ragione e il modo di determinarli»⁸.

La ragione, «pur con tutti i suoi concetti e leggi dell'intelletto, che sono sufficienti per l'uso empirico nei limiti del mondo sensibile, non trova il suo appagamento; poiché dalle domande risorgenti sempre all'infinito le viene tolta ogni speranza di una loro completa soluzione. Le idee trascendentali, che hanno di mira questa completezza, sono tali problemi della ragione che vede (*sieht*) chiaramente come il mondo sensibile non possa contenere né soddisfare tale pienezza. Il mondo sensibile non è che una catena di fenomeni connessi secondo leggi universali; esso non ha dunque esistenza per sé stesso, non è propriamente la cosa in sé e si riferisce perciò necessariamente a ciò che contiene il principio di questi fenomeni, ad esseri che possono essere conosciuti non semplicemente come fenomeni, ma come cose in sé. Nella conoscenza di essi la ragione può soltanto sperare di vedere una volta soddisfatto il suo desiderio della completezza nel processo dal condizionato alle condizioni»⁹. Le idee trascendentali «servono alla determinazione dei limiti della ragione umana: cioè da una parte a non estendere senza limiti la conoscenza sperimentale e, dall'altra parte, a non uscire fuori dai limiti dell'esperienza e a non voler giudicare delle cose, fuori di essa, come di cose in sé»¹⁰.

«Possiamo determinare i limiti della ragion pura poiché in tutti i limiti vi è anche qualcosa di positivo. Per esempio, la superficie è il limite dello spazio corporeo, e frattanto anch'esso è uno spazio; la linea è uno spazio che è il limite della superficie; il punto è limite della linea, ma pur sempre un luogo dello spazio; all'opposto i confini contengono semplici negazioni»¹¹.

Però «come» si comporta la nostra ragione, si domanda Kant, «nella connessione di ciò che conosciamo, con ciò che non conosciamo e neppure non

7 *Ibidem.*

8 *Ibidem.*

9 *Ivi*, p. 122.

10 *Ivi*, p. 125.

11 *Ivi*, p. 122.

conosceremo mai?»¹². La «limitazione» del campo dell'esperienza con qualcosa che le è sconosciuto, è «pur una conoscenza che ancora rimane alla ragione in questo punto, nel quale essa, non chiusa entro il mondo sensibile, ma neppure vagante fuori di esso, si limita, come conviene ad una conoscenza del limite, soltanto al rapporto di ciò che sta fuori di esso con ciò che vi è contenuto»¹³. La ragione non rimane confinata all'interno di un orizzonte irraggiungibile poiché tutte le questioni della nostra ragion pura mirano a ciò che può essere al di là e/o al di fuori di questo orizzonte, o in ogni caso «sulla linea del suo limite». Ora, se è vero che la ragione non presenta alcun incremento conoscitivo se non in rapporto ad oggetti intuiti empiricamente in un molteplice sensibile dato, questa limitazione, però, non le impedisce di condurci fino al limite oggettivo dell'esperienza e orientarci sul limite e/o sui limiti dell'esperienza, cioè fino alla relazione con qualcosa che non è in sé oggetto di esperienza.

In tutti i limiti vi è «qualcosa di positivo»¹⁴: consentire il rapporto tra gli spazi delimitati, spazi che acquistano la propria costituzione, appunto a partire dal loro rapporto reciproco. Il limite non è soltanto qualcosa di “positivo”, ma anche qualcosa di “comune” ai due spazi che esso divide: è qualcosa di comune al mondo fenomenico e noumenico. Questo qualcosa di comune, che non elimina affatto l'eterogeneità dei due mondi (il primo dei quali soltanto può essere conosciuto in maniera determinata, mentre il secondo è destinato a rimanere in questo senso sconosciuto) è un nesso o un «rapporto» (*Verhältnis*):

«Vi è qui un nesso reale del conosciuto con un *quid* completamente sconosciuto, e, quand'anche lo sconosciuto non divenga minimamente più conosciuto, pur deve il concetto di questo nesso poter essere determinato e reso più chiaro»¹⁵.

12 *Ivi*, 123.

13 *Ivi*, p. 130.

14 *Ivi*, p. 122.

15 *Ivi*, p. 123. Cfr. R. Zocher, *Der Doppelsinn des kantischen Apriori*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 17, 1963, pp. 66-74 e D. Ackermann, *Synthetische Urteile a priori und das Ding an sich in der Kritik der reinen Vernunft von Immanuel Kant*, Grin Verlag, München 2016.

4. Il problema trascendentale del doppio-limite: «limes», «terminus» e «completudo»

Nella filosofia trascendentale di Kant il problema del «doppio-limite» si riflette nell'uso dei termini latini corrispondenti alla distinzione linguistico-semanticamente *Grenze-Schranke*. Nelle *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie* Kant afferma: «*Limes (Schranke)* ist unterschieden von *terminus (Grenze)*»¹⁶. *Grenze*, che traduce il latino *terminus*, implica uno spazio di ulteriorità rispetto a ciò che delimita o racchiude. Al contrario, *Schranke* che traduce il latino *limes*, indica nella sua immediatezza qualcosa di semplicemente negativo, che si esaurisce di fatto nel segnalare la «non compiutezza» di una grandezza.

Questa terminologia, che assume un significato centrale in Germania durante il Settecento, venne a far parte del lessico filosofico tedesco grazie alla traduzione dei termini latini *limes* e *terminus*, adottata prima da Leibniz per la sua rilevanza nel metodo infinitesimale e ripresa successivamente proprio da Kant. Nella lingua latina, la nozione di *limes* indica sempre una negazione, una mancanza, un'assenza, un'imperfezione, mentre definiamo qualcosa. Al contrario, la nozione di *terminus* è spesso connessa al concetto di *ratio primitiva* e *completudo*: così il *terminus* di una serie è il primo membro della medesima, le cui condizioni di possibilità sono implicite nel *conceptus terminator* che si identifica con il significato del termine *Grenzbegriff* (concetto-limite)¹⁷. In questo contesto semantico, i «limiti» (*Grenzen*) sono «*der erste Grund, die omnitudo des verknüpften und das letzte subjectum*»¹⁸. Pertanto, mentre *limes-Schranke* sembra indicare la semplice mancanza nella determinazione del molteplice e/o della totalità, al contrario *terminus-Grenze* indica ciò che conferisce determinatezza e compiutezza ad una cosa.

Dall'analisi etimologica e semasiologica della parola *terminus*, o *term-en*, *-inis*, ovvero *termo*, *-onis*, possiamo osservare che deriva dalla radice “ter” che significa: “attraversare”, «raggiungere una meta che si trova al di là». Così,

16 I. Kant, *Lez. Met.*, AA XXVIII, p. 644.

17 I. Kant, *Reflexionen zur Metaphysik*, AA XVII, 3897 e 4033.

18 *Ivi*, AA XVII, 4415.

terminus indica essenzialmente un “confine”. Originariamente questo confine era concepito come tracciato materialmente: un solco che delimitava territori di confine. Pertanto, il nucleo più significativo delle parole appartenenti a questa famiglia etimologica indica una pietra di confine, un segno di confine in generale per delimitare un territorio e stabilire la sua «linea di confine».

In greco alla parola *terminus*, tanto in filosofia quanto in un ambito d’uso più esteso, corrispondono *telos* (fine, scopo, termine, compimento, limite), *katalusis* (termine, fine, dissolvimento) e *termon* (termine, confine, limite), che richiamano in modo specifico le parole *oros, orisma, orismos* (confine, limite, margine, frontiera). *Oros* corrisponde al latino *urvo* (verbo), che vuol dire «tracciare un solco».

Questa analisi etimologica evidenzia come il *terminus* sia originariamente il custode del “confine” che dà alla vita articolazione e struttura autentica, fissa stabilmente le sue articolazioni fondamentali e, non permettendo una generale confusione, pur limitando la vita, in realtà la libera verso un’ulteriore creazione: il *terminus* è il significato-limite. «Il *terminus* definisce un confine per mezzo del quale il pensiero e la conoscenza si autodelimitano, prendendo coscienza di sé»¹⁹.

Ma questa linea di confine presenta sempre un duplice aspetto e significato: per un verso è linea di demarcazione e di separazione, per l’altro è il luogo del contatto e del reciproco scambio tra ambiti diversi che, pur restando separati nella loro specifica, autentica e singolare determinazione, possono entrare in comunicazione proprio attraverso questo tratto d’unione. Da questo secondo punto di vista, essa si presenta come il luogo della distinzione-relazione fra interno ed esterno.

In questo orizzonte, il confine non si presenta più come linea di demarcazione, ma come luogo e linea-limite tra gli ambiti che, ciascuno nella sua autonoma e autentica determinazione, concorrono, sia pure in misura diversa, a fornire al soggetto conoscente la metodologia con la quale si possono determinare i limiti della ragione e definire i diversi, campi, ambiti e limiti di possibilità della conoscenza nella loro continua interconnessione semantica, dinamica e dialettica.

19 P. A. Florenskij, *Attualità della parola. La lingua tra scienza e mito*, Guerini e Associati, Milano 1989, p. 129.

5. La determinazione dei «limiti» della ragione dalla *Critica della ragion pura* a *Che cosa significa orientarsi nel pensare?*

Il nucleo di fondo che caratterizza la filosofia critica di Kant è il problema della determinazione dei limiti della ragion pura. In questo orizzonte, assume un ruolo centrale ricercare e definire le diverse condizioni e i diversi campi, ambiti e limiti di possibilità della conoscenza. Questo processo è determinato dal significato e dalla finalità specifica e autentica della filosofia kantiana. La filosofia deve determinare:

- l'origine;
- le fonti;
- le condizioni di possibilità della conoscenza;
- l'estensione dell'uso della conoscenza;
- i limiti della ragione.

Il trascendentale significa «autonomia», cioè una ragione che definisce in un sistema completo i suoi principi sintetici, i suoi ambiti e i suoi limiti. La filosofia secondo il «concetto cosmico» viene definita da Kant come una «scienza della suprema massima» nell'uso della nostra ragione, intendendo per massima il principio interno della scelta tra fini diversi. «In questo significato, la filosofia è la scienza della relazione di ogni conoscenza e di ogni uso della ragione con lo scopo finale della ragione umana, al quale, in quanto fine supremo, tutti gli altri fini sono subordinati e nel quale devono raccogliersi in unità»²⁰.

In questo orizzonte cosmopolitico, il «campo» (*Feld*) della filosofia si può ricondurre alle seguenti domande fondamentali:

20 I. Kant, *Logik*, a cura di L. Amoroso, *Logica*, Laterza, Roma 2004, p. 19.

- Che cosa posso sapere?
- Che cosa devo fare?
- Che cosa mi è dato sperare?
- Che cos'è l'uomo?

Alla prima domanda risponde la metafisica, alla seconda la morale, alla terza la religione e alla quarta l'antropologia. «In fondo, osserva Kant, si potrebbe però ricondurre tutto all'antropologia, perché la prime tre domande fanno riferimento all'ultima. Il filosofo deve, pertanto, sapere determinare: le fonti del sapere umano; l'estensione dell'uso possibile e utile di ogni sapere; e, infine, i limiti della ragione (*die Grenzen der Vernunft*). L'ultima cosa è la più necessaria, ma anche la più difficile»²¹.

La filosofia trascendentale «è la rappresentazione della conoscenza sintetica *a priori* di concetti nell'intero sistema dei suoi principi: è un principio delle forme della conoscenza filosofica: è filosofia della filosofia»²² e «il più alto concetto (*der höchste Begriff*) da cui si vuol prendere le mosse in una filosofia trascendentale è la divisione tra il possibile (*das Mögliche*) e l'impossibile (*das Unmögliche*)»²³.

«L'insieme di tutti gli oggetti accessibili alla nostra conoscenza (*Erkenntnis*), osserva Kant, ci si presenta come una superficie piana, fornita di un orizzonte (*Horizont*) apparente, che abbraccia il suo ambito intero, a cui abbiamo dato il nome di concetto razionale della totalità incondizionata (*Vernunftbegriff der unbedingten Totalität*). Arrivare a tale concetto empiricamente è impossibile e ogni tentativo di determinarlo *a priori* in base ad un qualche principio è stato vano. Tuttavia, non c'è questione della nostra ragion pura

21 I. Kant, *Prolegomena*, cit., p. 125.

22 I. Kant, *Opus Postumum*, AA XXI-XXII, a cura di V. Mathieu, *Opus Postumum, Passaggio dai principi metafisici della scienza della natura alla fisica*, Laterza, Roma 2004, p. 367.

23 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., B346/A290.

che non riguardi ciò che si trova al di là di questo orizzonte o almeno sulla sua *linea-limite* (*Grenzlinie*)»²⁴.

La determinazione dei limiti della ragione è la finalità primaria della *Critica della ragion pura* in un orizzonte critico-trascendentale. L'idea del "circuito", cioè dei limiti esterni e costitutivi dei diversi campi e ambiti conoscitivi si è andata delineando nel pensiero di Kant quando ancora intitolava la sua opera (la futura *Critica della ragion pura*): *Limiti della sensibilità e dell'intelletto* e immaginava di poterla condurre a termine in pochi mesi. Poi, si è accorto che per capire e determinare i "limiti" della ragione doveva definire e organizzare dall'interno nella sua totalità organica tutto il territorio: cioè riconoscerne la sua struttura critico-trascendentale. Questa finalità e questo compito in un orizzonte critico ha richiesto un decennio di lavoro. È rimasta però nel titolo dell'opera una traccia del primitivo significato negativo e/o limitativo che deve essere integrato con il secondo e più positivo significato, se si vuole abbracciare il significato e la struttura del trascendentale in tutta la sua complessità teoretica. Critica, dunque, vuol dire non soltanto esame dei limiti della ragion pura, ma anche dell'interna struttura del sapere. La filosofia della ragion pura può essere propedeutica, in quanto indaga la facoltà della ragione rispetto ad ogni conoscenza pura *a priori*, e si chiama "critica"; oppure, è il sistema della ragion pura (scienza) e, in quanto connessione sistematica dell'intera conoscenza filosofica derivante dalla ragion pura, si chiama "metafisica". Secondo Kant, l'idea di una "scienza speciale" si può chiamare *Critica della ragion pura*. La ragione è la facoltà di fornire i principi della conoscenza *a priori* e la ragion pura è quella che contiene i principi per conoscere assolutamente *a priori* un qualcosa. Un *organon* della ragion pura dovrebbe essere un insieme di quei principi, sulla base dei quali possono essere elaborate e costituite tutte le conoscenze pure *a priori* e l'applicazione dettagliata di un tale *organon* produrrebbe un «sistema della ragion pura».

Seguendo la *Critica della ragion pura*, la dimostrazione dell'esistenza dei limiti può essere scandita in funzione di due percorsi fondamentali: facendo

24 *Ivi*, B788/A760.

riferimento sia all'esperienza sensibile, sia alle condizioni di possibilità e/o ai principi connaturati nella ragion pura. I limiti dell'esperienza sensibile emergono in modo immediato non appena ci si avvede che le condizioni della sua intelligibilità non possono condividere le medesime caratteristiche di ciò che si vuole comprendere. Infatti, ciò che consente di capire e organizzare i dati dell'esperienza entra in qualche modo a costituirli senza tuttavia essere omogeneo ad essi: il principio di intelligibilità è un elemento costituente e determinante, ma non un componente interno all'esperienza stessa. Tale funzione costitutiva, mentre da un lato attesta l'esistenza di una sfera indipendente di strutture *a priori*, dall'altro segna già i limiti di ciò che è dato nel molteplice sensibile e nei cui confronti l'uomo è in una condizione di passività e recettività.

Secondo Kant, l'esperienza considerata solo come passività e la sensazione considerata come modificazione interna alle strutture della nostra ricettività non sono in grado di «auto-limitarsi»: l'esperienza «non si limita da sé». I limiti del mondo dell'apparenza sono definiti e determinati in funzione di principi e condizioni di possibilità *a priori* in base ai quali la nostra soggettività precede, anticipa, ordina e organizza il molteplice sensibile (e ne determina così i limiti). Pertanto, «il nostro intelletto – osserva Kant – non viene limitato dalla sensibilità, ma piuttosto la limita». Se l'esperienza sensibile è ciò che è limitato, mentre ciò che ha il compito di limitarla deve stare del tutto al di fuori della sua sfera, le forme pure *a priori* che rendono possibile la conoscenza del mondo dell'apparenza costituiscono il limite che occorre conquistare riflessivamente.

In questo orizzonte, nel saggio *Che cosa significa orientarsi nel pensare?* la conoscenza autentica dei limiti è resa possibile da un processo soggettivo-riflessivo-trascendentale, in virtù di un'attività giudicatrice profondamente affine a quella che nella *Kritik der Urteilstkraft* Kant ha assegnato al giudizio riflettente. Anche quando si sono riconosciuti i limiti dei fenomeni, ciò non significa avere fatto esperienza dei limiti in sé stessi. Anche se si è convinti di dover pensare il mondo come limitato, si può essere ancora nella condizione di non avere determinato i limiti della ragion pura. Il pensiero umano trova più agevole rappresentarsi il limitato e anche il limitante, mentre più difficile è orientarsi ai confini della ragione e soffermarsi sul limite, scorgerne l'interna articolazione, i suoi aspetti più autentici e

dimostrare ciò che lo costituisce come limite estremo.

Nella *Critica della ragion pura* il territorio, in cui è possibile la conoscenza per concetti della ragione, è simile ad un continente di cui la nostra ragione determina i limiti: questi non possiamo conoscerli se non come, stando sulla riva, conosciamo l'oceano: cioè come qualcosa di diverso da noi e che si estende davanti a noi sconosciuto. Il nostro io, come attività pura, autentica e originaria della ragione con le sue funzioni e i suoi principi, determina i limiti del mondo dell'esperienza e della ragione. La caratteristica propria di ciò che è indipendente dall'esperienza è la capacità di limitarsi da sé, sia che questa capacità sia riconosciuta all'intelletto, quando, riflettendo sul suo uso empirico, si coglie nella propria struttura costituente, sia che appartenga alla ragione, quando, ai confini dei processi cognitivi, fa esperienza del carattere proprio di ciò che si pone come limite estremo. L'intelletto «quando è occupato semplicemente nel suo uso empirico e non riflette sulle fonti della sua conoscenza, può, è vero, andare avanti benissimo; ma una sola cosa non può fare: determinare i limiti (*Grenzen*) del suo uso, ciò che può trovare al di dentro e al di fuori di tutta la sua sfera»²⁵. Il compiuto sviluppo di questa capacità auto-limitatrice spetta alla ragione. Infatti, se l'intelletto limita la sensibilità, perché mostra che il mondo sensibile non è tutto ciò che possiamo conoscere, la ragione esplicita compiutamente il limite proprio dell'intelletto, perché mostra che neppure l'intelletto può pretendere di esaurire tutto ciò che è possibile conoscere. Pertanto, solo la ragione perviene ad una piena «conoscenza del limite», vale a dire non solo dimostra quali siano i limiti estremi, ma dal momento che questi appartengono sia al campo dell'esperienza, sia a quello delle cose in sé, conosce e determina il peculiare «rapporto» in cui il limite sta con ciò che lo trascende. Il limite è qualcosa di reale, di autentico, di positivo ed è qualcosa di comune alle due regioni sdoppiate al di qua e al di là di stesso. La ragione si sofferma e si orienta «sul limite» e/o «sulla linea-limite» (*Grenzlinie*): comprende l'incomprensibilità di ciò che sta oltre il limite e sa il perché del proprio «non-sapere».

25 I. Kant, *Reflexionen zur Metaphysik*, AA XVII, 4415.

6. La distinzione tra la «possibilità» e l'«impossibilità» dal *Beweisgrund* a *Che cosa significa orientarsi nel pensare?: differenze nella determinazione dei «limiti»*

In questo orizzonte, assume un ruolo centrale analizzare il significato kantiano della distinzione-relazione «possibilità-impossibilità», rilevando le differenze che si possono riscontrare nella determinazione dei «limiti», seguendo Kant dal *Beweisgrund* a *Che cosa significa orientarsi nel pensare?* e passando per la *Critica della ragion pura* e la *Critica del Giudizio*. Sono proprio queste differenze nella determinazione dei «limiti» che, a nostro avviso, risultano di particolare interesse nel mostrare l'originalità e la novità della questione kantiana dell'orientamento in una filosofia trascendentale.

I significati che definiscono, costituiscono e fondano il «campo» della «possibilità» nel saggio sull'orientamento in che rapporto si pongono rispetto al significato della «possibilità» nel *Beweisgrund* e rispetto al significato del «trascendentale» nella *Critica della ragion pura*? Seguendo Kant dal *Beweisgrund* a *Che cosa significa orientarsi nel pensare?*, i «limiti» tra la «possibilità» e l'«impossibilità» mantengono sempre lo stesso significato oppure subiscono una trasformazione semantica? Come e perché una trasformazione semantica dei «limiti» tra la «possibilità» e l'«impossibilità» risulta di estrema importanza negli sviluppi di una filosofia trascendentale?

Nel *Beweisgrund*, analizzando i significati della possibilità e affrontando il problema dei «limiti» tra il campo della possibilità e dell'impossibilità, Kant sembra legittimare solo la «possibilità reale» (*reale Möglichkeit*) o «possibilità intrinseca» (*innere Möglichkeit*).

«Col togliere i materiali e i dati ad ogni possibile viene anche negata ogni possibilità. Ora ciò avviene col togliere ogni esistenza: dunque, se si nega ogni esistenza viene tolta ogni possibilità»²⁶. «Dal fin qui addotto si può vedere chiaro che ogni possibilità cade quando non vi è da pensare un materiale, un dato»²⁷. Seguendo Kant, è da sottolineare il nesso semantico che c'è tra l'aggettivo «ogni»

26 Bw., p. 120.

27 *Ivi*, p. 119.

e il termine «possibilità». Kant ripete più volte che se non è «dato» l'oggetto materiale al soggetto senziente, viene a cadere «ogni» possibilità. Tutto ciò che non rientra nei limiti della possibilità reale, non può essere né pensabile né conoscibile: «tutto ciò che è inconoscibile» perché non è dato secondo le forme pure spazio-temporali è conseguentemente e necessariamente «impossibile».

«Che vi sia una possibilità e pur non vi sia nulla di reale, ciò è contraddittorio; giacché, se non esiste nulla, neppure è dato nulla che sia allora pensabile, e ci si contraddice se tuttavia si vuole che qualcosa sia possibile»²⁸. «Se lo spazio non esiste, o almeno non è dato come conseguenza da qualcosa di esistente, la parola spazio non significa nulla affatto. Finché voi provate la possibilità con il principio di contraddizione, vi appoggiate sempre su ciò che vi è dato di pensabile nella cosa, e ne considerate soltanto il nesso secondo questa regola logica; ma alla fine, se riflettete sul *come* poi vi sia dato questo pensabile, non potete mai appellarvi ad altro che ad una esistenza»²⁹. E «da ciò io subito inferisco che quando tolgo in generale ogni esistenza e viene meno così l'ultimo fondamento reale di ogni pensabile, scompare ugualmente ogni possibilità e non rimane più nulla da pensare»³⁰. «Ogni possibilità presuppone, pertanto, qualcosa di reale, in cui e da cui è dato ogni pensabile»³¹. I limiti che determinano e definiscono il campo della possibilità sono quei limiti necessariamente costituiti e posti dalla possibilità reale. Tutto ciò che non è «reale» (e quindi non è esistente) non è dato e, conseguentemente, è «impossibile».

Se nel *Beweisgrund* viene ad essere legittimata solo la possibilità reale, nella *Critica della ragion pura* Kant ricomprende il significato dei limiti tra il campo della possibilità e dell'impossibilità all'interno del significato di una filosofia trascendentale. Con il termine *trascendentale* viene chiamata «ogni conoscenza che si occupa non degli oggetti, ma del nostro modo di conoscere gli oggetti nella misura in cui questa deve essere possibile a *priori*»³². Risulta di particolare interesse confrontare questa definizione del trascendentale con alcune riflessioni

28 *Ivi*, p. 120.

29 *Ivi*, p. 122.

30 *Ivi*, p. 124.

31 *Ibidem*.

32 KrV., A11/B25.

che Kant esprime nella Logica trascendentale:

«Qui faccio un'osservazione che concerne tutte le considerazioni successive e che sarà bene tenere sempre dinnanzi agli occhi; e cioè che non bisogna chiamare *trascendentale* ogni conoscenza *a priori*, bensì solamente quella attraverso la quale conosciamo che e come alcune rappresentazioni (intuizioni o concetti) sono impiegate o sono possibili *a priori* (cioè la possibilità della conoscenza e il suo uso *a priori*). Pertanto, né lo spazio, né una qualsiasi determinazione geometrica *a priori* sono rappresentazioni trascendentali: lo sono invece soltanto la conoscenza dell'*origine* non empirica di queste rappresentazioni e la possibilità che tuttavia posseggono di riferirsi *a priori* agli oggetti dell'esperienza. Parimenti sarebbe trascendentale l'uso dello spazio rispetto agli oggetti in generale; quando tale uso sia invece ristretto esclusivamente agli oggetti dei sensi, è detto empirico. Pertanto, la distinzione del trascendentale dall'empirico rientra nella critica delle conoscenze e non concerne la connessione di queste con il loro oggetto»³³.

Il campo della possibilità nella *Critica della ragion pura* è costituito dalla distinzione di fondo tra la *possibilità logica* e la *possibilità reale*. «Il concetto è possibile tutte le volte che non si contraddice. Questo è il carattere logico della possibilità, e con ciò il suo oggetto è distinto dal *nihil negativum*. Ma, nonostante ciò, il concetto può essere vuoto, se non è data una distinta dimostrazione della realtà oggettiva della sintesi per cui il concetto è prodotto. Però, una prova del genere si fonda su principi dell'esperienza possibile e non già sul principio dell'analisi (principio di contraddizione). Occorre dunque badare a non desumere senz'altro dalla possibilità dei concetti (logica) la

33 *Ivi*, B82/A57. Bisogna ricordare che Kant non si attenne, però, rigorosamente a questo significato del termine e che spesso, come ad esempio nella sezione V dell'Ideale della ragion pura, chiamò *trascendentale* ciò che è «indipendente» dall'esperienza o da principi empirici. Comunque, in base al significato che Kant esplicitamente accetta, si possono chiamare trascendentali solamente le conoscenze che si occupano delle «condizioni di possibilità» dell'esperienza. Pertanto, «è un principio trascendentale quello con il quale è rappresentata la condizione universale *a priori*, sotto la quale soltanto le cose possono diventare oggetto della nostra conoscenza in generale» (KU., 21).

possibilità delle cose (reale)»³⁴.

Per conoscere un oggetto «è richiesto che io possa provarne la possibilità (sia in base alla sua realtà, attestata dall'esperienza, sia *a priori* tramite la ragione). Ma posso pensare ciò che voglio, purché non mi contraddica, ossia purché il mio concetto sia un pensiero possibile, anche se non sono in grado di stabilire se, nell'insieme di tutte le possibilità, a questo concetto corrisponda un oggetto, oppure no. Ma per attribuire ad un tale concetto validità oggettiva (possibilità reale, questa, mentre la prima era una possibilità semplicemente logica) occorre qualcosa di più»³⁵.

La possibilità logica si fonda sull'«unità analitica», mentre la possibilità reale si fonda sull'«unità sintetico-trascendentale». Mediante l'unità analitica l'intelletto produce solamente la forma logica di un giudizio e non ci dice niente circa l'esistenza reale dell'oggetto; mediante l'unità sintetica del molteplice dell'intuizione in generale, l'intelletto produce un contenuto trascendentale nelle sue rappresentazioni, «grazie al quale esse prendono nome di concetti che si applicano *a priori* agli oggetti (ciò che la logica formale non può fare)»³⁶.

La condizione della possibilità logica è il principio di contraddizione: principio formale-analitico. Le condizioni della possibilità reale sono le condizioni di possibilità dell'esperienza che devono necessariamente essere condizioni di possibilità degli oggetti dell'esperienza. Come sottolinea Kant nel primo postulato del pensiero empirico, «è possibile (significato della possibilità reale) solo ciò che si accorda con le condizioni formali dell'esperienza (sia per l'intuizione sia per i concetti)»³⁷. «Ciò che è connesso con le condizioni materiali dell'esperienza (della sensazione), è *reale (wirklich)*. E ciò la cui connessione con il reale è determinata in base alle condizioni universali dell'esperienza è (esiste) necessariamente»³⁸.

È da rilevare che i *limiti* che Kant aveva posto nel *Beweisgrund* tra il campo della possibilità e dell'impossibilità, ora, nella *Critica della ragion*

34 KrV., B624/A596.

35 *Ivi*, BXXVII.

36 *Ivi*, A80/B105.

37 *Ivi*, B266/A219.

38 *Ibidem*.

pura, vengono ad assumere un significato qualitativamente diverso. All'interno di una filosofia trascendentale, la *possibilità reale* e la *possibilità logica* sembrano costituire e delimitare in modo definitivo e necessario il «campo» della «possibilità» in generale:

«Ogni conoscenza umana comincia con intuizioni, passa a concetti e finisce con idee. Benché per ognuno di questi tre elementi si diano fonti conoscitive *a priori*, che a prima vista, hanno l'aria di avere in dispregio i *limiti* di ogni conoscenza, una critica integrale ci assicura che ogni ragione, nel suo uso speculativo, non potrà mai spingersi al di là del campo dell'esperienza possibile, e che l'autentica destinazione di questa suprema facoltà conoscitiva è di impiegare tutti i metodi e tutti i principi in una ricerca che penetri negli estremi recessi della natura, sulla scorta di tutti i possibili principi dell'unità (il più importante dei quali è quello dei fini), senza però varcare mai quei limiti, oltre i quali non sussiste se non lo spazio vuoto. Di certo, la ricerca critica che nell'Analitica trascendentale abbiamo condotto intorno a tutti i principi capaci di estendere la nostra conoscenza *oltre* l'esperienza reale, ci ha fornito la prova sufficiente dell'impossibilità, da parte di questi principi, di condurci *oltre i limiti* di un'esperienza possibile»³⁹.

Ma è proprio con il saggio *Che cosa significa orientarsi nel pensare?* che Kant ripercorre e ricomprende quei «limiti» invalicabili pensati nella *Critica della ragion pura*, introducendo, per la prima volta, all'interno del campo del possibile, il concetto di possibilità soggettiva che «non è secondo nel grado a nessun sapere»⁴⁰. Kant osserva che gli oggetti dei sensi, che si presentano nelle forme pure spazio-temporali, «non riempiono (*nicht füllen*), né esauriscono l'intero campo (*das ganze Feld*) della possibilità. Il possibile è più ampio del terreno limitato dell'esperienza»⁴¹.

Sia in *Che cosa significa orientarsi nel pensare?* sia nella *Critica del Giudizio*, Kant ripercorre e ricomprende quei limiti invalicabili pensati nella *Critica della ragion pura* e introduce, all'interno del campo del possibile, il concetto

39 *Ivi*, B730/A702.

40 WDO., p. 98.

41 *Ibidem*.

di possibilità soggettiva che «non è secondo nel grado a nessun sapere»⁴² (pur essendo qualitativamente diverso sia rispetto alla possibilità reale, sia rispetto alla possibilità logica). Nella *Critica del Giudizio* e nel saggio *Che cosa significa orientarsi nel pensare?* è ammessa da Kant la possibilità di ricercare e ipotizzare dei principi soggettivi secondo un processo di ricerca riflessivo. All'interno della possibilità soggettiva, la ragione «si determina» secondo massime e principi universalmente validi e legittimi perché universalmente connaturati nella soggettività della ragione umana. In *Che cosa significa orientarsi nel pensare?* la ragione si determina «nel tener per vero» (*im Fürwahrhalten*) dando riflessivamente a sé stessa delle massime. Nella *Critica del Giudizio*, il Giudizio riflettente trova in sé e dà a sé stesso come legge del proprio operare il principio trascendentale di finalità come condizione di possibilità della riflessione.

Seguendo Kant dal *Beweisgrund* a *Che cosa significa orientarsi nel pensare?* e passando per la *Critica della ragion pura* e la *Critica del Giudizio*, notiamo, pertanto, che i «limiti» che determinano la distinzione tra la possibilità e l'impossibilità assumono significati diversi: nel *Beweisgrund*, il campo della possibilità è limitato alla sola possibilità reale; nella *Critica della ragion pura*, il limite tra la possibilità e l'impossibilità è definito dai significati della possibilità reale e della possibilità logica; infine, in *Che cosa significa orientarsi nel pensare?* i limiti necessari della possibilità reale e della possibilità logica vengono ad essere oltrepassati in senso riflessivo-trascendentale con l'introduzione del concetto di *Fürwahrhalten* soggettivo.

La trasformazione semantica del termine «limite» e della distinzione-relazione «possibilità-impossibilità», che si può riscontrare dal *Beweisgrund* a *Che cosa significa orientarsi nel pensare?*), ci porta ad evidenziare un punto centrale nella filosofia trascendentale di Kant, che emerge proprio alla luce dell'originalità del contributo kantiano nel saggio sull'orientamento. Anche quando si sono determinati i limiti della ragion pura, ciò non significa ancora avere fatto esperienza dei limiti in sé stessi. Il pensiero trova di fatto più agevole rappresentarsi il limitato e anche il limitante, mentre più difficile è soffermarsi e/o orientarsi in senso riflessivo sul limite, tentare di scorgerne

42 *Ivi*, p. 95.

l'interna articolazione e riconoscere ciò che lo costituisce come limite estremo. Lo studio dei limiti non può e non deve mai essere definitivo e il significato dei limiti secondo la distinzione-relazione «possibilità-impossibilità» può essere continuamente ripercorso secondo un processo di ricerca riflessivo-trascendentale-circolare. Mantenendoci all'interno della possibilità soggettiva (intesa come *Fürwahrhalten* soggettivo), possiamo ipotizzare dei principi soggettivi e possiamo presupporre e azzardare nuove «condizioni di possibilità» che non sono però mai definitivamente necessarie, ma sono passibili di un ritorno e di una continua ricomprensione secondo un processo di ricerca riflessivo-trascendentale.

Pertanto, «il più alto concetto da cui si suol prendere le mosse in una filosofia trascendentale è la divisione tra il possibile (*das Mögliche*) e l'impossibile (*das Unmögliche*)»⁴³ e il rapporto semantico tra la possibilità soggettiva, il significato dei limiti (secondo la distinzione-relazione possibilità-impossibilità) e un processo di ricerca riflessivo-trascendentale, può costituire, come ci indica Kant in *Che cosa significa orientarsi nel pensare?*, un orizzonte di ricerca significativo nella lettura storica e critica della filosofia trascendentale.

7. «Transzendente Möglichkeit»: la «possibilità trascendentale» in *Che cosa significa orientarsi nel pensare?* e nelle «ultime note» dell'*Opus Postumum*

Nella filosofia critica di Kant, è necessario riconoscere diversi campi, ambiti e limiti di possibilità dei processi cognitivi e razionali. Muovendoci all'interno di questi diversi campi di possibilità, possiamo notare come la “linea-limite” che racchiude, definisce e determina il campo della possibilità reale e della possibilità logica è qualitativamente diversa rispetto alla “linea-limite” che racchiude e definisce il campo della possibilità soggettiva e della possibilità intuitiva. La positività del limite sta proprio nel riconoscere la validità e la legittimità in un orizzonte trascendentale di diversi campi di possibilità che assumono

43 KrV, A290/B347.

diverse funzioni e strutture trascendentali. In questa prospettiva teoretica e cognitiva, assume un ruolo centrale il concetto di «possibilità trascendentale» (*transzendente Möglichkeit*). «Chiamo *trascendentale*» (*Transzendental*) – osserva Kant – «ogni conoscenza che in generale si occupa non tanto di oggetti, quanto invece del nostro modo di conoscere gli oggetti, nel senso che tale modo di conoscenza deve essere possibile *a priori*. Un sistema di siffatti concetti potrebbe chiamarsi *filosofia trascendentale*»⁴⁴.

Sullo sfondo di questa definizione esposta nell'Introduzione alla *Critica della ragion pura*, Kant aggiunge che «occorre chiamare *trascendentale* non già ogni conoscenza *a priori*, ma soltanto quella mediante cui noi riconosciamo, che e come certe rappresentazioni (intuizioni o concetti) vengono applicate o sono possibili unicamente *a priori* (trascendentale deve chiamarsi cioè la possibilità della conoscenza o l'uso di questa *a priori*). Di conseguenza, né lo spazio né una qualsiasi determinazione geometrica *a priori* di esso sono rappresentazioni trascendentali; piuttosto, trascendentali possono chiamarsi soltanto la conoscenza, secondo cui queste rappresentazioni non sono affatto di origine empirica, e la possibilità per cui esse possono nondimeno riferirsi *a priori* ad oggetti dell'esperienza. L'uso dello spazio riguardo ad oggetti in generale sarebbe altresì *trascendentale*: se tale uso è invece ristretto unicamente ad oggetti dei sensi, esso si chiama allora empirico. La distinzione tra trascendentale ed empirico appartiene, dunque, alla critica delle conoscenze, e non riguarda la relazione di queste con il loro oggetto»⁴⁵.

Da questo punto di vista, *trascendentale* non è ciò che è al di là di ogni esperienza, ma piuttosto «ciò che precede l'esperienza (*a priori*), pur non essendo destinato ad altro che a rendere possibile la semplice conoscenza empirica»⁴⁶. Trascendentale è, pertanto, la conoscenza delle *condizioni di possibilità* dell'esperienza. Tuttavia, bisogna osservare che Kant non si attiene rigorosamente a questo significato del termine e che alcune volte chiama trascendentale ciò che è “indipendente” dall'esperienza o da principi

44 *Ivi*, A11/ B26.

45 *Ivi*, A56/ B82.

46 I. Kant, *Prolegomena*, cit., p. 125.

empirici⁴⁷. Comunque, in base al significato che Kant esplicitamente accetta, si può chiamare trascendentale soltanto la conoscenza dei principi puri *a priori*, cioè la conoscenza delle condizioni di possibilità dell'esperienza. Questa conoscenza si definisce come una "conoscenza" delle diverse *condizioni* che definiscono, costituiscono e determinano i diversi campi, ambiti e limiti di possibilità all'interno di una filosofia trascendentale. Il trascendentale esprime così la sua equivoca condizione ontologica (l'esserci della condizione, della struttura senza tuttavia costituire alcunché di reale), ponendosi come aggettivo insostantivabile che risolve (nel proprio significato) il significato del sostantivo cui si riferisce⁴⁸. Ogni nozione che accompagna il termine "trascendentale" (Estetica trascendentale, Logica trascendentale, Analitica trascendentale, Dialettica trascendentale, Deduzione trascendentale, Giudizio trascendentale) ha un significato specifico, rapportandosi però sempre al significato originario più autentico del trascendentale.

La filosofia trascendentale è «l'idea di una scienza, per la quale la critica della ragion pura deve tracciare l'intero piano architettonicamente, cioè partendo da principi, con piena garanzia della compiutezza e della sicurezza di tutti gli elementi che costituiscono questo edificio. Tale critica è il sistema di tutti i principi della ragion pura»⁴⁹. Se questa critica non prende essa stessa il nome di filosofia trascendentale, dipende dal fatto che, per essere un «sistema completo, dovrebbe contenere anche un'analisi particolareggiata di tutta la conoscenza umana *a priori*. Ora, è fuori di dubbio che la nostra critica deve senz'altro presentarci l'esatta enumerazione di tutti i concetti fondamentali

47 Cfr. KrV., *L'Ideale della ragion pura* (sez. V: Scoperta e illustrazione dell'apparenza dialettica).

48 Per un'analisi delle diverse sfumature semantiche della condizione «ontologica» del trascendentale, cfr. M. Franken, *Transzendente Theorie der Einheit und systematische Universalontologie*, Amsterdam-Atlanta 1993; M. Garcia serrano, *Idealismo trascendental y realismo empirico*, «Critica. Rivista Hispanoamericana de Filosofia», 25, 1993, pp. 65-104; R. Stern, *Transcendental Arguments. Problems and Prospects*, Oxford, 1999; R. Grossmann, *Der ontologische Ursprung des kantischen Idealismus*, in R. Hüntelmann, E. Tegtmeier (Hrsg. von), *Neue Ontologie und Metaphysik*, Academia Verlag, St. Augustin 2000, pp. 97-105 e, infine, M. Rukgaber, *Space, Time and the Origins of Transcendental Idealism*, Palgrave Macmillan, London 2021.

49 KrV., B27/A13.

che costituiscono la conoscenza pura: questa critica si astiene dall'analisi di dettaglio di questi concetti, nonché dell'inventario completo di tutti quelli che ne derivano: da un lato, poiché questa analisi non rientrerebbe nei suoi progetti, non presentando la medesima difficoltà della sintesi, in vista della quale si costituisce propriamente la critica; dall'altro, poiché andrebbe contro l'unità del piano che costituirebbe un'analisi e una derivazione complessiva. Questa compiutezza, così nell'analisi come nella derivazione da quei concetti *a priori*, costituisce una facile aggiunta, una volta che quei concetti siano a disposizione come principi specifici della sintesi e nulla faccia difetto in vista di questo scopo essenziale»⁵⁰. Pertanto, rientra «nella critica della ragion pura tutto ciò che costituisce la filosofia trascendentale; tale critica è, dunque, l'idea perfetta della filosofia trascendentale, senza essere tuttavia questa scienza stessa, perché spinge la sua analisi solo fino là dove è richiesto da una valutazione esauriente della conoscenza sintetica *a priori*»⁵¹.

La «filosofia trascendentale», osserva Kant nella *Critica del Giudizio*, è «autonomia» sia in un orizzonte cognitivo-razionale, sia in un orizzonte pragmatico-antropologico. Questa definizione richiama alcune riflessioni espresse da Kant nell'*Opus Postumum*: «La filosofia trascendentale è *autonomia* nel senso che la ragione traccia determinatamente in un sistema completo i propri principi sintetici, il proprio ambito e i propri limiti»⁵². Nel corso del testo, il filosofo di Königsberg definisce diversi significati di trascendentale⁵³ sia in rapporto alla nozione trascendentale di limite, sia in rapporto all'orizzonte trascendentale di una «filosofia della filosofia».

«Filosofia trascendentale» – osserva Kant – è «l'*autonomia* del sistema delle idee del costituire sé medesimi *a priori* in un oggetto nella determinazione completa, non empiricamente come aggregato del molteplice, bensì come unità

50 *Ivi*, A14/B28.

51 *Ibidem*.

52 OP., p. 362.

53 Per un'analisi storico-critica dei diversi significati del «trascendentale» nell'*Opus Postumum*, cfr. H. U. Baumgarten, «*Wir machen alles selbst*». *Kants Transzendentalphilosophie im Opus Postumum*, in «Kant und die Berliner Aufklärung», 193, Bd. 4, 2001, pp. 493-502 e E. Förster, *Kant's Final Synthesis. An Essay on the Opus Postumum*, Harvard University Press, Cambridge 2002.

assoluta del tutto. La filosofia trascendentale non è oggettivamente né filosofia né matematica, ma soggettivamente presenta entrambe unite: è conoscenza sia filosofica che matematica, dottrina di fondazione di conoscenze sintetiche *a priori* in base a principi, non solo in base a concetti. La possibilità di tali principi è un'idea, della cui validità non ha luogo alcuna dimostrazione, così come degli assiomi della matematica»⁵⁴. Filosofia trascendentale è:

«una conoscenza filosofica che si fonda su concetti (distinta dalla matematica come conoscenza mediante costruzione di concetti, come principi *a priori*); una conoscenza che costituisce un sistema particolare, perché contiene solo il formale dei principi per la possibilità di un sistema; una conoscenza che fonda non solo concetti *a priori* come principi, ma anche idee, ponendo mediante la ragione forme che sottopongono al soggetto una conoscenza sintetica di concetti e non producono un sistema, ma scaturiscono da un sistema (*forma dat esse rei*). I sistemi possono derivare da fondamenti empirici di conoscenza (osservazione ed esperimento), e cioè dall'esperienza; però essi richiedono a loro fondamento l'enumerazione completa delle forme che possono provenire solo dalla ragione (con la sua assoluta necessità); e la filosofia che le espone con certezza apodittica si chiama allora filosofia trascendentale»⁵⁵.

Pertanto, la filosofia trascendentale è «il principio (razionale) di un sistema delle idee, che in sé sono problematiche, non assertorie, perché in tal caso esse avrebbero a che fare unicamente con l'accidentale (non appartenendo neppure alla matematica), ma tuttavia devono essere pensate come possibili principi razionali della nostra soggettività»⁵⁶.

In questa prospettiva, la filosofia trascendentale è «quella filosofia che procede da ogni filosofia pura (e quindi né da principi empirici né da principi matematici): è una conoscenza sintetica *a priori* secondo concetti, in cui il soggetto auto-determina sé medesimo. La filosofia trascendentale è il sistema delle idee del soggetto pensante, il quale (sistema) unifica il formale della

54 OP., p. 363.

55 *Ibidem*.

56 *Ivi*, p. 364.

conoscenza *a priori* da concetti (dunque, depurato da tutto ciò che è empirico) in un principio della possibilità dell'esperienza: come non vi sono principi filosofici della matematica, così pure non possono esservi principi matematici della filosofia»⁵⁷. La filosofia trascendentale è «il formale della conoscenza sintetica *a priori* da concetti, non per fondare un oggetto, ma solo per costruire esaurientemente *a priori* le idee di essi (in contrapposto all'empirico). Pertanto, la filosofia trascendentale è la ragion pura astraente dagli oggetti, che si occupa di null'altro che della propria autodeterminazione come oggetto in generale, in quanto detta ragione si rapporta semplicemente con il formale della conoscenza sintetica *a priori* da concetti e con i principi di questa sintesi. La filosofia trascendentale è il complesso (*complexus*) delle idee di tutti i principi della ragione teoretico-speculativa ed etico-pratica in un tutto incondizionato (assoluto) per porre sé stessi nella conoscenza sintetica *a priori* da concetti. La filosofia trascendentale è la rappresentazione della conoscenza sintetica *a priori* di concetti nell'intero sistema dei suoi principi: è un principio delle forme della conoscenza filosofica: è *filosofia della filosofia*»⁵⁸.

Il continuo “risalire” dal particolare all'universale, dal condizionato alle *condizioni di possibilità* (*Bedingungen der Möglichkeit*)⁵⁹ è il processo di ricerca che caratterizza e costituisce il metodo di una filosofia trascendentale che si definisce e si costituisce secondo una «tricotomia»:

- la condizione;
- un condizionato;

57 *Ibidem*.

58 *Ivi*, p. 367.

59 Sul rapporto tra condizioni di possibilità, soggettività e filosofia trascendentale, cfr. E. Shaper-Wossenkuhl, *Bedingungen der Möglichkeit. Transcendental Arguments und Transzendentales Denken*, Stuttgart 1984; S. Gardner, *The Argument for Transcendental Idealism*, «Kant und die Berliner Aufklärung», 193, Bd. 4, 2001, pp. 549-557; H. Dieter Klein, *Subjektivitätstheorie im Ausgang von Kant*, in AA.VV., *Perspektiven der Transzendentalphilosophie*, cit., pp. 116-122; L. Allais, *Manifest Reality: Kant's Idealism and his Realism*, Oxford University Press, Oxford 2015 e, infine, D. Schulting, *Kant's Deduction from Apperception*, Walter de Gruyter, Berlin 2022.

- il concetto che ha origine e scaturisce dall'unione della condizione con il condizionato⁶⁰.

Sullo sfondo di queste riflessioni, il «metodo tipico kantiano è caratterizzato dal risalire dal condizionato alla condizione»⁶¹. Il risalire «non può essere che sforzo di risalimento (parola equivalente a riflessione, ma ad evidenza più adeguata) dell'esperienza nelle sue *condizioni* interne, nel suo orizzonte non disegnabile dall'esterno, e quindi tentativo necessario di riconoscere sempre di nuovo i confini dell'esperienza dal suo stesso interno. Pertanto, si deve risalire da un condizionato alla condizione che lo rende possibile ed esaminarne l'unione. L'argomentare kantiano non solo si presenta di solito in forma tricotomica, ma tale forma e tale metodo divengono addirittura, talora, uno schema espositivo, come accade ad esempio nella *Critica del Giudizio*»⁶².

In questo orizzonte riflessivo-soggettivo e metacognitivo, la filosofia trascendentale precede l'esperienza definendone le *condizioni di possibilità*, cercando di spiegare i principi e i fondamenti del pensare e del conoscere. Studiare il molteplice sensibile in senso trascendentale significa interrogarsi sulle condizioni di possibilità dell'esperienza e della conoscenza. Il termine latino "trascendere" significa "oltrepassare", andare "al di là" di ciò che è dato, di ciò che è visibile, di ciò che è limitato e condizionato. Trascendere significa "orientarsi" (*sich orientieren*) ai confini della ragione, ricercando un *quid* di originario che è e va al di là dell'oggettivo, al di là dell'esperienza, ma che allo stesso tempo è alla base e a fondamento dei diversi campi, ambiti e limiti di possibilità della conoscenza.

60 KU., p. 40.

61 E. Garroni, *Senso e paradosso*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 286.

62 *Ibidem*. Per un'analisi del trascendentale nella *Critica del Giudizio*, cfr. I. Geiger, *Kant and the claims of the empirical world. A transcendental reading of the Critique of the Power of Judgment*, Oxford University Press, Oxford 2023.

The Concept of «Limit» in Phenomenology

ROBERTA LANFREDINI¹

Summary: 1. The limit as boundary: the thing in itself. 2. Limit and background. 3. The limit as an idea. 4. The Ideal limit. 5. Conclusion.

Abstract: This paper aims to provide an overview of the theoretical uses of the concept of “limit” in phenomenology. Three general senses of this concept will be identified. A first sense, which we may call methodological, refers both to the notion of the thing itself and to “limit states of consciousness”: sleep, birth, death and the unconscious. In this case, the notion of “limit” refers to a range of problems that transcend the limits of phenomenological description because they lie beyond experience. A second sense of “limit”, which we may define as epistemic, is related to the notion of idea, understood as the limit towards which both noetic synthesis, i.e. that pertaining to states of consciousness, and noematic synthesis, i.e. that pertaining to the correlatum of noesis, are directed. This second use of the notion of “limit” is linked to the problem – clearly of Kantian origin – of the possibility or impossibility of identifying an ideal limit towards which the multiple perspectives of the object’s becoming point. A third sense of “limit” in phenomenology, which we might call ontological, is related to the notion of ideality. This third use of the notion is a way of addressing the issue of whether a mathematisation (i.e. a complete rationalisation) of nature is possible.

Keywords: *phenomenology, limit, boundary, synthesis, idea, ideality.*

1 Professore Ordinario di Filosofia teoretica presso l’Università degli studi di Firenze.

1. The limit as boundary: the thing in itself

The common use of the concept of limit is polysemic. Indeed, we speak of going beyond one's limits when practising a sport and of not going beyond one's limits in a discussion; we can tend towards a cognitive limit or see the limit as what separates objects from each other; and we may also interpret the limit as distance (public, social, personal), with reference to the role of proxemics in communication. This polysemy is also reflected in the phenomenological attitude. There are three main uses of the term limit in phenomenology. The first refers to the notions of threshold or boundary and background, the second to the notion of the pole of identity, and the third to the notion of ideality. These three phenomenological uses of "limit" are each based on three philosophical concepts: sense, synthesis and extension.

The concept of limit as boundary is inherent in phenomenological inquiry. Phenomenological description, understood as the elucidation of experience, by its very definition inhibits any investigation that, in principle, goes beyond the experience we can make of it.

A particularly significant example of the concept of limit as boundary concerns the notion of the thing-in-itself. Husserl's denial of a metaphysical, absolute reality is in principle stronger than Kant's. For Kant, the thing in itself, though not meaningless, is unknowable (Schrander, 1968). For Husserl, the thing in itself, though not meaningless (as for Kant), is not only unknowable but also effectively absurd. In order to understand the meaning of the expression "effective absurdity", it is necessary to return to Husserl's theory of the whole and its parts, with particular reference to the foundational relations between the moments of a whole. For Husserl, the foundational relation between non-independent moments or parts (e.g. colour and extension), which is necessary for the notion of datum, does not require the identification of an autonomous and "extractable" principle with respect to the immediate and direct relation of the parts to each other. The legality that unites parts into a whole (e.g. colour and extension) is indeed based on the material nature of the determinations themselves.

The severing of the foundational relation leads to material countersense (*Widersinn*). This is a material impossibility which is conceptually distinct

from formal impossibility or non-sense. The latter occurs when the structure of the noesis is not formally well formed, as in the sentence “green is and”. In this case, the act simply does not intend “something” because it is deprived of intentional orientation. On the contrary, the impossibility of the countersense concerns the semantic aspect of the noesis: in this case, the act is directed towards impossible objects, since the moments that constitute the sense are set “against each other”. The intention in this case has a syntactically well-formed structure, yet the object to which it is directed is not semantically formed.

It seems reasonable, however, to propose a further distinction between material countersense (e.g. colour without extension) and formal countersense (e.g. round square). The latter is impossible because it contradicts the essential law according to which two species of the same genus cannot coexist within the same singularity; the former is impossible because two species linked by an a priori material nexus are instead disjointed.

The two types of impossibility, non-sense and countersense (whether material or formal) can in turn be distinguished from a third type of impossibility, namely the notion of absolute transcendence. In this last case, neither the meaningfulness of the object (formal legality) nor the foundational relationship between the constituent parts of the object (material legality) is at stake.

The reference to a world outside our world, that is to the thing in itself, does not actually involve the violation of the material ontological law according to which two genera that are mutually grounded in experience are separate (as in the case of colour and extension); but neither does it involve the violation of the formal ontological law according to which two disjoint species cannot coexist within the same singularity (as in the case of square and round). In the case of the thing in itself, what we have is the violation of a more fundamental law: the law according to which the concept of a thing necessarily contains a reference to an experience.

The expression “thing-in-itself” thus refers to what we might call a constitutive countersense. It is a kind of countersense that no longer refers to the parts or properties of the thing, but rather to its constitution in a general sense: the thing-in-itself is a countersense because it refers to something that contains the reference to a constitutive function yet at the same time

avoids it. If we add to this the observation that it is impossible to speak of a thing without referring to an experience, we can understand why the law of constitution cannot consistently refer to a thing, namely: because the thing in itself is not *something*.

If we also consider the impossibility of a thing existing without reference to an experience, the effective absurdity of the thing in itself becomes clear. The thing in itself, insofar as it is in principle unrelated to the experience of the thing, is simply a non-thing. «The hypothetical assumption of something real outside this world is, of course, logically possible; obviously it involves no formal contradiction. [...] When that is taken into account the formal-logical possibility of realities outside the world, the one spatiotemporal world, which is fixed by our actual experience, materially proves to be a countersense» (Husserl, 1983: 108-9).

2. Limit and background

The notion of things in themselves, however, is not the only example of absolute ulteriority. There are others cases in which it is difficult formulate a clear phenomenological judgement. These are what Husserl calls the boundary problems of phenomenology (*Grenzprobleme der Phänomenologie*) (Steinbock, 1995; Hart, 2015). For example, we are not and cannot be conscious of our birth or death, or of falling into a deep sleep, or of unconscious states. In this sense, boundary phenomena are those things (*Sachen*) that are «in some sense given as not being able to be given» (Steinbock, 2017: 1): unconscious, sleep, birth and death, God. Understood in such terms, limit phenomena are non-arbitrary (not just anything can become a limit phenomenon); and relative (insofar as they depend on the nature of what they limit); necessary (insofar as they are an integral part of the definition of the thing). In summary, limit phenomena are non-arbitrary, relative and essential limits to experience.

These are those phenomena that are at the limit of conscious experience, and thus constitute its latent or obscure dimension. In this sense, the “limit” (*Limes*) is easily assimilated to the “border” (*Grenze*). Boundary phenomena

can be extensive or intensive. In the former case we speak of the horizon or the background, i.e. the boundary that surrounds any experiential givenness like a halo.

One can indeed be conscious in the sense of being attentive to something, as in the case of wakeful consciousness, but also in the sense of a blurred or background consciousness. The Husserlian distinction between actuality and inactuality manifests this difference. To be conscious is indeed to be present in an attentive way, but it is also to be conscious in a diffused, indistinct and blurred way. Consciousness, then, means both attention to something and the perception of the background against which that something appears.

For Husserl, an essential law is the continuous and incessant shift from the actual to the non-objective dimension. For Husserl, the priority of presence is given by the possibility of “reactivating” the “non-objective” dimension (implicit, tacit, passive) and making it objective (explicit, manifest, active) through a change of attitude that ensures the continuous transition between the two dimensions. Non-objective actions are always potentially convertible into objective ones. Something similar is present in the distinction – a fundamental one in phenomenology – between actual presence and (in-actual) non-presence or, if we prefer, between object and background. Even in the case of the distinction between actual object and in-actual background, or of the distinction between passivity and activity, there is the possibility of the complete reversibility of one dimension into the other – of shifting from one to the other. This possibility can be considered an essential feature of experience (Lanfredini, 2018).

This thesis, which suggests the unquestionable priority of the theoretical attitude, is tempered by the acknowledgement of the fact that the limit can have not only an extensive but also an intensive or temporal sense. In this case, it is emphasised that the objectifying attitude rests on a ground of passivity, pre-categorisation and pre-dating, a ground that Husserl does not hesitate to call “confused”. «Every spontaneous act, after being performed, necessarily passes over into a confused state; the spontaneity, or if you will, the activity, to speak of it more properly, passes into a passivity, although of such a kind that [...] it refers back to the originally spontaneous and articulated performance.

This reference back is characterized as such by the I-can or the faculty, which evidently belongs to it, to “reactivate” this state» (Husserl, 1989: 13-14).

For Husserl, all consciousness is temporal, in the sense that consciousness always has a non-chronological and tensional structure, with retentions, original impressions and protensions. Time introduces a dimension that is not “present” to consciousness and therefore escapes it. The dimension that eludes the “irradiation” of consciousness is that of affect. This, combined with the element of retention, refers to «the entire realm of association and habits» (ibid: 233), which includes «sensibility, what imposes itself, the pre-given, the driven in the sphere of passivity. What is specific therein is motivated in the obscure background» (ibid: 234).

What Husserl calls «the case of the zero degree of affection» is formed by associations and habits that are proper to sensibility and impulse, and hence fall beyond the rational grasp of explicit consciousness. Yet, for Husserl, the unconscious is always mediated by intentional consciousness and a reflexive grasp. The mark of immersion in absolute passivity is denied by Husserl.

The reactivation of the retentive processes brings the “past” object back into the actuality of consciousness, restores it to its “meaning”: an object qua object is given only by an active consciousness, and passive contents must avoid sinking into absolute unconsciousness, on pain of the annulment of the unity of consciousness. Thus, through the phenomenon of reawakening, the unconscious becomes my experience in every sense. Not only is the activity of consciousness rooted in passivity, but passivity itself is already predisposed to activity. Everything in this scheme is aimed at the emergence of datitude on the one hand and the transparency of consciousness to itself on the other. The unconscious, however ingrained, is a “thing” of consciousness.

The case is different with *Grenzprobleme*: for although they constitute a necessary horizon of our experience, they are not susceptible to any conscious “grasping”. We are talking about latent phenomena such as birth and death, which by their very nature seem to preclude the possibility of direct experiential grasping because they are located precisely at the inaccessible edges of our existence. In this case «reflecting on limit phenomena requires that we describe the particular modes of givenness of the phenomena along with

the phenomenological method in which those phenomena become an issue» (Steinbock, 2017: 5).

The meaning of these phenomena is acquired when we adopt the standpoint of generative phenomenology. In moving from the dimension of the constituted to the constituting, i.e. from the standpoint of passive syntheses, Husserl incorporates a regressive, archaeological movement from the active cognitive dimension to the passive kinaesthetic dimension. Here Husserl examines how sense appears as a pre-constituted or pre-given affective dimension: the process of endurance itself cannot cease; endurance is immortal (ibid: 23).

Strictly speaking, the phenomena of death, birth and the deep unconscious are paradoxical in nature. Through such phenomena, phenomenology would cross the gap from that which is given to phenomenological reduction to that which offers itself to consciousness as what cannot possibly give itself. The content to be thematised here is that which eludes any direct, first-person thematization.

Indeed, it is only possible to experience birth and death in the third person, through the natural attitude, when we see others being born and dying. But a direct, first-person understanding of our birth and death is not granted to us. This paradox also concerns the giving of the inaccessible, whether mundane (birth and death) or metaphysical (God).

So is it possible to think of a beginning and an end? Or should we think of the flow of consciousness without beginning or end? Questions such as these presuppose a concept of limit understood as genesis, as the transformation of the obscure latency of consciousness (in a Leibnizian sense) in the direction of either the original emergence of consciousness (birth) or its final and definitive disappearance (death). The only way to address these borderline cases is to extend the scenario of phenomenological description to include a memory that is not only consciousness but also bodily memory, impersonal and not directly accessible (Merleau-Ponty, 2002, 2004).

The point is the relationship between memory and perception. Memory, for Husserl (as for Bergson) is not simply a matter of placing past data in some “box” or “register” of our consciousness, and perception is not a purely momentary state, a source of data which, slipping into memory, would gradually disappear from the horizon of consciousness (Bergson, 1921, 1946). Perception is not

a mere moment, but an act that implies a certain duration. This means that every present “now” is incessantly transformed into a retention, that is into a continuum in which the next moment is a retention of a previous moment, a kind of comet whose tail is made up of the “wake” or indistinct aura of retention. For Husserl, consciousness is nothing without impression, just as the object to which consciousness is directed is nothing without extension. The original and present impression is the necessary fulcrum without which duration cannot unfold.

However, we can also interpret the relationship between memory and impression as inverted. In this case, memory (understood as duration) takes precedence and impression (i.e. presentification) becomes subordinate and dependent on the former. In this latter case, the borderline phenomena of consciousness are such not because they are located in an elsewhere that cannot be grasped and addressed by consciousness but, on the contrary, because they are located in a genetically fundamental dimension. This impersonal dimension of duration does not constitute the conditions of possibility (as in Kant), but the conditions of the reality of experience (Bergson, 1946). Taking this step, however, means definitively leaving the transcendental approach and embracing an immanent monism in which the very concept of phenomenological limit undergoes a radical transformation.

3. The limit as an idea

The second use of the concept of phenomenological limit concerns the infinite synthesis of the perspectives of the appearance of an object. The perspectives through which the object of experience manifests itself are governed by a principle of cohesion and unity. The aim of phenomenology is not to justify this cohesion but, on the contrary, to make explicit the reasons that make this cohesion possible. These reasons lie in the notion of phenomenological synthesis.

The notion of noematic synthesis, as presented by Husserl in *Ideas I*, entails the assumption of a unitary pole, a determinate and determinable X around

which all appearances of the object revolve. This pole must not, however, be confused with a substratum of any substantial kind. The predicates and determinations of the thing do not in fact presuppose any substantive “pivot”. This makes the determinable X to which Husserl refers easily referable to the Kantian notion of idea. «But *perfect givenness is nevertheless predesignated as “Idea”* (in the Kantian idea) as a system which, in its eidetic type, is an absolutely determined system of endless process of continuous appearing, or as field of these processes, an a priori determined *continuum of appearances* with different, but determined, dimension, and governed throughout by a fixed set of eidetic laws» (Husserl, 1983: 342)

The object, defined as the synthesis of the predicates expressed by the noematic sense, is the central point of unity around which the indefinite determinations of the object revolve according to a “rigid eidetic legality”; the unmodified object, the identical of all appearances, the identical of all orientations constitutes a logically primary unity with respect to any determined complex of aspects of the object itself. Moreover, it is this logical priority that gives the object its determined and apparently pre-determined character. Indeed, according to this perspective, the phenomenological object seems to be characterised, on the one hand, by openness and incompleteness (it is essentially inadequate precisely because it is always capable of receiving successive determinations) and, on the other hand, by that determined and predetermined character which legitimises the use of the term “rule”.

Now, however, it is a general eidetic insight that each imperfect givenness (each inadequately presentive noema) includes in itself a *rule* for the ideal possibility of its being perfected. However, if we examine what Husserl means by “rule”, we will see that there are aspects of this notion that depart from the predetermined system that at first glance seems to define the unity or synthesis of the appearances of an object, and thus redefine the analogy between noematic synthesis and the Kantian idea that Husserl himself explicitly suggests. Indeed, Husserl’s use of the term “rule” excludes not only the idea of a substratum or substantial pivot to which the appearances of the thing refer, but also the idea of an autonomous and independent unifying principle with respect to the individual appearances of the thing. Again, as in the case of the foundation

relation, what is missing is the idea of the “extractability” of an autonomous and independent unifying principle.

The principle that makes it possible to unify, albeit in an infinitely open manner, all possible and coherent ways of giving an object is the motivational link that exists between phenomena. The object is the synthesis or unifying pole of all possible determinations motivated by actual or real experience. And it is precisely the introduction of the notion of motivational link that drastically rescales the analogy between “determinable X” and “Kantian idea”. The unified synthesis of all possible conceptual determinations of the object to which Husserl refers is in fact not formal, but essentially conditioned by material and actual elements. An object can be said to be the same object if it establishes a motivational link with an initial and original appearance in such a way that this appearance motivates subsequent appearances, from the sensible (the unseen side of the thing) to the more abstract and conceptual.

It is not necessary for there to be a particular motivational link: as Husserl acknowledges, the synthesis of appearances can “break down” and a particular sequence of experiences can disintegrate. It is necessary, however, that there be some motivational connection between the phenomena in order for us to be able to properly speak of experience. Indeed, experience requires synthesis, cohesion or integration between appearances. «It is experience alone that prescribes their sense; and, since we are speaking of physical things in fact, it is actual experience alone which does so in its definitely ordered experiential concatenations» (Husserl, 1983:106). The notion of motivation, in turn, excludes the possibility of the thing in itself, that is an absolute or metaphysical transcendence. The limit in this case is a concrete limit, set by a particular initial experience, which initiates a particular motivational chain, a particular course of experience. This makes phenomenology a kind of radical empiricism, similar to that proposed by James (1996), in which the genetic-motivational link is opposed to the causal link: for it is «in a counter sensical manner one thus connects by causality things pertaining to the senses and physical things as determined by physics» (ibid: 122).

4. The Ideal limit

A third meaning of limit in phenomenology, closely related to that of synthesis, concerns the concept of the ideal limit. From a phenomenological point of view, there is an important distinction to be drawn between “essentiality” and “ideality”. The former refers to eidetic reduction, understood as an intuition capable of grasping essences, i.e. invariants, in the incessant change and flow of experience. Ideality, on the other hand, refers to the notion of the ideal limit. The complement of the essential is the individual or factual; the complement of the ideal is the inexact or vague.

For Husserl, the phenomenologist’s task is vague and inexact: it is much closer to the botanist’s tasks than that of an exact scientist, such as a geometer or mathematician. As a famous passage in *Ideas* puts it: «The geometer is not interested in *de facto* sensuously intuitable shapes, as the descriptive natural scientist is. He does not, like the latter, fashion *morphological concepts* of vague configurational types which are directly seized upon on the basis of configurational types which are directly sized upon on the basis of sensuous intuition and which, in their vagueness, become conceptually and terminologically fixed. The *vagueness* of such concepts, the circumstance that their spheres of application are fluid, does not make them defective; for in the spheres of knowledge where they are used they are absolutely indispensable, or in those spheres they are the only legitimate concepts. [...] The most perfect geometry and the most perfect practical mastery of it cannot enable the descriptive natural scientist to express (in exact geometrical concepts) what he express in such a simple, understandable, and completely appropriate manner by the words “notches”, “scalloped”, “lens-shaped”, “umbrelliform”, and the like – all to them concepts which are *essentially, rather the accidentally, inexact and consequently* also non-mathematical» (Husserl, 1983: 166).

The distinction between essentiality and ideality constitutes the fulcrum on which the relationship between phenomenological-descriptive science and Galilean mathematical science is centred, as well as one of the central themes of *The Crisis of the European Sciences*, namely the problem of the direct or indirect mathematisation of the plena. Mathematics and geometry, as long

as they are exact and ideal, allow a perfect subsumption of their objects from general principles, which makes it possible to dominate these objects rationally. Phenomenology, on the other hand, being morphological and non-ideal, does not provide for a pure deducibility and exhaustive definition of its object.

For the phenomenologist, what is essential is not so much the description of the general as the description of the singular. What manifests itself in experience, i.e. what phenomenology is called upon to investigate, is a singular event that can in no way be deduced from general principles or axioms. Compared to such principles, the phenomenon is irreducibly singular – it is something exceeded.

In this respect, Husserl famously formulated a lapidary judgement on Galileo: Galileo is as «at once a discovering and a concealing genius (*entdeckender und verdeckender Genius*)» (Husserl, 1970: 51). That Galileo discovered something seems undoubtedly true. Less obvious is the fact that he simultaneously discovered and concealed something relevant. What, according to Husserl, did Galileo conceal? The answer to this question is closely related to Husserl's argument about the mathematisation of the plena. The plena constitute the actual qualitative dimension of experience, what it is like to be (as Nagel puts it) (1974) experience: seeing colours, hearing sounds and smelling smells.

The reason for the impossibility of a direct mathematisation of the plena lies in their non-ideal, though essential, nature. From this point of view, in applying a science of pure ideality – such as geometry or mathematics – to the world of sensible data we encounter an obstacle that is difficult to overcome. The sensible datum is characterised by its typicality, its morphological, vague character. The eidetic reduction, far from contradicting this idea, fully confirms it. The invariants that this reduction highlights are themselves inexact, typical, morphological essences, and certainly not exact idealities like mathematics and geometry. Ideality, understood as the limit-form towards which the experience of something tends, as an unchangeable yet at the same time unattainable pole, is in reality only proper to the extensional or spatial dimension.

Only extension actually has a tendency to limit form. Extension involves differences of degree and not of nature (Bergson, 1946; Deleuze, 1966); that is, only in the case of extension does gradualness move in the direction of

greater or lesser perfection. It is precisely the limit towards which this greater or lesser perfection tends that we call ideality. In contrast to extension, the plena inhabit the dimension of more or less, of imprecision and singularity. There is no ideal red, just as there is no ideal sound, although it is possible to imagine an ideal triangle.

The impossibility of directly mathematising the plena was also known to Galileo, who for this reason excluded secondary qualities from the ontological order of the world. Only the primary qualities (motion, extension) are actually mathematical. In order to mathematise sensible data, it is therefore necessary to “empty” the material ontology of all content in order to obtain entities that are unambiguously determinable and thus measurable.

In the indirect mathematisation of the plena lies the “surprising Galilean hypothesis”. The physical thing, composed of extension and plena, is “unbundled”, so to speak. The next step is to consider each change in the plenum as having its own counterpart in the sphere of forms, which in turn is interpreted as having a necessary causal connection with the former.

Each phenomenon will thus have a mathematical index corresponding to the idealised events. The indirect mathematisation of the plena now makes it possible to determine all events objectively.

With geometric and scientific mathematisation, the concrete and imprecise world of life is given an ideal form, that of so-called objective scientific truths.

This method is certainly well equipped as a forecasting model, but it is less adequate to satisfy a more open and uncertain concept such as foresight. The forecasting model is a comprehensive model that allows the representation of future phenomena based on a stable but inert notion of data. The foresight model, on the other hand, explores the future starting not so much from an inert datum as from the virtual openness of the present moment. In other words, anticipation, unlike prediction, is based not on stasis but on change.

To summarise what has been said so far, we might argue that the notion of the limit as an ideal limit refers to the possibility of idealising and thus mathematising natural phenomena (with the consequent measurements and predictions). This possibility only applies to the dimension of extension. The extension and its coordinates (size, height, shape, etc.) include the possibility of an ideal

limit (the ideal triangle, the ideal circle, etc.) and are therefore quantifiable and mathematical. However, this possibility does not apply to plena (there is no ideal red, for example), which, although essential (i.e. the result of eidetic reduction), are not ideal and therefore not measurable or quantifiable.

The distinctions between extensive and intensive, form and content, extension and plenum, exactness and vagueness, ideality and essentiality, prediction and anticipation, possible and real, actual and virtual, etc., all concern the notion of limit as an ideal limit. Phenomenology, while being an eidetic and essential science, is not ideal, either in a material sense (like geometry) or in a formal sense (like mathematics).

5. Conclusion

To describe things in phenomenology is to clarify experience. This operation is closely related to the notion of limit, in at least three senses. A first sense is related to the notion of limit as boundary or border. In this sense, phenomenological description cannot go beyond the boundary within which the thing of experience manifests itself. The thing-in-itself in thus becomes an effective absurdity, since it denies in principle the connection with a possible experience.

By its very definition, the notion of boundary includes the notion of background. The introduction of such a notion makes the phenomenological refutation of a thing-in-itself more nuanced and problematic. Background can indeed be conceived in an extensive or an intensive sense. In the former case, the principle of reversibility that governs the relations between actuality and the unactual background is maintained, i.e. the transformation of the unactual dimension into an attentional grasping and vice-versa. If there is a principle of reversibility, there can be no absolute background. On the other hand, the intensive (or temporal) interpretation of the notion of limit, present in the theory of passive syntheses and in genetic phenomenology, again raises the problem of the limit or threshold. Indeed, there are certain phenomena (birth, death, deep sleep) which in principle exclude the possibility of direct

experience or conscious “grasping”. However, it is difficult to deny these events a phenomenological status.

The second idea of limit concerns the notion of a synthesis of perspectives and the possibility that this synthesis is directed towards a goal (the idea in the Kantian sense, understood as a pole of identity). Here too, the notion of rule, which is capable of guaranteeing a limit towards which the ways of giving oneself to the object tend, is gradually replaced by the notion of motivation, which is open and not predetermined. Motivation, always bound to an initial concrete experience, cannot be “extracted” from it.

The third phenomenological use of the concept of limit relates to ideality and the possibility of idealising (and thus mathematising) experience. In this case, the limit plays the role of a “stand-in in the realm of forms” rather than of a description of experience from within.

According to all the meanings outlined so far, the notion of limit suggests the possibility of leaving the experiential dimension and taking a position outside experience itself. A position that the phenomenological method in no way allows. Phenomenology thus embraces the negative and restrictive sense of the concept of limit precisely in order to remain within the limits of a description from within experience and its multiple manifestations.

Bibliography

H. Bergson, *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, G. Allen & Company, London 1921.

H. Bergson, *The creative mind*, The Philosophical Library, New York 1946.

E. Casey, *The world on edge*, Indiana University Press, Bloomington 2017.

J. Deleuze, *Le bergsonisme*, PUF, Paris 1966.

W. James, *Essays in Radical Empiricism*, University of Nebraska Press, Lincoln, Nebraska 1996.

J. Hart, *Review of Grenzprobleme der Phänomenologie*. Husserliana 33, Husserl Studies, 3, n. 3, pp. 245-260, 2015.

E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*. Kluwer, Dordrecht 1966.

E. Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press, Illinois 1970.

E. Husserl, *Ideas Pertaining a pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, First Book, *General Introduction to a pure Phenomenology*, Martinus Nijhoff, Amsterdam 1983.

E. Husserl, *Ideas Pertaining a pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, Second Book, *Studies in the Phenomenology of constitution*, Dordrecht, Boston, London, Kluwer 1989.

E. Husserl, *Logical Investigations*, Vol. II, Routledge, London and New York 2001.

R. Lanfredini, *The Unconscious in Phenomenology*, in: G. Stanghellini, M. Broome, A. Raballo, A. Vincent Fernandez, P. Fusar-Poli, and R. Rosfort (Eds.), *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology*, Oxford University Press, Oxford, 2018, pp. 320-335.

M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of perception*, Routledge, London 2002.

M. Merleau-Ponty, *The visible and the invisible*, Routledge, London 2004.

T. Nagel, *What Is It Like to Be a Bat?*, «The Philosophical Review», 83 (4), pp. 435-450

G. Schrader, *The thing in itself in Kantian philosophy*, in Kant, *A collection of Critical essays*, in R.P. Wolff, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1968.

A. Steinbock, *Home and beyond: generative phenomenology after Husserl*, Northwestern University Press, Evanston 1995.

A. Steinbock, *Limit-phenomena and phenomenology in Husserl*, Rowmann & Littlefield, London 2017.

Les «phénomènes-limites» dans l'existence humaine. Réflexions phénoménologiques sur la liminalité in Husserl

VALERIA BIZZARI¹

Summary: 1. Que signifie être vulnérable? La constitution corporelle et temporelle du sujet. 2. La vulnérabilité comme «liminalité». Husserl et les problèmes de «phénomènes-limites». 3. Prendre soin de la vulnérabilité. 4. Conclusion.

Abstract: The aim of this paper is to show how vulnerability is an essential characteristic of subjectivity. The theme of the fragility of existence is approached from a phenomenological perspective, and an attempt is made to show how the Husserlian subject is anything but a pure and simply transcendental ego. On the contrary, we find first of all an emphasis on corporeality and temporality, and then, in his posthumous writings, the concept of «liminality». The subject is immersed in factuality and conditioned by its emergence. From this perspective, «limit-phenomena» are intrinsic to human existence, which is nothing other than a continual struggle (*Streben*). Such a vision of the subject can be useful in rethinking the notion of «well-being», which is now anchored in an ideal of perfection devoid of all weakness. Taking responsibility for vulnerability thus becomes a moral and ontological imperative if we are to survive the «sea of suffering» that envelops us.

1 Katholieke Universiteit Leuven – Husserl-Archives: Centre for Phenomenology and Continental Philosophy.

Keywords: *vulnerability, limit-phenomena, corporeality, temporality, well-being, liminality, finitude.*

1. Que signifie être vulnérable? La constitution corporelle et temporelle du sujet

L'Organisation mondiale de la santé (OMS) définit la santé comme «un état de complet bien-être physique, mental et social, et ne consiste pas seulement en une absence de maladie ou d'infirmité»². Une telle description favorise donc un paradigme positif de la santé, visant à transcender ce qui est considéré comme les *limites* de la finitude humaine, c'est-à-dire, les situations impliquant la souffrance, la maladie et la reconnaissance de notre mortalité. Par conséquent, il semble que le bien-être n'envisage pas du tout la vulnérabilité, mais qu'il la considère comme quelque chose dont il faut se débarrasser, un obstacle qui nous empêcherait de vivre pleinement notre vie, d'exploiter nos capacités. Selon cette description, «être bien» n'est pas une manière individuelle de se rapporter à soi-même, aux autres et au monde mais un *standard* défini le plus souvent par des normes statistiques.

Et si la vulnérabilité était un atout, si c'était elle qui nous caractérisait au plus profond de nous-mêmes, ce qui fait de nous ce que nous sommes?

Dans *Les carnets de Malte*³, Rainer Maria Rilke décrit les femmes enceintes comme des créatures magnifiques qui portent deux cadeaux: un enfant et une mort. Le fait d'être mortel est quelque chose qui nous caractérise dès le moment où nous sommes dans le ventre de notre mère, qui appartient à l'existence en tant que telle. Dès notre naissance, nous entamons inexorablement un voyage marqué par le *temps* en compagnie de notre *corps*, le moyen par lequel nous habitons le monde. Or, nous subissons également une sorte d'*implication corporelle* par laquelle «je me retrouve être cette personne qui est liée à ce corps

2 *Constitution de l'Organisation mondiale de la santé*, in: Organisation mondiale de la santé: documents de base, 45e éd., Organisation mondiale de la santé, Genève 2005.

3 R. M. Rilke, *Die Aufzeichnungen des Maltes Lauridis Brigge*, Reclam, Stuttgart 1997.

particulier et irrévocablement liée à souffrir de ce qu'il souffre»⁴.

C'est en particulier la phénoménologie qui nous offre la possibilité de décrire la complexité de l'existence humaine dans toutes ses nuances, en identifiant ses fonctions subjectives fondamentales, qui s'avèrent être précisément le *corps* (conçu dans son rôle motivationnel, et pas seulement causal) et le *temps*, dont la fonction fondamentale est de fournir la structure formelle à la conscience de soi, permettant à mon expérience vécue d'être conçue comme une unité de moments passés, présents et futurs.

Chez Husserl, en particulier, nous pouvons observer comment le corps devient le véhicule et l'expression de la *conscience*. Husserl considère en effet que la conscience vivante et incorporée est le résultat de la connexion nécessaire entre les dimensions psychique et corporelle. La notion de *Leib* étend l'immanence du flux des expériences individuelles à sa diffusion dans un corps, auquel ce flux semble inextricablement lié, il l'exprime ainsi «l'unité de l'homme embrasse les deux composantes, non pas comme des réalités liées l'une à l'autre seulement extérieurement, mais comme deux réalités intimement mêlées et en quelque sorte interpénétrées»⁵. La notion de corps vivant implique une union comparable à celle de la couleur et de son extension: entre les deux éléments, il existe en effet un mode de connexion *a priori*. Ainsi, la structure fonctionnelle et intentionnelle propre à la conscience s'unit à la dimension affective du sentiment, la couche psychique est inextricablement liée à l'extension corporelle. L'image de l'agent est ainsi plus complète: il n'est pas seulement un simple corps physique, un objet perceptible par les autres, mais aussi le sujet d'expériences, de perceptions et d'émotions.

Il est également important de souligner que dans sa description du sujet corporel, intentionnalisant le monde, Husserl accorde une grande importance aux circonstances *kinesthésiques*, grâce auxquelles chaque objet est perçu en

4 «I find myself to be that person who is bound to this particular embodiment and who is irrevocably bound to suffer whatever this particular body suffers». S. K. Toombs, *The Meaning of Illness. A Phenomenological Account of the Different Perspectives of Physician and Patient*, Springer Science Business Media, Dordrecht 1992, p. 60.

5 E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, Vol. 2 Einaudi, Torino 2002 (cité dorénavant comme Idées II), p. 98 (ma traduction).

relation avec les coordonnées spatio-temporelles du sujet percipient. En d'autres termes, il existe une relation «si-alors» (ou «je peux») entre le corps vivant et les objets auxquels il s'adresse, en raison de laquelle, en fonction de sa position, il peut percevoir un certain aspect de la chose et pas un autre, ce qui, à son tour, peut être intentionnalisé si le sujet change de position. On voit bien ici l'une des premières définitions de la corporéité que l'on peut déduire de la lecture des textes husserliens (voir en particulier les *Idées II* et *III*), à savoir la connotation du corps comme organe de *perception, organe du libre arbitre du sujet*, mais aussi en tant que *horizon kinesthésique pratique*.

Loin d'être un pur ego qui transcende le monde, le sujet husserlien se caractérise donc par une corporéité qui n'est pas seulement une possibilité, mais une *nécessité transcendantale* ; pour être un individu vivant dans le monde et exerçant ses fonctions, le sujet dépend de sa corporéité, une corporéité qui est tout sauf immuable et transcendante, puisqu'elle est inexorablement liée au déroulement temporel de l'existence, qui conduit inévitablement à la mort.

En effet, la corporalité est étroitement liée à une autre structure fondamentale : la *temporalité*. Leur lien peut être décrit comme un entrelacement complexe mais naturel de l'une avec l'autre (Fuchs 2020) : en d'autres termes, nous pouvons affirmer non seulement que le corps est temporel, mais qu'il constitue à son tour la temporalité. Le corps et la temporalité s'avèrent donc être les structures de soutien de la subjectivité, dont le rôle principal est de contribuer activement au développement de la vie de la conscience. Ils s'entrelacent à différents niveaux :

- a. La *conscience interne pré-réflexive du temps*⁶, qui est donnée par la rythmicité du corps (par exemple, le rythme de certains processus

6 Il convient de souligner que Husserl, dans *Hua. X* (1991), a soutenu que le temps est la forme inaltérable des réalités individuelles. De ce point de vue, la conscience est l'ensemble cohésif - instant par instant - des expériences temporelles qui forment le flux de la vie, un ensemble simultané dans son occurrence, puisqu'en elle coexistent des expériences intentionnelles, des perceptions externes, des souvenirs (l'ensemble constitué par les rétentions, les réminiscences, la mémoire corporelle), des attentes (projets, désirs, peurs, inquiétudes, espoirs), et la certitude d'avoir à mourir.

organiques comme le battement du cœur) et les instincts et besoins cycliques qui guident les dispositions du sujet (influençant ainsi également son avenir).

- b. *La mémoire corporelle implicite*, constituée de compétences et d'habitudes sédimentées qui permettent au sujet de se projeter dans le monde en fonction de ses capacités spécifiques.
- c. *La temporalité existentielle ou autobiographique*, à ce niveau, le sujet possède une conscience réflexive de lui-même. En effet, à ce stade, il possède non seulement une cohérence diachronique d'un moi corporel de base, mais aussi une histoire, une identité qualitative : il se reconnaît comme une personne unique, irremplaçable et spécifique dont l'individualité *persiste dans le temps*. Dans cette perspective, le temps est linéaire et le sujet peut réfléchir à sa conscience et se reconnaître comme une créature finie et vulnérable⁷. Il semble donc que ce soit notre matérialité, le fait d'être corporel, d'être lié aux autres et soumis à l'écoulement inexorable du temps ce qui nous rend ouverts au monde et *vulnérables* face à lui.

2. La vulnérabilité comme «liminalité». Husserl et les problèmes de «phénomènes-limites»

Dans un paysage longtemps dominé par une vision du sujet univoquement conditionnée par la philosophie cartésienne, la phénoménologie husserlienne a servi d'outil théorique pour dépasser ce dualisme, afin d'affirmer plutôt la réincarnation de la psyché dans un corps, de la pensée dans le sentiment. Bien que les premières œuvres de Husserl ne semblent pas du tout s'orienter dans

⁷ Selon Minkowski, notre expérience du futur vécu peut être décrite comme «la conscience de notre propre mort», car nous sommes constamment confrontés à la fragilité de notre existence et nous planifions, adaptons notre vie en fonction de cette perspective (voir: E. Minkowski, *Lived time: Phenomenological and psychopathological studies*, translated by N. Metzler, Northwestern University Press, 1970.)

cette direction, il est possible de déceler, surtout dans les *Idées II*, une vision de l'homme comme un être psychophysique, complètement enraciné dans le monde et la corporéité et, pourtant capable des activités synthétiques les plus élevées.

Ainsi, une image est configurée par un sujet essentiellement *corporel*, une entité matérielle qui, cependant, jouit d'un statut particulier par rapport aux autres choses présentes dans le monde : le sujet husserlien est, en effet, une chose physique animée (*beseelt*), un esprit situé dans le monde de la vie⁸. Bien que le sujet husserlien soit souvent associé à un ego pur, complètement détaché de la *matérialité* du monde, l'accent mis sur la corporéité et la labilité du sujet qui en découle est perceptible dans de nombreuses œuvres husserliennes. Dès les cours de 1907, on trouve effectivement une description phénoménologique du corps et de la motilité. Les domaines de recherche dans lesquels le philosophe met en question le corps comprennent aussi bien l'attitude naturaliste - dans laquelle la matérialité du sujet est analysée comme un objet d'investigation psychophysique, que l'attitude personaliste - dans laquelle le corps est considéré comme une expression de la vie personnelle du sujet, appartenant à une communauté sociale spécifique avec laquelle il entretient un rapport d'influence réciproque. Mais c'est surtout à partir des *Idées pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique* que la réflexion husserlienne sur ce sujet se précise progressivement.

Si dans les *Idées I*, Husserl se donne pour tâche de laisser le corps de côté par le biais de la réduction phénoménologique et afin de saisir le sens profond du pur ego⁹, c'est sans doute dans les *Idées II* qu'il interroge plus profondément le

8 Le problème du corps et du statut de la subjectivité est abordé par Husserl en de nombreux endroits, bien qu'il n'y ait pas de traité qui lui soit exclusivement consacré. Cependant, bien que le philosophe ait traité le sujet principalement dans des manuscrits inédits, on peut affirmer qu'il n'y a pas eu de véritable scission par rapport à sa production ultérieure: au contraire, on trouve une subjectivité "corporelle" dès les premiers textes, bien que ce sens soit certainement mis en évidence dans ses œuvres ultérieures. Dès *La chose et l'espace*, un texte datant de 1907, Husserl aborde le thème de la corporéité en relation avec la perception.

9 De ce fait, de nombreux commentateurs et chercheurs husserliens ont eu une tendance à décrire le sujet comme complètement désincarné. Cependant, comme le note E. Benhke: «Le corps qui est mis hors jeu ici est simplement le corps qui est supposé être la moitié physique de la tradition dualiste. En plus, ce n'est que la première étape de la critique:

corps («une chose d'un genre particulier, telle qu'elle ne peut être ordonnée dans la nature comme un élément parmi d'autres»¹⁰) et exalte la multiplicité des sens dans lesquels il peut être appréhendé. Ainsi, le corps est «corps vécu», «objet animé»¹¹, «corps qui apparaît extérieurement». De manière générale, Husserl souligne la richesse et la complexité du corps humain qui, d'une part, est un simple objet physique, soumis aux lois naturelles de la cause et de l'effet, mais qui, d'autre part, est un sujet d'expérience, irréductible au domaine du simple objet.

Or, si l'on suit l'idée que «Le corps même qui me sert de support à toutes mes perceptions me gêne dans la perception que j'ai de lui-même et est *une chose remarquablement imparfaite*»¹², nous pouvons voir comment le sujet transcendantal est tout sauf une entité de pur intellect, mais est lié à la matérialité et à la labilité à tel point qu'elles semblent être les principaux attributs de l'existence.

La description d'un sujet essentiellement vulnérable se déploie presque en crescendo dans l'œuvre du phénoménologue, c'est d'ailleurs dans les manuscrits posthumes que l'on trouve des pages qui révèlent de manière encore plus

Husserl suspend effectivement l'hégémonie tacite de l'hypothèse dominante selon laquelle il est automatiquement accepté comme une évidence que le corps est une réalité physique qui fait partie de la nature ; mettre cette hypothèse hors jeu nous permet d'aborder le corps et l'incarnation d'un point de vue phénoménologique plutôt que naturaliste. Après avoir remis en cause la validité incontestée des hypothèses naturalistes sur le corps, l'étape suivante consiste à retrouver le corps de l'expérience, Husserl utilise alors plusieurs distinctions fondamentales afin d'ouvrir l'expérience de l'incarnation à l'enquête phénoménologique» (Traduction libre de l'anglais). Version originale: «The body that is set out of play here is merely the body that is assumed to be the physical half of the inherited dualism. Moreover, this is only the first step in the critique: Husserl is effectively suspending the tacit hegemony of the prevailing presupposition whereby it is automatically accepted, as a matter of course, that the body is a physical reality that is a part of nature and setting this assumption out of play frees us to address the body and embodiment phenomenologically rather than naturalistically. After suspending the unquestioned validity of naturalistic presuppositions concerning the body, then, the next step is to retrieve the body of experience, and Husserl employs various pivotal distinctions in order to open up the experience of embodiment for phenomenological investigation» (E. Behnke, *Edmund Husserl: Phenomenology of Embodiment*, in *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/husspemb/>).

10 E. Husserl, *Idées II*, 2002, p. 551.

11 Par conséquent, les animaux seraient également inclus dans ce point de vue.

12 E. Husserl, *Idées II*, op. cit. p. 167.

frappante ces aspects de l'existence. Je me réfère en particulier aux *Grenzprobleme der Phänomenologie* (Husserliana XLII), où Husserl s'interroge, notamment dans les textes rassemblés dans la première partie du volume, sur les dénommés «phénomènes-limites», un concept qui peut sembler paradoxal lorsqu'on le considère d'un point de vue phénoménologique. Les «phénomènes-limites» (ou *Grenzprobleme*, comme il les appelle) sont en effet les phénomènes dont la caractéristique principale est précisément de ne pas être donnés à la conscience (comme la mort, le sommeil, l'inconscient...), et qui ne devraient donc pas relever de l'intérêt et du champ d'étude du philosophe allemand. Loin de là, les pages de ces manuscrits nous présentent une conscience qui est avant tout factuel, existence pratique, matérialité. La métaphysique devient ici la science du monde *factuel*. Husserl décrit en effet les limites des phénomènes comme les questions les plus élevées (*die höchsten und letzten Fragen*) de la subjectivité transcendante comprise, précisément, dans son «humanité» fondamentale. Par ailleurs, toujours selon Plessner, toute forme de vie peut être définie au moyen de ses limites (*Grenzen*). Ces pages, publiées uniquement en allemand en 2014, contribuent à créer ce que nous pourrions appeler une «ontologie de la liminalité» husserlienne où la vulnérabilité semble être la structure principale de l'expérience. Husserl affirme que l'humanité est «enveloppée et recouverte par la mer de la souffrance» (*verbüllt und bemäntelt mit dem Meer der Leiden*, p. 406), car l'essence la plus intime du sujet serait de lutter continuellement contre des événements qui échappent au contrôle de la raison, tels que la douleur, la maladie, la mort. Cette dernière, en particulier, a une fonction décisive dans la caractérisation de l'homme, en effet, selon Husserl «seul l'être humain est une personne et n'est pas seulement un sujet d'action, en fait, il se voit aussi comme le sujet d'un horizon ouvert de vie et d'action, (seul l'être humain) est constamment menacé par la mort, qui devient une rupture dans cette vie et cette action et qui, dans son indéfinité, n'est rien d'autre qu'une menace incessamment continue, sans fin»¹³.

13 E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge*, 1922-1937 (Hua 27), Ed. Tom Nenon et Hans Reiner Sepp, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, Londres 1988, p. 98. En ce qui concerne l'interprétation husserlienne de la mort, la phrase «Das Ich stirbt nicht» peut laisser croire que le sujet transcendantal n'est pas affecté par le déroulement du temps, voire qu'il est

Une autre dimension par laquelle s'exprime la labilité de l'existence est celle de la contingence (*Zufall*): «La nature, relative à l'individu et considérée comme son environnement, est un monde plein de coïncidences. Sa naissance, son éducation, sa rencontre avec d'autres personnes qui ont une influence significative sur lui et sa vie avec d'autres personnes sont le fruit du hasard»¹⁴. La labilité de nos structures ontologiques (le corps et le temps) et l'incertitude de la vie font que la caractéristique essentielle et première du sujet n'est autre que sa vulnérabilité. À la page 213 des *Grenzprobleme*, nous trouvons un mot intéressant pour décrire cette caractéristique *Lebensendlichkeit*, ou «finitude de la vie», indiquant précisément la labilité structurelle qui nous détermine. Dans cette perspective, pour Husserl, «*Leben ist Streben*» («La vie est une lutte»), les phénomènes-limites sont intrinsèques à l'existence humaine, qui lutte continuellement, en faisant usage de la raison et de la foi¹⁵, pour atteindre l'équilibre et poursuivre l'auto-conservation (*Selbsterhaltung*). Grâce aux phénomènes-limites, nous sommes en mesure d'embrasser et d'accepter notre humanité fondamentale.

D'un point de vue *culturel*, la conscience de sa propre finitude, de sa vulnérabilité et de son appartenance à un devenir temporel nous permet d'entrer en relation avec d'autres sujets non contemporains, de nous reconnaître en eux et dans les œuvres qu'ils nous ont laissées, c'est-à-dire d'éprouver de l'empathie

entièrement immatériel ou incorporel (comme pourrait le prétendre une interprétation stricte du premier Husserl). Toutefois, il convient de préciser que cette affirmation est liée au fait que le sujet ne peut pas faire personnellement l'expérience de la mort (ainsi que de la naissance). En ce sens, la mort n'existe que comme une menace, une interruption, un danger (et nous en faisons souvent l'expérience lorsqu'elle est thématifiée comme «conscience absente»).

14 «Die Natur ist relativ zum Individuum und als seine Umwelt betrachtet eine Welt voll von Zufällen. Durch Zufall ist er in sie hineingestellt, Zufall ist seine Geburt, seine Erziehung, das Zusammentreffen mit anderen, ihn und sein Leben wesentlich mitbestimmenden Menschen» (E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass* (1908-1937) (Hua 42), Springer Verlag, Dordrecht 2014, pp. 285-286).

15 Il est intéressant de noter comment la réflexion husserlienne sur la fragilité et l'irrationalité de l'existence prend une orientation théologique, pour Husserl, en effet, on ne peut surmonter les misères qu'en vivant dans la foi (*im Glauben*, voir E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie*, op.cit, p. 217, 406).

même à l'égard de ceux qui ne sont pas présents et qui ont néanmoins été soumis à une existence semblable à la nôtre.

Dans une perspective *existentielle*, Husserl reconnaît qu'en dépit de tout, malgré et peut-être en vertu de sa vulnérabilité, le sujet agit. Il écrit: «En dépit de tout, j'agis, je ne me laisse pas paralyser. Je laisse derrière moi le hasard (*Zufall*) et le destin (*Schicksal*), la mort, la maladie et l'échec possible de mes forces: je décide sur la base de la meilleure connaissance, de la meilleure conscience et de la meilleure possibilité»¹⁶. En d'autres termes, en reconnaissant ma finitude, je peux devenir moi-même.

3. Prendre soin de la vulnérabilité

Que signifie donc embrasser notre vulnérabilité? Quelle valeur peut avoir la reconnaissance de notre finitude? Il est clair que le fait de se heurter à la liminalité de l'existence n'implique pas nécessairement de contracter une maladie grave ou de faire l'expérience (même indirecte) de la mort. Comme l'a noté le phénoménologue et psychiatre contemporain, Thomas Fuchs¹⁷, nous pouvons affirmer qu'il existe deux types de situations liminales: les pathologies (en particulier, il se réfère aux pathologies psychiques) et la vie saine. Conformément à ce que Husserl a décrit dans les *Manuscrits XLII*, nous pouvons affirmer qu'il existe une «vulnérabilité existentielle» à laquelle nous ne pouvons échapper, mais qui, au contraire, nous connote dans notre essence.

Parfois, cette vulnérabilité et le conflit qui en découle avec notre liminalité, peut provoquer des états psycho-pathologiques. On pense, par exemple, à

16 «Trotz alledem, ich handle, ich lasse mich nicht lähmen, ich lasse Zufall, Schicksal, Tod, Krankheit, mögliches Versagen meiner eigenen Kräfte hintanstellen; ich will mich entscheiden nach bestem Wissen und Gewissen und Können» (E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie*, op. cit., p. 286).

17 Il part de la pensée de Jaspers (une figure qui a une grande influence sur sa manière d'aborder et de vivre la psychiatrie), qui soutient l'idée que vivre des «situations limites», c'est-à-dire des situations qui nous confrontent à notre finitude essentielle (comme la douleur, la mort, la souffrance, la culpabilité, etc.) et exister sont la même chose, parce que ces situations nous permettent de voir au-delà de l'immanence de l'être, de la comprendre et de l'accepter.

la frustration de l'hypochondriaque, constamment tourné vers les dangers de l'existence et la fragilité de son corps, à la sensibilité de l'anorexique face aux changements de son physique ou encore, à la vulnérabilité éprouvée par le narcissique lorsqu'il pense à la limitation de ses possibilités.

Il semble donc très important d'accueillir la vulnérabilité, non seulement pour reconnaître sa présence au-delà des situations limites de la maladie physique et de la mort, mais aussi pour parvenir à une prise de conscience qui nous évite de dégénérer dans les psycho-pathologies décrites ci-dessus.

Nous pouvons alors comprendre pourquoi il est essentiel de changer notre vision du «bien-être» : être bien ne peut être synonyme d'une recherche constante de la perfection. Reconnaître la liminalité de l'expérience et la vulnérabilité en tant que caractéristiques structurelles de l'ontologie humaine nous permet d'embrasser notre véritable être et de vivre avec une plus grande conscience. Aujourd'hui plus que jamais, il est presque impossible d'éviter de reconnaître notre caractère éphémère. Ces dernières années, comme l'a observé Elias dans *The Loneliness of the Dying*¹⁸ (1985), les sociétés avancées, favorisées par la hausse de l'espérance de vie et les progrès de la médecine et de la technologie, ont commencé à considérer la mort comme quelque chose de lointain, le dernier moment d'un très long processus. En raison d'un niveau élevé d'individualisation, la vulnérabilité est devenue presque taboue. Cependant, au cours des deux dernières années, la pandémie nous a confrontés à notre propre fragilité : la mort est devenue quelque chose de public, et la vulnérabilité quelque chose qui nous unit tous et nous rend dépendants les uns des autres.

Changer la définition du bien-être est très nécessaire, non seulement pour accepter la liminalité comme quelque chose qui nous constitue et nous rapproche des autres, mais aussi pour surmonter la stigmatisation qui accompagne trop souvent ceux qui sont plus vulnérables que d'autres. La vulnérabilité devrait donc être incluse dans la définition de l'humanité et utilisée dans le contexte du bien-être, qui, comme nous l'avons vu, exclut toute référence à la fragilité humaine.

18 N. Elias, *La solitudine del morente*, Il Mulino, Bologna 1985.

Si l'on suit le cheminement proposé dans ces pages, nous pouvons affirmer que les rôles et valeurs de la vulnérabilité sont divers: au sens *ontologique*, en tant qu'essence de notre être ; au sens *structurel*, car elle influence constamment notre vie et, au sens *moral*, car elle peut guider un paradigme éthique qui se concentre sur le soin (de soi et des autres) et non sur l'atteinte de la perfection.

Placer la "vulnérabilité existentielle" au centre de la réflexion, c'est considérer la maladie comme quelque chose qui peut arriver à tout le monde, c'est prendre acte de notre fragilité essentielle et structurelle, c'est s'immerger dans une analyse de la personne en tant que telle, et des efforts continus qu'elle doit déployer pour interagir avec les autres et avec le monde. C'est prendre en charge une condition humaine radicale (ce que Husserl appelle la *Lebensendlichkeit*), face à laquelle se manifeste le sens même de l'existence, annonciatrice de valeurs, d'ombres et de lumières, de résonances et de vides.

4. Conclusion

L'objectif principal de ce travail a été de décrire la vulnérabilité comme une caractéristique essentielle de notre existence. En particulier, ma réflexion considéré deux penseurs: Husserl, le père de la phénoménologie, et Jaspers, le maître de la psychopathologie. La comparaison de leurs réflexions sur la liminalité (ou les phénomènes-limites) est significative pour mettre en lumière le fait que la dimension pratique, factuelle, doit toujours accompagner la réflexion philosophique.

En ce qui concerne Husserl, mon analyse a souligné comment le sujet décrit, en particulier dans les *Grenzprobleme* et ses derniers manuscrits, est loin d'une subjectivité pure, transcendantale et détachée du monde: le sujet est victime du destin, du hasard et de cas-limites qu'il ne peut ni contrôler ni expérimenter directement, comme la mort. Néanmoins, pour lui, ces expériences sont inévitables et le sujet peut les surmonter en vivant dans la foi. Jaspers remplace cette dimension théologique par une tournure existentielle: il pense que c'est en affrontant des situations limites que nous pouvons embrasser notre propre moi.

Dans les deux cas, la liminalité apparaît comme la dimension essentielle et

inéluçtable de notre être que nous devons accepter et utiliser pour apprendre quelque chose sur nous-mêmes. Les effets d'une vision similaire sont importants et comprennent différentes dimensions: ontologiques, épistémologiques et éthiques. Défendre la nécessité de la vulnérabilité signifie remodeler la définition de catégories majeures, telles que la subjectivité, la santé et le bien-être.

Cela signifie trouver dans la liminalité et les phénomènes-limites la richesse de notre existence, et non quelque chose qu'il faudrait nécessairement éviter. Enfin, cela implique que, au lieu de rechercher la perfection, nous devrions nous demander, comme l'ont fait Jaspers et Husserl, si un être peut briller dans les profondeurs de l'obscurité.

Bibliographie

E. Behnke, *Edmund Husserl: Phenomenology of Embodiment*, in *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/husspemb/>.

N. Elias, *La solitudine del morente*, Il Mulino, Bologna 1985.

E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge, 1922-1937* (Hua 27), Ed. Tom Nenon et Hans Reiner Sepp, Kluwer Academic Publishers Dordrecht, Boston, Londres 1988.

E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass* (1908-1937) (Hua 42), Springer, Dordrecht 2014.

E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, Vol. 2, Einaudi, Torino 2002.

E. Husserl, *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time* (1893-1917), Translated by John Brough, (Collected Works Vol. IV, Hua X) X, 1991.

E. Husserl, *Thing and Space Lectures of 1907*, Transl. Edmund & Rojcewicz, Richard, Kluwer Academic Publishers, 1997.

E. Minkowski, *Lived time : Phenomenological and psychopathological studie*, Translated by N. Metzler, Northwestern University Press, 1970, Organisation mondiale de la santé: *documents de base*, 45e éd., Organisation mondiale de la santé, Genève 2005.

R. M. Rilke, *Die Aufzeichnungen des Maltes Lauridis Brigge*, Reclam, Stuttgart 1997.

S. K. Toombs, *The Meaning of Illness. A Phenomenological Account of the Different Perspectives of Physician and Patient*, Springer Science Business Media, Dordercht 1992.

Grenze und Relation. Die Ontologie des Lebendigen bei Hegel, Plessner und Rosmini

MARKUS KRIENKE¹

Summary: 1. Einführung. 2. Hegel: von der «Grenze der Vernunft» zur «Vernunft der Grenze». 3. Plessner: von der «Vernunft der Grenze» zur «Vernunft des Lebendigen». 4. Rosmini: von der «Vernunft des Lebendigen» zur «Vernunft der Relation». 5. Schlussbetrachtungen.

Abstract: As «being at home with oneself in another», Hegel gives to the «limit» a metaphysical meaning that goes beyond the Kantian concept of understanding, comprehending the limit as a positive element of realization of the finite-spiritual being, and thus of subjectivity. Being beyond the boundary is an essential element of subjective self-fulfilment. Plessner transfers this basic structure from the level of the concept to that of the subjective realisation of life. What Plessner uses to characterise the human being as an eccentric positionality is meant by Rosmini as a positive understanding of the limit as a relation. It is therefore the understanding of the specific limit of the real and physical realisation of the subject that opens up the view of a post-Kantian and concrete anthropology as a counter-project to posthuman relativisations.

Keywords: *boundary and barrier, boundary and relation, self-reference and self-*

1 Professore ordinario di Filosofia moderna ed Etica sociale presso la Facoltà Teologica di Lugano e Direttore della Cattedra Rosmini.

*transgression, eccentric positionality, fundamental feeling, person and relation,
Hegel, Plessner, Rosmini.*

«Jede geschaffene Vernunft muss erkennen,
durch konkrete Erfahrung,
was es ist, das dem Endlichen mangelt,
dem Unendlichen jedoch nicht mangelt,
damit ihre Erkenntnis lebendig und wirksam ist,
um sie zu großen Taten zu bewegen».

Antonio Rosmini, *Teodicea*.

1. Einführung

Antonio Rosmini (1797-1855) und Helmuth Plessner (1892-1985) beziehen sich beide in auffallend ähnlicher Weise auf das Denken Georg Wilhelm Friedrich Hegels (1770-1831): sowohl um dessen positive Determination der endlichen Seienden im Verhältnis zur Außenwelt und dem Absoluten über die kantische Bestimmung der „Grenze“ hinaus philosophisch weiterzuführen, als auch um den spezifisch hegelschen Engführungen zu entkommen, welche das Thema der Grenze nicht anthropologisch angehen bzw. es mittels des Verhältnisses des Menschen zum natürlich-realen Umfeld zu verhandeln, sondern geistphilosophisch integrieren und damit dessen leibliche Vermittlung übergehen. Was Hegels Sichtweise auszeichnet und ihn zum relevanten Bezugspunkt der beiden anderen Denker werden lässt, ist seine kritische Überschreitung Kants: Es zeichnet das Lebendige nicht nur aus, über sich hinaus zu sein, sondern diesen Fremdbezug als konstruktiven Eigenbezug auf die Grenze der eigenen Körperlichkeit (Leib) zu fassen, wodurch die Grenze ein positives Grundkonstituens des endlichen belebten Seins wird und seine Relationalität konstitutiv begründet. Indem der Geist über seine Grenze hinaus ist, ist er selbstbezüglich, d. h. mit sich selbst vermittelt, und nur daher absolut.

Aus diesem Grund ist gerade das Organische die Grundstruktur der objektiven Verfasstheit der Welt. Hegel buchstabiert diese Zusammenhänge in logischer Form, Plessner dagegen als stufenartige Lebensvollzüge aus: Verglichen miteinander, kann man daher leicht ersehen, dass sie „die Verhältnisse von Geist und Leben bzw. Leben und Geist umgekehrt darstellen“². Lebendige Körper haben dabei eine Grenze, welche sie nach Plessner mit dem Äußeren in eine reziprok verschränkte Vermittlung setzt, wohingegen diese bei toten Körpern lediglich den „Rand“ stellt. Rosminis anthropologische Analysen kommen dabei – wohl aus analoger Hegelkritik – zu ähnlichen Schlussfolgerungen, dabei jedoch die Grenze mit Hegel als Relation ausdeutend.

2. Hegel: von der «Grenze der Vernunft» zur «Vernunft der Grenze»

Nachdem die Grenze bei Kant zunächst nur eine raumzeitliche Bedeutung hat (als Fläche, Linie und Punkt einerseits bzw. als Augenblick andererseits)³, dient sie ihm bereits in der Kritik der reinen Vernunft zur Bestimmung des Erkenntnishorizonts des Verstandes selbst⁴, um dann in der Kritik der

2 S. Rohmer, *Die Idee des Lebens. Zum Begriff der Grenze bei Hegel und Plessner*, Karl Alber, Freiburg-München 2016, 17.

3 „Daher aber kommt es, daß ein Einfaches im Raume kein Teil, sondern eine Grenze ist. Eine Grenze aber ist allgemein das in einer stetigen Größe, was den Grund für die Schranken enthält“ (I. Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principii* [1770], in Id., *Schriften zur Metaphysik und Logik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, 7-107, hier 61, Anm.).

4 So ist etwa das Noumenon der *Grenzbegriff* schlechthin: „Der Begriff eines Noumenon ist also bloß in *Grenzbegriff*, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche“ (I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Darmstadt 1983, 282 [B 310-311]). Kant selbst verweist jedoch dann, in den *Prolegomena*, darauf, dass der hier gemeinte Gebrauch des Begriffs – als einer Bestimmung des Verstandes – eigentlich eher der Bedeutung der „Schranke“ entspricht: „Oben [...] haben wir Schranken der Vernunft in Ansehung aller Erkenntnis bloßer Gedankenwesen angezeigt, jetzt [...] können wir auch die Grenzen der reinen Vernunft bestimmen; denn in allen Grenzen ist auch etwas Positives [...], dahingegen Schranken bloße Negationen enthalten“ (I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, in: Akademie Ausgabe 4, 109-264, hier 229 [§ 56]; vgl. auch Kant, *Kritik*, cit., 611-612 [B 739]).

Urteilkraft unübersehbar auf den Organismus bezogen zu werden: Insofern hier der praktische Vernunftgedanke von Autonomie und Selbstgesetzgebung analog auf die Naturrealität übertragen wird, erlangt Kant eine neuartige Sicht auf die „Grenze“, Im gegenseitigen Verhältnis des Ganzen und seiner Teile kommt die Idee der Selbstorganisation zum Ausdruck und die Natur erlangt eine ‚Vernünftigkeit, welche die Entgegensetzungen des Endlichen zwischen Subjekt und Objekt, theoretischer und praktischer Vernunft transzendiert⁵. Von dieser – die strenge Äußerlichkeit der Objektbestimmungen überwindenden – Perspektive ausgehend, gelangt Hegel über das kantische Verständnis der Grenze hinaus, welches aus der Sicht auf die Dinge als endliche, abgeschlossene und selbstgenügsame resultiert. Damit wird derselbe Begriff, nun mit der kantischen Sicht auf den Organismus verbunden, zum Ort der Einheit der bei Kant noch entgegengesetzten Reflexionsbegriffe wie „Inneres“ und „Äußeres“, „Bestimmung“ und „Bestimmbarkeit“ usw., und konkretisiert mithin das, was bei Kant als Abstraktes bzw. Noumenon außen vorgelassen wurde. Ihr Verhältnis zum Unendlichen, das für sie wesenhaft ist, konstituiert ihre, folglich auf der Begriffsebene widersprüchliche, Existenz. Erst im Urteil wird dieser Widerspruch aufgehoben und Realität und Idealität werden identifiziert.

In dieser in der Wissenschaft der Logik ausgeführten Dynamik erweist sich die Realisierung des Bewusstseins, im Weltbezug sich selbst objektiv zu werden und damit erst im Anderen zu sich selbst zu kommen. Damit ist die Grenze immer schon als umfassende und d. h. negierte begriffen sowie gleichzeitig die Struktur des Geistes beschrieben, weswegen sie dem Tier nicht zukommt: Leben kulminiert für Hegel im geistigen Leben, während es im Falle des Tieres seine Grenze eben nicht zu übersteigen vermag. Hier ist es „durch die Vernichtung des ihm gegenüberstehenden Anderen die ursprüngliche, einfache Beziehung auf

5 Vgl. S. Rohmer, *Die Idee des Lebens*, cit., 57. Diese Analogie kann aber nicht durchgeführt werden, da sie die Grundanlage der kantischen Kritiken unterlaufen würde, welche darauf beruhen, dass sich die theoretische wie praktische Synthesis nur in der menschlichen Vernunft vollzieht. Darum weist Rohmer zurecht darauf hin, dass der „Begriff einer inneren Zweckmäßigkeit der Organismen auch nur unter dem Vorbehalt des Als-ob“ gilt (ebd.).

sich“⁶. Genau an diesem Punkt erweist sich die Spezifität geistigen Lebens, dem Anderen als Anderer – mithin Reflexivität voraussetzend – gegenüberzutreten und damit den äußerlichen Gegensatz zu diesem zu überwinden. Im Anderen, so die Dynamik der Phänomenologie, kommt das Selbstbewusstsein zu sich bzw., wie Hegel im Jenaer Systemfragment ausführt, das Selbstbewusstsein findet nur in einem anderen Selbstbewusstsein Befriedigung⁷. Dies begründet dann die hier ausgearbeitete Theorie der Anerkennung, welche somit die Theorie der Grenze in ein Relationsgeschehen erhebt: In der reziproken Anerkennung zweier Selbstbewusstseine ist die Grenze produktiv überwunden, ohne dass dies die Identität des Subjekts aufs Spiel setzen würde, im Gegenteil: Nur dadurch findet sich die Identität des Subjektes als solchen realisiert. Die Positivität der Grenze für die Konstituierung der Identität wird daran deutlich, dass die Differenz selbst zum Bestandteil der Identität wird, und zwar nicht die abstrakte Andersheit als solche, sondern die konkrete Differenz zum Anderen seiner selbst⁸. Diese Positivität ergibt sich aus dem Bewusstwerden des Ansichseins, doch liegt in dessen „Behauptung [dass über die Schranke nicht hinausgegangen werden kann] [...] die Bewusstlosigkeit, daß darin selbst, daß etwas als Schranke bestimmt ist, darüber bereits hinausgegangen ist“⁹. Was Hegel mithin im Anerkennungsgeschehen aufhebt, ist nicht die Grenze als solche, sondern deren materialistisches oder subjektivistisches Missverständnis

6 G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes* (Werke, 10), Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970, 20 (§ 381 Zusatz).

7 „In dem Anerkennen hört das Selbst auf die einzelnen zu seyn; es ist rechtlich im Anerkennen, d. h. nicht mehr in seinem unmittelbaren Daseyn [...]; der Mensch wird nothwendig anerkannt, und ist notwendig anerkennend“ (G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, hg. von R.-P. Horstmann [Gesammelte Werke, 8], Meiner, Hamburg 1976, 215).

8 „Durch die Annahme einer solch gedoppelten Natur des Unterschiedes, der einmal als unmittelbarer Unterschied die Unterschiedlichkeit des Unterschiedenen garantiert und als in sich reflektierter bzw. als Gegensatz und Widerspruch die innere Einheit derselben zu Tage fördert, erspart sich Hegel erstens die Annahme eines höherstufigen Unterscheidens von Identität und Unterschied, das in ein Paradox führen würde“ (S. Rohmer, *Die Idee des Lebens*, cit., 117).

9 G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erstes Buch. Die Lehre vom Sein*, hg. von F. Hogemann und W. Jaeschke (Gesammelte Werke, 21), Meiner, Hamburg 1984, 121 (I, 134).

einer als äußerlich-trennend aufgefassten Natur. Diese Natürlichkeit, welche den Körper in ihrer äußerlichen Grenze substantialistisch auffasst, wird mithin durch den Bewusstseinsprozess überwunden und damit Freiheit als positive, verwirklichte Freiheit möglich. Dies hat seinen Grund darin, dass durch die Reziprozität des Freiheitsgeschehens der Andere nicht in den Freiheitsprozess des subjektiven Geistes einverleibt wird, sondern als Freiheit nicht instrumentalisierbar ist und deswegen das Subjekt nicht seiner Entäußerung preisgibt. Positiv gewendet besagt die Grenze nun also, dass das Subjekt sich im anderen als anderes setzt. Im Anerkennungsprozess wird diese logische Figur als „Bei sich sein im Anderen“ ausbuchstabiert: „Der Mensch wird notwendig anerkannt und ist notwendig anerkennend“¹⁰.

Die nichtstatische, relationale Auffassung der Grenze wird dann auch für die Hegelsche Logik von grundlegender Bedeutung und bestimmt demzufolge sein gesamtes System. In seiner qualitativen Bestimmtheit ist das Etwas bzw. „Seyn“ durch seine Grenze bestimmt, „welche als das dem Etwas immanente und die Qualität seines Insichseyns ausmachend, die Endlichkeit ist“¹¹. Daraus folgt: „Ansich ist Etwas, insofern es aus seinem Seyn-für-Anderes heraus, in sich zurückgekehrt ist“¹². Jenseits der Grenze ist aber das Andere wiederum als die Negation der Negation bestimmt, sodass diese Grenze selbst – über die doppelte Negation – als „die Beziehung der beyden Seiten gesetzt“ resultiert, die dann zugleich die „Einheit des Etwas mit sich“¹³ ist: Erst dadurch wird die Schranke als Grenze auffassbar. Das Werden liegt dem Diskurs der Grenze zugrunde, indem es in seinem Aufgehobensein die einfache Einheit aus Sein und Nichts als Etwas hervorbringt und die Grenze mithin doppelt als Sein und Nichtsein bestimmt. Aufgrund dessen Bestimmtheit ist „Gränze, Schranke“, welche in ihrer Dialektik dessen Bewegungsgesetz als Endliches bilden, ist dem

10 G. W. F. Hegel, *Frühe politische Systeme*, hg. von Gerhard Göhler, Ullstein, Frankfurt a. M.-Berlin-Wien 1974, 227.

11 G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, cit., 118 (I, 130). Schaefer kommentiert: „Hegels Begriff der Grenze ist demnach der einer Funktion, während Kants Grenzbegriff der des Dinges schlechthin ist“ (A. Schaefer, *Begriff der Grenze und Grenzbegriff in Hegels Logik*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 27, 1973, 77-86, hier 83).

12 G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, cit., 108 (I, 115).

13 G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, cit., 119 (I, 131).

Etwas aufgrund dieser Negation „das Anderseyn nicht ein gleichgültiges außer ihm, sondern sein eigenes Moment“¹⁴. Das Andere des Anderen ist die doppelte Negation des „Etwas“ und des „Anderen“. Die Relation der doppelten Negation der beiden Etwas, als das Andere des Anderen¹⁵, führt sodann zum Verständnis der Grenze als die Selbstbezüglichkeit des Etwas unter Ausschluss des Anderen, ohne dass natürlich von diesem Anderen abgesehen werden könnte. Die Dialektik der Grenze ist aber auch das Identifizieren und gleichzeitige Unterscheiden beider. Nur das Leben entspricht dabei dieser Dynamik. Das Wesen erscheint als „einfache Identität“, aber dennoch als Resultat des sich selbst Herstellens. Dieses Herstellen impliziert jedoch auch das Abstoßen von sich, und d. h. gleichzeitig Nichtidentität. Zudem wird die qualitative Grenze eines Dinges – seine unmittelbare Bestimmtheit, welche das Unterschiedensein des Etwas von Anderem in ihrem gegenseitigen Zusammenhang besagt – in die quantitative Bestimmung überschritten, da sie bereits auf der qualitativen Ebene nicht statisch festgeschrieben ist: Die Quantität ist dabei „eine Grenze, die eben so sehr keine ist“¹⁶. Die Variierung der Quantität hat natürlich – bis zu einer bestimmten Grenze – auf die Qualität keine Auswirkung. Die Synthese beider Momente führt eben deswegen zum Maß, welches die qualitative Beschaffenheit des Dinges gewährt, in seinem Überschrittensein jedoch das dynamische Verhältnis von Qualität und Quantität zum Ausdruck bringt und somit über sich hinausweist. Das Maß ist für Hegel die bewusste Beziehung auf sich und damit qualitative Bestimmtheit: Was hier unmittelbar als Identität von Qualität und Quantität statisch gesetzt ist, wird im Urteil der geschichtlich-dynamischen Entwicklung als Leben begreifbar¹⁷.

14 G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, hg. von W. Bonsiepen und H. C. Lucas (*Gesammelte Werke*, 20), Meiner, Hamburg 1992, 130 (§ 92).

15 „Der Tatbestand, dass beide Etwasse das Andere des Andern sind, begründet einmal im Sinne der doppelten Negation die innere Wirklichkeit des Etwas. Zugleich sind beide Etwasse als Andere aber auch partikuläre, äußere Wirklichkeiten füreinander“ (S. Rohmer, *Die Idee des Lebens*, cit., 82).

16 G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, cit., 173 (I, 211).

17 Über Qualität und Quantität „hat sich der Gedanke der Grenze weiter entfaltet. Er ging von der Endlichkeit über die Äußerlichkeit zum Maß. Darin kündigt sich eine andere Weise

Bereits für Leibniz ist Schranke die konkrete Realisierung des endlichen Seienden, während die Grenze den mathematischen Grenzwert bezeichnet, welcher sich nicht auf das Jenseitige von sich bezieht: Dementsprechend ist letzter Begriff auch bei Hegel für das Sichverändern der Dinge reserviert, während ersterer die ontologische Begrenzung des Endlichen, auch dessen Tod, besagt. Gerade die Mathematik qualifiziert sich daher für Hegel dazu, den „Begriff des wahrhaften Unendlichen“ zu verdeutlichen¹⁸. Hegel kritisiert dabei an Kant, dass er die Grenze stets nur als Schranke fasst, und das Hinausgehen über diese als Sollen, denn im Sollen ist „Etwas *über seine Schranke erhaben*, umgekehrt hat es aber nur *als Sollen* seine *Schranke*“¹⁹. Im Sollen, in anderen Worten, wird die Grenze zu etwas Negativem. „Diese Schranke [der Natur für den Geist] wird nun vom absoluten Wissen aufgehoben, welches die *dritte* und höchste Form der Offenbarung des Geistes ist“²⁰. Die Endlichkeit ist damit nicht eine feste Schranke für den Geist, welcher nicht nur von seiner Beschränktheit weiß, sondern eben darin auch schon über sie hinaus ist: „Die natürlichen Dinge sind beschränkt, und nur natürliche Dinge sind sie, insofern sie *nichts* von ihrer allgemeinen *Schranke wissen*, insofern ihre Bestimmtheit nur eine Schranke *für uns* ist, nicht *für sie*. Als *Schranke*, Mangel wird etwas nur gewußt, ja empfunden, indem man zugleich darüber *hinaus* ist“²¹, doch ist dies immer nur auf dem „Standpunkt des Beharrens in der Endlichkeit und damit

des Bei-sich-Seins im Anderen an, die darin besteht, dass eine bestimmte Einheit sich in das Andere kontinuiert und darin mit sich selbst gleich bleibt. Diese Einheit nennt Hegel dann Selbstbestimmung“ (T. Pierini, *Das Sein »innerhalb seiner selbst«: Qualität und Quantität*, in A. F. Koch et al. [Hgg.], *Hegel – 200 Jahre Wissenschaft der Logik* [Deutsches Jahrbuch Philosophie, 5], Meiner, Hamburg 2014, 111-121, hier 121).

18 „In diesem Begriff des Unendlichen [der Grenzbegriff der Differenzialrechnung] ist das Quantum wahrhaft zu einem qualitativen Daseyn vollendet; es ist als wirklich unendlich gesetzt; es ist nicht nur als dieses oder jenes Quantum aufgehoben, sondern als Quantum überhaupt. Es *bleibt* aber die *Quantitätsbestimmtheit* als Element von Quantis, Princip, oder wie man auch gesagt hat, in *ihrem ersten Begriffe*“ (G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, cit., 251 [I, 320]).

19 *Ivi*, 120 und 123 (I, 133 und 137).

20 G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie. Dritter Teil*, cit., 31 (§ 384 Zusatz).

21 G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie (1830)*, cit., 97 (§ 60).

im Widerspruche²². Dieser Widerspruch besteht, so Hegel, in der negativen Bestimmung des Sollens für die Schranke und der Schranke für das Sollen. Demgegenüber ist das Unendliche „als eine neue Definition des Absoluten“, wie Hegel anmerkt, „die Erhebung aus der Schranke“²³. Dies bedeutet, dass sich das Endliche als Bezug auf die eigene Schranke wie gleichzeitig auf das Sollen in gegenseitiger Negation diesen Selbstbezug nochmals negiert und damit über sich hinaus ist²⁴. Gerade im Hinblick auf das Unendliche fasst Hegel mit dem Konzept der Grenze auch das Problem des schlechten Unendlichen, insofern der Übergang vom Endlichen zum Unendlichen nur als einfache Negation gefasst wird und damit die Grenze dem Unendlichen selbst äußerlich bleibt und es damit verhindert, dass über die Einheit von Endlichem und Unendlichem reflektiert wird.

3. Plessner: von der «Vernunft der Grenze» zur «Vernunft des Lebendigen»

Hegels Idee der immanenten Grenze, welche das *Movens* für das lebendige bzw. geistige Seiende ist, über sich hinauszugehen, um diese Bewegung dann in der Rückkehr zu vollenden, ist ausdrücklich von Plessner übernommen worden. Damit ist die Grenze der Ort der Selbstbezüglichkeit des Menschen, im Unterschied zum Tier, das sich nicht im Anderen selbst objektiviert, und das Wesen des Menschen in der Überwindung der Subjekt-Objekt-Gegenübersetzung zu bestimmen. Nur wenn der Mensch gleichzeitig als körperliches und geistiges Wesen begriffen wird, kann man sich an die spezifische Dimension des Lebens philosophisch annähern. Die Bestimmung des Lebendigen erfolgt daher anthropologisch über eine neue Fassung des Mensch-Welt-Verhältnisses: Die Exzentrizität des Menschen als dessen zentrales

22 G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, cit., 123 (I, 137).

23 *Ivi*, 124-125 (I, 139-140).

24 Für Hegel ist es die „Natur [des Endlichen], sich auf sich als Schranke, sowohl als Schranke als solche, wie als Sollen, zu beziehen, und über dieselbe hinauszugehen, oder vielmehr als Beziehung auf sich sie negiert zu haben und über sie hinaus zu seyn“ (*ivi*, 125 [I, 141]).

Konzept ist damit eine spezifische Art der Grenzbestimmung, denn alles Lebendige realisiert sich durch seinen besonderen Bezug zur eigenen Grenze, und diesen Bezug bezeichnet Plessner als „Positionalität“. Im Vergleich zu den Tieren ist die menschliche Positionalität exzentrisch. Exzentrizität bedeutet dabei, dass der Mensch sich nochmals zu seinem eigenen Zentrum verhält und sich dadurch von diesem und d. h. von sich selbst distanziert. Damit verliert er seine Zentralität den Dingen und auch dem eigenen Körper gegenüber, weswegen er eine Bestimmung seiner Stellung in der biologischen Welt vornehmen kann: Obwohl ausschließlich in seiner Grenze konstituiert, kann er sich doch über sie erheben und sich von außen betrachten. Diese Differenz zwischen dem Sein des Leibes und dem Haben des Körpers bestimmt eine konstitutive Brechung der grundlegenden Einheit des Menschen²⁵, durch die er seine biologischen Grenzen übersteigt²⁶. Dadurch wird aber auch die Grenze als Teil der eigenen Realität verstanden, da dieses sich auf sich selbst Beziehen zugleich den Bezug auf die Welt bestimmt und darin die Dynamik des Subjekts charakterisiert: „Die Grenze gehört dem Körper selbst an, der Körper ist die Grenze seiner selbst und des Anderen und insofern sowohl ihm als dem Anderen entgegen“²⁷. Plessner unterscheidet sich von Hegel dadurch, dass er „an der hegelschen Einsicht einer unlösbaren Zusammengehörigkeit von Subjekt und Welt, von Organismus und Umwelt festhält; er aber andererseits diese Zusammengehörigkeit lebensphilosophisch im Sinne eines dynamischen Prozesses denkt, während Hegel bestrebt ist, die Differenz von Subjekt und Welt im Rahmen seiner Dialektik – durch seine Lehre des Übergreifens des Begriffes – zur Auflösung zu bringen“²⁸. Die Interpretation der leiblichen

25 Vgl. M. T. Pansera, *Antropologia filosofica. La peculiarità dell'umano in Scheler, Gebler e Plessner*, Mondadori, Milano 2007², 84-85.

26 „Um sich selbst zu verwirklichen, muss der Mensch die organische Ebene übersteigen, nicht nur ein Körper *sein*, sondern auch einen Körper *haben*: Er muss sich mithin von der Unmittelbarkeit dessen befreien, was ihm als einem Tier gegeben ist, seine biologische Wirklichkeit negieren, um sie in einer höheren Synthese als kulturelle Realität wieder zu integrieren“ (*ivi*, 92).

27 H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, de Gruyter, Berlin-New York 1975³, 127.

28 S. Rohmer, *Die Idee des Lebens*, cit., 243.

Grenze des Subjekts als Relation sucht Plessner mithin – im Gegensatz zu Hegel – auf der materiell-biologischen Ebene als Lebensprozess zu begreifen²⁹. Dies führt zwar nicht dazu, dass die Natur dem Geist übergeordnet wird – auch in der Plessnerschen Stufenfolge bleibt dieser an der höchsten Stelle –, wohl aber zu einer grundlegend verschiedenen Auffassung der Grenze, und zwar ausgehend von der lebendigen Selbstorganisation des Organismus. Nach Plessner beziehen sich Subjekte auf die Umwelt, indem sie sich gegen sie aktiv abgrenzen und dadurch ihre eigene Grenze nicht nur – wie alle belebten Wesen – aktiv als Weltverhältnis setzen, d. h. diese allererst herstellen, sondern sich nochmals zur diesem gesetzten Weltverhältnis reflexiv verhalten. Die Grenze bestimmt somit das Leben als Positionalität bzw. „Grenzrealisierung“³⁰. Damit ist die subjektive Relationalität der Grenze durchaus von der Bestimmung der Grenze bei nichtgeistigen Lebewesen unterschieden, woraus sich sein Begriff der „exzentrischen Positionalität“ ergibt, welche die Freiheit als entscheidende Differenz des subjektiven Lebens vom tierischen begründet. Dem Menschen ist „die Zentralität seiner Existenz bewußt geworden. Es hat sich selbst, es weiß um sich, es ist sich selber bemerkbar und darin ist es *Ich*, der hinter sich liegende Fluchtpunkt der eigenen Innerlichkeit, der jedem möglichen Vollzug des Lebens aus der eigenen Mitte entzogen den Zuschauer gegenüber dem Szenarium dieses Innenfeldes bildet, der nicht mehr objektivierbare, nicht mehr in Gegenstandsstellung zu rückende Subjektpol“³¹.

Die Grenze ist dabei der Ort des Austauschs des Lebewesens mit seiner Umwelt. Einerseits sind lebendige Seiende „grenzrealisierende Körper“³², welche andererseits aber auch gleichzeitig, dank dieser Grenze, in dynamischem Austausch mit der Umwelt sowie Abgrenzung zu ihr stehen. Diese

29 „Den Menschen trägt die lebendige Natur, ihr bleibt er bei aller Vergeistigung verfallen, aus ihr zieht er die Kräfte und Stoffe für jegliche Sublimierung“ (H. Plessner, *Die Stufen*, cit., 76).

30 A. Manzei, *Umkämpfte Deutungen – Gesellschaftstheorie und die Kritik szientifischer Bestimmungen menschlicher Existenz in der biotechnologischen Medizin*, in: G. Gamm – M. Gutmann – A. Manzei (edd.), *Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie. Zur Renaissance Helmuth Plessners im Kontext der modernen Lebenswissenschaften*, transcript, Bielefeld 2005, 55-82, hier 68.

31 H. Plessner, *Die Stufen*, cit., 290.

32 *Ivi*, 126.

Grenzrealisation wird dabei von Plessner dahingehend spezifiziert, dass sie die Grenze selbst gegenüber dieser doppelten Bewegung – einerseits nach außen und andererseits nach innen – als neutrale, jedoch unausgedehnte Sphäre – eben als Grenze – auffasst, die jedoch – im Unterschied zum unbelebten Ding – dem Körper selbst angehört. Dadurch, so Rohmer, gewährleistet „die Grenze nicht nur den Übergang zum Anderen“, sondern „der Körper [vollzieht] in seiner Begrenzung [...] den Übergang und ist dieser Übergang selbst“³³ in teleologischer Weise: „Organisation ist die Daseinsweise des lebendigen Körpers, der sich differenzieren muss und in und mit der Differenzierung jene Teleologie herausbringt, nach der er zugleich geformt und funktionierend erscheint“³⁴. Damit *ist* die Grenze „das gesuchte conjunctum zwischen dem Innenaspekt und dem Außenaspekt“ und damit Überwindung des Dualismus³⁵. Im Gegensatz zu Hegel ist es also das Verhältnis zur Grenze, welche den lebendigen Körper ausmacht. Das Überschreiten der Grenze wird in der Moderne als *hybris* verbrämt, weswegen der Posthumanismus diese Grenzüberschreitung und die Entthronung des neuzeitlichen Konzepts der „Reinheit“ des humanistischen Ideals als Fortschritt ansieht³⁶. Für den Posthumanismus ist diese Grenzüberschreitung deswegen nicht Arroganz, sondern die grundlegende Dynamik der Wirklichkeit³⁷. Plessners „Vernunft des Lebendigen“ ist geradezu das Gegenprogramm hierzu, indem es die ontologisch-anthropologischen Dualismen und „Reinheitsideale“ überwindet, dies aber grade als Dynamik der anthropologischen Realisierung der Grenze

33 S. Rohmer, *Die Idee des Lebens*, cit., 237. „Besteht das Wesen der Grenze aber im Unterschied zur Begrenzung darin, mehr als die bloße Gewährleistung des Übergehens zu sein, nämlich dieses Übergehen selbst, so muß ein Ding, welchem Reich des Seins es auch zuzurechnen sei, wenn es die Grenze selbst hat, dieses Übergehen selbst haben. [...] Das Reellsein der Grenze an einer der einander begrenzenden Größen drückt sich für diese aus als die Weise des Über ihr hinaus Seins“ (H. Plessner, *Die Stufen*, cit., 127).

34 H. Plessner, *Die Stufen*, cit., 170.

35 J. Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Karl Alber, Freiburg-München 2009, 533.

36 R. Marchesini, *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*, Dedalo, Bari 2009, 53; alle Übersetzungen in diesem Beitrag wurden, sofern nicht anders angegeben, vom Autor erstellt; M.K.

37 *Ivi*, 55.

selbst ansieht.

Die spezifisch menschliche Weise, sich zu seiner Grenze zu verhalten – sein Bewusstsein begründet sich nach Plessner auf der dialektischen Gestalt der Grenze –, bedingt dabei die soziale und kulturelle Struktur seiner Selbstverwirklichung in ihrer Prozessualität: „Ein Ding positionalen Charakters kann nur sein, indem es *wird*: der Prozeß ist die Weise seines Seins“³⁸. Damit liegt „[p]ositional [...] ein Dreifaches vor: das Lebendige ist Körper, im Körper (als Innenleben oder Seele) und außer dem Körper als Blickpunkt, von dem aus es beides ist“³⁹. Der Mensch erlebt sein komplexes Erleben des Körpers und im Körper nochmals als leibkörperliche Erlebenseinheit. Trotz dieses monistischen Ansatzes der psychophysischen Einheit des Lebens, muss Plessner jedoch konstatieren: „Es geht ein Riß durch den Menschen, der einen Körper hat und Leib ist. Den Körper, den er hat, kann man ruhigen Gewissens den objektivierenden Wissenschaften überlassen; denn zugleich ist er Leib, und in diesem Leib wird alles, wodurch sich sein Menschsein als Personsein definiert, aufgefangen, aufgehoben und abgegrenzt“⁴⁰. Plessner reproduziert mithin die Grenze in der Unterscheidung zwischen Körper und Leib und es ist augenscheinlich, dass er im Gegensatz zu Hegel an einer Differenzsetzung der Grenze festhält: zwischen Exzentrizität und Innenwelt verbleibt ein letzter unaufhebbarer Unterschied.

Zusammenfassend lautet somit die plessnersche Methode: „Auf das Verhältnis des begrenzten Körpers zu seiner Grenze kommt es also an“⁴¹, wenn es darum geht, die Welterschlossenheit als Grundkonstitutivum des Menschen in und durch seine Grenze deutlich zu machen: Denn „erst durch die Grenze tritt ein wirkliches Anderssein zu Tage. Der Körper fängt daher nicht dort an, wo das Medium, an das er grenzt, aufhört (und umgekehrt), sondern er ist dieses Anfangen und Aufhören an ihm selbst; unabhängig – wenn

38 H. Plessner, *Die Stufen*, cit., 132.

39 *Ivi*, 293.

40 R. Ammicht Quinn, *Körper – Religion – Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter*, Matthias Grünewald, Mainz 1999, 30-31.

41 H. Plessner, *Die Stufen*, cit., 103.

auch nicht in Ablösung – von anderen Seienden“⁴². Plessner buchstabiert dies dann in seinen drei „anthropologischen Gesetzen“ aus: In natürlicher Künstlichkeit, vermittelter Unmittelbarkeit und utopischem Standort wird die plessnersche Anthropologie, und konstitutiv in ihr das Verständnis der Grenze, zur Erschließung des Weltzuganges unter den Herausforderungen des Zeitalters von Big Tech und Anthropozän. Dabei wird deutlich, dass sich das Verhältnis von Lebendigem und Geistigem bei Plessner genau umgekehrt wie bei Hegel darstellt: Das Leben ist nicht ein Moment des Geistes, sondern im Gegenteil dessen Grundlage. Wirft Plessner Hegel vor, die leibspezifische Weise der exzentrischen Positionalität zu unterschlagen, mithin die Grenze letztlich im begrifflichen Absoluten aufzuheben, kann umgekehrt aber auch Plessner nicht gänzlich von dem Vorwurf entlastet werden, ein nur diffuses Verständnis des Bewusstseins zu haben, das sich letztlich nicht von der Struktur der exzentrischen Positionalität selbst abhebt und damit nicht die bereits hegelsche Anregung ausführt, die Erörterung der „Grenze“ bis zu einer philosophisch-anthropologischen Theorie der „Relation“ weiterzudenken. Gerade diesbezüglich finden sich bei Rosmini interessante anthropologische Überlegungen, welche – auf diese Perplexität antwortend und zugleich den Kritizismus Hegel gegenüber teilend – nun systematisch abschließend, wiewohl biographisch vorlaufend, thematisiert werden sollen.

4. Rosmini: von der «Vernunft des Lebendigen» zur «Vernunft der Relation»

Während Rosminis Ansatz von seiner metaphysischen Grundanlage her zweifelsohne nicht mit der plessnerschen Naturphilosophie vergleichbar ist, so nimmt er doch bereits dessen hegelkritische Überzeugung vorweg, dass „die cartesische Spaltung durch eine Klärung der Wesensmerkmale des Lebendigen überwunden“ werden kann⁴³. Im Gegensatz zu Hegel kommt es mithin darauf

⁴² S. Rohmer, *Die Idee des Lebens*, cit., 237.

⁴³ *Ivi*, 232-233.

an, die Natur – für Rosmini: das *sentimento* – in die konzeptuelle Bestimmung des Menschen mit einzubeziehen: Während Plessner dies organisch fasst, führt Rosmini eine metaphysische Überlegung durch – methodologisch bleibt er gewissermaßen Hegel näher als der deutsche Anthropologe. Auch bei Rosmini ist das Leben nicht Voraussetzung zur Erfassung der geistigen Vollzüge des Subjekts, dennoch kann aber nicht davon abgesehen werden. Seine Theorie des „körperlichen Grundempfindens“ (*sentimento fondamentale corporeo*) – oder auch „Selbstwahrnehmung des Lebendigen“ (*sentimento del vivere*)⁴⁴ – begreift in seiner Systematik den Lebensprozess in seiner Einheit auf der Ebene der Leiblichkeit (in leibseelischer Einheit) als subjektive Gefühlsrealität⁴⁵. Für Rosmini „lässt uns [das körperliche Grundempfinden] weder die Gestalt noch die sichtbare Größe unseres Körpers erkennen“, insofern es in einem „Gefallen besteht, das eine eigene Art und Begrenzung hat, eine Art und Begrenzung, die nicht durch den einfachen Begriff des Vergnügens eingeschrieben ist und als *Ausdehnung* bezeichnet wird“⁴⁶. Damit ist die ontologische Grundwahrnehmung des begrenzten Seins über das Empfinden innerlich vermittelt. Dieses bezieht sich auf ein „empfindendes Prinzip“ (*principio senziente*), mit welchem der „körperliche Terminus“ (*termine corporeo*) eine untrennbare, polar strukturierte Einheit bildet. Im körperlichen

44 A. Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale*, hg. von F. Evain (*Ediz. crit.*, 24), Città Nuova, Roma-Stresa 1981 (im Folgenden: AM), 139. Alle rosminischen Werke werden mit den Nummern der Paragraphen zitiert.

45 Rosmini definiert, dass das „körperliche *Leben* [*vita animale*]“, das der Mensch mit den Tieren gemeinsam hat, „ein ständiges Hervorbringen des körperlich-materialen Grundempfindens ist“ (AM 45). Deswegen trifft auch auf Rosmini die plessnersche Einsicht zu, dass „[n]icht nur Bewusstsein, sondern schon der positionale Sachverhalt Lebendigkeit [...] als eine spezifische Weise, eine Ganzheit zu sein, verstanden [wird], die von der physischen Gestaltganzheit charakteristisch unterschieden, aber dennoch als erscheinende Eigenschaft der physischen Gestalt anschaulich gegeben ist“ (G. Lindemann, *Der methodologische Ansatz der reflexiven Anthropologie Helmut Plessners*, in: G. Gamm – M. Gutmann – A. Manzi [Hgg.], *Zwischen Anthropologie*, cit., 83-98, hier 87). Demzufolge kritisiert Rosmini ausdrücklich diejenigen „Naturalisten“, welche dem lebendig-organischen Organismus dessen Struktur des Grundempfindens absprechen (vgl. AM 54).

46 A. Rosmini, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, 3 voll., a cura di G. Messina (*Ediz. crit.*, 3-5), Città Nuova, Roma-Stresa 2003-2005 (im Folgenden: NS), 715 e 753.

Grundempfinden drückt sich das „Empfinden aus; ein Gefühl als verkörperter Geist, in seiner eigenen unteilbaren Einheit von Geist und Körper“⁴⁷.

Damit ist dieser Terminus das, was der in der deutschen Schulphilosophie als *Schranke* definiert wurde⁴⁸. Die Fähigkeit des lebendigen Wesens (des belebten Körpers), seine eigene Schranke auf die Außenwelt hin zu übersteigen und mithin in ein aktives Verhältnis zu ihr zu treten, besteht für den italienischen Philosophen in der Innerlichkeit des körperlichen Grundempfindens: Die innere Körperwahrnehmung im empfindenden Prinzip ist die Voraussetzung dafür, die über den Körper vermittelten sinnlichen Qualitäten (*qualità sensifere*) wahrnehmen zu können. Damit qualifiziert sich der lebendige Körper als Leib, zwar in seiner Schranke konstituiert zu sein, über diese jedoch erstens in einem Selbstbezug (*sentimento*) und zweitens in einem Weltbezug (der Körper als *principio sensifero*) zu stehen⁴⁹: Rosmini konzipiert hier mithin die für Plessner charakteristische Außen-Innenbeziehung des grenzrealisierenden Körpers. In dieser Hinsicht wäre ein Körper an sich, mithin ohne im Grundwahrnehmen dem Subjekt als eigene Unmittelbarkeit präsent zu sein, nichts weiter denn eine einfache außersubjektive Realität⁵⁰. Rosmini besteht darauf, dass es in dieser Doppelperspektive gänzlich verwehrt ist, das empfindende Prinzip (das er noch in scholastischer Tradition als „Seele“ [*anima*] bezeichnet) als natürlichen „Akt des Körpers“ zu begreifen, und insofern die aristotelisch-scholastische

47 F. Piemontese, *La dottrina del sentimento fondamentale nella filosofia di A. Rosmini*, Marzorati, Milano 1966, 226. „Das Grundempfinden lässt uns also weder die Gestalt noch die sichtbare Größe unseres Körpers erkennen, sondern es lässt uns unseren Körper auf eine ganz andere Weise wahrnehmen: Es gibt keine andere Möglichkeit, sich eine Vorstellung von dieser Weise zu machen, als nur die, sich in uns selbst zu konzentrieren und auf das Lebensgefühl aufmerksam zu sein, das uns alle beseelt“ (NS 715). Zu den protophänomenologischen Dimensionen dieser Theorie vgl. C. Vecchiet, Rosmini profetomenologo, «Sacra Doctrina», 2, 2009, 42-91; G. Sansonetti, *Il «Sentimento fondamentale». Metamorfosi di un'idea tra Rosmini e la fenomenologia francese attuale*, in: Rosmini Studies 5 (2018), pp. 265-275.

48 Vgl. C. Wolff, *Vernünfftige Gedanken Von Gott, Der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt. Den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet*, Renger, Halle 1751, § 106-107.

49 Vgl. AM 61.

50 Er wäre, so Rosmini, „eine wesentlich außer-subjektive Materie“, während er, als im Grundempfinden situiert, „Subjekt“ ist (AM 62).

Tradition dies besagt, sie dann auch abgelehnt werden müsse⁵¹: In seinem Prinzip („Seele“) ist das körperliche Grundempfinden etwas ontologisch Anderes als der Körper. Aus diesem Grund konzipiert Rosmini eine Theorie des Leibes und der Grenze. Der Körper ist „eine Energie, eine von uns unterschiedene Kraft“, und damit nicht lediglich passives Organ, um für das Subjekt die Sinneswahrnehmungen zu rezipieren, sondern eigenständige und positive Realisierung⁵². Damit kommt ihm aufgrund seiner „Grenzstellung“ – ähnlich wie bei Plessner – eine eigenständige, positive Realität innerhalb der leibgeistigen Verwirklichung des Subjekts zu.

Rosmini unterscheidet, zwecks größerer Präzision, die Grenze von der „Negation“ und dem „Mangel“: Im Hinblick auf den ersten Begriff, der die „weiteste Bedeutung“ der drei Begriffe hat, bedeutet er nicht die vollständige „Nichtexistenz von etwas“, während er im Gegensatz zum zweiten Begriff die Abwesenheit oder Verneinung von etwas bezeichnet, das nicht zu seinem Wesen gehört⁵³. Hier liegt dann auch der Unterschied zu Hegel: Die Realisierung des lebendigen Einzelwesens ist eine lebendig strukturierte Einheit – dessen Grundstruktur diejenige des *sentimento* ist – und nicht eine überindividuelle Begriffsdynamik, in welcher allein das lebendig Wirkliche verstanden wird. Demzufolge ist für Rosmini auch der Intellekt selbst als *sentimento* – genauerhin als vernünftiges Grundempfinden (*sentimento fondamentale intellettuale*)⁵⁴ – anthropologisch beschreibbar und tritt als vernünftiges

51 AM 63.

52 NS 684. „Der Körper ist das Mittel der Seele, das die Seele im Raum spürt: Die körperliche Substanz ist weder mehr noch weniger als dieses Mittel. Dieses von der Seele und in der Seele unmittelbar empfundene Agens, das den Modus der Ausdehnung hat, ist nun eine begrenzte Substanz [...] und diese Substanz ist begrenzt, weil sie, soweit sie wirkt, begrenzt und ausgedehnt ist [...]. Es ist besser, sich eine richtige Vorstellung von der Substanz zu machen, indem man sie immer auf eine Handlung reduziert, die, wenn man sie unter dem Aspekt eines Prinzips betrachtet, Agens genannt wird; und wenn man sie als etwas betrachtet, das sich von selbst begreifen lässt, ohne dass es etwas anderes braucht, wird sie Substanz genannt“ (A. Rosmini, Brief an Carlo Felice Sola in Biella vom 29. April 1842, in Id., *Introduzione alla filosofia*, hg. von P. P. Ottonello [Ediz. crit., 2], Città Nuova, Stresa-Roma 1979, 393-396, hier 395).

53 A. Rosmini, *Teosofia*, 6 Bde., hg. von P. P. Ottonello und M. A. Raschini (Ediz. crit., 12-17), Città Nuova, Roma-Stresa 1998-2002 (im Folgenden: T), 193, Anm.

54 Vgl. AM 522-535.

Grundempfinden⁵⁵ neben die selbstbezüglich-innerliche Konstitution des Körpers als Leib. Damit erhebt Rosmini im „verstehenden Zugang“ dieselben anthropologischen Differenzen wie Plessner, für den „unbelebt/belebt und nicht-bewusst/bewusst [...] solche kategorialen Differenzen [sind], die sich nur einem verstehenden Zugang zur Natur erschließen“⁵⁶. Gleichzeitig realisiert er so mit Plessner, dass „Leben [...] nicht der einheitliche Strom [ist], der sich nur am Dinglichen bricht, am Nichtlebendigen, am Erstarren und Verdinglichten, sondern Leben selbst ist der Sache nach nur möglich durch Unterbrechung, in Form von Grenzrealisierung“⁵⁷.

Da die Außenwelt über das körperliche Grundempfinden vermittelt in ihrer raumzeitlichen Verfasstheit wahrgenommen wird, kritisiert Rosmini nicht nur die kantische Verankerung der reinen Sinnesformen im transzendentalen Subjekt, sondern unterstreicht auch seine Ansicht, dass jede körperliche und zeitliche Ausdehnung, und d. h. in ihrer Begrenztheit, in eben diesem körperlichen Grundempfinden situiert ist. Somit ist die real-körperliche Grenze auch für Rosmini eine synthetische Angelegenheit⁵⁸, während im vernünftigen Grundempfinden sie in der Unendlichkeit des Seins überschritten wird und den Menschen als eine „Potenz [ansieht], deren letzter Akt darin besteht, sich ohne Grenzen mit dem Sein durch liebende Erkenntnis zu verbinden“⁵⁹.

55 „Das intellektive Verstehen [intendere] setzt das intelligente Prinzip [principio intelligente] voraus, so wie das Empfinden ein empfindendes Prinzip. Durch jenen ersten Akt, durch den das intelligente Prinzip das Sein intuiert, welches das erkenntnismöglichende Licht ist, wird seine geistige Natur konstituiert. Das Verstehen besteht somit aus jener *Dualität*, die bereits im Empfinden erkannt wurde. Im Empfinden findet man durch Analyse zwei Elemente, das Empfindende und das Empfundene. Ähnlich finden sich im Verstehen zwei Elemente, das Verstehende und das Verstandene. Bis hier besteht also eine perfekte Analogie zwischen dem Empfinden und dem Verstehen, jedoch wird der Unterschied immens, wenn man das *empfundene* Element und das *verstandene* Element analysiert“ (AM 506).

56 G. Lindemann, *Verstehen und Erklären bei Helmuth Plessner* (TUTS-Working Papers, 4/2005). Berlin 2005, 9; <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoa-11879>, abgerufen am 5. Januar 2024.

57 J. Fischer, *Philosophische Anthropologie*, cit., 533.

58 Vgl. S. Spiri, *Essere e sentimento. La persona nella filosofia di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 2004, 116-117.

59 T 35.

Für das Verständnis der Grenze bei Rosmini ist nun die spezifische Differenz beider Grundempfinden von ausschlaggebender Bedeutung: Während ersteres nur eine subjektive (innerliche) Wahrnehmung der Realität ermöglicht, in der alles äußerlich-Andere als „Außersubjekt“ (*extrasoggetto*) erscheint, wird die Objektivation der Realität durch das vernünftige Grundempfinden ermöglicht, das als Terminus die objektiv-apriorische Seinsidee selbst hat. Während der Terminus im körperlichen Grundempfinden, wie gesehen, als „Schranke“ aufgefasst werden kann, ist der Terminus im vernünftigen Grundempfinden „Grenze“, die das Subjekt in den Möglichkeitshorizont des Seins hineinstellt und ihn gerade deswegen über seine empirisch-körperlichen Schranken immer bereits hinweg sein lässt. Die Wirklichkeit des Menschen ist nach Rosmini diejenige, ontologische Synthese aus den Prinzipien beider Grundempfinden zu sein, die mithin im ständigen gegenseitigen Verweis der idealen und realen Termini die komplexe leibgeistig-lebendige Realität des Menschen als sich in körperlicher Schranke und geistiger Grenze positiv konstituierend darstellen. Hierin besteht die mit Plessner vergleichbare Exzentrizität des Menschen. Ein Blick auf Kant hilft dabei, die spezifische leibgeistige Einheit des Menschen in Rosmini besser zu fassen: Während für Kant dessen synthetische Einheit transzendental-apriorisch im „Ich“ besteht, betont Rosmini stattdessen, dass das „Ich“ sich selbst „wahrnimmt“, das Selbstbewusstsein sich also „als modifiziert, geduldig, tätig“⁶⁰ konzipiert. Dies ist eine durchaus enger an Leibniz orientierte Weise, die „substantielle“ Dimension der „ursprünglichen Wahrnehmung“ als apriorische Synthetizität zu beschreiben, von der das „Ich“ eher ein Ausdruck als transzendental-konstitutiv ist. Dies bringt Rosmini dann in die Nähe der Anthropologie des 20. Jahrhunderts: Mit Plessner thematisiert er eine lebensphilosophisch komplexe Sicht auf den Menschen, der sich innerhalb seiner Grenzen sinnlich-intellektiv auf sich selbst wie die Außenwelt verhält und damit eine komplexe Struktur des *sentimento* beschreibt⁶¹.

60 A. Rosmini, *Psicologia*, 4 Bde., hg. von V. Sala (*Ediz. crit.*, 9-10A), Città Nuova, Roma-Stresa 1988-1989, 63.

61 Es wurde bereits auf Strukturähnlichkeiten zu Scheler hingewiesen; vgl. C. Vecchiet, *Dimensioni dell'umano tra eccedenza ed eccentricità. Ipotesi di rilettura dell'antropologia di Antonio Rosmini in chiave scheleriana*, «Rosmini Studies», 5, 2018, 203-224; D. Galati,

Im Unterschied zur hegelschen Methode – sowie auch zu Scheler – ist die Grundbewegung diejenige der Selbstunterscheidung in Bejahung der eigenen Körperlichkeit sowie derjenige der *extrasoggetti* im Horizont der universalen Affirmation des Seins im intellektiven Grundempfinden. Dadurch bereitet er die Möglichkeit vor, dieses Verhältnis nicht mehr als Innen-Außen-Verhältnis, sondern als Relation zu begreifen.

Der Unterschied zu Hegel ist mithin in der Differenz von realem und idealem Sein (welche ontologisch die beiden Dimensionen des Grundempfindens besagen), wodurch Rosmini die Unbegrenzbarkeit des Seins in der Affirmation der Grenzen der Wirklichkeit („reales Sein“) formuliert⁶². Hegel würde dann auch – wie Rosmini analysiert – die Infinitesimalrechnung dahingehend missverstehen, sie als unendliche Annäherung des Seins ans Nichts bis zu deren Identifizierung zu verstehen⁶³: Wenn es aber unzweifelhaft „in der Natur ein unendlich Kleines nicht gibt“ und sich hier „der Begriff einer unendlich kleinen Ausdehnung als absurd“ erweist⁶⁴, wird deutlich, dass Rosmini die hegelsche Bestimmung der Grenze als idealistische Vereinnahmung der körperlichen Realität in ihrer individuellen Begrenztheit versteht. Der Unterscheidung von *Schranke* und *Grenze* bei Kant entspricht dabei, dass Rosmini eben den hegelschen Gebrauch der Grenze dahingehend kritisiert, durch eine seiner Meinung nach fehlgehende Interpretation der Infinitesimalrechnung die ontologische Bedeutung der Grenze als Konstituens endlich-realen Seins missverstanden zu haben. Stellt also für Rosmini das Grundproblem bei Hegel

Rosmini e Scheler: l'eterno nell'uomo, in P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini: il divino nell'uomo*, Sodalitas-Spes, Stresa-Milazzo 1992, 255-291. Während jedoch die Exzentrizität bei Scheler im „Neinsagen“ zur Wirklichkeit zum Ausdruck kommt – darin durchaus die hegelsche Negation aufnehmend – ist das Verhältnis bei Rosmini affirmativ-synthetisch gedacht: Darin, dass das Subjekt durch seinen idealen Terminus im unendlichen Möglichkeitshorizont des Seins steht, negiert er nicht die Realität, sondern ist zu deren voller Bejahung bemächtigt.

62 Vgl. E. Pignoloni, *Il reale nei problemi della Teosofia di A. Rosmini*, Sodalitas, Domodossola-Milano 1953, 113.

63 Vgl. T 1750. Auf diese Weise würde Hegel zeigen, dass er einen so „groben und vulgären Begriff des Werdens“ hat, dass er nicht begreift, dass das theologische Argument (der Schöpfung) und das mathematische Argument (der Infinitesimale) ihn entgegen seiner Annahme nicht stützen können; vgl. T 1751.

64 T 1746.

die Identifizierung von Sein und Nichts und demzufolge dessen Begriff des Werdens dar, ist mithin klar, dass es Rosmini um die ontologisch positive Konstitution von „Etwas“ im Verhältnis zum „Anderen“ über Qualität, Quantität und Maß geht: In diesen Kategorien kann der Grenzbegriff als Konstituens von realer Endlichkeit nicht adäquat begriffen werden. Rosmini stellt mithin Hegel das „große Prinzip der *Begrenzung der Dinge*“⁶⁵ entgegen: Es handelt sich um die reale Begrenztheit aller Seienden, welche nur im Horizont des universalen Idealen Seins begriffen wird. Die reale Begrenztheit weist damit in der ideal-realen Synthesis über sich hinaus, allerdings nur insofern, als sie in der Erkenntnis selbst realisiert wird. Es ist somit die geistige Erkenntnisleistung, welche die Grenze in der Weise ihres Überschreitenwerdens als konstitutiv für die endliche Realisierung des Seins erkennt. Diese Dynamik ist dabei – trotz des umgekehrten „Vorzeichens“ (des affirmativen statt negativen) – der hegelschen Theorie der Grenze nicht unähnlich. Damit realisiert er – wie auch Hegel – die skotistische Bestimmung der Individualität *in ihrer Grenze* als die Vervollkommnung des Wesens⁶⁶.

Eine wesentliche hegelkritische Übereinstimmung mit Plessner besteht hingegen darin, die Grenze als dem begrenzten Körper ontologisch konstitutiv zu verstehen. „Da das unendliche Wesen keine Begrenzung hat, ist die *Grenze*, die das endliche Wesen ausmacht, ihm eigen und ausschließlich, nicht mitteilbar, seine absolute und notwendige Zugehörigkeit, charakterisiert als sein Wesen sein Handeln. [...] Hier ist sie also *frei*, wenn auch in der ontologischen Abhängigkeit, die sie nicht selbstgenügsam macht; die Begrenzung macht die Entität dann *zu dem, was sie ist*; sie ist ihr unbestimmbar eigen, sie unterscheidet und identifiziert sie unter den anderen Entitäten und in Bezug auf die Entität, die sie konstituiert und begründet, und genau in diesem Sinne ist sie eine *Positivität, die absolut ist* und als solche die erste Grundlage der Freiheit“⁶⁷.

65 A. Rosmini, *Philosophie der Politik*, übers von C. Liermann, Tyrolia, Innsbruck-Wien 1999, 118. Die Tatsache, dass dieses Prinzip in der Philosophie der Politik formuliert ist, ändert nichts an dessen ontologischer Bedeutung.

66 Vgl. hierzu F. Binotto, *La realtà dell'essere: Rosmini e il principio d'individuazione*, «Divus Thomas», 123, 2020, 2, 106-126, hier 119.

67 F. Déchet, *Il limite ontologico come condizione della libertà in Rosmini*, «Rivista

Damit sind die Voraussetzungen für den rosminischen Personbegriff abgesteckt: Die Person realisiert sich durch ihre Grenze in relationaler Weise – d. h. anerkennend – auf das Sein als „Anderes“ und im speziellen als „Person“⁶⁸. Diese Dynamik entfaltet sich dann in der Theorie der „Inobjektivierung“ in einer über die hegelsche und plessnersche Basis hinausgehenden Dynamik, welche nicht über den Anderen zu sich zurückkehrt, sondern im Horizont des idealen Seins beim Anderen verbleibt und somit ein „moralisches Band“ stiftet, das Ausdruck der spezifisch rosminischen Idee von Relation ist⁶⁹. Doch muss es bei einer Andeutung dieser rosminischen Perspektive der Ausdeutung der Grenze als Relation bei Rosmini – in der er durchaus einigen hegelschen Instanzen zur Realisierung verhilft – hier verbleiben.

5. Schlussbetrachtungen

Alle drei Autoren kommen in einer Doppelaspektivität der Grenze überein: einer quantitativen, nur äußerlichen, begrenzenden bzw. einer qualitativen, innerlichen und bestimmenden Grenze. Während jedoch für Hegel die innere der äußeren Grenze vorausläuft, ist dieses Verhältnis bei Plessner genau umgekehrt. Mit Plessner teilt Rosmini die Idee einer positiv-realierenden Bedeutung der Grenze, was mit der Auffassung der Realität als subjektiv belebter zusammenhängt. Diese Positivität ergibt sich jedoch nicht aus einer Betrachtung des Lebendigen, sondern aus dem grundlegenden Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen und seiner positiven Konstitution der Grenze als dem endlichen ontologisch zukommend. Plessner und Rosmini distanzieren sich von der hegelschen Systematik, dass dem Begriff „eine höhere

rosminiana», 62, 1968, 238-248, hier 244

68 „Vor dem Hintergrund seiner Kritik am hegelschen Idealismus, erarbeitet Rosmini einen spiritualistischen Begriff der Personwürde, aus dem der Mensch als Träger eines authentisch ethisch-religiösen Wertes hervorgeht“ (A. Gentile, *La triade „coscienza“, „libertà“ e „volontà“ nei Principi della scienza morale e nel Trattato della coscienza morale di Rosmini*, «Il Contributo», 3, 2023, 2, 105-123, hier 117).

69 Vgl. E. Pili, *Inaltrarsi: una lettura dell'inoggettivazione nella Teosofia di Rosmini*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 107, 2015, 3, 595-622.

Lebendigkeit⁷⁰ zukommt als der Natur.

Allen drei Denkern ist gemeinsam, die Grenze als positives Konstituens endlich-geistigen Seins, mithin von Subjektivität zu verstehen, und zwar dergestalt, dass das Über-die-Grenze-Hinausgehen ein wesentliches Element subjektiven Selbstvollzuges ist. Zudem kommt das Subjekt über die Grenze nicht nur zu sich, sondern auch in einen positiven Bezug zum Anderen, weswegen die Grenze zur Relation wird. Damit konzipieren alle drei Denker „Grenze“ als Verbindung zwischen Mensch und Natur im Gegensatz zu Trennungskonzepten wie etwa dem kartesischen Paradigma, das im 19. Jahrhundert noch philosophisch vorherrschte, oder aber der Entgegensetzung von Geist und Leben bei Scheler. Diese Relation sucht Plessner, im Vergleich zu Hegel als positive Affirmation des Anderen zu fassen, und in der Kritik an der hegelschen Aufhebung des Anderen im Vollzug des Zusichselbstkommens des subjektiven Geistes stimmt Rosmini durchaus – *ante litteram* – mit ihm überein. Im Gegensatz zu Plessner führt der italienische Philosoph jedoch eine zweite Grenze ein, womit die erstere – wie bei Hegel – zur Schranke wird und die lebensweltliche Bezugnahme auf Andere in der intersubjektiven „Inobjektivation“ geistphilosophisch vermittelt. Dadurch bekommt „Grenze“ als „Relation“ bei Plessner und Rosmini – über Hegel hinaus – eine unterschiedliche Valenz: Ausgehend von der gemeinsamen Basis der Leiblichkeit als Innerlichkeit wird die Grenz-Relation bei Rosmini zur ethischen Anerkennung des Anderen bzw. bei Plessner zur lebendig-natürlich betrachteten Relationalität. Beide Hegel-Rezipienten gehen damit darin über Hegel hinaus, das Bewusstsein als einzige Instanz der Bestimmung der Grenze als Relation im Bereich des Lebendigen zu übersteigen und in einem komplexeren anthropologischen Ansatz die Dimension der Leiblichkeit einzubeziehen. Damit konzipieren beide eine Konzeption der Grenze, welche nicht die Differenz im Begriff aufhebt, sondern eine Synthesis denkt, die Differenz zu setzen in der Lage ist: Die Subjekt-Objekt-Differenz muss nicht aufgehoben werden, damit „Grenze“ mehr sein kann als nur „Schranke“.

In dieser Bestimmung der Schranke liegt dann auch für alle drei Autoren

70 G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie*, cit., 238 (§ 248).

der Urgrund von Moralität: Wie gesehen, ist es bei Hegel das Sollen selbst, das mit der Grenze gegeben ist, während für Plessner der sich in der Exzentrizität eröffnende unendliche Möglichkeitsraum als gattungsspezifische Realität den vernünftigen Entwurf von Normen notwendig macht. Bei Rosmini ist es schließlich die anthropologische Realisierung des Menschen in seinen Grenzen selbst, welche ihn zur Vervollkommnung mittels der moralischen Anerkennung der Realität anspricht und es ihm ermöglicht, die Grenze zur Relation mit dem Anderen als Anderem zu erheben.

Grenzen der Ethik

WILHELM VOSSENKUHL¹

Summary: 1. Diesseits und jenseits von Grenzen. 2. Moralische Räume und konkrete Probleme. 3. Ethische Maßstäbe und moralische Räume. 4. Unbeabsichtigtes Töten und moralische Verantwortung. 5. Die Sorge für das eigene Leben und das der anderen. 6. Die moralische Praxis.

Abstract: Ethical universalism insinuates that ethics covers human agency without limits. From a number of reasons this is not the case. First of all, which type of ethics is really binding and truly universal? Second, what about the normative claims of the many different cultural, social and religious areas and spaces, which do not agree with universal claims? It turns out that ethical universalism is only applicable to limited spaces in the life-world. Ethical claims are not fundamental but embedded in a variety of moralities, which are normatively binding and motivate human action. Ethics is useful as an analytical tool but it doesn't motivate human agency.

Keywords: *ethical universalism, limits, morality, moral motivation, moral judgment, spaces of morality.*

¹ Professore emerito presso la Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft della Ludwig-Maximilians-Universität München.

1. Diesseits und jenseits von Grenzen

Grenzen legen gewöhnlich fest, was diesseits und jenseits von ihnen ist. Es ist aber unklar, ob dies für alle Grenzen gilt. Es gibt hermetische Grenzen, die das Äußerste von etwas sind, dessen Jenseits wir nicht kennen, Grenzen des Kosmos etwa. Jenseits einer hermetischen Grenze kennen wir uns nicht aus. Es mag sein, dass es dort nichts gibt, was dem, was innerhalb der Grenze ist, auch nur ähnelt. Eine hermetische Grenze ähnlich der des Kosmos trennt vielleicht auch die Zeit von der Ewigkeit, auf die sich unsere Rede vom Diesseits und Jenseits gewöhnlich bezieht. Der Kosmos dehnt sich immer weiter aus und hebt dabei seine alte Grenze ständig auf, ohne dass das Medium, in dem er sich ausdehnt, bekannt wäre. Ähnlich verhält es sich mit der Ewigkeit, wenn wir uns darunter eine unendlich lange dauernde Zeit vorstellen. In diesem Fall heben wir selbst die hermetische Grenze auf und machen die Zeit zumindest in unserer Vorstellung zu etwas Grenzenlosem. Wenn die Grenzen des Kosmos und die zwischen Zeit und Ewigkeit aber tatsächlich hermetisch sind, haben unsere Vorstellungen von dem, was jenseits von ihnen ist, selbst Grenzen. Mit der linearen Fortsetzung des uns Bekannten können wir sie nicht überwinden.

Hermetische Grenzen fordern unser Nachdenken heraus, sowohl in der Kosmologie als auch in der Theologie.² Philosophen haben weniger über hermetische Grenzen als über metaphysische Grenzen spekuliert, die sowohl für das Denken und Handeln als auch für die erfahrbare Wirklichkeit gelten sollten, zumindest aber infrage kommen. Kant dachte – in der *ersten Kritik* – über die Grenzen zwischen Verstand und Vernunft und zwischen Natur und Freiheit nach und wollte deren widerspruchsfreie Koexistenz nachweisen. Dann glaubte er – in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* –, dass die theoretische und praktische Philosophie dieselben Grenzen haben. Schließlich löste er diese gemeinsame Grenze in der *dritten Kritik* auf.³ Der entscheidende

2 Die Theologen Albertus Magnus und Thomas von Aquin haben die Ewigkeit (aeternitas) für Gott als eines seiner Prädikate reserviert (S. theol. I, qu. 23). Hegel ist im Unterschied dazu überzeugt, dass „das Wahre, die Idee, der Geist“ ewig sind (*Enzyklopädie*, Hamburg 1991, 210).

3 Siehe dazu meinen Beitrag „Von der äußersten Grenze aller praktischen Philosophie“ (in: *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hrsg. von O. Höffe, Frankfurt 2010, 299-313).

Grund dieser Auflösung ist, dass Kant in der *Kritik der Urteilkraft* die Freiheit nicht mehr nur für eine Idee, sondern für eine Realität hielt.

Wittgenstein dachte wie Kant über Grenzen des Denkens und der Wirklichkeit nach. Im *Tractatus logico-philosophicus* sprach er davon, dass die „Grenzen meiner Sprache [...] die Grenzen meiner Welt“ bedeuten (5.6), dass die Grenzen der Welt auch die Grenzen der Logik seien (5.61), und dass das Subjekt „nicht zur Welt“ gehöre, sondern „eine Grenze der Welt“ sei (5.632). Das Subjekt schrumpft in seinem kleinen Buch zum ausdehnungslosen Punkt zusammen. Wittgenstein hob mit seinen Gedanken zu den Grenzen „seiner Welt“ spekulativ die Grenze zwischen Realismus und Solipsismus auf (5.64).⁴

Beide Spekulationen, die von Kant und die Wittgensteins, sind noch immer Gegenstand philosophischer Exegese und dabei vielfältigen und berechtigten Zweifeln ausgesetzt. Grenzen können aber auch ohne metaphysische Spekulation aus skeptischen Überlegungen zur Reichweite und Leistungsfähigkeit philosophischen Denkens gefunden werden. Bernard Williams hat über die Grenze zwischen philosophischer Reflexion und menschlicher Praxis, aber auch zwischen dem Denken der Antike und Moderne und zwischen der modernen, abstrakten Auffassung von Rationalität und dem tatsächlichen moralischen Leben nachgedacht.⁵ Er entdeckte dabei Spannungen, die weder im philosophischen Denken noch in der menschlichen Praxis aufgelöst werden. Er glaubte, dass die verschiedenen Versionen der Moralphilosophie von einer falschen Vorstellung des Verhältnisses zwischen Reflexion und moralischer Praxis ausgehen und daraus dann die für die Praxis nutzlosen Unterschiede zwischen ihren Theorien ableiten.⁶

4 David Bell hat diese Schrumpfung in seinem Beitrag *Solipsismus, Subjektivität und öffentliche Welt* (in: *Von Wittgenstein lernen*, hrsg. von W. Vossenkuhl, Berlin 1992, 29-52) genau analysiert.

5 Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London 1985.

6 A.a.O. chap. 4, 5, 7 u. 197f.

2. Moralische Räume und konkrete Probleme

Mit Bernard Williams teile ich die Skepsis gegenüber den verschiedenen „Stilen ethischer Theorie“⁷, wie er die Typen ethischer Theorien nannte. Wenn diese Skepsis zutrifft, haben diese „Stile“ keine Relevanz für das reale Leben der Menschen. Universale ethische Theorien haben wenig mit der moralischen Praxis zu tun. Daran ändert sich auch wenig, wenn diese Theorien mit dem Etikett der sog. ‚angewandten Ethik‘ versehen werden. Sie verharren nach wie vor im Theoretischen. Dagegen ist es hilfreich, möglichst konkret über moralische Räume und ihre Grenzen nachzudenken, weil wir uns räumliche Grenzen und die mit ihnen verbundenen moralischen Probleme gut vorstellen können.

Es genügt nicht, sich den Überzeugungen von Bernard Williams einfach anzuschließen. Deswegen will ich meine eigene Skepsis gegenüber dem Universalismus und meine Überlegungen zu den Grenzen ethischer Theoriebildung erläutern. Wenn die Maßstäbe einer Ethik vom Anfang bis zum Ende des Lebens jedes Menschen und für das Ganze der menschlichen Lebensverhältnisse einschließlich der Natur hier und überall auf der Welt gelten sollen, dürfen sie innerhalb dieses Ganzen keine Grenze haben. Dies bedeutet, dass innerhalb dieses Ganzen kein Maßstab begrenzt sein darf. Es darf auch kein moralisches Problem gibt, für dessen Lösung die universalen ethischen Maßstäbe nicht gelten. Der universale moralische Raum jeder Ethik soll die gleiche Ausdehnung wie das individuelle und kollektive menschliche Leben und die Natur haben. Dieser Raum ist rein virtuell, aber die Probleme, die gelöst werden sollen, sind nicht virtuell, sondern konkret. Wenn sie konkret sind, verlassen wir notgedrungen den einheitlichen virtuellen, universalen Raum.

Es gibt konkrete Probleme, die nur begrenzt theoretisch innerhalb des einen moralischen Raums lösbar sind. Ein Beispiel für ein solches konkretes Problem ist der Suizid. Die Autonomie, die etwa in Deutschland verfassungsrechtlich als Persönlichkeitsrecht garantiert ist, schließt das Recht ein, sein eigenes Leben gewaltsam zu beenden. Dieses Recht gilt für alle Erwachsenen und nicht nur für Menschen mit unerträglichen Schmerzen und einer infausten Prognose. Es

7 A.a.O., chap. 5.

genügt, dass einem das Leben unerträglich erscheint. Sich aus Überdross das Leben zu nehmen, ist aber nicht zu verantworten, wenn wir die Autonomie ethisch und nicht nur als Persönlichkeitsrecht verstehen. Dann verbinden wir mit der Autonomie Pflichten uns selbst gegenüber.

Diese Autonomie setzt der rechtlichen eine Grenze. Wir können diese Grenze abstrakt innerhalb des moralischen Raums insgesamt ziehen. Das Problem des Suizids ist mit dem Maßstab der moralischen Selbstbestimmung innerhalb der Grenzen der Ethik lösbar. Jenseits der Grenze der Ethik liegen aber die individuellen Motive, die eine Person zu dieser äußersten und letzten Entscheidung treiben, sich das Leben zu nehmen. Sie sind nicht nach allgemein geltenden ethischen Maßstäben zu beurteilen.

Auch das Problem, das Leben von Menschen zu schützen und zu retten, wenn die medizinischen Mittel dafür knapp sind, kann nur begrenzt innerhalb des einen, theoretischen, virtuellen moralischen Raums gelöst werden. Der Imperativ des Lebensschutzes entscheidet nicht, wer gerettet werden soll. Ärztinnen und Ärzte müssen dann jenseits der Grenze der Ethik ohne ethische Rückversicherung ihre Entscheidung verantworten.

Gut vorstellbar sind die Grenzen sittlicher Räume, weil sie real sind. Sie haben kulturelle und damit auch geographische Grenzen. Es kommt bei diesen Räumen darauf an, wen oder was sie wovon abgrenzen. Die Grenzen sittlicher Räume können sowohl schützen als auch behindern. Gute Zäune können, wie ein englisches Sprichwort sagt, für gute Nachbarn sorgen, aber wenn sie jeden gegen jeden anderen abschotten, sind sie schlecht. Stabile staatliche Grenzen fördern die gute Nachbarschaft, wenn sich ein Staat nicht in die Angelegenheiten eines anderen einmischt. Wenn dieselben Grenzen die Kommunikation, die Kooperation und den Verkehr der Menschen, den Austausch der Waren und die wechselseitig hilfreichen Dienstleistungen behindern, sind sie schlecht.

Ähnlich ist es mit den Grenzen der sittlichen Räume, die es zwischen unterschiedlichen Kulturen gibt. Die Nichteinmischung in die kulturellen Angelegenheiten der anderen dient dem Frieden. Dies bedeutet aber nicht, dass wir das, was wir für Unrecht jenseits der Grenze halten, nicht auch in einem grenzüberschreitenden Diskurs zum Thema machen sollten. Ähnliches trifft für Grenzen sittlicher Räume in der eigenen Kultur zu. Wenn klar ist, wer

wann was zu tun hat, wenn also die Grenzen der Verantwortung, der Pflichten und der Freiheiten zwischen den Personen klar sind und eingehalten werden, tut dies dem sozialen Ganzen gut. Wenn dieselben Grenzen aber den Egoismus fördern, die Menschen isolieren und niemand sich um den anderen kümmert, auch wenn er Hilfe braucht, sind sie schlecht. So können die Grenzen der sittlichen Räume aus der Vogelperspektive aussehen. Diese Sicht ist grob und unrealistisch, weil sie feste Grenzen unterstellt, die es in sittlichen Räumen weder innerhalb einer Kultur noch zwischen Kulturen gibt.

Dieselben sittlichen Grenzen sehen für jeden Einzelnen anders aus. Sie verändern sich von Person zu Person. Es kommt darauf an, wie weit die Sorge und das Handeln des Einzelnen für sich und andere überhaupt reicht, wie wirkungsvoll jeder Einzelne mit dem, was er will und tut, sein kann. Diese sittliche Grenze variiert mit der Sorge, mit dem guten Willen, aber auch mit den Fähigkeiten, der Kraft und den Vermögen jedes Einzelnen. Was von den einen erwartet und verlangt werden kann, überfordert die anderen. Die realen sittlichen Räume haben im Wollen und Können der Menschen viele Grenzen.

3. Ethische Maßstäbe und moralische Räume

Eine Ethik, die diese Unterschiede ignoriert und von allen entweder zu viel oder zu wenig fordert, kennt ihre Grenzen nicht und ist – in Nietzsches Worten – entweder eine Herren- oder eine Sklavenmoral⁸. Beide Moralen taugen für keine Ethik, sind einem guten sozialen Leben abträglich und verhindern gerechte politische Verhältnisse. Nietzsches Polemik gegen das moralphilosophische Denken fordert uns auf, Stellung zu nehmen und – etwas pathetisch gesagt – über Macht und Ohnmacht der Ethik und ihre Grenzen nachzudenken. Der Frage, was eine Ethik zur Lösung der Konflikte in unserer Welt beitragen kann, können wir angesichts der Grenzen, um dies es geht, nicht ausweichen. Wenn dies so ist, kann es nicht mehr darum gehen, ob es sich um

⁸ Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*, hrsg. Von G. Colli, M. Montinari, Kritische Studienausgabe, Bd. 5, Berlin 1988, 208ff.

Grenzen der Ethik oder um Grenzen zwischen moralischen Räumen handelt, weil das eine vom anderen nicht getrennt werden kann. Der Zweck einer Ethik ist es, Maßstäbe für das Ganze menschlicher Lebensverhältnisse einschließlich der Natur zu entwickeln. Wenn dieser Zweck aus politischen, wirtschaftlichen, kulturellen oder religiösen Gründen nicht erreicht werden kann, hat die Ethik Grenzen, die von den Grenzen zwischen moralischen Räumen bestimmt werden. Dann ist der singuläre virtuelle Raum einer ethischen Theorie nur ein abstraktes Gedankending, das allein innerhalb des eigenen moralischen Raums ethischer Theoretiker und nirgendwo sonst real ist. Dann sind die Ethiker die alleinigen Adressaten ihrer Theorie. Wir sollten die Grenzen zwischen den realen moralischen Räumen ernst nehmen und nicht in Theorien ignorieren, die diese Grenzen nicht kennen oder ausschließen.

Die Grenzen zwischen moralischen Räumen haben für die Menschen in den verschiedenen kulturellen und geographischen Regionen der Welt sehr verschiedene Bedeutungen. Sie können über Leben und Sterben, über Wohlstand und Elend, Hunger und Krankheit entscheiden. Einige dieser Grenzen werden von den politischen, wirtschaftlichen und geographischen Verhältnissen bestimmt, andere von den allgemein verfügbaren Mitteln, mit denen die Ansprüche der Menschen befriedigt werden können oder könnten. Die Knappheit dieser Mittel ist – abstrakt gesehen – eines der Probleme. Unklar sind die Ursachen der Knappheit, ob es um eine planvolle, gewinnbringende Verknappung oder um eine unausweichliche Knappheit geht. Im einen Fall sind Menschen dafür verantwortlich, im anderen nicht.

Manche behaupten, dass es genug Nahrung und Lebensraum für alle Menschen dieser Erde gebe. Wie belastbar dies ist, zeigt der lebensbedrohliche Mangel an Trinkwasser in vielen Regionen. Beschwichtigende Behauptungen sind kein Trost für Menschen, die in den bevölkerungsreichsten Regionen der Welt keinen Zugang zu Trinkwasser haben und der Gefahr von Cholera ausgesetzt sind. Hungernde und Vertriebene, die nicht über die einfachsten Mittel zu leben verfügen, die Willkür und Gewalt ausgesetzt sind, können auf kein anderes Leben hoffen. Die Grenze zwischen sicheren und gefährdeten Lebensverhältnissen kann geographisch und naturgegeben sein, wenn etwa Dürre und Wassermangel herrscht. Sie kann aber auch von wirtschaftlichen,

politischen und staatlichen Akteuren bestimmt werden, die über die Machtmittel verfügen, die sie schamlos für sich selbst nutzen und andere ausbeuten. Frauen in Billiglohnländern arbeiten für einen Hungerlohn ohne soziale Absicherung, ohne Bildungschancen, ohne medizinische Versorgung. Wenn die Aufträge aus den Hochlohnländern ausbleiben, ist ihr Leben und das ihrer Familien bedroht.

Es ist die Aufgabe von Staaten, ihre Bürgerinnen und Bürger vor Gewalt und Ausbeutung zu schützen und ihre Rechte zu garantieren, vor allem ihr Recht, nicht getötet zu werden. Wenn Staaten ihre Verantwortung für die Sicherheit ihrer Bürger nicht wahrnehmen oder selbst Unrecht tun oder das Töten zulassen, existiert der moralische Raum nicht einmal in der Theorie. Dann sind auch der Lebensschutz-Imperativ und die Menschenrechte außer Kraft, und die Grenze zwischen Leben und Sterben ist der Willkür der Mächtigen ausgesetzt. Dann ist der Tod vieler Menschen, ihr Elend und ihre Verzweiflung unvermeidlich, obwohl eine gute und gerechte Politik und verantwortungsvolles Unternehmertum viele vor dem Tod bewahren könnten. In vielen Staaten nehmen diejenigen, die grenzüberschreitend politisch und wirtschaftlich entscheiden, den Tod anderer Menschen in Kauf, als ob er von Naturkatastrophen verursacht wäre. Tatsächlich sterben viele durch Naturkatastrophen, die vom menschengemachten Klimawandel verursacht werden. Die meisten dieser Opfer sterben in unterentwickelten Ländern, und selbst wenn ihr Tod in den Ländern voller Wohlstand Menschen zu Spenden bewegt, ändert sich die Lage derer, die in armen Ländern leben, nicht. Auch in diesem Fall müssen wir davon ausgehen, dass wir indirekt den Tod durch Naturkatastrophen mitverursachen, weil wir eine Mitverantwortung für den Klimawandel haben.

Die Grenzen, um die es eben ging, sind Grenzen zwischen aktivem Töten und passivem Sterben lassen. Diese Grenzen sind porös, weil das Sterben lassen, das vermeidbar wäre, vom Töten kaum unterscheidbar ist. Das absichtliche Nichtstun ist im Ergebnis eine Entscheidung, die den Tod von anderen unausweichlich macht und letztlich bewirkt. Der Lebensschutz-Imperativ wird nicht nur ignoriert, sondern ist von vornherein bedeutungslos. Es ist aus der Ferne gesehen nicht klar, wem man daraus einen Vorwurf machen könnte.

In der Nähe zum Geschehen wäre es möglich, Täter zu identifizieren, aber auch gefährlich, wie die Morde an Journalisten zeigen. Dabei sind Nähe und Ferne keine Gegensätze. Denn Nähe kann es auch als Wirksamkeit über weite Distanzen geben. Räumliche Nähe ist dafür nicht notwendig. Die moralischen Räume können sich wechselseitig durchdringen. Für die direkte Wirksamkeit über weite Distanzen können politische und wirtschaftliche Akteure die Verantwortung von sich weisen, weil es zu viele, komplexe, sich wechselseitig verstärkende Ursachen für den Tod von Menschen gibt, von denen nur wenige auf die Entscheidung von Einzelnen zurückgeführt werden können. Der Verfall von Rohstoffpreisen, der Preisanstieg für Rohöl, die Spekulation mit Grundnahrungsmitteln sind in der jüngeren Vergangenheit die Ursachen für den Hunger-Tod vieler Menschen in den ärmsten Regionen. Es lässt sich nicht nachweisen, dass irgendjemand dies wirklich gewollt hat, dennoch muss vielen Akteuren der ursächliche Zusammenhang klar gewesen sein.

4. Unbeabsichtigtes Töten und moralische Verantwortung

Bei unmittelbarer räumlicher Nähe oder bei Wirksamkeit über weite Distanzen könnte es, wie Onora O’Neill erläutert, gerechtfertigt sein, andere zu töten, wenn sie z.B. Träger ansteckender tödlicher Krankheiten sind.⁹ Sie plädiert nicht für dieses Töten, sondern vertritt mit sehr großen Vorbehalten eine Art konsequentialistische Auffassung des Tötens, die von der gewöhnlichen abweicht. Sie argumentiert, dass wir auch töten, wenn wir „die Hungertoten nicht im Alleingang getötet haben“, sie „nicht unmittelbar getötet haben“, „nicht wissen, welche Menschen in Folge der von uns unterstützten Maßnahmen gegen den Hunger... sterben werden“ und „nicht beabsichtigen, dass jemand vor Hunger stirbt“.¹⁰ All dies sei Resultat unseres Handelns, weil diese Menschen überlebt hätten, wenn wir anders gehandelt hätten. Dennoch sei es schwer, wo Hunger herrsche, „mit dem Finger auf die Verantwortlichen

⁹ Onora O’Neill, *Gerechtigkeit über Grenzen. Pflichten in einer globalisierten Welt*, München 2019, 27ff.

¹⁰ A.a.O., 45.

zu zeigen“.¹¹ Außerdem könne dieses Töten gerechtfertigt erscheinen, wenn es „durch die Anzahl geretteter Leben“ aufgewogen werde.¹²

Kann es ethisch gerechtfertigt sein, den Tod von Menschen zuzulassen, nicht zu verhindern oder sogar zu bewirken? Im Rahmen einer konsequentialistischen Ethik mag dieses Töten gerechtfertigt sein, wenn am Ende mehr Leben gerettet als getötet werden. In einer an Kant orientierten Ethik ist eine solche Abwägung zwischen Leben retten und Töten nicht möglich.

Wenn wir Onora O’Neills weite Auffassung des Tötens, das sie selbst nur zögernd beschreibt, ohne es rechtfertigen zu wollen, akzeptieren, töten wir tatsächlich viele Menschen, die an Hunger sterben. Wir sind durch unser Nichtstun Mitverursacher ihres Todes. Ethisch oder rechtlich können wir dabei niemandem eine persönliche Verantwortung zuschreiben. Es gibt aber auch keine ethische Rechtfertigung für das eigene Nichtstun und noch viel weniger dafür, dass einige Menschen getötet werden, damit viele am Leben bleiben. In beiden Fällen wird die Grenze der Ethik überschritten; denn es gibt keine Maximen des Tötens, die sich ohne Widerspruch verallgemeinern lassen. Wir können uns zumindest keine Maxime des Tötens vorstellen, die in verallgemeinerter Form nicht unser eigenes Leben gefährden würde. Deswegen ist eine ethische Rechtfertigung des Tötens unter keinen Bedingungen möglich. Wenn das Töten dennoch für gerechtfertigt gehalten wird, dann aus Gründen, die außerhalb der moralischen Räume und jenseits der Ethik liegen.

Was dies bedeuten kann, mag das folgende Beispiel zeigen, in dem es um Gründe für das Töten geht, die jenseits des moralischen Raums einer an Kant orientierten ethischen Theorie liegen. Nach der Zerstörung der sog. Twin-Towers in New York am 11. September 2001 durch Terroristen, denen tausende Menschen zum Opfer fielen, brachte der damalige deutsche Innenminister 2005 ein Gesetz ein, das Luftsicherheitsgesetz, das der Deutsche Bundestag auch verabschiedete. Es sollte die Streitkräfte ermächtigen, ein Flugzeug abzuschießen, mit dem Terroristen ähnlich wie in New York Menschen töten wollen. Dieses Gesetz verstieß nach dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts

11 A.a.O., 47.

12 A.a.O., 41.

gegen die Verfassung. In den Leitsätzen des Gerichts zum Urteil vom 15.2.2006 heißt es, das Gesetz sei „mit dem Recht auf Leben nach Art. 2 Abs. 2 Satz 1 Grundgesetz in Verbindung mit der Menschenwürdegarantie des Art. 1 Abs. 1 Grundgesetz nicht vereinbar, soweit davon tatunbeteiligte Menschen an Bord des Luftfahrzeugs betroffen werden“ (1 BvR 357/05). Das Luftsicherheitsgesetz wurde für nichtig erklärt, weil das Grundgesetz eine Aufrechnung der Opfer im Flugzeug gegen gerettete Leben am Boden nicht zulässt. Das Problem, dessen Lösung das Luftsicherheitsgesetz sein sollte, wurde mit dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts aber nicht wirklich gelöst. Es ist mit ethischen Begründungen, die kantianischer Natur sind, auch nicht lösbar und utilitaristisch verstößt eine quantifizierende, rechnerische Lösung gegen das moralische Empfinden.

Man stelle sich nun vor, was von den verantwortlichen Politikern im Falle einer solchen Bedrohung durch Terroristen trotz des aufgehobenen Gesetzes erwartet würde. Sie müssten eine politisch verantwortbare Entscheidung treffen, um das Schlimmste zu verhindern. Es wäre wohl politisch unverantwortlich nichts zu tun und nicht zu versuchen, die Pläne der Terroristen zu durchkreuzen. Wenn der Befehl zum Abschuss eines Flugzeugs gegeben würde, wäre dies eine Entscheidung außerhalb des moralischen Raums einer an Kant orientierten Ethik. Jedenfalls könnte die Entscheidung weder ethisch noch rechtlich gerechtfertigt werden. Sie wäre politisch gleichwohl unumgänglich. Die politisch Verantwortlichen könnten sich kaum auf das ethische und rechtliche Verbot des Flugzeugabschusses berufen.

Damit ist aber keine generelle Ermächtigung staatlicher Organe verbunden, terroristische Bedrohungen mit Entscheidungen abzuwehren, die außerhalb des theoretischen moralischen Raums liegen. Der Einsatz von Drohnen zur Tötung von Personen, die als Terroristen gelten, unabhängig von dem, was sie tatsächlich tun und getan haben, ist ethisch nicht gerechtfertigt und kann wohl nur in seltenen Fällen damit gerechtfertigt werden, dass damit das Schlimmste verhindert wurde. Das Töten, das in keinem Verhältnis zur unmittelbaren Bedrohung steht, ist Willkür und motiviert den internationalen Terrorismus zusätzlich, über dessen eigene verwerfliche Ziele hinaus und untergräbt das Vertrauen in die Demokratie und den Rechtsstaat.

Das deutsche Bundesverfassungsgericht hat mit seiner Entscheidung 2006 am Lebensschutz-Imperativ festgehalten und die Grenze der Ethik auch unter extremen Bedingungen gewahrt, weil es für das Töten keine ethische Rechtfertigung gibt. Wenn das Töten aber unumgänglich ist, kann es dafür nur Gründe außerhalb des theoretisch bestimmten moralischen Raums geben. Diese Gründe sollten aber im Rahmen der Sorge um das Leben der Menschen verantwortet werden können. Der Raum der Sorge¹³ ist unser Dasein, und dieser Raum enthält nicht nur die moralischen Räume als ihre Teile, sondern reicht über sie hinaus. Beide Arten von Räumen haben nicht dieselben Grenzen. Wir sind durch unsere Sorge zuallererst unserem Dasein verpflichtet und dann dem, was ethisch geboten oder verboten ist. Unter der Bedingung der Sorge für das Dasein ist das Töten nicht willkürlich, obwohl es ethisch nicht zu rechtfertigen ist. Es kann zwar in einer an Kant orientierten Ethik keine Rechtfertigung des Tötens geben. Dies ist aber nicht das letzte Wort zum Töten, wie der derzeitige Verteidigungskrieg gegen einen Aggressor zeigt, der Terror gegen die Zivilbevölkerung ausübt.

Grenzen von etwas sind davon, wie anfangs angedeutet, das Äußerste. Sie haben zwei Seiten, ein Innerhalb und ein Außerhalb. Dies gilt auch für Grenzen der Ethik. Wenn es ein Außerhalb dieser Grenzen gibt, dann bedeutet dies nicht notwendig, dass es sich um eine Grenzverletzung und einen Verstoß gegen ethische Ansprüche handelt. Ausgeschlossen ist es aber nicht. Es gibt auch ein Außerhalb der Grenzen der Ethik, das den eigenen Tod verhindern hilft. Menschen, die im Elend leben, können ihr Überleben selten mit ethisch rechtfertigbaren Mitteln sichern. An sie aus der Ferne zu appellieren, moralisch zu handeln, ist ignorant, weltfremd und zynisch. Das Überleben auch mit unmoralischen Mitteln zu sichern, entspricht der Sorge dieser Menschen um ihr Leben und das ihrer Kinder. Wenn wir uns argumentativ innerhalb der Grenzen der Ethik bewegen, setzen wir ein Mindestmaß an Sicherheit und Schutz des Lebens und der Lebensverhältnisse voraus. Diese Voraussetzungen sind nicht überall auf der Welt erfüllt. Der internationale Terrorismus gefährdet

13 Den Raum der Sorge beschreibe ich ausführlich in meinem Buch *Ethik und ihre Grenzen* (Hamburg 2021, 37-45).

die Sicherheit und den Schutz des Lebens überall, schafft damit weitere Not und Elend und nützt das Elend vieler in den ärmsten Ländern aus.

5. Die Sorge für das eigene Leben und das der anderen

Auch jenseits der Grenzen der Ethik können unmoralische Mittel, das eigene Überleben zu sichern, ethisch nicht gerechtfertigt werden. Es wäre auch widersinnig, die Verletzung ethischer Standards ethisch zu rechtfertigen. Kant verteidigt deswegen konsequent die Grenze der Ethik quasi von innen nach außen. Er tut dies unnachsichtig, dabei aber erstaunlich dialektisch. Denn er gibt in der „Tugendlehre“ seiner *Metaphysik der Sitten* einerseits zu, dass „Widerwärtigkeiten, Schmerz und Mangel... große Versuchungen zur Übertretung seiner Pflicht“ seien, andererseits sei es aber Pflicht, „seine eigene Glückseligkeit zu befördern“.¹⁴ Kant geht offenbar davon aus, dass die Förderung der eigenen Glückseligkeit immer ohne Übertretungen seiner Pflicht möglich ist. Wenn „Widerwärtigkeiten, Schmerz und Mangel“ aber nicht anders als durch „Übertretung seiner Pflicht“ überwunden werden können, schließt die Pflicht zur Glückseligkeit genau diese Übertretung notgedrungen ein. Wer wirklich in Not ist, kann der Pflicht zur Glückseligkeit nicht anders gerecht werden.

Die Grenze der Ethik hat nicht nur eine Innenseite. Jenseits der Grenze der Ethik kann es sittlich gerechtfertigt sein, Nahrungsmittel zu stehlen, um zu überleben. Dennoch kann Diebstahl ethisch nicht gerechtfertigt werden. Im sog. Armutsstreit zwischen Franziskanern und Dominikanern im 14. Jh. ging es auch um diesen Unterschied zwischen dem sittlich gerechtfertigten Diebstahl und dessen ethischem und rechtlichem Verbot. Der Diebstahl von lebensnotwendiger Nahrung, auch als ‚Mundraub‘ bezeichnet, ist ein harmloses Beispiel dafür, dass die Grenzen der moralischen Räume auch ein Außerhalb haben, und dass die Sorge um das eigene Leben keine andere

¹⁴ Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, Kants Werke, Bd. VI (Akademieausgabe), Berlin 1968, 388.

Möglichkeit als dieses Außerhalb zulassen kann. Dann ist die Sicherung des Eigentums durch eine Ahndung des Diebstahls sittlich ungerecht. Wenn die Grenzen der moralischen Räume sittlich umstritten sind, kann die Forderung, sie einzuhalten, nicht gerecht sein, selbst dann nicht, wenn sie von Strafe bedroht ist. Auch Hungernde haben einen Anspruch auf Gerechtigkeit und Empathie. Es ist jedenfalls ungerecht, sie als Diebe zu verurteilen, als hätten sie aus bloßer Habgier gehandelt und nicht um ihr Leben zu retten.

Der sittlich gerechtfertigte, aber ethisch und rechtlich verbotene Diebstahl zeigt, dass der moralisch Raum des Eigentums Grenzen hat. Diese Grenzen existieren nicht nur in ethischen Theorien, sondern auch in der Rechtsprechung, aber nicht notwendig in der sittlichen Praxis. Die Notwehr ist ein Beispiel. Einen anderen zu töten, um zu überleben, kann zwar auch ethisch und rechtlich gerechtfertigt sein, wenn dies wirklich unvermeidlich, die Kräfteverhältnisse ähnlich und die Mittel der Selbstverteidigung angemessen sind. Wenn es um die Selbstbehauptung eines Staates gegen die Aggression eines anderen geht, töten auch die Soldaten des bedrohten Staates die des Angreifers. Nicht jede einzelne Tötung ist dabei unvermeidlich und nicht jede Tötung geschieht unbeabsichtigt und individuell aus Notwehr. Es ist dennoch sittlich gerechtfertigt, den Aggressor mit allen verfügbaren Mitteln zu bekämpfen und ihm, wo und wie immer es möglich ist, Schaden zuzufügen. Anders kann die Eroberung des eigenen Landes durch einen Aggressor nicht aufgehalten oder verhindert werden. Ein absolutes Tötungsverbot kann es, wie Wilfried Hinsch¹⁵ argumentiert, nicht geben.

Militärisch ist es leichter als wirtschaftlich einen Aggressor zu identifizieren. Es wäre auch nicht gerechtfertigt, jede Selbstbehauptung eines Unternehmens auf dem Markt seiner Produkte als ‚Aggression‘ zu bezeichnen. Dennoch kann diese Selbstbehauptung unbeabsichtigt und unvermeidlich zum Tod von Menschen führen, wenn der Kampf teilweise in Billiglohnländern zulasten der dortigen Arbeitskräfte ausgetragen wird. Es ist kaum möglich, Personen zu identifizieren, die dafür verantwortlich sind. Niemand muss den Tod von

15 Winfried Hinsch, *Die Moral des Krieges. Für einen aufgeklärten Pazifismus*, München 2017, 162.

Menschen beabsichtigen, die Opfer eines Preiskampfs werden. Sie sterben dennoch. Die ethische Grenze, die eine Zuschreibung von Verantwortung für den Tod von Menschen ermöglicht, ist nicht oder nicht ohne Weiteres theoretisch erkennbar. Es ist aber praktisch unsittlich, Menschen in Billiglohnländern mit Hungerlöhnen zu beschäftigen, um in Hochlohnländern Produkte im Preiskampf möglichst billig anbieten zu können. Dieses wirtschaftliche Gebaren ist auch unter den Bedingungen des Preiskampfs unsittlich. Es entspricht vor allem nicht der Sorge der Menschen um ihr Leben in den Hochlohnländern. Die Arbeit in Billiglohnländern sichert zwar das Leben der dortigen Arbeitskräfte, hindert sie aber daran, ihr Leben durch Bildung und freie Berufswahl selbst zu gestalten und nachhaltig zu sichern.

Die Tatsache, dass diese Arbeitskräfte freiwillig für einen geringen Lohn arbeiten und Risiken für ihr Leben eingehen, entspricht ihrer Sorge um ihr eigenes Leben. Diese Sorge darf ethisch nicht zu ihren Lasten ausgelegt werden nach dem Muster, dass sie es freiwillig tun, und dass die schlechte Entlohnung deswegen moralisch gerechtfertigt sei. Dies wäre ein Missbrauch ethischer Argumentation. Ein Lohn, der den inneren Wert der Würde verletzt, ist ethisch verwerflich. Er kann aber dennoch aus Sorge um das eigene Dasein akzeptiert werden, wenn es keine Alternative gibt. Der Zwang, dem aus Sorge um das eigene Dasein zugestimmt wird, wird damit aber nicht gerechtfertigt. Die Grenzen der Ethik sind Grenzen der Rechtfertigung und rationalen Begründung. Wenn diese Grenzen aus Sorge um das Dasein in der Welt, in der wir leben, überschritten werden, kann es dafür gleichwohl eine Verantwortung geben.

Diese Verantwortung ist ethisch nicht verpflichtend, weil sie jenseits der Grenzen der Ethik liegt. Weil sie keine Pflicht ist, kann sie auch niemandem als Schuldigkeit zugeschrieben werden. Sie kann sich aber auf unterschiedliche Weise zeigen, sei es durch die freie Übernahme einer Schuld oder durch den Einsatz des Lebens aus Sorge um das Dasein, das eigene und das aller anderen. Die Beispiele, die nun folgen, zeigen, was dies bedeutet. Der Schreiner Georg Elser (1903-1945) verübte 1939 ein Attentat auf Hitler, das scheiterte. Er wurde im April 1945 im KZ Dachau ermordet. Elser war überzeugt, dass Hitler einen Krieg vorbereitet. Er wollte dies mit dem Attentat verhindern. Dafür übernahm er die Verantwortung. Die Mitglieder der Weißen Rose,

die Studenten Hans (1918-1943) und Sophie Scholl (1921-1943), Alexander Schmorell (1917-1943), Christoph Probst (1919-1943) und Willi Graf (1918-1943) und Professor Kurt Huber (1893-1943), haben unter dem Einsatz ihres Lebens Flugblätter geschrieben und mit ihnen versucht, die Bevölkerung über die Verbrechen des nationalsozialistischen Regimes aufzuklären und zum Widerstand aufzurufen. Sie wurden im Februar 1943 verhaftet, vom Volksgerichtshof zum Tode verurteilt und hingerichtet. Sie übernahmen für ihre Aktionen die Verantwortung. Die Theologen Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) und Alfred Delp SJ (1907-1945) schlossen sich aus Sorge um das Dasein der Menschen unter dem Nationalsozialismus dem Widerstand an. Bonhoeffer war Mitglied der Bekennenden Kirche und gehörte zum Widerstandskreis um den Chef der Spionageabwehr Admiral Wilhelm Canaris (1887-1945). Die beiden Attentate dieses Kreises im März 1943 schlugen fehl. Bonhoeffer und die anderen Mitglieder der Gruppe wurden verhaftet und kurz vor Kriegsende ermordet. Alfred Delp SJ war Mitglied des Kreisauer Kreises um Helmuth James Graf von Moltke (1907-1945). Dessen Mitglieder wurden nach dem gescheiterten Attentat auf Hitler durch Claus Schenk Graf von Stauffenberg (1907-1944) verhaftet und ebenfalls kurz vor Kriegsende ermordet.

Dietrich Bonhoeffer stellt sich im Widerstand gegen das NS-Regime die Frage, ob ein Christ mit einem Tyrannenmord gegen das Gebot ‚du sollst nicht morden‘ verstoßen dürfe. Er bejaht diese Frage aus religiöser Verantwortung. Viele, die Widerstand gegen das Regime leisteten, taten dies aus religiöser und politischer Sorge um das Dasein der Menschen in Deutschland und Europa. Die Verantwortung, die sie übernahmen, kostete ihr Leben. Sie nahmen die Verantwortung auf sich wohl wissend, was sie riskierten. Sie folgten damit keinem Kategorischen Imperativ, weil der Widerstand gegen ein verbrecherisches Regime aus Verantwortung für das Dasein der Menschen und unter dem Einsatz des eigenen Lebens keine Maxime ist, die universalisiert werden kann. Als moralisches Gesetz würde sie die Menschen überfordern. Die Männer und Frauen des Widerstands wahrten aus Sorge um das Dasein der Menschen in Deutschland und Europa ihre Würde, den inneren Wert, den sie als Menschen hatten. Diese Würde ist zwar ein Zweck an sich; er ist aber an keinen Kategorischen Imperativ gebunden. Dennoch ist jene Sorge der

Menschheit verpflichtet.

Die Verantwortung, unter Einsatz des eigenen Lebens Widerstand gegen ein verbrecherisches Regime durch Tyrannenmord zu leisten und das Töten von Menschen, an dem wir, wie es Onora O'Neill beschreibt, beteiligt sind, sind äußerste Gegensätze. Sie scheinen nichts miteinander zu tun zu haben. Wir können aber überlegen, welche Verantwortungen jeweils wahrgenommen werden, und wie die Lebensrisiken verteilt sind. Aus religiöser und politischer Verantwortung Widerstand gegen ein Gewaltregime zu leisten, kann das eigene Leben kosten. Mit dem eigenen Konsumverhalten von Ferne mitverantwortlich für das Töten von Menschen zu sein, ist verglichen damit verantwortungslos. Beides, die Mitverantwortung für das Töten und die Verantwortung Widerstand zu leisten, entziehen sich der ethischen Beurteilung. Aus diesen extremen Gegensätzen können wir keine übergreifenden, allgemein gültigen ethischen Grundsätze ableiten. Wir können aber erkennen, dass es mehr als allgemein geltende Pflichten zu bedenken gibt, wenn wir uns um unser Dasein sorgen. Unsere Verantwortung endet nicht an den Grenzen der Ethik.

6. Die moralische Praxis

Ethische Theorien sollten der Klärung moralischer Probleme von Personen in der Praxis ihres Lebens dienen. Das können sie auch, wenn sie helfen, Konflikte vor Ort und individuell, ihren Besonderheiten entsprechend zu lösen.¹⁶ Es geht meist um situativ in moralischen Räumen auftretende Konflikte. Bei ihrer Lösung stehen nicht konkurrierende ethischer Theorien im Vordergrund. Es geht vielmehr um die Wahrung konkreter normativer Ansprüche von Personen, die sich widersprechen können und deswegen gewichtet und gegeneinander abgewogen werden müssen. Dann geht es nicht um ein Entweder-Oder zwischen Pflichtenethik (Deontologie) und einer der vielen Varianten des Konsequentialismus, sondern um konkrete Ansprüche

16 Siehe dazu mein Buch *Die Möglichkeit des Guten* (München 2006), in dem es um Ethik als Konfliktwissenschaft geht.

der Menschenwürde und der Menschenrechte, aber auch um den Respekt vor kulturellen und religiösen Sitten der betroffenen Personen.

Befriedigende Lösungen moralischer Konflikte sollten den individuellen Ansprüchen von Personen dienen. Sie können die betroffenen Personen überzeugen, wenn sie sittliche und ethische Erwägungen so miteinander verbinden, dass sie dem jeweiligen Konflikt gerecht werden. Sitten und ethische Regeln müssen von Fall zu Fall aufeinander abgestimmt werden. Dabei müssen unterschiedliche Arten von Gründen erwogen, und es muss der Grad ihrer Geltung bei der Lösung von Konflikten beurteilt werden. Exemplarische Lösungen, die sowohl universal geltenden ethischen Konzepten als auch regional geltenden sittlichen Ansprüchen gerecht werden, sind möglich.¹⁷

Viele Konflikte entstehen durch soziale Ungleichheiten, durch Diskriminierung, Armut und Ausgrenzung, durch den fehlenden oder mangelnden Zugang zu Bildung und Arbeit, durch religiöse oder politische Radikalisierung. Die meisten dieser Konflikte gefährden die Freiheit und Gleichheit der Menschen. Der universal geltende Freiheitsanspruch und die Achtung vor den konkreten sittlichen Ansprüchen in bestimmten moralischen Räumen müssen bei der Lösung solcher Konflikte miteinander verbunden werden. In demokratischen Gesellschaften darf diese Verbindung z.B. nicht gegen die Gleichheit der Geschlechter verstoßen. In so gut wie allen demokratischen Gesellschaften leben religiöse Minderheiten, welche diese Gleichheit nicht anerkennen. Dies ändert zwar nichts an der rechtlichen Geltung der Gleichheit auch für diese Minderheiten, aber die Religionsfreiheit schützt sie vor der paternalistischen Durchsetzung von Gleichheitsansprüchen gegen ihren Willen, solange sie mit ihren religiös motivierten Sitten nicht gegen geltendes Recht verstoßen.

Wenn bestimmte religiöse Praktiken wie das Beschneiden von männlichen Nachkommen jüdischer und muslimischer Eltern gegen das geltende Strafrecht verstoßen, weil es sich um Körperverletzungen nicht einwilligungsfähiger Personen handelt, setzt die Duldung dieser Praktiken die Einhaltung

17 Die Struktur und die Gründe für exemplarische Lösungen untersuche ich in meinem Buch *Was gilt. Über den Zusammenhang zwischen dem, was ist, und dem, was sein soll* (Hamburg 2021, Kap. 3.3.5 und 3.3.6).

bestimmter medizinischer Regelungen voraus, welche die Kinder vor einer gesundheitlichen Schädigung schützen sollen. Die durch einen Beschluss des deutschen Bundestages¹⁸ ermöglichte Lösung dieses Konflikts entspricht sowohl sittlichen als auch ethischen und rechtlichen Ansprüchen. Die Beschneidung minderjähriger Frauen ist dagegen als Körperverletzung verboten, weil sie nicht religiös motiviert ist und die körperliche und seelische Gesundheit der Frauen dauerhaft schädigt. Der sittliche Anspruch, der mit dieser Art der Beschneidung verbunden ist, kann aus rechtlichen und ethischen Gründen nicht anerkannt werden. Die Lösung des damit verbundenen Konflikts muss rechtsstaatlichen Normen entsprechen. Verstöße sollten strafrechtlich verfolgt werden.

Beispiele dieser Art zeigen, dass die Lösung von Konflikten zwischen sittlichen Ansprüchen und ethischen und rechtlichen Normen rechtsstaatlichen Bedingungen entsprechen müssen. Religiös begründete sittliche Ansprüche werden zwar – wie im Fall der Beschneidung männlicher Nachkommen jüdischer und muslimischer Eltern - von der Religionsfreiheit und dem Elternrecht geschützt, der Konflikt, um den es dabei geht, wird exemplarisch gelöst. Eine generelle Lösung des Konflikts würde entweder die Religionsfreiheit und das Elternrecht oder die Geltung des Strafrechts einschränken und den sittlich-religiösen oder den ethisch-rechtlichen Ansprüchen ein größeres Gewicht einräumen. Das Ergebnis einer solchen generellen Konfliktlösung wären Verbote und Einschränkungen, die den Konflikt nicht wirklich lösen, sondern auf Dauer stellen würden. Die exemplarische Lösung des Konflikts begrenzt die Normierung auf die Beschneidung männlicher Nachkommen und stellt damit ein Gleichgewicht zwischen ethisch-rechtlichen und sittlich-religiösen Ansprüchen her.

Prinzipien wie die Menschenwürde, die Gleichheit und die Freiheit haben eine grundlegende ethische und rechtliche Bedeutung in demokratischen Gesellschaften und sind dementsprechend rechtsstaatlich normiert und sanktioniert. Wenn sittliche Ansprüche unvereinbar mit diesen Normierungen sind, gelten vorrangig die rechtsstaatlichen Regeln, weil nur auf ihrer

18 Vom 12. Dezember 2012 mit namentlicher Abstimmung. Die Beschneidung soll „nach den Regeln der ärztlichen Kunst“ durchgeführt werden.

Grundlage der soziale Friede gewahrt werden kann. Der soziale Friede kann aber auch davon abhängig sein, dass dieser generelle Vorrang partiell zur Wahrung sittlich-religiöser Ansprüche aufgehoben wird. Dieses Modell der Koexistenz sittlich-religiöser und kultureller Ansprüche auf der einen und ethisch-rechtlicher Normierungen auf der anderen Seite bietet sich auch für das Verhältnis zwischen Sitte und Ethik in moralischen Räumen an. Ein Vorrang der Ethik und des Rechts gegenüber den Sitten ist nur dann gerechtfertigt, wenn die Sitten wie im Fall der Frauenbeschneidung gegen Menschenrechte und das Strafrecht verstoßen. Ein genereller normativer Vorrang würde nicht nur sittlich-religiöse und kulturelle Ansprüche ignorieren, sondern auch die mit diesen Ansprüchen verbundenen Freiheiten paternalistisch und auf diskriminierende Weise einschränken. Universalistisch ausgerichtete Ethiken sollte immer da eine Grenze haben, wo sie paternalistische und illiberale Folgen haben. Die sittliche Praxis in moralischen Räumen sollte nicht universalen ethischen Maßstäben unterworfen werden. Vielmehr sollte das Verhältnis zwischen sittlichen und ethischen Maßstäben im Einzelfall geprüft und die jeweiligen Ansprüche gegeneinander abgewogen werden.

Theorien der Ethik haben auch immer dort Grenzen, wo Konflikte mit ethischen Kriterien nicht zu lösen sind. Die Sorge für die Natur, für die vielfältigen sittlichen, kulturellen und religiösen Lebensweisen verpflichtet uns, Verantwortungen auch jenseits ethischer Theorien zu erkennen.

Diese Sorge kann über die eigenen Kräfte hinausreichen. Ein besonderes Beispiel für diese Art von Sorge haben, wie erwähnt, die Frauen und Männer, die Widerstand gegen Hitler und sein Regime geleistet haben bewiesen. Sie haben aus Sorge um die Menschlichkeit gehandelt, die durch Rassismus, Krieg und Massenmord zerstört war und wurden dafür ermordet. Keine Ethik kann das Opfer des eigenen Lebens zur Pflicht machen. Die Frauen und Männer des Widerstands haben gezeigt, dass es jenseits der Ethik eine Verantwortung gibt, die keiner ethisch begründeten Pflicht entspricht.

Die innere Struktur des «Übersinnlichen» bei Kant und seine Grenzen zum «Sinnlichen»

ANDREAS ECKL¹

Summary: 1. Das Problem des «Übersinnlichen». 2. Das «Übersinnliche» in aller Allgemeinheit. 3. Die erste «Idee» des «Übersinnlichen» der theoretischen Vernunft und die «Grenze» zwischen «Sinnlichem» und «Übersinnlichem» hier. 4. Die dritte «Idee» des «Übersinnlichen» der praktischen Vernunft und die «Grenze» zwischen «Sinnlichem» und «Übersinnlichem» hier. 5. Die zweite «Idee» des «Übersinnlichen» der ästhetischen Urteilskraft und die «Grenze» zwischen «Sinnlichem» und «Übersinnlichem» hier.

Abstract: In the *Critique of the Power of Judgment* Kant finds a new means to mediate theoretical and practical reason. The first time he mentions this new means (in part II. of the Introduction) he is speaking of a “ground of the *unity* of the supersensible that grounds nature with that which the concept of freedom contains practically”. Later on in the “Dialectic of the Aesthetic Power of Judgment” he comes back to his solution of the central problem of the system of philosophy but he does not tell in uncertain terms what the initial “ground of the *unity*” was. So the concept of this “ground of *unity*” is difficult to understand and scholars have failed to interpret this correctly. In this article I try to get it right by reconstructing the sense of the supersensible “ground of the *unity*” step by step relating to the last paragraph of Remark II. of § 57: first, the supersensible in general as the substratum of nature; second,

1 Professore Straordinario – Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main.

the supersensible as the principle of the ends of freedom and principle of the correspondence of these ends with freedom in the moral sphere; and third, the supersensible as the principle of the subjective purposiveness of nature for our faculty of cognition. Every time the concept of the limit between the special sensible and the special supersensible is crucial for the understanding. I point out the special law in every case and the special “substratum” belonging to this law. Finally I can say that only the concept of the “subjective purposiveness of nature for our faculty of cognition” is the concept of the “ground of the *unity*” we were looking for and nothing else.

Keywords: *the limits of the sensible and the supersensible, noumenon as “Grenzbegriff”, substratum of nature, the principle of the subjective purposiveness of nature for our faculty of cognition; the idea / concept of freedom; the moral law; the system of philosophy.*

1. Das Problem des «Übersinnlichen»

In der Einleitung der *Kritik der Urteilskraft* gibt es eine tiefgründige Formulierung, mit der Kant in einem ersten Anlauf die besondere Aufgabe und Funktion zu bestimmen versucht, welche die Urteilskraft im und für das systematische Ganze der Philosophie übernehmen kann. Die Bedeutung und das Gewicht des systematischen Sachverhalts, auf den die Formulierung zielt, sind sofort klar, aber die Formulierung selbst ist nicht ganz so einfach zu verstehen. Das liegt zum einen sicher an der Komplexität und an der Neuheit der hier angebahnten Lösung des systematischen Problems; zum anderen aber wohl auch an der nicht sofort verständlichen Rolle, die der Begriff des „Übersinnlichen“ in diesem Zusammenhang spielt. Hier die Formulierung: „Also muss es doch einen Grund der *Einheit* des Übersinnlichen, welches der Natur zum Grunde liegt, mit dem was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben, wovon der Begriff, wenn er gleich weder theoretisch noch praktisch zu einem Erkenntnis desselben gelangt, mithin kein eigentümliches Gebiet

hat, dennoch den Übergang von der Denkungsart nach den Principien der einen zu der nach Principien der anderen möglich macht.“ (V, 176,9-15)² In dieser Formulierung ist das „Übersinnliche, welches der Natur zum Grunde liegt“, bereits im siebten Absatz des vorliegenden II. Abschnitts der „Einleitung“ vorgestellt worden (V, 175,22), und das „Übersinnliche“, was der „Freiheitsbegriff praktisch enthält“, ist auch bereits eingeführt (V, 176,1). Was aber ist der „Grund der *Einheit* des Übersinnlichen“ (Hervorhebung durch Unterstreichung A.E.), der „Einheit“ *des* „Übersinnlichen“, das in der „Gesetzgebung durch Naturbegriffe“, und *des* „Übersinnlichen“, das in der „Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff“, also in zwei Versionen vorliegt? Ist auch der „Grund“ „übersinnlich“, wie dies, wenn es überhaupt fraglich sein sollte, aus dem voranstehenden achten Absatz des Abschnitts erschlossen werden kann (V, 175,26-35). Und ist er dann etwa ein (!) „Übersinnliches“ oder eine (!) „übersinnliche“ „Idee“ neben anderen, oder ist der „Grund der *Einheit*“ vielleicht sogar das (!) „Übersinnliche“, das das „Übersinnliche“ der verschiedenen Gesetzgebungen deshalb zu vereinigen erlaubt, weil es zum Beispiel etwa das Allgemeine im Begriff des „Übersinnlichen“ ausdrückt? Oder ist dieser „Grund“ etwa aus anderen Gründen das (!) „Übersinnliche“, zum Beispiel, weil er irgendwie die besondere wirksame oder wirkende „Kraft“ des „eigentlichen“, in einem gesteigerten Sinne „Übersinnlichen“ darstellt, das aufgrund dieser „Kraft“ die „Einheit“ der auf ihren je speziellen „Übersinnlichen“ aufruhenden verschiedenen Gesetzgebungen des Natur- und des Freiheitsbegriffs erzeugt beziehungsweise zu denken erlaubt. Der Kantische Sprachgebrauch jedenfalls ist zunächst einmal nicht geeignet, dieses letztere emphatische Verständnis abzuweisen; denn der Ausdruck, das Prädikat „übersinnlich“ wird von Kant häufig substantiviert und mit vorangestelltem bestimmten Artikel verwendet. Dadurch ist sprachlich eine Substantialisierung nahegelegt, wo immer von „dem (!) Übersinnlichen“ die Rede ist (V, 173,32-33; 175,22; 175,27-28; 175,35; 176,10; 340,4; 341,30; 346,15; 414,30).³

2 Zitiert werden *Kants Gesammelte Schriften*, Berlin 1900ff (*Akademie-Ausgabe* = AA), unter Angabe des Bandes (römische Ziffern für die Bände I-IX, arabische Ziffern für die folgenden Bände), der Seitenzahl und der Zeilen.

3 Eine solche Substantivierung begegnet uns bei den substantialisierenden Metaphysikern der

Weitere Unterstützung erhält die prätentiose Deutung des „Übersinnlichen“, wenn Kant im nächsten Anlauf der Bestimmung von Aufgabe und Funktion der Urteilskraft im systematischen Zusammenhang (noch innerhalb der „Einleitung“, im Abschnitt IX.) von einem „übersinnlichen Substrat“ spricht, durch dessen „Begriff“, den die Urteilskraft „gibt“, der „Übergang vom Gebiete des Naturbegriffs zu dem des Freiheitsbegriffs möglich“ gemacht wird (V, 196,5 bzw. 21). Hier heißt es zwar, dass der „Verstand [...] Anzeige auf ein übersinnliches Substrat derselben (der Natur, Anm. A.E.) (gibt)“, das er „gänzlich *unbestimmt* (läßt)“ (V, 196,12-15, Hervorhebung durch Kursivierung von Kant, Hervorhebung durch Unterstreichung A.E.), so dass man zunächst nicht an lediglich ein einziges „übersinnliches Substrat“ denken sollte; denn ebenso wie der Natur „ein übersinnliches Substrat“ durch den Verstand zgedacht werden muss, so, sollte man vermuten, müsste dann doch auch durch die Vernunft und die Urteilskraft den ihnen zugehörigen besonderen Feldern ihrer Anwendung jeweils „ein“ (anderes) „übersinnliches Substrat“ in Abhängigkeit von den speziellen Ausrichtungen ihrer apriorischen Gesetzgebungskompetenzen zugeordnet werden müssen. Aber die Formulierungen, die Kant im weiteren Verlauf des Absatzes wählt, sagen anderes. Danach „verschafft (die Urtheilskraft) durch ihr Princip a priori der Beurtheilung der Natur [...] ihrem (der Natur, Anm. A.E.) übersinnlichen Substrat (in uns sowohl als außer uns) *Bestimmbarkeit durch das intellectuelle Vermögen*. Die Vernunft aber giebt eben demselben [...] die *Bestimmung*“ (V, 196,15-20, Hervorhebung durch Kursivierung von Kant, Hervorhebung durch Unterstreichung A.E.). Die durch die Sprache unterstützte Erläuterung des logischen Zusammenhangs hebt darauf ab, dass es ein und dasselbe „übersinnliche Substrat“ ist, das zunächst „unbestimmt“ bleibt, dem dann

Antike in der Nachfolge von Aristoteles, und insbesondere bei Aristoteles selbst, zum Beispiel bei dem Ausdruck „to hypokeimenon“, „das Zugrundliegende“, aus der Kategorienschrift (De cat., 1-5). In der griechischen Sprache ist die Substantivierung jedoch nicht ungewöhnlich und nicht sogleich verdächtig, sprachliches Vehikel einer Substantialisierung oder Hypostasierung zu sein. Dafür mögen als Beispiel die platonischen Grundbegriffe (megista genê, Soph. 254c) im „Sophistes“ dienen: „to on“, „das Seiende“, und „to mê on“, „das Nichtseiende“ (Soph. 254a; 258b).

„Bestimmbarkeit“ zugeschrieben wird, und das zuletzt „Bestimmung“ erfährt.⁴ Seine Einheit und Dieseligkeit wird dadurch unterstrichen, dass die Verhältnisse durch die grammatikalischen Modifikationen ein und desselben Tätigkeitswortes, nämlich des Verbs „bestimmen“, ausgedrückt werden und ausgedrückt werden können (negiertes Partizip Perfekt Passiv; substantiviertes „Verbaladjektiv“, wie man in Anlehnung an die griechische Grammatik sagen könnte; Substantivierung der vollzogenen Tätigkeit).

Und auch an der für die Interpretation des „Übersinnlichen“ wichtigsten Stelle, an der sich Kant nach Abschluss der Deduktion der ästhetischen Urteilskraft nun innerhalb der „Dialektik“ rückblickend zu den Ergebnissen auf der prinzipiellen Ebene äußert, geben die Formulierungen noch genug Anlass zu der Vermutung, „das Übersinnliche“ oder „das übersinnliche Substrat“ sei die (!) quasi-substantiell-subjektive Idee, die die „Vermittlung“ von Natur und Freiheit leistet, wo also wie in einem Objektiven Idealismus *avant la lettre* die Einheit von Subjekt und Objekt erreicht ist: „Räumt man aber unserer Deduction wenigstens so viel ein, daß sie auf dem rechten Wege geschehe, [...]so zeigen sich drei Ideen: *erstlich* des Übersinnlichen überhaupt ohne weitere Bestimmung als Substrats der Natur; *zweitens* eben desselben, als Princip der subjectiven Zweckmäßigkeit der Natur für unser Erkenntnißvermögen; *drittens* eben desselben, als Princip der Zwecke der Freiheit und Princip der Übereinstimmung derselben mit jener im Sittlichen.“ (V, 346,13-20, Hervorhebung durch Kursivierung von Kant, Hervorhebung durch Unterstreichung A.E.). Es ist „dasselbe“ Übersinnliche, von dem es die drei Ideen gibt und von dem man, eben weil es das für die drei Ideen Identische ist, glauben möchte, dass Kant in ihm auch den „Grund“ der *Einheit* von Natur und Freiheit gesehen habe. Dies aber ist nicht der Fall. Der Grund der

4 Die Stelle wird im aktuellen Kant-Lexikon beim Stichwort „unbestimmt“ nicht erwähnt (*Kant-Lexikon*, herausgegeben von Marcus Willaschek, Jürgen Stolzenberg, Georg Mohr, Stefano Bacin, Berlin, Boston 2015, S. 2390-91), obwohl gerade hier der Zusammenhang von „unbestimmt“, „bestimmbar“ und „bestimmt“ von Kant so prägnant deutlich gemacht wird. Bei den Stichworten „bestimmbar“ und „Bestimmung“ des Kant-Lexikons wird nicht nur die Stelle nicht erwähnt, sondern nicht einmal zur Kenntnis gebracht, dass „Bestimmung“ bei Kant auch eine praktische Bedeutung hat und „Bestimmbarkeit“ eine ästhetisch-systematische (vgl. ebd., S. 265-66 bzw. S. 266-67).

Einheit von Natur und Freiheit ist für Kant nicht das ! „Übersinnliche“ oder das ! „übersinnliche Substrat“, sondern, wie im folgenden gezeigt werden soll, die Idee des Übersinnlichen als „Princip der subjectiven Zweckmäßigkeit der Natur für unser Erkenntnißvermögen“ (V, 346,17-18; vgl. ebd., 353,24-34: „in Ansehung der Gegenstände eines so reinen Wohlgefallens [...] zur Einheit verbunden“), also nur eine von den drei genannten Ideen, nämlich die zweite, und auch nur eine Idee, nicht etwa eine objektive, wirksame Einheit, die mit der subjektiven Idee von ihr zusammenfiel oder übereinstimmte. Die quasi-hegelianisierende Lesart des kantischen „Übersinnlichen“ führt entsprechend zur Vernachlässigung der von Kant subtil erarbeiteten und differenzierten Funktion der „Idee“ der „subjektiven formalen Zweckmäßigkeit“⁵ und auch

5 Dies geschieht in dem Beitrag von Bickmann (Claudia Bickmann, *Kants Idee des „übersinnlichen Substrats“*. *Prinzip der Einheit der natürlichen und sittlichen Zwecke*, in: *Natur und Freiheit*, Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses, Berlin 2018, S. 1583-1590), in dem nach der Entscheidung für eine proto-idealistische Lesart des kantischen „Übersinnlichen“ (vgl. ebd., S. 1587) tatsächlich die „Vermittlung“ durch die ästhetische Urteilskraft gar nicht mehr angemessen berücksichtigt wird. Stattdessen wird mit Beziehung auf V, 340 der Eindruck erzeugt, als ob das (in Wahrheit durch die ästhetische Urteilskraft allein zugrunde zu legende) „übersinnliche Substrat der Menschheit“ mit dem „übersinnlichen Substrat“ insgesamt und dann mit dem, welches durch die teleologische Urteilskraft erreichbar ist, zusammenfiel und in ein und demselben Begriff von dem „Übersinnlichen“ gefasst werden könnte (vgl. ebd., S. 1588 mit Beziehung auf V, 340, 414). Diese Entdifferenzierung entsteht aus dem Versuch, das „übersinnliche Substrat“ aus der *Kritik der Urteilskraft* mit der „Idee“ der „Zweckseinheit der Vernunft und der Vernunfteinheit der Zwecke“ aus der *Kritik der reinen Vernunft* (vgl. ebd., S. 1587-8) und der *Kritik der praktischen Vernunft* zu identifizieren (vgl. ebd., S. 1588, mit Beziehung auf KrV B 843-4 = III, 529,9-30, und KpV, V, 129). Dabei gerät der in der *Kritik der Urteilskraft* gerade gewonnene neue Ansatz der Vereinheitlichung zum System, der zentral auf die „Idee“ der „subjektiven formalen Zweckmäßigkeit“ der ästhetischen Urteilskraft angewiesen ist, aus dem (Absatz hinter „... Blick.“). Zu derselben Ausblendung dieser „Idee“ in ihrer systematischen Funktion kommt es auch in dem Aufsatz von Schwaiger über Kants Begriff vom „Übersinnlichen“ (vgl. Schwaiger, Clemens, *Denken des „Übersinnlichen“ bei Kant. Zur Herkunft und Verwendung einer Schlüsselkategorie seiner praktischen Metaphysik*, in: Norbert Fischer (Hg.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Kant-Forschungen, Bd. 15, Hamburg 2004, S. 331-345), in dem der „Freiheit die Brückenfunktion“ zugeschrieben wird (ebd., S. 344): „Insofern wird die Idee der Freiheit gewissermaßen zur Einbruchsstelle des Übersinnlichen in die Erfahrungswelt“ (ebd.). Hier fehlen die Rekonstruktion der Kantischen Differenzierung der oben genannten „drei Ideen“ des Übersinnlichen und eine

zum Missverständnis der Besonderheiten des „Übersinnlichen“, wie es durch die erste und die dritte Idee vom „Übersinnlichen“ spezifiziert wird.⁶ Die Interpretation dieser Stelle und damit die Verständigung über das systematische Problem der Einheit der Vernunft müssen entsprechend die Differenzierung der drei Ideen, wie dies Kants Hervorhebungen hier auch nahelegen („erstens“, „zweitens“, „drittens“), ernst nehmen und nicht zu einem vermeintlich identisch-substantiellen „Übersinnlichen“ hin überspringen. Danach muss es freilich auch eine alternative Erklärung dafür geben, warum Kant hier und an anderen Stellen von ein und demselben „Übersinnlichen“ spricht.

Auseinandersetzung mit dem in der *Kritik der Urteilkraft* neu entdeckten systematischen Problem und seiner Lösung durch die Urteilkraft und ihr besonderes Prinzip. Auch dieser Aufsatz (wie der von Bickmann) bleibt gewissermaßen auf dem Niveau der Entfaltung des systematischen Problems stehen, das die *Kritik der reinen Vernunft* und die *Kritik der praktischen Vernunft* erreichen. Aber selbst auf dieser Ebene wird Kants Differenzierung des Sinnlichen und des Übersinnlichen (in theoretischer und praktischer Philosophie) unterschlagen – die Phänomene fallen nicht mit den Trieben und Neigungen zusammen, die Noumena nicht mit den übersinnlichen Gegenständen der praktischen Vernunft (das Gute) und den Ideen derselben (Freiheit, Gott und Unsterblichkeit) und die verschiedenen Verhältnisse zwischen den verschiedenen sinnlichen und übersinnlichen Bereichen auch nicht – und nur eine (!) „Kluft“ angenommen, die zwischen diesen Bereichen bestehen soll (vgl. ebd., S. 343 mit Beziehung auf AA 20, 299; 344).

6 Eine quasi-idealistische Substantialisierung des „Übersinnlichen“ bzw. des „übersinnlichen Substrats“ ist aller Wahrscheinlichkeit nach auch der Grund für das Missverständnis und die Entdifferenzierung des „Übersinnlichen“ auf Seiten der Autoren der Stichworte „Substrat“, „Substrat der Natur, übersinnliches (intelligibles)“, „übersinnlich, das Übersinnliche“ im aktuellen Kant-Lexikon (Kant-Lexikon, a.a.O., S. 2212-2213, 2376-2377). Die weitgehende Konzentration auf das lediglich theoretische „Übersinnliche“ und die Betonung, dass dieses aber ja von Kant selbst für nicht erkennbar gehalten worden ist (vgl. ebd., S. 2376), spricht dafür, dass hier eine zur Gewohnheit gewordene Metaphysikfeindschaft zu Werke gegangen ist und im „übersinnlichen Substrat“ ein Paradebeispiel einer systematically misleading expression (G. Ryle) sieht, das keine eingehende Untersuchung oder Darstellung mehr verdient. Das „Übersinnliche“ im praktischen Zusammenhang wird in der Darstellung entsprechend nur gestreift (vgl. ebd., S. 2377), das „Übersinnliche“ der teleologischen Urteilkraft dem theoretischen „Bedürfnis“ zugeschlagen, was noch akzeptiert werden könnte, wenn nicht zugleich der Zusammenhang mit dem der ästhetischen Urteilkraft unterschlagen und die Funktion des „Übersinnlichen“ der ästhetischen Urteilkraft für die systematischen Fragen gar nicht in den Blick genommen würde (vgl. ebd. und mit Bezug auf den Eintrag „Substrat der Natur, übersinnliches“: ebd., S. 2212-13).

2. Das «Übersinnliche» in aller Allgemeinheit

Zunächst aber möchte ich dennoch versuchen, erst einmal zusammenzutragen, was über das „Übersinnliche“ *vor* aller Differenzierung gesagt werden kann. Von Kant erhält man hier vor allem methodische Hinweise. Das „Übersinnliche“ ist „für uns“ ein „unermesslicher [...] mit dicker Nacht erfüllter Raum(e)“, in dem wir uns dennoch „orientieren“ können und müssen, indem wir uns ganz auf unser Denken verlassen (vgl. „Was heißt: Sich im Denken Orientieren“, VIII, 137,10-12). Unübersehbar verwendet Kant hier Metaphern („Raum“, „mit dicker Nacht erfüllt“) zur Charakterisierung des „Übersinnlichen“ – eine andere berühmte Metapher ist der „weite(n) und stürmische(n) Ocean(e), (der) eigentliche(n) Sitz(e) des Scheins, wo manche Nebelbank, und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt“ (KrV B 294-95 = III, 202,17-19) – und lenkt damit durch seinen Sprachgebrauch die Aufmerksamkeit darauf, dass er hier in diesem Zusammenhang vor allem, vielleicht sogar ausschließlich Metaphern für geboten hält; denn, so wird man diesen Sprachgebrauch interpretieren müssen, im „Übersinnlichen“ ist *alles ganz anders* als im „Land der Wahrheit“ (KrV B 294 = III, 202,16), wo unsere Begriffe durch das, was die Sinne „geben“, bestimmt werden kann (vgl. auch aus den „Prolegomena“, IV, 354,13-33, insbes. 354,28-33; und aus der „Preisschrift über die Fortschritte“, 20, 299,22-28). Aber nicht nur durch den Gebrauch seiner Sprache macht Kant auf diese Umstände aufmerksam. Er äußert an anderer Stelle auch explizit, dass er, wo er den „Raum“ des „Übersinnlichen“ betritt, „Bilder“ verwendet, wenn er nämlich in den „Prolegomena“ erklärt, dass der Terminus der „Grenze“ in diesem Zusammenhang ein „Sinnbild“ ist (IV, 360,17-19; vgl. auch ebd., 354,16-17: „gleichsam bis zur Berührung des vollen Raumes (der Erfahrung) mit dem leeren (wovon wir nichts wissen können, den Noumenis) (Hervorhebung durch Unterstreichung A.E.)“). Das „Sinnbild *Grenze*“ beruht hier auf der anschaulichen räumlichen Vorstellung, dass zwei räumliche Gebiete (etwa zwei Länder, die aneinander grenzen bzw. eine Grenze gemeinsam haben) durch eine „Grenze“ getrennt, aber auch verbunden sind, insofern die „Grenze“ auch zu beiden Gebieten selbst gehört, und überträgt diese Vorstellung

auf das Verhältnis zwischen Sinnlichem („Erscheinungen“, „Sinnenwelt“, IV, 360,19-20) und „Übersinnlichem“ („Noumena“, „Feld der reinen Verstandeswesen“, IV, 360,20-21; 28; vgl. auch ebd., 358,33-359,7). Die Übertragung gründet sich auf eine bzw. entspricht der Behauptung einer „Analogie“ (vgl. auch KrV B 706 = III, 447,16; 447,17), die Kant in der Auseinandersetzung mit Humes „Dialogues concerning Natural Religion“ (IV, 350-365) hier ins Recht setzt (IV, 357,26-360,15, insbes. 357) – hier, wo es um „eine Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz *unähnlichen* Dingen“ (IV, 357,28-29, Hervorhebung A.E.) geht. „*Unähnlich*“ nämlich ist die Vorstellung vom Raum auf der einen und die Vorstellung von den Gedanken und Begriffen auf der anderen Seite, während das Verhältnis zweier im Raum durch eine „Grenze“ getrennter bzw. verbundener Gebiete dem Verhältnis zwischen den Gedanken oder Begriffen von der Sinnenwelt und von der „übersinnlichen“ Welt der „Verstandeswesen“, und in diesem Fall näherhin, da es um die Natürliche Religion geht, dem Verhältnis zwischen der Welt der Erscheinungen und ihrem „intelligiblen Grund“ (KrV B 591 = III, 380,32), dem „Vernunftbegriff von Gott (KrV B 713 = III, 451,37), *ähnlich* sein soll.

Dies dürfte sich, obwohl es in den „Prolegomena“ spezifisch gemeint ist, im Vorgriff auch auf unsere Differentialanalyse verallgemeinern lassen zu den übergreifenden Charakteristika des „Übersinnlichen“. Dazu gehört, dass es ein Relationsbegriff ist, ein Begriff also, der nicht ohne den zu ihm gehörigen Begriff des „Sinnlichen“ Sinn und Bedeutung hat, wobei Sinn und Bedeutung des „Sinnlichen“ nicht in Frage stehen (vgl. zum Relativbegriff: KrV B 702 = III, 445,16: „Verhältnis“; B 704 = III, 446,22: „*suppositio relativa*“; B 705 = III, 447,5: „relativ auf die Sinnenwelt“; B 707 = III, 448,3: „Relation“; B 713 = III, 451,35-36: „relative Supposition“). Die Relation ist durch einen *positiven* Bezug bestimmt (vgl. „Prolegomena“, IV, 354,19). Das heißt: der Begriff des „Übersinnlichen“ hat eine besondere Funktion, die metaphorisch, durch Analogien und „Sinnbilder“ ausgedrückt werden kann und die auch hinsichtlich des „Sinnlichen“ nicht entbehrlich zu sein scheint. Auch im Namen des „Übersinnlichen“ stellt das „über“ ja bereits eine Metapher dar, die eine solche positive Beziehung ausdrückt, ebenso wie diese durch den

Ausdruck „übersinnliches Substrat“ schon sprachlich angezeigt wird.⁷ Der für die metaphorische Charakterisierung der besonderen positiven Funktion entscheidende Begriff ist aber der Begriff der „Grenze“, in dem die positive Funktion des einen der beiden Relata für das andere zusammengezogen erscheint (vgl. schon hier KrV B 310-11 = III, 211,34-35: der „Begriff eines Noumenon“ ist „Grenzbegriff“; vgl. auch IV, 354,13-33).

Wir haben es insbesondere dort, wo es um das „Übersinnliche“ und die „Grenze“ zwischen „Sinnlichem und „Übersinnlichem“ geht, mit einem Autor zu tun, der seinen Sprachgebrauch reflektiert und mit großem Bedacht die Verhältnisse darstellt, die zwischen dem sinnlich Zugänglichen und dem dunklen „Übersinnlichen“ seiner Meinung nach bestehen. Danach ist zunächst einmal anzunehmen, dass er die Verhältnisse jeweils spezifiziert, ebenso wie im Räumlichen „Grenzen“ zwischen zwei Gebieten auch von den Gebieten selbst und ihren Eigenarten bestimmt sind. Ob die Spezifikation jedoch das letzte Ergebnis ist, oder ob es dann doch noch ein „höheres“, „allgemeineres“ wirksam-wirkliches „Übersinnliches“ gibt, und wenn „ja“ in welchem Sinne, muss im Durchgang durch die spezifischen Verhältnisse untersucht werden.

7 Dies könnte für Kant ein Grund gewesen sein, ab 1786, seit dem Aufsatz „Was heißt: Sich im Denken orientiren“ (VIII, 131-147), den Ausdruck „übersinnlich“ zu verwenden. Er muss sich zu dieser Zeit entschieden haben, ihn als besonders passend anzusehen, um die positive Beziehung zu bezeichnen. Denn das lateinische Pendant „intelligibilis“ oder das Fremdwort „intelligibel“, das „Intelligible“, hat diesen Vorteil zunächst nicht, ebensowenig wie „Noumena“ und „Verstandeswesen“ (IV, 360,20-21; 360,28). In der Kombination von „übersinnlich“ und „Substrat“, das die Relativität für sich schon ausdrückt, wird diese Besonderheit dann sogar durch beide Ausdrücke angezeigt und entsprechend besonders betont. Dass Kant der Ausdruck „übersinnlich“ in der Auseinandersetzung zwischen Mendelssohn und Jacobi (Pantheismusstreit) begegnet und ihm durch Mendelssohns „Morgenstunden“, die Schrift von Jakob über die „Morgenstunden“ (Ludwig Heinrich Jakob, *Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden oder aller spekulativen Beweise für das Daseyn Gottes in Vorlesungen*, Leipzig 1786) und dann Eberhard (Johann August Eberhard, *Von dem Begriffe der Philosophie und ihren Theilen*, Berlin 1778; ders., *Vorbereitung zur natürlichen Theologie zum Gebrauch akademischer Vorlesungen*, Halle 1781; und weitere Schriften desselben) bekannt und nahegelegt geworden ist, wie Schwaiger vermutet (Schwaiger, *Denken des ‚Übersinnlichen‘ bei Kant*, a. a. O., S. 334-39), ist historisch nachvollziehbar, aber noch kein hinreichendes Motiv dafür, dass Kant den Ausdruck weiter verwendet und ihm in den eigenen systematischen Zusammenhängen besonderes Gewicht gibt.

Nicht alle Verhältnisse zwischen der Sinnenwelt und der Welt der zugehörigen „Verstandeswesen“ sind im übrigen der Rede wert. Hier spricht das Interesse der Vernunft (vgl. KrV B 490 = III, 322,4; B 694-95 = III, 440,23-441,7; KpV, V, 119,32-121,31) das letzte Wort. Dieses Interesse erstreckt sich zuerst auf die übersinnlichen Ideen, die einer „Deduction“ (vgl. KrV B 699 = III, 443,28) fähig sind (Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, weitere Kandidaten sind zu prüfen), aber auch auf die Irrtümer, Täuschungen und den Schein, und zwar den „unvermeidlichen“ (KrV B 397 = III, 261,20-21), wie er sich ergibt, wenn die Vernunft ihren legitimen und gar nicht ignorierbaren „Bedürfnissen“ (vgl. KrV B 365-66 = III, 243,29; B 370-71 = III, 246,24-25; vgl. auch aus dem Aufsatz „Was heißt: Sich im Denken orientieren“, VIII, 137,7-12) nachgeht. Dies ist der Schein, den Kant in der „Dialektik“ der *Kritik der reinen Vernunft*, der Dialektik der *Kritik der praktischen Vernunft* und der der *Kritik der Urteilskraft* auflöst. Aber wir „besetzen“ das „Feld (des Übersinnlichen, Anm. A.E.)“ (V, 175,30-32), den „mit dicker Nacht erfüllten Raum des Übersinnlichen“ (VIII, 137,11), auch mit solchen gedanklichen Elaboraten, die keine gute deduzierbare Funktion übernehmen, weder im theoretischen, noch im praktischen Gebrauch – Kant nennt solche Elaborate häufig „Hirngespinnste“ oder sogar „Hirngespenster“ (KrV B 196 = III, 145,15; B 269 = III, 188,3; B 371 = III, 246,30; KpV, V, 141,12; KU, V, 411,26; 466,18; 472,25) –, die auf ihre Weise einen, wie man vielleicht sagen könnte, „vermeidlichen“ Schein erzeugen. Solch ein Schein, der mit und ohne Absicht erzeugt sein kann, indem die Scheinproduzenten lediglich von der Undurchsichtigkeit des „Übersinnlichen“ profitieren, wird von Kant etwa in den „Träumen eines Geistersehers“ aufgedeckt.⁸ Ein anderer Fall dieser Art

8 Vgl. die ersten Sätze der „Träume eines Geistersehers“: „Das Schattenreich ist das Paradies der Phantasten. Hier finden sie ein unbegrenztes Land, wo sie sich nach Belieben anbauen können. Hypochondrische Dünste, Ammenmärchen und Klosterwunder lassen es ihnen an Bauzeug nicht ermangeln“ (II, 317,3-6). Der „unermessliche(n) [...] mit dicker Nacht erfüllte(n) Raum(e) des Übersinnlichen“ (VIII, 137,11) dient eben auch den „Phantasten“ dazu, ihn mit ihren „Hirngespinstern“ zu bevölkern. In der ersten Fußnote (II, 320,21-39) macht Kant im übrigen einen allen Normen der Sprachkritik genügenden Vorschlag, wie mit Ausdrücken zu verfahren ist, denen kein Referent in der empirischen Welt entspricht (hier mit Bezug auf den Ausdruck „Geist“). In der *Kritik der praktischen Vernunft* wiederholt Kant seine Warnung vor solchen „Ungeheuer(n)“ (V, 121,1), wenn die „Vernunft“ im Praktischen

Schein liegt in Gestalt erneuter Vernebelung, Verklebung und Übertünchung der „Grenzen“ zwischen Sinnlichem und „Übersinnlichem“ vor, die Kant nach und trotz erfolgter „Gränzbestimmung“ (VIII, 143,37; vgl. VIII, 227,36; IV, 350,19) in Form der „Kritik der reinen Vernunft“ durch „Herrn Eberhard“ ins Werk gesetzt findet und deren kunstvolle Täuschungsmanöver er in der sogenannten „Eberhard-Streitschrift“ (VIII, 185-251) minutiös aufzudecken sich veranlasst sieht.⁹ Auch hier zeigt sich, wie sensibel Kant den Gebrauch der Sprache beurteilt und kritisiert: „Es gehört viel Kunst in der Wahl unbestimmter Ausdrücke dazu, um Armseligkeiten dem Leser für bedeutende Dinge zu verkaufen“ (ebd., 218,16-18; vgl. zum „Spiel mit Begriffen“: ebd., 236,33-237,5; 238,22-23; 238,37). Die sprachkritische Kompetenz erstreckt sich natürlich auch auf die Ausdrücke und Begriffe, für die Kant sich entscheidet und die er für begründbar hält. Die „Kategorien“ etwa dürfen bekanntlich nur „immanent“ gebraucht werden (nicht „transzendent“) (vgl. KrV B 352-53 = III, 235,28-31; B 365 = III, 243,15-18), da ihnen außerhalb der Erfahrung in theoretischer Hinsicht „Sinn und Bedeutung“ fehlen und nicht gesagt werden kann, ob ihnen im „Übersinnlichen“ ein Gegenstand zukommt oder nicht, ob sie „leere“ Begriffe sind oder nicht (vgl. KrV B 298-300 = III, 204,15-205,22; B 305-6 = III, 208,31-209,9; B 705 = III, 446,33-37, VIII, 240,23-35).

In diesem Zusammenhang trifft man auch auf den wichtigsten Punkt bei Kants methodischen Forderungen bezüglich des Gebrauchs des Begriffs des „Übersinnlichen“ im Allgemeinen. Er betrifft die besonderen Begriffe eines „Übersinnlichen“, die ihren vernünftigen Sinn im Theoretischen oder Praktischen haben, die deduzierbar sind, auch wenn diese Deduktion unter

missverstanden wird (vgl. V, 120,32-121,2; 122,26-123,7).

⁹ Die Eberhard-Streitschrift ist durchgehend mit der „Kunst“ befasst, die Eberhard an den Tag legt, die „Grenzbestimmung“ der Kritik zu umgehen, um „für einen unbegrenzten Dogmatismus der reinen Vernunft Platz zu machen“ (VIII, 188,31-32; vgl. zur „Kunst“ des „künstliche(n) Manne(s)“ (ebd., 207,31-32): ebd., 189,30; 193,27; 200,35-37; 200,32-201,4; 201,19-21 usw.). Einen etwas anderen Fall bespricht Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft*. Hier kritisiert er Humes Verwandlung der Kategorie der „Ursache“ in eine „Chimäre“ (vgl. V, 50,32-57,12, insbes. 51,11-21). Im Unterschied zum Fall Eberhard hat Hume jedoch Kants Nachweis der „objektiven Realität“ des reinen Verstandesbegriffs der „Ursache“ nicht gekannt und destruieren wollen.

Umständen nur eine subjektive ist (vgl. KrV B 393 = III, 259,8-14). Kant entwickelt die entsprechende Forderung wieder im besonderen konkreten Anwendungszusammenhang, hier der transzendentalen Theologie. Sie gilt aber meines Erachtens auch ohne Beschränkung der Allgemeinheit auf diesen besonderen Fall. Mit Blick auf die Theologie zeigt Kant nämlich, dass hier der „übersinnliche“ reine Verstandesbegriff der „Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden)“, dessen objektive Deduktion in der „Analytik“ für den Erfahrungszusammenhang gezeigt worden ist (KrV B 102-109 = III, 90,32-95,10; B 129-69 = III, 107,6-129,30; B 183-84 = III, 138,5-8; B 256-62 = III, 180,22-183,21), auch außerhalb des Erfahrungszusammenhangs immer noch subjektiv sinnvoll ist und als „Idee“ eine subjektive Deduktion erlaubt (vgl. KrV B 392-93 = III, 259,8-19; B 697-99 = III, 442,11-443,35; B 700-702 = III, 444,1-445,15), wobei der Idee immer noch sogar eine gewisse „objektive Gültigkeit“ zugeschrieben werden kann, aber nur eine „*unbestimmte*, objective Gültigkeit“ (KrV B 697 = III, 442,27, Hervorhebung A.E.; vgl. ebd., B 691 = III, 439,9; B 692-3 = III, 439,33-37). Im Gebrauch dieser „dritte(n) Idee der reinen Vernunft“, dem „Vernunftbegriff von *Gott*“ (KrV B 713 = III, 451,35-37), dessen bzw. deren „unbestimmte objektive Gültigkeit“ darin besteht, „alle Verknüpfung der Welt nach Prinzipien einer systematischen Einheit zu betrachten, mithin *als ob* sie insgesamt aus einem einzigen allbefassenden Wesen [...] entsprungen wären“ (KrV B 714 = III, 452,9-12), „hindert“ uns, *leider*, wäre zu ergänzen, „nichts“ – so arbeitet Kant heraus –, dass wir sie (diese Idee) bzw. den Gegenstand dieser Idee „hypostasieren“ („als objectiv und hypostatisch *an(zu)nehmen*“, KrV B 701 = III, 444,32-33): „Dieses Ideal des allerrealsten Wesens wird also, ob es zwar eine bloße Vorstellung ist, zuerst *realisirt*, d. i. zum Object gemacht, darauf *hypostasirt*, endlich, durch einen natürlichen Fortschritt der Vernunft zur Vollendung der Einheit, sogar *personificirt*“ (KrV B 611 = III, 392,26-29). Obwohl wir dazu, wie Kant ausführt, nicht nur „befugt“, sondern subjektiv, wegen der „unbestimmten objektiven Gültigkeit“ sogar „genöthigt“ sind (vgl. KrV B 705 = III, 447,11-12; B 593-94 = III, 382,1-13), müssen wir hier die äußerste Vorsicht walten lassen. Bei der und vor allem nach der „Realisierung“ der „Idee“ (vgl. KrV B 705 = III, 447,11-12: „genöthigt [...], diese Idee zu realisiren“) besteht die

Gefahr, dass wir den nur subjektiven Rechtfertigungsgrund der realisierten Idee vergessen (oder ignorieren wollen) und nun eine „Ableitung“ der Folgen und Konsequenzen aus der Setzung und Realisierung der Idee vornehmen, die die Richtung der Grundlegung umkehrt (und nun die subjektiv grundgelegte Idee von „Gott“ als die objektive Grundlage von allem, d. h. auch von unseren subjektiven Ideen ausgibt – vgl. KrV B 709-10 = III, 449,4-27),¹⁰ so dass wir unserer eigenen Hypostasierung auf den Leim gehen: „Daß wir aber hernach diese Idee vom Inbegriffe aller Realität hypostasiren, kommt daher: weil wir die *distributive* Einheit des Erfahrungsgebrauchs des Verstandes in die *kollektive* Einheit eines Erfahrungsganzen dialektisch verwandeln und an diesem Ganzen der Erscheinung uns ein einzelnes Ding denken, was alle empirische Realität in sich enthält, welches dann, vermittelt der schon gedachten transscendentalen Subreption mit dem Begriffe eines Dinges verwechselt wird, was an der Spitze der Möglichkeit der Dinge steht, zu deren durchgängiger Bestimmung es die realen Bedingungen hergiebt“ (KrV B 610-11 = III, 392,1-9; vgl. KrV B 701-704 = III, 444,22-446,18). Kant bestimmt diesen „Fehler“ als den der „verkehrten Vernunft (perversa ratio, *υστερον προτερον* rationis)“ (KrV B 720 = III, 455,18-20). Wir müssen daraus mit Bezug auf die Idee oder die Ideen des „Übersinnlichen“, ja, mit Bezug auf das (!) Übersinnliche und das (!) „übersinnliche Substrat“ im allgemeinen und besonderen abnehmen, dass wir uns der Gefahren einer Hypostasierung bewusst sein müssen und uns nicht zur Substantialisierung mit Umkehrung der Richtung der Grundlegung verführen lassen dürfen. Eine Differenzierung des „Übersinnlichen“ kann dem unter Umständen vorbeugen.

10 Vgl. zur Umkehrung der Richtung weiter: KrV B 594-95 = III, 382,25-29; B 631 = III, 404,9-10 („anstatt bei diesem Begriffe zu endigen, versuchte man von ihm anzufangen“); B 644 = III, 411,9 („ich kann aber von demselben niemals *anfängen*“); B 672 = III, 428,5-6 („ein Punkt, [...] aus welchem die Verstandesbegriffe wirklich nicht ausgehen“); B 698 = III, 443,13-14 („von dem eingebildeten Gegenstande dieser Idee, als seinem Grunde oder Ursache, ableitet“); B 704 = III, 446,23-29; B 720 = III, 455,25-26 („Anstatt dessen kehrt man die Sache um, und fängt davon an, daß man [...]“); B 726 = III, 458,27-34; B 827 = III, 519,19-28; B 846 = III, 530,33-531,1.

3. Die erste «Idee» des «Übersinnlichen» der theoretischen Vernunft und die «Grenze» zwischen «Sinnlichem» und «Übersinnlichem» hier

Die Charakterisierungen des „Übersinnlichen“ der theoretischen Vernunft aus der *Kritik der Urteilskraft* sprechen von einem „Übersinnlichen, welches der Natur zum Grunde liegt“ (V, 176,10-11), oder von der „Idee“ „des Übersinnlichen überhaupt ohne weitere Bestimmung als Substrats der Natur (V, 346,15-16). Nur die Terminologie, die Kant hier verwendet und die auf den Begriff des „Übersinnlichen“ zentriert ist, ist neu, da Kant das systematische Problem des Zusammenhangs von theoretischer und praktischer Philosophie nunmehr neu entworfen und seine Lösung für die Einheit der Vernunftvermögen jetzt unter Rückgriff auf den Begriff des „Übersinnlichen“ zum Ausdruck bringen will.¹¹ Der sachliche Zusammenhang von der Natur als Erscheinung und dem zu ihr gehörenden, ihr zugrunde liegenden „übersinnlichen Substrat“ ist aus der *Kritik der reinen Vernunft* bekannt und dort ausführlich erarbeitet (entsprechend beziehen sich „Vorrede“ und „Einleitung“ der *Kritik der Urteilskraft* explizit auf die vorangehenden „Kritiken“ zurück; vgl. V, 167,7; 168,6-13; 176,29-177,3). Es ist der wirklich fundamentale, den Dogmatismus der theoretischen Erkenntnis auf Seiten des Rationalismus wie auf Seiten des Empirismus beendende Gedanke der Unterscheidung und Beziehung von „Erscheinung“ und „Ding an sich“. Dass es eine solche *Beziehung* geben muss, hält Kant bereits in der Vorrede zur B-Auflage für so wichtig, dass er eigens darauf hinweist, dies müsse „wohl gemerkt werden“ (KrV B XXVI = III, 17,2-3), nämlich, „daß wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenn gleich nicht *erkennen*, doch wenigstens müssen *denken* können*). Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint“ (KrV B XXVI-XXVII = III, 17,9-10). Hinsichtlich der *Unterscheidung* von „Ding-an sich“ und „Erscheinung“ versucht Kant an die

11 In der B-Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*, 1787, d. h. nach dem Aufsatz „Was heißt: sich im Denken orientieren“ von 1786, findet sich der Begriff des „Übersinnlichen“ auch schon einmal (vgl. KrV B XXI = III, 14,15-16). Aber er wird hier nicht zur Bezeichnung des Einheitsgrundes der Vernunft verwendet.

Tradition anzuschließen, wie er schon an der Terminologie sichtbar werden lässt, die er in der Kapitelüberschrift und dem Kapitel wählt, in dem er diese Unterscheidung, die bis dahin schon längst in Gebrauch genommen worden ist (wie Kant natürlich selbst sagt: KrV B 295 = III, 202,30-203,3), noch einmal separat abhandelt: „Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände in Phaenomena und Noumena“ (KrV B 294-315 = III, 202,8-214,28; ebd., B 294 = III, 202,8-11).

Aus dem Schicksal der Platonischen Ideenlehre – denn in der Tat hat Platon z. B. in der „Politeia“ (Rep. 474b-480a; 507b-511d; 517b, 524c; 529a-b) diese Unterscheidung (erneut, wie vor ihm Parmenides) vorgetragen und im Gleichnis auch das Bild zweier verschiedener „Welten“ entworfen,¹² das Kant dann in *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, 1770 (II, 385-419), ebenfalls verwendet (vgl. aber KrV A 249-50 = IV, 163,3-28; B 311 = III, 212,3-8; B 312-14 = III, 212,28-213,36, wo Kant das Bild und die Rede von diesen beiden „Welten“ explizit kritisiert)¹³ – hätte Kant allerdings schon

12 Platon schließt hier seinerseits an die parmenideische Unterscheidung von Sein (Denken) und Erscheinung (Meinen) an (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, Griechisch und Deutsch von Hermann Diels, 6. verbesserte Auflage herausgegeben von Walther Kranz, I, Berlin 1951, S. 238-39; 28 B 8 Z. 34-36; Z. 50ff), deren strikte Trennung und Unterscheidung er in der späten Dialektik kritisiert und aufhebt (vgl. Platon, Soph. 257a9). Zum Bild von den getrennten „Welten“ vgl. Rep. 517b in der Übersetzung von Vretska (Platon, *Der Staat*, übersetzt und herausgegeben von Karl Vretska, durchgesehene, verbesserte und bibliographisch ergänzte Ausgabe, Stuttgart 1982, S. 330). Platon verwendet „topos“, deutsch: „Ort“, „Stelle“, „Platz“ bzw. „hedra“, deutsch: „Sitz“, „Wohnsitz“(517b).

13 Die Kritik, die Kant hier an den „Neuern“ (KrV B 312 = III, 212,28) übt, hält ihn nicht davon ab, an späterer Stelle in der *Kritik der reinen Vernunft* wieder von den zwei „Welten“ zu sprechen, als ob beide dieser beiden „Welten“ solche „Welten“ wären, wie sie diejenige ist, die noch heute unsere „Welt“ genannt wird, eine „Welt der sinnlichen Erscheinungen“. Nur die „Sinnenwelt“, der mundus sensibilis, kann „Welt“ im eigentlichen Sinne genannt werden. Die „Verstandeswelt“ oder die „intelligible Welt“ (KrV B 842 = III, 528,17), mundus intelligibilis, ist „Welt“ nur in einem metaphorischen Sinne oder „der Analogie nach“ und in Abhängigkeit von den Angaben, die über diese Analogie gemacht werden. Der Ausdruck „*moralische Welt*“ (KrV B 836 = III, 524,35) dagegen ist keine Metapher, sondern die moralische Idealversion der „Sinnenwelt“. Kant setzt an diesen Stellen des Kapitels „Vom Ideal des höchsten Guts“ „intelligible Welt“ und „moralische Welt“ gleich (vgl. KrV B 843 = III, 529,9-12), obwohl er vorher herausgearbeitet hat, dass die „intelligible Welt“ auch moralisch indifferente Noumena

entnehmen können, auf welche Schwierigkeiten auch seine Unterscheidung treffen würde. Denn angesichts der Kritik, mit dem die Platonische Ideenlehre konfrontiert wurde, sie verdopple lediglich die empirisch wahrnehmbaren Erscheinungen, indem sie diesen allen jeweils eine zu ihr gehörige, allein zu „schauende“ Idee in einem „Ideenhimmel“ hinzufüge, auf die man auch verzichten könne, hätte sich Kant vielleicht noch besser, als er es ohnehin getan hat,¹⁴ auf die Missdeutung vorbereiten und ihr entgegenwirken können, die den Phaenomena zugeordneten „Noumena“ bildeten eine eigene „Welt“ deren ontologischer Status nicht geklärt wäre. Tatsächlich hat Kant dem Missverständnis sogar durch seine Wortwahl noch etwas Vorschub geleistet, indem er den Gedanken, durch den die „nichtsinnliche“, „intelligible Ursache“ der jeweilig gegenständlichen Erscheinung¹⁵ angesprochen und ausgedrückt gedacht werden soll (KrV B 522 = III, 340,33; 341,1; vgl. B 344 = III, 231,3-19 und A 393 = IV, 245,31: „Ursache“; B 333 = III, 224,30 und A 380 = IV, 238,15: „Grund“), ein „Ding an sich“ oder einen „transzendentalen Gegenstand“ oder ein „transzendentes Objekt“ (KrV A 253 = IV, 165,8-9; A 379 = IV, 238,12-13; B 522 = III, 341,1-2) genannt hat, auch wenn er hinzugefügt hat, dass dies nur „im *negativen* Verstande“ gemeint sei (KrV B 307 = III, 209,34-35; vgl. B

oder „Grenzbegriffe“ enthält. Ähnliche sprachliche Probleme finden sich in der *Kritik der praktischen Vernunft*, wo auch „intelligibel“ mit „moralisch“ synonym gebraucht wird: V, 46,7-8; 49,8-9; 50,20-21; zumindest einmal aber auch der Ausdruck „intelligible Welt“ zur Bezeichnung des nicht-moralischen Bereichs der moralisch indifferenten „transzendentalen Ideen“ der theoretischen Vernunft auftaucht: V, 104,21.

14 Das ganze Kapitel „Phaenomena und Noumena“ ist im Grunde vor allem eine Warnung vor dem Missverständnis der „Noumena“, das diese jeweils „für einen *bestimmten* Begriff von einem Wesen“ hält, „welches wir durch den Verstand auf einige Art erkennen können“ (KrV B 307 = III, 209,30-31; vgl. B 306 = III, 209,21: „Mißverstand“; B 311 = III, 212,16-17: „nicht ein besonderer *intelligibler Gegenstand*“).

15 Dass das „Ding an sich“ durch den Begriff „intelligible Ursache“ ausgedrückt werden kann, lässt sich vielleicht dadurch erläutern, dass Kant das Verhältnis zwischen Ding an sich und Erscheinung *irgendwie* kausal denkt: die „Sache an sich selbst“ wird „als für sich wirklich“ (KrV B XX = III, 13,21-22) ausgegeben, indem sie die zu ihr gehörige Erscheinung „bewirkt“ („wirklich“ also im Sinne von „wirksam“), eben so wie im analogen Sinne physikalisch eine Ursache ihre Wirkung erzeugt. Dadurch wird aber noch *kein bestimmter* Begriff von Kausalität (die Kategorie) in Anspruch genommen und auch *kein bestimmter* Begriff von „Wirklichkeit“ oder „Realität“ (die Kategorie).

309 = III, 210,33: „nur in *negativer* Bedeutung“). Einmal so benannt, kann die Suggestion kaum mehr abgehalten werden, dass das „Ding an sich“ bzw. der „transzendente Gegenstand“ einem „Ding“ oder „Gegenstand“ in Raum und Zeit irgendwie ähnelte. Durch die Bestimmung, dass das „Ding an sich“ sich eben nicht in Raum und Zeit befindet, löst sich die Suggestion nicht mehr auf (vgl. KrV B 522 = III, 340,32-37; KpV, V, 97,21-98,12).

Die positiven gedanklichen Bestimmungen, die Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* für das „übersinnliche Substrat“ der Natur in theoretischer Hinsicht vorstellt, geben an, dass es nur ein „Etwas überhaupt“ (KrV B 307 = III, 209,29; A 253 = IV, 165,10; B 304 = III, 208,2: „Objekt(s) überhaupt“; A 104 = IV, 80,10: „etwas überhaupt = X“; A 250 = IV, 163,33: „ein Etwas = x“; B 312 = III, 212,26-27: „unter dem Namen eines unbekanntes Etwas zu denken“) ist, das wir denken („der gänzlich unbestimmte Gedanke von etwas überhaupt“, A 253 = IV, 165,9-10), und weil wir es nur „denken“, aber nicht durch unsere Anschauung bestimmen können,¹⁶ immer „einerlei“ (A 253 = IV, 165,13) ist: Wir haben von ihm nur „(den) reine(n) Begriff von diesem transscendentalen Gegenstande (der wirklich bei allen unsern Erkenntnissen immer einerlei = X ist)“ (KrV A 109 = IV, 82,35-36). Diese „Einerleiheit“ ist das Ergebnis einer Abstraktion von allem Sinnlichen, von allen Bedingungen der Sinnlichkeit (vgl. KrV B 307 = III, 209,33-34; B 306 = III, 209,4-5: „wegnimmt“). Denn wenn wir diesen Abstraktionsprozess durchlaufen, fallen alle Unterschiede der Erscheinungen aufgrund verschiedener Raum- und Zeit-Stellen fort, und es bleibt für solche Begriffe, mit denen etwas theoretisch in Raum und Zeit erkannt werden können soll, nichts mehr übrig als nur mehr ein solches in sich unterschiedsloses „Etwas“. Von diesem „Etwas“ können wir nicht mehr sagen,

16 Nur eine Anschauung könnte aus dem „Einerlei“ differenzierte Erkenntnisse herausholen; denn erst im Raum finden sich „formale äußere Verhältnisse als Bedingungen der Möglichkeit der realen“ (KrV B 293 = III, 201,22-23). Da Kant eine „intellektuelle Anschauung“ aber immerhin für denkbar hält (vgl. KrV B 310 = III, 211,21-22: „denn man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, daß sie die einzige mögliche Art der Anschauung sei.“), ist eine Differenzierung des „übersinnlichen Substrats“ der Natur ebenfalls denkbar, jedoch nicht für uns (mit unserem diskursiven Verstand), sondern nur für einen „intuitiven Verstand“ (vgl. KrV B 306 = III, 209,1-9; B 307 = III, 209,35-210,2; B 308 = III, 210,21-34; B 343-44 = III, 230,23-231,2; A 252 = IV, 164,31-165,7).

als dass (!) es ein solches „Etwas“ ist, das aber auch nicht nichts ist, da es das ist, was in der Natur erscheint. Die „Einerleiheit“ dieses „Etwas“ rechtfertigt den Gebrauch des Singulars in den Ausdrücken „Ding an sich“, „transzendentaler Gegenstand“ und „Etwas überhaupt“.¹⁷

Da dieses „Etwas überhaupt“ zwar „unbestimmt“ ist, weil und sofern ihm keine Anschauung gegeben werden kann, und es deshalb isoliert betrachtet ein undifferenziertes „Einerlei“ ist, so ist über die positive Aussage, dass es das ist, was erscheint, also über die Beziehung zu den Erscheinungen von ihm, deren „intelligible Ursache“ es ist, dennoch von ihm zu vermuten, dass es *irgendwie* in sich differenziert und komplex ist (ohne dass diese Vermutung allerdings im Zusammenhang der Kritik der theoretischen Vernunft, die die Bedingungen *bestimmter* Erfahrung zu erkennen geben soll, sinnvoll weiter zu einer Klärung hin verfolgt werden kann). *Von seinen Erscheinungen* nämlich kann man einen differenzierten Inbegriff der Natur bilden, der im System der „Grundsätze“ (dem positiven Ergebnis der „Analytik“) entfaltet wird, den Grundsätzen, die in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“ weiter spezifiziert werden und die allein einen vernünftigen „Sinn“ und „Bedeutung“ haben (vgl. KrV B 298 = III, 204,14-20; B 299 = III, 204,37-205,3; B 705 =

17 Der Gebrauch des Plurals „Dinge an sich“ dagegen ist darin begründet, dass zu je einer verschiedenen Erscheinung jeweils eine „intelligible Ursache“ oder ein „transzendentaler Gegenstand“ als zugehörig gedacht werden muss. Dadurch wird jedoch keine „spezifische“ Ursache für einen spezifischen empirischen Gegenstand gedacht, wie Willaschek vermutet, so dass damit der These widersprochen würde, die „intelligible Ursache“ wäre ein „Einerlei“ (vgl. Willaschek, *Phaenomena/Noumena und die Amphibolie der Reflexionsbegriffe* (A235/B294-A292/B349) in: Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. v. Georg Mohr und Marcus Willaschek, Berlin 1998 (= Klassiker Auslegen, Bd. 17/18), S. 325-351, dort S. 334). Die Abstraktionsbewegung, die Kant uns zu denken auffordert, hat *auch in jedem einzelnen Fall* einer Erscheinung oder eines empirischen Gegenstandes einen Begriff oder Gedanken von einem „Etwas“ zum Ergebnis, das sich eben nach der Abstraktion durch „kein bestimmtes Prädikat“ spezifizieren oder individuieren lässt (vgl. KrV B 506, Fußnote = III, 331,35-332,35; A 358-59 = IV, 225,30-226,11). Alle „intelligiblen Ursachen“ von allen verschiedenen empirischen Gegenständen sind, wenn man sie denn vergleicht, nicht verschieden, unterscheiden sich nicht, sind ein „Einerlei“. Willaschek sitzt bei seiner Analyse des Kantischen Textes der oben angesprochenen Suggestion auf, die durch die Ausdrücke, die Kant wählt, erzeugt wird und die wieder aufzulösen einige Schwierigkeiten bereitet (vgl. KrV B 306-07 = III, 209, 20-31).

III, 446,33-37 u. ö.). Denn im Gegensatz zu dem „Blendwerk“ der ebenfalls systematisch geordneten Begriffe und Grundsätze der Schulphilosophie (vgl. KrV B 300-02 = III, 205,24-207,4; insbes. B 302 = III, 207,1) ist den Kategorien und Grundsätzen der „Analytik“ ihre „objektive Realität“ gesichert, da in ihre gedankliche Bestimmung die Bedingung aufgenommen ist, dass ihnen auch in der Erfahrung, also auch sinnlich, ein ihnen korrespondierender Gegenstand gegeben werden kann (sie sind „eingeschränkt“ auf „mögliche Erfahrung“ – vgl. KrV B 298 = III, 204,10-14).

Danach stellt sich um so dringender die Frage, warum wir überhaupt den Abstraktionsprozess durchlaufen sollten, durch den wir von „unserer“ Art der Sinnlichkeit absehen und bei einem bzw. den Noumena „im negativen Verstande“ ankommen, wenn doch bestimmte Erfahrung von den Erscheinungen zu erreichen ist und nur von ihnen, vom „unbestimmten Etwas“ aber eben gerade nicht. Anders formuliert: Warum ist die „Lehre von der Sinnlichkeit“, d. h. die „Transzendente Ästhetik“ von Beginn an so entworfen, dass sie „zugleich die Lehre von den Noumenen im negativen Verstande (ist), d. i. von Dingen, die der Verstand sich ohne diese Beziehung auf unsere Anschauungsart als Dinge an sich selbst denken muß“ (KrV B 307 = III, 210,3-6). Kants Auskunft dazu ist völlig klar. Die schwierigen Untersuchungen und Überlegungen sind notwendig, weil die sinnliche Erkenntnis („der bloß mit seinem empirischen Gebrauche beschäftigte Verstand“, KrV B 297 = III, 203,32-33) sich nicht selbst begrenzen kann (vgl. KrV B 297 = III, 203,30-37). Der „Begriff eines Noumenon“ ist als „Grenzbegriff“ (KrV B 310-11 = III, 211,34-35) „nothwendig“ (KrV B 310 = III, 211,23), „unvermeidlich“ (B 311 = III, 212,16), „nicht willkürlich erdichtet“ (B 311 = III, 211,37), weil nur vermittelt dieses Begriffes, die sinnliche Erkenntnis davon abgehalten werden kann, die Erkenntnis zu der sie fähig und berechtigt ist, für die letzte Auskunft zu halten, die mit Beziehung auf „Dinge überhaupt“ (KrV B 590 = III, 380,5) zu erreichen ist und damit „das Intelligible“ in aller Allgemeinheit für sinnlos zu erklären (und damit z. B. auch die „transzendente Idee der Freiheit“, KrV B 561 = III, 363,8-19, vgl. B 496 = III, 325,21-31; B 499 = III, 327,17-22; und die praktischen Gegenstände, also die „Dinge an sich“, die Sollensansprüche darstellen oder durch Sollensansprüche dargestellt werden: das „Objekt als

einer möglichen Wirkung durch Freiheit“, KpV, V, 57,18-19). Dies ist nun der spezifische Begriff der „Grenze“, den die theoretische Vernunft ausbilden muss und der das „Verhältnis“ zwischen Sinnlichem und „Übersinnlichem“ („Prolegomena“, IV, 355,7; 355,9-10; 355,9: „Verknüpfung“; 357,8-11; u. ö.) zu einem für die theoretische Vernunft *bestimmten Verhältnis* werden lässt, auch wenn der „übersinnliche“ „Grund“ der Erscheinungen selbst im Unbestimmten bleibt. Die Berechtigung für diese Verhältnisbestimmung liegt in der notwendigen Zurückweisung der Ansprüche (der „Anmaßungen“, vgl. KrV B 344 = III, 231,4-5; vgl. auch analog aus der KpV, V, 16,3-6) der Sinnlichkeit und des Empirismus oder des „bloß empirischen Verstandesgebrauchs“ (KrV B 590 = III, 380,3-4; vgl. B 310 = III, 211,22-28; B 342-45 = III, 229,30-231,19; B XX-XXI = III, 13,22-14,25).¹⁸ Zugleich wird über diese „Grenzbestimmung“ (IV, 350,18-19) aber auch erst die Gültigkeit der auf Erfahrung restringierten Vernunft im „immanenten“ oder „empirischen“ Gebrauch ihrer „Kategorien“ und „Grundsätze“ gesichert (vgl. KrV B 297 = III, 204,1-10).

Auch in der *Kritik der reinen Vernunft* greift Kant in den das Kapitel der „Phaenomena und Noumena“ abschließenden Sätzen zu einer Metapher, um den Bereich des „Übersinnlichen“, auf den wir nicht verzichten können (ebenso wenig wie auf das „Sinnbild einer Grenze“, „Prolegomena“, IV, 360,17-18, die das „übersinnliche Substrat“ der Natur von der Natur als Inbegriff der Erscheinungen trennt, aber auch beide „verknüpft“), anzusprechen: „der problematische Gedanke, der doch einen Platz für sie (die intelligiblen Gegenstände, Anm. A.E.) offen lässt, dient nur, wie ein leerer Raum, die empirischen Grundsätze einzuschränken, ohne doch irgendein anderes Object der Erkenntniß, außer der Sphäre der letzteren, in sich zu enthalten und aufzuweisen“ (KrV B 315 = III, 214,25-28, Hervorhebung

18 Die Erklärung, „die Unterscheidungen zwischen Phaenomena und Noumena und zwischen *mundus sensibilis* und *mundus intelligibilis*“ „eignen sich lediglich zur Erinnerung daran, dass die Gegenstände unserer Erfahrung *keine* Noumena in positiver Bedeutung sind und ihr Inbegriff *keine* intelligible Welt ist“ (Willaschek, Phaenomena / Noumena, a. a. O., S. 338), ist deutlich zu schwach und unterschlägt zudem die positive Funktion der Begriffe in ihrer „negativen Bedeutung“, nämlich die Einschränkung des Empirismus.

durch Unterstreichung A.E.).¹⁹ Der von diesem „leeren Raum“ abgegrenzte „Boden“, „worin für uns Erkenntnis möglich ist“ (V, 174,14), wird dadurch zum „Gebiet“, „worauf“ unsere auf mögliche Erfahrung bezogenen Kategorien und Grundsätze „gesetzgebend sind“ (V, 174,16). Zusammengefasst kann man sagen: Das „übersinnliche Substrat“ der Natur ist ein unbestimmtes Etwas, das, wenn es erscheint (in einer Erscheinung wirklich wird), durch die Grundsätze und Naturgesetze bestimmt wird.

Danach (wenn richtig ist, dass die Grundsätze und Naturgesetze die Erscheinungen des unbestimmten Etwas bestimmen) ist aber das „übersinnliche Substrat“ der Natur nicht nur die „intelligible Ursache“ von empirischen quantitativ und qualitativ bestimmbareren Gegenständen, sondern auch von dem empirischen *Geschehen*, den empirischen Ereignissen und den „Begebenheiten“ in der Natur (vgl. KrV B 289 = III, 199,21; vgl. auch ebd. = III, 199,20: „alles was geschieht“; KrV B 560 = III, 362,27: „Weltbegebenheiten“; III, 362,29-30: „(das), was geschieht“; vgl. auch KrV B 570 = III, 368,22), die durch das System der „Grundsätze“ gedacht werden können, indem die „Grundsätze“ *zum einen* aus all dem, „was geschieht“, einzelne Ursache-Wirkungs-Ketten oder Reihen, die zu einem phänomenalen Ereignis gehören, herauszustellen erlauben und *zum anderen* auch das System sämtlicher aufeinander wechselseitig einwirkender Ursache-Wirkungskomplexe transzendentalphilosophisch mit einer Grundlage ausstatten. Die Natur, die durch solche „Grundsätze“ und den darauf aufbauenden Naturgesetzen gedacht wird, hat die maximale zeitliche und räumliche Ausdehnung und kausale Verknüpfung, die sich denken und empirisch bestätigen lassen. Der Umstand also, dass eben auch die „Begebenheiten“, das dynamische Geschehen der Natur, als Wirkung der „intelligiblen Ursache“ und auf diese Weise irgendwie im Begriff vom „übersinnlichen Substrat“ der theoretischen Vernunft gedacht werden müssen, macht aufs neue deutlich, dass der Ausdruck „Ding an sich“ unglücklich gewählt ist. Er lässt es zu, dass dieser dynamische Inhalt und vor allem das System aller kausalen Verknüpfungen in dem Ausdruck

¹⁹ Die Metaphorik, dass ein „Platz“ offen gehalten werden muss, ist aus der Vorrede zur B-Auflage bereits bekannt – vgl. KrV B XXI = III, 14,22; B XXX = III, 19,6. Kant greift die Metapher in der *Kritik der praktischen Vernunft* wieder auf: vgl. V, 49, 3-5; 54,11-13.

für den Gedanken der „intelligiblen Ursache“ der Erscheinungen auch nicht einmal andeutungsweise in den Blick kommen.²⁰ Aber abgesehen davon kann man jetzt vielleicht sagen, dass mit diesen Erklärungen das aus der *Kritik der reinen Vernunft* rekonstruiert worden ist, was in der *Kritik der Urteilskraft* gesagt wird: über das spezifische „Übersinnliche“, „welches der Natur zum Grunde liegt“ (V, 176,10-11), und die „Gesetzgebung durch Naturbegriffe“ (V, 174,32), durch die der „Urgrund“ (V, 402,22; 403,21), sofern er erscheint oder die Erscheinung bewirkt, bestimmt wird.

Das besondere „Verhältnis“ (vgl. KrV B 361 = III, 240,31; 241,2; B 702 = III, 445,16; „Prolegomena“, IV, 355,7; 355,9-10) aber zwischen dem „übersinnlichen Substrat“ der Natur und den empirischen, durch Naturbegriffe bestimmten Erscheinungen wird in der *Kritik der reinen Vernunft* durchaus auch noch weiter behandelt und aufgeklärt. Da der empirische Verstandesgebrauch ja nicht allein gelassen werden oder sich selbst überlassen bleiben darf, weil er dem übersinnlichen „Etwas“, das der Natur zum Grunde liegt, keine Beachtung schenkt und so der „Leitung“ (KrV B 699 = III, 443,16-20; vgl. KrV B 708 = III, 448,26-449,3; „Leitfaden“, KrV B 700 = III, 444,3; B 715 = III, 452,24-453,3; B 844 = III, 529,35; B 854 = III, 535,14; vgl. aus der *Kritik der Urteilskraft*, V, 184,37-185,22) verlustig geht, die in der Annahme dieses „Urgrundes“ liegt, setzt Kant zur Unterstützung des empirischen Verstandesgebrauchs die „regulative“ Funktion (KrV B 670 = III, 426,23) des besonderen Begriffs des „Übersinnlichen“ der Natur mit Hilfe der „transzendentalen Ideen“ in drei konkreten Beispielen dieser Leitfunktion auseinander: der „psychologischen“, „kosmologischen“ und „theologischen“ „transzendentalen Idee“ (vgl. KrV B 697-732 = III, 442,8-461,33). In allen drei Fällen spielt die „Grenze“ zwischen dem empirischen Verstandesgebrauch und der jeweiligen transzendentalen Idee eine besondere Rolle, auch wenn Kant den Begriff der „Grenze“ in den drei Beispielen nicht explizit und terminologisch wie in KrV B 310-11 = III,

20 Auch wenn der intelligible Charakter des „übersinnlichen Substrats“ alle Differenzierung durch die Anschauungsformen und die Kategorien fortnimmt (vgl. KrV B 344-45 = III, 231,3-19), so wird die Andeutung eines dinglichen oder gegenständlichen Charakters durch den Ausdruck „Ding an sich“ der systematischen Struktur der Beziehungen nicht gerecht, die dem Substrat irgendwie (unbestimmt) zgedacht werden müssen.

211,34-36 verwendet. In allen Fällen wird nämlich ein Prozess des Schließens (eine „Reihe“ von Schlüssen, KrV B 364 = III, 243,3) durch die Vernunft in Richtung auf eine „Grenze“ gedacht, die das „Unbedingte“ zu einem „bedingten Erkenntnis des Verstandes“ darstellt (KrV B 364 = III, 242,34), so dass das „Unbedingte“ der noumenale „Grenzbegriff“ dieses Prozesses genannt werden kann. Denn auch hier bewegt sich der Prozess des Schließens innerhalb der „Grenzen“ der empirisch verifizierbaren Bedingungen der Erkenntnis, wobei diese „Grenzen“ auf die „Grenze“ hin verschoben werden soll, die in der Totalität oder Ganzheit des vollendeten Prozesses liegt und die so lange die Bewegung zwischen dem „Bedingten“ und dem „Unbedingten“ weiter anleitet, bis am vollendet gedachten Prozess die „Grenzen“ zur Deckung kommen, was natürlich jedoch nicht eintreten kann (vgl. KrV B 364 = III, 242,29-35; vgl. bereits aus der „Vorrede zur zweiten Auflage“: KrV B XX-XXI = III, 13,22-14,3; 14,14-21): „Der Grundsatz der Vernunft ist also eigentlich nur eine *Regel*, welche in der Reihe der Bedingungen gegebener Erscheinungen einen Regressus gebietet, dem es niemals erlaubt ist, bei einem Schlechthin-Unbedingten stehen zu bleiben. Er ist also kein..., sondern ein Grundsatz der größtmöglichen Fortsetzung und Erweiterung der Erfahrung, nach welchem keine empirische Grenze für absolute Grenze gelten muß, also ein Principium der Vernunft, welches *als Regel* postuliert, was von uns im *Regressus* geschehen soll“ (KrV B 537 = III, 349,10-22).

Wenn man die drei genannten Ideen durchgeht, zeigen sich ebensoviele „übersinnliche Substrate“ der theoretischen Vernunftkenntnis der Natur zusammen mit ihren jeweiligen „Grenzen“ zu den zu ihnen gehörigen Bereichen eines empirischen Verstandesgebrauchs. „Das erste Object einer solchen Idee bin ich selbst, bloß als denkende Natur (Seele) betrachtet“ (KrV B 710 = III, 449,28-29). Dieser „Vernunftbegriff (Idee) von einer einfachen Substanz“ dient insofern als „Grenzbegriff“, als er „zu einer systematischen Einheit aller Erscheinungen des inneren Sinnes“ führt (ebd. = III, 450,1-2; 449,33-34) und diese Erscheinungen mit Sinn *einem* „Grund“ zuordnet, von dem zwar „nicht vorausgesetzt (wird), als sei sie (die Einfachheit der Substanz, Anm. A.E.) der wirkliche Grund der Seeleneigenschaften“ (KrV B 711 = III, 450,12-13), der aber doch hypothetisch oder „problematisch“ so gesetzt wird,

„als ob“ er ein „wirkliches Wesen wäre“ (KrV B 712 = III, 450,31), und so die Einheit der Erscheinungen garantierte.²¹ Die „zweite regulative Idee der bloß speculativen Vernunft ist der Weltbegriff überhaupt. Denn Natur ist eigentlich nur das einzige gegebene Object, in Ansehung dessen die Vernunft regulative Prinzipien bedarf“ (KrV B 712 = III, 451,6-9). Kant verweist hier für eine konkrete Darstellung der regulativen Funktionen, die wir zum systematisch geordneten Verständnis dessen, was „Natur überhaupt“ ist und wie die „Vollständigkeit der Bedingungen in derselben nach irgendeinem Princip“ (KrV B 712-13 = III, 451,17) differenziert gedacht werden kann, auf die „Antinomien“ der „transzendentalen Dialektik“ (KrV B 713 = III, 451,33-34). Die wichtigste regulative Idee in der dritten „Antinomie“ bzw. der „Auflösung“ der dritten „Antinomie“ ist natürlich die Idee der „Freiheit“, die zur *Vollständigkeit* der Erklärungen der Bedingungen der Möglichkeit von bestimmten Ereignissen in der Wirklichkeit unentbehrlich ist und auch nicht als Erklärung wegfallen muss, weil es etwa unmöglich wäre, diesen Begriff zu bilden oder spontan Ereignisreihen zu beginnen. Aber auch der „wahre (transscendentale) Begriff der Unendlichkeit: daß die successive Synthesis der Einheit in Durchmessung eines Quantum niemals vollendet sein kann“ (KrV B 460 = III, 298,12-14; vgl. B 456, Fußnote = III, 294,27-31) gehört zu den Ideen (aus der ersten Antinomie), in die sich die (!) kosmologische Idee differenziert, ebenso wie die Idee von den „einfachen Teilen“ jeder zusammengesetzten Substanz (in der zweiten Antinomie) und die Idee von einem „schlechthin notwendige(n) Wesen“, das als „Theil“ oder „Ursache“ zur „Welt gehört“ (KrV B 480 = III, 314,4-5, vierte Antinomie).²²

Die aus der vierten Antinomie entspringende kosmologische regulative

21 Das für die „reflektierende Urteilkraft“ der *Kritik der Urteilkraft* charakteristische „als ob“ (vgl. V, 180,23; 181,1) findet sich bei allen drei in diesem Kapitel vorgestellten „Vernunftideen“ – vgl. KrV B 713 = III, 451,23; 451,29; B 714 = III, 452,10; 452,20.

22 Die beiden Antinomien der Quantität und Qualität haben zwar zum Ergebnis, dass „das Unbedingte zu dem in der sinnlichen Anschauung gegebenen Bedingten in Raum und Zeit, da es selbst wiederum zum Raume und der Zeit gehören und also immer wiederum bedingt sein müßte, gar nicht kann gefunden werden“ (V, 104,6-9). Das ist aber kein Einwand gegen die *regulative Funktion* der Ideen vom Unbedingten hier, so dass sie diese regulative Funktion behalten.

Idee eines „notwendigen Wesens“, von dem die Erscheinungen „ihrem Dasein nach“ abhängig sind (vgl. KrV B 587-593 = III, 378,2-381,21, als Vollendung des Gedankens durchgängig systematischer wechselseitiger Ursache-Wirkungsverhältnisse der Existenz nach – vgl. KrV B 379 = III, 251,27-28; B 392-93 = III, 259,3-7; 259,17: „Concurrenz“; vgl. B 714 = III, 452,9: „alle Verknüpfung der Welt“), wird von Kant in der Lehre vom „Ideal der reinen Vernunft“ zur „theologischen Idee“ ausgebaut. Sie ist für meine Überlegungen zur Rekonstruktion des neuen Kantischen Systemdenkens mit Hilfe des Begriffs des „Übersinnlichen“, wie es sich in der *Kritik der Urteilskraft* darstellt, von besonderer Bedeutung. Nicht nur zeigt sich mit Bezug auf diese „dritte Idee der reinen Vernunft“ besonders deutlich, welche Gefahren mit der Verwendung der regulativen Ideen, ihrer Hypostasierung und Substantialisierung verbunden sind, auf die Kant besonders hinweist und genauestens zu sprechen kommt – das ist oben bereits erwähnt –, sondern der noumenale „Grenzbegriff“, den Kant unter dem Namen des „Vernunftbegriff(s) von Gott“ vorstellt, hat in der *Kritik der reinen Vernunft* eine ähnliche systematische Funktion, wie sie Kant in der *Kritik der Urteilskraft* an einem bestimmten Punkt der „Einleitung“ dem Prinzip der „Zweckmäßigkeit der Natur“ (V, 180,36-37) zuschreibt, und zwingt damit zu genauer Differenzierung. Anhand der Unterschiede zwischen den Konzeptionen der „dritten Idee der reinen Vernunft“ und der Konzeption des „Prinzips der subjektiven formalen Zweckmäßigkeit“, zu dem Kant das Prinzip der „Zweckmäßigkeit der Natur“ in der „Einleitung“ der *Kritik der Urteilskraft* dann weiter spezifiziert (vgl. V, 186,23-194,37), muss sich der neue Gedanke des neuen Entwurfs der systematischen Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft in der *Kritik der Urteilskraft* herausarbeiten lassen. Ich beschränke mich auf den Hauptunterschied.

Die „zweckmäßige Einheit der Dinge“ (KrV B 714 = III, 452,18) gründet sich in der *Kritik der reinen Vernunft* auf die diese Ordnung stiftende Hypothese, eine „oberste(n) Weltursache“ (KrV B 716 = III, 453,19) sei für diese „Verknüpfung der Welt“ (KrV B 714 = III, 452,9), diese „Anordnung in der Welt“ (KrV B 714 = III, 452,19) verantwortlich. Die „Idee der zweckmäßigen Causalität der obersten Weltursache“ (KrV B 716 = III, 453,24), also der „Vernunftbegriff von Gott“ (KrV B 713 = III, 451,37), gibt dem empirischen

Gebrauch des Verstandes den „Leitfaden“ dazu, die besonderen Gesetze, die er mit Bezug auf die empirischen Phänomene findet, systematisch auf einen Punkt zu beziehen und dadurch zu ordnen. Es ist eine subjektive Idee, deren Inhalt durch den Gedanken der „obersten Weltursache“ „schematisiert“ wird, d. h. mit einer Vorstellung versinnlicht wird, der allerdings keine Anschauung zugrundeliegt oder ihr korrespondiert.²³ Vor der Differenzierung des Prinzips der „Zweckmäßigkeit der Natur“ in eine subjektive und eine objektive Zweckmäßigkeit entwickelt Kant in der *Kritik der Urteilskraft* dieses Prinzip noch in Übereinstimmung mit der „dritten Idee der reinen Vernunft“: „D. i. die Natur wird durch diesen Begriff (der „Zweckmäßigkeit der Natur“, Anm. A.E.) so vorgestellt, als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte“ (V, 180,37-181,2). Unmittelbar danach nimmt die Entwicklung in der „Einleitung“ aber eine der *Kritik der reinen Vernunft* noch nicht bekannte Wendung: nun wird die *subjektive Erfahrung* relevant, die ein Zusammenstimmen „ungleichartige(r) Gesetze“ (V, 187,36) unter einer höheren begrifflichen Einheit, die „idealische Zweckmäßigkeit der Natur für unser Erkenntnißvermögen“ (V, 188,12-13), zum Inhalt hat. Diese subjektive Erfahrung ist das „Gefühl der Lust“, das „mit dem Begriffe der Zweckmäßigkeit der Natur“ (V, 186,23-24) verbunden ist. Die *Schematisierung* der Idee der „Zweckmäßigkeit der Natur“ ist damit umgestellt. Es sind nun die Gegenstände und Ereignisse der (Formen der) schönen Natur – sofern sie in uns ein Wohlgefallen auslösen, das den in der Analytik vorgestellten Bedingungen für die Allgemeingültigkeit dieser Lust genügt –, die die „Zweckmäßigkeit der Natur“ belegen oder dieser „Zweckmäßigkeit“ ein Bild verschaffen. Sie sind dabei sinnlich so „schematisiert“, dass ihrer Vorstellung eine Anschauung, ein sinnliches Erleben zugrundeliegt, das nicht gänzlich selbst erzeugt ist und deshalb auch nicht nichts mit der Natur zu tun hat, die der Gegenstand des Erlebens ist. Dass die Organismen, d. h. die „Naturzwecke“ ebenfalls die „Zweckmäßigkeit der Natur“ „schematisieren“ können, ist der Grund der Verbindung des Prinzips der subjektiven formalen Zweckmäßigkeit mit dem Prinzip der objektiven materialen Zweckmäßigkeit. Aber der

23 Zur „Schematisierung“ vgl. KrV B 702 = III, 445,7-30; B 709-10 = III, 449,17-27.

Schematisierung durch die „Naturzwecke“ fehlt die subjektive Beglaubigung durch das subjektive Erleben (vgl. V, 169,34-170,4). Nur die schöne Natur (und die schöne Kunst, wenn sie dieselben Bedingungen erfüllt wie die schöne Natur) ist denn auch geeignet die Einheit von Naturgesetzlichkeit und Freiheitsgesetzlichkeit zu vermitteln.

Wir haben danach eine gewisse Anzahl von Ideen, mit denen wir das „Feld des Übersinnlichen“ der Natur „besetzen“ (V, 175,30-32) mussten („nothwendig und mit allem Recht“, KrV B XX = III, 14,2) und besetzt haben. Der ordnende Gesichtspunkt für die Strukturierung dieses Feldes ist der gedankliche „Ort“, an dem sich die Erscheinungen der Natur befinden, zu denen wir die noumenalen „Grenzbegriffe“ gebildet haben: die systematisch auf eine Einheit hin geordneten *inneren* Erscheinungen (die Erscheinungen des inneren Sinns), die systematisch durch verschiedene Ideen geordneten *äußeren* Erscheinungen und die Erscheinung von einheitlich und systematisch geordneten Erscheinungen der *inneren und äußeren Natur*, zu deren kausaler Erklärung wir ein extramundanenes Wesen angesetzt haben (vgl. KrV B 589 = III, 379,16-17: „ganz außer der Reihe der Sinnenwelt (als *ens extramundanum*)“; B 593 = III, 381,29: „ganz außerhalb“; KpV, V, 105,30). Beschränkt man sich auf die traditionellen²⁴ und wichtigsten transzendentalen Ideen, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, so kann man mit Kant als ordnenden Gesichtspunkt auch die Arten des Vernunftschlusses annehmen, die den „bloßen Gedankenformen“ (KrV B 309 = III, 210,31; vgl. B 305 = III, 209,1; B 166 = III, 128,28-37; B 187 = III, 139,34-36; B 595 = III, 383,7-14) der Kategorien der „Relation“, des „Verhältnisses“ (KrV B 361 = III, 240,31), entsprechen: „Substanz“, „Kausalität“ und „Gemeinschaft“ (vgl. KrV B 106 = III, 93,8-15) bzw. „*kategorische*“, „*hypothetische*“ und „*disjunctive* Synthesis“ (KrV B 361 = III, 241,3-4; B 379 = III, 251,26-28).²⁵ In jedem Fall gilt es jedoch, den Schein zu

24 Wie zum Beispiel in der „Deutschen Metaphysik“ von Wolff: Christian von Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. Den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet von Christian Wolffem, Halle 1720.

25 Die Totalität der (Reihe der) Anschauungen in Raum und Zeit (Ausdehnung und „Teilung“ in indefinitum), wie sie in der ersten und der zweiten Antinomie zur Grundlage der Bildung einer entsprechenden „transzendentalen Idee“ gemacht wurde, bleibt hier unberücksichtigt –

vermeiden oder ihn eigens wieder aufzulösen, die „intelligiblen Gegenstände“ hätten mit den empirischen „Gegenständen“ und „Ereignissen“ Ähnlichkeit. Sie sind vielmehr gänzlich „unähnlich“ (vgl. noch einmal „Prolegomena“, IV, 357,29) und nur „nach der Analogie“ mit den empirischen Gegenständen vorstellbar (vgl. „Prolegomena“, IV, 357, 26; 359,12; KrV B 594 = III, 382,18-21; B 702 = III, 445,11-17; B 703 = III, 445,31-446,7 u. ö.), wie oben mit Bezug auf das „Übersinnliche“ in aller Allgemeinheit festgestellt wurde.

4. Die dritte «Idee» des «Übersinnlichen» der praktischen Vernunft und die «Grenze» zwischen «Sinnlichem» und «Übersinnlichem» hier

Vom „Übersinnlichen“ der praktischen Vernunft heißt es an unserer Stelle der „Einleitung“ in die *Kritik der Urteilkraft*, dass es das sei, „was der Freiheitsbegriff praktisch enthält“ (V, 176,11). Die Bestimmung der dritten „Idee“ „des Übersinnlichen“ im Zusammenhang der „Dialektik der ästhetischen Urteilkraft“, wo von den drei „Ideen“ des „Übersinnlichen“ die Rede ist, lautet: die „Idee (des Übersinnlichen)“ „als Prinzips der Zwecke der Freiheit und Prinzips der Übereinstimmung derselben (der Zwecke, Anm. A.E.) mit jener (der Freiheit, Anm. A.E.) im Sittlichen“ (V, 346,18-20). Aus der Gegenüberstellung der „Gesetzgebung durch Naturbegriffe“ und der „Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff“ im II. Kapitel der „Einleitung“ in die *Kritik der Urteilkraft* (V, 174,32-175,13) wissen wir, dass die *Vernunft* „in Ansehung des theoretischen Erkenntnisses (der Natur)“ (V, 174, 35-36) keine Gesetzgebungskompetenz hat. Sie hat dort nur, wie ich aus der *Kritik der reinen Vernunft* rekonstruiert habe, durch die regulativen „transzendentalen Ideen“ eine *Richtlinienkompetenz*. Dem steht die Kompetenz gegenüber, die die Vernunft im Praktischen besitzt: „Nur allein im Praktischen kann die Vernunft gesetzgebend sein“ (V, 174, 34-35). Dies alles nun hat Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* genau herausgearbeitet und im Unterschied zur

vgl. KrV B 442-44 = III, 286,35-288,5.

Grundlagenarbeit in der *Kritik der reinen Vernunft* durchaus auch schon unter Verwendung der neuen Terminologie, die den Begriff des „Übersinnlichen“ ins Spiel bringt (vgl. insbesondere die beiden Teile der „Deduction der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft“; V, 42,1-57,12; dort z. B.: 43,12; 43,16; 43,20; 43, 24; 56, 29). Die „Entdeckung“ (vgl. Kants Brief an Reinhold vom 28. Dez. 1787, AA 10, 488) des „Prinzips der subjektiven formalen Zweckmäßigkeit“ ist jedoch 1788, zum Zeitpunkt der Veröffentlichung der *Kritik der praktischen Vernunft*, noch nicht erfolgt, so dass Kant wie in der *Kritik der reinen Vernunft* die Vermittlung oder systematische Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft noch ganz in die Hände der praktischen Vernunft legt (vgl. KrV B 832-47 = III, 522,17-531,23; insbes. B 843-44 = III, 529,9-30; KpV, V, 3,24-4,7; 6,32-37; 12,1-6; 43,4-34; 69,12-70,18: „Typik“; 90,27-91,7; 105,35-106,9; 121,2-31: „Primat“) und hier genauer in das Postulat des Sittengesetzes, das „höchste Gut“ zu „befördern“, woraus sich die Annahme der Existenz Gottes ergibt, der für die Zweckmäßigkeit und Ordnung der Welt (insbesondere beim „Austeilen“, vgl. V, 128,14, der Glückseligkeit, aber auch bei der Einrichtung der theoretisch erkennbaren Wirklichkeit) verantwortlicher Schöpfer und Erhalter ist (vgl. V, 145,21-146,12).

Die in der *Kritik der praktischen Vernunft* fundamentale Unterscheidung, die der Unterscheidung von „Ding an sich“ und „Erscheinung“ im Theoretischen korrespondiert, ist die Unterscheidung zwischen einer Willensbestimmung gemäß dem Sittengesetz und einer Willensbestimmung, die den Antrieben, Neigungen, „Bedürfnissen und sinnlichen Bewegursachen“ (V, 32,19) folgt. Auch hier wie im Theoretischen schließt die Unterscheidung eine *positive Beziehung* der unterschiedenen Relata nicht aus, sondern gerade ein. Da der Mensch „ein bedürftiges Wesen“ ist, so erhält „seine Vernunft [...] einen nicht abzulehnenden Auftrag von Seiten der Sinnlichkeit, sich um das Interesse derselben zu bekümmern und sich praktische Maximen auch in Absicht auf die Glückseligkeit dieses und womöglich auch eines zukünftigen Lebens zu machen. Aber er ist doch nicht so ganz Thier, um gegen alles, was Vernunft für sich selbst sagt, gleichgültig zu sein und diese bloß zum Werkzeuge der Befriedigung seines Bedürfnisses als Sinnenwesen zu gebrauchen“ (V, 61,24-

32).²⁶ Es ist dann die Anerkennung der Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes (vgl. V, 47,21-30), die „(ihn) über die bloße Thierheit erhebt“ (V, 61,32-33) und „die Wirklichkeit“ des „(Vermögens, Anm. A.E.) der Freiheit“ „beweiset“ (V, 47,27-30). Kant macht diese positive Beziehung des moralischen Gesetzes auf die Welt der „Bedürfnisse und sinnlichen Bewegursachen“ als „Übergang“ (V, 67,9) namhaft, als ein „Fortgehen“ (V, 66,15) vom sinnlich-individuell Bedingten zur allgemeinen und unbedingten Geltung des Sittengesetzes (unter dem Titel „Quantität“ der „Kategorien der Freiheit“: V, 66,20-24). Offenbar steht hinter dieser Vorstellung eines „Fortgehens“ das Bild, dass die Allgemeinheit und Notwendigkeit des Sittengesetzes hier eine „Grenze“ darstellt, die es zu erreichen gilt (vgl. auch mit Beziehung auf die „Heiligkeit des Willens“ als „praktische Idee“ die Rede vom „ins Unendliche gehenden Progressus seiner Maximen und Unwandelbarkeit derselben zum beständigen Fortschreiten“: V, 32,35-33,2).

Sowohl im theoretischen als auch im praktischen Verhältnis von sinnlich-Bedingtem und sinnlich-unbedingt Allgemeinem und Notwendigem oder „Übersinnlichem“ beginnt der Prozess der Erkenntnis damit, dass das Individuum sinnlich „affiziert“ wird (vgl. KrV B 33 = III, 49,11-12; KpV, V, 32,19-20), und erreicht diese „Grenze“, die in einem „Gesetz“ liegt, auf dem Wege der Verallgemeinerung und Objektivierung des partikularen Standpunktes. Für die „praktische Erkenntniß“ (V, 20,2) beschreibt die Reihe: „subjectiv, nach Maximen (*Willensmeinungen* des Individuums)“, „objectiv, nach Principien (*Vorschriften*)“, „A priori objective sowohl als subjective Principien der Freiheit (*Gesetze*)“ (V, 66,21-23) den Fortgang. Allgemein gültige Erfahrung vom „Sein“ ebenso wie eine allgemein gültige Willensbestimmung, die dem „Sollen“ entspricht,²⁷ werden in „Gesetzen“ formuliert; denn „Natur im allgemeinsten Verstande (ist) die Existenz der Dinge unter Gesetzen“ (V, 43,13-14). Allgemeingültigkeit, Notwendigkeit und Formalität sind die Prädikate, die das „Sittengesetz“ zum noumenalen „Grenzbegriff“ qualifizieren. Die Prüfung

²⁶ Vgl. zur positiven Beziehung der Relata auch V, 65,15-26.

²⁷ Vgl. zum „Sein“ und „Sollen“ bereits aus der *Kritik der reinen Vernunft*: KrV B 868 = III, 543,18-23; B 830 = III, 521,21-25; B 578 = III, 373,4-11; B 575-76 = III, 371,15-26; B 562 = III, 364,9-16.

der subjektiven Maximen hinsichtlich ihrer Verallgemeinerbarkeit bis hin zur Prüfung ihrer Tauglichkeit als allgemeines Gesetz führt an die „Grenze“ des Sittengesetzes. Die Formalität des Sittengesetzes verhindert den Rückfall in das (subjektiv-partikulare) Bestimmtwerden des Willens durch materiale inhaltliche Zwecksetzungen, durch bestimmte „Güter“ und „Gegenstände“, die gewollt werden (vgl. V, 34,1-19), und garantiert so die „Freiheit“ im Sinne der Unabhängigkeit von allem Begehren und Wünschen, die die Natur oder die Kultur oktroyieren oder nahelegen: die *negative* Bedeutung der Freiheit: das „Nein“ des Subjekts zum tierischen Verhalten im direkten und im übertragenen Sinn (kulturelle oder politisch-gesellschaftliche Fehlannahmen über das moralische „Gute“). Das „Sittengesetz“ ist insofern das „Übersinnliche“ als „Grenze“ des Prozesses der Ablösung vom Diktat des sinnlichen Begehrens und des Prozesses der Verallgemeinerung der subjektiven Regeln bis hin zum „objektiven“ „Gesetz“ für alle Subjekte.

Da sowohl das Begehrungsvermögen als auch das Sittengesetz auf die Bestimmung einer Handlung (oder eines Willens zur Handlung) zielen, bei der eine Vorstellung im Sinne einer „Ursache“ wirksam wird, um das Begehrte (das Gewollte) oder das als vernünftig-sittlich Erkannte (das Gesollte) in die Wirklichkeit, ins Dasein, zu bringen, ist die „Kausalität“ hier der „reine Verstandesbegriff“, der die besondere Bewegung zu denken erlaubt, die im Praktischen überall vorliegt: von einem Zustand, in dem das Begehrte oder Gesollte noch fehlt, zu dem Zustand, in dem es als existierend fingiert wird. Im Unterschied zur Anwendung der Kategorie der „Kausalität“ durch die theoretische Vernunft, bei der die Ursache einer Wirkung ebenso wie die Wirkung selbst sinnlich erscheinen, ist die „Ursache“ hier aber eine *Vorstellung* (von der Wirkung, die bezweckt wird), die *nicht* in einer Anschauung gegeben wird, während die Wirkung dieser „ursächlichen“ Vorstellung in der sinnlichen Wirklichkeit auch tatsächlich erscheint oder erscheinen soll (vgl. V, 28,34-29,6). Die Anwendung der Kategorie der „Kausalität“ als „bloßer Gedankenform“ (vgl. KrV B 148-49 = III, 118,7-36; B 150 = III, 119,7) ist damit im Bereich des Praktischen lediglich eine Anwendung „der Analogie nach“; denn „Anwendung, mithin auch Bedeutung“ hat der „Begriff der Causalität [...] *eigentlich* nur in Beziehung auf Erscheinungen, um sie zu Erfahrungen zu verknüpfen“ (V,

49,13-15, Hervorhebung A.E.). Insbesondere dort, wo die *Vorstellung* von der Vernünftigkeit des Sittengesetzes selbst die „Ursache“ für eine Wirkung ist, die in der Willensbestimmung zur entsprechenden Handlung erscheint (das Handeln „aus Pflicht“, das nicht nur dem Sittengesetz „gemäß“ ist, sondern dessen Bestimmungsgrund das Sittengesetz selbst ist, vgl. V, 81,10-19, das also aufgrund der Anerkennung der Verbindlichkeit des Sittengesetzes erfolgt, V, 47,21-30; 125,8-14), wird der Begriff der „Kausalität“ im übertragenen Sinne verwendet, da diese „Ursache“ nicht nur nicht erscheint, sondern geradezu eine „causa noumenon“ (V, 55,26-56,11) genannt werden kann, die aus einer „ganz andere(n) Sphäre“ heraus (anders „als die empirische“, V, 34,4-5) ihre Wirkung hervorbringt.

Dieses besondere Kausalverhältnis, bei dem die „Ursache“ die Anerkennung der Verbindlichkeit des Sittengesetzes ist, nennt Kant die „Kausalität aus Freiheit“; es ist die begriffliche Bestimmung der *positiven* Bedeutung der Idee der „Freiheit“: das „Ja“ des Subjekts zu der einzigen vernünftigen Forderung, seinen Willen vom Sittengesetz bestimmen zu lassen bzw. ihn durch es selbst zu bestimmen. Hierzu ist zunächst einmal zu bemerken, dass auch diese Rede von einer „Kausalität aus Freiheit“ oder vom Sittengesetz als einem „Gesetz der Kausalität durch Freiheit“ (V, 47,31) auf der Analogie mit *der* Kausalkategorie beruht, wie sie die theoretische Vernunft zur Grundlegung der Naturwissenschaft anwendet. Dass Kant gerade diese Analogie auswählt und bereits in der *Kritik der reinen Vernunft* behauptet hat, es gebe nur diese beiden Arten der „Kausalität“ (KrV B 560 = III, 362,30: „entweder nach der *Natur*, oder aus *Freiheit*“), ist das Ergebnis seines von vornherein auf systematische Einheit der theoretischen und praktischen Vernunft gerichteten Denkens, das im Begriff der „Kausalität“ einen solchen Vereinigungspunkt ausgemacht hat (vgl. V, 47,30-37; 103,-104,1; 104,11-105,22) und das vernunftbestimmte Handeln in der Welt *wie* eine Ursache-Wirkungs-„Begebenheit“ in der Sinnenwelt zu begreifen erlaubt. Aber die Annahme und die Rede von „Ursachen“ ist meines Erachtens auch unabhängig von diesem Motiv im Praktischen gerechtfertigt – nämlich dadurch, dass und sofern die moralische und gesellschaftliche „Konstruktion der Wirklichkeit“ der Begriffe bedarf, um die „Verantwortung“ für eine Tat zuzuordnen, eine Tat einer Akteurin / einem Akteur oder einer

Gruppe „zuzurechnen“ (vgl. dazu aus der KpV, V, 96,20; 97,6; 98,12; 100,5).

Zum anderen aber ist bemerkenswert, dass durch die Unterscheidung von Sittengesetz und Idee der „Freiheit“ die „übersinnliche“ „Sphäre“, in der das Sittengesetz als noumenaler „Grenzbegriff“ seine Funktion für die Sinnenwelt ausübt, noch eine zusätzliche Struktur erhält.²⁸ Danach sieht es so aus, als ob die Idee der „Freiheit“ das „übersinnliche Substrat“ im eigentlichen Sinne wäre, da es die „Bedingung“ auch noch des Sittengesetzes ist (V, 4,29; vgl. auch V, 132,2-3), während das „Sittengesetz“ umgekehrt lediglich die „Bedingung“ ist, sich der „Freiheit bewußt werden (zu) können“ (V, 4,31; 29,24-30,21). Ohne die Diskussion des Unterschiedes von Sittengesetz und Idee der „Freiheit“ hier weiter verfolgen zu wollen (vgl. auch V, 43,4-37), lässt sich festhalten, dass Kant selbst die Idee der „Freiheit“ bevorzugt, wenn er das „übersinnliche Substrat“ der „Natur“ „in uns“ auf einen Begriff bringt (vgl. V, 99,6-30; insbes. 99,29). Der Grund dafür liegt vielleicht in einer Parallele zwischen der Unbestimmtheit der „*transscendentale(n) Idee der Freiheit*“ (KrV B 561 = III, 363,25-26), die zum „übersinnlichen Substrat“ der Natur in theoretischer Hinsicht gehörte, und der ebenfalls *theoretischen* Unbestimmtheit der praktischen Idee der Freiheit, deren „objektive Realität“ dann jedoch im Unterschied zur „transzendentalen Freiheit“ im Praktischen „bewiesen“ (V, 47,29) werden kann und über das Verhältnis der Idee zum Sittengesetz im Praktischen sogar bestimmt „erkannt“ werden kann. Mit dem Begriff der „Idee“ ist vom Begriff her gesehen der Gedanke verknüpft, dass der Gegenstand der Idee zwar unerreichbar aber dennoch notwendig anzunehmende und leitende „Ursache“ für Bemühungen in seiner Richtung ist (im Theoretischen bei den Bemühungen um Vollständigkeit der Erklärung aller möglichen Ursachen für Wirkungen in der empirischen Welt, vgl. KrV B 560-61 = III, 362,27-363,24; im Praktischen bei den Bemühungen um die praktische Realisierung des „höchsten“ praktischen Gegenstandes, des „höchsten Guts“).²⁹ Zweifellos wird jedoch auch die Tradition (bis

28 Die Unterscheidung findet sich bereits in der ersten Fußnote der „Vorrede“, in welcher der Unterschied im Rückgriff auf Baumgartens „Metaphysik“ (§ 311) an den Termini „ratio essendi“, „Realgrund“, und „ratio cognoscendi“, „Erkenntnisgrund“, festgemacht wird (V, 4,28-37).

29 Dass der Prozess einer Annäherung an eine letztlich unerreichbare „Grenze“ auch beim

zurück zur Antike) und die historische Situation eine Rolle gespielt haben, da die zeitgenössische Diskussion, in die Kant hineinwirken wollte (Leibniz, Wolff, Baumgarten, Crusius, Hume), auf den Begriff der „Freiheit“, d. h. der „Willensfreiheit“, fokussiert war.³⁰

Danach kann ich zusammenfassen: Das „übersinnliche Substrat“ der „Natur in uns“ im Denken der praktischen Vernunft ist die Idee (das Vermögen) der Freiheit, die in einer Handlung verwirklicht ist oder „erscheint“, wenn die Maxime der Handlung dem von der Vernunft selbst aufgestellten Sittengesetz gemäß ist und die entsprechende Willensbestimmung ausschließlich aus Anerkennung der Verbindlichkeit des Sittengesetzes erfolgt (was als „Faktum“ gewusst werden kann und bewusst sein kann, auch wenn die Handlung in der sinnlichen Welt anders ausfällt).

Wählt man dagegen das Sittengesetz als den Kernbestand des „Übersinnlichen“ der praktischen Vernunft, so zeigt sich, dass in dieses „Übersinnliche“ der praktischen Vernunft noch die beiden Vernunftideen der „Unsterblichkeit der Seele“ und der „Existenz Gottes“ in ihrer besonderen transzendentalphilosophisch deduzierten Gestalt mit eingeschlossen sind und innerhalb des „Übersinnlichen“ die besondere Struktur und Ordnung erzeugt wird, auf die es Kant in systematischer Hinsicht ankommt. Über und aus der Aufstellung und Anerkennung der Verbindlichkeit des Sittengesetzes ergeben sich nämlich bestimmte „Aufgaben“ im Praktischen (V, 124,8; 125,1; 126,8-10), zu denen als erstes die „Bewirkung“ und „Beförderung“ des „Gegenstandes“ (des „nothwendige(n) höchste(n) Zwecks“, V, 115,10; vgl. V, 120,4; 129,17) gehört, den das Sittengesetz unserem Handeln „bestimmt“ (V, 16,35; 47,34), nämlich das „höchste Gut“ (V, 122,4-5; 57,17-58,5; 134,17-20; 125,1-4). Da sich das „höchste Gut“ aus der Sittlichkeit oder Tugend und der Glückseligkeit, zu der wir uns durch die bewiesene Sittlichkeit „würdig“ gemacht haben, zusammensetzt (V, 110,31-111,5), leiten sich aus der „Aufgabe“ zur Beförderung des „höchsten Guts“ zum einen die „Unsterblichkeit der Seele“

„Sittengesetz“ ebenso wie bei der Idee der „Freiheit“ mitgedacht werden muss, war das Ergebnis meiner bisherigen Rekonstruktion des „Übersinnlichen“ der praktischen Vernunft (vgl. dazu auch V, 122,4-16).

30 Vgl. zu Crusius schon Kants *Nova dilucidatio*, I, 397,5-32; 398,3-401,18; 402,10-23.

ab, weil die Aufgabe einer vollkommenen Tugend (die „*völlige Angemessenheit* der Gesinnungen zum moralischen Gesetz“, V, 122,6-7) „nur in einem ins *Unendliche* gehenden Progressus“ (V, 122,13) sinnvoll als erreichbar vorgestellt und gedacht werden kann (V, 122,4-16). Und zum anderen leitet sich daraus ab, dass es für uns „moralisch nothwendig (ist), das Dasein Gottes anzunehmen (V, 135,30),³¹ da die „proportionierte Glückseligkeit“ (V, 124,31-32), zu der wir uns „würdig“ gemacht haben, auch wirklich zu erhalten, nicht in unserer Hand liegt (vgl. V, 119,21-23; 124,29-125,1), und deshalb die Annahme eines dazu fähigen höchsten Wesens verlangt wird, das, weil es „Ursache“ der Natur ist (V, 125,5), auch die „Übereinstimmung der Natur“ zu unseren „Zwecken“ (V, 124,23-24), also unsere Glückseligkeit bewirken kann.

Der ordnende Gesichtspunkt für die Strukturierung des praktischen „übersinnlichen“ Feldes ist danach nicht mehr (wie noch im Zusammenhang der theoretischen Vernunft) der gedankliche „Ort“, an dem sich die Erscheinungen der Natur befinden, zu denen wir die noumenalen „Grenzbegriffe“ gebildet haben, sondern allein die Abhängigkeit von der Idee der „Freiheit“ und vom Sittengesetz. Somit bilden nun in dem von der theoretischen und der praktischen Vernunft „besetzten“ „Feld“ des „Übersinnlichen“ (vgl. noch einmal V, 175,26-32) die Idee eines „unbestimmten Etwas“ der „Natur überhaupt“ auf der einen Seite und die Idee der „Freiheit“ zusammen mit dem das Handeln und den Willen bestimmenden Sittengesetz und von diesem abgeleitet die Idee der Unsterblichkeit der Seele und die der Existenz Gottes auf der anderen Seite das nach diesen beiden Seiten geordnete Inventar. Die Gesetzgebungen beider Seiten fallen dabei auseinander, obwohl beide von einer Vernunft unter Anwendung ein und derselben „bloßen Gedankenform“ der Kausalität bestimmt erkannt werden können: die Kausalität als Naturgesetz durch die Möglichkeit, sie sinnlich zu schematisieren, wobei auch im einzelnen

31 Vgl. auch V, 142,18-143,31; das ist im übrigen der Grund, weshalb es, wie Kant in der *Kritik der Urteilskraft* am Beispiel Spinozas ausführt, nicht genügt, moralisch zu handeln und seinen Willen zu bestimmen; denn der „rechtschaffene(n) Mann (wie etwa Spinoza), der sich fest überredet hält, es sei kein Gott und [...] auch kein künftiges Leben“ (V, 452,8-11), „schwächt“ (vgl. V, 452,36) letztlich gegen seine Absicht und moralische Gesinnung die „Achtung, welche das sittliche Gesetz ihm unmittelbar zum Gehorchen einflößt“ (V, 452,34-36).

Ursache und Wirkung sinnlich erscheinen (wodurch eine *causa finalis* oder Zweckursachen ausgeschlossen sind), die Kausalität aus Freiheit durch das selbstgeschaffene Gesetz der Kausalität aus Freiheit, das Sittengesetz, von dem Kant ausdrücklich sagt, dass „wir (es) wissen“ (V, 4,9-10), und das gerade auf die Bestimmung von Zwecksetzungen ausgerichtet ist. Eine Vermittlung auf der Ebene des „Übersinnlichen“ ist damit, wie es Kant in der „Einleitung“ der *Kritik der Urteilskraft* auch festgestellt hat, nicht absehbar (vgl. V, 175,5-9): die Vereinbarkeit der Kausalitäten ist von den Begriffen ausgehend nicht zu konstruieren, auch wenn sie sich nicht „widersprechen“ oder „stören“; denn sie haben auf dieser Ebene schlicht nichts miteinander zu tun (vgl. V, 175,5-9; 173,17-20; 176,1-4: „als ob es so viel verschiedene Welten wären“). Und auf der Ebene der sinnlich erscheinenden Wirklichkeit stehen sie gegeneinander wie „Sein“ und „Sollen“, „(schränken)“ sich „in ihren Wirkungen in der Sinnenwelt unaufhörlich (ein)“ (V, 175,15-16); denn das, was wirklich geschieht, ist nur selten das, was geschehen sollte (vgl. KrV B 830 = III, 521,23: „ob es gleich vielleicht nie geschieht“; vgl. B 578 = III, 373,9-11). Oder, wie man in Anspielung auf das Hegelsche Diktum aus der Einleitung in die „Rechtsphilosophie“ sagen könnte: was wirklich ist, ist nicht vernünftig. Und was vernünftig ist, ist nicht wirklich.³²

5. Die zweite «Idee» des «Übersinnlichen» der ästhetischen Urteilskraft und die «Grenze» zwischen «Sinnlichem» und «Übersinnlichem» hier

Um nun zu sehen, wie in dieser Lage die Urteilskraft mit ihrem besonderen Begriff der „Zweckmäßigkeit“ bzw. die ästhetische Urteilskraft mit ihrem besonderen Prinzip der „subjektiven formalen Zweckmäßigkeit“ vermittelnd

32 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, 2. Auflage, Frankfurt am Main 1989, S. 24: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; // und was wirklich ist, das ist vernünftig.“

tätig werden kann, spezifiziere ich zunächst erst wieder die Beziehung zwischen der zweiten „Idee“ des „Übersinnlichen“ „als Principis der subjectiven Zweckmäßigkeit der Natur für unser Erkenntnißvermögen“ (V, 346,17-18) und dem „Sinnlichen“, für das diese Idee gedacht ist. Der besondere Bereich der sinnlichen Erscheinungen, die hier von der Urteilskraft in besonderer Weise beurteilt werden, ist der Bereich des „Gefühlsvermögens“, d. h. der Gefühle (bei denen eine Beziehung einer Vorstellung lediglich auf das Subjekt und sein „Innenleben“ hergestellt, vom Subjekt erlebt, mit Bewusstsein begleitet und beurteilt wird), aber nur sofern mit der Beurteilung dieser Gefühle überhaupt ein Anspruch auf überindividuelle Geltung verbunden ist.³³ Die ästhetische Urteilskraft gehört ja zu den „Erkenntnisvermögen“ im weiteren Sinne (vgl. V, 168,23-26; 169,5-8) und „so gehört (Verstand) zu demselben (dem „Geschmacksurtheil, als ästhetischem Urtheile“, Anm. A.E.) als Vermögen der Bestimmung des Urtheils und seiner Vorstellung (ohne Begriff) nach dem Verhältniß derselben (der Vorstellung, Anm. A.E.) auf das Subject und dessen inneres Gefühl, und zwar sofern dieses Urtheil *nach einer allgemeinen Regel* möglich ist“ (V, 228,37-229,5, Hervorhebung A.E.).

Wie bei den Wahrnehmungen, für die die theoretische Vernunft die Bedingungen ihrer Verallgemeinerbarkeit aufstellt, und wie beim Begehren, für das dies die praktische Vernunft tut, endet der (fiktive) Prozess der Verallgemeinerung der Gefühle hier bei einem „Gesetz“, das wegen seiner Allgemeinheit und Notwendigkeit den noumenalen „Grenzbegriff“, das besondere „Übersinnliche“ zum besonderen „Sinnlichen“ darstellt. Und dieses „Gesetz“ hier ist das „Gesetz“, das sich die Urteilskraft „selbst“ gibt „in

33 Der Umstand, dass bestimmte Gefühle, die Kant die „angenehmen“ Gefühle nennt, nicht verallgemeinerbar sind und nur für das Individuum gelten, das sie hat und beurteilt, führt zum Ausschluss dieser Gefühle aus dem Bezugsbereich des ästhetischen Urteils, das Anspruch auf allgemeine Zustimmung erhebt. Kant argumentiert hier damit, dass solche Gefühle ein „Interesse“ an der Existenz oder Nichtexistenz des Gegenstandes oder der Vorstellung bewirken, das ebenfalls nicht verallgemeinerbar ist und darüber hinaus zu einer Abhängigkeit des ästhetischen Urteils führt, das seine Eigenständigkeit auflösen würde und damit auch die Voraussetzung nicht mehr erfüllt wäre, es überhaupt als eigenständiges Urteil im systematischen Gefüge aller Typen von synthetischen apriorischen Urteilen zu führen und zu analysieren (vgl. V, 204,7-13; 205,7-17; 210,14-18; 212,9-213,7).

Ansehung der Gegenstände eines [...] reinen Wohlgefallens“ (V, 353,26-27)³⁴, und lautet in einer Formulierung, die ich extrapoliere: *Alle Gegenstände oder Vorstellungen (wodurch uns ein Gegenstand gegeben wird)*³⁵, die wir als „schön“ beurteilen, haben Formen, die uns dadurch gefallen, dass sie unsere Reflexion „beleben“, indem sie unsere Erkenntnisvermögen Einbildungskraft und Verstand in ein freies harmonisches „Spiel“ versetzen, das wir als „zweckmäßig“ für uns empfinden.³⁶ Die Urteilskraft gibt sich hier insofern „selbst“ das „Gesetz“, als sie in ihrer Beurteilung dessen, was wir mit Recht und mit Anspruch auf allgemeine Zustimmung „schön“ nennen, auf ein Kriterium zurückgreift oder eine Norm anwendet, die für das Zustandekommen einer von der Urteilskraft abhängigen Erkenntnis notwendig erfüllt sein muss. Dieses Kriterium oder diese Norm besagt, dass der ästhetisch als „schön“ zu beurteilende Gegenstand oder die Vorstellung, wodurch uns ein Gegenstand gegeben wird, zu recht unter der Regel subsumiert werden kann (vgl. KrV B 171 = III, 131,13-16), die für die Erkenntnis von sinnlich erscheinenden Gegenständen im Allgemeinen aufgestellt worden ist (vgl. KrV B 75 = III, 75,8-21), nämlich dass Einbildungskraft und Verstand bzw. Anschauung und Begriff zur Erkenntnis dieses Gegenstandes so einstimmig arbeiten oder

34 Vgl. zur „Heautonomie“ aus der „Einleitung“: V, 177,6-12; 180,11-17; 180,29-30; 185,35-186,7; 197,5-10. Der Gedanke dieser „Heautonomie“ entwickelt sich hier von der sehr zurückhaltenden Position, die Urteilskraft habe „wenn gleich nicht eine eigene Gesetzgebung, doch ein ihr eigenes Princip nach Gesetzen zu suchen“ (V, 177,7-8), durch immer weiter gehende Spezifikation in Richtung auf das „gesetzgebende“ Vermögen der ästhetischen Urteilskraft zu der starken Aussage, dass das „ästhetische Urtheil über gewisse Gegenstände (der Natur oder der Kunst), in Ansehung des Gefühls der Lust oder Unlust ein *constitutives* Princip ist“ (V, 197,8-10, Hervorhebung A.E.), so dass die ästhetische Urteilskraft damit in gewisser Weise gleichberechtigt neben den Verstand und die Vernunft mit ihren konstitutiven Gesetzen gestellt ist (vgl. V, 168,6-13).

35 Vgl. zu dieser charakteristischen Formel V, 217,26-27; 217,30-31; 210,1; 211,2-3; u.ö.

36 Wie zu sehen ist, habe ich extrapoliert, indem ich die Ergebnisse der Analytik des ästhetischen Urteils nach seinen vier Momenten herangezogen habe. Bessere Formulierungen sind vielleicht möglich, aber ein Rückgriff auf die Momente wohl unvermeidlich. Der Text selber bietet leider keine Formulierung – vielleicht deshalb, weil so einfache Formulierungen wie die des Sittengesetzes und der „Grundsätze“ aus der *Kritik der reinen Vernunft* auch für Kant nicht auf der Hand lagen.

zusammenpassen, dass Erkenntnis von ihm möglich wäre – wenn dies denn angestrebt würde, was hier ja nicht der Fall ist, da wir den Gegenstand oder die Vorstellung nur auf unser Gefühl beziehen, nicht aber erkennen wollen, um was es sich handelt. Kant entwickelt diese Norm im Quantitätsmoment, durch das die Verallgemeinerbarkeit des ästhetischen Urteils gesichert wird, und verwendet dabei zur Bezeichnung des Zustandes, bei dem die ästhetische Urteilskraft den „Durchmarsch“ zu dem Ergebnis „Erkenntnis“ unterbricht, den Terminus „*Erkenntnis überhaupt*“ (V, 217,20). Sofern der Gegenstand oder die Vorstellung diese Norm erfüllen, liegt darin auch seine bzw. ihre „Zweckmäßigkeit“ für unsere *theoretische* Vernunft, auch wenn die theoretische Vernunft diese Zweckmäßigkeit nicht dahingehend nutzt, den Zweck, den sie sich als theoretische Vernunft setzt und setzen muss, auch wirklich bis zu dem Ergebnis zu verfolgen, das sie sonst erreicht, zu der ihr hier leicht möglichen Erkenntnis. Dass aber die theoretische Vernunft ihren Zweck nicht verfolgt, ist hier kein Mangel, sondern gerade das auszeichnende Merkmal des Gegenstandes oder der Vorstellung, die uns in das beglückend-belebende in dieser Hinsicht „zwecklose“ Spiel versetzt.

Die „Zweckmäßigkeit“, die von der ästhetischen Urteilskraft festgestellt wird, ist jedoch nicht nur eine „Zweckmäßigkeit“ für die theoretische Vernunft, sondern auch eine „Zweckmäßigkeit“ für die praktische Vernunft. „Zweckmäßigkeit“ ist ja ohnehin ein Begriff, der zur Praxis gehört, da in ihm auf „Zwecke“ Bezug genommen wird und „Zwecke“ Gründe oder „Ursachen“ für ein Handeln sind. Die „Zweckmäßigkeit“ für eine mögliche, aber nicht durchgeführte Erkenntnis dessen, was ist oder geschieht („Sein“), ist eine „Zweckmäßigkeit“ für ein Erkennen, das als Handeln betrachtet wird – und noch mehr: Eine solche „Zweckmäßigkeit“ für das Erkennen des „Seins“ ist eine „Zweckmäßigkeit“ für das Handeln nach Zwecken überhaupt, da ja in einer Wirklichkeit gehandelt werden muss, die es zu erkennen gilt, wie sie ist, damit die Akteurin / der Akteur überhaupt Aussicht haben kann, ihre / seine Zwecke in derselben Wirklichkeit, die sie / er erkennt, zu realisieren. Und das heißt z. B., dass auch nur unter der Bedingung einer Erkenntnis der Wirklichkeit, wie sie ist, Aussicht darauf besteht, die Wirklichkeit durch das Handeln so zu verändern, dass das „höchste Gut“ befördert wird („Sollen“).

Aber es gilt natürlich auch für Fälle, wo es nur um die Realisierung des Zwecks der eigenen Lust und Glückseligkeit geht.

In diesem Sinne kann das Gefühl der „Belebung“ und des harmonischen Zusammenspiels der Erkenntnisvermögen, die Freiheit der Einbildungskraft, die trotzdem mit der Gesetzmäßigkeit, die der Verstand fordert, zusammenstimmt (vgl. V, 240,21-241,17; 287,7-28), auch dazu genutzt werden, eine ganze Reihe und höchst verschiedene praktische Zwecke zu verfolgen, obwohl auch dies nicht geschieht und nicht geschehen darf, weil das ästhetische Gefühl damit technisch-praktisch instrumentalisiert würde und damit seine Unabhängigkeit verlöre, die der Grund war, warum überhaupt die ästhetische Urteilskraft eine eigene Kritik verlangt hat. Auch hier darf also die praktische Vernunft nicht den Zweck verfolgen, den sie sich sonst als praktische Vernunft setzt und setzen muss. Aber es ist die „Zweckmäßigkeit“ nichtsdestoweniger ein Qualitätsmerkmal des subjektiven Gefühls in Beziehung auf den ästhetisch als „schön“ beurteilten Gegenstand, nämlich dies, dass die praktische Vernunft ihr „Interesse“ mit diesem Gefühl verbinden *könnte*. Kant hat diese praktische „Zweckmäßigkeit ohne Zweck“ immer wieder in einzelnen Bemerkungen angesprochen, z. B. am Ende der „Einleitung“: „Die Spontaneität im Spiele der Erkenntnisvermögen, deren Zusammenstimmung den Grund dieser Lust enthält, macht den gedachten Begriff (der Zweckmäßigkeit, Anm. A.E.) zur Vermittelung der Verknüpfung der Gebiete des Naturbegriffs mit dem Freiheitsbegriffe in ihren Folgen tauglich, *indem diese (die Lust, Anm. A.E.) zugleich die Empfänglichkeit des Gemüths für das moralische Gefühl befördert*“ (V, 197,10-17, Hervorhebung A.E.). Weiter und ausführlicher entfaltet ist dies im § 42 „Vom intellectuellen Interesse am Schönen“ (V, 298,13-303,4) und in der ausgearbeiteten „Analogie“ von Schönerm und Sittlich-Guten im § 59 (V, 353,13-354,30, insbesondere 354,25-30).³⁷

³⁷ Schon aus der Tatsache, dass Kant hier von einer „Analogie“ von Schönerm und Sittlich-Gutem spricht (und dies auch inhaltlich meint), geht hervor, dass die „Freiheit“, die Kant der Einbildungskraft bei ihrer Beteiligung am Zustandekommen der Harmonie im Spiel zuschreibt (vgl. V, 314, 9-19; 316,27-317, 6; 354, 5-9), nicht mit der Freiheit gleichzusetzen ist, die im Sittengesetz erkannt wird – vgl. anders Recki, Birgit, Die Dialektik der ästhetischen Urteilskraft, in: Immanuel Kant. *Kritik der Urteilskraft*, hrsg. von Otfried Höffe, Berlin

Da Kant zu allen besonderen „übersinnlichen“ „Gesetzen“, die sich auf einen besonderen „sinnlichen Bereich“ normativ beziehen und „gewusst“ werden können, jeweils noch ein sogenanntes „übersinnliches Substrat“ im Sinne eines „Realgrundes“ oder einer „ratio essendi“ angibt, der bzw. das nicht „gewusst“ werden kann – bei den „Grundsätzen“ der *Kritik der reinen Vernunft* als Grundlegungen der Naturgesetze war dies das „unbestimmte“ „Etwas überhaupt“ der Natur, beim Sittengesetz die Idee der Freiheit –, muss ich dem „Gesetz“, das sich die Urteilskraft zur Beurteilung der sinnlichen Erscheinungen, die wir „schön“ nennen, „selbst“ gibt, auch hier noch den entsprechenden „Realgrund“ unter dem Namen eines „übersinnlichen Substrats“ zuordnen. Auch hier wie im Falle des „Gesetzes“ für die ästhetische Urteilskraft fehlt im

2008, S. 189-210, dort S. 204, die den Unterschied zwischen den freien Produktionen eines „Genies“ (vgl. V, 344,4-18) mit der Realisierung der Freiheit in der Willensbestimmung, die jedem gemeinen Verstand einsichtig und möglich ist, durch Entdifferenzierung bis hin zur „transzendentalen Freiheit“ als vermeintlicher gemeinsamer Grundlage aus der Welt schafft. Bei ihrem einzigen Beleg aus der *Kritik der Urteilskraft* (V, 343,20-28) unterläuft ihr im übrigen ein Fehler bei der Interpretation, der ihre gesamte Darstellung des Dialektik-Kapitels infiziert und von Anfang an falsch werden lässt (vgl. Recki, a.a.O., S. 189, 193, 202): der Satzteil „nämlich von der transscendentalen Freiheit“ bezieht sich nur auf den unmittelbar vorausgehenden Satzteil „oder auch von dem, was unserer Willkür in Beziehung auf moralische Gesetze zum Grunde gelegt werden muß“ (vgl. KrV B 561 = III, 363,25-26) und nicht auch auf den Anfang des Satzes „Diesem zufolge ist der Vernunftbegriff vom übersinnlichen Substrat aller Erscheinungen überhaupt“. Kant kommt es vielmehr darauf an, den Unterschied zu bewahren (das „übersinnliche Substrat aller Erscheinungen überhaupt“ ist ja, wie ich herausgearbeitet habe, auch nicht die transzendente Freiheit, sondern das „unbestimmte“ „Etwas überhaupt“, KrV B 307 = III, 209,29), um dann über beide (!) unterschiedenen „Vernunftbegriffe“ sagen zu können, dass sie „der Species nach“ „indemonstrabel“ sind. Dass es sich um zwei verschiedene Vernunftbegriffe handelt, wird klarer, wenn man hinter dem Ausdruck „von dem“ (V, 343,21) in Gedanken „übersinnlichen Substrat“ ergänzt, was Kant weggelassen hat. Vom „übersinnlichen Substrat“ der ästhetischen Urteilskraft ist jedoch weder im einen noch im anderen Fall die Rede. Reckis Interpretationsfehler könnte man auf sich beruhen lassen, wenn er nicht in die Sekundärliteratur insbesondere zu Schiller und dessen Verhältnis zu Kant fortgewirkt hätte – vgl. Achim Vesper, *Durch Schönheit zur Freiheit? Schillers Auseinandersetzung mit Kant*, in: Friedrich Schiller, *Über die Ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, hrsg. v. Gideon Stiening, Berlin 2019, S. 33-48, ebd. S. 46 (mit Beziehung auf Birgit Recki, *Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*, Frankfurt am Main 2001, S. 155-177).

Text allerdings eine eindeutige explizite Textstelle, die besagte, was man als das besondere „übersinnliche Substrat“ hier anzunehmen hätte. Mit Bezug auf die von mir bisher schon herangezogene Stelle aus der Anmerkung II. zum § 57 will ich aber behaupten, dass das „übersinnliche Substrat“ hier nichts anderes sein kann als die zweite „Idee“ des Übersinnlichen „als Princip der subjectiven Zweckmäßigkeit der Natur für unser Erkenntnißvermögen“ (V, 346,17-18). Dies ergibt auch die Analyse der „Auflösung“ der „Antinomie“ der ästhetischen Urteilskraft,³⁸ nach welcher „der bloße reine Vernunftbegriff von dem Übersinnlichen, was dem Gegenstande (und auch dem urtheilenden Subjecte) als Sinnenobjecte, mithin als Erscheinung zum Grunde liegt“ (V, 340,4-6), der „Begriff“ (V, 340,3; 340,14; 339,14; 339,35) „eines Grundes überhaupt von der subjectiven Zweckmäßigkeit der Natur für die Urteilskraft“ (V, 340,14-15) ist. Zwar sagt Kant im weiteren Verlauf auch, dass dieser „Begriff“ auf dasjenige geht, „was als das übersinnliche Substrat der Menschheit angesehen werden kann“ (V, 340, 20-22; vgl. ähnlich auch V, 344,10-21: „das übersinnliche Substrat aller seiner (des Genies, Anm. A.E.) Vermögen“; und 341,7-8: „Das subjective Princip, nämlich die unbestimmte Idee des Übersinnlichen in uns“), woraus man schließen könnte, dass das besondere „übersinnliche Substrat“ hier nicht etwas scheinbar so Objektives wie die „Zweckmäßigkeit der Natur“ sein könne (wie ich angenommen habe). Dass es aber dennoch bei meinem Vorschlag bleiben kann, liegt daran, dass „die subjective Zweckmäßigkeit der Natur für unser Erkenntnißvermögen“ eben nicht auf etwas referiert, was objektiv wäre, sondern nur auf eine „Idee“ „in uns“, die wir uns von dem *Verhältnis* bilden müssen, in dem die Natur außer uns zu unseren Erkenntnismöglichkeiten steht, und die besagt, dass dieses Verhältnis „zweckmäßig“ ist – was wohl für die „Menschheit“ insgesamt gelten kann. An den angegebenen Stellen hebt Kant also lediglich das „Subjektive“ im „subjektiven Prinzip“, in der „subjectiven Zweckmäßigkeit der Natur für unser Erkenntnißvermögen“ heraus.

Zu den angegebenen positiven Gründen kommt noch hinzu, dass die ästhetische Urteilskraft nur dann die systematischen Funktionen der

38 Dass gerade die „Antinomie“ und ihre „Auflösung“ für uns die wichtigste Quelle für die Identifizierung des jeweiligen „intelligible(n) Substrat(s)“ sein muss, geht aus der Bemerkung Kants zu Beginn der Anmerkung II. hervor: V, 344,23-345,21 (vgl. auch schon V, 341,25-33).

Vermittlung zwischen Natur und Freiheit übernehmen kann, wenn das „Gesetz“, das sie sich selbst gibt, und das „übersinnliche Substrat“, das zu diesem „Gesetz“ die „Idee“ formuliert, genau so ausfallen, wie bisher angenommen. Die Bedeutung des „Begriffs“ oder der „Idee“ der „subjektiven Zweckmäßigkeit“ für die theoretische Vernunft und die Bedeutung desselben für die praktische Vernunft habe ich oben im Zusammenhang der Entwicklung des „Gesetzes“ schon dargelegt. Hier ist lediglich noch ein Beleg beizubringen, dass Kant den „Grund der *Einheit* des Übersinnlichen, welches der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält“, wie er in der „Einleitung“ geschrieben hat, tatsächlich nach der „Analytik“ und der „Dialektik“ der ästhetischen Urteilskraft *in Gestalt des „Begriffs“ der „subjektiven formalen Zweckmäßigkeit“*, wenn unsere Interpretation des „Begriffs“ aus der „Auflösung“ der „Antinomie“ richtig ist (V, 339,14; 340,3-6; 340,14-15), als den „Begriff“ für diesen „Grund“ (V, 176,10 bzw. 176,12) angegeben zu haben glaubt: „In diesem Vermögen sieht sich die Urtheilskraft [...] sowohl wegen dieser innern Möglichkeit im Subjecte, als wegen der äußern Möglichkeit einer damit übereinstimmenden Natur auf *etwas im Subjecte selbst und außer ihm*, was nicht Natur, auch nicht Freiheit, doch aber mit dem Grunde der letzteren (der Natur *und* der Freiheit, Anm. A.E.), nämlich dem Übersinnlichen, verknüpft ist, bezogen, in welchem (dem „etwas im Subjecte selbst und außer ihm“ und „dem Übersinnlichen“, Anm. A.E.) das theoretische Vermögen mit dem praktischen auf gemeinschaftliche und unbekannte Art *zur Einheit verbunden* wird“ (V, 353,24-34, Hervorhebung A.E.)

Und dass diese Vermittlung auch nicht von einem anderen „Begriff“ oder einer anderen „Idee“ oder einem anderen „Gesetz“ geleistet werden kann, ergibt sich aus den entsprechenden Gegenproben: Die „Zweckmäßigkeit“, die im „Erhabenen“ gefühlt wird, ist keine „Zweckmäßigkeit“ der „Natur außer uns“ für uns (diese für sich muss vielmehr als „zweckwidrig“ beurteilt werden), und wir können uns dabei die Natur, die unsere Einbildungskraft überfordert, nicht so vorstellen, als ob sie es von sich aus uns ermöglichen oder auch nur erleichtern würde, die Freiheit in ihr zu realisieren (vgl. V, 245,12-246,33). Die „Naturzwecke“, das heißt die „Organische Natur“, die „Organismen“, sind lediglich „Naturbegriffe“, in denen wir „regulativ“ den

Begriff der „Zweckmäßigkeit“ zu ihrem Verständnis gebrauchen (vgl. V, 197,5-8), so dass wir keinen Anhaltspunkt für die Überzeugung haben, die Natur wäre so, dass wir in ihr Freiheit realisieren können (vgl. V, 176,7-9), da in den „Naturbegriffen“ kein positives Verhältnis zur Freiheit gedacht wird. Das „Übersinnliche“ aber in aller Allgemeinheit, also ohne Spezifikation, kann die Vermittlung nicht leisten, da im allgemeinen Begriff vom „Übersinnlichen“ die Relata fehlen, die miteinander zu vermitteln wären (das Übersinnliche der Natur und das Übersinnliche der Freiheit). Kants Rede davon, dass die Vermittlung *durch* das „Übersinnliche“ („Grund“, V, 176,10) erreicht wird, heißt letztlich nur, dass sie *im* Übersinnlichen stattfindet (vgl. V, 341,30), *weil und sofern* das Prinzip oder die „Idee“ der „subjektiven formalen Zweckmäßigkeit“ eine „übersinnliche“ Idee ist, d. h. im „Übersinnlichen“ liegt. Aber von den „übersinnlichen Ideen“ der „Freiheit“ allein und des „unbestimmten“ „Etwas überhaupt“, das der Natur zugrunde liegt, allein kann ohne die verbindende Idee der „Zweckmäßigkeit“ keine Vermittlung geleistet werden.³⁹ Wenn Kant dennoch den Begriff des „Übersinnlichen“ auch ohne Spezifikation zum „Übersinnlichen“ der ästhetischen Urteilskraft in aller Allgemeinheit zum „Grund“ der Einheit der Gesetzgebungen von Natur und

39 Dass von der Idee der „Freiheit“ ausgehend eine „Zweckmäßigkeit“ zur Vermittlung von Natur und Freiheit gedacht werden kann, ist der „alte“ Standpunkt der *Kritik der reinen Vernunft* und der *Kritik der praktischen Vernunft*. Danach bestimmte das Sittengesetz das „höchste Gut“, wodurch das Postulat der Existenz Gottes begründet wird und die Vernunftidee von Gott eine Erklärung für die „Zweckmäßigkeit“ in der Welt und der Welt für uns liefert. Es charakterisiert den „neuen Standpunkt“ der *Kritik der Urteilskraft*, dass sie die Funktion der Vermittlung nicht mehr in die Gottesidee legt, sondern in die Idee der „subjektiven formalen Zweckmäßigkeit“, die in dem Gegenstand oder der Vorstellung erscheint, die wir zu Recht als „schön“ bezeichnen. Das bedeutet natürlich nicht, dass Kant von der Beweisidee für die Existenz einer obersten moralischen Weltursache („Gott“) abrücken würde (vgl. die entsprechenden Paragraphen aus der *Kritik der Urteilskraft*, §§ 84-91, V, 434-474), sondern nur, dass die „dritte Idee der reinen Vernunft“ nicht mehr allein und nicht mehr an erster Stelle für die Einheit theoretischer und praktischer Vernunft zuständig zeichnet (wie noch in KrV B 843-4 = III, 529,9-19). Ihr Defizit gegenüber der Idee der „subjektiven formalen Zweckmäßigkeit“ besteht darin, dass sie sich ausschließlich über selbst entworfene Vorstellungen „schematisieren“ lässt, während das „Schöne“ zu gewissen (vielleicht auch nur geringen) Anteilen (sofern es auf einer Vorstellung beruht, „wodurch uns ein Gegenstand gegeben wird“) unabhängig von unseren Vorstellungen sinnlich erscheint.

Freiheit erklärt, dann tut er es vielleicht deshalb, weil er den Eindruck hatte, er müsse dem „Übersinnlichen“ im allgemeinen gegen die Ansprüche des Empirismus eine ihm gebührende Wertschätzung verschaffen. Aber ich darf wohl annehmen, dass er die notwendige Differenzierung deshalb nicht für unangebracht gehalten hätte.

Die innere Struktur des „Übersinnlichen“ ist dadurch gegenüber den Versionen, die ich aus der Analyse des „Übersinnlichen“ für die theoretische und die praktische Vernunft erarbeitet habe, noch einmal verändert. Erst jetzt sind die Ideen der theoretischen und der praktischen Vernunft durch die Idee der subjektiven formalen Zweckmäßigkeit vermittelt und zwar auf der Ebene der „Gesetzgebungen“ durch die *inhaltliche* Verbindung einer „Zweckmäßigkeit“ für das Erkennen und einer „Zweckmäßigkeit“ für das Handeln im Begriff der „subjektiven Zweckmäßigkeit der Natur für uns“. Ob nach der Vermittlung auf der Ebene der „Gesetzgebungen“ auch Hoffnung besteht auf eine Beförderung der Realisierung der Freiheit in der Wirklichkeit, die sich von sich aus darum nicht bekümmert, ist jedoch nicht abzusehen. Dazu bedarf es neben vielem anderen auf jeden Fall noch jeweils konkreter ästhetischer Gegenstände und Vorstellungen, bei denen wir uns nicht irren (vgl. V, 216, 22-28; 290, 21-291,13;), wenn wir sie als solche beurteilen, die dem „Gesetz“ der ästhetischen Urteilskraft gemäß sind.

On the limits of empathy: A conceptual framework and some transcendental considerations

THOMAS HÜNEFELDT¹

Summary: 1. The concept of «empathy». 2. Kinds of «limits» of empathy. 3. Absolute limits of mental perspective-taking. 3.1. Absolute limiting conditions. 3.2. Absolute outcome limitations. 4. Conclusions.

Abstract: In the scientific literature, the notion of “limits of empathy” is referred to in a large variety of different senses. This variety is partly due to the notorious ambiguities concerning the concept of “empathy” and partly to different ways of understanding the “limits” of what is referred to by this concept. This essay aims to sketch a conceptual framework that allows to capture basic broad kinds of meanings associated with the notion of “limits of empathy”, and on this basis to explore more deeply a specific kind of “limit” concerning a particular understanding of “empathy”, namely the absolute limits of mental perspective-taking. This specific kind of “limits of empathy” is particularly important for conceptualizations of “limits of empathy” in general because it refers to limits concerning any mental representation of other individuals’ subjective worlds. It is argued that a promising approach to identifying these limits can be developed on the ground of the semiotic phenomenology that results from Charles S. Peirce’s systematic critique of Kant’s transcendental philosophy.

Keywords: *limits, empathy, mental perspective-taking, subjective worlds, mental*

1 Professore a contratto presso l’Università Europea di Roma.

representation, imaginability, conceivability.

In the scientific literature, the notion of “limits of empathy” (expressed in these or analogous terms) is referred to in numerous fields of research and in a large variety of different senses. To illustrate, a search on Google Scholar in May 2023 produced more than 2.100 scientific publications (i.e., books, book chapters, journal articles, etc.) that refer to the phrase “limits of empathy” somewhere in the text, with more than 50 of them containing that reference in the title. Of these latter publications, already the twenty that were deemed most relevant by the Google Scholar algorithm are from more than ten different fields of research, including art history (e.g., Koss 2006), economics (e.g., Waytz 2016), medical ethics (e.g., Smajdor et al. 2011), philosophy (e.g., Marder 2012), social psychology (e.g., Fuchs 2019), psychoanalysis (e.g., Poland 2007), museology (e.g., Schultz 2023), animal studies (e.g., Sands 2019), literary studies (e.g., Gauthier 2013), design (e.g., Holt 2011), ethnic and migration studies (Turkoglu et al. 2022), and film studies (Watson 2010). Not surprisingly, these publications refer to the phrase “limits of empathy” in substantially different senses, partly depending on the field of research to which they contribute.

In general, the variety of senses in which the notion of “limits of empathy” is referred to in the scientific literature is due not only to the notorious ambiguities of the concept of “empathy”, but also to different ways of understanding the “limits” of what is referred to by this concept. In the following, I will therefore first distinguish between basic kinds of meanings that the term “empathy” has come to assume in the scientific literature, and then consider basic kinds of “limits” concerning empathy. On this basis, I will finally more deeply explore a particular kind of limits concerning a particular understanding of empathy namely the “absolute” limits of “mental perspective-taking”.

1. The concept of «empathy»

The term “empathy” was introduced into the English language as a translation of the German term “Einfühlung”, which literally means “feeling (oneself) into”, as in projecting oneself into someone or something else. Both the German term and its English adaptation have a complex history that reflects the different meanings and connotations they assumed in the different theoretical contexts in which they have been used, thereby sometimes eclipsing, distorting, or even completely abandoning the literal meaning of “Einfühlung” in German. Instead of reviewing this complex history (see Maibom 2017, part II; Stueber 2006), I will limit myself to exploring what, if anything, contemporary conceptualizations of empathy have in common and in which basic ways they differ. On this basis, I will then define the conceptualization on which I will later focus.

A seemingly promising attempt to identify a common core of similarity between the various definitions of empathy has been made by Hodges and Myers (2007) in their entry on “Empathy” in the *Encyclopedia of Social Psychology*. According to them, “most definitions share the idea of one person’s response to his or her perceptions of another person’s current experience” (p. 296). This characterization does indeed point at an important common feature of most social-psychological definitions of empathy, but it also involves potential limitations in each of its parts, which are partly due to the authors’ disciplinary focus on social psychology. First, like many other broad definitions of empathy, it is somewhat limited in that it conceives empathy as a relation between “one person” and “another person”. In fact, conceptualizations of empathy that refer to “persons”, “people” or “we/us” tend to exclude empathy by and for individuals other than human beings, thus neglecting the growing body of research on empathy by or for animals (e.g., Preston & De Waal 2002; Young et al. 2018), plants (Hall 2022), or even artefacts such as robots (e.g., Asada 2015; Kwak 2013). Second, conceiving empathy as a “response” might suggest passivity on the part of the empathizer, while empathy may also be understood as an active and deliberate process, as when trying to understand someone. In fact, the German term “Einfühlung”, based on which the English term “empathy”

was coined, literally refers to an active rather than passive process. Third, rather than as a “response to (a person’s) perception” of another individual’s mental life, empathy may also be conceived as what renders this perception possible. In fact, this seems to be the view of Edith Stein and other philosophers in the phenomenological tradition (cf. Jardine & Szanto 2017). Fourth, conceiving empathy as a response to an individual’s “perception” of another individual involves the risk of excluding empathy for individuals that are not sensorily perceived but only remembered, imagined, or otherwise mentally represented. Fifth, conceiving empathy as a response to an individual’s perception of another individual’s “current experience” excludes empathy for mental states that are not currently experienced. Finally, empathy need not be supposed to be about other individuals’ mental lives at all. Historically, in fact, the concept of empathy was first introduced in the scientific literature to describe and explain the aesthetic appreciation of artworks and thus targeted entities that were not supposed to have a mental life of their own.

This critical analysis of Hodges and Myers’ (2007) attempt to identify a common core of similarity between the various contemporary definitions of empathy illustrates that it is quite difficult, if not impossible, to define a general meaning of empathy. Instead of trying to identify core features of empathy in general, it might therefore be more promising to describe basic dimensions of variability on which contemporary conceptualizations of empathy differ.

In a recent review of the concept of “empathy”, Cuff et al. (2016) identified eight “areas of confusion”, i.e., “themes crucial for our understanding of [empathy]” that are differently addressed in contemporary conceptualizations of empathy. Though not explicitly intended as such, these eight thematic areas describe dimensions of variability on which conceptualizations of empathy differ and in terms of which it is possible to define different concepts of empathy and their relationship to each other and to associated concepts. In the following I will briefly reconceptualize the eight thematic areas as dimensions of variability and then introduce the concept of empathy that I will focus on later, by defining it in terms of these dimensions.

- *Overarching or specific?*

Some conceptualizations differentiate empathy from associated concepts such as sympathy, compassion, or emotional contagion, whereas others understand empathy as an overarching category that contains some, most, or all of them. If empathy is conceived as an overarching concept, the concepts contained in it can be considered as different “kinds” of empathy that can be distinguished in terms of the following dimensions.

- *Cognitive or affective?*

Empathy may be conceived as a primarily cognitive process that allows to mentally represent the mental life of another individual, or as a primarily affective process that involves an emotional response on the part of the empathizer to the mental life of the empathizee (the individual that is empathized with). Accordingly, a basic distinction between different kinds of empathy is between “cognitive empathy” and “affective (or emotional) empathy” (e.g., Hodges & Myers 2007; Maibom 2017b; Maibom 2017c).

- *Congruent or incongruent?*

Empathic emotions experienced by the empathizer may be congruent or incongruent with the emotions experienced by the empathizee. Some conceptualizations of empathy emphasize the importance of emotional congruency, whereas for others such congruency is not necessary. Based on the latter kind of conceptualizations, it is possible to distinguish between basic kinds of “affective empathy”, characterized by whether or not there is such congruency (e.g., Maibom 2017b, 2017c).

- *Direct perception?*

Empathy may be conceived as a process that does or does not require direct perception of the empathizee. Many conceptualizations assume that the empathizer must directly perceive the empathizee, whereas others allow for empathy by other means such as imagination, memory, or inference.

- *Causal awareness?*

Empathy may be conceived as a process that does or does not require that the empathizer is aware that their own emotional experience is a response to the empathizee's emotional experience. Conceptualizations that differentiate empathy from "emotional contagion" emphasize the importance of this awareness, whereas conceptualizations that also contain "emotional contagion" do not require such awareness.

- *State influences?*

Conceptualizations of empathy may focus exclusively on stable trait influences, by referring to an empathic "ability" or "capacity", or recognize the importance of state influences, by emphasizing the role of "context" or "situation".

- *Behavioral outcome?*

Conceptualizations of empathy differ in whether empathy is supposed to be associated with a behavioral outcome. Most conceptualizations, however, do not require that empathy necessarily has an associated behavioral outcome, at least not immediately.

- *"Automatic or controlled?"*

Empathy may be conceived as a process that is automatically elicited or subject to control. Accordingly, an important distinction between different kinds of empathy is between "automatic empathy" and "intentional empathy".

By differently combining positions on these eight dimensions of variability it is possible to define a large number of different concepts of empathy. Notably, however, the eight dimensions are not completely independent from each other, in so far as a given kind of position on one dimension may determine or presuppose a specific kind of position on another. Three kinds of interdependencies are particularly relevant. First, the more differential and less overarching empathy is conceived on the first dimension, the more this

conceptualization determines specific kinds of positions on the other seven dimensions. Second, any kind of position on the dimensions of “congruency” and “causal awareness” presupposes that empathy is conceived as an essentially (though not necessarily exclusively) affective process, because both dimensions concern the relation between the emotions of the empathizer, on the one hand, and the empathizee, on the other. Third, conceiving empathy as a process that requires “causal awareness” presupposes that empathy is conceived as an essentially (though not necessarily exclusively) cognitive process, because distinguishing between oneself and another individual is a cognitive process. These and other interdependencies substantially reduce the number of possible concepts of empathy and thus, in case of overarching conceptualizations, of possible “kinds” of empathy.

For the sake of terminological convenience, I adopt in this essay an overarching conceptualization of empathy and consider the various concepts of empathy as different kinds of empathy. In the last part of in this essay, I will focus on a specific kind of empathy that plays a particularly important role in conceptualizations of empathy, namely mental perspective-taking. Mental perspective-taking differs from spatial perspective-taking in that it does not aim at mentally representing what oneself would perceive from another spatial perspective, but what another individual is, was, will be, or would be experiencing (perceiving, feeling, thinking, etc.) from their own spatiotemporal psychological perspective. In other words, it aims at mentally representing the subjective worlds of other individuals. Mental perspective-taking plays a particularly important role in conceptualizations of empathy for at least four reasons. First, mental perspective-taking is conceptually closer than other kinds of empathy to the literal meaning of the German term “Einfühlung”, which literally means “feeling (oneself) into”, as in projecting oneself into someone or something else. Second, empathy is often explicitly defined in terms of mental perspective-taking. Third, mental perspective-taking is included in most, if not all, broader conceptualization of empathy. Fourth, mental perspective-taking is implicitly supposed or involved in many other kinds of empathy, viz. in all those kinds that involve mentally representing the mental life of other individuals, because it is one of the possible ways in which such representations

can be acquired. Accordingly, mental perspective-taking can be considered as a specific kind of cognitive empathy. As regards the other dimensions of conceptual variability, mental perspective-taking does not require congruency between the emotions experienced by the empathizer and the empathizee, nor does it require direct perception of the empathizee, but it does require the empathizer's awareness of the difference and causal relation between his or her own emotions and those of the empathizee. Furthermore, it may be influenced by both stable traits and contextual or situational factors, it need not necessarily have an immediate behavioral outcome, and it may be an automatic as well as a controlled process.

2. Kinds of «limits» of empathy

The “limits” referred to in scientific publications on “limits of empathy” are still much more manifold than the processes denoted therein as “empathy”. Nevertheless, these manifold limits may be systematically classified into a limited number of broad kinds defined in terms of the following distinctions:

- *Conceptual vs. actual limits*

Most basically, reference to limits of empathy can denote either conceptual or actual limits. Conceptual limits of empathy are limits concerning the theoretical relevance and value of the *concept* of empathy. For example, it may be argued that the concept of empathy is of limited value in explaining aesthetic experience or in grounding an adequate moral theory. Actual limits of empathy, by contrast, are limits concerning the *ability or process* of empathy itself. For example, one may ask in how far the ability or process of empathy is limited due to certain individual or environmental conditions. The following distinctions will all concern such actual limits of empathy.

- *Relative vs. absolute limits*

Actual limits of empathy can be either relative limits or absolute limits.

Relative limits of empathy are limits concerning specific instances, or specific kinds of instances, of empathy, whereas absolute limits of empathy are limits concerning all mentally representable instances of empathy, i.e., all instances of empathy that can be imagined, conceived, or in some other way mentally represented.² Absolute limits of empathy thus abstract as much as possible from who empathizes, who is empathized with, and when, where, and why an individual empathizes with another. As all empirical instances of empathy are specific instances of empathy, the distinction between relative and absolute limits of empathy overlaps with the distinction between empirical and transcendental limits of empathy.

- *Limiting conditions vs. outcome limitations*

Both relative and absolute limits can be either limiting conditions of empathy (i.e., conditions that limit empathy) or outcome limitations of empathy (i.e., limitations concerning the outcome of empathy), depending on whether the genitive phrase “limits of empathy” is understood as an objective genitive or as a subjective genitive. Limiting conditions and outcome limitations of empathy are often related in so far as limiting conditions can result in outcome limitations. For example, autism spectrum disorder is a limiting condition of empathy that can result in limited empathic behavior. However, limiting conditions and outcome limitations of empathy need not necessarily be linked. On the one hand, in fact, limiting conditions of empathy (e.g., societal restraints) need not necessarily lead to limited outcomes of empathy (e.g., empathic behavior), but may be ignored or compensated. On the other hand, outcome limitations of empathy (e.g., limited therapeutic effects) need not be due to limiting conditions of empathy (e.g., lack of motivation on the part of a therapist), but may be limited due to other causes (e.g., a patient’s defense mechanisms) or with respect to some ideal standard (e.g., the therapist’s expectations).

2 For reasons that will be illustrated later, I use the term “mentally representable” in the sense of the German term “vorstellbar” as a generic term that comprises imaginable and conceivable as two more specific terms.

- *Internal vs. external limits*

Both the limiting conditions and the outcome limitations of empathy can be either internal or external to the empathizer. Internal limiting conditions are limiting physiological or psychological characteristics of the empathizer (e.g., autism spectrum disorder), whereas external limiting conditions are limiting characteristics of the empathizer's environment (e.g., societal restraints), including characteristics of the empathizee (e.g., having another cultural background than the empathizer). Analogously, internal outcome limitations concern the physiological or psychological states and processes of the empathizer (e.g., limited empathic understanding), whereas external outcome limitations concern the empathizer's empathic behavior (e.g., limited empathic care) and its effects on the empathizee and on the empathizer's environment in general.

- *Ability-related vs. motivational limits*

The limiting conditions of empathy include ability-related and motivational conditions, which may both be internal or external to the empathizer. Ability-related limits of empathy are internal or external limitations concerning the empathizer's ability to mentally represent the mental life of another individual, or to emotionally respond to that mental life. Motivational limits of empathy are limitations concerning the empathizer's intrinsic or extrinsic motivation to implement these abilities.

- *Cognitive vs. emotional limits*

Corresponding to the distinction between the ability to mentally represent the mental life of another individual and the ability to emotionally respond to that mental life, the outcome limitations of empathy include limitations concerning cognitive and emotional outcomes, which may both be internal or external. Cognitive limits of empathy are limitations concerning the internal (i.e., mental) or external (e.g., orally expressed) representation of another individual's mental life, whereas emotional limits are limitations concerning the empathizer's internal (i.e., subjectively experienced) or external (i.e., behaviorally expressed)

emotional response to that mental life.

The distinctions listed above may be considered as dimensions of variability concerning conceptualization of “limits” referred to in scientific publications on “limits of empathy”. Together with the dimensions of variability concerning conceptualization of empathy, they provide a conceptual structure that allows to classify the manifold senses in which the notion of “limits of empathy” is referred to in the scientific literature. It is beyond the scope of this, and indeed any, essay to systematically implement such a classification. In the last part of this essay, I will instead describe a specific kind of “limits of empathy”, which is particularly important for understanding the “limits of empathy” in general, namely the absolute limits of mental perspective-taking. This specific kind of “limits of empathy” is particularly important because the absolute limits of mental perspective-taking concern all conceivable instances of mental perspective-taking and because, as mentioned in the previous part of this essay, mental perspective-taking plays a particularly important role in conceptualizations of empathy in general.

3. Absolute limits of mental perspective-taking

Mental perspective-taking aims at mentally representing the subjective perspectives of other individuals, i.e., what other individuals are, were, will be, or would be experiencing (perceiving, feeling, thinking, etc.) from their own spatiotemporal psychological perspective. In other words, it aims at mentally representing the subjective worlds of other individuals. Accordingly, limits of mental perspective-taking denote limits concerning the mental representation of other subjective worlds, and *absolute* limits of mental perspective-taking denote limits concerning any such representation. Now, analogous to “limits of empathy” in general, “absolute limits of mental perspective-taking” can denote two different kinds of limits, depending on whether the genitive phrase is understood as an objective genitive or as a subjective genitive. Specifically, they can denote either *absolute limiting conditions*, i.e., conditions that limit any

process of mentally representing other subjective worlds, or *absolute outcome limitations*, i.e., limitations concerning any outcome of such processes.

3.1. *Absolute limiting conditions*

Analogous to “limits of empathy” in general, the absolute limiting conditions of mental perspective-taking can be either *internal* or *external* to the perspective-taker. The internal conditions concern the representational abilities of the perspective-taker, whereas the external conditions concern the perspective-taker’s environment, including the individuals whose perspective is to be taken. As absolute limiting conditions, both kinds of conditions must apply to any mentally representable perspective-taker in any mentally representable environment. Strictly, therefore, both kinds of conditions can be identified only once have been identified the characteristics of any mentally representable world, in general, and of any representable *subjective* world, in particular (see section 3.2). Nevertheless, the following observations concerning a specific kind of perspective-taker, namely human beings, might help to illustrate what these conditions can be like.

As regards the internal limiting conditions, the representational abilities of human beings concern basically two kinds of mental representations: picture-like representations, including sensations, percepts, and mental images; and language-like representations, including mental concepts and propositions (Pitt 2022). Accordingly, human beings have basically two ways of mentally representing other subjective worlds: by imagination, i.e., by varying (e.g., combining, dividing, etc.) picture-like mental representations, or by conception, i.e., by varying language-like mental representations. Both ways of mentally representing other subjective worlds are constrained by their experiential basis, i.e., by the picture-like or language-like mental representations on which they operate. This experiential basis is itself determined by internal conditions such as the human sensory modalities, including both external senses (vision, hearing, smell, taste, touch) and internal senses (e.g., balance, proprioception, pain, interoception), as well as various kinds of cognitive abilities (e.g., mnemonic, epistemic, linguistic abilities).

Both, the two ways of mentally representing other subjective worlds and the experiential basis on which they operate, are influenced by various kinds of external limiting conditions, including the kinds of environmental stimuli that have so far affected the external senses, the availability of informal and formal knowledge representation systems, and characteristics concerning the empathizee. As regards the latter, it seems in fact not unlikely that not only human beings but any mentally representable empathizer would generally tend the more to consider other individuals as conscious subjects and to mentally represent their worlds, the more these individuals are similar to the empathizers themselves. In any case, however, the human ability to mentally represent other subjective worlds is constrained within limits defined by what is imaginable, on the one hand, and conceivable, on the other. In human beings, imagination and conception are thus limiting conditions concerning the way in which other subjective worlds are represented, while imaginability and conceivability are limiting conditions concerning the contents of such representations.

Notably, imaginability and conceivability are not only two conceptually different kinds of mental representability,³ but they also have different limits, i.e., they do not comprise the same states of affairs. On the one hand, in fact, there are states of affairs that are conceivable but not imaginable (e.g., additional dimensions of space), whereas on the other hand there are states of affairs that are imaginable but perhaps not adequately conceivable (e.g., the smell of a rose). The latter depends on the much-debated question whether the phenomenal content of picture-like representations such as mental images can be reduced to the intentional content of language-like representations such as mental concepts and propositions. Thus, reference to conceivability allows to define limits of imaginability, while reference to imaginability allows to define limits of conceivability if the phenomenal content of what can be imagined cannot be reduced to the intentional content of what can be conceived.

Given that any supposed subjective world must be characterized by at least those general characteristics that characterize all mentally representable

3 The distinction between imaginability and conceivability is analogous to the German distinction between “intuitively representable” (*anschaulich vorstellbar*) and “conceptually representable” (*begrifflich vorstellbar*) as two kinds of “mental representability” (*Vorstellbarkeit*).

subjective worlds, this view of the limiting conditions of human mental perspective-taking implies that the difference between representing the subjective world of another human being and that of any other kind of individuals is only gradual and concerns the degree to which the characteristics of their worlds can be imagined rather than only conceived. In fact, even if it is impossible for blind human beings to adequately imagine the subjective worlds of their seeing conspecifics, because they lack the important sensorial and perceptual modality of sight, it is still possible for them to conceive the characteristics of that world, i.e., to conceptually approach what that world is like. Analogously, the same is true for normal human beings attempting to take the mental perspectives of individuals with radically different sensorial and perceptual modalities (e.g., bats; see Nagel 1980).⁴

3.2. *Absolute outcome limitations*

Absolute outcome limitations of mental perspective-taking denote limitations concerning the outcomes of *any* process of mentally representing other subjective worlds. Now, analogous to empathy in general, mental perspective-taking need not necessarily have a behavioral outcome. Therefore, only *internal* outcome limitations can be absolute, i.e., only limitations concerning the mental representations themselves that are the outcomes of processes of representing other subjective worlds. Such limitations can concern both the content of such representations and the way it is represented. Accordingly, the absolute outcome limitations of mental perspective-taking can concern both the characteristics of any mentally representable subjective

⁴ Perhaps even more telling examples come from science and literature. In fact, having developed a higher-dimensional geometry, human beings are now able to conceive how a higher-dimensional world would appear from a specific perspective within that world, even though they remain unable to imagine it. Analogously, if the living Triangles in the two-dimensional world of Edwin A. Abbot's novel *Flatland* had developed a higher-dimensional geometry, they would have been able to conceive how their world appeared in the three-dimensional subjective world of the living Sphere who invaded it, even though they remained unable to image that world.

world and the way in which these characteristics can be represented.

The characteristics of any mentally representable subjective world can be understood as perspectival and subjective specifications of the characteristics of any mentally representable world in general. Identifying the latter can therefore be a first step to identifying the former. To the best of my knowledge, the by far most convincing approach to identifying the characteristics of any mentally representable world in general is the one sketched in the works of the American philosopher Charles S. Peirce. He originally identified some of these characteristics in the context of a systematic critique of Kant's transcendental philosophy, which aimed at realizing Kant's transcendental project more consistently than Kant himself had done.⁵ This critique resulted in a radically phenomenological paradigm and in a "new list of categories" that describes the characteristics of any innerworldly "being". Peirce originally identified these "categories" by means of what I call a "recursively-transcendental" operation which starts from the concept of "being", understood as a phenomenologically reduced equivalent of Kant's "I think", and which consists in identifying the "condition of validity" or "immediate justification and condition of the introduction" of the category identified last.⁶ Later in his life, Peirce backed up his original findings by direct phenomenological analyses of the "phaneron". In any case, both methods lead to identifying essentially the same three "categories", which Peirce originally called "Quality", "Relation", and "Representation". These three categories and the "recursively-transcendental" relations between them may be illustrated roughly as follows:

- Any innerworldly being has some "Quality" due to which it is.
- Any innerworldly being stands in a "Relation" to a second (its "correlate"), due to which it has its "Quality".
- Any innerworldly being is a "Representation" with respect to a third (its

5 I have developed this thesis elsewhere in detail (e.g., Hünefeldt 2002, 2003).

6 Cf. Peirce's manuscript *On a Method of Searching for the Categories*, in: C. S. Peirce, *Writings of Charles S. Peirce: 1857-1866* (Vol. 1), Indiana University Press, 1982.

“interpretant”), due to which it stands in “Relation” to the second.

Peirce’s three categories thus describe a particular kind of characteristics of any mentally representable world, namely the characteristics of any innerworldly being. However, his approach also has implications for other kinds of characteristics. First, Peirce’s systematic critique of Kant’s transcendental philosophy also concerned Kant’s view of space and time, which are reinterpreted in non-psychologistic, phenomenological terms as dimensions within which innerworldly beings can appear. Second, by starting from a phenomenologically reduced equivalent of Kant’s “original unity of apperception”, Peirce’s approach presupposes an original “unity of being”, i.e., an original connectedness between all innerworldly beings, which in his later works is referred to by the notion of “synechism”. Third, if the three categories are abstracted from the innerworldly beings to which they are attributed, they denote the three different “modes of being” “Firstness”, “Secondness”, and “Thirdness”, which roughly correspond to the modes of being of possibility, actuality, and law-like regularity. Fourth, by recursively applying the categories to the relates and relations involved in “Representation”, Peirce developed a systematic taxonomy of different types of representations or “signs”. A particular important and well-known part of this taxonomy is the distinction “icon”, and “index”, and “symbol”, which concerns the relation between a sign and its object.

This latter distinction is particularly interesting in the context of this essay because it concerns different ways in which representations can represent their objects: “icons” by similarity, “indexes” by an actual relation, and “symbols” by habit or convention. The distinction is therefore relevant for our question as to which are the ways in which the characteristics of any mentally representable world, in general, and of any mentally representable *subjective* world, in particular, can be represented. In the previous section we have seen that in human beings there are basically two kinds of mental representation: picture-like and language-like. These two kinds of mental representation can now be accounted for in terms of Peirce’s taxonomy of representations, specifically in terms of the distinction between “iconic” and “symbolic” representations.

As suggested above, Peirce's approach aimed at systematically identifying the characteristics of any mentally representable world in general. On the ground of that approach, the characteristics of any mentally representable *subjective* world must accordingly be understood as perspectival and subjective specifications of the characteristics identified by Peirce. These specifications are as manifold as the individuals that are supposed to have a subjective world. In fact, they depend on both the specific functional organization of these individuals (e.g., their sensory and perceptual modalities and cognitive abilities) and their specific environments. In general, however, each of their subjective worlds can be supposed to be characterized by innerworldly beings that have specific qualities, stand in specific relations to other innerworldly beings, and are specific representations, i.e., have specific meanings. Based on Peirce's taxonomy of representations, it is furthermore possible to distinguish between different kinds of subjective worlds characterized by different types of representations. For example, there may be worlds that are characterized only by "iconic" and "indexical" representations but lack "symbolic" representations. This is likely to be the case for the subjective worlds of most non-human animals.

4. Conclusions

In the first two parts of this essay, I sketched a conceptual framework that might contribute to accounting for the manifold ways in which the notion of "limits of empathy" is referred to in the scientific literature. The framework I sketched illustrates how manifold and complex these ways are, even though its meshes are still very large and capture only very broad kinds of meanings. Its appropriateness and value need to be proven by classifying existing references to the notion of "limits of empathy" in terms of it.

In the third part of the essay, I focused on a specific kind of "limit" concerning a specific understanding or kind of "empathy", namely the "absolute limits of mental perspective-taking". This specific kind of "limits of empathy" is particularly important because the absolute limits of mental perspective-taking concern all conceivable instances of mental perspective-

taking and because mental perspective-taking plays a particularly important role in conceptualizations of empathy in general. As mental perspective-taking amounts to representing the subjective worlds of other individuals, the absolute limits of mental perspective-taking are limits concerning any mental representation of other subjective worlds. In order to illustrate what the general characteristics of any mentally representable subjective world might be like, I referred to the results of Peirce's systematic critique of Kants transcendental philosophy. In terms of these results, it is possible to account not only for basic characteristics usually associated with subjective worlds (e.g., qualia, facticity, meaningfulness), but also for the distinction between different ways of representing these characteristics (e.g., in terms of "iconic" or "picture-like" vs. "symbolic" or "language-like" representations).

References

- M. Asada, *Towards artificial empathy: how can artificial empathy follow the developmental pathway of natural empathy?*, «International Journal of Social Robotics», 7, pp. 19-33, 2015.
- T. Fuchs, *Empathy, group identity, and the mechanisms of exclusion: an investigation into the limits of empathy*, «Topoi», 38, pp. 239-250, 2019.
- T. Gauthier, “*Selective in your mercies*”: *Privilege, vulnerability, and the limits of empathy in Ian McEwan’s “Saturday”*, «College Literature», pp. 7-30, 2013.
- M. Hall, *Empathy for Plants*, «Environmental ethics», 44 (2), 2022.
- S. D. Hodges, M. W. Myers, *Empathy*, in: R. F. Baumeister, K. D. Vohs, (eds). *Encyclopedia of social psychology*, vol. 1, Sage, pp. 296-298, 2007.
- Holt, M. (2011), *The limits of empathy: Utopianism, absorption and theatricality in design*, «The Design Journal», 14, (2), pp. 151-164, 2011.
- T. Hünefeldt, *Peirces Dekonstruktion der Transzendentalphilosophie in eine phänomenologische Semiotik*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2022.
- T. Hünefeldt, *Outline of a systematic approach to Peirce’s transformation of Kant’s transcendental philosophy*, «Kodikas/Code», 26 (1-2), 55-68, 2003.
- J. Jardine, T. Szanto, *Empathy in the phenomenological tradition*, «The Routledge handbook of philosophy of empathy», pp. 86-97, 2017.
- J. Koss, *On the limits of empathy*, «The art bulletin», 88 (1), pp. 139-157, 2006.
- S. Kwak, Y. Kim, E. Kim, C. Shin, K. Cho, *What makes people empathize with an emotional robot?: The impact of agency and physical embodiment on human empathy for a robot*, in *2013 IEEE Ro-man*, pp. 180-185, IEEE, 2013.
- H. L. Maibom, *The Routledge handbook of philosophy of empathy*, Taylor & Francis, 2017.

H. L. Maibom, *Introduction to philosophy of empathy*, in «The Routledge handbook of philosophy of empathy», Routledge, 2017, pp. 1-9.

H. L. Maibom, Affective empathy, in «The Routledge handbook of philosophy of empathy», Routledge, 2017, pp. 22-32.

M. Marder, *The life of plants and the limits of empathy*, «Canadian Philosophical Review/Revue canadienne de philosophie», 51(2), 2012, pp. 259-273.

T. Nagel, *What is it like to be a bat?*, in «The Language and Thought Series», Harvard University Press, 1980, pp. 159-168.

Davis Pitt, “*Mental Representation*”, «The Stanford Encyclopedia of Philosophy» (Fall 2022 Edition), Edward N. Zalta, Uri Nodelman (eds.), 2022. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/mental-representation/>

W. S. Poland, *The limits of empathy*, «American Imago», 64 (1), 2007, pp. 87-93.

S. D. Preston, F. B. De Waal, *The communication of emotions and the possibility of empathy in animals*, in: S. G. Post, L. G. Underwood, J. P. Schloss, & W. B. Hurlbut (Eds.), *Altruistic love: Science, philosophy, and religion in dialogue*, Oxford University Press, 2002.

D. Sands, *Animal Writing: Storytelling, selfhood and the limits of empathy*, University Press, Edinburgh 2019.

C. K. N. Schultz, *Creating the “virtual” witness: the limits of empathy*, «Museum Management and Curatorship», 38 (1), pp. 2-17, 2023.

A. Smajdor, A. Stöckl, C. Salter, *The limits of empathy: problems in medical education and practice*, «Journal of medical ethics», 37 (6), pp. 380-383, 2011.

K. Stueber, *Rediscovering Empathy: Agency, Folk Psychology, and the Human Sciences*, MIT Press, Cambridge 2006.

O. Turkoglu, M. Canavan, A. Icduygu, *The economic limits of empathy? Analysing variation in the attitudes of oppressed minority groups towards refugees*, «Journal of Ethnic and Migration Studies», pp. 1-20, 2022.

- R. Watson, *The view from the porch: Race and the limits of empathy in the film To Kill a Mockingbird*, «Mississippi Quarterly», 63 (3), pp. 419-443, 2010.
- A. Waytz, *The limits of empathy*, «Harvard Business Review», 94 (1), pp. 68-73, 2016.

«Live Self», Death and the Experience of Limit. The case of Victor Egger, Paul Xilliez, and Thomas Mann

RICCARDO RONI¹

Summary: 1. Introduction. 2. The «Live Self» in the face of death. 3. The relationship between memory and merit. 4. Visions of death, melancholy and «live self» in the Leysin sanatorium. 5. Conclusion: Xilliez, Thomas Mann and *The Magic Mountain*.

Abstract: I propose here an historical and theoretical overview as regards a crucial phase of French philosophy and psychology at the end of the 19th century. First, I'm going to take into account the last years of the 19th century (particularly 1896-1897), when many different intellectuals became attracted by «near-death experiences [NDE]». Amongst them, the French philosopher and psychologist Victor Egger (1848-1909) developed a unique reflection on the moral dimension of biological death, working in between philosophy and psychology, and literature too. Thus, in the second part of the article, I investigate the theoretical contribution of Paul Xilliez (1868-1896), a young priest associated with the *Grand Séminaire* of Nancy and pupil of Egger at the University of Nancy, who devoted himself to the study of psychology and philosophy of his time. More specifically, I am going to analyse his «spiritual testament», entitled *La psychologie du tuberculeux* (published posthumously in 1897 by his *Séminaire* colleague Léon Jérôme

1 Storico della filosofia e filosofo morale, «Società Filosofica Italiana» (SFI).

[1867-1934]). This is particularly to the extent that, having been written after his hospitalisation in the Swiss sanatorium of Leysin, this same text reveals some surprising coincidences with the main themes discussed by Thomas Mann's *Zauberberg* (1924). Therefore, the comparison between the two works is worth shedding light on the French psychological and philosophical sources of the great German writer.

Keywords: *experience of limit, death, live self, Victor Egger, Paul Xilliez, Thomas Mann.*

1. Introduction

Victor Egger was an esteemed academic who counted Félix Ravaisson, Albert Lemoine and Paul Janet among his masters, Marcel Proust among his students, and Émile Boutroux, Ernest Renan and Henri Bergson among his colleagues – the latter showing some well-documented theoretical affinities with the same Egger².

Because of the centrality of introspection that characterises his method, during his academic career. Egger received more attention from the philosophical *milieu* than from the strictly psychological one. The main reason of this is that Egger clearly shown a strong distrust as regards tests and questionnaires³. At the same time, the methodological orientation which Egger presents under the label of «descriptive psychology»⁴ also includes

2 See L. Dauriac, *Une doctrine contemporaine de psychologie. La psychologie de Victor Egger*, in «L'année philosophique», 19 (1909), pp. 81-109; R. Roni (a cura di), *Victor Egger e Henri Bergson. Alle origini del flusso di coscienza. Con due lettere inedite di William James e di Henri Bergson a Egger*, Edizioni ETS, Pisa 2016; Id., *Victor Egger (1848-1909). La filosofia spiritualista in Francia tra Ottocento e Novecento*, Mimesis, Milano 2020.

3 V. Egger, *La physiologie cérébrale et la psychologie*, in «Revue des deux mondes», 24 (1877), pp. 193-211; V. Egger, *La parole intérieure. Essai de psychologie descriptive*, see the preface to the second edition, pp. I-VII, Alcan, Paris 1904.

4 See his first book: V. Egger, *La parole intérieure. Essai de psychologie descriptive*, Germer Baillière, Paris 1881.

extraordinary facts studied by parapsychology.

The term «parapsychology» was introduced in 1889 by the German philosopher and historian of psychology Max Dessoir (1867-1947) in order to describe the still unknown borderland between everyday life and abnormal and pathological states of the psyche⁵. This theoretical and methodological orientation is particularly evident in the case of «near-death experiences»⁶.

In his two studies on *Le moi des mourants*⁷, which are a further elaboration from his earlier work on dreaming⁸, Egger does not propose just a neutral description of the extraordinary states of consciousness. Above all, as we shall see, he develops important moral reflections which are in the tradition of the «spiritual exercises»⁹.

More specifically, in the «panoramic view of the dying», in which nobody can avoid an evaluation of their own life, what emerges is not the pure Cartesian *cogito* – namely a theatre of clear and distinct cognitions – but rather the human being as a primarily moral organism. Egger clearly shows that when death is imminent, especially when this comes at the end of a long time of illness, the consciousness – which appears as disorganised and impoverished by the deep disturbance of the organism – presents more or less abnormal phenomena, «undoubtedly difficult to classify and very different depending on the circumstances: excitement, depression, delirium, amnesia, hypermnesia with a capricious appearance»¹⁰.

Remaining within the limits of individual consciousness, Egger actively dialogues with his colleagues¹¹, affirming that, during the arc of life, it is

5 M. Dessoir, *Die Parapsychologie*, in «Sphynx», 7 (1889), pp. 341-344; J. Schlieter, *What is Like to be Dead? Near-Death Experiences, Christianity and The Occult*, Oxford University Press, Oxford 2018, p. 135.

6 R. Moody, *Life After Life*, Bantam Press, New York 1975.

7 V. Egger, *Le moi des mourants*, in «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 41 (janvier 1896), pp. 26-38 ; Id., *Le moi des mourants: nouveaux faits*, in «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 42 (octobre 1896), pp. 337-368.

8 V. Egger, *La durée apparente des rêves*, in «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 40 (1895), pp. 41-59.

9 See in particular R. Roni, *Alle origini «filosofiche» del monologo interiore. Victor Egger, Fichte e gli «esercizi spirituali»*, in «Estetica. Studi e ricerche», vol. XIII, 1 (2023), pp. 205-228.

10 V. Egger, *Le moi des mourants: nouveaux faits*, cit., p. 337.

11 Such as Taine, Ribot, Sollier, Féré.

necessary to cultivate a «middle self» (*moi moyen*), namely a combination of wisdom and action, which is the correlate of our «live self» (*moi vif*). Because of this strategy, the subject is not unprepared for death. However, at the same time that can be referred only to «slow» death. Even though, the situation radically changes in case of sudden death, in reason that the subject has no time to (psychologically) prepare itself for that.

This is clearly shown by the episodes notably described by the English writer Thomas de Quincey, and the Swiss geologist Albert Heim. Similarly the Swiss psychoanalyst Oskar Pfister – as it is mentioned in a recent study by Jens Schlieter¹² – describes the panoramic view of the past as a «(dis)play of consolation» (*Trostdarbietung*) that greatly reduces the impact of the death drive.

With his moral reflections about death, Egger offers a crucial contribution to the history of the idea of consciousness, especially as regards the way how that was dealt with between the 19th and 20th centuries. Framing his research within a «pure psychology» which avoids all occult and esoteric shortcuts, Egger examines a datum whose main constant and universal character is temporality. Egger's method is thereby *introspective*. This makes it possible to study internal phenomena and classify them as well into *strong states* (such as sensations) and *weak states* (such as images), without anyway neglecting the analysis of intellectual states or thoughts (such as objective scientific conceptions) and moral feelings (of good and evil, associated in turn with sensations of pleasure and pain).

At the end of this study, Egger argues that, «doctors know less than priests» about what happens to the consciousness at the moment of death: the Christian religion, insofar as it imposes on the believer the obligation to prepare himself for death with a final examination of conscience, artificially provokes the live self of the dying. The case of Paul Xilliez is emblematic of this theoretical conclusion provided by Egger¹³.

12 J. Schlieter, "Death-x-Pulse": A Hermeneutics for the "Panoramic Life Review" in Near-Death Experiences, in G. Blamberger, S. Kakar (Eds.), *Imaginations of Death and the Beyond in India and Europe*, Springer, Singapore 2018, p. 149.

13 I have developed all the issues discussed here in my recent book: R. Roni, *Filosofia, psicologia e letteratura in Francia (1896-1897). L'Io dei morenti di Victor Egger e La psicologia del tubercoloso di Paul Xilliez nel sanatorio di Leysin*, traduzioni e note di Riccardo Roni, con

During the academic years 1890-91 and 1891-92, Xilliez had been a very young pupil of Egger's at the University of Nancy, where he obtained the Licence in Philosophy (session of 20 November 1891¹⁴) under Egger's supervision and with a mention «assez bien». Also, he was closely connected to the religious *milieu* of the *Grand Séminaire* of Nancy.

In the following year, on the 29th of March 1892, and again under Egger's supervision, Xilliez examined Bergson's thesis (the *Essai*), obtaining an excellent mark, together with a *Dissertation de l'infini*¹⁵. On October 1892, Xilliez was appointed by his ecclesiastical superiors as a lecturer at the Saint Pierre Fourier Institute in Lunéville, where he remained for two years, also holding later the chair of Philosophy and Rhetoric.

At the end of the academic year 1893-1894, Xilliez asked for a leave of absence to return to his studies, writing a doctoral thesis in medieval philosophy on Alexander of Hales (1185-1245), and visiting libraries in Paris, Strasbourg, Innsbruck and Munich. In 1894, he went to the *École des Carmes* in Paris (to which he had applied for admission), where he attended courses and practical exercises at the Faculty of Arts, and lectures at the *Collège de France*, the *École pratique des hautes études*, the *Institut catholique*, the *Faculté de théologie protestante*, and the *École libre des sciences politiques*); once a week, he gave lectures also at the Laboratory of Physiological Psychology at the Sorbonne, founded in 1889 by the physiologist and psychologist Henri-Étienne Beaunis, former professor of physiology at the University of Nancy, and directed by Alfred Binet.

At this stage, as it is recalled by his colleague Jérôme, the aim of obtaining the *agrégation* in philosophy was to be the crowning achievement of his work and studies. On July 1895, even though Xilliez had not the satisfaction of fully achieving his purpose, he at least came very close to that, emerging from the struggle with honour. He left Paris and the Sorbonne on the 21st of August 1895, and he never returned. Then it came to a tragic epilogue, with an attack

un saggio di Luciano Mecacci, Edizioni ETS, Pisa 2023.

14 See «Annales de l'Est», 1892, p. 175.

15 V. Egger, *Fonds Victor Egger*, Paris, Bibliothèque de la Sorbonne «Victor Cousin»: MSVC 433, paper 137.

of tuberculosis, a short stay of about two months in the Swiss sanatorium at Leysin, and then his death soon after his return to his family¹⁶.

Based on the observations he had made on himself and on the other patients he had met at Leysin, with subtle and penetrating psychology as well as a charm full of sadness, Xilliez undertook to write a study on tuberculosis to be presented at the International Congress of Psychology in Munich, and for which Jérôme kept his notes and published the article in 1897 with his preface in «La Quinzaine. Revue littéraire, artistique et scientifique», an interdisciplinary journal active from 1894 to 1907, and directed by the French philosopher George Fonsegrive (1852-1917). Written from the point of view of the psychologist and the novelist, the article *Psychologie du tuberculeux* deals with themes such as death, illness, a certain vitalism, psychological introspection, melancholy, dreams, the aesthetic and moral dimensions, and tuberculosis (which is presented as a psychic phenomenon).

Although there is no explicit reference to Xilliez in Thomas Mann's works, the comparison of Xilliez's article with key passages from *The Magic Mountain* suggests that Mann was well aware of the *Psychologie du tuberculeux*.

2. The «Live Self» in the face of death

Thanks to Egger's method of analysis, the self emerges as the total memory, the consciousness of the past as such, «the series of past states of consciousness which are retained under the gaze of the present consciousness and which are therefore summarised and condensed by processes whose nature is very mysterious, but whose results have the evidence of a factual truth»¹⁷. In highlighting the two main phenomena associated with this, namely the astonishing rapidity of thought and imagination, as well as the reviewing of the entire course of a life, Egger emphasises the activity of the «live self» (*moi vif*). Therefore a moral dimension of any identity becomes increasingly important.

However, the crucial test for the temporal persistence of the self is how the

16 L. Jérôme, *M. l'abbé Paul Xilliez, professeur de philosophie à l'Institution B. Pierre Fourier de Lunéville (1868-1896)*, Imprimerie catholique de René Vagner, Nancy 1896.

17 V. Egger, *Le moi des mourants: nouveaux faits*, cit., p. 339.

individual manages to cope with forgetfulness, boredom, and unconsciousness; that is the self is reduced to an «abstraction without memories and joys», namely a particular state of confusion and loss in duration sometimes resulting in catastrophic consequences, insofar as it prevents the subject from spending time to think of itself, to translate itself into concepts and propositions, and perhaps even to leave its works to posterity.

Thereby, Egger compares the experience of dying to the one of dreaming:

«What is the nature of this spontaneous reaction of memory to the idea of death? The very precise observations of Mr L... and Mr Bouthillier, I think, make it clear to us: the fact in question is a dream, in the sense that it consists exclusively or mainly of visual images. [...] And is not the rapidity of thought, which Darwin and others have pointed out – in this case it does not matter that it is partly illusory – also one of the characteristics of dream images? Thirdly, a final comparison: these series of images, which seem to summarise past lives, they were reported in dreams during sleep, without, unfortunately, saying what the occasion of this extraordinary dream was. I therefore conclude as follows: the ordinary dying person thinks and narrates his past; the accidental dying person sees his past as in a dream»¹⁸.

The live self, as this reveals itself in these cases (but this applies only to the adult subject), represents the willingness to react to the catastrophic state of fear of dying, precisely because of the perceived conflict between strong and weak states. There are thus two ways of being related to the past: the strong self, strengthened by life, which becomes accustomed to the past precisely because it is «pregnant with a better future»; the weak self, strengthened by the perception of imminent death, which sees «the past suddenly appear in the form of images when there is not enough time to formulate it into propositions». Death, in the latter case,

«is the end of the self, the sudden cessation of the series of states of consciousness which are stored by memory; the idea that this series is coming to an end awakens

18 *Ivi*, pp. 367-368.

the idea of what it was, and, depending on the circumstances, this idea is either propositional and abstract, or consists of a rapid succession of images, each of which corresponds to an emotion, a particular nuance of either joy or sadness»¹⁹.

The organism so weakened by the threat of imminent death may experience the loss of the continuity of the present as a «catastrophic reaction»²⁰, whereas the strong self, because it is «successive and conscious», manages to remain in contact with its environment, «in order to enrich it and take possession of it, to submit to its influence or its will, to constantly receive and constantly create new objects, until it is surprised by this incessant renewal»²¹.

Egger explains that the activation of the live self does not follow any mechanical reason, but rather it relies on an «intelligible and logical reason»²². Indeed, as a young person grows older, the successful adaptation to the demands of the environment breaks down, and the individual, as a reaction, turns in on itself, considering itself as an object, as the old person does. Thus it begins the adaptation of the human subject to the internal environment, a process that only the strong self (endowed with a living sense of subjective personality) can experience as something worth to be known and preserved over time.

In Aristotelian terms, it is precisely between these two extremes that one must strive to achieve a «middle self», namely a wise spirit of action which is able of remaining stable in the right measure. Also, if it is true that the individual completes itself only by facing death, then the more lively self can be catastrophically unleashed even in melancholics depressed by their memories. The importance of time in the construction of personal identity is already clear from the passages quoted above. The subject must ensure that death does not correspond to any abrupt halting of a destiny, to the end of a lived past, nor to the cessation of a hierarchy of well-connected memories grouped under concepts that summarise them; neither to the disappointment of a series of desires and

19 V. Egger, *Le moi des mourants*, cit., p. 28.

20 K. Goldstein, *Der Aufbau des Organismus. Einführung in die Biologie unter besonderer Berücksichtigung der Erfahrungen am kranken Menschen*, M. Nijhoff, Den Haag 1934, p. 78.

21 V. Egger, *Le moi des mourants*, cit., p. 32.

22 V. Egger, *Le moi des mourants: nouveaux faits*, cit., p. 342.

hopes through which the past is extended into a «dreamed future»²³.

Therefore, the individual must be able to enrich, concentrate and organise itself, and the idea of the future must be able to unite itself with the feeling of the past. Egger emphasises the intellectual reaction that suddenly brings the past to the surface of the adult consciousness in the form of images, that is when there is not enough time to formulate it into propositions. According to Egger, the agitation of life must therefore be reduced in support of self-knowledge. After being dispersed over time, consciousness folds back on itself, reflects, sums up the past, and transforms becoming into thought.

Subsequently, Egger goes on, any consciousness can know itself only if it can survive itself. Nevertheless, in his perspective, “to be” means “to desire” and “to want”; that is “to act”. Consciousness merges itself to the physical and social environment to enrich and possess it, but also being submitted to its influence or its will, so that new objects are constantly received and created as well, as a surprisingly incessant renewal.

3. The relationship between memory and merit

Examining the dying self allows Egger to correlatively articulate the study of spontaneous memory, namely of those cases in which the situation does not allow anyone to sympathise with one’s behaviour. It should not be forgotten that, in the same years, Bergson presented his decisive study on memory. Here, he cites Egger’s two articles to support his own theory of the «two memories», confirming the thesis that conscious memory loses in extension what it gains in penetration, thereby moving the subject from the world of dreams to the real world, in which one acts rather than imagines²⁴.

23 V. Egger, *Le moi des mourants*, cit., p. 32.

24 H. Bergson, *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l’esprit*, PUF («Quadrige»), Paris 2012⁹, p. 172. See R. Roni, *La visione di Bergson. Tempo ed esperienza del limite*, Mimesis, Milano 2015 ; R. Evrard, *L’exaltation de la mémoire: une approche bergsonienne des expériences de mort imminente*, in «Intellectica», 68 (2017), pp. 257-289. Bergson developed this example again, as Evrard suggests (*ibidem*, pp. 257-258), in his presidential address to the Society for

The influx of memories, as Egger explains in his first article, indicates that the organism is coming to an end, and the idea of imminent death has the power to evoke the past in consciousness²⁵, provided that the subject's consciousness remains somewhat intact. The human organism, however, must be able to think of itself. To do this, the subject must have a memory as the main guarantee for the preservation of personal identity through time. Thanks to memory, the individual becomes a self, but it is necessary to calm the «agitation of life» (an observation that Egger shares with Bergson). Having been dispersed over time, consciousness folds back upon itself, reflects, sums up, and «makes thought»²⁶ of the becoming.

It is at this level that *merit* and *demerit* become meaningful. Both of them, according to Egger, are the moral qualities of every person, of the conscious individual who says “I” at a certain point in his existence²⁷. However, the nature of this “I” needs to be well explained. In one of his academic courses at University of Paris, Egger rejects the idea of a substantial self, which would be the subject of metaphysical and substantive psychology. Rather, according to «empiricist» or «phenomenalist» psychology, Egger states that the self is essentially mutable. The only point of support for the individual is the bond of solidarity between different moments as they can be sighted in their continuity, namely the memory of each moment of our past.

According to John Locke and William James, Egger's main thesis claims that we are what we are because of our past. The latter cannot be forgotten precisely because «the continuity of our conscious life implies the memory of our past». Similarly, the idea of the self, which is almost always present to us, «consists above all in the idea of our past»²⁸. Every present moment is pregnant with the past and it correlatively implies «a certain present value of the individual, for

Psychical Research in 1913, «where he located the trigger of this exaltation of the memory not merely in a simple sensory-motor imbalance, but in a sudden demobilisation of the vital impulse». H. Bergson, *L'énergie spirituelle*, PUF («Quadrige»), Paris 2009⁹, pp. 61-84.

25 V. Egger, *Le moi des mourants*, cit., p. 30.

26 *Ivi*, p. 32.

27 V. Egger, *La morale. Le mérite et le démérite*, in «Revue hebdomadaire des cours et conférences», 1 (1908-1909), p. 601.

28 *Ivi*, p. 603.

better or for worse». Within this dialectic of consciousness, merit and demerit represent the moral side of this dialectic, since both belong to the totality of our past, insofar as it is synthesised by the present consciousness starting from our concrete actions, although the memory of actions must always be preserved. Egger directly refers to Kant's synthetic a priori judgments to strengthen the spontaneous synthesis of the concepts of moral good and moral evil first, and then the one of happiness and unhappiness, which must be able to take place in the moral subject. Thereby, one must be able to derive from life the idea and the practice of morally good happiness:

«The individual was first of all for us a pure succession of states of consciousness, an existence scattered through time, a dust (*poussière*) of phenomena; and morality was likewise a dust of opinions, of individual judgements, judgements of qualification for good or evil, made on cosmic or human phenomena, successive and discontinuous judgements [...]. With duty, personality seems to appear; the duty of good and not-evil (*non-mal*) belongs to the agents, constant, continuous causes, continuous powers of discontinuous actions, and also continuous memories of past activity; the agents are active "selves" that continue through the duration»²⁹.

According to Egger, since no one can conceive of his own merit (or guilt) without having a memory of the deeds that made him what he is, merit is the main moral element of the idea of the self. Therefore, it is necessary to everyone to keep memory of their own actions. As Egger makes it clear, this same feeling of the self (*sentiment du moi*) «requires an intact consciousness, and the idea of being about to die because of the evil from which one is suffering also presupposes a consciousness that has not yet been seriously altered by this evil»³⁰. The subject must come to «firmly believe in its own imminent death»³¹ since this «inner, personal prognosis» is the only one capable of giving rise to

29 V. Egger, *La morale. Le mérite et la personnalité morale*, in «Revue hebdomadaire des cours et conférences», 2 (1908-1909), pp. 10-11.

30 V. Egger, *Le moi des mourants: nouveaux faits*, cit., p. 337.

31 *Ivi*, p. 338.

the idea of the self.

Also, there is one more important aspect of Egger's epistemology, this is the role that the inner word plays in the subject's experience of premature death. As the Italian philosopher Cesare Ranzoli (1876-1926) well reminds us in his *Dictionary of Philosophical Sciences* (first edition 1905), the inner word studied by Egger,

«indicates the general fact of thought that presents itself to consciousness in form of auditory or auditory-motor images, forming words or phrases that the *outer word* repeats with more or less fidelity. The inner word is thus an intermediate phase staying between the sound-word and the silent-thought, and now flowing more or less rapidly. [...] It is common to all normal people and is continuous in each of them»³².

In this specific case, the function of the inner word is to accompany the reflection of the dying and to more and more intensify the reaction of the live self, so that this word is not only an «effort» (Maine de Biran) but a real «spiritual exercise». In this regard, Egger observes:

«The logical analysis, the version and, in general, all the exercises (*exercices*) which compel one to think, use words as a means and ideas as an end; they educate (*forment*) the mind (*esprit*) to love its ideas, to cherish them, to look at them on every occasion, either to arrange them in a new order and to correct their defects, or, and more often, to restore to them what habit tends at every moment to rob them of their distinct existence and being»³³.

The live self, which «pre-exists in potency» in the consciousness³⁴, has a dialogical function, which is guaranteed by the inner word, which is always active in the subject.

32 C. Ranzoli, *Dizionario di scienze filosofiche*, Hoepli, Milano 1963⁶: «Parola interiore», p. 857.

33 V. Egger, *La parole intérieure*, cit., p. 319.

34 V. Egger, *Le moi des mourants: nouveaux faits*, cit., p. 338.

4. Visions of death, melancholy and «live self» in the Leysin sanatorium

In his two articles, Egger has been displaying how the Christian religion, by imposing on the believer the obligation to prepare for death through a final examination of conscience, artificially provokes his more live self, which has a *dialogical configuration* thanks to the activity of the inner word. Differently, on the side of pagan culture, the memoirs were apologetics that did not take into account God's judgement, but mainly the opinion of contemporaries and the nearest posterity³⁵.

The experience of Paul Xilliez in the Swiss sanatorium at Leysin is very instructive to us in understanding the character of this live self, not less importantly because Xilliez was a young priest, as his colleague Jérôme recalls in his obituary, «of a meditative and reflective nature, a firm and virulently tempered intelligence, clear and methodical, but at the same time flexible (*souple*) and versatile», combined with «a rare intellectual vigour, a subtlety of penetration and an uncommon power of psychological analysis, which the habit of long meditations had developed and which would become more pronounced as the years went by». Moreover, in Xilliez, «the thinker was combined with an artist of delicate taste, with a highly refined aesthetic sense, and the scholar complemented the philosopher»³⁶.

Xilliez's posthumous article, *La psychologie du tuberculeux* (1897), is remarkable because of the depth of its psychological analysis, which forms the main plot of this admirable fragment of a novel³⁷. Based on the observations he

35 *Ivi*, pp. 352-353.

36 L. Jérôme, *M. l'abbé Paul Xilliez*, cit., p. 6.

37 Among the French literary contributions after Xilliez's work, see the psychological novel written by Michel Corday (1869-1937), *Les embrasés. Roman contemporain*, E. Fasquelle, Paris 1902, in which the French writer, moving on the basis of some of his stays in sanatorium (from Leysin to the Schatzalp in Davos) to study the psychological profile of the tuberculars, skilfully describes the affective life of the various patients admitted to the imaginary sanatorium of Mont-Arvel, starting with Amy Chardonne, the young protagonist of the novel, thus representing the tubercular as a subject *embrasé*, «inflamed» by the passions and constitutively prone to divination. On the fortune of the sanatorial novel in France, see C. Augereau, *Homo immobilis. Essai sur le roman de sanatorium*, Éditions Transhumances, Val-des-Prés 2020. Cf. also A. Bouloumié (ed.), *Écriture et maladie. «Du bon usage des maladies»*, préf. de M. Tournier, Imago, Paris 2003.

made during the two months of hospitalisation in Leysin, Xilliez's investigation is mainly aimed at highlighting «the various modifications of a psychic order that constitutes a kind of special moral habitus in the tubercular»³⁸.

Furthermore, it cannot be ruled out that Xilliez read at least Egger's first article on the self of the dying, which was published in January 1896, while the second can be ruled out with certainty, as it was published in October, the month in which Xilliez died.

Xilliez was a scholar who paid close attention to the medical-epistemological debates of his time³⁹. In addition to medical sources translated into a literary form, we find references to Dante, Goethe, Pascal, Sully-Prudhomme, Barbey d'Aurévilly, and Ludovic Halévy. Also, in the background of this work, we can sense the presence of Egger and Bergson.

Furthermore, it is interesting to note what Jérôme points out in the short preface he adds to the article, namely that the second part of that (which remained unfinished) should have focused on the organic, physiological, modalities which correspond to the characters highlighted by the psychological-moral investigation of its first published part⁴⁰.

Following in the footsteps of «poets and novelists», Xilliez foregrounds a new, unprecedented, portrait of the tubercular, in which we find the centrality of illusions, hopes, reveries, and dreams even. In his depiction of the sanatorium, all the patients are «unwitting worshippers of the goddess of illusion, Maya». The psychological attitude of the tubercular is interpreted by

38 P. Xilliez, *La psychologie du tuberculeux* (ed. by L. Jérôme), in «La Quinzaine. Revue littéraire, artistique et scientifique», 15 février 1897, p. 475.

39 He read, among others, the works on tuberculosis by the Italian doctor Enrico De Renzi (1839-1921), by Hermann Brehmer (1826-1889), the German doctor who founded the first sanatorium for the treatment of tuberculosis in Görbersdorf (today Sokolowsko), and by his pupil Peter Dettweiler (1837-1904), who directs the Falkenstein Sanatorium (Germany); by Aldolf Volland (1844-1919), a doctor who worked from 1873 in Davos (Switzerland), and by Hermann David Weber (1823-1918), a tuberculosis researcher and one of the founders of climatotherapy. In his article Xilliez also quotes famous scientists such as Wilhelm Conrad Röntgen (1845-1923), Robert Koch (1843-1910) and Jacques-Arsène d'Arsonval (1851-1940).

40 *Ibidem*.

Xilliez as the most determined psychological response to melancholy⁴¹, that is to the tragedy of existence.

Thanks to the divine providence, which pours the «liqueur of joy into the goblet of hope», the sanatorium offers an «enchanted» existence (Xilliez uses this expression), which is immersed in an almost magical dimension that gives the patient «all the appearance of health». From the poetic-literary portrayal of the tubercular, Xilliez gathers all the indispensable elements for his moral characterisation. The moral habitus of the tubercular is based, not by chance (let us also remember what Egger has just said about the dying self), on his memories, in order to discover «the transformations that the individual undergoes in the different phases of the disease»⁴². Xilliez notes:

«Under the name of *habitus phthisicus*, many anatomical and physiological characteristics have often been enumerated and smugly described, the possession of which would constitute a real predisposition to tuberculosis. But some of these characteristics offer no guarantee for universality; and as for those which have any general value, they are consequences rather than conditions. They are effects, not causes: in direct relation to serious functional disorders, they translate into everyone's eye the progressive decay (*déchéance*) of the organism. This, at least, is the prevailing view at the moment. When it is understood in this way, *habitus phthisicus* can make us understand what these words mean: tubercular psychology. Just as we can study separately the physiology of the tubercular, namely the organic disorders that accompany and manifest the evolution of the disease, so we can study separately his psychology, namely the changes in a psychic order that, taken together, constitute for him a kind of moral *habitus*. It is from this moral *habitus*, known only vaguely and incompletely, that I wish to draw the main lines. I will in no way attempt to reconcile my descriptions with those of professional writers, but only to adapt them to reality. All my statements will be the result of patient and rigorous observation. As a tubercular myself, it will often be enough to refer to my

41 See L. Crescenzi, *Melancholia occidentale. La montagna magica di Thomas Mann*, Carocci, Roma 2011.

42 P. Xilliez, *La psychologie du tuberculeux*, cit., p. 477.

memories to discover the changes that the self (*moi*) underwent during the various stages of the disease. In addition, I will say what I saw around me, what I observed of the too numerous companions of misfortune who, like me, were treated in the Swiss sanatorium of Leysin»⁴³.

Xilliez adopts a point of view which is very close to the one chosen by Pascal and Schopenhauer, that is emphasising the feeling of the tubercular, the law of the heart, as this opposes to any abstract knowledge of reason. In his description of the nervous manifestation of the most alive self, as this occurs during the «psychic shock» mentioned by Dettweiler, Xilliez stresses the painful but however necessary sudden changes in the patient's ideas, that is the struggle of his happy and calm confidence against despondency and despair as well as the outcome of which is never uncertain, given the role played by optimism in these cases⁴⁴.

Xilliez highlights the «elective sympathetic movements» of the tubercular. He compares his soul to a «fragile and complicated instrument that responds to the slightest shock, to the slightest touch, with sharp and prolonged vibrations», using a musical metaphor dear to Egger and Bergson.

«Do not demand self-mastery from a tubercular. Very sensitive and irritable, he do not know how to restrain the rage the snarls in his soul, and sometimes, for the most trivial reasons, he indulges in violence, in tantrums which are as harmful as ridiculous. Power over himself, the *ἐγκράτεια*, that same virtue dear to Greece, this is unknown to him: he certainly has a will, but no matter if this can often be extreme and tyrannical, it does not seem to act freely. In a sanatorium, the daily performance of these unconscious actions, the blind obedience to the fatal impulses of hidden emotions, even all of this most effectively dissolves the belief in free will. Nothing is so bitter, so ironic, so sad, and so cruel as the vision of these existences thinking of themselves as dominated by the sovereignty of an autonomous will but they are in fact slaves. To escape the depressing conviction

43 *Ibidem*.

44 *Ivi*, p. 481.

besieging the mind in this *milieu*, one must place oneself in the presence of beings with physical health and moral equilibrium, and allow oneself the salutary spectacle of the independence and efficacy of the human will»⁴⁵.

Xilliez's tubercular proceeds «by strokes of the will», according to determinations governed by reason but by a dominant emotion, by that same blind and irrational will of which Schopenhauer speaks, and which makes man so in need of illusions and dreams: «The tubercular has an easy joy, a little is enough to enchant him (*le tuberculeux a la joie facile, un rien suffit à l'enchanter*)»⁴⁶. This is the atmosphere that surrounds the guests of the Leysin sanatorium: an existence «enchanted» by Maya's necessary illusions, stubborn hopes, the most feverish emotions, the craziest actions, in other words, true «obsessions» that are projected onto the surrounding alpine landscape, rendering it just as enchanted as the psyche of the tubercular:

«Just as the doctor recommends a short walk, they will turn this exercise, which is only useful if it is moderate, into real physical overexertion (*surmenage*); once informed, the doctor will advise moderation: they will then condemn themselves to absolute rest (*repos*). They will never take the right measure: a slight haemoptysis will upset them, they will think they are lost, and yet this incident may occur during an improvement, and the prognosis is not necessarily unfavourable; but the terror (*terreur*) will hardly last longer than the incident that provoked it; they will very soon regain confidence as exaggerated as their despondency. If they notice an increase in weight, they consider themselves already out of danger, certain of a radical recovery, yet this phenomenon, always an auspicious one, may coincide with an aggravation of the local destructive process. In a word, it is instability itself, the incessant passage from one extreme to another»⁴⁷.

One more relevant theoretical core concerns the act of *vision intérieure*,

45 *Ivi*, p. 489.

46 *Ivi*, p. 478.

47 *Ivi*, p. 489.

which Xilliez traces back to the sphere of representation. In the concluding part of the article, he explains how, in the tubercular, the «variations in the energy of feeling» involve parallel modifications of both mental images and their succession and grouping. The images appear

«swift, intense, colourful: the shadows, pale and evanescent, [because] they have drunk the blood of the victims and found in this drink consciousness and life; then the field of the imagination gradually resumes its primitive solitude, the feeling becomes tired, thought fades and becomes impoverished: the shadows have exhausted their fictitious life and flee to hell»⁴⁸.

5. Conclusion: Xilliez, Thomas Mann and *The Magic Mountain*

Thomas Mann's novel *The Magic Mountain* was originally conceived as a short story based on the writer's personal experiences at the Schatzalp sanatorium in Davos in the Swiss Alps (the same locality mentioned in Xilliez's article, with reference to Dr. Adolf Volland, who worked there from 1873⁴⁹), where he had been visiting his wife Katia from 15 May to 13 June 1912, as she was hospitalised there in reason of suspected tuberculosis. So, if we read the novel having that in mind, we can struck several clues which apparently have not yet attracted the attention of literary critics. In the prologue to Mann's great novel, we are told that, «this story, we say, belongs to the long ago; it is already, so to speak, covered with historic mould, and unquestionably to be presented in the tense best suited to a narrative out of the depth of the past»⁵⁰.

48 *Ivi*, p. 490.

49 Volland was to collaborate with the first *Kurhaus* in Davos, founded in 1866 by the Swiss physician Alexander Spengler (1827-1901) in collaboration with the Dutch entrepreneur Willem-Jan Holsboer (1833-1899), who was to be the main driving force behind the construction of the Schatzalp sanatorium (Thomas Mann's sanatorium) in 1899.

50 Th. Mann, *Der Zauberberg* (1924), in Id., *Große kommentierte Frankfurter Ausgabe. Werke-Briefe-Tagebücher*, ed. by Heinrich Detering, Eckhard Heftrich, Hermann Kurzke, Terence J. Reed, Thomas Sprecher, Hans R. Vaget, Ruprecht Wimmer, in collaboration with the Thomas Mann-Archiv of Zurich, Band 5; It. trad. by R. Colorni, *La montagna magica*, ed.

Notably, the young protagonist of the story, Hans Castorp, «practices his French» and wonders whether he should not have had to become a «clergyman»:

«I've sometimes asked myself if I ought not to have become a clergyman – in a certain way it wouldn't have suited me so badly. – I hope I didn't make any mistake in my French?»⁵¹.

However, contrary to any expectation, the name of Xilliez never appears in Mann's works, letters, or diaries. A systematic study (which is still lacking) of Thomas Mann's French philosophical and psychological sources⁵² could perhaps reveal some surprises, particularly about the various materials used by Mann at the different stages of the composition of *The Magic Mountain*, even though many of them have been lost. As an aside, it should be remembered that when the article of Xilliez appeared (1897), Mann, who was then barely 22 years old, had already devoted himself to French readings.

The symbolic-allegorical depth of Xilliez's article sheds light on Thomas Mann's favourite themes, especially since in the latter the symbolic-allegorical dimension is the most mysterious and the least explored. The point is crucial themes such as death, illness, and a certain vitalism, but also psychological introspection, melancholia, dreams, and the aesthetic and moral dimensions, as well as the tubercular as psychic are at the centre of Xilliez's condensed investigation and they magically re-appear in Thomas Mann's *The Magic*

by L. Crescenzi, Mondadori Meridiani, Milano 2010; Fr. trans. *La montagne magique*, traduit, annoté et postfacé par C. de Oliveira, Fayard, Paris 2016; Eng. trans. by H.T. Lowe-Porter, *The Magic Mountain*, Alfred A. Knopf, New York 1946, Foreword, p. V. [From now on I will quote from the English translation].

51 Th. Mann, *The Magic Mountain*, cit., p. 110.

52 Compare, on this subject: J. Bertheau, *Eine komplizierte Bewandtnis. Der junge Thomas Mann und die französische Literatur*, Lang, Frankfurt am Main 2002; C. Simonin, *Heinrich Mann et la France. Une biographie intellectuelle*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 2005; A. Brockmeier, *Die Rezeption französischer Literatur bei Thomas Mann. Von den Anfängen bis 1914*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2013; J. Stoupy, *La littérature française dans «Betrachtungen eines Unpolitischen» (1918) de Thomas Mann*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2015.

Mountain. As I have mentioned just above, there is no explicit reference to Xilliez in Mann, however, as we shall see shortly, the comparison between Xilliez's article and key passages from *The Magic Mountain* suggests that Mann was well aware of the *Psychologie du tuberculeux*.

The article of Xilliez begins with a Dantesque exergue (Canto V of the *Inferno*, verses 40-43), an obvious metaphor for the damned state of the sick, whom Xilliez later defines as «degenerate», to plunge the reader into a decadent atmosphere with a decidedly literary flavour. Xilliez's admission to the sanatorium is almost like a descent into hell. As Dante puts it, «Just as wings carry starlings in a wide and full array when they migrate, so the wind carries evil spirits in all directions».

Here we must remember Settembrini's warning to Castorp, as for the passage in which Mann refers to Dante's Canto V (vv. 38-39):

«Engineer, Engineer, said the Italian, and nodded musingly, his black eyes fixed on space, are you not afraid of the hurricane which is the second circle of the *Inferno*, and which whirls and whips the offenders after the flesh, those lost unhappy ones who sacrificed their reason to their desire? Gran dio! When I picture you, flapping about in the gale, heels over head – I could almost swoon out of sheer pity, and fall as a dead body falls»⁵³.

Usually, Xilliez observes, the severity of the disease is concealed from the patient in the sanatorium:

«The listener can only measure (and still too roughly!) the extent of the pulmonary lesions, calculate the rate of progression of the disease, count the dry and wet wheezes, the cracks, the adhesions, and if his verdict is death, he will be careful not to inform the condemned»⁵⁴.

53 Th. Mann, *The Magic Mountain*, cit., pp. 356-357.

54 P. Xilliez, *La psychologie du tuberculeux*, cit., p. 483.

Similarly, Hans Castorp admits to himself:

«I was thinking just lately that it is pretty flat of the women up here to take on as they do about death and things connected with death, so that they take such pains to shield them from contact with it, and bring the Eucharist at meal-times, and that»⁵⁵.

The second point of coincidence concerns the experience of time and idleness, and the patient's apathy that goes with it. In Xilliez's mystical contemplation, the present appears as something eternal:

«In this veritable hallucination of feeling (*hallucination du sentiment*), he sees so clearly, feels so intimately, that the present attitude is the only one, the true one! He loves, he wants; he will never cease to love and want what he loves and wants today; he thinks nothing of so many transient passions, broken resolutions, vanished dreams: in the feeling of the present hour there is something eternal»⁵⁶.

From his side, Castorp perceives the «mystical horror» of timeless life, of life without cares and expectations, of life as tedious and stagnant corruption, of «dead life»:

«All the days are nothing but the same day repeating itself – or rather, since it is always the same day, it is incorrect to speak of repetition; a continuous present, an identity, an everlastingness – such words as these would better convey the idea. They bring you your midday broth, as they brought it yesterday and will bring it tomorrow; and it comes over you – but whence or how you do not know, it makes you quite giddy to see the broth coming in – that you are losing a sense of the demarcation of time, that its units are running together, disappearing; and what is being revealed to you as the true content of time is

55 Th. Mann, *The Magic Mountain*, cit., p. 109.

56 P. Xilliez, *La psychologie du tuberculeux*, cit., p. 487.

merely a dimensionless present in which they eternally bring you the broth»⁵⁷.

In his idle state, the tubercular oscillates between the overexcitement of feeling and will «with its joys, illusions and foolish waste» and inertia, apathy and chaos. He is experiencing the *Stumpfsinn* (the meaning of which corresponds to the French *apathie*) which Mann will speak of more extensively in *The Magic Mountain*, as the great apathy that afflicts the patients at the Berghof – characterised by the co-presence of inertia and hyperactivity – which Mann, like Xilliez, associates to his vision of melancholia as a state produced by close contact with death and the desire it engenders. Xilliez writes:

«It is not uncommon to see tuberculars lying in bed in their gallery for several days in an absolute idleness, then, for no apparent reason, suddenly set to work again with a real doggedness (*acharnement*), exhausting themselves with reading, until fatigue plunges them back into apathy (*apathie*). Relentless and active supervision is needed to bring these children (for they are real children!) back on the straight and narrow path which they leave at every turn»⁵⁸.

The state of sickness described by Xilliez also includes the sentimental experience, with words that announce Castorp's attraction to Clawdia Chauchat. As Dr. Krokowski will admit, «symptoms of disease are nothing but a disguised manifestation of the power of love; and all disease is only love transformed»⁵⁹. And it is for this reason, as it was already indicated by Pascal and taken up by Xilliez, that «in the name of goodness and love, man must not allow death to dominate his thoughts»⁶⁰. The tubercular, Xilliez writes quoting Pascal,

«loves to feel, as it were, enveloped in tenderness, and nothing is more cruel to him, nothing causes him, with a feeling of oppressive loneliness, to suffer

57 Th. Mann, *The Magic Mountain*, cit., pp. 183-184.

58 P. Xilliez, *La psychologie du tuberculeux*, cit., p. 488.

59 Th. Mann, *The Magic Mountain*, cit., p. 128.

60 P. Xilliez, *La psychologie du tuberculeux*, cit., pp. 496-497.

more acutely than the indifference or forgetfulness of the person he loves. He gives his affection, without any personal ulterior motive, to the being whom the vagaries of his changing feelings (*changeante*) or circumstances have designated for him. It would also be foolhardy to seek the decisive reason for these mysterious sentimental impulses (*poussées*) and these often unexpected choices: it is above all in the tubercular that “the heart has its reasons that reason does not understand»⁶¹.

In Xilliez’s analysis, the tubercular’s particular attitude to death makes him «essentially a psychic», being dominated by «a kind of lively spontaneity» which «precedes the slightest external excitement in order to strengthen it, to multiply its energy, and finally to transform it into fertile and powerful feelings which soon take on a life of their own, enriching themselves with the reserves (*épargnes*) of past experience»⁶². This attitude gives the whole text a clear hermetic colouring. Castorp, too, has that special faculty which allows him to see what «it is hardly permitted man to see, and what he had never thought it would be vouchsafed him to see»⁶³, and which makes Mann’s entire novel precisely an hermetic book.

«He looked into his own grave. The process of decay was forestalled by the powers of the light-ray, the flesh in which he walked disintegrated, annihilated, dissolved in vacant mist, and there within it was the finely turned skeleton of his own hand, the seal ring he had inherited from his grandfather hanging loose and black on the joint of his ring-finger – a hard, material object, with which man adorns the body that is fated to melt away beneath it, when it passes on to another flesh that can wear it for yet a little while. With the eyes of his Tienappel ancestress, penetrating, prophetic eyes, he gazed at this familiar part of his own body, and for the first time in his life, he understood that he would die. At the thought, there came over his face the expression it usually wore when he listened to music: a little dull, sleepy, and pious, his mouth half open, his head

61 *Ivi*, p. 485.

62 *Ivi*, p. 486.

63 Th. Mann, *The Magic Mountain*, cit., p. 218.

inclined toward the shoulder»⁶⁴.

This psychological attitude is reflected in the demon who, in Mann's case (see the chapter «The Great God Dumps»), arouses a mystical horror in which «everything appeared to have gone permanently and increasingly awry, as though a demonic power – which had indeed for a long time given hints of its malign influence – had suddenly taken control, in a way to induce secret consternation and almost thoughts of flight. The name of the demon was Dumps»⁶⁵.

In Xilliez, the same image appears at the very end of the article as a kind of absolute seducer *deus ex machina*. Likened to a light-fingered painter, this demon paints the entire Alpine landscape like a dream of Rodenbach or of Puvis de Chavannes:

«This landscape in all shades of white and blue, such as only Rodenbach or Puvis de Chavannes could dream of (*rêver*), seems to me a scene set up by a light-fingered demon (*démon*) for the happiness of my imagination»⁶⁶.

It is the «dysregulated and apparently inexplicable succession of contradictory impressions» that produces an «interesting and curious» phenomenon in the tubercular, namely the «transfiguration of perception (*transfiguration de la perception*)»⁶⁷ – and which contributes, in Taine's manner, to make the latter a true hallucination. We see this in the patient recalled by Xilliez at the end of the article, who says to himself:

«Tell me, then, why external things give me such different and contradictory impressions. Nothing is more bizarre, more irregular, more strange than the reaction of my soul and its response, as it were, to their provocation. Sometimes the echo they evoke in me is only a distant voice, pale as a dream, sometimes it

64 *Ivi*, pp. 218-219.

65 *Ivi*, p. 627.

66 P. Xilliez, *La psychologie du tuberculeux*, cit., p. 491.

67 *Ivi*, p. 490.

is the violent and painful tumult of a threatening reality. When, in the glow of sunny days, I let my eyes wander over the immense panorama of the Alps, nature appears to me as the sweet dream (*songe*) of my slumbering imagination [...]»⁶⁸.

Xilliez's article ends with the appearance of life, captured in its ideal transfiguration, almost a mockery of imminent death. The sick person finds himself in a state similar to the «oceanic feeling» described by Romain Rolland in his letter to Freud:

«Are these bluish valleys that go astray (*égarer*) far away, their sinuous meanders in the tangle of jagged and shining massifs not at all real! And those soft vapours, rising gently in the lukewarm ether, caressing en passant the precipitous slopes of the wet valleys; and those long dark streaks, running across the dazzling splendour of the snows, and casting on the elongated rump of the mountains the spotted fur of some marvellous beast; all these beautiful phenomena, revealing the spontaneity of a creative genius and the free play of an artistic imagination, are alien to the hard law of existence! They are ideally pure constructions of impalpable matter, the happy attempt of an art that does not have to fight against the rebellion of that which ignores it. Their shock can only be a caress, and I find myself longing for the sweetness of their embrace. They have only a reflexive being, and perhaps their fragile fabric will break at the very moment of my mind's dream of contemplating them. Sometimes, on the contrary, things appear to me with an intensity of life and power that frightens me (*effraye*). They are hard, violently real, they have a metallic density that makes me feel too much the weakness of what they are. They are all strangers to my soul, perhaps enemies. I must avoid them at all costs: I tear myself away from the spectacle of this nature of marble and granite, I close my eyes, I prepare myself in my furs for an attitude that is not too angry, and I try in silence to recover my fragile personality, shattered (*broyée*) by the harsh contact with indifferent reality, and to rekindle the little inner flame that suffers (*agonises*) under the

68 *Ivi*, pp. 490-491.

contempt of material power»⁶⁹.

Now, if we read again *The Magic Mountain*, right up to the chapter entitled «Snow», with which the great novel was supposed to end, we come across a passage that echoes the conclusion of Xilliez's article:

«Afternoons between three and four, Hans Castorp lays in his balcony box, well wrapped, his head against the cushion, not too high or too low, of his excellent chair, and looked out at forest and mountain over his thick-upholstered balustrade. The snow-laden firs, dark-green to blackness, went marching up the sides of the valley, and beneath them, the snow lay soft like down pillows. Above the tree-line, the mountain walls reared themselves into the grey-white air: huge surfaces of snow, with softly veiled crests, and here and there a black jut of rock. The snow came silently down. The scene blurred more and more, it inclined the eye, gazing thus into woolly vacuity, to slumber. At the moment of slipping off one might give a start – yet what sleep could be purer than this in the icy air? It was dreamless. It was as free from the burden – even the unconscious burden – of organic life, as little aware of an effort to breathe this contentless, weightless, imperceptible air as is the breathless sleep of the dead. When Hans Castorp stirred again, the mountains would be wholly lost in a cloud of snow; only a pinnacle, a jutting rock, might show one instant, to be rapt away the next. It was absorbing to watch these ghostly pranks; one needed to keep alert to follow the transmutations, the veiling and the unveiling»⁷⁰.

At this point, a few further clarifications are needed to complete our path from the French philosophical and psychological debate to German literature. In the case of the young Xilliez, faith, the experience of illness, the threat of death, and the admission to the sanatorium are the four main elements that make up his writing testament, a coming-of-age short story in which he moves from the melancholic inevitability of illness to an optimistic vision of the

⁶⁹ *Ivi*, p. 491.

⁷⁰ Th. Mann, *The Magic Mountain*, cit., p. 472.

eternal. Observing on himself the inexorable progression of the disease, Xilliez concludes his own life's journey and his inner maturation, sustained by his faith and consciousness of limit. Through a certain perspectivism that stages his point of view as narrator, Xilliez arrives at the recapitulation of life after having passed through the hell of human existence like a new Dante.

In this perspective, however, the point is not interpreting the collapse of the bourgeois era by criticising the process of «civilisation», as in Mann's *Betrachtungen eines Unpolitischen* (1918)⁷¹, but rather going even deeper and confronting the progressive loss of meaning of life itself, thanks to that higher consciousness which is well summed up by this enlightening passage from Schopenhauer, which explains why humans create philosophies and religions:

«The animal learns to know death only in death; man consciously approaches his own death every hour, and this sometimes makes life disturbing even to him who has not already recognised in all of life itself this character of constant annihilation»⁷².

Xilliez is aware of this great drama, which is heightened in the «feverish hermeticism» of the sanatorium, in which he is unable to achieve a decisive breakthrough because of the omnipotence of death, which, in the presence of his spirit enlightened by faith, renders completely useless any reflection on questions that do not directly concern the fundamentals: time, life, death, and the experience of limit.

71 See D. Conte, *Viandante nel Novecento. Thomas Mann e la storia*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2019 and Id., *Primitivismo e umanesimo notturno. Saggi su Thomas Mann*, Liguori, Napoli 2013.

72 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, it. trans. by S. Giametta, Bompiani, Milano 2006, p. 105 [My own translation].

«La clôture de la joue». Un'indagine metafisica sul limite tra dolore, finitudine e temporalità

ENRICO PALMA¹

Sommario: 1. La guancia di Albertine. 2. Una premessa metafisica. 3. Platone e Heidegger. 4. Il limite tra identità e differenza. 5. Finitudine e limite. 6. Il dolore tra limite e metafisica.

Abstract: This essay tries to articulate a reflection on the limit from a metaphysical point of view, bringing out the co-implication of the concept of limit with that of pain. In order for this relationship to be clarified, metaphysical elucidations on time, temporality and the being of beings have become necessary. Some of the main itineraries of the history of Western thought are covered, from Plato to Heidegger, passing through some exponents of contemporary Italian philosophy, with the aim of problematizing pain as the most recognizable aspect of limit which guarantees entities to being and which becomes suffering when associated with the particular entity that we call human.

Keywords: *limit, pain, suffering, metaphysics, temporality, Proust, Plato, Heidegger.*

1 Università degli studi di Catania.

«Il dolore è verità; tutto il resto è soggetto al dubbio»².

J.M. Coetzee

«Il dolore, che tutto compenetra e in tutto permane.
Per questo il dolore non è né l'avverso né l'utile.
Il dolore è il dono del vero essere verso tutto ciò che è»³.

M. Heidegger

1. La guancia di Albertine

Forse nessuno come Marcel Proust ha offerto una rappresentazione così precisa – e forse è tale poiché profondamente tragica – dell'esperienza del limite che è l'esistenza umana, che è l'umano nella sua essenza. E lo ha fatto tenendo conto di un concetto di limite assai vario e dalle più diverse articolazioni. Anzitutto, quella temporale. Siamo esseri in divenire, svanenti, orologi caricati nel tempo che scorrono *motu proprio*, vibrano e poi si spengono, fermando le lancette e facendo scoccare, con ciò, l'ora della dissoluzione. È anche per questo che l'umano ha terrore e persino orrore al pensiero dell'esperienza del finire, a cui si associa lo slancio per durare qualche tempo in più, come lo stesso Proust che ha scritto l'opera monumentale che è la *Recherche* per resistere al tempo e nel tempo persistere, finché almeno ci sarà il tempo universale del cosmo. In uno dei passi più densi e come detto più tragici del romanzo, Proust descrive tutto il dramma in cui consiste il sentimento amoroso, il desiderio di congiungersi con l'essere che si ama per appagarsi totalmente in esso⁴.

Di tutte le tonalità esistenziali esaminate con la finissima capacità analitica

2 J.M. Coetzee, *Aspettando i barbari* (*Waiting for the Barbarians*, 1980), tr. it. di M. Baiocchi, Einaudi, Torino 2016, p. 8.

3 M. Heidegger, *Il linguaggio nella poesia* (*Georg Trakl. Eine Erörterung seines Gedichtes*, 1953), in: *In cammino verso il linguaggio* (*Unterwegs zur Sprache*, 1959), tr. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, Mursia, Milano 1973, p. 66.

4 Per uno studio proustiano incentrato sul desiderio, rinvio a G. Bottirolti, *Marcel Proust. Il romanzo del desiderio*, Feltrinelli, Milano 2022. Sulla degenerazione gelosa dell'amore in Proust, cfr. invece N. Grimaldi, *Proust, les horreurs de l'amour*, PUF, Paris 2008.

di cui fu dotato, l'amore è proprio quella che Proust sondò più nel profondo e ampiamente, tanto da dedicarvi più di un terzo della *Recherche* e avervi costruito uno dei personaggi più memorabili, Albertine. Pregustando «le goût de la rose inconnue» delle guance della fanciulla, in cui ritrovare il passato di Balbec che era raccolto in lei, le labbra dell'autore, slanciandosi verso la ragazza «doivent se contenter, sans comprendre leur erreur et sans avouer leur déception, de vaguer à la surface et de se heurter à la clôture de la joue impénétrable et désirée»⁵. Questo è un vero e proprio luogo aureo del terzo volume. Per quanto il desiderio possa gettare lo spirito al di là del limite costitutivo del proprio corpo, è giocoforza arrestarsi a questa barriera. Viene dunque mostrato che è nella struttura della dinamica relazionale tra l'essere che si dà e l'esserci che vi si dirige individuare un *punctum* invalicabile.

Proust fornisce una formulazione tra le più accurate per esprimere il limite di cui siamo fatti, aggiungendo, ironicamente, la cifra di saggezza che sarà centrale in questo saggio: l'accontentarsi. Il lettore proustiano sa quale prosieguo avrà il romanzo di Albertine: questo lacerto testuale proviene dal terzo volume, *Le Côté de Guermantes*, e bisogna attendere fino ai volumi quinto (*La Prisonnière*) e sesto (*Albertine disparue*) per leggere la poderosa fenomenologia proustiana del sentimento amoroso, forse la più profonda e vera mai concettualizzata. In ogni caso, queste poche ma decisive parole permettono di circostanziare il nostro argomento. Nella filosofia proustiana l'oggetto amoroso, frutto della nostra più vivida idealizzazione, è la più alta richiesta di salvezza che l'umano possa mai concepire, molto al di là della vita e della morte: l'aspirazione, per forza di cose frustrata e impossibile *ab origine*, di ottenere la pienezza esistenziale che possa appunto redimere il limite e riscattare l'esistenza. Non è un caso, infatti, che uno dei più acuti critici proustiani abbia definito la dinamica amorosa proustiana nei termini di un paradiso artefatto del soggetto, frutto di un'ansia disperatamente soggettiva e dunque priva di qualsiasi riferimento⁶.

5 M. Proust, *Le Côté de Guermantes*, in *À la recherche du temps perdu*, édition de J.-Y. Tadié, Gallimard, Paris 2019, p. 1028. «Devono accontentarsi, senza capire il loro errore né confessare la loro delusione, di vagare sulla superficie e urtare contro la barriera della guancia impenetrabile e desiderata», tr. it. di M.T. Nessi Somaini, Rizzoli, Milano 2012, p. 409.

6 «C'è, nel fondo della sensibilità amorosa di Proust (e mi riferisco sempre all'amore nel senso

Ma la lezione proustiana va molto oltre ed è nel suo solco che voglio inserire la presente riflessione. Per quanto caro possa essere l'altro, per quanto sincero possa essere il suo sentimento nei nostri confronti, ci sarà sempre una barriera invalicabile e impossibile da abbattere per accedere alla sua essenza e tentare di inglobare essa in noi: il limite, ciò che siamo, essere la forma che ci appartiene. Il desiderio impatta dunque sul corpo dell'altro, sull'entità fuori di noi nell'altro-oltre semplicemente perché al di fuori del limite. Le labbra, metonimia proustiana del desiderio, sono appunto la più chiara rappresentazione di questa dinamica, se vogliamo il dramma esistenziale in quanto esseri-limitati: proprio noi che, per ottenere benessere e pienezza, dobbiamo retrocedere nel sé, ponderare il limite e formulare un concetto sostenibile di *contenter*. O, se non altro, comprenderlo e *non soffrire*. La sofferenza, infatti, nella maniera in cui Proust ne parla è l'altro volto del limite, quello inizialmente più veritiero e a cui prestare un soccorso teoretico, una panacea filosofica. Le labbra non colgono l'errore, il motivo per cui lanciandosi sulla guancia di Albertine non riescono a coglierne il mistero, a fagocitarla, nel tentativo di inglobare in sé l'altro in cui viene figurata tutta la radicalità del sentimento amoroso. L'autore non comprende la ragione né confessa la delusione, costretto a retrocedere al contatto con la superficie, come se essa fosse una trincea assolutamente non oltrepassabile.

Proust racconta l'orizzonte di comprensione in cui collocare alcune riflessioni sul limite, privilegiando soprattutto la tematizzazione di una ben precisa conseguenza: il dolore. Ciò che si prova, il modo in cui l'esserci si colora quando fa esperienza diretta della sua finitudine. Il dolore, dunque, che è il limite, di cui lo sforzo filosofico deve cercare di cogliere le condizioni metafisiche.

più generale del termine), il rimpianto o quantomeno il sentimento di un paradiso perduto, ma di un paradiso perduto che era – in forza dell'ironica fatalità che affligge l'uomo – un paradiso immaginario», in R. Fernandez, *Proust o la genealogia del romanzo moderno (Proust ou la généalogie du roman moderne, 1979)*, tr. it. di R. Mainardi, Bompiani, Milano 1980, p. 94.

2. Una premessa metafisica

Una metafisica del limite circostanziata nell'ambito esistenziale deve però riferirsi consequenzialmente a una metafisica dell'ente in quanto tale, alle cui leggi e ai cui principi anche l'ente particolare che l'umano è deve giocoforza obbedire. Mi riferisco a una metafisica temporale che spieghi l'ente a partire dal suo divenire, incentrando la spiegazione, infine, sul concetto gemello di limite che è *forma*. Il limite è il limite della forma che un ente è. Se la forma è ciò che fa dell'ente quello che è, il limite è quanto di più vicino alla forma possiamo concepire. Limite che è anzitutto temporale, essendo il duplice estremo di nascita e morte, di pervenire all'essere e venire meno dall'essere, di generazione e dissoluzione. Ma è anche limite come mantenimento della forma prima che cessi con il venire meno dell'ente e il suo transitare in altre strutture, quella che, in termini più semplici, chiamiamo morte. Il limite è ciò che contiene l'ente nella sua forma, lo tiene alla vita e lo trattiene dalla morte. Senza il limite, infatti, avremmo un'assoluta identità oppure un'assoluta differenza, una condizione di indistinzione universale, il trionfo di un unico colore, una bianchezza espansa o un'indefettibile oscurità. Il limite è la forza che l'ente esercita da se stesso contro il nulla, che sarebbe l'estinzione di sé come cancellazione della forma che gli appartiene e lo definisce. Il limite è l'attrito che la totalità dell'ente che esso non è – il resto dell'ente al di fuori del particolare ente che il singolo è in quanto tale – impone alla dinamica metafisica della realtà per consentire l'emergere della sua forma. È la garanzia della separazione, la membrana tra le cose, la differenza tra gli oggetti, la marca ontologica per cui un ente è quello che è e non un altro. Se non ci fosse il limite, semplicemente non ci sarebbe. Il limite è quindi l'energia del cosmo, ciò che lo innerva e assicura la durata del particolare, lo preserva dall'avvenire dell'identità e della differenza assolute, ed essendone garanzia metafisica è ontologicamente prima di entrambe, prima di qualunque identità e di qualunque differenza, perché senza il limite nemmeno identità e differenza riuscirebbero a essere. Il limite è ciò che consente all'ente di permanere nell'identità che è nella sua forma e allo stesso tempo di durare nella differenza, di essere diverso dal resto del mondo. Nell'identità e nella differenza l'ente, garantito dal limite, può durare, fino alla soppressione del limite che gli

è sostanziale con il sopraggiungere della morte e la traslazione della materia che gli apparteneva verso altre configurazioni, appunto verso altre forme. Il limite, dunque, è una delle espressioni più originarie dell'essere.

3. Platone e Heidegger

Che il limite sia una delle determinazioni dell'essere lo aveva già compreso, concettualizzato ed espresso con la massima chiarezza Platone, in uno dei testi fondativi della metafisica e della filosofia occidentale. Nel *Sofista* l'ateniese, compiendo il famoso parricidio parmenideo, declina una metafisica del nulla, proponendo una formulazione del non-essere non come non-essere assoluto in quanto assenza d'ogni cosa, privazione o nientificazione, bensì come non-essere relativo, come differenza. Con i cinque generi sommi definiti nel dialogo (Essere, Identico, Diverso, Stasi, Movimento), Platone non fa altro che affermare il primato dell'essere e del nulla come differenza di un ente da se stesso in relazione agli altri enti e a ciò che avevamo chiamato il resto dell'ente; ma il filosofo aggiunge a questa metafisica del nulla come diversità del non-è una metafisica del tempo. La metafisica, stando a Platone, è originariamente metafisica del nulla e del tempo, come stanno a testimoniare le irresistibili battute scambiate tra lo Straniero e Teeteto sul movimento necessario degli enti senza il quale essi non sarebbero, e anche la stasi che pur li garantisce dal movimento incessante e in mancanza della quale parimenti non sarebbero. Dove trova posto allora, in questa gerarchizzazione, il concetto di limite? Il limite è l'agente dell'essere e del nulla, è il *tra* frapposto in mezzo all'è e al non-è, ciò che fa essere l'ente in sé rispetto agli altri e che lo protegge metafisicamente dalla carica del resto dell'ente su di esso. Il nulla è ciò che fa essere gli altri enti diversi in senso relativo, ma è esprimibile come il limite che consente alla diversità riferita a quel singolo ente di poter sussistere. All'inverso, l'essere è l'energia che fa sussistere l'ente, l'energia della materia necessaria a permanere nella sua forma, utile a mantenersi nell'incolumità del limite che lo definisce. Il limite separa per definire e per far essere; è la forza che l'ente produce e fa scaturire da sé per essere e non farsi sopraffare; è la resistenza opposta al nulla che altrimenti

lo porterebbe alla dissoluzione; è il risultato generatosi dall'equilibrio sempre avveniente e dinamico, poiché originario al divenire, tra identità e differenza, tra stasi e movimento. Gli altri generi partecipano gli uni degli altri, come i restanti quattro dell'essere per sussistere o del diverso per affermare la loro autonomia.

Dando voce allora direttamente alle parole dello straniero, esse riassumono quasi integralmente il poderoso ragionamento messo in piedi da Platone per dimostrare l'assoluta vitalità della metafisica e dei principi sommi della realtà: «Non venga dunque qualcuno a dirci che abbiamo mostrato il non essere come contrario dell'essere, osando dire che è. Noi, infatti, riguardo a un eventuale contrario dell'essere, da un pezzo abbiamo detto addio alla questione, se esso ci sia o no, se ammetta un discorso o se sia del tutto indicibile; quanto al non essere che ora abbiamo detto esserci, che qualcuno ci convinca, confutandoci, che non diciamo bene; oppure, fintanto che ne è incapace, anche costui dovrà dire quello che diciamo noi: i generi si mescolano l'uno con l'altro, e poiché l'essere e il diverso passano attraverso tutti e l'uno nell'altro, il diverso, partecipando dell'essere, è grazie a questa partecipazione; non è però ciò di cui partecipa, ma ne è diverso, ed essendo diverso dall'essere, si dà con assoluta sicurezza che necessariamente sia non essere. A sua volta l'essere, partecipando del diverso, verrà ad essere diverso dagli altri generi, ed essendo diverso da tutti quelli, non è ciascuno di essi, né tutti gli altri insieme, ma è solo sé stesso, cosicché l'essere, indiscutibilmente, per migliaia di volte e migliaia di migliaia, non è; e così gli altri generi, presi individualmente o tutti insieme, per molti rispetti sono, per molti non sono»⁷. Lo strepitoso dialogo di Platone si conclude dunque con questa fondamentale acquisizione teoretica, che esiste un *altro* non essere rispetto all'indicibile su cui si stagliava l'interdizione parmenidea, stavolta esprimibile e soprattutto *essente*: l'essere da parte di un ente diverso da un altro e contemporaneamente non essente quell'ente se posto in relazione a esso, in una possibilità d'essere che abbiamo definito appunto limite.

Platone fornisce comunque un'ulteriore legittimazione metafisica, e cioè il fatto che in una spinosa questione su cui è ancora aperto un grande dibattito⁸

7 Platone, *Sofista* (Σοφιστής), 258e e 259a-b, a cura di B. Centrone, Einaudi, Torino 2008, p. 209.

8 Su questo punto rimando all'introduzione dell'edizione citata di Centrone (pp. VII-LXXI)

il filosofo argomenti la partecipazione tra i generi, su cui è possibile innestare il limite come sostanza di questa stessa partecipazione. Potremmo affermare che il limite è l'ombra della partecipazione reciproca dei generi, l'impronta lasciata sugli enti che essi si procurano da sé nel loro essere in reciproco commercio metafisico, il fenomeno che si palesa non appena due poli magnetici di segno uguale cercano di giungere tra di loro in contatto: l'essere è ciò che li avvicina e la differenza ciò che invece impedisce loro di collabire. Il limite è la risultante, è la visione del fenomeno nella sua interezza.

Sul livello metafisico su cui ci siamo posti, il limite deve trovare spazio tra i generi sommi individuati da Platone, essendo garanzia dell'ente e frutto dell'incontro sempre avveniente tra essere e nulla. Certamente, qui ci poniamo su un tipo di metafisica come detto temporale, avversa in senso platonico alle ontologie neo-eleatiche che concepiscono il divenire come un'illusione, come tra l'altro confermano alcune teorizzazioni della fisica contemporanea di matrice einsteiniana⁹. È Martin Heidegger, nel corso dedicato al *Sofista*, a intuire che dalle stringenti argomentazioni platoniche è possibile desumere una metafisica temporale: «Infatti *στάσις* non significa nient'altro che *αεί ον*, ciò che è sempre, il *permanente*, sicché ora, con un ulteriore sforzo interpretativo, non tradurremo più *στάσις* con "quiete", bensì con: "la permanenza". Vedete, perciò, che in questa nozione di permanenza, del sempre, di fatto – anche se non esplicitamente, ma stando alle cose – affiora per Platone il *fenomeno del tempo*, come quel fenomeno che determina l'ente nel suo essere: il presente, *παρουσία*, termine che spesso compare nella forma abbreviata di *ούσία*. E il *λέγειν*, il dischiudere l'ente rivolgendosi a esso, non è altro che il render-presente la visibilità dell'ente stesso e quindi questo stesso in ciò che esso è; nel suo dischiudere presentificante, esso conduce il presente all'appropriazione. È così il *λόγος* – e con esso l'uomo, il filosofo, il sofista, la suprema possibilità di esistenza – il tema di questo cavillare all'apparenza astratto»¹⁰. Che Heidegger

e a quella di F. Fronterotta, Rizzoli, Milano 2007, pp. 9-135 e all'ampia bibliografia riportata sull'argomento.

⁹ Cfr. ad esempio C. Rovelli, *L'ordine del tempo*, Adelphi, Milano 2017.

¹⁰ M. Heidegger, *Il «Sofista» di Platone (Platon: Sophistes, 1992)*, trad. di A. Cariolato, E. Fongaro e N. Curcio, Adelphi, Milano 2013, p. 584.

riconosca in Platone l'emersione di un'analisi temporale e che proprio il *λόγος* come discorso filosofico appropri l'ente dischiudendolo nel suo essere, permette di affermare che in gioco, oltre alla definizione di sofista, della dialettica e dei generi sommi della metafisica e dell'ontologia, ci sia anche il senso del tempo, che è l'orizzonte in cui l'essere si dà per la sua comprensione. Il *λόγος* oltre a dischiudere l'ente lo svela e l'apertura in cui l'ente si pone nello svelato è appunto il tempo.

In un altro corso non meno fecondo, *L'essenza della verità*, Heidegger intensifica questo concetto, ingaggiando un corpo a corpo con uno dei brani più famosi e teoreticamente più ricchi della filosofia platonica e della filosofia occidentale, il mito della caverna. L'ente infatti diviene man mano più svelato solo in relazione all'umano che vi si rapporta, e il modo di tale rapporto viene definito da Heidegger con una parola, certamente platonica ma assai problematica: *libertà*. Sta alla libertà dell'uomo stabilire il grado di svelatività dell'ente, nonché alla sua pazienza e alla sua capacità di sopportazione e di trasformazione che il cambiamento ontologico (il passaggio dalla caverna al mondo esterno) comporta. Quando dunque si sarà adattato alla visione del nuovo mondo in cui è venuto a essere, l'uomo potrà avere una chiara visione dello svelato: «Soltanto allora, quando ha acquisito familiarità con ciò, egli è in grado di guardare le cose di giorno alla luce del sole, poi la luce stessa, e da ultimo il sole come *ciò che dà luce* – come *ciò che dà il tempo*, a partire dal quale ogni ente è, come *ciò che tutto governa e domina* ed è fondamento persino di *ciò che è visibile nella caverna, delle ombre, della luce e del fuoco di colà*»¹¹. Questo brano è di fondamentale importanza, poiché rappresenta uno dei pochissimi, forse l'unico, *loci* testuali in cui Heidegger affermi con chiarezza la coincidenza tra *ciò che dà luce* (il sole e l'ente sommo) e il *tempo*.

Ciò potrebbe anche suggerire una forzatura del testo intendendo il passaggio come l'origine stessa del tempo in quanto svelamento originario dell'essere degli enti. Eppure, con la premessa heideggeriana che si trova già nel corso sul *Sofista* questa chiusa successiva di quasi un decennio non risulta per nulla peregrina¹².

11 Id., *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul «Teeteto» di Platone (Vom Wesen der Wahrheit. Zur Platons Höblengleichnis und Theätet, 1988)*, a cura di H. Mörchen, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1997, p. 68.

12 Per uno studio che contemperi anche il tempo e la temporalità e incentrato su Platone e i due

Semmai, a suscitare uno scandalo filosofico è l'accostamento di Platone a una filosofia del tempo, essendo invece tradizionalmente il pensatore greco associato alla cosiddetta filosofia delle forme, delle idee e degli archetipi eterni, e quindi escludente in maniera categorica qualunque speculazione ontologico-temporale. O se mai ce ne fossero, sarebbero volte in realtà soltanto a smentire una concezione fondata sulla primazia ontologica del divenire. Ma è ancora una volta Heidegger, nelle vesti di docente già impegnato nel progetto di distruzione della tradizione a fornire un'importantissima indicazione didattica, metodologica ed ermeneutica: «Bisogna abbandonare l'abitudine di inserire la filosofia platonica nell'orizzonte scolastico secondo cui Platone vedrebbe da una parte la sensibilità e dall'altra, come in un'altra cesta, il sovrasensibile. Egli ha visto il mondo in termini altrettanto elementari di come lo vediamo noi stessi, solo in maniera assai più originaria di noi»¹³. È quindi uno sguardo originario che bisogna adottare.

4. Il limite tra identità e differenza

La dinamica temporale illustrata nel *Sofista* trova alcuni interpreti contemporanei, tra cui la metafisica flussica, immanentistica e materialistica di Alberto Giovanni Biuso, il quale afferma molto chiaramente: «Temporalità e ontologia sono inseparabili perché il tempo è la continuità del divenire ed è insieme la discrezione degli istanti che lo compongono»¹⁴. Il tempo è il fondamento, è la spiegazione del divenire (*Temporalität*) e dell'essere (*Sein*), i quali si esprimono con la temporalità del divenire sempre diverso da sé e nell'identità degli istanti discreti e separabili di cui si occupa l'ontologia. Ma queste distinzioni sono meramente strumentali, poiché solo uno sguardo fenomenologicamente integrato riesce a cogliere l'unità di temporalità e ontologia, le quali divengono modalità sì diverse ma aventi lo stesso oggetto di

corsi heideggeriani presi qui in esame cfr. A. Cimino, *Ontologia, storia, temporalità. Heidegger, Platone e l'essenza della filosofia*, Edizioni ETS, Pisa 2005.

13 M. Heidegger, *Il «Sofista» di Platone*, cit., p. 585.

14 A. G. Biuso, *Temporalità e Differenza*, Olschki, Firenze 2013, p. 23.

studio, e che trovano inoltre nella coscienza che li coglie una struttura comune in quanto fondamento della vita dell'essere e della mente, del mondo e del *Dasein*. Questa metafisica temporale si inserisce perfettamente nel discorso che portiamo avanti: anche l'esserci, quell'ente particolare che è a noi il più prossimo, l'umano, è temporale: «Come ogni altro ente, anche l'umano abita il tempo; diversamente da altri enti egli lo sa e questo suo sapere lo trasforma nel saputo, lo fa diventare un grumo di tempo consapevole del proprio passare»¹⁵.

La filosofia è questo diventare consapevoli, il sapere che trasforma, che lo fa ripiegare in sé nella riflessione sul suo essere al mondo e nel tempo, contingente ma avveduto, destinato al trapasso e tuttavia abbarbicato tenacemente all'essere che pur gli sfugge via e che trattiene con fatica: il tempo umano è una lastra di ghiaccio sulla quale si cammina fino al punto del massimo assottigliamento, il momento in cui la lastra/tempo si spezza e si ritorna alla grande acqua, per poi riemergere in nuove forme, nuovi enti, nuovo tempo consapevole o inconsapevole di sé. Nel *durante*, c'è lo spazio per il pensiero sul tempo finito, sul presente e il futuro, di cui Agostino e Heidegger, come ricorda Biuso, sono alcuni dei massimi maestri: «Non c'è reale opposizione tra il presente agostiniano e il futuro heideggeriano, poiché entrambi sono radicati nella finitudine, o come *Sein zum Tode* o in quanto relazione profonda tra l'eternità del creatore e la mortalità delle cose create. In ogni caso e per entrambi il tempo esiste e scorre nella sostanza umana, come presente delle cose che sono state, presente delle cose che sono, presente delle cose che saranno, come Cura rivolta al mondo a partire dalla comune finitudine che attraversa tutti e l'intero»¹⁶.

Il dispositivo teoretico di identità e differenza da lui individuato come «significato pulsante e non polveroso»¹⁷ dell'essere costituisce una riproposizione critica e originale dei generi sommi individuati da Platone. L'identità è un'espressione della stasi, della quiete e della permanenza; la differenza lo è del movimento, del divenire e del flusso. Ed esse, interagendo tra di loro, colte dalla mente che intende se stessa come parte dell'intero, sono categorie risultanti dal ragionamento, ma anche dall'osservazione tipicamente

15 *Ivi*, p. 24.

16 *Ibidem*.

17 *Id.*, *Aión. Teoria generale del tempo*, Villaggio Maori Edizioni, Catania 2016, p. 16.

fenomenologica che indugia sulla realtà nei modi e nei limiti in cui essa si dà. Identità e differenza sono dunque le due voci ontologiche che definiscono il limite dal punto di vista di una metafisica temporale. All'identità della stasi subentra la differenza del movimento e viceversa, sicché l'ente particolare e la totalità dell'ente in quanto mondo sono il risultato della loro interazione. L'umano conserva la sua forma, si direbbe anche la sua identità, benché avvenga appunto il divenire come differenza dello scorrere degli istanti che rende quella forma cangiante, provvisoria e sempre diversa, in un fenomeno che si condensa nel morire come temporalità che si esaurisce nella morte e nel cammino che fa giungere a essa, l'invecchiamento. Gli enti vengono al tempo e all'essere e lì resistono, pena altrimenti la rottura del limite, il prevalere dell'identità e il cambiamento in altre forme. Anche in questa dinamica metafisica il concetto di limite mostra il suo posto di privilegio, essendo il limite il concetto di ciò che ci resta prima della fine, il tempo della vita residuale all'esistenza in quanto esseri-a-termini, esseri con il limite incarnato. Perché nei nostri riguardi accade di sfondare il limite venendo al mondo e nel tempo, rompendo la differenza e irrompendo come l'identità che l'umano manterrà per il tempo in cui sarà nella vita come tempo che dura; ma il limite gli è cucito addosso, è il suo marchio di fabbrica, sicché arriverà il momento in cui l'ente singolo non riuscirà più a sostenere la sua identità e la forma che lo definisce, la differenza prevarrà e spezzerà il suo limite riportandolo nuovamente nell'identità da cui è scaturito. Con una sintesi assai efficace e ricavata dalle argomentazioni platoniche del *Sofista*, Biuso afferma: «Una *differenza pura, senza identità*, comporta la dissoluzione del legame che intesse ogni ente con ogni altro, del legame che coniuga gli eventi tra di loro lasciandoli essere eventi differenti, del legame che fa del mondo un processo molteplice e sensato alla mente. Una *pura identità, senza differenza*, implica la stasi totale e l'unità originaria del niente. Un'identità che cancella dunque se stessa non perché abbia rinunciato all'eguaglianza dei diversi – che è struttura succedanea e costruita – ma, assai di più, perché ha distrutto la consistenza del divenire che è intrinseca all'essere di ogni ente. L'essere appare sempre come *dynamis*»¹⁸. Il legame di cui parla Biuso è il mistero del tempo,

18 *Ivi*, p. 108.

il modo in cui la *dynamis* stessa del tempo si produce, si esplica e si squaderna come mondo e nel mondo; legame che è leggibile come il limite che identità e differenza determinano nella loro incessante relazione, il limite di queste due strutture generali del cosmo. Pensare l'intero come governato dal limite è un atto radicale che giunge al fondo delle cose, al segreto dell'essere: al suo destino in quanto limite: «Il divenire della materia genera la differenza come dissoluzione degli enti che permette ad altri enti di emergere, al di là della stasi senza fine in cui consisterebbe il dominio dell'identico (Anassimandro). Una differenza che consiste nel confine dei desideri, nel non essere onnipotenti, nel dover sottostare al limite stabilito da sempre, da sempre deciso non da una qualche volontà personale, non da entità individue ma dall'insieme stesso di tutti gli enti, delle loro relazioni, dell'attrito che reciprocamente li delimita e insieme consente loro di diventare, degli *eventiora* che si legano da sempre e per sempre agli *eventiallora* e agli *eventipoi*, il limite stabilito dalla potenza – in una parola– del tempo. Il tempo è Ἀνάγκη, Μοίρα, Ἄτη, tempo sono le Parche»¹⁹.

Ciò che allora bisogna chiedersi è se una simile impostazione metafisica ha delle ricadute anche sul piano esistenziale e non soltanto sul piano ontico, essendo l'umano, come ente tra gli enti, inserito nel tipo di metafisica brevemente tracciato: «L'umano è caratterizzato dal rimanere sempre in ascolto del mondo e in questo ascolto cogliere ciò che *diviene*, ciò che si fa tempo ed è tempo. La metafisica si radica non nella atemporalità identitaria ma nella temporalità della differenza. Il tempo e la materia costituiscono fondamento, forma, struttura e modalità del mondo in ogni sua manifestazione, del reale a ogni suo livello. L'umano esiste, vive e si muove in questo plesso di tempomateria»²⁰. L'umano dunque ne risponde, reagisce e agisce, stavolta tenendo conto della del tutto ovvia traslazione di livello che ci porta dal piano metafisico a quello etico, laddove per etica si intenda l'analisi dell'umano stare al mondo, nel dimorare all'interno del limite che egli è come cifra universale dell'esistente, lontani da tensioni misticheggianti o fantasiosi proclami di redenzioni dall'alto: «Non più salvezze, dunque, superamenti e redenzioni ma l'abitare da sempre dentro il

19 Id., *La metafisica come antropocentrismo*, «Mechane. Rivista di filosofia e antropologia della tecnica», 3/2022, p. 50.

20 Id., *Aión. Teoria generale del tempo*, cit., p. 16.

limite del mondo, dentro il limite che è il mondo. Un mondo dentro il quale l'umano è finitudine, tempo che compare e tempo che si dissolve»²¹. Ancora una volta una finitudine intrinseca e temporale.

5. Finitudine e limite

In questo senso, l'affermazione proustiana che ci è servita da sprone per intraprendere queste riflessioni appartiene senz'altro al piano etico di cui discutiamo, ovvero alla gamma di modalità in cui la comprensione della metafisica può precludere a un'ermeneutica dell'esistenza umana. E su questo punto il filosofo che, pur non articolando una rigorosa e sistematica metafisica temporale bensì una filosofia onto-storica, ha speso alcune tra le più importanti riflessioni sul tema è ancora Heidegger, in particolare l'Heidegger dell'analitica esistenziale di *Sein und Zeit*. Non è un'affermazione del tutto lontana dal vero se si dice riguardo al filosofo di Meßkirch che fu il pensatore della finitudine in quanto forma ed espressione del limite esistenziale²². Direi, infatti, che Heidegger ha fatto dell'*Endlichkeit* uno dei marchi di fabbrica più riconoscibili del suo pensiero. Sarebbe inutile provare a presentare in questa sede una panoramica la più completa possibile del concetto di finitudine in Heidegger, anche a partire dalle sue opere più dense e importanti. Ciò che vogliamo mettere in evidenza e portare alla discussione è il modo in cui il filosofo ha dapprima attagliato la finitudine come diramazione concettuale del limite al *Dasein*, e in seconda battuta in che maniera è riuscito a elaborare una declinazione filosofica sul piano esistenziale (quello che chiama *Stimmung*) della finitudine stessa. Cosa determina esistenzialmente il limite? Come *mi* determina il

21 Id., *Tempo e materia. Una metafisica*, Olschki, Firenze 2020, p. 99.

22 Bisogna comunque non ignorare il senso temporale dell'analitica di Heidegger, anzi, il senso e il modo temporale in cui l'umano è e ne va del suo essere. Per Heidegger «il tempo non è poiché l'essere, l'esserci, può essere compreso solo in modo temporale. Non è che siamo e poi, successivamente, sperimentiamo il tempo, ma siamo al modo del tempo», in G. Figal, *Introduzione a Martin Heidegger (Martin Heidegger zur Einführung, 1991)*, tr. di A. Lossi, ETS, Pisa 2006, p. 91.

limite? Qual è l'esperienza del limite nell'esistenza? Domande tutte fondative e fondamentali, le quali aprono immensi squarci ermeneutici di risposta dinanzi alla tematizzazione dei quali si è costretti a scegliere.

Nell'analitica esistenziale heideggeriana, quella che con ottime ragioni è stata definita anche una gnosi di appropriatezza esistenziale o ermeneutica gnostica di riscoperta e di ottenimento dell'autenticità²³, l'esperienza del limite è data in misura determinante dall'*Angst*, dall'angoscia, la tonalità che il *Dasein* è non appena prende consapevolezza della possibilità del proprio limite costitutivo, del suo essere-alla-fine, che per gli umani avveduti di sé è la morte. Nel trovarsi e nel comprendere come modi di schiusura significativa del *Dasein*, Heidegger pone infatti l'angoscia quale fenomeno centrale. Pierre Hadot, e ne condivido il giudizio, cita la sintesi del pensiero heideggeriano all'altezza di *Sein und Zeit* di Alphonse de Waelhens, il quale afferma: «Ciò che ci spaventa dinanzi a questo mondo [...] cui noi siamo abbandonati senza difesa e senza riparo, è [...] il fatto brutto, nudo, inesorabile e insormontabile del nostro essere-nel-mondo. Ciò che mi fa indietreggiare per l'angoscia, è questa esteriorità nella quale sono immerso per intraprendervi la mia carriera di esistente, senza averlo voluto, e senza poterne fermare il decorso. L'angoscia scaturisce dalla nostra condizione e la rivela. Essa è il sentimento autentico della situazione originaria»²⁴. L'angoscia non è, come la paura sempre tematizzata da Heidegger, presentire la minaccia di un ente particolare ma è il modo in cui il *Dasein* sente il suo essere-nel-mondo, il suo esistere tra gli oggetti e soprattutto il suo essere e riflettere sulle

23 Cfr. su questo tema L. Fava, *Heidegger e la Gnosi*, Mimesis, Milano-Udine 2022, p. 218. Secondo l'autrice il pensiero heideggeriano è una forma di gnosi filosofica compiuta e compiutamente dispiegata, articolando un'analisi teoretica fondata su un'ermeneutica dei testi gnostici in grado di rilevare che «l'esistenza umana, in virtù della propria ontologia, può comprendersi o non può comprendersi a fondo; che il secondo caso è il suo modo d'essere abituale e che a esso corrisponde, nella dimensione effettuale ed esperienziale, il fatto che il sé umano fugge da se stesso e si dimentichi di sé. Viviamo in prima istanza e per lo più all'oscuro di noi stessi: l'esserci, minacciandoci, si sottrae nel nostro rapporto con l'esserci».

24 A. De Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger* (1942), cit. in P. Hadot, *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura (Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature, 2004)*, trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2006, p. 305.

possibilità che gli possono venire dischiuse dalla libertà²⁵. Il *Dasein* si angoscia per il non sapere del suo mondo e per la *Unheimlichkeit*, lo spaesamento e la mancanza di fondamento e di senso a cui si deve continuamente far fronte. Che sono io? Dove sono? Verso dove vado? Secondo Heidegger è questa l'originarietà dell'essere umani, del *Dasein* che tramite l'angoscia viene rimesso a se stesso e al suo limite. La cura, dunque, è il far fronte del *Dasein* al mondo, allo spaesamento²⁶ e all'angoscia²⁷. La cura è l'avere a che fare costantemente con il limite, che è la cifra dell'insospitale come anche del suo finire. Ed è qui che nell'analitica heideggeriana emerge il finire come tema della morte: «L'essere-alla morte è essenzialmente angoscia»²⁸. Il *Sein-zum-Tode* è la più autentica, secondo Heidegger, esperienza del limite dell'umano: sapere in modo immodificabile che si è esseri finiti anche perché morenti e destinati alla fine, al niente. L'esperienza quotidiana della morte è il fare i conti con il limite, con la presenza del nulla in quanto annientamento definitivo e irrinunciabile della

25 Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo* (*Sein und Zeit*, 1927), tr. it. di A. Marini, Mondadori, Milano 2012, § 40, pp. 264-273.

26 Cfr. su questo tema le acutissime analisi heideggeriane in E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di G. Charuty, D. Fabre e M. Massenzio, Einaudi, Torino 2019, pp. 520-543. A ciò De Martino unisce anche l'angoscia, che viene da lui definita in questi termini: «Per me invece apre il rischio di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile e quindi di non esserci affatto, di perdersi nella "isolata" intimità privata e incomunicabile, di spaesarsi rispetto a ogni possibile "paese", di smarrire l'oltre che condiziona il "mondo" in quanto la presentificazione è mondanizzazione valorizzante» (*ivi*, p. 528).

27 Nello spaesamento esistenziale in cui il *Dasein* si trova come essere-nel-mondo, l'angoscia è l'esperienza del niente come *non*, come negazione della totalità dell'ente e, soprattutto, come trascendimento metafisico che è nulla ed è verso il nulla. Riporto allora un'affermazione più tarda di Heidegger, che fa il paio con il commento precedente di De Martino: «Nell'angoscia noi diciamo, "uno è spaesato". Ma dinanzi a che cosa c'è lo spaesamento e cosa vuol dire quell'"uno"? Non possiamo dire dinanzi a che cosa è spaesato, perché lo è nell'insieme. Tutte le cose e noi stessi affondiamo in una sorta di indifferenza. Questo, tuttavia, non nel senso che le cose si dileguino, ma nel senso che nel loro allontanarsi come tale le cose si rivolgono a noi. Questo allontanarsi dell'ente nella sua totalità, che nell'angoscia ci assedia, ci opprime. Non rimane nessun sostegno. Nel dileguarsi dell'ente, rimane soltanto e ci soprassale questo "nessuno"», in M. Heidegger, *Che cos'è metafisica* (*Was ist Metaphysik*, 1929), in *Segnavia* (*Wegmarken*, 1967), a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 67.

28 *Id.*, *Essere e tempo*, cit., § 53, p. 375.

forma del sé, concetto di nulla che nell'analisi heideggeriana suscita appunto angoscia. L'angoscia è anche *ciò e come* il *Dasein* è quando pensa al suo tempo come tempo finito, limitato, che rimette l'umano all'interno dei confini del suo stesso limite e in cui cercare di abitare con serenità.

La posizione di Heidegger successivamente si radicalizza in un'affermazione apparentemente di passaggio, in cui si palesa la concettualizzazione del *Dasein* nella sua totalità, sia tematica che ontologica, senz'altro una frase tra le più importanti dell'opera in riferimento alla nostra indagine: «Nell'esserci vi è una costante e incancellabile “non-totalità”, che ha fine solo con la morte», che in altri termini vuol significare il limite irrefutabile che sostanzia il *Dasein* essendo-vita e che ha termine solo con la morte, come se la temporalità sempre aperta dell'umano-in-vita sia la garanzia del suo stesso essere-ancora. Inoltre, Heidegger è molto chiaro nel dire che la morte non è nessun completamento, bensì il *terminus ad quem* che rende temporalmente finito il *Dasein* e che lo riporta alle sue possibilità ancora da farsi *finch'è vita*.

La riflessione heideggeriana si intensifica in corrispondenza di un altro tema, in quello che ritengo il più importante e al contempo il più enigmatico paragrafo di *Sein und Zeit*, il § 58, in cui il filosofo argomenta sulla negatività intrinseca al fondamento del *Dasein* che si esplica nella manifestazione forse più radicale della finitudine e del limite e che ha appunto nella natura del *non* di queste pagine l'individuazione più essenziale; finitudine e limite che sono, seguendo le traduzioni di Chiodi e Marini, colpa e debito, entrambe rese dello stesso concetto di *Schuld*. Il *Dasein* ha il proprio fondamento in se stesso in quanto esistente, in quanto l'esistenza è il fondamento, ma è un fondamento che ha la sua ragione nel “non”: una situazione di limite, di soglia, in cui il *Dasein* ha da essere per non radicarsi solo nella sua gettatezza presente o solo nel suo progetto futuro.

Il debito, la colpa, il sentimento del limite e di provenire da altri e da altro, sono tutti segni della negatività che riappropriano con maggiore forza il *Dasein* a se stesso, ad avere-cura di sé e a significare il mondo. Siamo esseri-in-colpa ed esseri-in-debito per aver ricevuto la vita da altri, per essere immersi nella rete di relazioni in cui veniamo a situarci, per aver prelevato, assecondando un punto di vista materialista ma non nichilista, la materia che siamo per esserci

costituiti, per crescere e per continuare a essere: durata che è colposa nel debito costante che contraiamo con il mondo per la nostra stessa sopravvivenza, per la permanenza formale in cui ci siamo specificati dentro di esso.

Il fatto che siamo venuti alla *physis*, come essere, e alla totalità dell'ente, come mondo, relega l'essere dell'uomo alla colpa. Colpa che è, naturalmente, anche lo sforzo che opponiamo all'inerzia altrimenti divorante del mondo per mantenerci nella forma che siamo. Siamo colpa poiché venuti alla forma, perché nati; siamo colpa, in maniera forse più gravosa e per ciò stesso più dolorosa e radicalmente sofferente, poiché resistiamo al mondo, perché vi siamo radicati volendo ancora essere *purché la vita sia*. La colpa è l'esperienza continua e quotidiana dell'esserci che, per conservare sé nella forma finita che abita e che è, trovandosi nella *physis* «vi contrasta e in questo contrasto con le sue radici, che è un *farsi da sé* dalle sue radici, si regge»²⁹. Tale è il fondamento, un fondamento che però si tiene a sé, e che, ricorda Eugenio Mazzarella, è cartesiano nell'auto-certezza del *cogito* e della coscienza, ma che in senso ancora più profondo è *adamitico*. Il fondamento della colpa è la sua stessa insorgenza che si abbarbica a sé nella coscienza, cioè nel sapersi di sé come colpa dell'uomo, e che nella coscienza si ritrova ancora come colpa. Il concetto di colpa è centrale anche nella riflessione di Jaspers, che è ben riassunta e rilanciata da Pio Colonnello: «Esistere è essere in situazione, cioè limitarsi, vale a dire ripudiare tutte le possibilità che non sono state realizzate nella singola esistenza, nella *mia* esistenza; per questa stessa coimplicanza-identità, limitarsi equivale, perciò, ad essere colpevole. La colpa della limitazione è la vera ineludibile colpa al di là delle colpe peculiari che possono sopraggiungere come momenti particolari del ciclo di caduta e ascesa, di errore e di riscatto, di peccato e di redenzione»³⁰. Da ciò si desume chiaramente come il limite sia coesteso alla colpa in un modo da coincidere perfettamente con essa.

Tuttavia, tra le tonalità o gli stati d'animo fondamentali che Heidegger discute nelle sue opere (penso ad esempio alla noia, che sarà centrale nel corso,

29 E. Mazzarella, *Colpa e tempo. Un esercizio di matematica esistenziale*, Neri Pozza, Vicenza 2022, p. 11.

30 P. Colonnello, *Solitudine ed esistenza. Sullo statuto della vita interiore*, Mimesis, Milano-Udine 2022, p. 36.

non a caso, sui *Grundbegriffe der Metaphysik*, che costituiscono in piena lettera un'appendice ragionata all'*opus magnum* del '27³¹), l'angoscia è quella fondamentale, l'esperienza che appropria l'esistenza a se stessa e la rimanda al sé, a pensare al suo tempo, al suo finire e al suo limite. L'angoscia è quindi il grimaldello con cui aprire la serratura della cella segreta dell'essenza del limite esistenziale, che però, per forza di cose, non può essere l'unico. Ci chiediamo allora se ce ne sia un altro, se sia in stato larvale o persino più nascosto rispetto all'argomentazione heideggeriana, e che ha ancora a che fare con la traccia proustiana iniziale. Voglio dire se l'esperienza esistenziale del limite sia riducibile esclusivamente all'angoscia come sentimento del niente e del finire oppure se ci sia qualcos'altro di altrettanto radicale e raggiungibile attraverso un tipo di concettualizzazione metafisico. Cosa genera, infatti, questa metafisica del limite nell'umano? Qual è il gioco in cui il Narratore proustiano, come lo abbiamo lasciato, è immerso senza però ancora esserne avveduto, consapevole che

31 Ricordo la definizione di stato d'animo come modo d'essere data da Heidegger in questo corso: «Uno stato d'animo è una maniera, non semplicemente una forma o un modo, ma una maniera nel senso di una melodia, la quale non fluttua al di sopra del presunto sussistere autentico dell'uomo, bensì dà il tono a questo essere, cioè dispone e determina il modo e il "modo" del suo essere», in M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine* (*Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, 1983), trad. di C. Angelino, Il melangolo, Genova 1992, p. 91. Il discorso muta radicalmente, anche nel torno di pochi anni, con il corso di Heidegger *Introduzione alla metafisica* del 1935 dedicato soprattutto ai *detti* di Sofocle e Parmenide, in cui a colpire è il cambiamento radicale di prospettiva (che non può quindi confarsi a questa trattazione e che tocchiamo soltanto marginalmente) e insieme la traslazione del concetto di limite dal *Dasein* all'essere stesso, nell'ultima parte del libro poi editata con il titolo *La limitazione dell'essere*. «Dalla più volte citata espressione di Eraclito, sappiamo soltanto che nel *πóλεμος*, nella contrapposizione (*Auseinander-Setzung*) (dell'essere), si verifica il contrapporsi degli dèi e degli uomini. Solo una tal lotta *ἐδειξε*, mostra. Chi sia l'uomo non possiamo venire a saperlo da una definizione erudita, ma solo in quanto l'uomo viene, nella contrapposizione all'essente, tentando di recarlo al suo essere; in quanto cioè gli conferisce *limite e forma*, ossia in quanto progetta del nuovo (non ancora presente), cioè poeta originariamente, poeticamente fonda», in Id., *Introduzione alla metafisica* (*Einführung in die Metaphysik*, 1966), a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 2018, p. 152. L'essere dell'uomo, come era già stato precedentemente affermato, è quindi il frutto dell'essere.

qualcosa pur esiste ma che non riesce nello stato in cui si trova a definire con precisione, restando dunque in una condizione di vaghezza e di superficialità come le sue labbra sconfitte dalla muraglia delle guance di Albertine?

L'esperienza comune, come l'esperienza letteraria proustiana che ne rappresenta lo spicco esemplare e paradigmatico, pone dinanzi alla vita come datità esistenziale un'altra modalità d'essere del finire umano, dal mio punto di vista anche più profonda dell'angoscia, e che è il *dolore*. Il dolore è il basso continuo della vita, nella cui modulazione consiste tuttavia la possibilità più alta del bene vivere. Come Heidegger con l'angoscia, bisogna però interrogarsi circa lo statuto del dolore, se è inscrivibile nel breve e schematico tracciato metafisico che abbiamo delineato, che genere di relazione ha con il limite e per quale ragione il dolore è la scaturigine esistenziale tra le più radicali. Anche in questo caso, sarebbe superfluo, oltretutto assai dispendioso, tentare di restituire una fenomenologia del dolore nell'esistenza quotidiana, sicché dobbiamo porci il compito di abbozzare brevemente da un punto di vista metafisico la connessione con il limite.

6. Il dolore tra limite e metafisica

L'esserci umano è un essere-alla-fine, è già tale è una delle motivazioni della sofferenza esistenziale, la quale in questo senso è imparentata moltissimo con l'angoscia heideggeriana, come se anzi la sofferenza ne fosse per certi aspetti premessa e/o prosecuzione. Tuttavia, è in un altro senso che propongo di guardare alla cosa. L'esserci umano è sofferente poiché il dolore è il costo dell'energia che deve mettere in campo per garantire la sua forma, il suo limite. Per prolungare il suo limite deve provvedere a mantenere la sua forma e il prezzo da pagare è proprio il dolore. Allo stesso modo si dica per l'inverso, e cioè la resistenza che l'esserci deve opporre al mondo, con le sue insidie, i suoi pericoli, le sue delusioni e le sue frustrazioni, per non farsi sopraffare e scomparire. La matrice fondamentale della vita è quindi dolorosa e il dolore è lo sforzo che si estenua per mantenerla attiva. Per l'umano, il dolore è il significato più essenziale del limite, ciò che scaturisce da un lato dalla spinta a

durare come forma di ciò che siamo e dall'altro dalla resistenza che si oppone al peso che l'intero esercita sulla nostra finitudine. Il dolore ha dunque una motivazione metafisica per entrambe le ragioni. L'assicurarsi nella vita significa impedire all'Intero di sopraffarci e di spezzare la barriera che abbiamo eretto per conservare la forma che abbiamo. Per questa motivazione metafisica mi sembra allora irrefutabile che la sofferenza esistenziale sia il portato diretto della gravità del cosmo sul limite che l'esserci è, il quale ne sperimenta quotidianamente le conseguenze. Heidegger, commentando una poesia di Trakl nella conferenza *Il linguaggio*, riconosce al dolore questa funzione ontologica di separazione e allo stesso tempo di integrazione nel concetto di soglia, in qualche modo un'analogia, certamente importante, al nostro concetto di limite: «Ma che è dolore? Il dolore spezza. È lo spezzamento. Ma esso non schianta in schegge dirompenti in tutte le direzioni. Il dolore, sì, spezza, divide, però in modo che anche insieme tutto attira a sé, raccoglie in sé. Il suo spezzare, in quanto dividere che riunisce, è al tempo stesso quel trascinare, teso in opposte direzioni, che diversifica e congiunge nello spezzamento che divide e aduna. Il dolore è la connessura dello strappo. Questa è la soglia. La soglia regge il frammezzo, il punto in cui i Due si staccano e s'incontrano. Il dolore salda lo spezzamento della differenza. Il dolore è la differenza stessa»³². Il dolore, come la parola del mondo a cui l'uomo corrisponde con il suo linguaggio, con la poesia, chiama l'ente istituendo per esso la differenza di sé dal mondo e ne salda in sé la separazione. Il dolore è la differenza stessa (*Unter-Schied*) come dispositivo metafisico che istituisce il tra di questa stessa differenza, il suo *Unter*: il legame che disunisce per garantire l'ente nella sua diversità rispetto al mondo ma che lo tiene comunque al mondo. In altri termini, una delle perifrasi per dire il limite.

Ancora prima della frustrazione del desiderio, della corruzione fisico-chimica del nostro essere che chiamiamo malattia o invecchiamento, della distruzione ambientale che il divenire del mondo determina sugli sforzi costanti del

32 Id., *Il linguaggio* (1950), in *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 39. Sul carattere non antropologico del dolore Heidegger parla poco dopo le righe citate, ma universalizza il concetto nella conferenza *Il linguaggio nella poesia*, che ricordo nuovamente riportando questa seconda affermazione: «Ad ogni pensiero che creda di poter interpretare il dolore sulla base della sensazione, l'essenza del dolore resta necessariamente preclusa» (*ivi*, p. 64).

compromesso abitativo dell'umano in esso (e viceversa), individuo questo tratto metafisico che è tipico di tutti gli enti ma che diviene manifesto, in prima istanza e per lo più, nella vita cosciente di sé. Ma se questo ragionamento è valido e se le linee metafisiche tracciate valgono per la totalità dell'ente, dovremmo estendere il dolore come identità primaria del limite anche agli altri enti non-umani o, più correttamente, agli altri enti non-viventi³³. Vediamo il mondo sgretolarsi e ricostruirsi secondo le leggi del divenire e dell'universo ma non accade mai di udire provenire dal mondo, persino nello sconquasso generale degli elementi come un terremoto, un'alluvione o un'eruzione, che simili enti soffrano, di percepire il loro grido di dolore. Soffrono una pietra, una roccia, una nuvola? Eppure anche loro per mantenersi nella forma in cui sono, nella forma che sono, necessitano del dolore come mantenimento del limite che li assicura nell'essere. Ma soltanto la vita consapevole di sé e che può conoscere il limite può veramente soffrire.

È per questa ragione che mi avvalgo di due termini sinonimici ma che appunto per la loro differenza consentono di riferirsi a due concetti diversi con maggiore precisione: al dolore come espressione del limite universale e metafisico e alla *sofferenza* come esperienza del limite da parte di un ente consapevole di sé. Allo stesso modo con cui Heidegger privilegia l'esserci umano rispetto al resto della totalità dell'ente per il fatto di poter vedere la possibilità della propria fine e di potersi angosciare per il nulla³⁴, noi attribuiamo al vivente, e in particolare alla forma del vivente a noi più prossima, l'umano, la facoltà di avvedersi

33 Per una prospettiva filosofica sensibile a questi temi, cfr. F. Cimatti, *Cose. Per una filosofia del reale*, Bollati Boringhieri, Torino 2018; A. G. Biuso, *Animalia*, Villaggio Maori Editore, Catania 2020.

34 Con una convergenza straordinariamente heideggeriana (per via dell'essere davanti della domanda della morte e del nulla) faccio notare un passaggio della novella pirandelliana *Il marito di mia moglie*, in cui il protagonista Luca Leuci afferma: «Il cavallo non sa di dover morire, e non si fa di queste domande. All'uomo però, che – secondo la definizione di Schopenhauer – è un animale metafisico (che appunto vuol dire un animale che sa di dover morire), quella domanda sta sempre davanti», in L. Pirandello, *Il marito di mia moglie*, in *Novelle per un anno*, a cura di C. Simoni, Mondadori, Milano 1978, p. 57 (il corsivo e il maiuscolo sono nel testo). A sua volta, l'agrigentino si rifà al concetto di animale metafisico in A. Schopenhauer, *Supplementi al «Mondo come volontà e rappresentazione»*, tr. it. di G. De Lorenzo, tomo I, Laterza, Roma-Bari 1986, p. 165.

della condizione limitata di cui è fatto e delle conseguenze esistenziali che tale condizione comporta. Come afferma molto chiaramente Oscar Wilde, in un testo tra i più acuti sulla filosofia dell'esistenza nel senso doloroso ora declinato, la sofferenza è il fondo della vita, ciò rispetto al quale non si può sperimentare un successivo: «La sofferenza, per strano che questo possa sembrarti, è il mezzo per cui esistiamo, perché è l'unico mezzo per cui diventiamo coscienti di esistere; e il ricordo delle sofferenze del passato ci è necessario come garanzia e testimonianza della nostra identità ininterrotta»³⁵. L'espressione wildiana *identità ininterrotta*, in considerazione delle disquisizioni su identità e differenza e sul gioco temporale che questi due principi metafisici intrattengono nella realtà strutturandola, è illuminante, a cui adesso attribuiamo il tratto ontologico decisivo per questa argomentazione. Siamo nel tempo, siamo garantiti nella durata e il nostro passato è da noi ricordato proprio perché, dice Wilde, soffriamo. La sofferenza è dunque metafisica anche nel senso che ci *introduce* alla metafisica, a pensare il limite e i dispositivi teoretici dell'intero.

Compresa la radice metafisico-temporale del limite potremmo anche metterci, sulla scia di Heidegger, in direzione anzitutto di un'appropriazione dell'esistenza di se stessa, che era perduta nell'ignoranza di sé e nello scadimento ontologico della quotidianità non filosofica, che non pensa alla sua morte e al suo nulla; oppure tentare una risemantizzazione del *Dasein* sulla base di ciò che questa metafisica del limite suggerisce. Credo che in tal senso sia ancora una volta da recuperare l'adamantina frase proustiana. Essa, infatti, ci dà una risoluzione, certamente non l'unica, ma direi feconda abbastanza per cercare in modo ovviamente non definitivo di chiudere il nostro ragionamento. Proust esprime il concetto di limite ponendo la barriera della guancia di Albertine esattamente in mezzo, nel *limes* in cui dovrebbe stare, tra ciò che è limitato e ciò che è invece limitante. Ci sono un al di qua e un al di là del limite, a cui lo scrittore fornisce le coloriture esistenziali per noi congeniali. Ciò che è al di là, infatti, il vero mistero a cui non si arriverà, il segno del

35 O. Wilde, *De Profundis*, tr. it. di C. Salvago Raggi, Feltrinelli, Milano 2021, pp. 18-19. Per un'ermeneutica più articolata del testo wildiano cfr. E. Palma, *Forme di resilienza filosofica nel De Profundis di Oscar Wilde*, «Siculorum Gymnasium. A Journal for the Humanities», 2021, 7, pp. 131-151.

limite della conoscenza, dell'inafferrabilità, del dolore su cui il desiderio impatta tragicamente frustrando ogni tentativo di espansione aggettante sul sé dell'altro, è l'opposizione che attribuisce una consistenza alla sofferenza, che le fornisce un significato. La *guancia* di Albertine non è niente di diverso dal muro che l'empiria frappone all'intuizione, all'impossibile sfondamento del limite che siamo in un altrettanto impossibile trascendimento nell'altro, il cui destino sofferente è inscritto sin dall'inizio nella sua stessa dinamica. La *joue* è *tutta superficie*, l'esperienza più perspicua e auto-evidente del limite, che ci rimette a noi stessi e alla nostra sofferenza. L'altro è per Proust impenetrabile, irraggiungibile e in conoscibile: e ciò perché l'umano è un essere che non può uscire da sé, che non può conoscere gli altri se non in se stesso, e che se dice di poterlo fare senza tirare a indovinare o usando l'intuito è sicuro che mente. L'intuizione intellettuale, quella che con le sole forze della mente riuscirebbe a fare breccia nell'essenza dell'altro, è pura fantasia. Il viaggio verso l'altro, a meno che non sia artistico, è un viaggio impossibile.

Ritengo nondimeno che l'insegnamento proustiano possa essere spinto ancora oltre, un'ermeneutica del limite che diventa, nella comprensione di questo particolare fenomeno (per il quale transita gran parte della nostra vita), una saggezza esistenziale. La regola prudenziale a cui Proust rimette è infatti di contenere l'errore e la delusione e di accontentarsi di ciò che le labbra sfiorano, che non è altro che un modo artistico di dire il ventaglio limitato di possibilità di cui si può disporre. Comprendere il gioco metafisico dell'essere, la sua oscillazione di cui il limite è appunto il baricentro, significa attribuire un senso al dolore in quanto enti formati e alla sofferenza in quanto enti consapevoli del dolore che intride le cose: appagarsi nel limite della durata che siamo e soprattutto, e giungiamo così al nostro punto, accontentarsi della forma, della singolarità individuata che corrisponde al nostro sé, provvisti come siamo di una facoltà che ha il potere non di spezzare il limite doloroso ma di vincerne l'eccesso, in un'impresa che potremmo definire come *limitazione del limite*. Questo potere è il desiderio, inesauribile portatore di sventure, se non si comprende, come l'autore intuisce senza mai andarne a fondo nella vera natura se non troppo tardi (e dimostrazione ne saranno i memorabili volumi della gelosia e dell'oblio di Albertine prima della ricapitolazione finale del tempo nel *Temps retrouvé*),

che è proprio la superficie, l'incontro tra noi e il mondo che si verifica nel limite, a essere il luogo della pienezza esistenziale: quando anziché voler penetrare la guancia di Albertine si indugia su di essa scoprendone i piaceri, si assapora il calore del limite che incontra un altro limite e, benché per la durata di qualche istante, la sofferenza sembra meno grave e il durare solo un'apparenza.

Ontologia della morte: tra limiti e orizzonti

INES DENTE¹

Sommario: 1. Dire la morte: il *limen* del linguaggio. 2. Il lutto in psicoanalisi. 3. Sulla soglia di Antigone: «l'essere-tra-le-due-morti». 4. Conclusioni.

Abstract: Through a crossover between philosophy and psychoanalysis, the present paper explores the potential connections between the problem of death and the concept of «limit» seen both as a demarcation line and as an opening towards new horizons. By relying on some aspects of the thought of Heidegger, Wittgenstein and Lacan, in the first part we try to shed light on the relationship between language and knowledge, also questioning the limits and possibilities of the linguistic sign compared to the experience of death. By retracing some of the main works by Freud and his student Jung, the second part analyzes the experience of grief and its challenges, but also the generative opportunities of such event. It also takes into account the fine line between the physiological and pathological reaction to grief, manifesting in its two versions, mania and melancholy. Starting from Jacques Lacan's Seminar VII, the last part is an attempt to intertwine the concept of death and desire and show how the end of our existence – the so-called «end of the line» – could be considered not as a mere final destination, but more as an intrinsic awareness upon which it is possible to build one's own and unique sense of existence.

Keywords: *death, life, limit, threshold, other, leak, mourning, desire, end, possibility, existence.*

1 Docente di «Critica letteraria» presso l'Università degli Studi «Guglielmo Marconi».

«Limite che era lì,
senza dubbio da sempre, ma che è anche
l'unica cosa che resti e lasci l'impronta
della sua linea in questo campo disabitato
per noi cristiani.
Il limite di cui si tratta [...] è quello che ho cominciato con il definire
come il limite della seconda morte».

J. Lacan, *Il Seminario. Libro VII. L'Etica della psicoanalisi*

1. Dire la morte: il *limen* del linguaggio

L'essenza dell'essere «sta nel suo da essere»² o, provando a riprendere la traduzione di Volpi di questo celebre passo heideggeriano, l'essenza dell'essere sta nel suo «avere da essere». Il principio primo, il fondamento ontologico della nostra esistenza risiede in questo bisogno di domandare un Avere al nostro essere o meglio al nostro esser-ci nel mondo. Il verbo avere non va inteso come richiesta specifica di un oggetto, un avere materialistico di qualcosa di predeterminato e preciso, piuttosto come quel dinamismo vitale, quella spinta in avanti che alberga nelle radici più profonde del nostro essere. La vita chiama la vita, essa esige sempre un andare oltre, uno spingersi al di là dei propri stessi limiti, assumendo il volto di una domanda destinata a non saturarsi mai completamente. Questo movimento vitale, strutturalmente, non sa, non può e non vuole conoscere l'arresto, il fine corsa, la fine dei giochi, dunque la morte. Eppure, alcuni casi limite dell'esistenza umana – pensiamo al malato terminale o al suicida che sceglie scientemente di metter fine alla propria esistenza – ci dimostrano il contrario. Un dolore fisico o psichico estremo può arrivare a spegnere quella fiamma vitale, trascinando il soggetto in una dimensione passivo-depressiva che lo porta ad anelare alla fine. Ma anche in questi casi

2 M. Heidegger, *Essere e tempo*, 42b, Mondadori, Milano 2022, p. 68.

limite, ritroviamo ancora un avere, un domandare qualcosa alla vita stessa e al proprio essere: c'è ancora un movimento, una tensione, un desiderio. Il luogo della morte è il luogo, invece, dove ogni dinamismo si arresta, dove albergano il silenzio e la quiete: il cuore delle nostre domande e dei nostri desideri ha smesso di pulsare. Che cosa si prova quando ci si ritrova in quella zona soglia tra la vita e la morte? Che cosa accade quando si è spettatori della morte dell'altro?

Secondo Heidegger, la morte non è qualcosa di cui possiamo fare esperienza, perché quando essa sopraggiunge, il nostro essere non ci sarà più. E anche nel caso della morte dell'altro non possiamo accedere alla «perdita d'essere che subisce chi muore. Non esperiamo in senso genuino il morire degli altri, ma tutt'al più gli siamo sempre vicini»³. «Nessuno può togliere all'altro il suo morire»⁴: nessuno può vivere l'esperienza della morte al posto di un altro. Partendo dalla consapevolezza di questa impossibilità di conoscenza, chi si è ritrovato ad assistere agli ultimi attimi di vita di coloro che stanno per lasciare questa esistenza, non può non aver constatato un ultimo richiamo, un ultimo grido alla vita stessa. Per quanto ci si possa attardare in speculazioni filosofiche, per quanto si possa provare psicologicamente a pensare alla nostra fine e ad introitarla razionalmente, quando il gelo della morte soffia sulle nostre spalle, l'angoscia del vuoto, del ritorno a quel buco nero dal quale forse tutti noi proveniamo, ci assale. Quando a morire è un altro, a noi non prossimo, siamo soliti utilizzare frasi circostanziali e falsamente consolatorie: «É la vita, non possiamo essere eterni». Il linguaggio, in tali situazioni, perde di fatto la sua forza, la sua profondità, il suo potere evocativo e si trasforma in quella chiacchiera dissociata dal senso e dal contenuto. E quando a morire è invece un nostro caro, accanto al dolore inestimabile per la sua perdita, sperimentiamo un'altra angoscia, più o meno consapevole: la perdita dell'altro ci ricorda specularmente che anche noi siamo destinati, prima o poi, ad incontrare la fine. Il problema della morte non può non fare legame, creare connessioni e relazioni con il concetto di limite.

Etimologicamente il termine "limite" può essere ricondotto a due sostantivi latini: il primo *limes*, *limitis*, ovvero linea di confine, linea di demarcazione tra

3 *Ivi*, 239, p. 338.

4 *Ivi*, 240, p.339.

un luogo ed un altro. Presso i romani, in età imperiale, il limite designava la strada militare, o meglio l'insieme delle fortificazioni lungo i confini. Il secondo termine latino a cui la parola può essere collegata è invece, *limen*, *liminis*, ovvero "soglia". Questa seconda accezione ci permette di esplorare il concetto di limite da una prospettiva più aperta: il confine non è più solo un blocco, una chiusura, un taglio netto, una cesura tra una dimensione ed un'altra, bensì esso si configura come una porta d'accesso ad un reale nuovo ed inedito. In che modo, l'esperienza della morte ci ricollega al senso del limite, esaminato in queste due accezioni? Banalmente possiamo dire che la morte è forse la più alta esperienza del nostro più grande limite intrinseco, ovvero la nostra caducità, il nostro non poter esser-ci per l'eternità. Il nostro agire quotidiano, le nostre attività non sono altro che un tentativo disperato ed insoddisfacente di sfuggire a questa scomoda realtà. Tuttavia, la morte apre un secondo ed importante limite: il limite della conoscenza che si interseca inevitabilmente con il limite del linguaggio. Possiamo conoscere qualcosa di cui, stando alle parole di Heidegger, non potremo mai fare esperienza? Possiamo afferrare la morte, possiamo declinarla nelle maglie scomode del linguaggio? Possiamo, in definitiva, dire l'indicibile, dire la morte?

In uno dei suoi scritti, *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, Jacques Lacan ci mostra chiaramente il volto "spietato" del linguaggio. Se è vero che il segno linguistico ci permette di nominare il reale, di dare forma alle cose e al mondo, di elaborare pensieri e di comunicare, dunque di schiuderci all'altro, "il simbolo" ovvero il linguaggio, «si manifesta in primo luogo come uccisione della cosa»⁵. Il significante ha inferto una ferita, un taglio irreversibile al soggetto perché, sottraendolo al suo puro funzionamento animale e istintuale, lo ha obbligato a nuotare per sempre nel mare del simbolico. Il linguaggio non è dunque uno strumento, di cui l'essere umano vorrebbe esser padrone, perché è esso stesso ad agire sul soggetto, a catturarlo nelle sue leggi indipendenti ed autonome. Basti pensare al fatto che per esplicitare un concetto, una parola, necessitiamo sempre di altre parole: ciascun significante può essere

5 J. Lacan, *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, in *Scritti*-Vol. 1, Einaudi, Torino 1974, p.313.

provato a spiegare solo a partire da altri significanti. Se, dunque, il reale trova forma, viene filtrato e nominato attraverso le maglie del simbolo, esiste sempre qualcosa del reale che si sottrae alla significazione, che non si lascia scrivere.

L'essenza del reale è proprio quel qualcosa che si situa al di fuori dei confini, delle reti dell'universo simbolico, è ciò che resta al di fuori del discorso e dunque del senso. La morte si iscrive, dunque, in questo registro del vuoto e del non senso: per quanto si possa provare a nominarla, a comprenderla ed argomentarla, essa camminerà sempre su questo bordo dell'indicibile e dell'inafferrabile. La morte, sentenza Lacan in una conferenza a Lovanio, «è dell'ambito della fede»⁶. Anche Wittgenstein, nel corso dei suoi studi e in modo particolare nel suo *Tractatus Logico-philosophicus*, si è a lungo interrogato sul problema del linguaggio e della conoscenza possibile. «Una proposizione», osserva il filosofo austriaco, può dirci solo «come una cosa è, non che cosa essa è»⁷. In altre parole il linguaggio non afferra mai l'Essere della cosa, ma descrive solo come essa è disposta nel mondo. «Noi ci facciamo immagini di fatti»⁸: «l'immagine logica dei fatti è il pensiero»⁹. «Per riconoscere se l'immagine», o la proposizione che in termini wittgensteiniani è un'immagine linguistica, «sia vera o falsa, noi dobbiamo confrontarla con la realtà»¹⁰. È possibile, allora, dire la morte, formulare preposizioni sulla morte se «la morte non è evento della vita»¹¹, se di essa non possiamo mai far esperienza, se non possiamo mai confrontarla con la realtà? Wittgenstein risponde in parte a questo interrogativo quando osserva: «I limiti del mio linguaggio significano i limiti del mio mondo»¹² e ancora «le proposizioni non possono esprimere nulla di ciò che è più alto»¹³.

Il linguaggio, con i suoi limiti intrinseci, segna implicitamente il confine, la linea di demarcazione tra il dicibile e l'indicibile, «tra ciò che, dell'essere,

6 J. Lacan, *Conferenza di Lovanio*, «La Psiconalisi Postumano», 63-64, Astrolabio, Roma 2018, p.17.

7 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, [T.3.221], Einaudi, Torino 2009, p. 35.

8 *Ivi*, [T.2.1], p. 29.

9 *Ivi*, [T.3], p. 32.

10 *Ivi*, [T.2.223], p. 32.

11 *Ivi*, [T. 6.4311], p. 107.

12 *Ivi*, [T. 5.6], p. 88.

13 *Ivi*, [T. 6.42], p. 106.

si dice e ciò che non può dirsi»¹⁴. Il senso ultimo dell'esistenza, che trascina inevitabilmente con sé il concetto di morte, di fine-corsa, non trova per Wittgenstein alcun spazio nella catena Significante: se da una parte il silenzio, il tacere, sono dunque l'unica risposta di fronte a quel resto del reale che non si lascia scrivere, dall'altra è solo nella "mostrazione pura", tipica della dimensione artistica che è possibile accostarsi al trascendente. Ecco perché l'atto antifilosofico di Wittgenstein è considerato a giusta ragione da Alan Badiou, un atto arci-estetico, che «consiste nel lasciare che ciò che c'è si mostri, nella misura in cui ciò che c'è è precisamente ciò che nessuna proposizione vera può dire. Se l'atto antifilosofico di Wittgenstein può legittimamente esser dichiarato arci-estetico è perché questo "lasciar essere" è nella forma non preposizionale della mostrazione pura, della chiarezza, e perché questa chiarezza non arriva all'indicibile se non nella forma senza pensiero di un'opera (essendo certamente la musica, per Wittgenstein, il paradigma di una tale donazione)»¹⁵. Per Heidegger il problema del linguaggio è strettamente correlato alla comprensione e al senso: è proprio attraverso il comprendere che l'Essere può schiudersi, aprirsi al mondo, diventare un esser-ci, un essere-nel-mondo. «Che il linguaggio diventi solo ora tematico, vuole indicare che questo fenomeno ha le sue radici nella costituzione esistenziale della schiusura dell'esserci. Il fondamento esistenziale-ontologico del linguaggio è il parlare [...] Il parlare è esistenzialmente cooriginario al trovarsi e al comprendere. [...] Il parlare è l'articolazione della comprensibilità. [...] Ciò che nella spiegazione, e quindi più originariamente già nel parlare, è articolabile, l'abbiamo chiamato il senso»¹⁶. Se il linguaggio permette all'Essere di appropriarsi e di articolare un senso, «vi è un uso del linguaggio al cui interno il senso della vita o la vita del senso non si manifesta più»¹⁷. Perdendo tutto il suo potere evocativo, il linguaggio può trasformarsi in «parola già parlata», nel «si dice», nella chiacchiera che «in quanto tale, invece di tenere aperto l'essere-nel-mondo in una comprensione articolata, ha la possibilità di chiuderlo e di velare ciò che è internamente-al-

14 A. Badiou, *L'antifilosofia di Wittgenstein*, Mimesis, Milano 2018, p.28.

15 *Ivi*, p.21.

16 M. Heidegger, op.cit., 161, p. 242.

17 A. Catelani, M. Bianca, S. Zacchini, *Riflessioni sul senso della vita*, Aracne, Roma 2010, p. 22.

mondo»¹⁸. A rompere questa opacità del «si dice», permettendo all'Essere di riappropriarsi del proprio esser-ci e del proprio senso, è il silenzio, da intendersi come “nuova appropriazione”, “riscoperta”. Pur evidenziando i limiti, i confini del linguaggio, il silenzio di Heidegger è ben diverso dal tacere di Wittgenstein. «Il silenzio, per Heidegger, non è l'esterno, ciò che sta oltre il limite del linguaggio, ma qualcosa che ha un rapporto essenziale con il linguaggio e *ne fa apparire il limite*. Per esempio, se, durante una conversazione, tacciamo, questo tacere è una maniera in cui vogliamo dire qualcosa all'interlocutore. [...] Tacendo, un essere umano indica talvolta all'interlocutore che ci si è smarriti in un mare di parole che non aprono alcun mondo, e lo invita a sottrarsi a questa ripetizione e a prendere posizione»¹⁹. Come inquadrare, per concludere, il problema del linguaggio, dei limiti della conoscenza e della morte rispetto al pensiero heideggeriano? Se «in Wittgenstein troviamo l'invito a tacere rispetto a ciò di cui non si può parlare, in Heidegger troviamo invece il tentativo di dire, forzando la grammatica e la struttura delle parole, ciò che a rigore non può essere detto (all'interno dei limiti di un certo linguaggio)»²⁰. Se è il linguaggio a dischiudere, a far apparire il mondo, se è «la parola che procura l'essere alla cosa»²¹, è solo nella poesia, nel linguaggio poetico che è possibile rinvenire l'essenza ultima del reale ed è solo in questa dimensione che è possibile scrivere l'a-fine-corsa, dunque la morte.

2. Il lutto in psicanalisi

Mettendoci a nudo e consegnandoci inermi di fronte alla nostra finitezza, l'esperienza luttuosa disegna, implicitamente, il limite, il confine tra vita umana e vita animale, tra vita umana e vita inanimata. «Osserva il gregge che ti pascola innanzi: esso non sa cosa sia ieri, cosa oggi, salta intorno, mangia, riposa, digerisce, torna a saltare, e così dall'alba al tramonto e di giorno in giorno, legato

18 M. Heidegger, op.cit., 169, p.243.

19 A. Catelani, M. Bianca, S. Zacchini, op.cit., p. 32.

20 *Ivi*, p. 25.

21 M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 2007, p.131.

brevemente con il suo piacere e dolore, attaccato cioè al piuolo dell'istante, e perciò né triste, né tediato»²². Il fardello incombente della temporalità non grava sulle spalle del gregge, ovvero del mondo animale che conosce, come le piante e come il regno inanimato, solo l'eternità dell'attimo presente, il divenire della vita, senza alcuna razionale consapevolezza della sua ineluttabile caducità. Eppure, come osserva puntualmente Recalcati nel suo saggio *La luce delle stelle morte*, esistono in realtà due momenti in cui la vita animale prende consapevolezza della sua finitudine: quando la carne si ammala, quando il corpo fa dunque esperienza della sofferenza e dei suoi limiti intrinseci, ma altresì quando la morte viene a far visita al cucciolo appena nato mostrando il suo volto ingiusto e innaturale²³. Se, nel reale, possiamo far esperienza solo e soltanto del decesso altrui e non già del nostro proprio decesso, cosa accade, dunque, nel quotidiano di colui che sopravvive alla morte dell'altro? A carattere generale, possiamo dire che la dimensione spazio-temporale si riscrive in maniera del tutto singolare e inedita. Il soggetto che subisce la perdita, sembra essere aspirato, risucchiato, in un tempo passato: la vita continua a scorrere, a procedere in avanti, nonostante l'evento luttuoso, eppure ricordi, emozioni, scene del passato si affacciano nella mente di coloro che restano sotto forma di pensieri intrusivi e persistenti. La morte dell'altro è anzitutto la morte del corpo dell'altro. Quel corpo che prima potevamo abbracciare, toccare e sentire, quei luoghi abitati da chi è venuto a mancare diventano vuoti e privi di senso, e ci obbligano inesorabilmente a confrontarci con la presenza di un'assenza. Dove sei andato? In quale luogo posso ancora rintracciarti e sentirti vicino, ancora presente? La sparizione del corpo dell'altro non è che la prima ferita inferta dall'evento luttuoso. Vi è, infatti, una seconda morte, la morte del nome dell'altro, con cui bisogna apprendere rapidamente a fare i conti. Il nome dell'altro lo si può declinare come il peso simbolico che l'altro aveva per noi, quella porzione del nostro proprio Io, del nostro proprio Essere che prima era abitata da chi ora non c'è più. Perdere un altro che prima mi abitava significa perdere anche una parte di me: «la separazione non si limita a dividere il soggetto dall'oggetto perduto, ma

22 F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, Milano 1974, pp.6-7.

23 M. Recalcati, *La luce delle stelle morte*, Feltrinelli, Milano 2022, p.23.

lo divide altresì da una parte di sé stesso»²⁴.

La morte, a ben guardare, non è la prima esperienza di perdita che esperiamo nel corso della nostra esistenza. Come la psicoanalisi freudiana e lacaniana ci insegna, le nostre vite appaiono marcate da infiniti tagli, da infinite separazioni, da perdite e da abbandoni più o meno sofferenti i quali necessitano, alla stregua dell'esperienza luttuosa, una lenta ricostruzione dell'Io, un'elaborazione simbolica dell'evento traumatico. Non è un caso che uno dei saggi freudiani più significativi sul tema della morte, ovvero *Lutto e malinconia*, parta proprio dall'accostamento di queste due dimensioni, quella luttuosa e quella melanconico-depressiva, scaturite da un evento traumatico e significativo per l'Io. L'opera viene scritta nel 1915, durante la prima guerra mondiale, in un contesto dunque ideale per riflessioni sul tema della morte; ad essa seguiranno altri scritti sulla perdita ovvero *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte* (1915), *Caducità, Angoscia, dolore e lutto* (1925). Nell'elaborazione delle sue tesi sul lutto e sulla malinconia, Freud si ricollega chiaramente ad un saggio del 1912 di Karl Abraham, psichiatra e psicoanalista tedesco, *Note per l'indagine della follia maniaco-depressiva e di stati affini* in cui ritroviamo una serie di comparazioni non solo tra l'evento luttuoso e la sindrome melanconico-depressiva, ma altresì tra quest'ultima e la cosiddetta «malattia del dubbio» ovvero la nevrosi ossessiva. Tanto nell'ossessivo, quanto nel melanconico, secondo Abraham, albergano sentimenti ambivalenti nei confronti dell'oggetto amato, in particolare odio e amore, così come una naturale tendenza al trattenere che giustifica l'attaccamento al passato e l'incapacità al lasciar andare. Il melanconico, tuttavia, dopo aver trattenuto l'oggetto d'amore, tende a distruggerlo, ad espellerlo dal proprio Sé ed è proprio a seguito di questa espulsione che si presenta il sintomo depressivo, laddove l'ossessivo tende a mantenere sempre in piedi l'esistenza dell'altro, a trattenere sempre e per sempre il suo oggetto d'amore e da ciò scaturisce la sua nevrosi. Nel suo primo saggio *Lutto e malinconia*, Freud ci offre una definizione assai puntuale di queste due fattispecie enunciandone punti in comune e differenze. «Il lutto è invariabilmente la reazione alla perdita di una persona

24 M. Recalcati, op.cit., p.27.

amata o di un'astrazione che ne ha preso il posto, la patria ad esempio, o la libertà o un ideale e così via»²⁵. Già da questa prima definizione è possibile ricavare un elemento assai importante ovvero che per Freud l'esperienza luttuosa può scaturire non soltanto dalla perdita di una persona fisica amata, ma altresì dalla perdita di un ideale, o meglio di un oggetto simbolico al quale il soggetto ha conferito una particolare importanza dal punto di vista affettivo e psichico. La stessa situazione, dunque l'evento perdita, si trasforma, in alcuni individui con una certa predisposizione alla psicopatologia, in melanconia. Quest'ultima si configura dunque sin da subito come una variante patologica, insieme alla mania, del lutto. La soglia tra reazione naturale ad una perdita significativa e reazione "malata" rispetto alla medesima esperienza, appare assai labile e dai confini incerti, come Freud sottolinea più volte nello scritto. Anche la melanconia sorge come «reazione alla perdita di un oggetto amato»²⁶, ma tale oggetto che, come nel lutto, può essere rappresentato non necessariamente da una persona ma anche da un ideale, può anche non esser morto davvero ma semplicemente «perduto come oggetto d'amore»²⁷. Non sempre, osserva ancora più puntualmente Freud, è possibile definire in maniera netta cosa realmente sia andato perduto e spesso tale elemento è misconosciuto alla stessa persona affetta dalla patologia. Da qui una prima differenza con il lutto: nella malinconia, abbiamo «una perdita oggettuale sottratta alla coscienza, a differenza del lutto in cui nulla di ciò che riguarda la perdita è inconscio»²⁸. Dal punto di vista del quadro sintomatico, la melanconia «è psichicamente caratterizzata da un profondo e doloroso scoramento, da un venir meno dell'interesse per il mondo esterno, dalla perdita della capacità di amare, dall'inibizione di fronte a qualsiasi attività e da un avvilitamento del sentimento di sé che si esprime in autorimproveri e autoingiurie e culmina nell'attesa delirante di una punizione»²⁹. Un elemento assolutamente centrale che compare nelle due dimensioni e che Freud esplica in maniera eccelsa, è la

25 S. Freud, *Lutto e melanconia*, in *Metapsicologia*, Bollati Boringhieri, Torino 2023, p. 126.

26 *Ivi*, p. 127.

27 *Ivi*, p.128.

28 *Ibidem*.

29 *Ivi*, p. 126.

necessità per il paziente di effettuare un ritiro della libido contenuta o meglio investita nell'oggetto amato. Chi si trova a vivere un'esperienza luttuosa o è affetto da sindrome malinconico-depressiva, deve compiere un vero e proprio lavoro di elaborazione ed interiorizzazione atto a prelevare la libido investita in un oggetto e portarla a Sé o spostarla su un altro oggetto. Tuttavia, gli esseri umani «non abbandonano volentieri una posizione libidica, neppure quando dispongono già di un sostituto che li inviti a farlo. Questa avversione può essere talmente intensa da sfociare in un estraniamento dalla realtà e in una pertinace adesione all'oggetto, consentita dall'instaurarsi di una psicosi allucinatoria del desiderio»³⁰. Se dunque il ritiro della libido, con tutta la complessità che esso richiede, risulta essere elemento comune della malinconia quanto del lutto, oltre alla contrapposizione tra consapevolezza al mondo conscio ed inconsapevolezza dunque processo inconscio, un'altra differenza sostanziale tra queste due fattispecie è l'avvilimento del sentimento del Sé presente nella malinconia e assente invece nella dimensione luttuosa. «Nel lutto il mondo si è impoverito e svuotato, nella malinconia impoverito e svuotato è l'Io stesso. Il malato ci descrive il suo Io come assolutamente indegno, incapace di fare alcunché e moralmente spregevole; si rimprovera, si vilipende e si aspetta di essere respinto e punito»³¹. Questa fustigazione che il melanconico infligge al suo Sé maschera in realtà dei rimproveri rivolti all'oggetto d'amore: compare dunque quel sentimento di ambivalenza odio/amore tipico della nevrosi ossessiva e già rilevato da Abraham. «Laddove è presente una disposizione alla nevrosi ossessiva il conflitto dovuto all'ambivalenza conferisce al lutto una configurazione patologica e lo costringe a manifestarsi sotto forma di autorimproveri secondo i quali il soggetto è responsabile-ossia ha voluto-la perdita dell'oggetto d'amore. [...] L'autotorturarsi del melanconico, certamente foriero di godimento, significa, proprio come il fenomeno corrispondente alla nevrosi ossessiva, il soddisfacimento di tendenze sadiche o di odio [...] Solo questo sadismo ci spiega l'enigmatica inclinazione al suicidio che rende così interessante la melanconia, e la fa diventare pericolosa»³².

30 *Ivi*, p.127.

31 *Ivi*, p. 128.

32 *Ivi*, pp. 134-135.

Un'altra deriva patologica dell'esperienza luttuosa, presentataci da Freud nell'ultima parte del saggio, è la reazione maniacale che si configura proprio come una trasfigurazione, un esito della melanconia stessa. Nella mania l'Io sembra aver superato, seppur falsamente, la perdita dell'oggetto cosicché «tutto l'ammontare di controinvestimenti che la dolorosa sofferenza della malinconia aveva attinto dall'Io per attivarlo e vincolarlo a sé si rende nuovamente disponibile. Il maniaco ci dimostra inequivocabilmente di essersi liberato dall'oggetto che lo aveva fatto soffrire anche perché si getta come un affamato alla ricerca di nuovi investimenti oggettuali»³³. Anziché assumere e provare ad interiorizzare la perdita, nella mania campeggiano una perenne iperattività, un umore perennemente alto e gaudente, un'iper-frenesia, tutte attitudini volte in realtà a negare alla coscienza l'evento traumatico stesso. «L'oggetto perduto non è né idealizzato né de-idealizzato, ma semplicemente lasciato cadere come un oggetto insignificante, privo di importanza»³⁴. L'oggetto perduto, diciamo ancora meglio, viene rapidamente sostituito con un altro oggetto e poi con un altro ancora nella speranza, inconsapevole, che questa accelerazione maniacale possa scalzare il trauma della perdita³⁵.

Freud si concentra sulla tematica del lutto in un altro saggio molto interessante e coevo a *Lutto e Melanconia*, ovvero *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte*, scritto appunto nel 1915 e all'interno del quale ritroviamo

33 *Ivi*, p. 139.

34 M. Recalcati, op.cit., p. 59.

35 Riprendendo la nozione freudiana di «mania», nel saggio *La luce delle stelle morte*, Recalcati offre un interessante parallelismo che ritroviamo anche ne *L'uomo senza inconscio*, tra la mania come deriva patologica dell'esperienza luttuosa e la mania tipica del nostro tempo ch'egli definisce «ipermoderno». L'epoca contemporanea registrerebbe una tendenza ad appropriarsi e a sostituire repentinamente e quasi maniacalmente, nuovi oggetti di godimento, nuovi oggetti di consumo, quelli che Lacan definisce con il termine *lathouse*. Questa sostituzione maniacale dell'oggetto, promossa dal discorso del capitalista, vorrebbe scongiurare l'angoscia della mancanza, o meglio della mancanza ad essere, così come la mania successiva all'evento luttuoso vorrebbe superare l'angoscia traumatica derivante dalla perdita. In entrambi i casi la reazione maniacale si rileva fallimentare: il soggetto che sopravvive alla perdita deve sperimentare una necessaria elaborazione del lutto prima di riversare la libido su un altro oggetto, così come nessun oggetto di godimento potrà completamente suturare la mancanza ad essere costitutiva della soggettività umana.

una sezione specifica dal titolo *Il nostro rapporto con la morte*. Già dalle prime righe ci si rende conto di esser di fronte ad un testo molto meno tecnico rispetto a *Lutto e malinconia* e in generale rispetto a tutti gli scritti di Freud: la scrittura sembra esser più filosofica e prevalgono considerazioni personali e intimiste in primo luogo sul tema della guerra. «Ci sembra proprio che mai prima d'ora un evento abbia distrutto tanto il patrimonio comune dell'umanità, abbia confuso così tante tra le più lucide intelligenze, abbia degradato così profondamente quanto c'è di più elevato»³⁶. La guerra ha trascinato con sé un inevitabile sentimento di delusione rispetto al genere umano, scopertosi capace di compiere crudeli, accanite e spietate barbarie senza alcun eguagliabile precedente, ponendosi al di là di tutti i diritti civili, «essa non riconosce le prerogative del ferito e del medico, la differenza tra la parte della popolazione belligerante e quella pacifica, il diritto alla proprietà privata. Distrugge ciò che trova sulla strada, con una rabbia cieca, come se dopo di essa non debbano esserci più futuro e alcuna pace tra gli uomini»³⁷.

La guerra ha chiaramente riscritto, anche in ambito psichico, il rapporto del soggetto con la morte. Sebbene l'essere umano sia stato da sempre costretto a confrontarsi col trauma della perdita dei suoi cari e ad accettare, dunque, «che ciascuno di noi è in debito di una morte nei confronti della natura e che deve prepararsi a saldarlo»³⁸, l'irruzione violenta di morti quotidiane, numerose, improvvise, ha necessariamente provocato un turbamento nel processo di «digestione» del lutto. «Un accumulo di casi di morte ci appare qualcosa di assolutamente terribile [...] Gli uomini muoiono realmente, e non più uno alla volta, ma in gran numero, spesso a decine di migliaia in un giorno»³⁹. È avvenuto un cambiamento molto netto rispetto al rapporto della morte con l'altro che Freud descrive benissimo operando un confronto tra l'uomo contemporaneo e quello primitivo, chiamando a rapporto l'intrinseco sentimento di odio verso l'altro che alberga in ogni essere umano e che investe anche i più solidi

36 S. Freud, *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte* in *L'elaborazione del lutto. Scritti sulla perdita*, Rizzoli, Milano 2013, p. 72.

37 *Ivi*, p. 77.

38 *Ivi*, p.91.

39 *Ivi*, pp.92-94.

rapporti amorosi. Anche per l'uomo preistorico la morte era un evento irrapresentabile e irrealmente esattamente come per l'uomo contemporaneo; uccidere l'altro significava annientare un potenziale nemico di troppo, un concorrente nella lotta alla sopravvivenza. Ecco perché l'uomo primitivo non aveva alcun scrupolo nel causare la morte altrui, compiva assassinii con una relativa leggerezza, spinto da un istinto darwiniano. La storia universale può in questo senso esser considerata come un susseguirsi di uccisioni tra popoli. Ma quando a perire era un parente o un amico stretto, l'impatto con il reale della morte diveniva inevitabile: il decesso dell'altro oltre a causare un enorme dolore psichico, obbligava il soggetto a confrontarsi con la propria stessa caducità. «Allora, nel suo dolore, doveva avvedersi che egli stesso sarebbe potuto morire e tutto il suo essere si ribellava a questa idea; ognuna delle persone da lui amate costituiva infatti un pezzo del suo amato Io»⁴⁰. Anche nel caso di un parente, di una moglie o di un figlio, accanto al fisiologico dolore e alla personale riflessione sulla propria stessa morte, il lutto diventava l'occasione per far emergere anche quella componente di odio e di ostilità che connota, secondo Freud, ogni rapporto affettivo. «D'altra parte una tale morte gli andava anche bene, perché in ciascuna delle persone amate vi era qualcosa di estraneo. La legge dell'ambivalenza dei sentimenti, che oggi domina i nostri rapporti emotivi nei confronti delle persone amate, valeva di certo ancora più assolutamente in tempi remoti. Quindi, questi amati defunti erano stati anche estranei e nemici che gli avevano suscitato in parte sentimenti ostili»⁴¹. Questa ambivalenza amore/odio tipica delle dinamiche affettive avrebbe dato origine alla ricerca umana, alla nascita della psicologia e delle religioni, quest'ultime volte a comprimere il sentimento dell'odio e il naturale istinto dell'uomo di uccidere i suoi simili. «Il primo e più significativo divieto della coscienza morale che andava destandosi suonava: *non uccidere!* Fu una reazione al soddisfacimento dell'odio, celato nel lutto, acquisito dinanzi alla morte della persona amata e che fu gradualmente esteso agli estranei non amati, infine al nemico»⁴². L'uomo civile, in tempo di guerra, sembra aver perso completamente ogni tipo di rapporto e di sensibilità

40 *Ivi*, p. 97.

41 *Ibidem*.

42 *Ivi*, p.100.

rispetto alla morte dell'altro, ogni tipo di scrupolo e di coscienza morale. Sebbene anche l'uomo primitivo fosse spinto ad uccidere i suoi simili per una sorta di istinto darwiniano, continuava a conservare comunque un rispetto per le persone uccise, per timore di una vendetta degli spiriti. Freud parla di una sensibilità etica che sembra essersi totalmente dissolta in tempo di guerra. L'uomo civile «non è più sensibile. Allorquando la feroce lotta di questa guerra sarà stata decisa, ciascuno dei combattenti vincitori ritornerà felice in patria, dalla moglie e dai figli, tranquillo e imperturbato dal pensiero dei nemici uccisi in un corpo a corpo o con le armi da fuoco»⁴³. Se il nostro inconscio, conclude Freud, non è e non sarà mai pronto ad accettare la morte perché non conosce, per sua stessa natura, la negazione, occorre tuttavia prepararsi alla morte per mantenersi in vita⁴⁴.

Nello scritto *Caducità*, sempre del 1915, lo psicanalista viennese insiste nuovamente sul tema della libido e sulla necessità di ritirarla dall'oggetto perduto e di reinvestirla in altri nuovi oggetti; il saggio non apporta grandi innovazioni rispetto ai due precedenti ad eccezione di una riflessione nuovamente filosofica sul tema della caducità dell'esistenza. La «limitazione nella possibilità di godimento» di un oggetto ne esalta il suo stesso valore intrinseco: nel suo non senso, il senso dell'esistere è rintracciabile proprio a partire dalla consapevolezza della sua finitudine. L'ultimo scritto freudiano dedicato alla tematica del lutto, *Angoscia dolore e lutto*, introduce come novità il distinguo preciso tra angoscia e dolore. Se quest'ultimo si configura come «la vera e propria reazione di fronte alla perdita dell'oggetto, l'angoscia è la reazione al pericolo che questa perdita comporta e, in un successivo spostamento, la reazione al pericolo della perdita dell'oggetto stesso»⁴⁵. Contrariamente al pensiero lacaniano secondo

43 *Ibidem*.

44 Freud riprende la famosa frase di Vegezio contenuta nel libro III dell'*Epitoma rei militaris*: «Igitur qui desiderat pacem, praeparet bellum»: «Dunque, chi aspira alla pace, prepari la guerra». La frase, meglio conosciuta nella sua formula condensata «Si vis pacem, para bellum», viene ripresa nel saggio *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte* e applicata, per parallelismo, all'evento luttuoso nella formula «Si vis vitam, para mortem»: «Se vuoi mantenerti vivo, preparati alla morte».

45 S. Freud, *Angoscia, dolore e lutto*, in *L'elaborazione del lutto. Scritti sulla perdita*, Rizzoli, Milano 2013, p. 114.

il quale l'angoscia è legata al desiderio enigmatico dell'altro⁴⁶, alla paura di non sapere che cosa si è per l'altro e cosa l'altro vuole da noi, in Freud l'altro può potenzialmente sparire, non esserci più e il sentimento angoscioso scaturisce da questa paura della sua assenza. Emblematico è l'esempio del bambino piccolo che, «non appena perde la madre, si comporta come se non dovesse vederla mai più e occorrono ripetute esperienze consolanti perché impari che a questa scomparsa della madre solitamente segue la sua ricomparsa»⁴⁷.

Se Freud alterna scritti tecnici e altri di stampo più intimistico sul tema della morte, nel saggio *Anima e morte* di Carl Gustav Jung ritroviamo uno stile totalmente filosofico e una visione teleologica dell'esistenza. «La morte ci è nota senz'altro come una fine [...] oltre di essa non resta che il ricordo o una postuma influenza sugli altri, ma per l'individuo la clessidra si è svuotata e il sasso che rotola è giunto alla posizione di riposo»⁴⁸. Se la vita è un fluire di energia⁴⁹, come ogni processo energetico abbiamo un turbamento di uno stato iniziale di quiete ed un percorso che, in fase ascendente, mira al ripristino di questo stato iniziale. «Così come la traiettoria di un proiettile termina al bersaglio, la vita termina nella morte, che è quindi il bersaglio, lo scopo di tutta la vita. La traiettoria ascendente e il vertice sono soltanto gradi e mezzi per raggiungere lo scopo, il fine, cioè la morte»⁵⁰. Ma cosa accade nell'intermezzo di questa traiettoria? Se la fase iniziale dell'esistenza dovrebbe essere caratterizzata dal soddisfacimento dei propri intimi desideri e dalla realizzazione di un progetto esistenziale, accade spesso, durante questa ascesa, che il proiettile salga biologicamente ma esiti psicologicamente. Jung fa qui riferimento alle naturali resistenze, alla paura, alla reticenza, a quell'andirivieni o meglio a quell'empasse in cui l'essere umano spesso si ritrova durante il suo cammino vitale, una zona ombra in cui l'azione sembra bloccarsi lasciando spazio all'emergere della nevrosi. «Uno rimane indietro rispetto ai propri anni, conserva la propria infanzia, come se non potesse staccarsi dal suolo; trattiene la lancetta e immagina che con ciò il tempo si arresti.

46 Cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro X. L'angoscia 1962-1963*, Einaudi, Torino 2007.

47 S. Freud, *Angoscia, dolore e lutto*, p. 114.

48 C. G. Jung, *Anima e morte*, Bollati Boringhieri, Milano 2022, p.19.

49 *Ivi*, p.21.

50 C. G. Jung, *op.cit.*, pp.24-25.

E se alla fine è giunto con qualche ritardo alla cima, torna a fermarsi anche lì, psicologicamente; e quantunque sia evidente che sta già scivolando dall'altra parte, si aggrappa (non fosse altro con lo sguardo che persiste a volgersi indietro) all'altezza già raggiunta. Come la paura lo tratteneva prima di fronte alla vita, così essa lo trattiene ora di fronte alla morte»⁵¹. Coloro che hanno indugiato nel corso dell'esistenza, nella fase discendente, tendono a «disconoscere la propria età», a «ribellarsi alla propria fine»⁵², mostrando nuovamente un rifiuto alla vita, poiché non voler morire equivale a non voler vivere. Malgrado la sua posizione ateistica, nella seconda parte del suo saggio, Jung fa riferimento a una visione illuminista (da cui intende chiaramente discostarsi) sull'essenza delle religioni: queste ultime, alla pari dei sistemi filosofici, sarebbero mero frutto di un'elaborazione celebrata, un insieme di fantasticherie atte a placare la paura della morte nonché a soddisfare i desideri degli uomini. La posizione che Jung assume in merito appare assolutamente coerente con il ruolo centrale rivestito dall'anima e dagli archetipi dell'inconscio collettivo, all'interno del suo pensiero filosofico. Considerare la morte come un compimento, come lo scopo specifico dell'esistenza, piuttosto che come un mero punto, «una mera cessazione priva di significato»⁵³, risponde meglio all'anima collettiva dell'umanità, a quella realtà umana universale a cui l'essere umano appartiene. Sebbene, dunque, la coscienza tenti di allontanare il più possibile l'idea della morte, in realtà la natura stessa provvede «a una preparazione in vista della fine»⁵⁴.

Possiamo concludere questa incursione nel pensiero di due grandi psicanalisti, Freud e Jung, ponendoci un interrogativo cruciale: quando il lavoro del lutto, in psicoanalisi, può dirsi compiuto? Se Jung non ci lascia risposta in merito (coerentemente con il taglio filosofico ch'egli dà al tema della morte) secondo Abraham questo processo si conclude attraverso una introiezione dell'oggetto perduto. Anziché essere espulso, l'oggetto d'amore venuto a mancare, viene assorbito dalla parte cosciente, dall'Io del soggetto. Per Freud, invece, il lavoro del lutto si conclude in seguito ad una distruzione dell'oggetto perduto: la

51 *Ivi*, p. 22.

52 *Ivi*, p. 23.

53 *Ivi*, p. 27.

54 *Ivi*, p. 28.

libido, finalmente liberata, viene reinvestita altrove. «Come il lutto induce l'Io a rinunciare all'oggetto dichiarandolo morto, e offrendo all'Io, in cambio di questa rinuncia, il premio di restare in vita, così ogni singolo conflitto d'amore allenta la fissazione libidica dell'oggetto poiché lo denigra, lo svilisce e, in certo modo lo distrugge. È possibile che il processo si concluda nell'*Inc*, o dopo che la collera si è esaurita o dopo che l'oggetto è stato abbandonato perché privo di valore. [...] Può darsi che l'Io provi la soddisfazione di sapersi migliore dell'oggetto, di potersi riconoscere come superiore ad esso»⁵⁵. Per Recalcati, che prende chiaramente le mosse dal pensiero lacaniano, il lavoro del lutto resta invece aperto, non incontra mai una sua totale compiutezza. L'evento luttuoso lascia una traccia, un resto, uno scarto che servirà da calamita per la generazione di nuovi desideri. Attraverso l'introiezione della perdita, attraverso l'introiezione di un negativo, il soggetto sarà in grado di dare vita a nuove forme desideranti, generative che trovano la loro sorgente nella perdita stessa.

3. Sulla soglia di Antigone: «l'essere tra-le-due-morti»

Oltrepassare il limite, «essere-tra-le-due-morti», restare in una zona soglia dove la vita sconfinava nella morte e la morte sconfinava nella vita⁵⁶: sono queste alcune delle tematiche, o forse sarebbe meglio dire alcuni dei Significanti, che campeggiano nel seminario VII di Jacques Lacan, intitolato *l'Etica della psicoanalisi*. La figura di Antigone viene scelta in questo testo come paradigma del desiderio puro che si contrappone alla Legge- sebbene questa dualità sia in realtà solo apparente- ma anche come emblema di quella che Lacan definisce la seconda morte. Secondo lo psicanalista francese, sussistono infatti, due tipologie di morte. Una prima morte, che è quella dell'oggetto, o meglio del corpo, in altre parole la morte biologica, ed una seconda morte che sopraggiunge quando il Soggetto rompe ogni tipo di rapporto con il Significante. La seconda morte precede la prima⁵⁷, arriva cioè mentre il soggetto è ancora in vita fisicamente,

55 S. Freud, *Lutto e melanconia*, p. 142.

56 J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 2008, p. 291.

57 Cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 2001.

ma di fatto ha perso ogni controllo sul simbolico. Il significante, che possiamo parzialmente declinare come la struttura, il contesto sociale in cui ogni essere umano è gettato sin dalla nascita, ha escluso il soggetto stesso, relegandolo ai margini. O ancora è il soggetto a recidere, più o meno volontariamente, ogni legame con il simbolo come accade propriamente nella psicosi. Che cosa accade ad Antigone e in che senso ella si situa in una zona soglia, tra-le-due-morti? E perché Lacan sceglie proprio questo dramma sofocleo a supporto del possibile legame tra l'etica, ovvero tra un giudizio, un'indagine sull'agire umano, e la psicoanalisi? Per provare a rispondere a questi interrogativi, proviamo a ripercorrere, seppur brevemente, la storia di Antigone.

Dopo aver regnato per dodici anni su Tebe, Edipo interroga l'indovino Tiresia per comprendere le cause di una pestilenza che si è abbattuta violentemente sulla città. Attraverso una serie di indizi, egli scopre di aver ucciso, inconsapevolmente, suo padre Laio e di aver sposato sua madre Giocasta. Acceatosi, poco prima di allontanarsi da Tebe, Edipo maledice gli dei e augura ai suoi due figli, nati dal rapporto incestuoso con la madre/moglie, di uccidersi vicendevolmente. Il regno viene affidato temporaneamente a Creonte, fratello di Giocasta; giunta finalmente l'età per regnare, Eteocle, uno dei due figli di Edipo, dopo aver preso per primo il potere, si rifiuta di lasciare il trono a suo fratello Polinice e dopo averlo fatto imprigionare lo allontana da Tebe. Con l'aiuto di Adrasto, Polinice marcia verso Tebe per riprendere il suo trono ma, al termine di una battaglia, i due fratelli finiscono per uccidersi trasformando in realtà la profezia di Edipo. Dopo aver assunto nuovamente la reggenza di Tebe, Creonte dichiara Polinice nemico della patria ed emana un editto secondo il quale nessuno potrà offrirgli sepoltura, pena la condanna a morte. È a questo punto che subentra la figura di Antigone, sorella di Eteocle e Polinice: contro la legge, il diritto positivo invocato da Creonte, ella oppone «le leggi non scritte degli dei, leggi immutabili che non sono né di ieri né di oggi, ma esistono da sempre, e nessuno sa da quando»⁵⁸. Una prima lettura in chiave psicoanalitica del testo sofocleo, indurrebbe a porre, falsamente, le due figure di Creonte ed Antigone in una posizione rigidamente dicotomica che non lascerebbe spazio

58 Sofocle, *Antigone*, vv.488-503, Marsilio, Venezia 2000, pp. 33-34.

a possibili conciliazioni. Creonte rappresenta il νόμος, la Legge, ma anche la Struttura, il patto convenzionale-sociale tra gli uomini, quel diritto positivo in forza del quale non è giusto onorare ed offrire sepoltura a chi ha oltraggiato la patria. «Creonte viene ad illustrare una funzione che noi dimostriamo come propria della struttura dell'etica tragica, che è quella della psicoanalisi: egli vuole il bene. Il che, dopo tutto, è il suo ruolo. Il capo è colui che conduce la comunità. È lì per il bene di tutti [...] Osservate come il suo linguaggio sia perfettamente conforme a ciò che in Kant si chiama il concetto, *Begriff*, del bene. È il linguaggio della ragion pratica. La sua interdizione a proposito della sepoltura di Polinice, traditore, nemico della patria, è fondata sul fatto che non si può onorare allo stesso modo coloro che hanno difeso la patria e coloro che l'hanno attaccata. Dal punto di vista kantiano è appunto una massima che può essere data come regola di ragione dotata di valore universale»⁵⁹. Ma il bene, il bene universale, come osserva Lacan, «non può regnare su tutto senza che compaia un eccesso delle cui conseguenze fatali la tragedia ci avverte»⁶⁰. Creonte oltrepassa un limite, il limite della «legge senza limiti, la legge sovrana, la legge che deborda»⁶¹, una legge che, ispirandosi ad un presunto bene comune, lo induce nell' *ἀμαρτία*, cioè in errore, un errore che, «nessun altro ha commesso, se non lui»⁶². Se Creonte incarna la Legge, Antigone si pone, in prima battuta, sul versante psicoanalitico opposto, quello del Desiderio puro, singolare, individualistico, che vuole rompere con il Simbolico, con il patto sociale, un Desiderio che è pronto ad incontrare la morte, ad andare ben al di là del principio del piacere. «Antigone ci fa vedere infatti il punto di mira che definisce il desiderio. Questa mira si dirige verso un'immagine che detiene un qualche mistero finora inarticolabile [...] è lei che ci affascina, nel suo fulgore insopportabile, in quel che di lei ci trattiene e al tempo stesso ci interdice, nel senso che ci intimidisce, in quel che ha di sconcertante questa vittima così terribilmente volontaria»⁶³.

59 J. Lacan, *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, p. 302.

60 *Ibidem*.

61 *Ibidem*.

62 Sofocle, op.cit., vv.1255-1260, p.56.

63 J. Lacan, op.cit., p. 290.

Come Creonte, anche Antigone oltrepassa un limite, il limite dell'Ἄτη⁶⁴, ovvero il confine oltre il quale la vita umana non può spingersi, pena la sciagura, la sventura. Lacan sottolinea benissimo l'importanza del significante Ἄτη «attorno a cui si gioca ciò che Antigone vuole [...] è perché l'uomo prende il male per il bene, perché qualcosa al di là dei limiti dell'Ἄτη è diventato per Antigone il suo bene, un bene che non è quello di tutti gli altri, che ella si dirige πρὸς ἄταν»⁶⁵. Antigone oltrepassa il razionale, il limite umano consentito, per abbracciare in pieno il suo Desiderio: qual è, in definitiva il suo punto di mira specifico? Quale volto precipuo possiamo dare al suo Desiderio? «Antigone ha dichiarato di sé stessa e da sempre: io sono morta e voglio la morte»⁶⁶; in ben due dialoghi con la sorella Ismene precisa: «Fa quello che vuoi. Io gli darò una tomba. E se per farlo dovrò morire, sarà bello. La mia colpa è santa. Giacerò accanto a lui che mi amava, io che lo amo; devo essere cara ai morti più che ai vivi, perché laggiù io giacerò per sempre [...] Tu hai scelto la vita, io la morte»⁶⁷. «Quando Antigone si dipinge come Niobe nel pietrificarsi, con che cosa essa si identifica se non con quell'inanimato che Freud ci insegna a riconoscere come la forma in cui si manifesta l'istinto di morte? È proprio di un'illustrazione dell'istinto di morte che si tratta [...] Antigone porta fino al limite il compimento di ciò che si può chiamare il desiderio puro, il puro e semplice desiderio di morte come tale. Questo desiderio, ella lo incarna. [...] Nessuna mediazione è possibile qui, tranne questo desiderio, il suo carattere radicalmente distruttivo»⁶⁸. Se, dunque, l'eroina sofoclea di questa tragedia è l'emblema del Desiderio puro, con

64 Nella mitologia greca, Ἄτη (lett. «inganno, rovina»), era la dea della Sventura che induceva gli uomini al peccato di ὑβρις, ovvero della tracotanza. Ce ne dà testimonianza Omero, nell'Iliade, nel libro XIX ai vv. 91-94 (Così dispose, la funesta a tutti Ἄτη, tremenda del Saturnio figlia, lieve ed alta dal suolo ella sul capo de' mortali cammina, e lo perturba, e ben altri pur nocque. Anche allo stesso degli uomini e de' numi arbitro Giove fu nocente costei). Secondo quanto riportato da Esiodo nella Teogonia ai vv. 226-230, Ἄτη sarebbe invece figlia di Eris, dea della Discordia («Poi l'odiosa Eris generò la Pena dolente, l'Oblìo, la Fame, i Dolori che muovono al pianto, le Guerre, le Battaglie, i Delitti e gli Omicidi, la Discordia, gli Inganni, i Discorsi retti e quelli amibgui, l'Anarchia e Ἄτη (l'Errore), che vanno congiunte tra loro»).

65 *Ivi*, p.315.

66 J. Lacan, op.cit., p. 327.

67 Sofocle, op.cit., pp. 22-36, vv. 69-75, 554.

68 J. Lacan, op.cit., pp 327-329.

tutto il carattere distruttivo che esso porta con sé e Creonte, invece, incarna la Legge per eccellenza, siamo davvero sicuri che queste due dimensioni abbiano dei confini, dei limiti ben definiti, che si pongano, cioè in posizione antagonista e dicotomica tra di loro? Lacan sovverte completamente questa prospettiva e ci fa notare in primo luogo la duplicità dell'“inciampo” di Creonte, l'unico antieroe, «o l'eroe secondario, che è effettivamente ἀμαρτῶν»⁶⁹. Creonte cade in errore non solo perché pretende di incarnare il bene universale, un bene che cade nell'eccesso, che oltrepassa il limite, ma più specificamente perché confonde le leggi terrene, il diritto positivo, con le leggi sempiternelle degli dei. «Abbiamo qui due dimensioni molto nette che sono sufficientemente distinte: da un lato le leggi della terra, dall'altro quel che comandano gli dèi. Ma si può confonderle. Non sono dello stesso ordine e se si ingarbugliano andrà a finir male. E va tanto male che fin da ora il coro, che per quanto vacillante ha però la sua piccola rotta di navigazione, dice: a quello lì non mi voglio associare in nessun caso. [...] Con costui, preferisce non avere relazioni di prossimità, e nemmeno, ἴσον φρονῶν, avere lo stesso desiderio»⁷⁰. C'è qualcosa, inoltre, della legge incarnata da Creonte che partecipa della dimensione individualista, singolare e a tratti egoica del desiderio, un desiderio di autoaffermazione, di potere e di predominio ben al di là della legge stessa. Nel dialogo iniziale con Antigone, Creonte afferma: «Finché io sono vivo», finché il mio essere sarà presente, «non sarà certo una donna a comandare»⁷¹, affermando quindi una presunta supremazia che non trova fondamento in nessuna legge del bene e dell'utile, bensì in una delirante volontà di autoaffermazione dell'Io. Dal canto suo Antigone, emblema del desiderio puro, fa appello a «ciò che è effettivamente dell'ordine della legge, ma che non trova sviluppo in alcuna catena significativa, in niente»⁷², invoca per l'appunto quelle leggi divine, non simbolizzate, non scritte, eppure immutabili e forse più prossime all'universale. E se è vero che Antigone si distacca dal simbolico, nella misura in cui il suo desiderio rompe in maniera radicale con la struttura, col sistema normativo imposto ed accettato

69 *Ivi*, p.323.

70 *Ivi*, p.322.

71 Sofocle, op.cit., p. 35, v. 525.

72 J. Lacan, op.cit., p. 324.

dalla maggioranza, è vero altresì, che il suo rapporto con il significante, col linguaggio, è molto più solido ed edificante di quanto si possa constatare ad una prima lettura del testo. «Mio fratello è tutto quel che volete, il criminale che ha voluto distruggere le mura della patria, trascinare i suoi compatrioti in schiavitù, portare i nemici sul territorio della città, insomma, lui è quello che è, ma qui si tratta di rendergli le onoranze funebri. [...] Per me quest'ordine che voi osate intimarmi non conta niente, perché per me, in ogni caso, mio fratello è mio fratello. [...] Mio fratello è quello che è, ed è perché è quello che è, e che non c'è che lui che possa esserlo, che io avanzo verso questo limite fatale. Chiunque altro con cui potrei avere una relazione umana, mio marito, i miei figli, è rimpiazzabile, si tratta di relazioni, ma questo fratello che è ἄθραπτος, che ha in comune con me questa cosa d'esser nato nello stesso utero (l'etimologia di ἀδελφός fa allusione all'utero) e di esser legato allo stesso padre, il padre criminale del cui crimine Antigone sta subendo le conseguenze: questo fratello è qualcosa di unico, ed è soltanto questo a motivare che io non mi opponga ai vostri editti. Antigone non richiama nessun'altro diritto se non quello che sorge nel linguaggio dal carattere incancellabile di ciò che è –incancellabile dal momento in cui il significante che sorge lo determina come una cosa fissa in mezzo a qualunque flusso di trasformazioni possibili. Ciò che è è, ed è a questo, a questa superficie, che si fissa la posizione infrangibile, invalicabile di Antigone»⁷³. Una posizione, come quella di tutti i personaggi sofoclei, che si può definire come un a-fine-corsa, una zona soglia, al limite tra la vita e la morte. La soglia è qui rappresentata in primo luogo dalla spazialità, dal luogo fisico in cui si dà inizio al suo supplizio: una tomba in cui sarà rinchiusa, sospesa, tra la vita e la morte. «Senza essere ancor morta», osserva Lacan, ella «è già cancellata dal mondo dei vivi. Solo allora si leva il suo lamento, il rimpianto della vita»⁷⁴. Ma la soglia è anche, chiaramente, una soglia simbolica: «la vita non può essere affrontata, non può essere vissuta e pensata che da questo limite dove ella ha già perso la vita, dove è già al di là della vita, ma dove può vederla, viverla sotto forma di ciò che è perduto»⁷⁵. Se è vero che il desiderio di Antigone è un desiderio di morte,

73 *Ivi*, pp. 324-325.

74 *Ivi*, p. 326.

75 *Ivi*, p. 327.

è vero parimenti che la morte rappresenta per lei la possibilità di azzeramento, di cancellazione di quella colpa che si è abbattuta sulla sua stirpe. Antigone vorrebbe ricominciare a partire da niente, ricominciare *ex nihilo*.

La sua morte si configura non come un puro meccanismo di distruzione, bensì come una riscrittura, una riapertura alla vita, ad un positivo epurato dalle colpe dei padri. Questa riapertura alla vita chiede in cambio il sacrificio dell'essere, della vita di Antigone stessa. Il suo desiderio puro, il desiderio di morte si fa Legge, diventa cioè un vero e proprio mandato al quale ella non può sottrarsi e da qui il legame imprescindibile tra legge e desiderio. Ecco perché Lacan sceglie questa tragedia a supporto di un seminario che, esaminando le finalità e le direzioni della psicoanalisi, non può non interrogarsi sulla morte e per conseguenza sull'eticità e sul senso dell'esistenza. La psicoanalisi è etica perché chiama, o meglio, come osserva Lacan, pretende che il soggetto passi in esame il rapporto tra le sue azioni e il desiderio che in lui alberga. Immaginando, infatti, un giudizio universale, di fronte ad un ipotetico giudice, per Lacan la questione etica dell'esistenza si tradurrebbe nella semplice domanda: hai agito in conformità con il desiderio che ti abita?

4. Conclusioni

È possibile pensare ad una vita senza la morte? Possiamo esser-ci, andare nel mondo, senza interrogarci sulla nostra fine e dunque implicitamente sul senso del nostro esistere? Se, da una parte, come osservava Lacan, la consapevolezza di un termine ultimo ci permette di affrontare, o meglio di sopportare il peso della nostra esistenza⁷⁶, nessuna fede, nessun sistema filosofico o consolazione di tipo razionale, ci permetterà di scalzare in maniera completa ed esauriente l'angoscia, la paura, l'orrore della morte. Questa entità invisibile, inafferrabile, indicibile è un manto che avvolge le nostre vite sin dal loro nascere manifestando, in maniera silente, il suo peso ingombrante. Se non c'è via d'uscita dalla morte, se di essa non potremmo mai liberarci per davvero, possiamo però provare a pensarla non già

76 J. Lacan, *Conferenza di Lovanio*, p.17.

come ostacolo, come limite intrinseco, bensì come un'apertura, un'opportunità o, come direbbe Heidegger, come una possibilità. Possibilità, in primo luogo, «della pura e semplice impossibilità d'esserci»⁷⁷. La consapevolezza del poter non esser mai nati ma anche del poter non esser-ci più ci offre implicitamente la possibilità, il privilegio, di valorizzare il nostro esistere, il nostro esser-ci nel mondo. E ci offre altresì l'opportunità di osservare ogni singola possibilità che si profila nel nostro cammino esistenziale dalla giusta prospettiva, ovvero quella che ingloba la finitudine, la morte stessa. Quest'ultima si configura, dunque, come una meta-possibilità, ovvero «quella possibilità di livello ulteriore [...] che non solo svela all'esserci il carattere più proprio della sua esistenza, ma che, soprattutto, gli consente di accogliere nella giusta prospettiva – vale a dire nel quadro di un'assunzione della propria finitezza – ogni evento che si può di volta in volta prospettare e ogni possibilità che può essere concretamente realizzata»⁷⁸. Accogliere ogni giorno la morte nel proprio essere significa, in definitiva, assumersi in pieno la responsabilità della propria esistenza, staccarsi dal “si” della chiacchiera, abbracciare il proprio intimo e singolare desiderio, permettendo all'essere in potenza di schiudersi e di diventare ciò che esso è.

77 M. Heidegger, op.cit., 250, p.354.

78 A. Fabris, *Essere e tempo di Heidegger*, Carocci, Roma 2021, p. 121.

L'ápeiron, l'illimitato, l'infinito e l'idea di «limite» nella filosofia greca

CAMILLA MATTIUZZO¹

Sommario: 1. Da Anassimandro ad Aristotele: *l'ápeiron*. 2. La vera origine del mondo: il limite. 3. L'essere dell'uomo come un «essere nel limite». 4. *Horror infiniti*. 5. I limiti dello spazio: ai confini dell'universo. 6. I limiti del tempo: eternità e circolarità. 7. Infinito per grandezza e infinito per divisione. 8. L'uno e la diade indefinita.

Abstract: The following article aims to recreate briefly an overview of the «infinity» concept and the related meaning intended through the Greek philosophic horizon, from its arising with Anaximandrus, as origin of all things, until its definition with Plato, as actual principle, going through the *horror infiniti* of Pythagorians and Parmenide, culminating with the Aristotelic firm denial of actual infinity. Greeks would not particularly love infinity, the *ἀπείρον*, interpreting it as «indefinite», highlighting the open character of something never achieving completion, thus remaining incomplete. Quite the opposite, the «limit», *περας*, gave meaning and form to all things, positioning as an essential element for the existence of every entity. Limit was not conceived, as modern thinkers do, as a prohibition, an obstacle or a line to be crossed, but rather a concept to religiously respect, in order to avoid the possibility of unsettling the order of the universe.

1 Dottore di ricerca - Dipartimento di Scienze Umane - Università degli studi Guglielmo Marconi.

Keywords: *ápeiron, unlimited, infinity, limit, boundaries, indefinite, greek philosophy.*

1. Da Anassimandro ad Aristotele: *l'ápeiron*

Diogene Laerzio scrive nelle sue *Vite dei filosofi*: «Anassimandro, figlio di Prassiade, fu di Mileto. Costui affermava che l'infinito è principio ed elemento delle cose, senza definirlo aria, acqua, o qualcos'altro»². A differenza del suo maestro, Talete, che aveva supposto l'origine del mondo a partire da un elemento materiale (l'acqua), Anassimandro pone come principio di tutte le cose una non-entità della quale è più facile dire ciò che non è piuttosto che ciò che è: *l'ápeiron*. La traduzione letterale della parola è “senza limiti” (limite in greco antico è *περας*) e quindi “illimitato”. Per Anassimandro, l'universo e tutto ciò che esiste hanno origine da un'assenza di “limiti”, di “contorni”, di “definizione”. Tutto è uguale a tutto e, di conseguenza, tutto è indefinito. La mancanza di limiti coincide, così, con la mancanza di definizione. Le cose non ci sono (ancora) perché sono fuse in una “non-sostanza” originaria che non lascia intravedere (ancora) alcun significato. La storia dell'infinito e la storia dell'universo, hanno origine nell'indistinzione. Esaminiamo con attenzione il celebre frammento tramandatoci da Simplicio e attribuito ad Anassimandro:

«Principio degli esseri è *l'ápeiron* (*άπειρον*) [...] di dove infatti gli esseri hanno origine, lì hanno anche la dissoluzione secondo necessità: essi pagano infatti a vicenda la pena e il riscatto dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo»³.

Anassimandro attribuisce l'origine della vita e degli “esseri” a un principio che appare contrario all'essere. Quest'infinito iniziale è inafferrabile, inoltre, non scompare una volta che le cose hanno preso forma ma esercita un'energia

2 Diogene Laerzio (1480), *Vite dei filosofi*, II, 1-2, Biblioteca Universale Laterza, Roma-Bari 2021, p. 165.

3 H. Diels, W. Kranz, *I presocratici*, a cura di Giovanni Reale, tr. it. di Salvatore Obinu, Bompiani, Milano 2006, p. 197.

di attrazione per far sì che tutto, a un certo punto, torni a dissolversi in esso. Il motivo di ciò, secondo Anassimandro, risiede nella necessità di “riscattare un’ingiustizia”. Nell’*ἄπειρον* tutto inizia e tutto finisce. Poi tutto di nuovo ricomincia e finisce nuovamente. La natura dell’infinito è quindi eterna. Nella *Fisica* Aristotele scrive:

«Ogni cosa o è principio o viene da un principio; dell’infinito però non c’è principio, perché così esso avrebbe un limite. Inoltre, esso è ingenerato e incorruttibile, dato che è un principio: infatti, è necessario che il generato abbia un termine, e che ogni corruzione abbia una fine. Per questo diciamo che di esso non c’è principio, ma che risulta essere esso stesso principio delle altre cose, e comprenderle tutte e tutte governarle, come dicono quanti, oltre l’infinito non ammettono altre cause, quali l’intelligenza o l’amore. E tale sembra essere il divino: infatti, è esente da morte e da distruzione, come dicono appunto Anassimandro e la maggior parte dei filosofi della natura»⁴.

Anche Aristotele riconosce l’*ἄπειρον* come principio e riconosce, inoltre, che questo principio non scompare nel momento in cui le cose prendono forma. Esistono, infatti, delle prove che testimoniano la presenza dell’infinito nel mondo, come, per esempio, il tempo, la divisione delle grandezze, il numero, le grandezze matematiche, «tutto quello che c’è oltre i cieli»⁵.

Quest’infinito, tuttavia, risulta problematico sotto molteplici punti di vista, primo fra tutti, la sua natura inesauribile. Ciò che è infinito, infatti, dice Aristotele alludendo alla serie di tutti i numeri, non può mai essere presente nella sua totalità nel nostro pensiero. È un qualcosa che rimane costantemente inafferrabile perché, volendo provare a individuarne uno a uno tutti gli elementi, ce n’è sempre qualcuno che può eventualmente essere aggiunto, e quindi non si arriva mai a formare un “tutto”. «L’infinito non è ciò al di fuori di cui non c’è nulla, ma ciò al di fuori di cui c’è sempre qualcosa»⁶.

Ci troviamo dinanzi a un concetto che presenta non poche incongruenze

4 Aristotele, *Fisica*, 203 b 6, a cura di Roberto Radice, Bompiani, Milano 2011.

5 *Ivi*, 203 b 20.

6 *Ivi*, 207 a 1.

rispetto all'idea che noi moderni abbiamo dell'infinito e al senso che gli attribuiamo. Nel pensiero greco alludere all'infinità vuol dire ricorrere a un insieme di significati che restano indissolubilmente legati a un qualcosa di negativo. L'infinito è associato alla colpa (Anassimandro) e all'incompletezza (Aristotele). Per questa ragione, i termini "illimitato" e "indefinito" sono più corretti e preferibili al termine "infinito". La perfezione non contempla ciò che non può essere racchiuso all'interno di confini ben precisi: un oggetto incompleto, indistinguibile, manchevole, non può essere perfetto. Ciò che non ha fine è assimilabile a ciò che non trova pace o a ciò che manca di senso. L'infinito appare a tutti gli effetti un principio irrazionale. Anche per Aristotele, dopotutto, ciò che non ha limiti non è conoscibile, giacché non è possibile rappresentarlo nel nostro pensiero. Quello che siamo in grado di attingere col nostro intelletto è soltanto l'idea di un qualcosa che procede senza fine, incessantemente, una realtà ineffabile di cui possiamo cercare una descrizione in termini discorsivi solo al rischio di smarrirci in un labirinto. L'unica idea di infinito che possiamo rappresentarci, per Aristotele, è l'idea di una possibilità. L'infinito in atto non è ammissibile né per il pensiero né per la realtà.

Anassagora di Clazomene concepì l'infinito non diversamente da Anassimandro. Egli chiamò ἀπειρον il caos primordiale in cui le forme non sono ancora realizzate. Ma nel caos si cela, come scrive Niccolò Cusano ne *Il gioco della palla*⁷, una potente virtù originaria: «Le particelle elementari (omeomerie) che lo compongono sono suscettibili di essere messe in moto dall'intervento ordinatore dell'Intelletto, che ne scioglie il mutuo rapporto di reciproca indifferenza e ne fa scaturire le forme mediante un processo di separazione. Ma le omeomerie di Anassagora non sono, come gli atomi di Democrito, indivisibili particelle materiali che limitano la divisibilità dei corpi a un punto determinato impedendone una frantumazione all'infinito. Sono esse stesse divisibili all'infinito in una quantità di componenti infinite volte infiniti»⁸. Come scrisse lo stesso Anassagora: «Del piccolo non c'è il minimo, ma sempre un più piccolo, come pure anche del grande c'è sempre un più

7 Niccolò Cusano, *Il gioco della palla*, Città Nuova, Roma 2001, p. 20.

8 *Ibidem*.

grande». E poi ancora: «Tutte le cose erano insieme, infinite tanto in quantità che in piccolezza; anche il piccolo era infatti infinito e, essendo le cose tutte insieme, non si poteva distinguere niente a causa della piccolezza»⁹.

Nella filosofia di Anassagora sono già presenti i temi fondamentali di ogni successiva analisi dell'infinito, in particolare nell'ambito della matematica: il calcolo infinitesimale, il calcolo combinatorio, il problema del continuo, l'impossibilità di cogliere un assoluto massimo o minimo. Temi centrali e di continua meditazione, tra i quali ne figurano alcuni che non hanno ancora oggi trovato una definitiva formulazione.

2. La vera origine del mondo: il limite

Come abbiamo appena visto, all'*ἄπειρον* è associato un carattere d'indistinzione e inafferrabilità. Per far sì che all'interno di questo orizzonte emerga la vita è necessario introdurre un nuovo principio, opposto all'indeterminatezza dell'infinito, in grado di dare definizione a ciò che non ne ha. Questo principio è il "limite" (*περας*).

Il limite è ciò che fa esistere concretamente ogni oggetto, configurandolo in ogni momento attraverso una sua forma e individualità, è ciò che sottrae ogni cosa dalla pura casualità e la fa essere ciò che è. Il limite è il fondamento della conoscenza, ciò che rende gli oggetti visibili e comprensibili per il nostro intelletto. In Aristotele, abbiamo visto, viene considerato degno di nota e preso in esame solo ciò che è finito, provvisto di margini e contorni che lo individuano. L'*ἄπειρον* è l'idea di una possibilità che non si concretizza mai nell'attualità del mondo, è l'imponderabile e l'inconoscibile, un concetto negativo, sinonimo di amorfo, confuso, incompleto, indistinto. La perfezione consiste, per ciascun essere, nell'aver un limite. L'universo, sempre nella visione aristotelica, è perfetto proprio perché limitato, non si estende nello spazio infinito, senza trovare mai la sua fine, il suo compimento. Oltre il cielo delle stelle fisse non c'è nulla, il mondo deve interrompersi per essere conosciuto. Per millenni la

9 H. Diels, W. Kranz, *I presocratici*, op. cit., p. 1096.

definizione canonica di “limite” è stata proprio quella aristotelica:

«Si dice limite l'estremo di una cosa, cioè il primo termine al di là del quale non è possibile cogliere nulla che appartenga a quella cosa, e il primo termine entro il quale sta tutto ciò che appartiene alla cosa in questione»¹⁰.

Come fa notare Wittgenstein, tuttavia, per comprendere il limite bisognerebbe conoscerlo da entrambe le parti: «Per tracciare un limite al pensiero, noi dovremmo poter pensare ambo i lati di questo limite (dovremmo, dunque, poter pensare quel che pensare non si può)»¹¹. «I limiti – osserva Graham Priest – sono confini che non possono essere attraversati, eppure sono attraversati»¹². Quali sono allora le conseguenze di questo attraversamento? È davvero possibile oltrepassare un limite e, se la risposta è affermativa, in quali ambiti e situazioni ciò può avvenire e in quali, invece, questo ci è interdetto?

3. L'essere dell'uomo come un «essere nel limite»

Nella cultura del mondo antico ogni limite, ogni confine, ogni delimitazione è posta dalla divinità. È opera del divino la finitudine dell'universo, che lo rende perfetto e compiuto, è opera del divino la natura, con le sue leggi e i suoi confini fisici invalicabili, è opera del divino la facoltà umana di conoscere le cose, che non può estendersi all'infinito, è opera del divino la sorte degli uomini, imponderabile e misteriosa, è opera del divino il senso che ogni oggetto acquista in virtù di ciò che lo delimita. Ogni limitazione-definizione è stabilita dalla divinità in base a un disegno solo a lei noto. Andare oltre questo disegno, cercare di romperlo o di modificarlo – talvolta anche solo di comprenderlo – rappresenta un oltraggio pericoloso, un atto di tracotanza (ὕβρις) nei confronti dell'armonia prestabilita che tiene le cose al loro posto. Il mondo greco-romano,

10 Aristotele, *Metafisica*, V, 17, 1022 a, Utet, Torino 1974

11 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* e *Quaderni* 1914-1916, Torino, Einaudi, 1998, p. 23.

12 G. Priest, *Beyond the limits of thought*, Cambridge University Press, 1995, p. 4.

in particolare, appare caratterizzato da questo orizzonte di pensiero. Un indizio di questo paradigma sono, ad esempio, le massime attribuite ai Sette Sapienti scolpite sulle architravi del tempio di Apollo di Delfi:

«Niente di troppo» (Μηδὲν ἄγαν)¹³.

«Pensa come un mortale» (Φρόνει θνητά).

«Prega per cose possibili» (Εὔχου δυνατά).

«Guadagna in maniera giusta» (Δικαίως κτῶ).

«Sii felice con quello che hai» (Κτῶμενος ἧδου).

«Giungi al termine senza avere paura» (Πέρασ ἐπιτέλει μὴ ἀποδειλιῶν).

«Sii felice come un mortale» (Εὔ πάσχε ὡς θνητός).

Il senso generale che emerge da queste brevi sentenze è che, per essere felice, l'individuo deve rispettare un ordine che lo precede, un'armonia insita nelle cose, deve trovare un equilibrio all'interno della propria sfera di possibilità. Tentare di andare oltre queste possibilità, oltrepassare i confini del lecito, rappresenta un atto di *hybris* che viene sanzionato quale illogica pretesa di modificare lo stato delle cose stabilito dagli dei. È da questo assunto ideologico-morale che ha origine il concetto di *nemesi*, personificazione della giustizia distributiva, punitrice di quanto, eccedendo la giusta misura (*katà métron*), turba l'ordine dell'universo. Chi agisce secondo misura, invece, è colui che sa avere cura di sé, che sa governare se stesso avendo consapevolezza della propria persona, delle proprie possibilità e, soprattutto, dei propri limiti.

Il limite rappresenta un'ancora di salvezza, è la bussola che permette all'uomo di orientarsi nel mondo e di trovare il proprio posto. Non è presente in questo orizzonte culturale un'idea di limite associata al divieto, all'ostacolo, a qualcosa che deve essere aggirato, superato, oltrepassato, per il raggiungimento della realizzazione di sé. Il limite è un aiutante, non un antagonista. Ciò che si frappone tra l'individuo e il raggiungimento della felicità è la sua superbia, il suo desiderio vorace, non vi è giudizio negativo, invece, nei confronti di chi è in grado di accettare il proprio destino. L'atteggiamento passivo non è debolezza ma

13 Attribuita a Solone di Atene, invitava chi si recava a consultare il Dio a non porre troppe domande.

è una delle doti proprie del saggio, mentre l'attivismo spasmodico è associato alla malattia. Le punizioni di Tantalo e Sisifo, scrive Hegel, sono «l'in sé smisurato, la cattiva infinità, la brama del dover essere, oppure l'insaziabilità dei desideri naturali soggettivi che nel loro costante ripetersi non raggiungono mai l'ultima quiete del soddisfacimento. Infatti, l'esatto senso divino dei Greci ha considerato il passare nel vasto e nell'indeterminato, non secondo l'anelito moderno, come il punto più alto per l'uomo, ma come una condanna, e l'ha bandito nel Tartaro»¹⁴.

La cultura antica e, allo stesso modo, anche quella medievale, non condividono il *pathos* per il progresso che caratterizza, invece, la civiltà moderna. La disposizione d'animo nei confronti di tutto ciò che poteva rompere uno *status* d'equilibrio non era di cieca incentivazione bensì di cautela. Prima di oltrepassare il fiume Rubicone, per incoraggiare le sue truppe titubanti Cesare disse: «Eatur quo deorum ostenta et inimicorum iniquitas vocat. Iacta alea est»¹⁵. Per giustificare l'impresa agli occhi dei suoi soldati, Cesare non poté che appellarsi al volere divino, unica giustificazione plausibile per un'iniziativa così oltraggiosa nei confronti dello Stato.

4. Horror Infiniti

Una delle dichiarazioni più esplicite di ossequio nei confronti del limite – e, di conseguenza, di disprezzo nei confronti di ciò che ne è sprovvisto – arriva dagli esponenti della scuola pitagorica. La riflessione cosmologico-antropologica si arricchisce con gli studi matematici e geometrici che la scuola promuove, senza tuttavia mai slegarli dagli aspetti mistico-religiosi che la contraddistinguono. Ippolito Romano, autore dei *Philosophumena*, scrive che il caldeo Zarata disse a Pitagora: «Due sono fin dal principio le cause delle cose che sono, il padre e la madre: e il padre è la luce, la madre la tenebra [...]; e da questi, femmina e maschio, è composto tutto il cosmo»¹⁶. Sempre Ippolito afferma

14 F. Hegel, *Estetica*, II, sez. 2, cap. I, Torino 1967, pp. 524-525.

15 Svetonio, *De vita Caesarum, Divus Iulius*, Libro I, Rizzoli, Milano 1982, p. 207.

16 *Refutatio contra omnes haereses*, ed. Wendland, 1-2, 12, p. 7, in *I Presocratici*, vol. I, Bari 1969, p. 123.

che questi due principi furono chiamati dal pitagorico Filolao «limite» (πέρας) e «illimitato» (ἀπείρον), mentre il bene fu associato al limite, il male fu detto simile all'illimitato¹⁷.

Il senso di quest'asserzione, riconosciuta dalla maggior parte degli esponenti della scuola, risiede nel fatto che è ovunque concretamente ed effettivamente intuibile un'antitesi tra i due principi suddetti. Ed è proprio su questo movimento dialettico tra limite e illimitato che si reggono tutte le cose. Per Pitagora e i suoi seguaci, la matematica non è una disciplina come le altre ma una teoria che permette di comprendere e spiegare tutto ciò che esiste: quello che accade in natura si può comprendere in termini di valori numerici e di relazioni tra di essi. Questa visione è resa possibile dall'idea del numero come emblema dell'opposizione tra limite e illimitato. Più precisamente, i numeri pari sono simboli dell'illimitato, perché la loro rappresentazione grafica individua due serie cui niente in linea di principio pone un limite, e che dunque potrebbero andare avanti all'infinito. Invece, i numeri dispari, mediante l'aggiunta di un'unità, permettono di porre un limite alle due serie.

All'opposizione illimitato/limite i pitagorici riconducono tutte le altre coppie di opposti che costituiscono la realtà: movimento/quiete, tenebre/luce, male/bene. In tutte queste coppie il primo termine corrisponde al pari, all'illimitato, e porta in sé una certa imperfezione, che può tuttavia essere sanata dalla perfezione del secondo termine, che corrisponde al dispari, al limite. Emerge qui chiaramente l'idea, ricorrente in tutta la cultura greca, per cui il finito ha una perfezione che all'infinito manca, così come un lavoro finito, concluso, ha una perfezione che manca a un lavoro non portato a termine. Esaminiamo nello specifico una selezione di frammenti riconducibili ad alcuni esponenti della Scuola pitagorica¹⁸:

«La natura nel cosmo risulta dall'accordo di elementi illimitati e limitanti; così il cosmo tutto insieme, come tutto quanto è in esso» (Filolao, *Sulla natura*, fr. 1)¹⁹.

«Necessariamente le cose sono o tutte limitanti, o tutte illimitate, o insieme

17 Cfr. P. Zellini, *Breve storia dell'infinito*, Adelphi, Milano 2021, pp. 21-22.

18 Cfr. H. Diels, W. Kranz, *I presocratici*, op. cit., pp. 217-997.

19 *Ivi*, p. 841.

limitanti e illimitate. Ma soltanto illimitate, o soltanto limitanti, non possono essere. Poiché, dunque, manifestamente esse non constano né di solo limitante, né di solo illimitato, è evidente che il mondo, e ciò che è in esso, risulta dall'accordo di elementi limitanti e illimitati» (Filolao, *Sulla natura*, fr. 2)²⁰.

«In nessun modo potrebbe esserci oggetto conoscibile, se tutte le cose fossero illimitate» (Filolao, *Sulla natura*, fr. 3)²¹.

«Nessuna delle cose sarebbe chiara ad alcuno, né per se stessa, né in rapporto alle altre, se non ci fosse il numero e la sua essenza. [...] Nessuna menzogna accoglie in sé la natura del numero, né l'armonia; il falso nulla ha in comune con esse. Menzogna e inadeguatezza sono proprie della natura dell'illimitato, dell'inintelligibile, dell'irrazionale» (Filolao, *Sulla natura*, fr. 11)²².

«Alcune cose provengono dalla diade indefinita, come lo spazio e il vuoto illimitato, altre dai numeri e dall'unità, come l'anima e altre simili» (Eurito, fr. 2)²³.

«Il male è proprio dell'illimitato e il bene del limitato» (*Pitagorici anonimi*, fr. 7)²⁴.

«Appena l'uno fu costituito [...] subito le parti dell'illimitato più vicino a esso cominciarono a essere attratte e definite dal limite» (*Pitagorici anonimi*, fr. 26)²⁵.

«La perfezione esiste, e alla serie del bello appartengono il dispari, il rettilineo, l'equivalente» (*Pitagorici anonimi*, fr. 27)²⁶.

L'idea dominante nella riflessione dei seguaci di Pitagora è che tutto ciò che esiste ha avuto origine ed è tenuto in vita dall'opposizione tra questi due principi: il limite e l'illimitato. In ogni oggetto del mondo s'insinua un costante compromesso tra il polo positivo (limite) e il polo negativo (illimitato). L'indeterminato e confuso infinito viene tenuto a bada dalla potenza regolatrice del limite che conferisce ad ogni cosa esistente una natura

20 *Ivi*, p. 843.

21 *Ibidem*.

22 *Ivi*, p. 847.

23 *Ivi*, p. 859.

24 *Ivi*, p. 933.

25 *Ivi*, p. 943.

26 *Ivi*, p. 945.

logica e determinata. All'interno di questo processo formale, l'illimitato non cessa mai di spingere per sbiadire i contorni delle cose che sono, in una danza degli equilibri incessante e continua. Ogni oggetto esistente ha connaturati in sé il limite e l'illimitato, che, usando una terminologia più cara a Platone, sono l'equivalente dell'Uno e del molteplice. Il caso della divisione dei corpi è ancora una delle più limpide rivelazioni dell'irriducibile conflitto tra unità e molteplicità (ma vale la pena non scordare mai che unità e molteplicità sono sinonimi del limite e dell'illimitato); ogni oggetto è ravvisabile come un tutto completo, sinteticamente visibile e tangibile; ma esso è anche l'insieme di tutte le sue parti, che costituiscono una molteplicità infinita, sfuggente a un'effettiva ed esauriente enumerazione. È perciò l'uno riducibile al molteplice, o viceversa è il molteplice riducibile all'unità? Il problema, dice Platone, può essere risolto in concreto dall'esistenza effettiva, nelle cose, di una sintesi o mistione del limite e dell'illimitato²⁷.

Il numero, in greco ἀριθμός, è sinonimo di misura e armonia (ἀριθμός e ἄρμονία hanno la stessa radice), è come una pausa, un punto di mediazione tra il limite e l'illimitato. È una sorta di dono prometeico (Eschilo chiama Prometeo “padre del numero”) che garantisce all'uomo la possibilità di un'esistenza stabile e ordinata, sottraendolo a un acrobatico e rischioso equilibrio tra l'assoluta unità e l'assoluta molteplicità.

Una delle testimonianze più preziose per quanto riguarda la ricostruzione del pensiero della scuola pitagorica sul tema dell'infinito è certamente quella aristotelica. Aristotele condivide con i seguaci di Pitagora l'idea che l'infinito sia connotato di una carica negativa. Ciò che dà forma e senso alle cose è il limite, l'armonia, la misura. L'infinito è vago e inconsistente, somiglia a un errore del pensiero. Aristotele critica perciò molto duramente il tentativo dei pitagorici di conferire all'illimitato una propria dignità sostanziale. Anche se associato al male e all'oscurità, nella riflessione di questi ultimi l'illimitato è riconosciuto come un principio materiale, che agisce attivamente nel mondo ed è dotato di una propria attualità. Come abbiamo già anticipato in precedenza, Aristotele, invece, non ammette l'esistenza di un infinito in atto, ma solo di un infinito

27 P. Zellini, *Breve storia dell'infinito*, op. cit., p. 25.

potenziale, il quale non può essere rinvenuto in nessun ambito dell'esistenza concreta. Esaminiamo nel dettaglio quello che Aristotele scrive a proposito di questo problema²⁸:

«Costoro (i Pitagorici) dunque, nell'assumere il numero come principio, sembrano intenderlo sia come materia delle cose esistenti, sia come loro determinazione e proprietà. Elementi del numero essi pongono il pari e il dispari, di cui questo è limitato, quello illimitato»²⁹. «I Pitagorici pensarono che l'illimitato e l'uno fossero essi stessi la sostanza delle cose di cui sono predicati; e anche, perciò, che il numero sia la sostanza di tutte le cose»³⁰.

«I Pitagorici dicono che il numero è uno solo, quello matematico; salvo che non lo pensano separato dalle cose, anzi dicono che di esso si compongono le sostanze sensibili. Di numeri, infatti, costruiscono l'intero cielo, intendendoli tuttavia formati non di unità inestese, che anzi secondo loro le unità hanno grandezza»³¹. «Di fatto, l'immaginare il numero non separato dalle cose elimina molti assurdi; ma che, poi, i corpi siano formati di numeri, e che questo numero sia matematico, è impossibile. Anzitutto non risponde a verità il parlare di grandezze indivisibili; e poi anche ammesso che così fosse, di certo non hanno grandezza le unità. Com'è dunque possibile che una grandezza sia composta d'indivisibili? In realtà il numero aritmetico consta di unità inestese. Essi (i pitagorici), invece, chiamano numero le cose esistenti, cioè applicano le loro astrazioni ai corpi, quasi che dai corpi prendessero consistenza i numeri»³².

«Strano è, poi, anche il porre generazione per le cose eterne; anzi, è qualcosa di impossibile. Quanto ai Pitagorici [...] essi dicono che appena l'uno fu costituito subito le parti dell'illimitato più vicine a esso cominciarono a essere attratte e definite dal limite»³³. «In un certo senso, è vero, questi filosofi dimostrano che la perfezione esiste, e che alla serie del bello

28 I frammenti sono contenuti in H. Diels, W. Kranz, *I presocratici*, op. cit., cap. 58, pp. 931-949.

29 Aristotele, *Metafisica*, A 5. 986 a 15 [vgl. 44 B 5].

30 *Ivi*, A 5. 987 a 9.

31 *Ivi*, M 6. 1080 b 16.

32 *Ivi*, M 8. 1083 b 8.

33 *Ivi*, N 3. 1091 a 13.

appartengono il dispari, il rettilineo, l'equivalente»³⁴.

«Indizio che l'esame di questo argomento appartiene alla scienza della natura è il fatto che tutti coloro che sembrano essersi occupati seriamente di questa parte della filosofia hanno ragionato dell'illimitato e tutti l'hanno posto come una specie di principio delle cose esistenti. Alcuni, come i Pitagorici e Platone, considerano l'illimitato per se stesso, cioè non come attributo di altro, ma che sia, l'illimitato stesso, sostanza; solo che i Pitagorici lo pongono nelle cose sensibili e pensano che anche fuori del cielo ci sia l'illimitato; Platone, invece, pensa che fuori del cielo nessun corpo ci sia, neppure le Idee, per il fatto che esse non sono in alcun luogo; e che l'illimitato sia appunto e nelle cose sensibili e nelle Idee. Per i Pitagorici, poi, l'illimitato è il pari; questo, infatti, intercettato e limitato dal dispari, fornisce l'indeterminatezza alle cose esistenti»³⁵.

«Costoro (i Pitagorici) dicevano che l'illimitato è il numero pari perché ogni numero pari si divide in parti uguali. E ciò che si divide in parti uguali è illimitato per dicotomia (infatti la divisione in due metà uguali può procedere all'infinito); il dispari, invece, aggiunto al pari, lo limita; impedisce cioè la sua divisione in parti uguali»³⁶.

«L'infinito, dunque, esiste nel senso di attributo, ma se è così, si è stabilito che non esso può chiamarsi principio, sì, invece, la cosa di cui esso è attributo, sia questa l'aria o il pari. Sicché sosterrebbero un'assurdità coloro che si esprimessero in modo simile a quello dei Pitagorici; i quali considerano l'infinito come sostanza, e nello stesso tempo lo dividono in parti»³⁷.

L'idea che l'infinito esiste come sostanza è per Aristotele inconcepibile, anche se a quella sostanza vengono attribuite le caratteristiche del negativo. L'infinito esiste unicamente nel senso di attributo e, più precisamente, è attributo del principio divino che è causa di tutte le cose. Non è, perciò, l'infinito in sé ad essere all'origine del mondo, ma il principio cui esso si riferisce (il divino). Solo di dio si può predicare l'infinità senza incorrere in contraddizioni. Solo dio

34 *Ivi*, N 6. 1092 b 26.

35 Aristotele, *Fisica*, Γ 4. 201 a 1.

36 *Ibidem*.

37 Aristotele, *Fisica*, Γ 5. 204 a 29.

possiede l'infinito come proprio attributo. Per quanto riguarda gli oggetti del mondo, essi esistono in virtù di qualcosa che li delimita e li rende conoscibili. Questo qualcosa è il limite che, per Aristotele, corrisponde a un principio formale, per i pitagorici, invece, è assimilabile a un principio materiale esattamente come l'illimitato. Nella visione pitagorica la lotta tra limite e illimitato è sovrapponibile a quella tra bene e male. Risulta da ciò una lettura del cosmo orientata in modo profondamente dicotomico. Questa polarità è ravvisabile anche, seppur in termini diversi, nella riflessione platonica, dove la danza tra finito e infinito è insita nella delicata relazione che sussiste tra il tutto e le sue parti, tra l'Uno e la molteplicità.

Nonostante le diverse, e non di poco rilievo, sfumature di pensiero intorno al tema del limite e dell'infinito, rimane comunque, alla base della riflessione pre-moderna, un'attribuzione di valore ben precisa: ciò che non ha limiti (l'*ἄπειρον*) rappresenta un problema sia per il pensiero sia per la realtà e, come tale, è definibile in termini puramente negativi, o meglio ancora, non definibile.

Severino Boezio nel *De institutione arithmetica*³⁸ parla dell'illimitato come di un mostro di malizia (*malitiae dedecus*) che non è sostenuto da alcun principio e sfugge continuamente a ogni definibilità.

«Hanc igitur naturae infinitatem indeterminatamque potentiam philosophia sponte repudiat. Nihil enim, quod infinitum est, vel scientia potest colligi vel mente comprehendendi, sed hinc sumpsit sibi ipsa ratio, in quibus possibile indagatricem veritatis exercere sollertiam». («La filosofia rifiuta volontariamente questo potere infinito e indeterminato della natura. Non c'è nulla di infinito che può essere afferrato dalla scienza o dalla mente, ma è la ragione stessa che produce questo concetto, con l'obiettivo di rintracciarvi una qualsivoglia verità»)³⁹.

L'infinito è un concetto partorito dalla ragione che la ragione stessa, però, ripudia. La nostra mente non è capace di rappresentarsi adeguatamente nulla

38 Boezio, *De institutione arithmetica*, ed. Friedlein, Leipzig 1867, pp. 9 e 126.

39 *Ivi*, p. 9.

di infinito, e sia la scienza sia la filosofia sono refrattarie ad ogni tentativo di comprensione. L'*impasse* più grande risiede, come rileva Aristotele, nel fatto che, quando si parla di infinito, la regola per cui l'atto precede logicamente e ontologicamente la forma viene disattesa. L'infinito attuale, infatti, non è cognitivamente rappresentabile dalle nostre facoltà mentali (e di conseguenza non è neanche rintracciabile in natura), mentre l'infinito potenziale riesce a insinuarsi nel nostro ragionamento attraverso l'enumerazione e la divisione dei corpi, illudendoci di poter arrivare a cogliere un infinitamente grande o un infinitamente piccolo. Boezio individua proprio nel numero la conferma di questo ragionamento. Il numero, infatti, pur potendo aumentare illimitatamente, configurandosi a ogni passo come un'entità attuale, non raggiunge mai la conclusione cui la sua indefinita accrescibilità sembra orientata; l'atto che dovrebbe racchiudere e dare senso a questa potenzialità sembra addirittura non esistere⁴⁰. Aristotele è categorico quando afferma che: «È impossibile che l'infinito sia in atto» (Ἄλλ'δ'ἀδύνατον τὸ ἐντελεχέα ὄν ἀπειρον)⁴¹. Aggiungendo successivamente che:

«L'essere o è in potenza o è in atto (τὸ μὲν δυνάμει τὸ δὲ ἐντελεχία) e l'infinito è invero per agguinzione o per sottrazione. Così si dice che una grandezza non è infinita in atto ma lo è per divisione»⁴².

Nel momento in cui l'infinito in atto non ha alcun riscontro, né nel ragionamento né nella realtà, l'infinito potenziale rimane l'unico infinito accessibile alla mente umana. Ma, chiarisce Aristotele, si tratta in verità di un "cattivo infinito", giacché ciò che lo contraddistingue è la reiterazione *ad libitum* di unità finite. Non è l'oggetto (la realtà, la natura, l'universo) ad essere infinito, bensì il processo. L'infinito potenziale è, pertanto, un procedimento del pensiero caratterizzato dalla non esauribilità della propria proceduralità.

40 Cfr. P. Zellini, *Breve storia dell'infinito*, op. cit., p. 26.

41 *Fisica*, op. cit., 204 a 28-29.

42 *Fisica*, op. cit., 206 a 14-17.

5. I limiti dello spazio: ai confini dell'universo

Noi contemporanei stentiamo oggi a credere che nella cultura antica il cosmo sia stato spesso concepito come chiuso e limitato. Siamo stati abituati a ricevere informazioni sulla possibilità di infiniti mondi, universi paralleli, realtà a infinite dimensioni; e non solo l'arte e la letteratura, ma *in primis* la scienza, si è adoperata a suggerirci soluzioni che viaggiano sui binari dell'infinito⁴³. Nel pensiero degli uomini dell'antichità, l'idea più in voga era, invece, che l'universo avesse dei confini. Questi garantivano non solo sicurezza ma ancor prima unità. Il mondo non poteva che essere uno, compiuto, perfetto e individuabile. Se Aristotele sarà il grande fautore dell'universo finito, già in Parmenide e in alcuni esponenti della sua scuola emerge in modo chiaro l'idea che l'Essere non può dirsi tale senza la presenza di un limite. Come testimonia Simplicio nella sua *Fisica*:

«Costoro (Parmenide e Senofane) consideravano il tutto come uno, immobile, ingenerato e limitato, e concordemente ammettevano che intorno al non-essere non è possibile fare indagine»⁴⁴.

L'universo parmenideo possiede le caratteristiche dell'Essere. È unico, eterno, ingenerato e di forma sferica. Al di fuori di esso non vi è nulla: esso corrisponde alla totalità dell'Essere. Possiamo a ragione definirlo l'intero, ossia ciò che non ha niente al di fuori di sé. Al contrario, ciò che manca di qualcosa, cioè che ha qualcosa al di fuori di sé, non può essere definito un tutto, qualunque sia la cosa di cui manchi. Intero e perfetto sono quindi la medesima cosa, hanno una natura congenere. Ma nulla è perfetto se non ha un termine. E il termine, come ribadirà anche Aristotele, è un limite. Parmenide aggiunge poi che dio possiede anch'egli le caratteristiche dell'Essere; è, infatti, sferiforme, immobile e limitato⁴⁵. Si delinea, così, in modo chiaro, l'uguaglianza parmenidea tra Essere,

43 Anche se oggi la tesi scientificamente più accreditata è che l'universo sia finito (seppure in continua espansione).

44 H. Diels, W. Kranz, *I presocratici*, op. cit., p. 455

45 *Ivi*, p. 467.

universo e Dio. L'Essere è razionalmente accessibile alla ragione proprio perché circoscritto. Il pensiero, infatti, pensa solo ciò che è, mentre non è cosa fattibile che possa conoscere ciò che non è.

Esaminiamo ora alcune sezioni del frammento n. 8 tratto dal testo parmenideo *Sulla natura*:

«Ma immobile, nei limiti dei grandi legami è senza un principio e senza una fine, poiché nascita e morte sono state cacciate lontane e le respinse una vera certezza. E rimanendo identico nell'identico, in sé medesimo giace. E in questo modo rimane là saldo. Infatti, Necessità inflessibile lo tiene nei legami del limite, che lo rinserra tutt'intorno, poiché è stabilito che l'essere non sia senza compimento: infatti non manca di nulla, se, invece, lo fosse, mancherebbe di tutto»⁴⁶.

«Inoltre, poiché c'è un limite estremo, esso è compiuto da ogni parte, simile a massa di ben rotonda sfera, a partire dal centro uguale in ogni parte, infatti né in qualche modo più grande né in qualche modo più piccolo è necessario che sia, da una parte o dall'altra»⁴⁷.

«Infatti, uguale da ogni parte, in modo uguale (l'universo) sta nei suoi confini»⁴⁸.

L'idea su cui si fonda la riflessione cosmologica di Parmenide è l'imprescindibilità dell'equazione: perfezione = completezza = limite. L'ipotesi di un universo che si espande in modo illimitato nello spazio, senza incontrare alcuna barriera, non è razionalmente ammissibile. Il confine è ciò che garantisce al cosmo la propria unità. Al di là di quello non c'è nulla, l'Essere è tutto in se stesso e non ammette che ci sia nient'altro al di fuori dei suoi confini. Se così fosse, non possiederebbe le caratteristiche imprescindibili che lo rendono tale, sarebbe un universo manchevole, sprovvisto di tutto ciò che lo trascende. L'Essere parmenideo, invece, non può essere trasceso, ha già dentro di sé, necessariamente, tutto ciò che può a ragione definirsi un ente.

La tesi parmenidea dell'universo compiuto e finito, di forma sferica, è un caposaldo della cosmologia classica che molti pensatori hanno fatto proprio

⁴⁶ *Ivi*, p. 491.

⁴⁷ *Ivi*, p. 493.

⁴⁸ *Ibidem*.

senza obiezioni. Non mancano, tuttavia, sia tra gli esponenti di alcune scuole sia nella riflessione di alcuni autori isolati, alcune eccezioni alla regola. Archita di Taranto, pitagorico⁴⁹, scrive a proposito dell'ipotesi di un universo chiuso:

«Se mi trovassi all'ultimo cielo, cioè a quello delle stelle fisse, potrei stendere la mano o la bacchetta al di là di quello, o no? Che io non possa, è assurdo; ma se la stendo, allora esisterà un di fuori, sia corpo sia spazio (non fa differenza, come vedremo). Sempre dunque si procederà allo stesso modo verso il termine di volta in volta raggiunto, ripetendo la stessa domanda; e se sempre vi sarà altro a cui possa tendersi la bacchetta, è chiaro che sarà anche interminato. E se è corpo, la proposizione è dimostrata; se è spazio, spazio dicesi appunto quello in cui un corpo è o potrebbe essere; ma nelle cose eterne, ciò che esiste in potenza deve essere posto come esistente; dunque il corpo e anche lo spazio sarà interminato»⁵⁰.

La teoria di Archita nega la possibilità di un universo chiuso. Quest'ultimo, infatti, avrebbe necessariamente al di fuori di sé qualcosa che o è spazio o è corpo. Un limite, suggerisce il seguace di Pitagora, è sempre una linea di separazione tra due elementi esistenti; un confine fisico, come quello supposto da Parmenide agli estremi del cosmo, tra l'Essere e il nulla non è pensabile. Se davvero il nostro universo è racchiuso all'interno di un margine, al di fuori di quello è ipotizzabile allora l'esistenza di un ulteriore universo, ai margini del quale ve ne sarà un altro ancora e così via all'infinito.

Come Archita, anche Epicuro rileva nella teoria parmenidea la medesima incongruenza. Egli deduce l'infinità dell'universo dal fatto che, se questo fosse finito, lo sarebbe in rapporto a qualcos'altro che ne minerebbe l'unicità. E deduce poi l'infinità del numero degli atomi in esso presenti dal fatto che, se questi vagassero finiti nel numero, in un universo infinito, non si incontrerebbero mai e non avrebbero la possibilità di aggregarsi.

49 Secondo Diogene Laerzio fu lui che, con una lettera, salvò Platone che stava per essere ucciso dal tiranno di Siracusa Dionigi. Cfr. Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, op. cit., VIII, 79.

50 H. Diels, W. Kranz, *I presocratici*, op. cit., p. 883.

«Oltre a ciò il tutto è infinito, poiché ciò che è finito ha un estremo, e l'estremo si può scorgere rispetto a qualcos'altro; di modo che non avendo estremo non ha nemmeno limite, e ciò che non ha limite è illimitato, non delimitato⁵¹.

«E anche per la quantità dei corpi e per l'estensione del vuoto il tutto è infinito. Se infatti il vuoto fosse infinito e i corpi finiti, questi non potrebbero rimanere in alcun luogo, ma vagherebbero per l'infinito vuoto, sparsi qua e là, non sostenuti né mossi da altri corpi né rimbalzi; se poi fosse finito il vuoto, i corpi infiniti non avrebbero dove stare»⁵².

Riprendendo i punti cardine della riflessione di Democrito, Epicuro propone una fisica materialistica e meccanicistica. Tutto ciò che esiste è corpo – d'incorporeo c'è soltanto il vuoto – nulla viene dal nulla e ogni oggetto esistente è composto di corpuscoli indivisibili (atomi) che si muovono nello spazio. Il loro movimento non ubbidisce ad alcun disegno provvidenziale, ad alcun ordine finalistico. Seguace dell'epicureismo è il poeta romano Tito Lucrezio Caro che, nel I secolo a.C., rielabora poeticamente la teoria di Archita con il famoso esempio del gettare una freccia al di là dei confini del mondo:

«Inoltre se vogliamo invece supporre finito tutto lo spazio, se alcuno si spingesse fino alle rive estreme e scagliasse un dardo volante ritieni che questo, vibrato con valide forze, raggiunga il bersaglio e voli oltre lontano oppure che qualcosa gli si opponga e vieti l'andare? Infatti è necessario che tu ammetta e scelga l'una ipotesi o l'altra. Ma entrambe ti precludono ogni via di scampo e ti costringono a riconoscere che l'universo si estende senza alcun termine. Infatti sia che qualcosa si opponga e vieti che il dardo pervenga dove è stato lanciato e raggiunga il bersaglio o vi si infigga, sia che trasvoli oltre, non sarà ugualmente uscito dal limite. T'incalzerò così, e dovunque porrai i margini estremi,

51 *Ibidem.*

52 *Ibidem.*

chiederò: “Che cosa dunque avviene del dardo?”.

Accadrà che in nessun luogo possa fissarsi il confine, e la possibilità della fuga ne protrarrà sempre l’attuarsi»⁵³.

In sintonia con le ipotesi già avanzate da Democrito e da Epicuro, Lucrezio sostiene anch’egli la tesi dell’esistenza di infiniti mondi:

«È necessario per te riconoscere
che esistono altrove nel vuoto altri globi terrestri
e diverse razze di uomini e specie di fiere»⁵⁴.

Essendo gli atomi che costituiscono la materia infiniti, infinite sono anche le loro possibilità di combinazione. E poiché le cose stanno in questo modo, Lucrezio, come i suoi predecessori, ritiene che vi siano infiniti mondi che perpetuamente nascono e perpetuamente muoiono. La teoria di Parmenide sull’universo finito viene confutata anche all’interno della sua stessa scuola. È il suo discepolo, Melisso di Samo⁵⁵, nello scritto in prosa intitolato *Sulla natura* o *Sull’essere*, ad ammettere l’infinità di quest’ultimo concependolo, a differenza del maestro, più secondo la materia che secondo il concetto.

«E poiché, dunque, non si è generato l’universo, è e sempre era e sempre sarà, non ha neppure principio né fine, ma è infinito. [...] Non è infatti possibile che sia sempre ciò che non è tutto» (Melisso, *Sulla natura*, fr. 2)⁵⁶.

«Così, dunque, l’universo è eterno, infinito, uno, tutto uguale. E non può né perdere qualcosa né diventare più grande, né può mutare forma, e non prova dolore, né soffre pena» (Melisso, *Sulla natura*, fr. 7)⁵⁷.

Melisso non condivide, tuttavia, la tesi sulla pluralità dei mondi. Anzi,

53 Lucrezio, *De rerum natura*, cap. I, vv. 968-984, trad. it. di L. Canali, Bur, Milano 2004.

54 *Ivi*, cap. II, vv. 1074-1076.

55 Cfr. R. Vitali, *Melisso di Samo*, Argalia, Urbino 1973.

56 H. Diels, W. Kranz, *I presocratici*, op. cit., p. 553.

57 *Ivi*, p. 557.

egli fa derivare l'unicità dell'universo proprio dalla sua infinità. In base al suo ragionamento, infatti, essendo il cosmo infinito, è necessariamente anche uno: se fossero due, o più, questi costituirebbero dei limiti gli uni in confronto agli altri e, in quanto limitati, non sarebbero più infiniti. Aristotele prova a confutare questo ragionamento di Melisso, riprendendo proprio la tesi di Parmenide:

«Inoltre, come anche Parmenide dice, che cosa vieta che anche il tutto, pur essendo uno e ingenerato, sia, ciononostante, finito e che sia «da ogni parte simile alla massa di ben rotonda sfera di uguale forza dal centro in ogni parte: infatti è necessario che esso non sia in qualche punto più grande e in qualche punto più piccolo»? E, quindi, avendo un centro e delle estremità, ha dei limiti, pur essendo ingenerato. (Aristotele, *Su Melisso*, fr. 5)»⁵⁸.

Singolare, infine, la teoria di Empedocle, secondo il quale «il cosmo è uno, ma non è il Tutto, bensì una piccola parte del Tutto, mentre il resto è materia inerte»⁵⁹.

6. I limiti del tempo: eternità e circolarità

Il problema dell'accettazione dell'infinito a proposito dello spazio fisico non si presenta nel momento in cui a essere senza limiti è il tempo. Se, infatti, nella maggior parte delle teorie cosmologiche dei pensatori antichi prevale l'idea che l'universo sia uno, compiuto e finito (seppur con qualche eccezione), per quanto riguarda l'estensione temporale di quest'ultimo vi è un parere unanime: esso è eterno, imperituro e ingenerato, non ha avuto inizio e non avrà mai una fine. Dal punto di vista della durata, quindi, l'Essere non ha limiti (e non può averne perché altrimenti questo comporterebbe la presenza di un concetto per i Greci inammissibile: il nulla).

Il termine "eternità" è stato utilizzato prevalentemente nel suo primo e più

58 *Ivi*, p. 543.

59 *Ivi*, p. 605.

semplice significato: un'infinita estensione del tempo. Con Parmenide, tuttavia, il senso della parola assume una sfumatura nuova. L'eternità viene a coincidere con l'assoluta atemporalità, cioè una durata scevra da qualsiasi successione temporale. Ciò che è eterno è al di fuori del tempo, è un puro presente, un *νῦν*, che esclude da sé ogni passato e ogni futuro, distinguendosi dal sempre, l'*ἀεί*, che è invece la somma del passato, del presente e del futuro. È sempre Melisso a contraddire la teoria del maestro; egli, infatti, ritiene che l'Essere permanga in una continuità temporale senza alterazione, attraverso una successione senza fine dell'identico.

In un passo del *Timeo*⁶⁰, Platone definisce l'Essere eterno, a differenza delle cose generate che sono nel "divenire": si può evincere il contrasto tra l'Essere eterno che, colto dall'intelligenza e dal ragionamento, non è soggetto alla "generazione" e il "divenire" che non è vero essere, in quanto, generandosi, non permane mai nelle medesime condizioni nel fluire del tempo. Plotino, nelle *Enneadi*⁶¹, riprende il concetto di eternità e insiste sul carattere di simultaneità di quest'ultima, mentre Proclo, nel suo commento al *Timeo*⁶², individua in esso la contrapposizione tra eternità simultanea (*τὸ αἰώνιον*) ed eternità successiva (*τὸ ἀεί τὸ χρονικόν*). Nella prima accezione (eternità simultanea) – sostenuta da Parmenide e da Plotino – l'Essere è inteso come un qualcosa che si dà al di fuori dello scorrere del tempo, in una dimensione di eterna presenza, identico e immobile. Nella seconda accezione (eternità successiva) – sostenuta da Melisso e dalla maggior parte degli autori del suo tempo – l'Essere è eterno ma inserito in una dimensione temporale dove non cessa mai di essere ciò che è. All'interno di questa seconda accezione rientrano anche le teorie, capillarmente diffuse dall'età arcaica all'ellenismo, sull'eterna ciclicità della vita. Già Anassimandro aveva postulato questo aspetto ipotizzando una serie infinita di passaggi dall'infinito ai mondi e poi dai mondi all'infinito.

«Anassimandro non pensò, come Talete, che le cose derivassero da un unico elemento, ma ciascuna dai suoi principi specifici. E ritenne che tali

60 Platone, *Timeo*, 37 e-38 a.

61 Plotino, *Enneadi*, III, 7, 5.

62 Proclo, *Commento al Timeo*, Libro IV, sez. I, II.

principi delle diverse cose fossero infiniti e generassero innumerevoli mondi e quanto in essi viene alla luce, convinto che questi mondi a un certo punto si disgreghino e poi si producano di nuovo, ciascuno per quel che può durare» (Simplicio, *De caelo*, 615, 13)⁶³.

La preoccupazione principale degli autori pre-cristiani è quella di scongiurare la presenza del Non-Essere (è un errore innanzitutto logico ammettere l'esistenza di qualcosa che per definizione non è). Allo stesso tempo, però, bisogna conciliare l'eternità del mondo con i mutamenti che avvengono al suo interno, che talvolta possono essere di natura tale da far credere che il Non-Essere agisca sulle cose (ad esempio tramite la morte dei corpi). L'idea dell'eternità dell'universo viene arricchita allora con quella della sua circolarità temporale, fatta di cicli che si ripetono senza sosta, sempre uguali, in un perenne passaggio da fasi contraddistinte dalla vita e dal limite a fasi contraddistinte dal caos e dall'indeterminatezza. Quest'idea dell'eternità e della circolarità è ben presente nella riflessione di Eraclito, in particolare nel celebre frammento tratto dal suo scritto *Sulla natura*:

«Questo ordine, che è identico per tutte le cose, non lo fece nessuno degli dèi né degli uomini, ma era sempre, è e sarà fuoco eternamente vivo, che secondo misura si accende e secondo misura si spegne (Eraclito, *Sulla natura*, fr. 30)»⁶⁴.

Come testimonia inoltre Ippolito: «Eraclito chiama questo fuoco bisogno e sazietà. [...] Bisogno è la formazione del mondo, sazietà è la sua distruzione col fuoco» (Ippolito, *Refutatio contra omnes haereses*, fr. 65)⁶⁵. Eraclito dice: «il fuoco, sopraggiungendo, giudicherà e condannerà tutte le cose» (Ippolito, *Refutatio contra omnes haereses*, fr. 66)⁶⁶. Nella visione eraclitea del cosmo come energia in perpetua trasformazione, tutto ciò che esiste proviene dal fuoco e ritorna al fuoco, secondo un duplice processo di condensazione e

63 H. Diels, W. Kranz, *I presocratici*, op. cit., p. 189.

64 *Ivi*, p. 349.

65 *Ibidem*.

66 *Ibidem*.

rarefazione che non si esaurisce mai. Il principio razionale che governa questo eterno movimento è ciò che conferisce armonia all'universo, e non risiede nella conciliazione dei contrari – che porterebbe alla fine del mondo – ma nel mantenimento del conflitto.

Empedocle di Agrigento teorizza anch'egli un ciclo cosmico animato da due forze contrapposte: Amore e Odio. Il ciclo si compone di quattro fasi (*Sfero-Cosmos-Caos-Cosmos*) che si ripetono eternamente: quando a dominare è Amore si è nello Sfero, la completa armonia, ma non c'è vita, quando Amore entra in conflitto con Odio si è nel *Cosmos*, dove c'è vita, quando Odio prende il sopravvento su Amore si è nel Caos, la completa disgregazione, dove non c'è vita, quando infine Odio e Amore rientrano in conflitto c'è nuovamente il *Cosmos*, la vita, e così via all'infinito.

Un ultimo esempio eloquente di cosmologia circolare è quello proposto dagli esponenti dello stoicismo. Per i seguaci di Zenone di Cizio, la vita del mondo segue un ciclo rigorosamente necessario e ripetitivo. Quando, dopo un lungo periodo di tempo, detto Grande Anno (corrispondente a 36.000 o 72.000 anni solari), gli astri tornano allo stesso segno e nella stessa posizione in cui erano al principio, accade una conflagrazione e la distruzione di tutti gli esseri (apocatastasi); a questo punto si forma nuovamente lo stesso ordine cosmico che c'era prima, all'interno del quale tornano a verificarsi gli avvenimenti accaduti nel ciclo precedente, senza alcuna modificazione (palingenesi). Questo ciclo si ripete eternamente e non può essere alterato o interrotto poiché altrimenti sarebbe compromesso l'equilibrio dell'ordine razionale del mondo:

«Il mondo è uno, generato e destinato a morte
rimane in un sol luogo, è fatto di quattro elementi.
Conflagrazione cosmica e rigenerazione.
Il mondo come essere animato dotato di sapienza»
(Zenone di Cizio, *Il tutto*)⁶⁷.

⁶⁷ Hans Von Arnim, *Stoici antichi, Tutti i frammenti*, a cura di Roberto Radice, Bompiani, Milano 2002, p. 51.

«E ci sarà un nuovo Socrate e un nuovo Platone e ciascun uomo sarà lo stesso con gli stessi amici e concittadini; le stesse cose si seguiranno, le stesse cose si useranno; allo stesso modo di prima si ricostruirà ogni città, ogni villaggio, ogni territorio. Questo rinnovamento del tutto non avverrà una sola volta, ma più volte: o piuttosto avverrà che le stesse cose si ricostruiscano nella stessa forma all'infinito. (Nemesio, *Stoici antichi*)»⁶⁸.

7. Infinito per grandezza e infinito per divisione

Gli avversari della filosofia eleatica avevano insistito sull'evidenza per cui le cose esistenti sono molteplici e capaci di movimento: un'evidenza che contraddiceva in toto le caratteristiche di unicità e immobilità dell'Essere parmenideo. Contro queste critiche, Zenone di Elea, discepolo di Parmenide, all'inizio del V secolo a.C., scrive un'opera in prosa di cui ci restano solo cinque frammenti. Le sue confutazioni sono suddivisibili in due gruppi: quelle in difesa dell'unicità dell'Essere (o «argomenti contro il molteplice»), e quelle in difesa dell'immobilità dell'Essere (o «argomenti contro il movimento»). Nelle tesi in cui Zenone tenta di dimostrare l'inesistenza del movimento, vengono alla luce una serie di problemi cruciali che i matematici ancora oggi cercano di risolvere. I suoi argomenti, inoltre, possono considerarsi come una delle più antiche applicazioni del metodo di dimostrazione per assurdo: poiché assumere la possibilità del movimento porta a contraddizioni, da ciò viene dedotto (per assurdo, appunto, e non tramite una dimostrazione empirica) che il movimento non esiste.

Gli argomenti di Zenone finiscono per mettere in crisi le nozioni stesse di spazio e tempo. Questi ultimi, infatti, risultano divisibili all'infinito: tra due punti nello spazio si possono sempre trovare infiniti altri punti, e tra due istanti nel tempo si possono sempre trovare infiniti altri istanti. Nella prospettiva di Zenone, lo spazio e il tempo si rivelano paradossali tanto quanto la molteplicità

68 Nemesio, *Stoici antichi*, a cura di M. Isnardi Parente, Utet, Torino 1989, vol. II, p. 892.

e il movimento: da una parte la loro estensione e durata comportano la molteplicità e il movimento, ma la loro infinita divisibilità contraddice la possibilità di questi ultimi. Lo spazio e il tempo, quindi, apparterrebbero anch'essi al mondo illusorio e contraddittorio dell'esperienza sensibile, e non avrebbero nulla a che fare con l'Essere conoscibile mediante la ragione. I tentativi di risolvere questi paradossi sono innumerevoli. Già Diogene il cinico aveva proposto una soluzione ritenendo di confutare gli argomenti semplicemente mettendosi a camminare (*solvitur ambulando*). Tuttavia, in un'ottica parmenidea, i sensi ingannano, di conseguenza non è accettabile una dimostrazione che proviene esclusivamente dall'esperienza. Inoltre, Zenone ragiona per assurdo, la conclusione dei suoi argomenti contraddice sempre le evidenze apportate dall'esperienza sensibile, quindi un tentativo come quello di Diogene non è altro che una conferma delle premesse, e non una soluzione del paradosso. Anche Aristotele, pur ammettendo la divisibilità all'infinito da un punto di vista logico, non accetta però che tale divisibilità sia d'intralcio al moto dei corpi nello spazio.

«L'argomento di Zenone [argomento dello stadio] cade in errore nel ritenere che non sia possibile, in un tempo finito, percorrere spazi infiniti e toccare a uno a uno gli elementi infiniti. [...] Le cose infinite secondo la quantità non è possibile toccarle in un tempo infinito, ma per quelle che sono infinite per divisione è possibile, perché lo stesso tempo è infinito nello stesso modo. Di conseguenza, si può percorrere l'infinito in un tempo finito e non in un tempo infinito, e si potranno toccare gli elementi infiniti in momenti temporali finiti e non in momenti temporali infiniti» (Aristotele, *Fisica*, Z 9. 239 b 9, fr. 25)⁶⁹.

«L'argomento che è detto "Achille" dice che il più lento non sarà mai raggiunto dal più veloce. Infatti, è necessario che l'inseguitore giunga prima al punto da cui è partito colui che fugge, di modo che è necessario che il più lento si trovi sempre un tratto più innanzi. Questo argomento è identico a quello dello stadio e differisce da questo solamente per il fatto che la lunghezza che viene via via

69 H. Diels, W. Kranz, *I presocratici*, op. cit., p. 521.

considerata non viene divisa a metà» (Aristotele, *Fisica*, Z 9. 239 b 14, fr. 26)⁷⁰.

«Il terzo argomento è quello che sostiene che la freccia in movimento sta ferma. Questa tesi deriva dalla supposizione che il tempo sia costituito da istanti: se non si ammette questo il ragionamento non regge. Zenone commette un paralogismo; se, infatti, – egli argomenta – ogni cosa o è in quiete o è in movimento, e nulla si muove quando sia in uno spazio uguale a sé, e poiché ciò che si muove occupa sempre in ogni istante uno spazio uguale a sé, allora la freccia che si muove è immobile» (Aristotele, *Fisica*, Z 9. 239 b 30, fr. 27)⁷¹.

Il punto su cui Aristotele si discosta nettamente da Zenone è il riconoscimento della possibilità, da parte di un corpo, di percorrere una distanza infinitamente divisibile – e non infinita secondo la quantità – in un tempo finito. Questa distinzione che Aristotele compie tra «infinito per quantità», ovvero l'infinitamente grande, e «infinito per divisione», ovvero l'infinitamente divisibile, sarebbe ciò che avrebbe tratto Zenone in inganno, inducendolo ad equiparare l'infinito per divisione (ad es. lo stadio) all'infinito per quantità (una distanza infinitamente grande). Quest'ultimo, ammette Aristotele, è effettivamente impossibile da percorrere in un tempo finito; una distanza infinita per divisione, invece – ovvero una qualsiasi distanza finita – è logicamente e fattivamente percorribile in un tempo finito. L'insieme infinito dei sottointervalli in cui è divisibile una qualsiasi distanza finita ha questa caratteristica rilevante: esso è interamente contenuto in una totalità limitata che può costituire l'oggetto della percezione empirica. Di conseguenza quell'infinità, e solo quella, può considerarsi esauribile entro un intervallo limitato.

Anche Immanuel Kant, nella *Dialettica trascendentale*⁷², ha rilevato una distinzione simile a quella aristotelica: da una parte c'è il *progressus* in infinitum, ovvero l'infinita divisibilità di una quantità empiricamente data

70 *Ivi*, p. 523.

71 *Ibidem*.

72 I. Kant, *Critica della ragion pura*, *Dialettica trascendentale*, II, 2, sez. 9, Adelphi, Milano 2007, pp. 566-569.

(che corrisponde all'infinito per divisione di Aristotele), dall'altra il *progressus in indefinitum*, ovvero l'infinitamente grande (che corrisponde all'infinito per quantità di Aristotele). La differenza tra *progressus in infinitum* e *progressus in indefinitum* è che il primo appartiene sempre, implicitamente, a una forma limitata all'interno della quale può essere rinvenuto (ad esempio un segmento); il secondo, al contrario, non beneficia di una totalità empiricamente intuibile che contiene al suo interno ogni oggetto della serie infinita, ma procede per successive addizioni impedendo all'intuizione di unificarlo in un tutto. Nel *progressus in infinitum*, scrive Kant, gli elementi successivi dell'insieme infinito vanno cercati in un tutto preesistente. Nel *progressus in indefinitum* vanno cercati al di fuori della totalità parziale, sempre finita, che non si giunge mai ad ottenere. Sono entrambi infiniti potenziali, ma il primo ha il privilegio di possedere un limite che lo avvolge, mentre l'altro è un infinito improprio, consistente in una ripetizione illimitata del finito.

Secondo Bertrand Russell, Zenone fonda i suoi argomenti su una concezione metafisica del moto errata. Per stabilire che un oggetto è in movimento è sufficiente dimostrare che all'istante iniziale t esso si trovi nella posizione p , e all'istante finale $t1$ esso si trovi nella posizione $p1$. Lo spostamento da p a $p1$ implica che l'oggetto ha occupato via via tutti i punti associati a ciascun istante dell'intervallo $t-t1$. Non è necessario chiedersi in che modo l'oggetto venga a trovarsi da p a $p1$, ed è totalmente superfluo rilevare che a ogni singolo istante l'oggetto si trovi in uno stato di quiete, poiché la distanza percorsa dimostra da sé che il moto è avvenuto.

La maggior parte delle confutazioni ai paradossi di Zenone invocano il principio del limite e il fatto che, nell'esperienza concreta, quest'ultimo interviene a limitare ciò che il ragionamento concepisce come illimitato. Il fisico e filosofo tedesco Adolf Grünbaum, sul finire degli anni '60 del Novecento, ha dimostrato che l'applicazione della teoria aritmetica dei limiti alla risoluzione degli argomenti di Zenone contro il movimento è giustificata dalla struttura stessa del tempo fisico: una struttura metrica⁷³.

73 Cfr. A. Grünbaum, *Can an infinitude of operations be performed in a finite time?*, in «Brit. J. Phil. Sci.», 20, 1969, pp. 203-218.

La nostra coscienza del tempo ammette un limite minimo di percettibilità, ovvero una soglia al di là della quale gli intervalli temporali svaniscono in una piccolezza inimmaginabile. Se, ad esempio, tentassimo una contemplazione cosciente di tutti gli intervalli infiniti di una qualsiasi successione finita, quest'ultima si trasformerebbe all'improvviso in una serie infinita di atti mentali, la cui durata sarebbe maggiore, in grandezza, della soglia minima di tempo a nostra disposizione. La contemplazione mentale dell'intera successione si risolverebbe, quindi, in un periodo illimitato di tempo, che, per la nostra coscienza, è impossibile. Così, per Grünbaum, gli argomenti di Zenone sono illegittimi in quanto fanno leva su due forme incompatibili del nostro pensiero: la struttura della nostra percezione, che non può non stare al di sopra di una soglia o di un limite minimo, e la struttura infinitamente divisibile di un intervallo, che riesce ad oltrepassare quel limite. Quando noi percorriamo una distanza qualsiasi, non ci mettiamo a contare, uno a uno, i sottointervalli di cui questa è composta ed è assurdo, come aveva già detto Aristotele, ritenere che «ciò che si muove si muova contando»⁷⁴. Attraverso il cosiddetto «passaggio al limite», si evita così il rischio di pensare uno per uno gli intervalli infiniti che sono contenuti all'interno di una distanza finita, cadendo nell'errore di confondere due durate incompatibili⁷⁵.

8. L'uno e la diade indefinita

Platone afferma che i numeri sono forme risultanti da due elementi costitutivi: l'*Uno*, ovvero il principio limitante, e la diade indefinita (*ἀόριστος δυάς*), identica all'*ἀπείρον*, cioè al principio del più e del meno. L'Uno determina il numero intervenendo ad ogni passo dell'infinito – e indefinito – procedimento del contare. L'Uno e la diade indefinita sono i principi primi da cui sgorgano i numeri *in primis* e, successivamente, la molteplicità di tutte le cose. Il numero si pone, quindi, come elemento mediatore tra l'Essere e

⁷⁴ Aristotele, *Fisica*, 263 a – 263 b.

⁷⁵ Cfr. P. Zellini, *Breve storia dell'infinito*, op. cit., pp. 43-44.

tutto ciò che esiste. La luna è il simbolo della diade, il sole dell'Uno, le stelle degli enti matematici, o, come li nomina anche Platone, i 'numeri ideali'. L'Uno è l'unità senza alcuna differenziazione e, come tale, corrisponde a ciò che limita, determina e definisce ciò che è sprovvisto di ordine. La diade è il principio della molteplicità interminata, è la dualità dell'infinitamente piccolo e dell'infinitamente grande. Poiché l'Uno e la diade sono i principi primi di tutto – anche delle stesse idee – possiedono una capacità generativa⁷⁶. Sono eterni e non possono esistere separatamente. Ciò che li fa essere è la loro relazione e la loro interazione. Quest'interazione tra l'Uno e la diade si configura, quindi, come un principio unico, inscindibile, consistente nell'unificazione della diade da parte dell'Uno, nell'assorbimento in se stesso della molteplicità infinita. L'Uno e la diade sono, quindi, una cosa sola, un unico principio generativo all'interno del quale convivono unità e molteplicità. Questo principio risultante dalla relazione tra l'Uno e la diade indefinita è un principio attualmente infinito, compiuto, universale. A differenza di Aristotele, che lo nega con tutte le sue forze, Platone ammette l'esistenza dell'infinito attuale, rintracciandolo nella relazione originaria, ma sempre in atto, tra l'unità e la molteplicità. La diade, se fosse possibile estrarla dall'Uno, sarebbe un infinito potenziale, incompiuto, espandentesi oltre ogni misura. Il principio limitante dell'Uno trasforma, invece, la diade indefinita nell'infinito puro, quello che contempla la misura senza però venirne in alcun modo intaccato rispetto alla sua incommensurabile grandezza. L'infinito attuale – la relazione Uno-diade – a differenza dell'infinito potenziale – la sola diade senza la limitazione prodotta dall'Uno – non può essere né accresciuto né diminuito. In quanto 'attualmente' infinito, non ricade nell'ambito della possibilità (di crescere o decrescere) cui invece appartiene l'indefinito. Immaginiamo una retta che ha un suo punto intermedio, che è l'Uno, e che da un lato tende all'infinitamente grande e dall'altro tende all'infinitamente piccolo. Questa retta non è una retta indefinita ma definita

⁷⁶ Le idee, come Platone specifica più volte, sono ingenerate. Tuttavia, se la relazione tra l'Uno e la diade venisse a mancare (cosa impossibile) queste smetterebbero di esistere. L'impossibilità di questa rottura è quindi la condizione necessaria che determina l'esistenza delle idee e di tutte le cose.

da una serie graduata – e infinita – di valori aritmetico-geometrici successivi. La novità di Platone consiste nel considerare tutti questi valori come “reali”, a differenza, ad esempio, degli esponenti della scuola pitagorica che avevano rinvenuto in questi valori una totale irrazionalità. I numeri irrazionali⁷⁷, per Platone, rientrano a pieno titolo nella realtà e, come tali, egli non li definisce affatto irrazionali bensì “ideali”.

Platone attinge alla “scoperta”⁷⁸ pitagorica dei numeri irrazionali e ne scardina il senso. I numeri ideali platonici non sono naturali ma, allo stesso tempo, sono reali (e quindi assolutamente non irrazionali). Dai numeri ideali, poi, derivano tutte le idee.

Sarà il matematico tedesco Georg Cantor, alla fine dell'Ottocento a dare forza alle intuizioni platoniche e a confutare la tradizionale opinione filosofica secondo la quale il continuo non può essere considerato in senso attuale. Cantor dimostrò, tuttavia, che quest'ultimo non è numerabile, ovvero che non se ne possono contare tutti gli elementi costitutivi, uno per uno, mediante i numeri interi.

La raffinata teoria platonica sull'infinito attuale, l'Uno e la diade indefinita, costituisce un momento di passaggio imprescindibile tra il pensiero antico e quello medievale. L'infinito platonico (ἕν-Uno) inizia a essere distinto dall'indefinito (ἄπειρον o ἄοριστος), e si attualizza in una dimensione che è sì trascendente, ma proprio per questo reale. Anzi, è ancora più reale della realtà concreta, poiché fondamento di quest'ultima. Questa realtà trascendente infinita, assolutamente positiva e assolutamente compiuta,

77 Si tratta di quei numeri non rappresentabili come rapporto tra due numeri interi, non possono quindi in nessun modo essere scritti come sequenza finita di cifre (sono tutti e soli i numeri decimali illimitati non periodici).

78 «La scoperta di grandezze geometriche incommensurabili (i numeri irrazionali) fu attribuita ai pitagorici da Aristotele e la carica di mistero e impenetrabilità che indubbiamente essa portò con sé è in parte rivelata nei *Dialoghi* di Platone. Ma di questa ‘scoperta’ si sa, in realtà, ben poco, ed è certo che i numeri irrazionali erano già noti due o tre secoli prima di Pitagora. Questo problema è reso ancora più complesso dalla loro presenza nei *Śulvasūtra* scritti tra l'800 e il 500 a.C., ove sono descritti procedimenti geometrici per la costruzione di altari destinati ai riti della religione vedica», cfr. P. Zellini, *Breve storia dell'infinito*, op. cit., p. 58.

viene progressivamente ad indentificarsi con l'Assoluto (Dio), in un percorso dialettico che ha senza dubbio in Platone la sua matrice originaria. Mentre l'*ἀπείρον* continua a mantenere i suoi tratti di incompletezza e negatività, il “nuovo” infinito (Uno-Dio) si configura, all'opposto, come il bene supremo e la suprema perfezione.

La nozione di «epekeina» nel tardo neoplatonismo: la metafisica del «limite» nel *De principiis* di Damascio e nell'*In Parmenidem* di Porfirio

TIZIANO OTTOBRINI¹

Abstract: The essay points to focus the boundaries of metaphysics from the point of view of the notion of *epekeina* (beyond which there is nothing), as developed in the late Neoplatonism. *Epekeina* is a Greek term that means “beyond” or “above” and is often used in philosophy to refer to the transcendent realm of ideas, forms, or principles. In this horizon, particular attention will be paid to the notion of “ineffability” and “unknown”, understood as the “limit” of philosophical thought. Along this limit, philosophy is distinguished from mysticism, which is instead linked to a dimension of Revelation and not to the investigation of Logos. Taking into account particularly Damascius’ *De principiis*, the masterpiece of the last diadochus in the Neoplatonic Academy, in comparison to Porphyrius’ *In Parmenidem*, it will be shown that not only is the concept of “limit” the external perimeter of metaphysics, but also the internal limit of metaphysics itself, which therefore does not dominate everything that reason contains.

Keywords: *limit, metaphysics, ineffable, epekeina, Damascius, Porphyrius, Neoplatonism.*

1 Università degli studi di Bergamo.

Allo spirare della scuola neoplatonica di Atene (chiusa per rescritto dell'imperatore Giustiniano nel 529)², si staglia la figura dell'ultimo scolarca Damascio³, il cui trattato speculativo *De principiis* ha la finalità di analizzare la *ratio* del principio nella sua dimensione di incoordinabilità al tutto: l'ἀρχή, nella sua eccedenza rispetto all'intero edificio dell'essere, viene connotandosi come infinitamente superiore a ogni atto intellettuale, tanto da caratterizzarsi come ultimamente ineffabile, inconcepibile e inafferrabile. La conseguente disamina dell'ἐπέκεινα, in tutte le sue varie formulazioni, dà luce al tema metafisico del "limite" colto nella sua dimensione più radicale, giacché viene messa in questione la natura di con-tatto e de-finizione/distinzione tra le sfere della pensabilità – soggetto al logos – e dell'impensabilità – inapprensibile al logos e, *quo talis*, destinata a restare inconoscibile, se non per il predicato stesso di essere almeno inconoscibile *quodammodo*⁴.

Il rilievo che Damascio tributa al tema del "limite" (πέρας) nell'economia speculativa del *De principiis* è evidente fin dall'*incipit* dell'opera:

«Πότερον ἐπέκεινα τῶν πάντων ἐστὶν ἢ μία τῶν πάντων ἀρχὴ λεγομένη, ἢ τι τῶν πάντων, οἷον κορυφὴ τῶν ἀπ' αὐτῆς προϊόντων; καὶ τὰ πάντα σὺν αὐτῇ λέγομεν εἶναι, ἢ μετ' αὐτὴν καὶ ἀπ' αὐτῆς; Εἰ μὲν γὰρ τοῦτο φαίη τις, πῶς ἂν εἶη τι τῶν πάντων ἐκτός; Ὡν γὰρ μηδ' ὀτιοῦν ἄπεστι, ταῦτα πάντα ἀπλῶς ἄπεστι δὲ ἢ ἀρχή· οὐκ ἄρα πάντα ἀπλῶς τὰ μετὰ τὴν ἀρχήν, ἀλλὰ παρὰ τὴν ἀρχήν. Ἔτι δὲ τὰ πάντα πολλὰ βούλεται εἶναι πεπερασμένα· τὰ γὰρ ἄπειρα

2 Per un'analisi storico-filosofica, cfr. T. F. Ottobriani, *Filosofi greci a Baghdad dopo il 529: gli ultimi neoplatonici al confine tra mondo greco, regno persiano e tradizione araba*, «Cultura giuridica e diritto vivente» 3 (2016), pp. 77-90, ove sono contenuti i riferimenti alla bibliografia precedente.

3 Fondamentale sul suo profilo storico e culturale è F. Trabattoni, *Per una biografia di Damascio*, «Rivista di storia della filosofia» 40/2 (1985), pp. 179-201.

4 Tra i non radi contributi che negli ultimi anni sono stati dedicati a istruire i caratteri dell'opera damasciana e a elucidare questi e consimili aspetti, si segnalano almeno, in termini di sintesi, M. Vlad, *De principiis: de l'aporétique de l'Un à l'aporétique de l'Ineffable*, «Chôra: Revue d'Études Anciennes et Médiévales» 2 (2004), pp. 125-148; Ead., *Ineluctable totalité: Damascius et l'aporie du principe au-delà du tout*, «Synthesis Philosophica» 27/1 (2012), pp. 141-157 e, infine, V. Napoli, *Conoscibilità e inconoscibilità dell'Uno nella lettura di Damascio della Repubblica di Platone*, «Pan» 23 (2005), pp. 183- 208.

οὐκ ἂν εἶη πάντα ἀπαρτί. Οὐδὲν ἄρ' ἔξω φανείται τῶν πάντων· ὅρος γάρ τις ἢ παντότης καὶ ἤδη περίληψις, ἐν ἧ ἢ μὲν ἀρχὴ πέρας τὸ ἄνω· τὸ δ' ἀπ' ἀρχῆς ἔσχατον πέρας τὸ κάτω· πάντα ἄρα μετὰ τῶν περάτων»⁵.

Se è vero che la dimensione dell'ineffabilità è connaturale a quella di limite nel pensiero di Damascio, visto come il coronamento del Neoplatonismo su questi temi, mette conto di dar luce a una prospettiva dinamica per vedere la *Entstehung* della riflessione vertiginosa dell'ultimo scolarca, nella sua radicalità di analisi sul confine tra ineffabilità (ciò che oltre il pensabile) e catafatismo (il vertice del pensabile). Sotto questo punto di vista potrà essere utile istruire una sinossi tra Damascio e l'*In Parmenidem* di Porfirio, in ragione della prossimità (e distanza) di quest'ultimo scritto rispetto al nostro punto di osservazione.

Prima di illustrare le linee essenziali sia diegetiche sia concettuali del palinsesto taurinense che veicola l'opera di Porfirio⁶ e, soprattutto, prima di avviarsi da questa propedeutica all'indagine genetica del *De principiis* rispetto allo scritto porfiriano⁷, occorre mettere in chiaro quale sembri essere l'influenza e la presenza di Porfirio presso il trattato del nostro autore.

Partendo dalla consapevolezza che Damascio è un *philosophus doctus* – come

5 DAM., *De princ.* I, 1, 1-16 Westerink-Combès (=W.-C.). Il testo greco è tratto dalla seguente edizione critica: Damascius, *Traité des Premiers Principes* (éd. L.G. Westerink – J. Combès), 3 voll., Les Belles Lettres, Paris 1986-1991 (rist. 2003).

6 Per un quadro prodromico, cfr. V. Napoli, *Ἐπέκεινα τοῦ ἐνός. Il principio totalmente ineffabile tra dialettica ed esegesi in Damascio*, CUECM, Catania – Officina di studi medievali, Palermo 2008, pp. 481-485.

7 Come è stato fin qui fatto, lo scritto anonimo è riferito a Porfirio: quand'anche esso rifletta posizioni ascrivibili non alla figura storica (cfr. A. Linguisti, *Commentarium in Platonis Parmenidem*, in Aa.Vv. *Corpus dei papiri filosofici greci e latini: testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina*, L.S. Olschki Editore, Firenze 1995, pp. 63-202), certo – ed è quello che interseca l'attenzione di queste pagine – molti dei filosofemi agitati si lasciano ricondurre a una temperie speculativa prossima a Porfirio (circa l'ipotesi di un'interpretazione postporfiriana dello gnosticismo di Nag Hammadi, cfr. R. Majercik, *Porphyrus and Gnosticism*, «Classical Quarterly» 55 (2005), pp. 277-292; più in generale, cfr. R. Chiaradonna, *Nota su partecipazione e atto d'essere nel neoplatonismo: l'anonimo* Commento al Parmenide, «Studia graeco-arabica» 2 (2012), pp. 87-98, soprattutto pp. 87-88, n. 2, ove è un deciso rifiuto della collocazione anteploiniana, se non addirittura mesoplatonica – Numenio –, dello scritto ipomnemato in considerazione, come invece avanzato dal Bechtel e con minor forza dal Corrigan).

si ricava dalla sua biografia e non meno da quel singolare spaccato di storia della filosofia antica che è la *Vita Isidori* –, il suo fraseggio non può che recare traccia fervida del miglior ceto della speculazione a lui precedente, spesso esplicitamente citata. In questi termini si coglie che, a fronte degli iterati riferimenti a Parmenide, Platone (il più convocato), Aristotele, Giamblico *et cet.*, va anzitutto osservato che la traccia di Porfirio è alquanto limitata: il trattato ne restituisce tre sole attestazioni dirette. Qui non interessando affrontare la questione delle fonti damasciane nel loro insieme ma piuttosto concentrare lo sguardo sul caso specifico di Porfirio⁸ per le ragioni dette, si rileva che la prima citazione esplicita del filosofo fenicio occorre in un punto strategico del *De principiis*, quando viene introdotta la lunga argomentazione del decisivo rapporto che intercorre tra i principî (secondo la maniera damasciana, da intendersi nella loro dialettica pluralità come l'ineffabile e l'uno)⁹ e la triade. In II, [1], 4-16 Damascio passa infatti programmaticamente in rassegna le tre ipotesi principali in ordine alla struttura costitutiva dell'essere: in primo luogo fa riferimento a Giamblico¹⁰, citando il libro XXVIII della sua *Teologia caldaica*; Damascio si interroga πότερον δύο εἰσὶν αἱ πρῶται ἀρχαὶ πρὸ τῆς νοητῆς πρώτης τριάδος, ἢ τε πάντῃ καὶ ἡ ἀσύνητακτος πρὸς τὴν τριάδα. Esposta in forma di domanda stante il contesto, questa prima posizione vuole riconoscere due principî precedenti alla triade intellegibile e, così facendo, pone come detto l'ineffabile (insieme con l'uno incoordinabile a tutto) al vertice della piramide dell'essere – o meglio, ancora al di sopra del vertice medesimo, se è vero che la priorità detta consta di una trascendenza incoercibile. La chiarezza del passo damasciano non richiede che un approccio parafrastico, se non per aprire a una specificazione determinante, giacché due sono i principî ma non equipollenti nella loro assiologia. Infatti l'indicibile è detto essere tale 'sotto ogni rispetto' (πάντῃ ἄρρητον, l. 6) mentre

8 Le corrispondenze tra Porfirio e Dionigi illuminano di riflesso anche le tangenze tra Porfirio e Damascio in S.R.C. Lilla, *Pseudo-Denys l'Aréopagite, Porphyre et Damascius*, in Y. de Andia (a cura di), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en orient et occident*, Institut d'études augustiniennes, Paris 1997, pp. 117-152.

9 Si tratta della posizione fondamentalmente giamblichea, che poco sotto verrà vagliata in modo molto critico dall'autore (DAM., *De princ.* II, 2-16 W.-C.).

10 DAM., *De princ.* II, [1], 7-8 W.-C.

il principio incoordinato è tale rispetto alla triade, cui quindi apre pur in una relazione di dialettica negativa; è questo movimento speculativo che consente alla posizione di Giamblico di preservare l'inattingibilità conoscitiva dell'indicibile, al quale è quindi riconosciuta una iperpriorità rispetto all'altro principio dell'uno primissimo.

Identica chiarezza espositiva capita anche circa la seconda ipotesi, quella che rimonta alle ll. 8-11; si tratta ora di un'interpretazione avanzata come anonima ma che si lascia facilmente ricondurre alla linea maggioritaria dell'ultimo e sistematico neoplatonismo¹¹ culminante in Proclo¹². Scrive Damascio: ἡ ὡς οἱ πλείστοι τῶν μετ' αὐτὸν ἐδοκίμασαν, μετὰ τὴν ἄρρητον αἰτίαν καὶ μίαν εἶναι τὴν πρώτην τριάδα τῶν νοητῶν. L'alternativa offerta da questa seconda ipotesi è volta a riconoscere una sostanziale identità tra l'indicibile e l'uno, dal momento che tale principio è presentato come causazione sia indicibile sia una (τὴν ἄρρητον αἰτίαν καὶ μίαν, *ibid.*, ll. 9-10). Rispetto alla versione giamblicea non cambia l'ipotesi della triade intellegibile rispetto ai due principî ma muta la consistenza ontologica dei medesimi, poiché nella direzione procliana si riconosce l'abbassamento dell'ineffabile a livello dell'uno, tanto da perdere il suo carattere di ipertrascendenza anche rispetto all'uno unicissimo.

In questo quadro si inserisce la citazione del nome di Porfirio (*ibid.*, l. 12), allorché Damascio avanza una terza alternativa (ultima perché non condivisa dal nostro filosofo), a condizione che si sia disposti ad abbassare ulteriormente¹³

11 Precisamente, si tratta dell'ipotesi di Siriano e di Proclo ma soprattutto, prima di loro, di Teodoro di Asine, come notato dal commento *ad locum* di Damascius, *op. cit.*, vol. III, p. 216, n. 4, con ulteriori rimandi a precisazioni di Hadot. Occorre qui ricordare a integrazione che Teodoro di Asine rappresenta sì un termine di confronto precedente a Siriano (rispetto al quale coltiva una maggiore attenzione circa la relazionalità triadica dei gradi dell'essere) e Proclo ma soprattutto è un intermediario tra i due medesimi autori e Giamblico; da Giamblico infatti doveva aver mutuato, almeno in una prima fase, l'interesse per l'individuazione allusiva di un principio-bene ultratrascendente e aqualitativo a tal segno da farsi ineffabile, pur declinando poi verso più miti posizioni (sulla questione resta valida la voce di Karl Praechter in P.-W., V A, 2, coll. 1833-1838, in specie col. 1834, ll. 57-61: «in der Beiseitlassung des absoluten, noch über dem ἄρρητον ἀγαθόν stehenden qualitätsloren Einen des Iamblich ist T. mit Syrian einig»).

12 Cfr. PROCL., *In Tim.* II, 274, 10-23.

13 Per la contezza di Damascio circa questa climax ontologica discendente, cfr. ἡ καὶ ταύτης ὑποβησόμεθα τῆς ὑποθέσεως (DAM., *De princ.* II, [1], 11 W.-C.)

l'ambizione della teoresi; il filosofo di Tiro è presentato come capace di spingersi a identificare il principio unico del tutto con il padre della triade intellegibile, di cui è il primo membro. Così procedendo viene a difettare la trascendenza remotissima del principio sommamente sovraordinato, facendolo scendere al rango di semplice *primum coordinationis*, pur salvandone l'eccellenza: il rischio di questo depauperamento (per cui l'apofatismo si fa catafatismo) doveva essere ben presente a Porfirio stesso, se è vero che non mancano nella sua opera ripensamenti recisi sotto questo rispetto, come in *Hist. phil.* fr. XVIII, p. 15, 8-12 Nauck, allo scopo di rivendicare al vertice del sistema ontologico un principio assolutamente incondizionato, oltre ogni possibilità inferenziale¹⁴. Si tratta di oscillazioni che tradiscono la difficoltà dell'argomento nella gestione che Porfirio doveva aver incontrato nel corso della sua riflessione in merito, tanto da assumere in momenti diversi e in contesti diversi – spesso difficili a essere ripristinati per le condizioni della documentazione ma certo testimoniati nei lapilli del loro emergere – prese di posizione *ab intrinseco* confliggente.

La seconda citazione di Porfirio è offerta da Damascio in *De princ.* III, 113, 19 W.-C. (insieme con la rada frequenza, anche la distanza dalla prima occorrenza depone fin dappprincipio a suffragare l'importanza subordinata di Porfirio nello scritto dell'ultimo scolarca); trattando (*ibid.*, ll. 11-21) del problema per cui – data una triade – due enadi possano essere semplici mentre la terza doppia, cioè sia enade sia sostanza al tempo medesimo, si osserva che la trasposizione della questione al livello della prima triade comporta che l'unicato nel rapporto con la prima triade o precipiterà (*ἐμπεσείται*, *ibid.*, l. 14) nella triade stessa facendola esplodere perché l'unicato in questione per sua natura è prima di ambedue le componenti di cui consta oppure, precedendole e così salvando l'alterità, l'unicato avanza incolmabilmente tutte le triadi, al punto tale che queste non vengono nemmeno ordinate dopo il principio, stante l'assoluta alterità riconosciuta. Ebbene, questa ipotesi di ultratrascendenza è riferita alla testimonianza teurgica¹⁵ degli *Oracoli caldaici* e a quanto hanno voluto dire non

14 Sull'identificazione delle opere di Porfirio cui Damascio sembra alludere e la testimonianza della Suda sui titoli, si rimanda a quanto osservato da C.E. Ruelle citato in Damascius, *op. cit.*, vol. III, p. 216, n. 5.

15 La lettera, dicendo τὰ λόγια μαρτύρονται (DAM., *De princ.* III, 113, 17-18 W.-C.), colloca

solo i novelli (νεώτεροι, *ibid.*, l. 18) ma soprattutto da Giamblico e Porfirio (*ibid.*, l. 19), menzionati *ex professo* in forza della loro autorità. La citazione di tale ipotesi – invocata perché capace di introdurre nell'economia della riflessione altre triadi di ordine diverso dalle precedenti, giacché coesistenti proprio secondo l'unicato (*ibid.*, ll. 19-21) – permette di fare due osservazioni: in primo luogo Porfirio è accostato a Giamblico in quanto è, come il filosofo di Calcide, sostenitore della sovraordinazione ultima del principio primo; secondariamente, Damascio mostra di conoscere di Porfirio anche questa concezione oltresostanzialistica – quantunque, come visto, non dovesse essere per quest'ultimo se non un'acquisizione perturbata e recenziore¹⁶ – e questo è l'aspetto che di Porfirio

l'attestazione dei versetti degli *Oracoli caldaici* non entro l'ordine del rigore dell'argomentazione filosofica bensì sul piano della corroborazione testimoniale, giacché – se è vero che unico è l'oggetto – almeno duplice è il percorso che può condurre al medesimo, ferma restando l'assiologia epistemica degli accessi.

16 In Porfirio risultano giustapposti tratti arcaici di una speculazione preplotiniana (spesso apertamente ancora mesoplatonica) e tratti più recenti che si lasciano scorgere in continuità con i progressi speculativi di Plotino. Questo carattere ibrido nel suo sviluppo – decisivo anche per attribuire a Porfirio il commentario taurinense al *Parmenide* – si avverte ad esempio nel tentativo porfiriano di identificare l'uno che è puramente uno con l'essere, definito come anteriore all'essente – aspetto, questo, compatibile con il pensiero di Numenio (cfr. NUM. fr. 29 Leemans), per il quale il primo Dio è l'ente in sé ovvero bene in sé, della stessa natura – ma certamente non con la teoresi plotiniana, secondo cui l'atto d'essere poteva solo procedere dall'uno, senza essere in rapporto a noi e a maggior ragione senza identificarsi con l'ordine dell'essere. Parimenti, non poche formulazioni porfiriane tentano di raffigurarsi l'uno come pienezza d'essere, non bastando le sole nozioni di trascendenza e di semplicità (tratti tipici del mesoplatonismo), così come la dottrina delle due intelligenze è ancora attardata su echi di Numenio, quali in NUM. fr. 25 Leemans: a un'intelligenza semplice, originaria, identica all'uno e che non opera alcuna conversione si contrappone un'intelligenza che cerca di vedersi uscendo da sé e tornando a sé in un movimento di vita e di pensiero; questo punto permette di cogliere la complessità fluida e labile della questione, poiché esso è un tratto non solo preplotiniano ma anche proprio di Plotino pur solo nella prima fase dell'elaborazione del suo pensiero: mentre i primi trattati sono inclini alla dottrina delle due intelligenze, se non i postremi già i trattati della maturità come *Enn.* II, 9, 1, 25 ss. sono fermi sul fatto che l'uno non conosce né è un'intelligenza ma c'è soltanto un'intelligenza che precede l'uno, così da preannunciare una svolta in senso trascendente che si compirà in modo definitivo con l'abisso separante uno ed essere o intelligenza presso Giamblico: cfr. Porfirio, *Commentario al «Parmenide» di Platone* (a cura di P. Hadot; trad. it di P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, v. II, Paris 1968), Vita e Pensiero, Milano 1993, p. 27 e n. 38, con opportuni richiami al sempre-

doveva destare il suo interesse perché in linea con la sua posizione.

Oltre a questi due casi, Damascio presenta una sola altra occorrenza porfiriana a III, 119, velando il filosofo sotto l'appellazione di 'il veglio' (τὸν πρεσβύτην, l. 27). Si tratta di un passaggio particolarmente teso – tra i non pochi, in armonia col fraseggio damasciano – in cui è dapprima avanzato il nome di Giamblico (*ibid.*, l. 22: è nella sua scia, quindi, che anche in questo passo è ricordato Porfirio), circa la purificazione che deve intervenire per la sostanza in direzione di Quella che semplicemente è, unicata e totalmente indistinta¹⁷. Già introdotto alla l. 7 con l'autorevole epiteto di divino (τὸν θεῖον Ἰάμβλιχον), il Calcidese costituisce agli occhi di Damascio la tradizione cui richiamarsi con stretta aderenza, con una ripresa *ne uarietur*, riconoscendo di vergognarsi di ogni innovazione al confronto (αἰσχυναίμην δ' ἄν [...], εἴ τι περὶ ταῦτα καινοτομοίην, *ibid.*, ll. 6-8); sulla scorta di questo tributo pressoché devozionale all'*auctoritas* giamblichea si inserisce una questione di grande momento, qual è l'abisso ipercosmio delle prime triadi di cui gli dèi intellettivi hanno intelligenza, conoscendolo¹⁸. Scrive

ente e al principio indicibile di Damascio). Accanto a queste campeggiano però anche linee plotiniane: ad esempio, la nozione di uno riferita a Dio serve a esprimere la sua semplicità ma deve anche essere superata (sull'uno non come *minimum* ma *maximum* di semplicità cfr. PORPH., *In Parm.* I, 20 e anche 6-10 con PLOT., *Enn.* VI, 9, 6, 4 e V, 5, 6, 26-34 nonché PORPH., *In Parm.* I, 29 e II, 13 con PLOT., *Enn.* V, 5, 6, 32) o, ancora, la triade esistenza-vita-intelligenza è strutturata in modo pressoché tecnico alla maniera di Plotino per indicare il pieno dell'intelligenza senza tuttavia venire ipostatizzata, come sarà a partire da Giamblico (cfr. per Porfirio la testimonianza di PROCL., *In Tim.* III, 64, 8 Diehl e PORPH., *In Parm.* XIII, 17-21, oltre a P. Hadot, *Être, vie et pensée chez Plotin et avant Plotin*, in Aa. Vv., *Sources de Plotin*, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève 1957, pp. 105-157). Quindi, proprio in forza di questo incrocio di elementi tolti dal mesoplatonismo di Numenio (già PROCL., *In Tim.* I, 77 Diehl = NUM. fr. 18 Leemans riconosceva che non qualcuno potesse stupire [καὶ θαυμάσειεν ἂν τις] che Porfirio avesse cura τῆς Νοουμηγίου παραδόσεως) e di chiare influenze plotiniane – colte anche nel loro dispiegarsi – e talora postplotiniane (l'apertura giamblichea in specie sull'ipertrascendenza del principio primissimo) si determina l'oscillazione vista da parte di Porfirio – il che, nel suo genio anfibolico, non sfugge all'indagine acribica di Damascio che accorda la sua preferenza speculativa al Porfirio ultraessenzialista (per un bilancio sulla vessata questione, cfr. anche Porfirio, *op. cit.*, pp. 24-34).

17 DAM., *De princ.* III, 119, 18-19 W.-C.: διακαθαίρων δὲ τὴν οὐσίαν εἰς τὴν ἀπλῶς ἐκείνην καὶ ἐνωμένην καὶ παντελῶς ἀδιάκριτον.

18 DAM., *De princ.* III, 119, 5-6 W.-C.: ὧν τὸν ὑπέρκοσμον βυθὸν εἶδέναι νοοῦντας

Damascio di voler seguire la traccia della sua cognizione propria di chi ha molto osservato (κατὰ ἔχνη τῆς ἐκείνου πολυθεάμονος γνώμης, *ibid.*, ll. 9-10), nel portare ipotesi su quell'unicato abisso ipercosmico che non ricomprende la sostanza che veramente è – definita in rapporto all'uno che ne è veicolato – ma perviene alla sostanza che è semplicemente – né unitaria né mista bensì unica precedente ad ambedue¹⁹. Stante questo contesto, appare evidente che l'oggetto della disamina speculativa si colloca al livello di quell'abisso che rappresenta l'estrema propaggine della conoscenza umana che, nel porne la domanda, si fa pressoché divina: in tale procedere è Giamblico il supremo esegeta di questi divini oggetti (ἄνδρα τῶν θείων πραγμάτων ἄλλων τε καὶ τῶν νοητῶν ἄριστον ἐξηγητήν, *ibid.*, ll. 8-9), nella sua capacità di spingere lo sguardo fino alle tracce dell'abissale trascendenza dell'assolutamente primo²⁰ e – nella misura in cui ne condivide il percorso – anche Porfirio si staglia all'attenzione di Damascio, pur di luce riflessa.

Una volta aver guadagnate le coordinate di fondo che sono sottese alla presenza di Porfirio presso il trattato – presenza invero limitata ma dal connotato carattere iperhenologico giambliceo²¹ –, si rende possibile accostare lo specifico

ἀπαγγέλλουσι τοὺς νοερούς θεούς; gli dèi sono introdotti in questo contesto teurgico in quanto hanno dato i pluricommendevoli versetti (οἱ τε ἐκδεδωκότες θεοὶ τὰ πολυτίμητα λόγια, ll. 3-4) degli *Oracoli caldaici*, che compongono il pajo con Giamblico circa l'orizzonte di autorità cui Damascio si richiama evidentemente nel tentativo di avvalorare il difficile, puro percorso razionale alle verità superne.

19 DAM., *De princ.* III, 119, 11-15 W.-C: τὸν ἐνωμένον ἐκείνον βυθόν, οὐκ «ὄντως οὐσαν οὐσίαν» περιέχοντα τὴν διωρισμένην πρὸς τὸ ὀχούμενον ἔν, ἀλλὰ τὴν ἀπλῶς οὐσίαν καὶ οὔτε ἐνιαίαν οὔτε μικτὴν ἀλλὰ μόνον οὐσίαν, μίαν πρὸ ἑκατέρας.

20 Occorre notare che la lettera si impegna a riferire che si tratta di un contesto di intellegibilità, circa le presenti argomentazioni (così le ll. 4-5 sulle triadi, la l. 9 sull'esegesi giamblichea, le ll. 15-16 sul cosmo); pur non trattandosi dunque di un contesto di per sé ultimamente ineffabile, a interessare Damascio è lo scatto peculiare di Giamblico nell'affrontare le estreme regioni dell'intellegibile come presentate in questo caso, per di qui coinvolgere alla scepsi intorno all'imprendibilità conoscitiva dell'abisso che fa di sé il vero pernio argomentativo del luogo.

21 Imprescindibile sarà valutare che la peculiarità di Giamblico (la connotazione della massima verticalità dell'oggetto di conoscenza come antifrasticamente sovraconoscibile) è a noi testimoniata con evidenza solo da tre passi del *De principiis* di Damascio (per cui cfr. A. Linguisti, *L'ultimo platonismo greco. Principi e conoscenza*, L.S. Olschki Editore, Firenze 1990 pp. 15-17) mentre dal *De mysteriis Ægyptiorum* (opera se non autenticamente giamblichea, certo da ricondursi alla di lui scuola, come certiorato già da A.R. Sodano in Giamblico, *I*

della collazione ragionata del commentario taurinense al *Parmenide* di Platone rispetto ai principali vettori concettuali del *De principiis* di Damascio.

Due risultano essere le sezioni di principale interesse nel cono della nostra prospettiva: foll. 64r-64v e 94r-94v del palinsesto sulla arelazionalità di Dio – quindi circa la sua totale irriducibilità ad altro – (*Parm.* 139 B-E) e foll. 92r-92v sull'inconoscibilità e indicibilità di Dio (*Parm.* 141D – 142A)²².

Considerando anzitutto, per ragioni di evidenza, il fol. 94r, il principio primissimo (alla l. 1 e in séguito ipostatizzato personalmente in ὁ θεός) è caratterizzato in contrapposizione al νοῦς, giacché si afferma che non ne sussiste neanche partecipazione all'alterità, non avendo rispetto all'intelligenza nemmeno quel rapporto che potrebbe essere dato dal fatto di essere assolutamente altro da essa (καὶ εἰ μὴ εἶναι ἑτερότητος μετουσίᾳ, ἀλλ' αὐτῷ γε τῷ μὴ εἶναι ὁ νοῦς, *ibid.*, ll. 2-3); con una correzione asseverativa (ἢ ῥητέον) in armonia con quello che sarà lo stile damasciano, il commentatore platonico osserva quindi che l'uno non partecipa né di simiglianza né di dissimiglianza perché esso sempre permane identico a sé e ha una sovraccellenza

misteri egiziani, Abammon, Lettera a Porfirio (a cura di A.R. Sodano), Rusconi, Milano 1984, p. 35) e da Proclo (*Elem. theol.* 20, 22, 30-31; cfr. anche *In Parm.* VII, 1143,34 – 1144, 40) sembrano provenire prese di posizione più sfumate circa l'esistenza di una causa anteriore all'uno, se non addirittura di ripulsa (A. Linguiti, *Giamblico, Proclo e Damascio sul principio anteriore all'uno*, «Elenchos» IX/1 (1988), pp. 95-106). Tuttavia osta a che si propenda per una *petitio principii* da parte dell'attestazione di Damascio nell'interpretazione avanzata su Giamblico la considerazione che non mancano luoghi come IAMB.L., *De myst.* VIII, 2 in cui il Dio è presentato apertamente come πρῶτιστος addirittura rispetto al primo Dio e re, talché ci sono argomenti probanti in favore dell'identificazione del primo Dio con il principio ineffabile, anteriore all'uno (così sostengono anche H.D. Saffrey e L.G. Westerink, di contro a P. Hadot: cfr. A. Linguiti, *L'ultimo platonismo*, cit., p. 16 e n. 5); una moderata distanza critica sembrerebbe indurre quindi a cogliere in Giamblico sì un solerte propugnatore della tesi dell'inaccessibilità del principio primo ma tuttavia con qualche oscillazione in più rispetto a quanto risulta derivare dalla documentazione damasciana, che ne coglie nel proprio interesse l'assoluta preponderanza dell'aspetto sovresenziale.

22 Va notato che la corrispondenza con la pericope platonica per questa sola tra le sei sezioni tematiche del commentario di Porfirio non è direttamente rilevata *ad locum* da Porfirio, *op. cit.* (p. 81: il titolo riporta solo «4. Dio è inconoscibile») ma si ricava facilmente dal confronto tra la lettera platonica e il testo porfiriano oltre che dallo stesso Porfirio, *op. cit.*, p. 21.

incomponibile in rapporto a qualsiasi ente mai (*ἀεὶ <δ> αὐτὸς*²³ *τὴν ἀσύμβλητον ἔχων ὑπεροχὴν πρὸς πᾶν ὄτι οὖν*, *ibid.*, ll. 7-8). Emerge immediatamente che lo scopo dell'indagine dell'estensore del commento mira in senso henologico, definendone con nettezza il carattere sovressenziale; affinando questo punto, Porfirio è convergente con l'intento di Damascio poiché entrambi avvertono la necessità preliminare di superare in modo reciso la nozione di uno operata da Speusippo²⁴. Porfirio infatti, commentando *Parm.* 137A-B, applica la denominazione di uno a Dio in quanto al di sopra di tutto (fol. 91r, ll. 18-19: *τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ*), per evitare di fare del primo principio solo un *minimum*, eccellente per deprivazione e depauperamento²⁵, secondo la versione respinta anche dal *De principiis*²⁶. Porfirio prosegue spiegando che attribuire all'uno solo la piccolezza porta a intendere l'uno come estraneo a Dio (*ibid.*, ll. 24-26).

Dunque, benché molto lesionati e inoltre compenDiosi nella loro forma espressiva, questi righe tuttavia consentono di ricavare almeno tre punti chiaramente affermati: i) come appena notato, la via della progressiva divisibilità di Speusippo viene rigettata perché essa condurrebbe a individuare un principio superiore all'uno (visto anch'esso come riducibile a ulteriore divisione) mentre Dio è l'uno (*ibid.*, ll. 20-25); ii) il principio vocato a rendere ragione della molteplicità deve essere in contatto con il molteplice medesimo esplicandolo, senza esserne separato giacché in tal caso le cose plurime non ne trarrebbero senso e, al postremo, nemmeno potrebbero esistere (*ibid.*, ll. 10-17); iii) recuperare l'uno con questi caratteri principali (potenza infinita e causa di

23 Al rigo precedente si era detto di τὸ ἕν: l'oscillazione tra genere neutro e maschile si giustificano con l'accordo *ad sensum* con ὁ θεός, qui considerato come coincidente con il principio intrascendibile che è l'uno.

24 Molto lacunoso è a questo punto il testo del commento porfiriano, che forse riportava a fianco di quello di Speusippo anche il nome di almeno un altro filosofo: Kroll credeva non senza forzature di poter leggersi il nome Timalio, forse da accostare al pitagorico di Sibari Timasio, noto dal catalogo di Giamblico (v. p. 267) a 58A D.-K. (cfr. Porfirio, *op. cit.*, p. 121, nn. 7-8 *ad loc.*)

25 Fol. 91r, ll. 17-24 (specialmente l. 20: εἰ μὴ τι <ς > διὰ σμικρότητα).

26 DAM., *De princ.* I, 3, 9-10: οὐ γὰρ ἔν ἐλάχιστον, καθάπερ ὁ Σπεύσιππος ἔδοξε λέγειν, ἀλλ' ἔν ὡς πάντα καταπίον: Damascio respinge l'ipotesi dell'uno ridotto ai minimi termini, sostituita dalla concezione dell'uno capace con la sua semplicità di risolvere in sé, imbibendolo, il tutto, fino a rendere tutto uno.

tutto: *ibid.*, ll. 26-27) – oltreché come ente personale – oscilla aporeticamente tra la dimensione del principio primo sovraordinato a tutto ma di tutto facente parte come vertice e culmine, senza essergli trascendentemente altro in modo irriducibile (così in fol. 91r), quando invece Porfirio in fol. 94r come visto avanza la dimensione di incommensurabilità del Dio, totalmente escisso dalla catena degli enti. L'aporia si presenta in tutta la sua portata schistica, giacché o l'uno-Dio è sommità dell'essere (paradigma catafatico) o esso è a tutto irredimibile (paradigma apofatico): così Porfirio si domanda *ὁ γὰρ οὐκ ἂν περιληφθεῖη, πῶς ἂν εἴη τοῦτο ἕτερον ἄλλου*; al fol. 94r, ll. 12-13²⁷. La questione consiste di una duplice aporia ma non è affrontata nella sua radicalità, giacché Porfirio manca di un apparato speculativo protologico che affronti l'aporia conservandola in quanto tale. I due aspetti aporetici sono chiari: il primo essendo quello enunciato dalla lettera (se si dà qualcosa di non circosccrivibile, come faccia a essere detto allotrio da ciò con cui non intrattiene alcun vincolo, nemmeno meontologico), il secondo invece consistendo dell'uno ora come acmè degli enti ora come irrelato ai medesimi. Se la prima è affrontata almeno in termini epistemici, la seconda aporia – quella davvero radicale – non è quindi valorizzata nel suo aspetto strutturale ma affiora solo in modo contingente, venendo piuttosto aggirata che acclarata: quando tratta dell'uno in rapporto al molteplice, Porfirio fa prevalere la traiettoria catafatica mentre, allorché tratta dell'aspetto sovrontologico, a prevalere è la linea apofatica. In questo dunque risiede un'importante differenza rispetto al modello damasciano, che

27 Le linee immediatamente successive (ll. 13 ss.) spostano l'attenzione dall'ontologia all'epistemologia, adducendo a spiegazione la limitatezza (o almeno la modalità) delle cognizioni dell'uomo sul principio essenzialissimo; di qui l'esempio per cui il tramonto in sé non esisterebbe (ché la luce in sé non viene meno) ma sarebbe solo un fenomeno *a parte hominum* (la luce non è più visibile agli uomini al tramonto e di notte); quindi, il tramonto si dà solo in quanto affezione del ricettore e non come evento capace di una consistenza propria. Quanto importa, in questa sede, di tale relativismo è osservare che è avvenuta una traslazione all'ordine conoscitivo a partire dalla domanda ontologica che era stata posta in premessa a causa della necessità di Porfirio di sciogliere l'aporia che si è creata e, al contempo, all'impossibilità di farvi fronte argomentativamente. Nelle stesse condizioni, Damascio farà invece vergere la teoresi dallo spazio ontologico a quello protologico, non ambendo a risolvere l'aporia generatasi (a costo di abbassare la riflessione alla gnoseologia, stante che sul piano ontologico essa non ammette risposta) ma rafforzandola fino a farne il dispositivo centrale della sua riflessione sull'essere.

è impegnato completamente sul displuvio lubrico tra catafatismo e apofatismo e sulle rispettive riverberazioni protologiche: di qui Damascio, quando rifiuta l'apporto di Speusippo, si muove sul piano dell'uno, non già dell'indicibile, perché è solo l'uno (e non l'indicibile) a dover esplicitare la relazione tra l'unico e il molteplice. Pertanto la difficoltà della relazione tra uno e indicibile, problema cui è drenato il carattere aporematico del *De principiis*, si colloca a un piano più alto rispetto all'avito problema della disambiguazione del molteplice e del diveniente: l'eccellenza della protologia sull'ontologia, come vien fatto di dire, giace proprio sul confine tra essente e inessente, prima che sulla relazione tra essente-uno ed essente-plurimo (il quale ordine è conchiuso nell'interno dell'essenzialità e quindi della dicibilità).

Alla prima metafora del sole si accompagna la seconda della navigazione: come il sole né sorge né tramonta ma questi due stati solo soltanto affezioni imperfette dei senzienti (fol. 94r, l. 28: τῶν ἐπὶ γῆς ἔστιν πάθημα), parimenti quanti navigano lungo la costa credono che a muoversi sia la costa, quando invece è la loro imbarcazione a procedere²⁸. Porfirio ribadisce in questo modo che ἐπὶ τοῦ θεοῦ πᾶσα μὲν ἑτερότης καὶ ταυτότης καὶ ὁμοιότης ἐκβέβληται καὶ ἀνομοιότης²⁹: viene asserita l'assoluta trascendenza del principio primo ma la sua eccedenza alle coppie di contrari (alterità/identità ed eguaglianza/ineguaglianza) è ottenuta facendo ricorso non già a un'inferenza logica applicata alla materia ontologica bensì per semplice allusione evocativa, quale emerge dal linguaggio poetico-metaforico appena visto. Il Dio è quindi detto privo di ogni relazione con qualsiasi ente (*ibid.*, l. 35 – fol. 94v, l. 1: ἀσχέτου αὐτοῦ ὄντος ἀεὶ πρὸς τὰ μετ' αὐτόν) per preservarne l'assoluta sovraordinazione. Si ripresenta qui a Porfirio il problema della coerenza tra la sovraccellenza del *primum* – che per sua natura spinge la teoresi verso l'ineffabilità – e l'antinomica possibilità di ragionarne, quale in ultima istanza in qualche modo deve darsi se è vero che, almeno per via negativa, viene accampata l'esistenza di un ente iperessenziale. Porfirio risolve come possibile l'aporia, di nuovo ascrivendo alla parte percipiente l'insufficienza all'uopo: τὰ δὲ ὑποστάντα αὐτὰ

28 Fol. 94r, ll. 30-32: καθάπερ καὶ οἱ παρὰ γῆν πλείοντες αὐτοὶ κεινούμενοι αὐτὴν κεινεῖσθαι οἴονται.

29 Fol. 94r, ll. 33-35.

καὶ ἀνομοιούμενα καὶ πρὸς αὐτὸν <ἐα>υτὰ συναρτᾶν σπεύδοντα τὰς περὶ αὐτὰ σχέσεις ἀντιστρέφειν καὶ πρὸς ἐκεῖνον ὀίεται (*ibid.*, ll. 1-4). Anche in questo caso, allorché il paradigma dell'intrascendibilità apofatica rischia di essere inficiato dal verticismo della conoscenza catafatica, lo scritto ipomnematico storna l'ictus dell'argomentazione dal piano ontologico verso quello conoscitivo, salvando l'inaccessibilità del Dio grazie all'introduzione di una asimmetria nel rapporto tra conoscente e conosciuto: le anime conoscenti hanno perduta la simiglianza col Dio e cercano di recuperarne la cognizione ma il reciproco non vale³⁰, permettendo così a Porfirio di prospettare una forma di apofatismo *a parte dei* e una forma di catafatismo *a parte hominis*. Senza qui sostare su altre difficoltà, si rileva che è proprio la parzialità di questo modo di procedere a costringere il commentatore al ravvisato, iterato indebolimento del piano argomentativo – ora scadendo nel metaforico, ora asserendo piuttosto che dedurre le posizioni assunte, ora facendo una conflazione del dato ontologico in quello epistemico –: la detta parzialità di una simile costituzione speculativa giace sul terreno del mero spostamento del punto di vista innanzi alla questione agitata (dalla parte del soggetto o dell'oggetto), cercando in questo modo di presentare l'aggiramento dell'aporia come sua soluzione. Siamo evidentemente agli antipodi del metodo damasciano, il quale ravvisa l'insuperabilità dell'aporia in quanto tale – da preservarsi quindi nell'insolubilità – e, di conseguenza, vi permane e ne accentua il carattere metarazionale fino a trovare nella via

30 Questo filosofema è chiara ascendenza da Plotino, segnatamente in *Enn.* I, 2, 2, 4-10 e 7, 28-30: trattando delle virtù, Plotino afferma che è duplice la simiglianza tra la virtù di cui noi partecipiamo e la virtù che è Là. Tale simiglianza fa sì che la virtù che si predica dell'uomo sia un *μίμημα* mentre la virtù che si trova ἐκεῖ è ὅσον ἀρχέτυπον, tanto da non essere più nemmeno una ἀρετή, se è vero che interviene una differenza lancinante e inarmonizzabile tra i due estremi dell'ὁμοιοῦσθαι. Molta parte della sezione del trattato plotiniano approfondisce la necessità di superare ogni proporzionalità analogica tra i relati quando si debba preservare l'ultrascendenza dell'uno di questi (cfr. PLOT., *Enn.* I, 2, 1, 43-44: οὐδὲ γὰρ οἰκία ἢ αἰσθητικὴ τὸ αὐτὸ τῆ νοητῆ, καίτοι ὁμοίωται, che lascia di fatto inesplicito come possa avvenire e di che cosa si sostanzi la identità nella differenza che è ingenita nei due significati del pregnante, antinomico e concentrico concetto greco dello ὁμοιον quale simile ed eguale); la filigrana del ragionamento di Plotino e anche di Porfirio rimonta direttamente a Platone, soprattutto alla notoria obiezione di Parmenide alla fondamentale nozione per cui le idee potrebbero essere παραδείγματα (PLAT., *Parm.* 132D – 133A).

iperrazionale la dimensione esplicativa paradossale dell'aporetico eretto a sistema asistemico³¹.

Precorrendo come riferimento il carattere atopico³² della protologizzazione dell'architettura di pensiero di Damascio, in Porfirio si incontra l'osservazione per cui il pensiero delle cose che sono dopo il Dio (ἡ ἔννοια τῶ[ν] μετ' αὐτόν, *scil.* il Dio)³³ sono completamente separate da lui e pressoché nulla al confronto. Ciò comporta – spiega Porfirio – che le cose che sono dopo di lui né coesistono secondo il luogo né secondo il processo di realizzazione della sostanza giacché, se così fosse, il Dio non avrebbe l'essere come ἀχώριστον e ὑπὲρ τὸ πᾶν, il che è recisamente rigettato da Porfirio in assunzione alle ll. 1-4 del fol. 94v. Questa dizione dell'incomunicabilità del Dio si segnala perché connota in direzione epistemica l'astenia della suprema trascendenza: come visto, l'autore fa riferimento alla sfera della ἔννοια perché è del pensiero l'incapacità di attingere alla conoscenza del Dio, non già perché la natura del Dio consista dell'inconoscibilità.

Giova qui osservare che la trascendenza del divino trae dunque origine

31 Anche Plotino, pur ravvisando la fecondità dell'aporia, sdrucchiola sovente nella necessità di distinguere (sciogliendo quindi l'aporia) la visione soprazionale dell'uno dalla contemplazione intellettuale dell'idea, assegnando alla strutturale inadeguatezza di quest'ultima l'esigenza di separare discorsivamente i due momenti conoscitivi che pur si con-tengono e coimplicano (cfr. PLOT., *Enn.* VI, 7, 35, 20-23). Ne consegue una continua oscillazione in Plotino tra luoghi in cui il pigmento speculativo è tipicamente aporetico laddove voglia afferire all'ineffabilità del principio (il pensiero del bene è diverso dal bene: il bene quindi è già prima del pensiero del bene, cfr. *Enn.* V, 6, 5, 12-15 e VI, 9, 2, 32-44 con ripresa di PLAT. *Rsp* 509A3) e, a fronte, altri luoghi nei quali invece la distinzione tra la chiarezza della visione intuitiva e la contemplazione noetica viene meno, facendo in modo che il pensiero progetti se stesso anche su quanto lo nega (cfr. *Enn.* III, 9, 9, 6-7 e 9-12), con conseguente riduzione dell'indicibile al primato henologico.

32 Si mutua il termine da G. Lettieri, G., 'Fuori luogo'. Topos atopos dal Nuovo Testamento allo Pseudo-Dionigi, in D. Giovannozzi – M. Veneziani (a cura di), *Locus-spatium*. XIV Colloquio Internazionale (Roma, 3-5 gennaio 2013), L.S. Oschki Editore, Firenze 2014, ove (pp. 231-233) sono individuati nell'atopia e nella teofania i due dispositivi fondamentali dell'immagine nel processo storico cristiano; egemonizzato su altri, tale dispositivo bifocale si presta a esprimere la tensione che Damascio individua e porta a centro argomentativo tra l'atetizzazione dell'ineffabile – necessariamente incoordinato al tutto – e il vertice conoscitivo dell'essere, che si presenta come affacciato all'ineffabile pur senza alcun vincolo genetico ma solo latamente nel riverbero paradossale della sua ombra, per preservarne l'ultrascendenza.

33 Fol. 94v, l. 17.

dall'impotenza del linguaggio umano, piuttosto che dalla natura del Dio stesso. In questi termini, l'ultrascendenza del Dio porfiriano è la conseguenza dell'inabilità della dizione dell'uomo, connotandosi quindi come una ipermetafisica negativa. I tre caratteri che la segnano sono, per questa via, il tratto dell'umano (è intrascendibile perché il logos non vi perviene), deflattiva (è causata dall'astenia della ragione, non dalla sua ontologia), conflattiva (in quanto inaccessibile specularmente, il Dio è ineffabile ma non è accampato il problema della relazione tra l'ontologia dell'ineffabile e la gnoseologia del medesimo, i due livelli sono giustapposti e non problematizzati). Sembra pertanto che a Porfirio più che a Damascio si attaglino le posizioni che in tempi moderni Hintikka³⁴ ha espresso sullo statuto epistemico dell'ineffabile, allorché indica nel *medium* del linguaggio l'elemento insormontabile della ragione; ciò che eccede la relatività del linguaggio si colloca al di là del tutto ma, così facendo, si pone anche oltre la soglia di quanto sia investigabile filosoficamente. Damascio sembra invece procedere proprio nella direzione opposta, perché è ciò che si pone fuori del linguaggio a realizzare la zona grigia e però luminosissima della protologia; di qui egli ricorre allo strumento dell'aporia: l'aporia non è tollerabile in un sistema elenctico quale è quello della metafisica tradizionale che deve obbedire al principio di contraddizione e tuttavia, elevando l'aporia a strumento conoscitivo fondamentale, Damascio le ritaglia il ruolo di chiave interpretativa di una regione ai limiti della ragione ma pur sempre razionale in quanto iperrazionale. Qui pare anticipata molta parte della differenza che separerà Damascio da Porfirio: Damascio infatti non si arresta a statuire i caratteri dell'ineffabile come l'oltreconoscibile ma cerca di modulare la dicibilità dell'indicibile. Se a Porfirio il limite del linguaggio serve per segnare

34 J. Hintikka, *La vérité est-elle ineffable?*, Éd. de l'Éclat, Combas 1994 (soprattutto p. 11, dove il linguaggio è detto essere un *medium universel*, pertanto intrascendibile alla conoscenza umana; da questa posizione discendono due corollari: da un lato la fondazione della trascendenza ultima del primo principio in quanto inconoscibile, come nel caso di Porfirio – pur lasciando impregiudicata la difficoltà di postularne l'esistenza, stante che il solo fatto di accettarne l'esistenza implicherebbe una forma di conoscenza, quella della sua esistenza stessa – mentre, a fronte, si dà il caso della ultrametafisica di Damascio, la quale esige la definizione di un iperlinguaggio capace di superare i limiti del linguaggio umano ordinario (soluzione che Damascio trova, come sappiamo, nell'aporematismo della referenza segnica del linguaggio).

il limite oltre il quale il Dio si presenta come sovraordinato al tutto e qui si arresta, Damascio vuole invece enucleare i caratteri dell'indicibilità medesima, per cogliere in che cosa consista l'indicibilità dell'indicibile, sulla scorta della sua scalarità: l'indicibile *non* si dice in molti modi e in molti gradi. Si prospetta che, mentre per Porfirio l'insufficienza del linguaggio è strumentale a porre l'alterità assoluta del divino, Damascio pone al centro della riflessione proprio l'astenia del logos e, così facendo, traduce l'impensabilità dell'impensabile verso le *condizioni di possibilità* dell'impensabile, il che salva sia l'ineffabile sia la sua fruibilità teoretica. Di qui è chiaro che Damascio supera – e non aggira, come fa Porfirio – la fallacia individuata da Raoul Mortley³⁵ nell'inabilità del linguaggio ad autosopprimersi, giacché per Damascio il linguaggio si autoelimina allorché il logos elentico lascia il posto al logos aporetico; in questo modo Damascio muove alla ipernegazione, che è un altro modo per dire che l'ontologia dei principî si proietta verso la sovraontologia dell'ineffabile.

I rigi immediatamente successivi articolano questa posizione, esplicitando (*ibid.*, ll. 20-22) che è l'uomo a non conoscere il Dio perché è nulla – come le cose del mondo – al suo confronto (ἀλλ' [ἡμεῖς] καὶ πάντα τὰ ὄντα τὸ μη[δέν] ἐσμὲν πρὸς αὐτόν). Stante che il simile conosce il simile³⁶, a Porfirio corre la necessità di preservare la trascendenza del Dio ponendone la dissimiglianza

35 R. Mortley, *From Word to Silence*, v. II, *The Way of Negation*, Hanstein, Bonn – Frankfurt a.M. 1986, pp. 119-127: l'iperignoranza damasciana per Mortley porterebbe le argomentazioni del nostro autore a essere inconcludenti, esprimendo piuttosto un'aspirazione frustrata di conoscenza che non un esito particolare di una particolarissima conoscenza («what these reveal is nothing about the state of the highest essence, but they show the state of the would-be knower. All epistemological efforts are reduced to the *odis*, the anguish for the creation of ideas», *ibid.*, p. 127). Il senso delle doglie conoscitive in Damascio è invece, nei termini illustrati, ben più ricco e da inserirsi entro la relazione con l'aporia elevata a sistema (elemento fondamentale che è inopinatamente trascurato da Mortley). L'aporetico è limiti alla conoscenza elentica, designandone la frontiera dell'ignoranza mentre, sul piano protologico, dà sostanza a quanto deve dirsi conoscenza dell'ineffabile, cioè a dire all'iperignoranza (da distinguersi dall'ignoranza in tanto in quanto l'ignoranza resta al di qua del limite mentre l'iperignoranza tende al di là del limite, *consistendo* del limite stesso e non essendone soltanto circoscritta).

36 Fol. 94v, ll. 25-26: αἱ δὲ γνώσεις τῷ ὁμοίῳ αἰρούσι τὸ ὅμοιον; si tratta evidentemente della declinazione metafisica del celebre adagio di compartecipazione dei simili, anche altrove impiegato in veste filosofica da Porfirio (*Sent.* 25, p. 11, 5 Mommert ma anche *Epist. ad Marc.* 19).

rispetto all'uomo, condizione per cui – prosegue – noi non ne raggiungiamo la conoscenza (*ibid.*, ll. 22-23: δι' ἣν αἰτίαν οὐκ ἐχώρει τὸ γινῶναι αὐτόν). Ne discende il rafforzamento dell'acquisizione in forza di cui il Dio è il veramente essente mentre noi siamo il nulla al confronto: poiché il Dio non si trova mai nell'ignoranza (ἐν ἀγνοίᾳ, *ibid.*, ll. 32-35) né del passato né del futuro, è la dimensione epistemica a essere ribadita al centro dell'indagine. Porfirio ha dunque la difficoltà di comporre in unità il principio della totale dissimiglianza tra uomo e Dio e, dall'altro lato, salvaguardare quella forma di contatto che è posta in modo inevitabile da ogni forma di conoscenza, atteso che l'uomo ignora sì il Dio ma il Dio conosce tutto. Si apre per questo motivo una sezione pur breve (lesionata in maniera grave dopo l'impostazione della questione) in cui si cerca l'equilibrio risolutore di una conoscenza che conoscendo non conosca, giacché nel caso del divino appare questa l'unica soluzione alla onniscienza che tuttavia non trascini il Dio nella commistione con le cose del mondo, nemmeno in minima parte. La risposta che Porfirio escogita pare piuttosto pretestuosa e asserita che guadagnata inferenzialmente ma ben si comprende alla luce delle esigenze ora dette che gli si imponevano: scrive infatti Porfirio (*ibid.*, ll. 13-14) ὅτι οὐ γινώσκει οὐχ ὡς ἐν ἀγνο[ίᾳ γενόμε]νος ἀλλ' ὡς πάσης ὑπερέχων γνώσεως. Questo luogo permette di mettere a fuoco che la conoscenza divina non è come quella umana una transizione dal non conoscere al conoscere³⁷ bensì il Dio non è mai nell'ignoranza ma sempre onnisciente. Non vengono offerti rilievi sulla natura e consistenza epistemica di tale condizione né come Porfirio possa conseguire di ascrivere al Dio un risultato così impegnativo; restano tuttavia chiare le esigenze che lo inducono a questa affermazione, cioè a dire la necessità di porre l'alterità tra il divino e l'uomo sul piano della conoscenza che trascina con sé il piano ontologico (il Dio, trascendendo ogni conoscenza, è – o si vorrebbe fosse – anche oltre ogni ontologia).

Il prosieguito del fol. 64v offre la specificazione – che risale ai *Merkmale* plotiniani³⁸ – secondo la quale la conoscenza di Dio coincide con se stessa (*ibid.*,

37 La qual cosa è detta esplicitamente poco sotto (ll. 15-17), poco prima che inizi la parte lacunosa che rende impossibile cogliere i dettagli o almeno alcune precisazioni dell'argomentazione.

38 Cfr. PLOT., *Enn.* VI, 7, 39, 4: ἀλλὰ οὐκ ἔντος οἷον διαστήματος τινος οὐδὲ διαφορᾶς πρὸς αὐτὸ τὸ ἐπιβάλλειν ἑαυτῷ τί ἂν εἴη ἢ αὐτό; Si tratta di una formulazione dell'assolutezza del principio

l. 34: ἀλλ' αὐτὸ τοῦ[το γνῶσις ο]ῦσα), di contro alla conoscenza ordinaria che è invece di un conoscente verso i conosciuti (*ibid.*, ll. 32-33: γνῶσις ἐστὶν οὐχ ὡς γιγνώσκοντος τὰ γνωστά). Ricorrendo all'immagine della luce (fol. 64r, ll. 1-12), Porfirio distingue tra il transitivo (la luce dell'aria illuminata dal sole, destinata a svanire) e il permanente (la luce del sole in sé); allo stesso modo si danno una conoscenza transitiva e una costante e assoluta – quest'ultima è detta essere non conoscenza di un soggetto conoscente né conoscenza di un oggetto conosciuto ma tale conoscenza è l'uno al di là di ogni ente sia conosciuto sia ignorato³⁹. Si tratta di una declinazione degna di interesse perché, nel silenzioso fervore di questi pochi lacerti porfiriani, va delineandosi l'ipotesi che l'assoluta alterità del divino debba non solo trascendere il conoscibile ma anche l'inconoscibile; per ergersi al rango di assolutezza che le compete, la natura di ineffabilità del Dio esige di eccedere anche lo statuto epistemico dell'ignoranza che, *juxta modum*, si connoterebbe ancora quale una forma di conoscenza del divino. Porfirio si avvia dunque sul sentiero dell'avvistamento di una forma almeno embrionale di iperignoranza la quale, pur senza venire polita, pochi righe sotto (*ibid.*, ll. 23-26) viene tentativamente esposta nel suo carattere fondamentale: διὸ οὐδὲ οἶόν τέ ἐστὶν τὸν εἰς ἔννοιαν αὐτοῦ [ἰ]όντα ἐχόμενον τῶν ἀλλοτρίων αὐτ[οῦ] ἀντειληφθαι τῆς ἐννοίας αὐτοῦ. Prescindendo dalla possibilità di accostamento con la nozione di προέννοια⁴⁰, la duplice presenza di ἔννοια in questo contesto ribadisce che l'irraggiungibilità del divino si colloca su un piano conoscitivo, giacché il primo principio è sì inconoscibile ma non è l'inconoscibilità: altrimenti detto, il suo essere non consiste solo dell'inconoscibilità bensì l'inconoscibilità ne è un tratto. Porfirio si spinge oltre asserendo che, se si rimane vincolati anche alle cose che gli sono estranee, resta inattingibile ma tuttavia, se si abbandona ogni cosa e sé stessi e lo si accosta senza pensare a nulla, si apre una possibilità di accesso al divino⁴¹. Si noti che Porfirio parrebbe parlare – se l'integrazione è accettabile

primo: se esso è il tutto, non c'è nulla che se ne possa distinguere senza avere protrusione verso di esso (ἐπιβολὴ αὐτῶ πρὸς αὐτὸν ἔσται, *ibid.*, l. 2).

39 Fol. 64r, ll. 10-12: ἀλλὰ τὸ ἐν τούτῳ γνῶσις οὔσα πρὸ παντὸς γιγ<ν>οσκομένου καὶ ἀγνοουμένου <καὶ> εἰς γνῶσιν ἐρχομένου.

40 Cfr. Porfirio, *op. cit.*, p. 124, n. 53.

41 Fol. 64r, ll. 26-28: la condizione di approssimazione al divino è così posta: εἰ δέ, ἀποστάντα

– come peraltro risulta essere sulla base del senso complessivo del luogo – di un generico *πελάζειν*: non verrebbe a essere una forma assimilabile a conoscenza ma un ‘avvicinamento’ al divino che, pur nella sua approssimazione, basterebbe a revocare in dubbio l’assoluta trascendenza fin qui accampata né vengono fornite ulteriori articolazioni di tale punto problematico. L’osservazione di quest’ultimo aspetto può quindi valere come riassuntiva della sezione fin qui indagata circa l’in-differenza del divino porfiriano: vi si assiste all’agitazione di molte questioni speculative che rasentano o talora centrano le vertenze dell’indagine protologica; tuttavia sono presenti molte oscillazioni, tipiche di un pensiero *in fieri* sui problemi di fondo dell’ipertrascendenza, sintetizzabili nella difficoltà di porre l’assolutezza della differenza senza che ciò invalidi le pretese del discorso filosofico. Sotto questo rispetto – che condensa in sé i semi di molta parte della critica ontoteologica di varie stagioni di pensiero – Porfirio risulta non apportare alcuna soluzione, restando entro l’alveo di un procedimento assertivo, laddove Damascio escogiterà nell’aporetismo elevato a sistema – di cui non è traccia nel commentario porfiriano – la mediazione identitaria di mistica filosofica argomentativa.

Righi fecondi come *Fundgruben* dei principali filosofemi damasciani sono offerti anche dal fol. 92 (recto e verso), che esamina in modo non tralaticio la questione dell’essenza del Dio in quanto inconoscibile. Tale disamina porta alle conseguenze estreme la duplice difficoltà ora riscontrata, cioè da un lato il tentativo di negare – alla maniera che sarà procliana⁴² – l’occorrenza dell’alterità

δεῖ πάντων καὶ ἑαυτοῦ πε[λάζειν] αὐτῷ, μηδὲν νοοῦντα ἄρα ἢ ὅσον ἐξηρημένον αὐτὸ ἀπὸ τῶν ἄλλων. Pur restando ancora entro la humus di un procedimento in prevalenza descrittivo, Porfirio avvista l’opzione di fare dell’inconoscibilità del divino non l’impedimento al suo accesso ma una via all’essere del divino – quantunque essa sia indiretta e defalcata di molte delle sue istanze conoscitive. L’inconoscibilità, pur permanendo tale, si presta a lasciar trapelare qualcosa del divino, solo a condizione che si rigetti ogni pensiero; ciò si giustifica in forza del fatto che il Dio è sì separato da tutto ma non alla maniera ordinaria, come una parte può essere separata dal tutto. La trascendenza del Dio – conclude Porfirio – deve essere avvicinata con una separatezza più radicale rispetto a quell’alterità che si genera quando qualcosa è de-posto dopo aver tolto e definito qualcosa allo stato di impassibilità (cfr. *ibid.*, ll. 29-31: οὕτως δὲ ἐξηρημένον οὐχ ὡς εἴ τις <εἰ>ς τὴν ἀπάθειαν ἐξελών τι ἀποθεῖτο ἄλλο τι).

42 Cfr., tra gli altri passi, PROCL., *In Parm.* 1182, 35 – 1183, 10-18; 1184, 26-34; 1185, 1-2 (partizione di *Procli Commentarium in Platonis Parmenidem* (I-VII) (a cura di V. Cousin,

(ché essa è pur sempre una relazione con gli enti) e, dall'altro lato, la necessità di affrontare la contraddittorietà del pensiero del primo principio come diverso dal principio stesso, come già era stato in Plotino⁴³. Il fol. 92r, pur aprendosi in modo mutilo, contiene un'importante affermazione (ll. 1-9), allorché l'essenza del divino è riferita secondo l'opinione di alcuni⁴⁴ come distinta da tutte le cose e tuttavia si dà che potenza e intelletto siano co-unicati nella sua semplicità: non togliendolo dalla triade, essi non gli riconoscono di essere un numero. Come appare, il tratto ultranumerico del divino intende non naturalizzare la sostanza del principio primissimo ma tale noetica denaturalistica incontra in Porfirio la difficoltà di non avere preventivamente distinto l'anisomorfismo tra una causalità formale e una efficiente; di qui il divino pertiene a un'ousiologia trascendente e anumerica ma tuttavia, a fronte, il suo essere semplice non riesce a svincolarsi dalla prima triade poiché gli effetti della potenza risultano identificati con l'ordine noetico; è, questa, una delle oscillazioni sulla via del compiuto raggiungimento di un primissimo principio come pura attività d'essere e atto infinitivo, i cui segni sono già riconosciuti nel commentario porfiriano da Hadot⁴⁵. Ne deriva epistemicamente una situazione di compomesso, in cui il conoscente – essendo privo dell'intuizione del Dio – cerca mediante il ragionamento di figurarsi almeno parzialmente la sostanza del divino che è al di là della ragione di ogni concetto (*ibid.*, ll. 20-26). Tale ἀγνοσία ha quindi la stessa natura oscillante che il divino, cui si applica: come il divino è detto trascendere ogni realtà e, ciononostante, intrattiene un qualche legame residuo con la henologia neoplatonica tradizionale, parimenti l'ignoranza *a parte hominis* è asserita come totale in rapporto alla ipertrascendenza dell'oggetto di conoscenza ma risulta di fatto essere parziale, giacché la facoltà discorsiva può in qualche modo intendere di esso (λόγω ὡς δυνατόν ἀκούειν περὶ αὐτοῦ, *ibid.*, l. 23). Occorre a questo

Procli opera), Olms, Hildesheim 1961 (Paris 1864).

43 PLOT., *Enn.* VI, 7, 40, 32-41 (per cui nel bene non c'è il pensiero) (cfr. anche *ibid.*, 38, 21.22).

44 Si tratta della tradizione caldaica degli oracoli (per le cui referenze – oltre a un richiamo di Psello – cfr. Porfirio, *op. cit.*, p. 124, 59).

45 Sul dettaglio di tale ipotesi e la sua attendibilità, cfr. R. Chiaradonna, *Nota su partecipazione e atto d'essere nel neoplatonismo: l'anonimo Commento al Parmenide*, «Studia graeco-arabica» 2 (2012), pp. 87-98, in specie, p. 89.

proposito notare che il timbro dell'ignoranza prospettata da Damascio a I, 13, 5-6 e 7-24 ha un altro colore: infatti, l'ignoranza dell'inconoscibile si distingue perché, pur essendo una privazione come ogni ignoranza di ogni oggetto, essa è una privazione senza residuo; l'inconoscibile si presta a una mistica della conoscenza, stante che è ciò su cui totalmente chiudiamo conniventi gli occhi (μύομεν, *ibid.*, l. 12). In questi termini, superando qualsiasi ἔννοια e ὑπόνοια, l'ignoranza dell'inconoscibile è detta non offrire alcun appiglio (ἀντιλαβήν) né sospetto (ὑποψίαν), così da non essere né essente né uno né tutto né principio del tutto. In questo modo la sua natura non risulta essere nemmeno il nulla o ciò che è al di sopra di tutto o il sovracausale o l'incoordinato in rapporto a tutto ma solo l'eliminazione di quanto è dopo di esso (*ibid.*, ll. 20-24). Questa formulazione – ἀναίρεσις τῶν μετ' αὐτό – deve essere intesa come la più forte espressione di alterità dell'inconoscibile, la cui ignoranza si stabilisce a livello tale da non poter essere allusa attraverso la semplice negazione dell'altro da esso. Qui si inserisce lo scatto decisivo che spicca l'ignoranza damasciana da quella porfiriana: Damascio articola una ignoranza che, essendo pertinente all'inconoscibile in quanto ineffabile, è solo in certa maniera apofatica (τρόπον τινὰ ἀποφατικόν ἐστὶ τὸ ἀπόρητον)⁴⁶; lo è infatti 'in certa misura' non perché questa sia una forma attenuativa o restrittiva bensì perché modula uno stilema aristotelico per cui, come l'essere si dice in molti modi, così anche l'indicibile è tale in molti modi – e uno di questi è l'apofatismo. Quindi l'indicibile, che in quanto tale è anche eccedente ogni conoscenza, è *anche* apofatico ma non *solo* apofatico, tanto che nel suo caso non vale alla maniera generale la negazione dell'alterità – il che sarebbe ancora una pur strenuamente attenuata forma di conoscenza – ma si richiede l'eliminazione stessa di ciò che viene attenuato. L'eliminazione di quanto è dopo l'inconoscibile comporta pertanto che non si possa a rigore nemmeno parlare di un'alterità, giacché l'altro dall'inconoscibile è per ciò stesso ridotto ad annichilimento. Se l'ignoranza porfiriana poteva ancora connotarsi come l'impossibilità del logos di accedere alle supreme sfere dello scibile – o meglio, superiori allo scibile –, in Damascio questa

46 Cfr. DAM., *De princ.* I, 41, 23 – 42, 1 W.-C. e C. Metry-Tresson, *L'aporie ou l'expérience des limites de la pensée dans le Péri Archôn de Damaskios*, Brill, Leiden-Boston 2012, pp. 204-206.

prospettiva è ribaltata, poiché – posto che anche in Damascio come in Porfirio l'inconoscibile è inafferrabile ai nostri concetti intellettivi – l'ignoranza non è la sconfitta dell'intelligenza né il suo punto di arresto bensì ne è la condizione regolativa, costituendo (come vien detto immediatamente sotto, poco prima dell'inizio della sezione sesta)⁴⁷ il dispositivo epistemico che elimina il rischio del ricorso all'infinito nella ricerca del principio primisissimo. Per queste ragioni Damascio può affermare che solo sotto un certo rispetto l'indicibile è apofatico: infatti lo è nei termini del ragionamento elenctico ma, quando il logos si avventura sul terreno dell'aporetismo, l'indicibile dissigilla qualcosa di sé e questa acquisizione permette di trovare quel limite che sempre il pensiero greco ha ambito a conquistare, cioè il vincolo al regresso all'infinito – esso giace infatti non sul piano del ragionamento discorsivo, che ne sarebbe incapace, ma entro la regione dell'aporia che limita e irregimenta i confini dell'ordine logico. Ancora, allorché il logos cerca di uscire da sé, incontra euristicamente ai limiti di sé, se non parzialmente fuori, quelle condizioni massimali ed estreme secondo cui l'ordinamento razionale si struttura al suo interno. L'ignoranza damasciana è quindi una nescienza consapevole che non si accontenta di postulare una superiorità inattuabile ma si sforza di tentare le colonne d'Eracle della conoscenza, approfondendo la soglia fragile tra conoscibile e inconoscibile: essa soglia è già inconoscibile in quanto superiore al concetto ma a suo modo ancora parzialmente riflessa nel conoscibile poiché per contrasto lo rende tale⁴⁸.

47 Cfr. DAM., *De princ.* I, 14, 18-19 W.-C.: και ἦτοι ἐπ' ἀπειρον, ἢ ἀνάγκη ἐν τῷ παντάπασιν ἀπορρήτῳ στήναι.

48 Piace qui ricordare che il rapporto tra conoscibilità del logos e aporetismo sistemico è governato da un rapporto di implicazione, giacché è lo stesso paradosso dell'inconoscibilità a comportare la necessità di un apparato aporetico: infatti, se si dice che l'inconoscibile è per se stesso inconoscibile, si afferma almeno che è inconoscibile, il che verrebbe a dire che si sa almeno che la sua natura è inconoscibile (per questa argomentazione eristica, cfr. DAM., *De princ.* I, 12, 6 W.-C.: ἢ ἄγνωστον <δν> γιγνώσκεται ὅτι ἄγνωστον). Il rapporto tra conoscibile e inconoscibile (che in ultima analisi è a-conoscibile, in quanto sopraconoscibile) è di tipo ancora logico, benché di un logos trascinato alle sue estreme conseguenze e agli ultimi spazi applicativi, quando invece ad esempio il rapporto tra l'ambito tetico e quello anipotetico che si instaura tra le matematiche euclidee e i loro fondamenti assiomatici veniva declinato da Aristotele come un portato della libertà e della scelta, non già della dimostrabilità razionale (tanto che lo Stagirita tratta degli elementi aneuclidei della geometria, come il postulato delle rette parallele, in un

Nella sezione in esame Porfirio propone anche alcuni ragguardevoli riferimenti all'eccellenza della teologia negativa e all'impossibilità della conoscenza del divino né con la ragione né con l'intelletto. Quanto al primo aspetto (fol. 92r, 26 – 92v, 11), coloro che proclamano la precedenza (πρεσβεύσαντες) del che cosa non è il Dio sono detti migliori di quanti invece dicano che cosa sia (ἀμείνους οἱ τὸ τί οὐκ ἔστι πρεσβεύσαντες ἐν τῇ γνώσει αὐτοῦ τῶν τί ἔστι, *ibid.*, ll. 27-28): si deve notare che costoro sono detti 'migliori' (ἀμείνους), in una prospettiva puramente gerarchica, non già ottimali in quanto capaci di conseguire pienamente lo scopo. Ne consegue che la prospettiva apofatica in Porfirio si presenta come un mezzo eccellente per purificare il pensiero (cfr. *ibid.*, ll. 6-7), non come lo strumento adeguato in sé in vista della comprensione del Dio – almeno nella forma di accessibilità che gli è propria. Porfirio è infatti consapevole che la via negativa è purtuttavia imperfetta, al pari della conoscenza allusiva espressa da metafore o allegorie o enigmi. Citando la dottrina stoica (*ibid.*, ll. 11-16), Porfirio mostra che del divino non si ha conoscenza né dialettica né intuitiva, se è vero che il divino si colloca al di sopra di tutti gli enti; stante che il Dio è anteriore alla stessa sostanza, egli è estraneo all'essere in ogni sua declinazione: di qui l'indagine porfiriana si limita a prospettare un εἰκόνημα (fol. 92v, l. 28), conseguenza della necessità di preservare la non-conoscenza del Dio e la sua trascendenza a ogni soggetto conoscente. In *limine*, il paradigma negativo risulta quindi delinearci piuttosto come la rinuncia a una qualsiasi forma di intelligenza del principio primissimo, preservato sì nella sua intrascendibilità ma al contempo puramente statuito nella propria iperordinarietà, senza alcun guadagno circa l'ontologia dinamica che intrattiene con la coorte dell'essere. Al bilancio porfiriano può bastare che il primo principio sia irraggiungibile perché è supposto essere altro dagli enti: perché, invece, debba essere considerato altro dagli enti, è posizione presupposta e gratuita, se non per il fatto che – con *petitio principii* – non essendo tale ricadrebbe tra le cose del mondo.

Si è fin qui constatato che il commentario ascritto a Porfirio contiene alcuni tratti speculativi che, pur con frequenti oscillazioni, possono richiamare

contesto governato dalla libertà e non dalla necessità dell'implicazione qual è quello dell'*Etica Eudemia*: sulla questione V. Hösle, *I fondamenti dell'aritmetica e della geometria in Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1994, pp. 110-112).

consimili questioni ancora agitate anche nel *De principiis* di Damascio. Va osservato a tal proposito che Porfirio (fol. 91r, ll. 3-5) afferma che il Dio è ineffabile ed innominabile solo *per lo più* (ἀρρήτου γὰρ καὶ ἀκατονομάστου διὰ πολλὰ τοῦ ἐπὶ πᾶσιν ὄντος θεοῦ); per questo al Dio può applicarsi la nozione di uno senza che questa venga recisamente distinta da quella dell'ineffabile: nella tensione della dialettica porfiriana, uno e ineffabile possono essere ancora accostati e talora fondersi. Alle ll. 18-19 il Dio è detto al di sopra di tutto (τῶ ἐπὶ πᾶσι θεῶ), nonostante che immediatamente prima (ll. 10-17) fosse stato asserito che il principio che deve far da limite non può essere del tutto escisso dal molteplice, altrimenti il molteplice stesso non sarebbe più nemmeno una moltitudine né in definitiva sarebbero enti – anche il plurale per sussistere risulta dover partecipare, in certo grado, dell'uno. Altresì, il Dio viene detto al di là della nozione stessa di uno, oltre che al di là della nozione di molteplice, e tuttavia è attraverso il divino che si danno l'uno e la monade (fol. 91v, ll. 4-14); come si nota, l'argomentazione di Porfirio non distingue i due asintoti di ineffabilità e semplicità assoluta dell'uno, riducendo la prima al secondo laddove necessario per preservare di quest'ultimo il carattere inderogabile di oltranza. Esito ne sarà, pertanto, quanto si legge alle ll. 14 ss., dominate quali sono da un tono esplicitamente estatico⁴⁹, in forza di cui all'indagine teoretica sottentra il silenzio del miste, unica via per raggiungere almeno una prenozione del Dio (*ibid.*, ll. 20-21). Porfirio si rifugia quindi in una comprensione senza comprensione (μένειν δ' ἐν ἀκαταλήπτῳ καταλήψει καὶ μηδὲν ἐννοῦσθαι νοήσει, *ibid.*, ll. 16-17), con il rinvio della possibilità di conoscere in qualche modo ciò che non sappiamo al tempo in cui saremo fatti degni di serrare l'inconoscibile (ὁ οὐκ ἴσμεν ἀλλὰ γνωσόμεθά ποτε, αὐτὸ χωρῆσαι τι <τὸ> ἄγνωστον ἀξιοῖ γενοίμεθα, *ibid.*, ll. 30-31). La coinnestazione del tema guida dell'inconoscibile entro l'alveo dell'oggetto degno di amore e di un'escatologia della conoscenza recano il segno dello sconfinamento dell'indagine puramente razionale entro un ambito riconosciuto come sovrastante, cui scaricare la ricerca di una soluzione ritenuta implausibile nel solo recinto dell'indagine metafisica. Si osserva sotto questo

49 Cfr. l'ἐνθουσιασμός di fol. 91v, l. 29, allorché il divino è ormai apertamente presentato come oggetto di amore (τοῦ ἐραυνοῦ), rinviando la conoscenza dell'inconoscibile al tempo in cui le condizioni del conoscente saranno degne di elevarsi alla di lui contezza (ll. 30-31).

rispetto che Damascio impiegherà la vivida ipotiposi dell'esortazione a non numerare sulle dita nemmeno l'intelligibile, giacché anche al livello più alto del comprensibile non è dato di essere sfiorato con concetti intrinsecamente razionali⁵⁰; anche in questo caso siamo in presenza della prospettazione di un esito mistico ma tuttavia afferente a una mistica filosofica, giacché a essere in questione è il modo in cui si coniughino semplicità e tuttità e molteplicità; come viene illustrato subito sotto, a essere in questione sono l'illimipoteniale (ἀπειροδύναμον) dell'uno in rapporto identitario al 'molti', poiché tutti gli enti sono atto onniabbiente (παντούχος) dell'uno. Anche quando si fa mistico, il ragionare damasciano resta completamente nell'interno del tracciato della ragione sia per i temi sia per la procedura, configurandosi mistico tuttavia per il diverso grado di ricezione e raggiungimento del suo oggetto proprio; è in questo modo che già agli ordini più alti del conoscibile si affaccia quell'estuario più che razionale che troverà nel vertice dell'ineffabile la sua espressione più compiuta, col procedimento aporetico delle doglie del sapere. L'approdo teoreticamente mistico è quindi tratteggiato da Damascio non nei termini di una rinuncia del logos al suo fine ma nella proposizione di una direzione teleologica anormativa, ove cioè persista il fine indicato dalla ragione e però come non più perseguibile pienamente o anche parzialmente alla maniera dell'argomentazione deduttiva. La rinuncia a contare sulle dita l'intelligibile vale a significare la rinuncia a misurare dello stesso metro sia l'intelligibilità sia gli intelligibili – e *a fortiori* anche all'ineffabile, eccedendo l'intelligibile medesimo, non potrà che predicarsi tale logica – ma non postula l'indietreggiamento del logos dall'intelligibile e dall'inconoscibile: si tratta infatti di non conteggiarli numerando, fermi nella consapevolezza che l'alterità dell'oggetto invoca un'altra unità di misura, che permetta all'inconoscibile di essere affrontato in quanto inconoscibile. Se

50 DAM., *De princ.* III, 136, 8-21 W.-C. e cfr. G. van Riel, «N'essayons pas de compter l'intelligible sur le doigts». *Damascius et les principes de la limite et de l'illimité*, «Philosophie Antique» 2 (2002), pp. 199-219 sulla centralità esplicativa e anche evocativa di questa immagine singolarmente disseminata nel trattato: in Damascio a essere detto totalmente innumerato nonché del tutto indistinto (cfr. ll. 15-18) è già l'intelligibile, prima ancora di salire all'ineffabile, e verso questo (ἐκείσε, *ibid.*, l. 15) occorre traguardare con il mistico occhio di chi dischiude l'unico, massimo occhio dell'anima (καὶ μύσαντες, τὸ ἐν καὶ μέγιστον ἀνοίξαντες ὄμμα τῆς ψυχῆς, *ibid.*, ll. 10-11).

questo discrimine in Porfirio si presenta come un limite – ciò che oltrepassa la ragione resta ignoto perché inattuabile – in Damascio risulta essere piuttosto una soglia, che lascia filtrare i riverberi dell'inconoscibile mediante i filtri dell'apofatismo e dell'aporetismo: dire l'ineffabile in quanto ineffabile, sia nella sua quota assoluta sia in subordine nel suo intervento costitutivo dell'intelligibile, è l'intendimento di mantenere inconoscibile l'inconoscibile. Da un lato l'intendimento è infatti l'orizzonte di senso che si dischiude quando la ragione si apre a ciò che la sovrasta plasmandola, dall'altro lato l'inconoscibilità permane tale perché la conoscenza che consegue all'aporia è una dialettica senza sintesi e, quindi, una in-coscienza che si relega a un'insondabile ob-scenità.

L'inesauribilità del primo principio ha quindi in Porfirio tratti rilevanti eppur marcatamente differenti in confronto con lo specimine damasciano; nelle tre sezioni dell'opera ipomnemata porfiriana che ancora possono essere addotte⁵¹, si possono trarre altri elementi utili alla sinossi col *De principiis*: segnatamente è tale l'osservazione per cui l'essere è duplice (ὥστε διττὸν τὸ εἶναι, fol. 93v, l. 29). commentando *Parmenide* 142B, ove si pone la problematica affermazione che l'uno partecipa della sostanza⁵², Porfirio – per quella parte del suo commento che ne è superstita – articola almeno due esplicazioni: la prima ritiene che l'uno sia un'unità con la sostanza (fol. 93r, 4-35 – 93v, 10-35), l'altra invece postula che il secondo uno partecipa dell'essere, il quale a sua volta coincide con il primo uno. Nel primo caso Porfirio arriva a intendere che si dà due volte il primo – ora come uno-solo (cioè uno senza sostanza: ἐν ἀνούσιον, fol. 93v, l. 5), ora come uno-tutto (uno sostanziale: ἐν ἐνούσιον, *ibid.*, l. 6) – mentre nel secondo caso conclude che un senso dell'essere preesiste all'essente (τὸ μὲν προϋπάρχει τοῦ ὄντος, *ibid.*, l. 30) e l'altro senso è prodotto dall'uno essente che è al di là e che è l'essere assoluto⁵³ (τὸ δὲ ὁ ἐπάγεται ἐκ τοῦ ὄντος τοῦ

51 Il commento a PLAT., *Parm.* 141A5, 142B e 143A.

52 Nota correttamente Porfirio in apertura di sezione (fol. 93r, ll. 1-4) che Platone tratta dell'uno (evidentemente, il secondo uno) come partecipante della sostanza, nonostante che si movesse nell'ordine di quell'ente che non partecipa della sostanza (ἐπὶ τοῦ δευτέρου καίπερ μεταβάς ἐπὶ τὸ ὄν καὶ οὐ μετέχον τῆς οὐσίας ἄλλον ποιῆται τὸν λόγον ὡς ἐπὶ μετέχοντος οὐσίας), permettendo di rilevare fin da questa notazione introitale che la struttura metafisica della questione si muove sul crinale dell'aporetico.

53 Cfr. anche fol. 93v, ll. 23-27, ove lo ἐν τὸ ἐπέκεινα οὐσίας apre all'interpretazione dell'agire

ἐπέκεινα ἐνὸς τοῦ εἶναι ὄντος τὸ ἀπόλυτον, *ibid.*, ll. 30-32). Queste linee mostrano che l'intero impianto speculativo su cui si regge l'argomentazione porfiriana coglie nella lettera di Platone un carattere marcatamente aporetico, in cui l'aporia si pone sia a livello teorico (cioè intrinseco alle singole argomentazioni) sia a livello metateorico (poiché la pluralità delle spiegazioni non si elide in modo mutuo). Porfirio, quantunque non sembri specificare le conseguenze metafisiche di un'ontologia così segnata dallo stigma dell'aporetico, individua nell'asse della duplicità dell'essere non il limite ma l'asse di rotazione del processo di sostanzializzazione⁵⁴ dell'uno che pur si preservi nella sua ultimità, pervenendo ad accentuare il carattere protologico di un'ontologia che ormai – sulla scorta della radicalità della domanda di senso – non basta più a se stessa.

Consegue a tale analisi la constatazione che i lacerti del commentario al *Parmenide* attribuito a Porfirio presentano non marginali punti di contatto con i vettori portanti dell'ordinamento damasciano, pur sotto la grave condizione di derivare dalla comunanza dell'unico ipotesto platonico – che Porfirio sta commentando e al quale Damascio per parte sua dedica un lungo commento, senza considerare che il *De principiis* sviluppa temi che si originano proprio dalla contemplazione di istanze parmenidee. Merita altresì di rimarcare che il principio di determinazione porfiriano tende spesso a oscillare tra l'uno e un *primum* a esso sovraordinato – quando invece presso Damascio la linea che si impone prevede, alla maniera giamblichea, un ineffabile assoluto e incoercibile alla scalarità ontologica – nonché il divino di Porfirio, come si è potuto apprezzare, costituisce al tempo medesimo la soluzione della *ratio essendi* nella *ratio cognoscendi* degli enti, operando una commistione di ontologia e gnoseologia identificata sul primo principio. La traiettoria damasciana, quale emerge fin dalla prospettazione delle doglie dell'essere, si inarca invece verso una corrispondenza (non una commistione) di ontologia e gnoseologia, per tenerne divisi gli spazi epistemici rispettivi; movendosi sul negativo, l'inconoscibilità dell'inconoscibile non segna solo la differenza e lo stacco tra la compagine degli enti (in quanto conoscibili) e il principio superno (in quanto eccedente ogni

puro. L'indagine porfiriana sul *Parmenide* accentua il tratto ipermetafisico del complesso ontologico, prendendo le mosse e approfondendo PLAT., *Rsp* VI, 509B.

54 Cfr. fol. 93v, ll. 6-7: τὸ δ' ἐνούσιον εἶναι καὶ οὐσιῶσθαι μετέχειν οὐσίας εἴρηκε Πλάτων.

conoscenza), senza che di questo si postuli nulla. Damascio conquista una posizione più ambiziosa, giacché l'inconoscibilità non è soltanto la condizione che distingue i due ambiti ma conferisce l'essere stesso al principio ineffabile: esso non solo si situa oltre il conoscibile ma consiste dell'inconoscibilità medesima. In questo modo la *ratio essendi* e la *ratio cognoscendi* vengono ancora riallineate ma non più per scaricare l'inconsistenza ontologica dell'ineffabile sulla sua inapprensibilità, bensì per affermare che, *quoad philosophiam*, l'*esse ad rationem* dell'ineffabile risiede proprio nel suo carattere di preterdicibilità, che non se ne configurerà primamente come un limite ma come la sua stessissima consistenza, sostanziandolo secondo gli unici modi possibili, quelli dell'aporetico e della protologia.

Il «limite» e l'«illimito», la «misura» e la «dismisura» nella figura greca di Prometeo

ALDO MECCARIELLO¹

Sommario: 1. Premessa. 2. G. Anders e i nuovi Titani. 3. Per ritornare a essere uomini: A. Camus. 4. Elogio dell'imperfezione.

Abstract: This essay explores the figure of Prometheus, that is, the archetype who, in the tension between classicism and contemporaneity, embodies the limit and the illimitable, the measure and the excess. The challenge and sacrifice of the Titan become symbols of the contemporary human condition which can consciously finally reclaim its finiteness and its destiny.

Keywords: *limit, illimity, hybris, sacrifice, survival.*

«Viviamo in un mondo dove nulla è a misura dell'uomo, c'è una sproporzione mostruosa fra il corpo dell'uomo, lo spirito dell'uomo e le cose che costituiscono attualmente gli elementi della vita umana: tutto è squilibrio».

Simone Weil

1 Presidente del «Centro per la Filosofia Italiana» (CFI).

*«Qualunque cosa facciamo, la dismisura serberà sempre
il suo posto entro il cuore dell'uomo, nel luogo della solitudine».*

Albert Camus

*«Io, t'assicuro, non cambierei la mia misera sorte con la tua servitù.
Molto meglio lo star qui ligio a questa rupe io stimo, che fedel messaggero esser di Giove.
Prometeo è il più grande santo e martire del calendario filosofico».*

Karl Marx

1. Premessa

Il tema – pensare il limite o pensare al limite – può capovolgersi in una domanda: che cosa il limite dà a pensare? Quale pensiero viene dal limite? Meglio ancora: come il limite “converte” o ri-orienta il pensare? Sono, a mio parere, questioni ineludibili.

Cosa è un limite? Una linea, una demarcazione, un confine oppure un orizzonte di senso che apre e una nuova modalità dell'esperienza? Qual è l'idea di limite? Argomentare sul limite o elaborare un alfabeto del limite, implica necessariamente un passaggio laterale che è quello di ripartire dal linguaggio, dal un nuovo vocabolario per ri-significare il limite e restituire alla parola il suo significato originario.

Il fatto è che l'immane potenza della tecnologia ha stravolto ogni confine, rotto ogni argine, cancellato ogni limite. *Argine, confine, limite, barriera, soglia, misura* sono termini, oggi, privi di significato, svuotati della propria radice concettuale e semantica che il pensiero fatica a rielaborare e a ri-concettualizzare. Quello delle parole è uno strano destino perché sono incalzate, manipolate dal tempo storico che le usa a proprio piacimento: quando, a diversi livelli, la modernità nelle sue infinite declinazioni, ha polverizzato il senso del limite, che nutriva la visione greca. Infatti, come si fa a riconoscere ciò che è limite e a separarlo da ciò che è illimitato? Il limite è quanto di più urgente si possa avere e laddove si configuri come un ostacolo; tuttavia rimane nel limite compresente una risorsa, perché è sulla sua superficie o confine che avviene il contatto col

mondo. Tracciare il limite, stabilire il confine, dicevano gli antichi, è un atto sacro. Purtroppo, non c'è più, come in passato, una linea di demarcazione: dilaga il superamento mortifero di ogni limite. È la *hybris* che scatena gli odi inestinguibili, le diseguaglianze strutturali, i conflitti senza via d'uscita.

Col termine *hybris* i Greci designavano la «tracotanza», la violenza smodata di chi, incapace di porre alla sua azione un freno nascente dal rispetto dei diritti altrui, dalla coscienza del giusto, dalla pietà; nei rapporti col suo prossimo, freddamente o con ira, varca i limiti di quanto sia retto, sfociando volutamente nell'ingiustizia. Questa tracotanza prende a bersaglio un uomo o degli uomini; ma, al disopra del fine malvagio, offende direttamente gli dèi, custodi dell'ordine sociale e del mutuo diritto d'amore tra le creature umane. Perciò contro l'*hybris* sta sempre *Nemesi*: divina vendetta che coglie il malvagio, o ministra di Zeus che punisce materialmente secondo gli ordini del Dio.

Già all'inizio dei tempi, gli uomini spingevano sempre per l'andare oltre. Partiamo dal celeberrimo racconto della “Torre di Babele” di *Genesi* 11:

«Tutta la terra aveva una sola lingua e le stesse parole. Emigrando dall'oriente gli uomini capitarono in una pianura nel paese di Sennaar e vi si stabilirono. Si dissero l'un l'altro: “Venite, facciamoci mattoni e cuociamoli al fuoco”. Il mattone servì loro da pietra e il bitume da cemento. Poi dissero: “Venite, costruiamoci una città e una torre, la cui cima tocchi il cielo e facciamoci un nome, per non disperderci su tutta la terra”. Ma il Signore scese a vedere la città e la torre che gli uomini stavano costruendo. Il Signore disse: “Ecco, essi sono un solo popolo e hanno tutti una lingua sola; questo è l'inizio della loro opera e ora quanto avranno in progetto di fare non sarà loro impossibile. Scendiamo dunque e confondiamo la loro lingua, perché non comprendano più l'uno la lingua dell'altro”. Il Signore li disperse di là su tutta la terra ed essi cessarono di costruire la città. Per questo la si chiamò Babele, perché di là il Signore li disperse su tutta la terra»².

2 Cfr. S. Borutti, U. Heidmann, *La Babele in cui viviamo. Traduzioni, Riscritture, Culture*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

La sequenza è chiara: «Tutta la terra aveva una sola lingua e le stesse parole» (v. 1), questo è l'*incipit*. A seguire: gli uomini progettano la torre, più precisamente la città e la torre; Dio interviene e li disperde: «Il Signore li disperse di là su tutta la terra» (v. 8); «Il Signore confuse la lingua di tutta la terra e di là il Signore li disperse» (v. 9). Anche qui c'è una colpa, ma l'accento è eminentemente sull'effetto dell'intervento divino: la dispersione degli uomini; gli uomini sono isolati gli uni dagli altri.

Il versetto 4 esplicita la superbia degli uomini che dissero: «Venite, costruiamoci una città e una torre, la cui cima tocchi il cielo e facciamoci un nome, per non disperderci su tutta la terra». L'irrompere *della hýbris*, della tracotanza umana, che è l'andare oltre i limiti, provocò la punizione di Dio e la dispersione dei popoli sulla terra.

Questa è la scena originaria di una delle prime tracotanze umane che si è reiterata, triplicata a dismisura in ogni epoca della storia del mondo e ha lasciato il testimone nel mondo classico alla figura di Prometeo, l'eroe ribelle, civilizzatore, celebrato da Esiodo, da Eschilo, da Platone e archetipo della contemporaneità da Leopardi a Kafka, da Weil a Camus. Prometeo è il simbolo che allude all'illimitato, alla potenza della tecnica che è il cuore pulsante dell'Occidente. Dal greco antico (Προμηθεύς, *Promethéus*, "colui che riflette prima"), Prometeo significa provvidenza, capace di prevedere, crea gli uomini modellandoli con la creta secondo la versione di Platone; ruba il fuoco agli dèi per donarlo agli uomini ma insegnando loro anche a distinguere il sorgere e il tramontare degli astri e il numero che è principio di ogni sapere.

Nella tragedia di Eschilo *Il Prometeo Incatenato*, impietosito per la miseria in cui versa la condizione umana, il titano ruba una scintilla di fuoco per donarla agli uomini e migliorare così la loro vita, suscitando la collera di Zeus che ordina al Potere e alla Forza di incatenarlo con l'aiuto di Efesto a una rupe sulle montagne della Scizia, ai confini della terra. Prometeo confida al coro delle Oceanine, turbate dalle sue sofferenze inflittele, che ha commesso il furto consapevole delle conseguenze che la sua azione avrebbe avuto. Punito, si lamenta ormai avvinto alle rocce, che lo «inchiodano / alle vette aguzze di

questo baratro: / di questa rupe sarò guardiano non invidiato»³.

La figura di Prometeo per le fonti classiche e moderne ha sempre incarnato la lotta per il progresso e la libertà contro il potere e la tirannide divina e a un tempo la storia delle sfide che gli uomini hanno affrontato nel corso dei secoli: tra quelle più significative, la capacità di sopravvivenza contro ogni avversità, offrendosi come metafora e archetipo di una superiore sapienza e benefattore dell'umanità. Glorificato e condannato, il Titano non ha pace poiché il mondo è esposto a continui processi di cambiamenti epocali. Il ventunesimo secolo ha inventato un nuovo eroe. Adesso è l'uomo a sostituire l'antico Prometeo, che prende parte nel nuovo atto di creazione e sta per cambiare la sua vita nel mondo.

In questo articolo vorrei trattare di alcune interpretazioni moderne del mito e delle sue variazioni che rappresentano una bella sfida per il pensiero. C'è un brevissimo ed enigmatico racconto di Franz Kafka che riporto per la sua gelida perfezione:

«Di Prometeo raccontano quattro leggende. Secondo la prima egli, avendo tradito gli dèi in favore degli uomini, venne incatenato al Caucaso, e gli dèi inviarono delle aquile a divorargli il fegato che ricresceva continuamente. La seconda narra che Prometeo, per il dolore causato dai becchi che lo dilaniavano, si serrò sempre più alla roccia finché divenne una sola cosa con essa. Secondo la terza, il suo tradimento venne dimenticato attraverso i millenni: gli dèi, le aquile, egli stesso dimenticarono. Secondo la quarta, tutti si stancarono di colui che ormai non aveva più senso. Gli dèi si stancarono, le aquile si stancarono, la ferita si richiuse stancamente. Rimase l'inesplicabile montagna di roccia. La leggenda tenta di spiegare l'inesplicabile. Poiché nasce da un fondo di verità, deve finire nell'inesplicabile»⁴.

Il *Prometeo* di Kafka è multiplo, impossibile da fissarsi in un'identità definitiva. Quattro versioni multiple che non si saldano in una spiegazione univoca ma polisemica. Di Prometeo solitamente si conosce la prima delle quattro leggende:

3 Eschilo, *Supplici. Prometeo incatenato*, Mondadori, Milano 1994, p. 77. Cfr. E. Severino, *Dall'Islam a Prometeo*, Rizzoli, Milano 2003.

4 F. Kafka, *Tutti i racconti*, Mondadori, Milano 2021, p. 370.

«poiché aveva tradito gli dèi per gli uomini, fu incatenato al Caucaso, e gli dèi mandavano aquile a divorargli il fegato che sempre nuovamente ricresceva». Poi lo scrittore praghese accenna a una variazione rispetto al mito: «gli dèi mandavano aquile». Non Zeus, non un'aquila: ma dèi e aquile. Altra variante: la leggenda non contempla la liberazione. Prometeo è sempre lì sulla rupe, dove «si fa costringere chi non è capace di morire». Su quella rupe contro cui – come narra la seconda leggenda kafkiana – il titano, «per il dolore dei colpi di becco si addossò», fino a «diventare una cosa sola con essa».

Prometeo non può sottrarsi alla rupe (alle aquile, al dolore), gli dèi lo privano della libertà, e inchiodano il suo corpo alla rupe da cui non può sfuggire né a se stesso, né alla colpa che lo inchioda: «l'aver tradito gli dèi per gli uomini». E ora, per punizione, un collegio divino manda aquile a divorargli il fegato («che sempre nuovamente ricresceva»). Ossia a divorare proprio quell'organo che, secondo la medicina ippocratica degli umori, associato al fuoco che Prometeo ha sottratto per donarlo agli uomini. Il gesto prometeico travalica ogni limite⁵ e simboleggia la vocazione all'onnipotenza⁶.

Ovviamente è la terza e la quarta versione del Prometeo kafkiano che appaiono incisive per il nostro tema, laddove esse sono centrate sul motivo della dimenticanza: gli dèi, le aquile si dimenticano di Prometeo e abbandonano attraverso i millenni il titano al suo destino e alla sua irriducibile libertà. La quarta versione punta sulla stanchezza di tutti i soggetti coinvolti: il titano, gli

5 Cfr. J.P. Vernant, *L'universo, gli dèi, gli uomini*, Einaudi, Torino 1999 p. 70: «la storia del fegato che viene divorato ogni giorno e che durante la notte si rigenera di nuovo, mostra infatti che ci sono tre tipi di tempo e di vitalità. C'è il tempo degli dèi, l'eternità in cui nulla accade, tutto è già presente, nulla scompare. C'è poi il tempo degli uomini, un tempo lineare che scorre sempre nella stessa direzione, si nasce, si cresce, si diventa adulti, si invecchia e si muore. Tutti gli esseri viventi sono sottoposti a questo secondo tempo [...]. C'è infine un terzo tempo suggerito dal fegato di Prometeo, è un tempo circolare o che va a zig zag [...]. Il tempo di Prometeo è simile ai movimenti degli astri, a quei movimenti circolari che si iscrivono nel tempo e permettono, attraverso loro, di misurarlo. Non è l'eternità degli dèi, non è neppure il tempo mortale [...] è un tempo che i filosofi potranno dire l'immagine mobile dell'eternità immobile. Lo stesso personaggio Prometeo, così come il suo fegato, sta a metà via tra il tempo lineare degli umani e l'eternità degli dèi».

6 Cfr. G. Rosati, *Narciso e Pigmalione. Illusione e spettacolo nelle Metamorfosi di Ovidio*, Edizioni della Normale, Pisa 2016.

dèi, le aquile *rimane l'inesplicabile montagna di roccia*. Affiora qui il grande tema kafkiano dell'inesplicabile perché tutte e quattro le versioni cercano di dare una spiegazione dell'inspiegabile. L'enigma resta. Prometeo non ha vie di uscite, anche Josef K. e l'Agrimensore non hanno vie di uscita, testimoni dell'inesplicabile.

Scrive il filosofo sudcoreano Byung Chul Han:

«Il mito di Prometeo si presta a essere interpretato anche come una rappresentazione dell'apparato psichico dell'odierno soggetto di prestazione, il quale usa violenza a se stesso, fa guerra a se stesso. Il soggetto di prestazione, che s'immagina libero, in realtà è incatenato come Prometeo. L'aquila, la quale si ciba del suo fegato che ogni volta ricresce, è il suo alter ego con cui egli è in guerra. Così inteso, il rapporto tra Prometeo e l'aquila è una relazione con il sé, un rapporto di auto-sfruttamento. Il dolore al fegato, di suo incapace di dolore, è la stanchezza. Prometeo viene colto così, come soggetto di auto-sfruttamento, da una stanchezza senza fine. Egli è l'archetipo della società della stanchezza. In un racconto estremamente criptico, *Prometeo*, Kafka offre un'interessante reinterpretazione del mito: "Gli dèi si stancarono, le aquile si stancarono, la ferita si richiuse stancamente". Kafka intende, qui, una stanchezza che cura, una stanchezza che non apre ferite ma le chiude. *La ferita si richiuse stancamente*. Anche il presente saggio culmina nella trattazione di una stanchezza che cura. È quella stanchezza che non deriva da un riarmo sfrenato, bensì da un *cordiale disarmo dell'io*»⁷.

Com'è possibile interpretare la stanchezza di Prometeo? Come un disarmo e un depotenziamento volontario dell'io: stanchezza come sottrazione, come svuotamento della forza, come abdicazione della potenza. La stanchezza prometeica è una progressiva ri-significazione del limite, una forma di monito all'umanità che già Simone Weil registrava in uno splendido commento al mito

7 B. Chul Han, *La società della stanchezza*, Nottetempo, Roma 2013, p.5. Cfr. A. Pessina, *L'io insoddisfatto. Tra Prometeo e Dio*, Vita e Pensiero, Milano 2016; C. Bordoni, *Il paradosso di Icaro. Ovvero la necessità della disobbedienza*, Il Saggiatore, Milano 2018; P. Sloterdijk, *Il rimorso di Prometeo. Dal dono del fuoco al grande incendio del pianeta*, Marsilio, Venezia 2024.

che è un dramma di libertà, «fatto di catene e di chiodi»⁸. Prometeo è stanco di essere un titano e vuole riacquistare la sua libertà, stanco di stravolgere i decreti divini. Il contributo di Kafka all'interpretazione del moderno emerge con chiarezza in questa lettura spiazzante dell'eroe ribelle a cui è sfuggito il controllo delle tecniche che pure aveva donato agli uomini; non è più colui che riflette o che prevede avendo perso la capacità stessa di prevedere e di riflettere prima del fare.

2. G. Anders e i nuovi Titani

L'«andare oltre» simboleggia il paradigma prometeico dell'autoproduzione dell'uomo, della sua onnipotenza che si annida in un modello di sviluppo planetario che rispetta una sola regola: ignorare ogni confine naturale, geopolitico, etico, antropologico e simbolico: il peccato di dismisura, sanzionato con severità dagli antichi, si è rovesciato in imperativo categorico⁹.

Günther Anders definiva *dislivello prometeico* la discrepanza tra l'uomo e il mondo della tecnica. Una distanza, o «uno scarto tra il massimo di ciò che possiamo produrre e il massimo (vergonnosamente piccolo) di ciò che possiamo immaginare»¹⁰. In altri termini, il progressivo distacco dell'uomo dalla piena consapevolezza del suo «fare» produce la frattura delle nostre facoltà intellettuali: non capiamo più quello che facciamo. Il Titano ribelle si è installato dentro di noi, polverizzando ogni parametro di misura: ha sì liberato l'uomo, con il suo dono (il fuoco, prefigurazione della tecnica), dalla condizione di soggezione nei confronti del mondo naturale, ma lo ha incatenato alla nuova servitù, quella dei prodotti e delle macchine.

«Per usare una formulazione positiva e niente affatto metaforica: *siamo dei Titani*. Almeno per quel periodo più o meno lungo di tempo, in cui siamo onnipotenti senza aver fatto uso definitivo di questa nostra onnipotenza.

8 S. Weil, *La rivelazione greca*, Adelphi, Milano 2014, p. 250.

9 Cfr. S. Latouche, *Limite*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

10 G. Anders, *L'uomo è antiquato. II. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 12.

Realmente, nel breve tempo a partire dal quale è cominciato il nostro dominio, la frattura tra noi Titani e i nostri padri, gli uomini di ieri, si è fatta tanto profonda, che questi ci cominciano già a diventare estranei»¹¹.

L'era della tecnica, osserva Anders, a cui gli uomini si abbandonano con infinito godimento sognando di espandere la propria volontà di potenza che credono altrettanto infinita, è l'era della perversione generalizzata. L'essere umano è in balia della macchina e diventa un essere "schizofrenico", in se stesso sdoppiato. Il più grande dramma della nostra epoca dominata dalla tecnica è proprio questo: l'uomo diviene incapace di crearsi un'immagine di ciò che egli stesso ha prodotto; in questo modo diveniamo «inferiori a noi stessi».

«Dunque, è sempre la macchina, ciò che la macchina esige, che stabilisce che cosa deve diventare il corpo. Pertanto il rapporto «*domanda e offerta*» subisce un curioso perversimento; un perversimento che trascende di molto la perversione oggi già comune di tale rapporto. Dicendo «perversione comune» intendo due cose: a) *Il rovesciamento della successione temporale*, il fatto dunque che, di solito, non è la domanda che precede l'offerta, ma invece è l'offerta che precede la domanda. b) Il fatto che anche *questa domanda è fabbricata*, che rappresenta dunque un «*secondo prodotto*» (indispensabile per lo smercio del primo). Ma in questa perversione, oggi consueta, una cosa è rimasta ancora intatta, almeno all'apparenza: cioè la *distribuzione delle parti* tra domanda e offerta: «*soggetto del bisogno*» (anche se, in quanto consumatore, viene indotto a sentire il bisogno con la lusinga o con il terrore) è considerato *pur sempre l'uomo*»¹².

Di fatto, gli uomini sono incapaci di stare al passo con la velocità di innovazione e di funzionamento degli apparati tecnici, divenendo incapaci anche di immaginare dove la tecnica li stia portando. L'oggetto tecnologico in sé e l'oggetto/apparato-rete sono ormai dotati di vita propria e insieme produttori di vita, cioè sono divenuti soggetti storici e sociali, determinanti in sé e per

11 *Ivi*, pp. 225-226.

12 G. Anders, *L'uomo è antiquato*. I. *Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, pp. 45-46.

sé. La vergogna prometeica è la reazione emotiva che l'uomo prova, di fronte ai prodotti, per la propria inadeguatezza e inferiorità: l'uomo davanti alla perfezione delle macchine da lui stesso progettate e costruite, ha vergogna di se stesso, della propria origine contingente, «un atto riflessivo il quale degenera in una condizione di perturbamento», cioè un perturbamento identitario che l'uomo percepisce di essere come qualcosa che non è ma allo stesso tempo è¹³. Siamo *utopisti invertiti*, nel senso che gli utopisti non possono produrre ciò che immaginano, noi non possiamo immaginare ciò che produciamo. Ci costituiamo mediante le tecnologie che plasmano e modellano le nostre menti.

Dislivello e vergogna si espandono al massimo della visibilità quando viene sganciata la bomba atomica il 6 Agosto 1945 a Hiroshima, che rappresenta per Anders la fase di non ritorno per la storia dell'umanità che rischia di estinguersi: la sua mostruosità consiste nell'aver prodotto le condizioni della *propria distruzione*; essa è dunque una novità fisica, ma soprattutto metafisica, tale cioè da modificare ogni precedente convinzione, non solo riguardo l'economia, la società, ma anche la politica, la storia, l'essenza stessa dell'uomo, a tal punto da richiedere, per essere compresa, l'utilizzo di nuove categorie, anche attingendo dalla teologia per tentare di *pensare* la bomba; a essa infatti, come «un oggetto assolutamente abnorme; cioè un oggetto *sui generis*, cioè: l'unico esemplare della sua specie»¹⁴ è possibile avvicinarsi concettualmente solo adottando il metodo della teologia negativa: «Come quest'ultima, per evitare di assegnare al suo oggetto unico attributi ontologicamente inadeguati, si limitava, sotto forma di "teologia negativa", a enumerare ciò che il suo oggetto *non* è, così noi dovremo forse limitarci, *mutatis mutandis* – e il paragone, come è naturale, riguarda puramente il metodo – a scoprire che cosa la bomba *non* è»¹⁵.

Il riferimento alla teologia, finora praticato solo metodologicamente, sul modello della teologia negativa, come ricerca di «cosa la bomba non è» s'impone quasi naturalmente per Anders non appena si sposti l'attenzione sul significato e le conseguenze storico-filosofiche e morali dell'esistenza della bomba e del suo potenziale distruttivo per l'auto-comprensione dell'uomo.

13 *Ivi*, p. 70.

14 *Ivi*, p. 233.

15 *Ivi*, pp. 233-234.

Attraverso la bomba l'umanità prometeica ha compiuto, secondo Anders, un salto, un salto nell'assoluto, facendosi simile a Dio, cioè onnipotente, seppur in modo negativo.

«Se l'uomo odierno ha coscienza che ci sia qualche cosa di assoluto o infinito, ciò non è più il potere di Dio, né il potere della natura, per non parlare delle presunte forze della morale o della civiltà. Ma il nostro potere. Al posto della *creatio ex nihilo*, comprovante onnipotenza, è subentrata la forza opposta la *potestas annihilationis*, la *reductio ad nihil* – potere di cui noi stessi disponiamo. L'onnipotenza che da tempo avevamo agognato, con animo prometeico, l'abbiamo realmente acquistata, seppure in forma diversa da quella sperata. Dato che possediamo la forza di apprestarci vicendevolmente la fine, siamo i *signori dell'Apocalisse. L'infinito siamo noi*»¹⁶.

È, infatti, per l'umanità impossibile liberarsi delle conoscenze e delle capacità che le hanno permesso di raggiungere questa nuova condizione storica, che rappresenta perciò la definitiva ultima epoca dell'umanità. Per rappresentare la contraddittorietà di questa nuova epoca storica, rispetto alla quale le precedenti «sembrano ridursi a mera preistoria»¹⁷.

Anders usa Prometeo come potente metafora dell'uomo dell'era atomica, essere «appartenente a una nuova specie», il signore dell'Apocalisse, il Titano che desidera però, conscio della pericolosità insita nella sua onnipotenza, perduto di tornare a essere uomo. I “figli di Prometeo”, nell'epoca dell'assenza dei limiti, sono anche *i figli di Eichmann*¹⁸ eredi dell'annientamento che Auschwitz e Hiroshima hanno prodotto in forme devastanti rispetto alle epoche passate.

«Per quanto possa apparire sconcertante, l'onnipotenza sembra diventata realmente pericolosa soltanto da quando si è trasferita nelle nostre mani. Prima c'era sempre stato un Noè, un Lot. Fino a oggi ogni potenza superiore, sia che

16 *Ivi*, p. 225.

17 *Ibidem*.

18 G. Anders, *Noi figli di Eichmann. Lettera aperta a Klaus Eichmann*, La Giuntina, Firenze 2007.

ai nostri occhi apparisse naturale o sovranaturale (persino questa distinzione sembra aver perduto importanza ora), si era dimostrata clemente: ognuna ci aveva minacciato soltanto parzialmente, ognuna aveva cancellato soltanto singole cose: “soltanto” uomini, “soltanto” città, “soltanto” regni, “soltanto” civiltà; ma *noi* – se per “noi” intendiamo l’umanità – ci aveva sempre risparmiati. Nessuna meraviglia se l’idea di un pericolo totale non esisteva veramente; se non presso un gruppetto di filosofi della natura, che si trastullavano con l’idea di una catastrofe cosmica (per esempio di morte per assideramento), e presso quella minoranza di cristiani che continuavano ad aspettare ancor sempre (ma appunto non di nuovo) la fine del mondo»¹⁹.

3. Per ritornare a essere uomini: A. Camus

Prometeo vuole ritornare a essere uomo, a riaffermare il suo volere, la sua libertà, a rinunciare alla sua onnipotenza. Nelle pagine di Albert Camus, il Titano è elevato a modello dell’uomo contemporaneo:

«Che significato ha Prometeo per l’uomo d’oggi. Senza dubbio si potrebbe dire che questo ribelle che insorge contro gli dèi è il modello dell’uomo contemporaneo e che la protesta, elevata migliaia di anni fa nei deserti della Scizia, termina oggi in una convulsione storica che non ha eguale. Ma al tempo stesso qualcosa ci dice che questo perseguitato continua a essere tale fra noi e che noi siamo ancora sordi al gran grido della rivolta umana di cui egli dà il segnale solitario»²⁰.

Prometeo eroe ribelle, eroe perseguitato, incarna l’origine e il fine della rivolta, l’assunzione del limite che esige un’etica che impedisca alla sua onnipotenza di diventare una sventura per l’uomo. E riscattare Prometeo che aveva fabbricato gli uomini o li aveva liberati dotandoli delle tecniche e della coscienza,

19 G. Anders, *L’uomo è antiquato*. I, cit., p. 227.

20 A. Camus, *Opere. Romanzi, racconti, saggi*, a cura e con introduzione di R. Grenier, con apparati di M.T. Giaveri e R. Grenier, Bompiani, Milano 1988, p. 982.

significava, per metafora, porre al centro il tema del riscatto, della fiducia in una nuova possibile salvezza dei figli se non dei padri perduti dalla e nella loro storia:

«La storia è una terra sterile in cui non cresce più la brughiera. L'uomo d'oggi tuttavia ha scelto la storia e non poteva né doveva distogliersene. Ma invece di asservirla, acconsente ogni giorno di più di esserne schiavo. È qui che tradisce Prometeo, quel figlio "dai pensieri arditi e dal cuore leggero". È qui che ritorna alla miseria degli uomini che Prometeo volle salvare. "Essi vedevano senza vedere, ascoltavano senza capire, simili alle forme vuote dei sogni»²¹.

Tornare a Prometeo, nell'immediato secondo dopoguerra, nell'accidentato inizio del 1946, voleva dire riscattare l'eroe dalla *damnatio memoriae* come simbolo di quell'ubriacatura tecnologica che aveva accecato i popoli con il miraggio del progresso e prodotto invece l'apocalisse delle guerre mondiali.

Rispetto alla lettura andersiana che innalza l'eroe a Moloch, simbolo della illimitatezza della tecnica, Camus vede Prometeo impegnato a fare i conti con la propria coscienza e a contenere o per lo meno a smussare, l'inadeguatezza dell'umano, la sua insufficienza ontologica, la discrepanza tra l'uomo e la tecnica, che ci ricorda in continuazione come «ogni mutilazione dell'uomo non può essere che provvisoria, e che non si serve nulla dell'uomo se non lo si serve tutto intero»²². Prometeo, il preveggenete, conosceva bene il supplizio a cui sarebbe andato incontro, ma non ha rinunciato al suo gesto generoso e ribelle. L'amore che nutre per l'uomo è più forte del tormento che lo affligge; la lucida consapevolezza del suo destino fa di lui il padrone delle catene che lo inchiodano alla roccia.

In un mondo che ha perduto il senso del limite e ciò facendo ha sacrificato il senso stesso, il Prometeo di Camus vuole liberare ogni uomo dall'ingiustizia e dalla sofferenza, e rendere tutti partecipi della felicità in nome di quell'umanesimo di cui egli è il primo simbolo.

21 *Ivi*, p. 984.

22 *Ivi*, p. 985.

«Nel fondo più buio della storia, gli uomini di Prometeo, senza smettere il loro duro lavoro, terranno uno sguardo sulla terra, e sull'erba instancabile. L'eroe incatenato conserva nel fulmine e nel tuono divini la sua fede tranquilla nell'uomo. In questo modo egli è più duro della roccia e più paziente dell'avvoltoio. Per noi, più della ribellione contro gli dèi, ha un senso quella sua lunga ostinazione. E quell'ammirevole volontà di non separare né escludere nulla, che ha sempre riconciliato e riconcilierà ancora il cuore doloroso degli uomini con le primavere del mondo»²³.

Il mito antico (ricordiamolo) collocava la roccia nella lontana Scizia, sulle favolose coste settentrionali del Mar Nero, ma per Camus, la pietra del suo Prometeo è il primo lembo di Grecia che gli si profila davanti agli occhi prima del viaggio rinviato allo scoppio della guerra e non ancora compiuto. E che gli insinua «la nostalgia di luce» e gli «parla di un altro mondo, della sua vera patria». Prometeo significa per Camus quel miraggio mediterraneo che diventerà il polo solare e mitico del suo pensiero e della sua poetica, il luogo della felicità da contrapporre all'Europa nordica e notturna delle convulsioni storiche, precipitata nell'inumana dismisura. L'alternativa si chiama Grecia e Mediterraneo, quello negativo Europa. Camus ha visitato la Grecia, e l'esplorazione dei luoghi ha alimentato la mitopoiesi

Per salvare l'umanità bisogna guardare alla terra e all'erba instancabile. Camus anticipa la grande questione ecologica e ambientale che dovrebbe preoccupare le generazioni presenti e future. Siamo entrati nella nuova era dell'Antropocene in cui è l'uomo a rimodellare la Terra, modificandone i sistemi fondamentali e di conseguenza ottenendo un'influenza decisiva sull'ecologia globale. L'impatto dell'azione umana oggi ha raggiunto un livello tale da perturbare e modificare il funzionamento dell'ecosistema terrestre. L'Antropocene può essere allora interpretato come compimento del progetto antropocentrico del pensiero occidentale che giunge al completo dominio del mondo, ma anche come crisi di questa parabola che si avvia alla fase discendente dopo aver superato il limite della sua spinta espansiva.

23 *Ibidem*.

Il cambiamento climatico, la riduzione della biodiversità, le modifiche agli ecosistemi e l'impatto della bio-tecnologia sono segnali di allarme per l'intera sopravvivenza dell'umanità, generati dalla volontà prometeica di plasmare la materia.

L'uomo è diventato una potenza tellurica capace di interferire nei grandi cicli del pianeta, mettendo in pericolo l'intera biosfera. *Da Prometeo agli inferi* a *L'uomo in rivolta*, Camus si spinge a denunciare l'inumana dismisura e a ritrovare il senso dei limiti come un imperativo di salvezza, consapevole che la sua generazione ha il compito di salvare il mondo dalla distruzione. Prometeo è l'insorto metafisico, ne costituisce la figura emblematica ed archetipica chiamato a combattere il male testimoniando lo stesso amore generoso per l'umanità.

Nella parte finale del suo saggio, *L'uomo in rivolta*, Camus affronta i temi della misura e della dismisura come parametri d'interpretazione della modernità: e restituisce l'onore delle armi al Prometeo redento che ha squarciato il velo dell'ignoranza o della falsa coscienza sugli occhi e sulle orecchie degli uomini.

«Sempre grida il lungo silenzio di Prometeo davanti alle forze che l'opprimono. Ma nel frattempo, Prometeo ha visto gli uomini volgersi anch'essi contro di lui, e schernirlo. Costretto fra il male umano e il destino, il terrore e l'arbitrio non gli resta che la rivolta per salvare dall'omicidio quanto ancora può essere salvato, senza cedere all'orgoglio della bestemmia»²⁴.

Ecco l'eroe muto e statico, ora innocente, nel fermo immagine di un corpo inchiodato a una roccia e tutt'uno con essa: una statua di pietra dinanzi a cui si erge una civiltà in rovina e con essa la dissoluzione di ogni limite mentre gli uomini sono entrati «di nuovo nel mondo dell'Antico Testamento, costretti tra Faraoni crudeli e un cielo implacabile»²⁵. Nel 1948, dopo il viaggio in Grecia, Camus recupera al suo Mediterraneo, alla «tragicità solare che non è quella delle nebbie», anche Elena, l'altra figura, come Prometeo, totale e fondativa da giocare contro la cattiva totalità. In *L'esilio di Elena*, incluso come il Prometeo nella raccolta *L'Estate*, Camus perfeziona il tema della bellezza del limite. La

²⁴ *Ivi*, p. 950.

²⁵ *Ivi*, pp. 945-946.

modernità ha esiliato la bellezza.

«I Greci per essa han preso le armi [...] Il pensiero greco si è sempre trincerato nell'idea del limite. Non ha spinto nulla all'estremo, né il sacro né la ragione, perché non ha negato nulla né il sacro né la ragione. Ha tenuto conto di tutto, equilibrando l'ombra con la luce. Invece la nostra Europa, lanciata alla conquista della totalità, è figlia della dismisura. Essa nega la bellezza come nega tutto quello che non esalta. E, per quanto in modo diverso, esalta una cosa sola: l'impero futuro della ragione. Nella sua follia, essa allontana i limiti eterni, e nello stesso istante, oscure Erinni le si avventano sopra e la straziano. Nemese veglia, dea della misura, non della vendetta. Chi supera il limite, ne è castigato senza pietà»²⁶.

La misura non può esistere senza la rivolta. È conflitto costante, è pura tensione. Camus si schiera coi Greci contro i Moderni. La ribellione prometeica è l'antidoto alla decadenza e alla follia del nostro mondo. «La misura non è il contrario della rivolta. La rivolta è essa stessa misura: essa la ordina, la difende e la ricrea attraverso la storia e i suoi disordini»²⁷. La misura, nel pensiero meridiano di Camus, è già misura etica, mentre la

«dismisura contemporanea non troverà regola e pace se non nella distruzione universale [...] Ammettere l'ignoranza, rifiutare il fanatismo, porre limiti al mondo e all'uomo, il viso amato, la bellezza insomma, è questo il terreno in cui ci ricongiungeremo ai Greci»²⁸.

Nasce allora spontaneo il desiderio, e forse la necessità, di tornare ai Greci per riscoprire nel senso del limite e nella rivolta la fierezza della condizione umana contro forma di dismisura che è volontà di distruzione creatrice.

26 *Ivi*, p. 991.

27 *Ivi*, p. 947.

28 *Ivi*, pp. 941, 995.

4. Elogio dell'imperfezione

Questa è una lezione che possiamo imparare dallo scrittore francese per saper discernere la misura dalla dismisura, il limite dall'illimitato, la bellezza dalla tirannia. In una conferenza in Grecia nel 1955 organizzata dall'ambasciata francese nel quadro degli scambi franco-ellenici, dal titolo, «Il futuro della civiltà europea», Camus esalta la nozione di misura, come un vero e proprio «metodo», come un dispositivo metodologico per il pensiero e l'elaborazione progettuale di visioni del futuro.

«Se le mie conoscenze non mi ingannano, nella civiltà ellenica la misura è sempre stata la presa d'atto della contraddizione e la decisione di restarvi, nella contraddizione, qualunque cosa accada. Un approccio di questo genere non è solo un ammirevole approccio razionale e umanista. Presuppone in realtà un atto di eroismo. E può fornirci in ogni caso non tanto la soluzione, che non è quello che ci aspettiamo, quanto un metodo per affrontare lo studio dei problemi che ci sono posti e per avviarci verso un futuro decente»²⁹.

Tra il limite e la tracotanza, tra la misura e la dismisura, la civiltà greca ha compiuto una scelta di grande oculatezza e di grande saggezza. Il pensiero filosofico-matematico della grecità arcaica considera il concetto di *péras* come un elemento-chiave profondamente positivo, in grado di garantire all'uomo la sicurezza della tradizione come arma contro il caos imprevedibile dell'irrazionalità. La tragedia greca si costituì per intero sul concetto di limite, inteso come elemento capace di rendere l'uomo realmente e completamente consapevole di sé e della propria essenza, al riparo dal disastro che il tentativo di superamento del *péras* avrebbe implicato.

Il limite nella visione greca si incardinava perciò nella ricerca di un ordine, di un *Kósmos* che orientava anche la vita etica. Al centro di tutto c'è il genio greco di Pitagora che consisteva nell'invenzione della geometria, nella capacità di vedere l'universo come numero e trarne indicazioni sull'essenza delle cose,

29 A. Camus, *Conferenze e discorsi (1937-1958)*, Bompiani, Milano 2020, p. 152.

determinate o indeterminate. La visione pitagorica del mondo si strutturava e si reggeva intorno alla relazione, alla proporzione, alla misura, al limite, capaci di garantire l'eterna armonia. L'ordine era concepito come bellezza, simmetria, armonia. Per questo presso gli antichi l'ordine cosmico – il sistema dei cieli – era modello per il comportamento umano. Quel che accadeva, però, accadeva secondo un ordine, e il cosmo era governato dalla misura. Scrive Remo Bodei in uno splendido saggio sul limite:

«La perfezione consiste, per ciascun essere, nell'avere un limite (*peras*). L'infinito (*apeiron*) è perciò un concetto negativo, sinonimo di amorfo, confuso, incompleto, indistinto. Il cosmo è perfetto, vale a dire compiuto, proprio perché limitato. L'universo è per Aristotele – come in seguito, con diverse varianti, sarà per Tolomeo – costituito da sfere cristalline concentriche sulle quali ruotano, incastonati, gli altri corpi celesti, avendo la Terra al loro centro. Dove non c'è materia, non c'è spazio. Di conseguenza, oltre il cielo delle stelle fisse non c'è nulla, perché, in mancanza di corpi, non esiste neppure il vuoto: il limite vero è tra l'essere e il non essere»³⁰.

Oggi più che mai urge riconfigurare il limite dentro i perimetri della nostra contemporaneità e invertire la tendenza, se vogliamo vivere con intelligenza e misura e riscrivere questo nostro tempo. Se per i filosofi greci, il limite era il positivo e l'illimitato era il negativo, per i moderni, il limite è il negativo, l'illimitato è il positivo. Come uscirne? C'è un'alternativa tra la perfezione e l'armonia dei Greci e la follia prometeica dei Moderni? La questione centrale che ormai si pone all'umanità, è quella di stabilire se saprà limitare l'illimitatezza, se saprà riconoscere e distinguere il limite, se saprà coglierne un'istanza di legittimazione, rinominandolo.

In questa fase di mutamento epocale, a fronte di eventi dirompenti come la pandemia, la guerra in Europa, la guerra in Medio Oriente, i cambiamenti climatici, il crollo delle certezze consolidate, gli abusi della tecnica, ecc., il paradigma del "limite" è davvero l'unica chance di sopravvivenza dell'umanità.

30 R. Bodei, *Limite*, Il Mulino, Bologna 2016, pp. 51-52.

Bisogna oggi rivisitare le parole e decostruire il lessico: limite/illimitate, misura/dismisura, perfezione/imperfezione, compiutezza/incompiutezza, positivo/negativo. Occorre recuperare in primo luogo il senso, la funzione, il significato delle parole; facendo sì che le parole e il discorso abbiano una valenza eretica e dissidente. Interrompere il flusso ordinario delle parole, destituirle della loro potenza, dis-alienarle e ricaricarle di un nuovo senso, è un'operazione non più rinviabile. Il problema filosofico da cui sorge questa esigenza di partire dalle parole nasce dalla necessità di pensare *altrimenti*, di raccontare altrimenti questa tumultuosa crisi epocale per affrettarsi a uscire dalla cultura dell'illimitatezza.

Si può provare a iniettare una buona dose d'imperfezione o di incompiutezza o in termini hegeliani di negativo, nel corpo delirante della nostra civiltà come antidoto e siero salvifico al caos del mondo? Solo così si può contenere lo strapotere dell'illimitate. «La potenza del negativo non sta da un lato del problema, ma da ambedue; è, insieme, creazione e devastazione, ed è trattenuta da questa dualità. È, insomma, tensione e conciliazione, senza questo intreccio una civiltà non potrebbe diventare creativa e cercare la stabilità nel groviglio della propria infondatezza»³¹.

Oggi i limiti paradossalmente risorgono nella forma di catastrofi (pandemia, guerra, cambiamento climatico, contaminazione nucleare, fine del petrolio a buon mercato, esaurimento delle risorse naturali rinnovabili e non rinnovabili, effetti deleteri dei prodotti chimici di sintesi, contro-produttività dei nostri sistemi tecnologici, crisi sociali e fallimento bruciante della promessa di felicità, minacce integraliste e terroriste, rivolte identitarie) per scuotere l'umanità e salvarla dal baratro³², dal quel *mostro unico e proteiforme* che è l'illimitatezza moderna.

Il pensiero, dinanzi al ravvedimento di Prometeo tormentato che mostra stanchezza, è chiamato a un duro e inedito compito: rimettersi in discussione per capire la svolta epocale di questi decenni, per riscrivere il nostro presente, per parlare di ciò che accade nel nostro mondo, né solo di immaginare di ciò

31 B. De Giovanni, *Figure di apocalisse. La potenza del negativo nella storia d'Europa*, Il Mulino, Bologna 2022, p. 31.

32 Cfr. M. Rees, *Il secolo finale. Perché l'umanità rischia di autodistruggersi nei prossimi cento anni*, Mondadori, Milano 2004 e M. Wackernagel, *Il nostro pianeta si sta esaurendo*, in A. Masullo (a cura di), *Economia e ambiente. La sfida del terzo millennio*, EMI, Bologna 2005.

che sarà il futuro, ma ha bisogno soprattutto di far vedere ciò che non accade, di mettere in piena luce ciò che ci manca. Insomma io credo che parole come *limite* e *illimitate*, *misura* e *dismisura* impongano una riflessione sui nuovi compiti della filosofia all'altezza dei grandi cambiamenti del mondo.

Il limite in un orizzonte ontologico, etico ed estetico nella filosofia di Agostino

GIANPAOLO CHERCHI¹

Sommario: 1. Introduzione. 2. Polisemia dell'ordine e polisemia del limite. 3. *Ratio numerorum* o dell'*economimesis* agostiniana. 4. Sul senso del limite. Alcune conclusioni.

Abstract: The idea of limit characterizes Augustine's thought as a whole, from ethics to ontology up to his aesthetic reflection. His conception of order is based on the model of the liberal arts, especially music. As science of measuring, music provides a model of production of reality which is analogous to that of divine creation. Augustine's conception of order, moreover, is animated by a distributive rationality whose nature is essentially economic. Through the analysis of concepts such as *modus*, *mensura* and *numerus*, it is possible to underline the function that the idea of limit performs in Augustine's thought.

Keywords: *Augustine, aesthetics, medieval philosophy, economimesis, critical theory.*

1 Dottore di ricerca in Filosofia e Storia delle Idee e Docente di Lessico Filosofico-Storiografico presso il Dipartimento di Storia, Scienze dell'uomo e della formazione dell'Università degli studi di Sassari.

1. Introduzione

Il presente saggio impone, fin dal titolo, una precisazione. Siamo perfettamente consapevoli dell'errore nel quale inevitabilmente si rischia di cadere utilizzando il termine "estetica" inteso così come lo intendiamo noi oggi, dopo Baumgarten, Schiller, Kant, ovvero nell'ottica di una precisa disciplina che nasce nel Settecento e che non esisteva prima di allora, applicandolo ad un autore come Agostino, vissuto oltre mille anni prima. La vastissima letteratura al riguardo² ci conferma tuttavia che se di una "estetica agostiniana" si può parlare, è possibile farlo *lato sensu*, ovvero nella misura in cui l'interesse per il tema della bellezza riveste un ruolo centrale, di primo piano, nel quadro speculativo dell'Ipponate. La sua riflessione filosofica comincia, d'altronde, con quel *De pulchro et apto*, andato perduto e del quale Agostino stesso confessa di aver perso il ricordo³, e il cui tema è – appunto – il bello e ciò che a questo è confacente, adatto, appropriato. Questo tema, che oggi definiremmo "estetico", non smetterà mai di suscitare un interesse speculativo predominante, intorno al quale si addensano le nozioni e i concetti fondamentali della costruzione filosofica dell'Ipponate. E ciò non solo per la "valenza estetica" delle sue riflessioni e per gli innumerevoli "richiami estetici" disseminati nelle sue opere, ma per il fatto che tali riflessioni e tali richiami informano a tal punto il suo pensiero da rendere spesso assai difficile scindere le tematiche di carattere estetico da quelle di carattere metafisico, etico o gnoseologico. Nell'architettura

2 Ci limitiamo in questa sede a segnalare il pionieristico studio di K. Svoboda, *L'Esthétique de S. Augustin et ses sources*, Vydava Filosofická Fakulta, Brno-Paris 1933; il saggio di E. Chapman, *Some aspects of St. Augustine's philosophy of beauty*, in «The Journal of Aesthetics and Art Criticism», Vol. 1, N. 1, 1941, pp. 46-51; il lavoro di L. Rey Altuña, *Qué es lo bello. Introducción a la estética de san Agustín*, Madrid 1945. In ambito italiano segnaliamo almeno T. Manfredini, *L'estetica di Sant'Agostino*, Arti Grafiche Tamari, Bologna 1966; nonché il volume *Ordine, musica bellezza*, a cura di M. Bettetini, Rusconi, Milano 1992. Per quanto concerne, invece, una valutazione complessiva di Agostino in quanto pensatore estetico, ci permettiamo di rimandare in questa sede a due recenti saggi in lingua italiana: M. Bettetini, *Agostino e l'estetica: un punto*, in «Quaestio» 6, 2006, pp. 57-79; e D. Guastini, *Agostino e l'estetica*, in «Estetica. Studi e ricerche», Vol. IX, 1/2019, pp. 249-274.

3 «Scrissi dei libri sul bello e sul conveniente, credo due o tre: tu lo sai, Dio: io ne ho perso il ricordo» (*Confessiones* IV 13, 20).

speculativa agostiniana, infatti, la bellezza assume la funzione di “segno”, “traccia”, manifestazione sensibile dell’ordine dell’universo. Un universo in cui tutto ha numero, tutto ha ordine, tutto ha bellezza. Un universo, cioè, che è bello, armonico e ordinato perché creato da un Dio-Unità secondo leggi numeriche, proporzionate e misurate, e grazie alle quali la provvidenza è in grado di ricondurre ogni cosa al suo posto, persino la presenza del male, secondo una concezione distributiva della bellezza e, quindi, dell’ordine.

Quella di *ordine* è, secondo Pépin⁴, la nozione principale intorno alla quale ruota l’intera costruzione filosofica dell’Ipponate. Si tratta di un ordine che ha nelle arti liberali – e più esattamente nella musica, in quanto *scientia bene modulandi*⁵ – il suo modello di riferimento. Agostino non smette mai di ribadirlo. Si legge, ad esempio, nelle *Retractationes* che le arti fungono «da gradini sicuri per giungere o condurre alle realtà incorporee a partire dalle cose corporali»⁶. E ancora nel *De ordine*:

«Nella musica poi, nella geometria, nell’astronomia, nelle leggi aritmetiche l’armonia è sovrana. E se qualcuno ne vuol vedere, per così dire, la sorgente e il recesso o li trova in esse o, mediante esse, senza errore v’è condotto. Tale cultura, se si usa nella giusta misura, poiché anche qui il troppo si deve evitare, nutrice un gregario, anzi un condottiero del filosofare. Ed egli potrà elevarsi liberamente e giungere alla misura ideale, al di là della quale non può, non deve, non desidera ricercare altro».⁷

Può valere la pena sottolineare, a tal proposito, come la musica rivestisse un ruolo completamente diverso nella cultura greca antica (cultura sulla quale Agostino si è in larga parte formato⁸) rispetto al ruolo che le attribuiamo oggi.

4 J. Pépin, *Saint Augustin et la Patristique occidentale*, in F. Châtelet et al., *Histoire de la philosophie. Idées, Doctrines*. Vol. II, *La philosophie médiévale (du I au XV siècle)*, Hachette, Paris 1972; trad. it. a cura di L. Sosio, *Storia della filosofia. La filosofia medievale (dal I al XV secolo)*, Rizzoli, Milano 1998.

5 *De Musica* I 2, 2.

6 *Retractationes*, I 6.

7 *De ordine*, II 5, 14.

8 A tal proposito cfr. H.I. Marrou, *Sant’Agostino e la fine della cultura antica*, Jaca Book,

La μουσική τέχνη comprendeva sotto di sé tutte le arti e le attività soggette alla protezione delle Muse, ed essa aveva perciò «legami assai stretti con la medicina, con l'astronomia, con la religione, con la filosofia, con la poesia, con la metrica, con la danza ed infine con la pedagogia»⁹. Va da sé, allora, che nella “concezione estetica” (risulterà chiaro, a questo punto, il senso del nostro virgolettato) dell'Ipponate siano implicate necessariamente, in maniera profonda e inscindibile, una concezione pedagogica, etica, politica e finanche economica.

Derrida sosteneva che «una politica e un'economia politica sono implicate, certo, in ogni discorso sull'arte e sul bello»¹⁰. Egli indirizzava il suo approccio critico, focalizzandosi sul discorso estetico kantiano, decostruendo la *Critica del Giudizio* e mostrando il legame sistematico fra due concetti solo apparentemente distanti tra loro, quello di *mimesis* e quello di *oikonomia* – dai quali il nuovo concetto di *economimesis*. Un simile approccio critico riteniamo che sia applicabile anche al discorso agostiniano sul bello, in una maniera forse ancora più manifesta e trasparente. Quel che intendiamo mettere in evidenza, cioè, è come nella terminologia che accompagna la riflessione estetica agostiniana converga una concezione etica, politica ed economica che ha nell'idea di *limite* il suo nucleo fondamentale e il suo modello di riferimento.

2. Polisemia dell'ordine e polisemia del limite

Come già anticipato, quello di *ordine* è il concetto cardine intorno al quale ruota tutta la riflessione agostiniana. Ad esso Agostino dedica un dialogo specifico, il *De Ordine* appunto, che raccoglie una discussione avvenuta a *Cassiciacum* nel 20 novembre del 386, l'anno della sua conversione. Che il dialogo sia riportato in maniera fedele e veritiera, o che in esso sia stato introdotto un elemento di finzione, è una questione che esula dal nostro intento¹¹. Ci

Milano 2016; cfr. inoltre M. Bettetini, *La misura delle cose*, Rusconi, Milano 1994, in particolare le pp. 27-69.

⁹ E. Fubini, *L'estetica musicale dall'antichità al Settecento*, Einaudi, Torino 2002, p. IX.

¹⁰ J. Derrida, *Economimesis. Politiche del bello*, Jaca Book, Milano 2005, p. 35.

¹¹ A tal proposito cfr. G. Maudec, *L'historicité des «Dialogues» de Cassiciacum*, in «Revue

interessa maggiormente il fatto che dalla lettura di quel dialogo emergono diverse connotazioni e definizioni del concetto di *ordine*: si parla di un *ordo rerum*, di un *ordo studiorum*, di un *ordo vitae*, fino ad arrivare all'*ordo amoris* e all'*ordo dei*. Il termine *ordo*, insomma, ricorre con diversi significati e con valenze differenti in tutte le opere agostiniane, da quelle giovanili a quelle della maturità e della vecchiaia. Emerge, pertanto, una concezione onnicomprensiva e polisemica dell'ordine, la cui nozione interviene a regolare diversi contesti, e il cui senso assume diversi significati. Di sicuro Agostino ha avuto modo di familiarizzare con la concezione stoica del concetto di *ordine* attraverso la lettura delle opere ciceroniane¹², dove il termine assume una connotazione quasi esclusivamente morale. Nel *De Officiis* Cicerone riconduce il concetto di ordine al termine greco *εὐταξία*, che egli traduce con *modestia*¹³, parola nella quale riecheggia la nozione di *modus*, da intendersi genericamente come *misura*. E *modus* è anche il primo concetto che, dal punto di vista cronologico, incontriamo nella riflessione agostiniana, e che compare, infatti, fin dagli anni precedenti la conversione¹⁴. Nelle *Confessiones* l'Ipponate ci rivela come questo concetto egli lo abbia inteso dapprima con valenza gnoseologico-morale, come un contenimento ai desideri imposto dalla ragione¹⁵, e come solo in seguito alla lettura dei cosiddetti *Platoniorum libri* sia venuto ad assumere anche il significato di *pienezza di essere*¹⁶. Leggiamo perciò nel *De beata vita* che il *modus* coincide da un lato con la sapienza in quanto via che conduce alla verità ma, dall'altro, che è necessario che si dia un *summus modus*, una misura ideale e ingenerata dalla quale ricavare ogni *modus*, ogni misura e ogni verità, poiché ad essa non è superiore nessuna altra misura ed è, anzi, misura per sé stessa.

des études agostiniennes», 32, 1986, pp. 207-231.

12 È dello stesso Agostino la testimonianza secondo cui la lettura di Cicerone avvenne fin dalla giovane età quando, avvicinatosi all'*Hortensius* per studiare la retorica, egli vi scoprì l'amore per la filosofia (Cfr. *Confessiones* III 4,7).

13 Cfr. Cicerone, *De Officiis*, I 40,142.

14 Cfr. L. F. Pizzolato, *Il modus nel primo Agostino*, in *La langue latine, langue de la philosophie. Actes du colloque de Rome* (17-19 mai 1990), École française de Rome, Roma 1992, pp. 245-261.

15 *Confessiones*, VI 6,9 – 11,20.

16 *Confessiones*, VII 9,13 – 14.

Se infatti la misura ideale (*summus modus*) è misura (*modus*) per la mediazione di una misura ideale (*summum modum*), è misura (*modus*) per sé. Ma è fondamentale che la misura ideale (*summus modus*) sia vera misura (*verus modus*). Come la verità è generata dalla misura, così la misura è conosciuta dalla verità (*Ut igitur veritas modo gignitur, ita modus veritate cognoscitur*). Né può avvenire dunque che si dia la verità senza la misura (*veritas sine modo*) né la misura senza la verità (*modus sine veritate*). «Chi è il Figlio di Dio? È stato detto: la Verità. E chi non ha padre, chi altro se non la somma misura (*summus modus*)? Chi dunque attraverso la verità raggiungerà la somma misura, sarà beato. Questo è possedere Dio nell'animo, questo è godere di Dio».¹⁷

Possiamo vedere all'opera, qui – probabilmente per la prima volta nel corso del suo lungo itinerario speculativo –, quel dispositivo teorico dell'ipostasi-persona che, mutuato da Plotino, Agostino farà suo grazie al rapporto di analogia che egli istituisce con la dialettica trinitaria. Il rapporto analogico, cioè, che l'Ipponate instaura fra la nozione platonica di *modus* e la natura trinitaria di Dio è reso possibile grazie all'operazione produttiva che tiene unite la dimensione ontologica e la dimensione morale facendo del *modus* l'ipostasi-persona che informa di sé tutto l'esistente. Con le parole di Maria Bettetini: «il *modus* è nel Figlio, ma è anche in ogni esistente ed è in maniera assoluta nel Padre»¹⁸. Agostino sostiene, infatti, che ogni cosa possiede un *modus*, perfino i demoni e gli esseri malvagi, i quali non sono *cattivi* (giacché sono sempre e comunque un prodotto della creazione divina), ma possiedono anch'essi un grado, seppur infimo, di bene:

«laddove c'è una qualche misura (*aliquis modus*), una qualche forma (*aliqua specie*), un qualche ordine (*aliquis ordo*), c'è un qualche bene e una qualche natura, mentre dove non c'è nessuna misura (*nullus modus*), nessuna forma (*nulla specie*), nessun ordine (*nullus ordo*), non c'è nessun bene e nessuna natura».¹⁹

17 *De beata vita*, 4, 34.

18 M. Bettetini, *La misura delle cose*, cit. p. 160.

19 *De natura boni*, 23, 23.

Il *modus* è dunque presente in ogni materia, rendendo possibile, nell'atto della creazione divina, il passaggio dal *non est* all'*est*. È infatti impossibile per Agostino separare *modus*, *specie* e *ordo*, proprio in virtù della loro inscindibile compresenza in ogni cosa che esiste, perfino nella materia primordiale precedente alla creazione. Si legge a tal proposito nelle *Confessiones*:

«La vera ragione mi avvertiva che, volendo concepire un ente del tutto informe, avrei dovuto svestirlo per intero di qualsiasi residuo formale; il che non potevo fare. Mi era più facile credere inesistente una cosa priva di qualsiasi forma, che pensare una cosa a metà tra la forma e il nulla, non forma e non nulla, un informe quasi nulla (*prope nihil*). [...] Se si potesse parlare di un “nulla che è qualcosa” (*nihil aliquid*) o di un “essere che non è” (*est non est*), così ne parlerei».²⁰

Nella paradossalità di queste definizioni, possiamo scorgere alcune indicazioni importanti circa il senso specifico con cui Agostino intende il *modus*: questo risulta, da un lato, come un qualcosa che non è possibile concepire in termini quantitativi, poiché nel nulla che diviene essere non è possibile concepire alcun ente intermedio, non si dà alcun *prope nihil*; dall'altro, deve necessariamente possedere una forma e un ordine. Il *modus* è insomma nient'altro che pura qualità, quella soglia che consente il passaggio dal non-essere all'essere. Esso è, in altri termini, un *limite*: presente nelle cose create come pura determinazione qualitativa; presente in Dio come principio, come limite sommo, misura ideale, e quindi come *illimitatezza*. Quel che non si comprende, tuttavia, è come sia possibile compiere il passaggio dal *modus* al *summus modus*, come si articoli cioè la relazione fra finitudine e infinitudine (o, se preferiamo, fra *limitatezza* e *illimitatezza*). L'identificazione del *summus modus* con Dio non sembra risolvere la difficoltà, in quanto l'idea di una misura somma e ideale, ingenerata e non misurata, non fa altro che introdurre un elemento casuale e aleatorio, non ordinato, all'interno della costruzione ordinata di Agostino. Questa *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, una confusione dei piani che pretende di far derivare ciò che è commensurabile da ciò che è incommensurabile, sarà l'aporia fondamentale

20 *Confessiones*, XII 6, 6.

che caratterizzerà tutta la riflessione dell'Ipponate e che si manterrà invariata nella sua struttura logico-formale anche quando al termine filosofico *modus* andrà affiancandosi, e via via sostituendosi, quello di derivazione scritturistica *mensura*.

Si tratta di un termine che, come noto, è tratto dal versetto sapienziale *Omnia in mensura, numero, pondere disposuisti*²¹. Agostino lo fa comparire per la prima volta nel *De Genesi contra manicheos*, scritto dopo la conversione, e lo utilizza inizialmente come termine equivalente o corrispondente di *modus*. È tuttavia nel *De Genesi ad Litteram* che viene istituita una prima e fondamentale differenza fra *modus* e *mensura*, nella misura in cui «*mensura omni rei modum praefigit*»²². Sembrerebbe perciò che il termine *modus* sia riferito a tutto ciò che esiste in virtù di una *mensura* divina che lo fa sussistere. La misura divina, il limite che il Creatore pone nelle cose, è tuttavia di natura differente rispetto a quella misura e quel limite riscontrabili nelle cose create.

Dio non è né misura, né numero, né peso, né queste tre proprietà insieme. Dio, infatti, non è la misura che conosciamo nelle cose che misuriamo, il numero di ciò che numeriamo, il peso di ciò che pesiamo. «È invece la misura che prefigge un limite ad ogni cosa (*mensura omni rei modum praefigit*), il numero che definisce la forma di tutto (*numerus omni rei speciem praebet*), il peso che tutto conduce alla stabilità e alla quiete (*pondus omnem rem ad quietem ac stabilitatem trahit*). Questo è Dio nel senso fondamentale, vero e unico, che tutto termina (*terminat omnia*), tutto forma (*format omnia*), tutto ordina (*ordinat omnia*)».²³

Secondo Agamben, questo passo rappresenta il momento in cui, nella storia del pensiero filosofico, «la relazione paradossale fra Dio e ordine trova la sua formulazione estrema e, insieme, mostra il suo nesso con il problema dell'*oikonomia*»²⁴. Se Dio, cioè, in quanto *mensura sine mensura*, non può in

21 *Sapienza*, 11, 21.

22 *De Genesi ad Litteram*, IV 3, 7.

23 *Ibidem*.

24 G. Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*,

alcun modo essere misurato, numerato e pesato nel senso in cui possono esserlo le cose create, dovrà necessariamente essere considerato «*extra ordinem*, ovvero egli è ordine solo nel senso di un *ordinare* e *disporre*, cioè non di una sostanza ma di un'attività»²⁵. Attraverso le parole di Hermann Krings, Agamben sottolinea come «l'*ordo* non è più come *mensura, numerus, pondus*, ma come *praefigurere, praebere, trahere*; come *terminare, formare, ordinare*»²⁶. L'accento sull'attività ordinatrice di Dio viene ribadito anche da Bettetini che, pur tenendosi distante da considerazioni di carattere teologico-politico, è attenta a rilevare il meccanismo di analogia che conduce alla *mensura sine mensura*: il guadagno speculativo che la *similitudo* consente è quello che si compie «passando dalla misura delle pietre e del legname a quella dell'agire, per impedire un procedere smisurato e inarrestabile»²⁷. Ma ciò che a nostro avviso appare ancora più interessante, ai fini del presente saggio, è che l'azione creatrice di Dio, questo suo essere misura nel senso dell'ordinare, del formare e del determinare, sia per Agostino un qualcosa di sperimentabile attraverso l'acquisizione di una particolare forma di conoscenza: la musica, *scientia bene modulandi*.

3. Ratio numerorum o dell'economimesis agostiniana

Nelle arti liberali Agostino scorge una funzione peculiare. Non solo esse hanno il compito di elevare l'anima dalle cose sensibili verso quelle intelligibili ma, soprattutto, attraverso di esse, e in maniera particolare nella musica, è possibile «sperimentare in qualche modo l'azione creatrice di Dio che nel dare l'essere dà anche l'ordine e la misura»²⁸. Con le parole dello stesso Ipponate: «in ogni azione, e non solo nella musica deve essere conservato il *modus*, e però

Bollati Boringhieri, Torino 2014, p. 104.

25 *Ibidem*.

26 H. Krings, *Das Sein und die Ordnung. Eine Skizze zur Ontologie des Mittelalters*, in «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», n. 18, 1940, p. 245; citato in G. Agamben, *Il Regno e la Gloria*, cit., p. 104.

27 M. Bettetini, *La misura delle cose*, cit., p. 164.

28 *Ivi*, p. 168.

proprio nella musica si parla di modulazione»²⁹. E ancora, si badi, essa non è semplicemente *scienza della misurazione*, ma è scienza del misurare *bene*, ovvero del misurare secondo il rispetto delle leggi numeriche dell'universo. Ecco che per Agostino il *misurare bene* consiste, in ultima istanza, nell'attribuire il giusto *modus* secondo il *numerus*. *Numerus* che è, ancora una volta, un termine polisemico nel quadro speculativo dell'Ipponate. Nel significato che tale termine viene ad assumere, si può scorgere l'eco di una lunga tradizione speculativa che parte dai pitagorici³⁰, procede con la distinzione platonica fra numeri ideali e numeri matematici³¹, attraversa le interpretazioni matematizzanti dei vari scolarchi dell'Accademia³², si immerge dentro all'*henologia* plotiniana e

29 *De Musica*, I 2, 2.

30 Esattamente come «i pitagorici si accostarono alla μουσική non come τέχνη ma in quanto ἐπιστήμη» (A. Barbone, *Musica e filosofia nel pitagorismo*, La Scuola di Pitagora Editrice, Napoli 2009, p. 18), l'Ipponate si accostò alla musica intendendola come *scientia* prima ancora che come *ars*. Egli, cioè, riconosce nel numero una legge eterna la cui esistenza può essere rintracciata nella musica. Il parallelo fra la concezione agostiniana del numero e quella pitagorica appare, insomma, ovvio, scontato e immediato. È bene tuttavia sottolineare come nell'Ipponate «il significato dei numeri perde di peso ontologico per acquistarne di allegorico» (M. Bettetini, *La misura delle cose*, cit., p. 36). Nei pitagorici il *pari* e il *dispari*, o il *limite* e l'*illimitato*, sono i principi costitutivi dei numeri, che a loro volta fungono essi stessi da costituenti delle cose: i numeri sono, cioè, nell'ontologia pitagorica, sia principi delle cose che le cose stesse – principi immanenti della realtà. Agostino vede invece nei numeri «fondamenti ontologici a priori che determinano la qualità dell'ente» (W. Beierwaltes, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 55), tali per cui la differenza tra i numeri corrisponde a una «differenza qualitativa dell'ente» (*Ibidem*).

31 Al vertice della gerarchia platonica del reale stanno i *numeri ideali*, struttura sintetica dell'unità nella molteplicità, i quali sono ben distinti dai *numeri matematici*, enti intermedi e di raccordo fra il mondo intelligibile e sensibile poiché analoghi sia all'uno che all'altro. Le idee possono essere espresse mediante un rapporto numerico, dal momento che il numero stesso, per un greco, era concepito come rapporto fra grandezze. Agostino rileva questa ascendenza platonica quando sostiene l'esistenza di una regola che permette di distinguere l'infinità della serie numerica (i *numeri*) dalla misura definita e stabile (il *numero*), consentendo agli uomini di numerare stabilendo «delle articolazioni dalle quali possono tornare di nuovo all'uno» (*De Musica*, I 11,19).

32 Sia Speusippo che Senocrate avevano analizzato e rielaborato le speculazioni matematiche della dottrina platonica. Il primo aveva fatto del numero una realtà trascendente, isolata dalla grandezza; mentre il secondo sostituiva e di fatto identificava numeri e idee, trasformando la grandezza geometrica in una grandezza atomica e indivisibile che sacrificava radicalmente

neoplatonica³³, per poi giungere ad Agostino mediante Cicerone³⁴.

L'Ipponate fornisce una prima definizione di *numerus* nel *De Ordine*, che riteniamo essere la più universale e generica. Egli definisce il *numerus* come ciò che «non è misurato secondo un limite specifico (*certo fine moderatum*)»³⁵, ma che tuttavia «scorre secondo una sequenza razionale di piedi (*rationabiliter ordinatis pedibus curreret*)»³⁶. Si tratta, cioè, di una struttura ordinata razionalmente ma priva di una misura specifica. Ad essa la ragione ha dato

la quantità (Cfr. L. Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombre d'après Aristote: étude historique et critique*, Alcan, Parigi 1908, pp. 281- sgg). Aristotele commenterà il carattere caricaturale di questo platonismo matematizzante, che intende il numero ora in senso matematico-aritmetico, ora in senso eidetico-interpretativo, affermando che «per i filosofi d'oggi, sono diventate filosofia le matematiche, anche se essi proclamano che bisogna occuparsi di esse solo in funzione di altre cose» (Aristotele, *Metafisica*, A 9, 992 a, 32). Una simile concezione riecheggia tuttavia in Agostino nel momento in cui istituisce un'equivalenza fra i numeri e le idee di Dio. Secondo Bettetini, è da rilevare in tal senso anche l'influenza del neopitagorico Nicomaco di Gerasa, «possibile fonte delle conoscenze di aritmetica di Agostino» (M. Bettetini, *Introduzione a De Musica*, La coda di Paglia, Milano 2017, p. 16), che nella sua *Introduzione aritmetica* «opera una mediazione tra le idee-numeri e la dottrina delle idee come pensieri di Dio, per cui solo i numeri, e non le idee, sono modelli per il demiurgo» (*Ibidem*).

33 Tramite il neoplatonismo, Agostino apprende la concezione per la quale il numero diventa *forma* dell'universo, e quindi *Verbum*. Il trattato plotiniano (cfr. *Enneadi*, VI) presenta infatti i numeri come non separati dalle idee, anch'essi principi di intelligibilità, di unità nella molteplicità. Sebbene non sia una ipostasi, il numero svolge una funzione sia sul piano del *Nous* sia su quello dell'anima: il suo ruolo è trans-ipostatico o, meglio, *processuale*. È proprio questo carattere processuale del numero sembrerebbe aver colto Agostino quando argomenta che il numero diviene *forma* attraverso la metrica, ovvero la misura delle sillabe, e quindi mediante la parola (cfr. *De Musica*, II).

34 È dall'oratore che, con ogni probabilità, Agostino trae l'equivalenza terminologica *numerus-species*, laddove nelle opere ciceroniane il termine *numerus* indica perfezione e qualità naturale (Cfr. Cicerone, *De finibus bonorum e malorum*, III 3-7; *De natura deorum*, II 14). Ma, soprattutto, è da Cicerone che viene mutuata l'attenzione per la parola e per il *verbum*, così come l'attenzione per la declamazione e la recitazione, per l'atto stesso del dire, la *dictio*. Agostino arriva a sostenere che proprio «questa è la forza che è nel numero, che quando è detto è finito, non detto è infinito» (*De Musica*, I 11,18).

35 *De Ordine*, II 14,40.

36 *Ibidem*.

il nome di *ritmo*: («*rhythmi nomine notavit*»³⁷), parola greca che «in latino non può essere detta altrimenti che *numerus*»³⁸. La ragione, nel desiderio di elevarsi verso la contemplazione delle realtà divine, deve percorrere diversi gradini, diversi ordini di intelligenza, accorgendosi che «i numeri regnano ovunque»³⁹. Seguendo questo percorso ascensionale, Agostino giunge ad affermare che la ragione «iniziò a sospettare che fosse essa stessa il numero con cui tutto era numerato e, nel caso non lo fosse, che esso si trovasse nel luogo in cui lei cercava di giungere»⁴⁰. La ragione, cioè, accorgendosi di possedere ogni potere dal *numerus*, viene presa dal desiderio di ascendere verso quel numero supremo che è «fonte di tutta la verità (*universae veritatis index*)»⁴¹. Questo numero supremo, come si legge nel *De Genesi ad litteram*, è Dio, il *numerus sine numero*, «dal quale ogni cosa è formata, ma che non è formato»⁴². Come giungervi? È qui che la concezione estetica di Agostino si rende manifesta in quanto concezione economico-politica.

È stato detto che per Agostino le arti liberali fungono da gradino sicuro, da tramite per giungere dalle realtà sensibili alle realtà intelligibili. Ed è per l'appunto questa determinazione dell'arte come *medium* che consente di smascherare l'ordine del discorso della riflessione agostiniana, la struttura propriamente economico-politica della sua estetica del limite. Più di tutte fra le arti liberali è la musica che, in quanto *scientia bene modulandi*, ha il compito di accompagnare la ragione in questo suo desiderio di conoscenza, giacché rende possibile il darsi di una vera e propria scienza della misurazione. Si tratta di una scienza che non solo si avvale di strumenti profani – la *ratio numerorum* – per giungere a verità spirituali – che afferiscono alla *fides* –, ma nella quale l'elemento della materialità assume una rilevanza fondamentale e un ruolo privilegiato, poiché diventa strumento indispensabile per cogliere l'ordine dell'universo. Infatti, sebbene l'azione del Creatore sia di natura differente

37 *Ibidem*.

38 *Ibidem*.

39 *Ivi*, II, 14,41.

40 *Ivi*, II, 15,43.

41 *Ibidem*.

42 *De Genesi ad litteram*, IV, 4, 8.

rispetto a quella del musico, entrambe le azioni richiedono un minimo di materialità, vale a dire quel *limite* in quanto pura determinazione qualitativa che abbiamo visto coincidere con il *modus*, presente nella materia primordiale antecedente alla creazione e che rende possibile la fondamentale e originaria distinzione fra *est* e *non-est*.

Se, dunque, tutto il creato è riducibile ad un rapporto numerico, misurabile razionalmente, allora razionali saranno quei rapporti misurabili da numeri interi, *rationabiles*, e non da numeri frazionari, *irrationabiles*. La *ratio* diviene così il principio che determina, all'interno del quadro speculativo agostiniano, la riduzione del qualitativo al quantitativo. Si tratta di un principio fondamentalmente economico, poiché ordina e dispone l'universo secondo un computo specifico, secondo una gerarchia ontologica che attribuisce ad ogni cosa il proprio *modus* secondo il *numerus*. Una razionalità insieme estetica ed economica, che elargisce ad ogni ente la propria *razione* di bellezza e, dunque, la propria *razione* di realtà.

«È stabilito dalla Provvidenza di Dio, attraverso la quale egli ha creato e regge tutte le cose, che anche un'anima peccatrice e disgraziata sia condotta da *numeri* e produca *numeri* fino alla più bassa corruzione della carne. Certamente questi *numeri* possono essere sempre meno belli, ma non possono mancare del tutto di bellezza. Dio, sommamente buono e sommamente giusto, non è invidioso di alcuna bellezza, sia che sia prodotta dalla dannazione dell'anima, dal suo ritorno o dal suo permanere. Il *numero* infatti inizia dall'uno, è bello per l'uguaglianza e la similitudine e si congiunge secondo un ordine». ⁴³

In una siffatta concezione tassonomica della realtà, ecco allora che i numeri *rationabiles* vengono divisi in *aequales* e *inequales*, i quali, a loro volta, sono distinti in *dinumerati* e *connumerati*, e questi ultimi, ancora, in *complicati* e *sesquati*⁴⁴. Ma, ancora, poiché il numero è pura struttura formale applicabile

⁴³ *De Musica*, VI 17, 56.

⁴⁴ È plausibile che la terminologia agostiniana sia tratta da altri. La critica ritiene quasi certa la conoscenza delle opere di Varrone, ma altrettanto probabile la conoscenza diretta della *Introductionis arithmeticae* di Nicomaco di Gerasa.

a qualsiasi contenuto, ecco che i numeri possono essere ulteriormente distinti in *sonantes* o *corporales* se sono riferiti alla musica o alla danza, *recordabiles* se attengono alla memoria, *sensuales* se fanno riferimento ai sensi consentendo di esprimere gradimento o fastidio, *iudiciales* se consentono di giudicare (e di agire) alla luce di un principio morale. Tutti questi numeri, tuttavia, non potrebbero essere nulla senza i numeri *aeterni*, senza le leggi supreme dell'universo che sono contenute nella mente di Dio. Ma in che modo, esattamente, queste due dimensioni si congiungono? Come costruire quel ponte sull'abisso che separa il sensibile dal soprasensibile, l'uomo da Dio, il *limite* dall'*illimitate*? L'instabile e precario terreno sui cui poggia l'universo razionalmente ordinato di Agostino è quello della *similitudo*. È proprio il suo ricorso strutturale all'analogia, infatti, ad imporre – per usare le parole di Derrida – il regime economico della *mimesis*.

«La *mimesis* non è qui la rappresentazione di una cosa per mezzo di un'altra, il rapporto di rassomiglianza o d'identificazione tra due enti, la riproduzione di un prodotto della natura da parte di un prodotto dell'arte. Non è il rapporto di due prodotti ma di due produzioni. E di due libertà. [...] tutto ciò suppone un commercio tra l'artista divino e l'artista umano. E questo commercio è proprio una *mimesis* in senso stretto, scena, maschera, identificazione all'altro sulla scena, e non l'imitazione di un oggetto da parte della sua copia. La «vera» *mimesis*: tra due soggetti produttori e non tra due cose prodotte».⁴⁵

Tra l'attività creatrice delle arti liberali e quella di Dio che crea il mondo non vi è alcuna differenza di tipo formale, di tipo strutturale. Quel che la *similitudo* immette nel circuito economico dello scambio, cioè, non è il prodotto della creazione – di una qualsivoglia creazione, umana o divina essa sia – ma la produzione stessa.

45 J. Derrida, *Economimesis*, cit., p. 48.

4. Sul senso del limite. Alcune conclusioni

Nella costruzione teorica dell'Ipponate, la nozione di *limite* riveste un ruolo del tutto particolare, potremmo anche dire una specifica funzione teoretica. Il suo valore è dato dall'essere un principio esclusivamente formale e privo di contenuto che regola, ordina e determina diversi ambiti speculativi. I quali, a loro volta, restano tuttavia inestricabilmente connessi ed intrecciati fra loro, dando organicità ad un pensiero in cui – riprendendo circolarmente quando accennato all'inizio di questo saggio – le riflessioni di carattere estetico non sono mai scisse da quelle di carattere ontologico né da quelle di carattere etico.

Provando a riassumere quanto detto in queste pagine, potremmo dire che la nozione di limite interviene in primo luogo sul piano etico e morale, laddove il *modus* appare ciceronianamente come il limite che la ragione impone ai desideri, come giusta *moderazione* e capacità di mantenersi entro i ciò che è moralmente conveniente. Dall'ambito etico, la nozione di limite ci trasporta all'ambito ontologico, dove il *modus-limite* interviene a regolare le caratteristiche della materia primordiale, precedente alla creazione divina: il *modus*, in altri termini, non è l'essere e non lo presuppone, non rimanda ad alcun riferimento, ad alcun contenuto sostanziale; e tuttavia, proprio in quanto coincide con quel limite che stabilisce il passaggio dal non-essere all'essere, esso rappresenta la condizione di possibilità dell'essere stesso in quanto *mundus mensurabilis*, vale a dire l'esistenza di un *ordine del mondo* concepito sotto il segno della *mensura*. Ed è qui che Agostino giunge all'impiego del concetto di limite in ambito estetico, dove esso diviene *numerus*, criterio di misurazione corretta della realtà, criterio di armonia, bellezza e razionalità che è tale perché analoga alla mente di Dio.

Ma è proprio questo dispositivo della *similitudo* che rivela, da un lato, il carattere economico della riflessione agostiniana e, dall'altro, ne rende allo stesso tempo manifesta tutta la sua fragilità, consentendoci di individuare la funzione specifica che il concetto di limite svolge nel quadro del suo pensiero. Esso appare come una risposta ad una precisa esigenza teoretica: quella di sincronizzazione intorno ad un vuoto, nel tentativo di razionalizzare l'irrazionalizzabile, il

*Totalmente Altro*⁴⁶, quell'*aliud valde*⁴⁷ che la coscienza infelice di Agostino cerca disperatamente e senza sosta di commensurare alla coscienza umana. «Dunque, Dio mio, io misuro e non so cosa misuro».⁴⁸

46 Cfr. M. Ruggenini, *Il Dio assente. La filosofia e l'esperienza del divino*, Mondadori, Milano 1997; R. Otto, *Il sacro. Sull'irrazionale nell'idea del divino e il suo rapporto con il razionale*, Morcelliana, Brescia 2011; M. Horkheimer, *La nostalgia del totalmente altro*, Queriniana, Brescia 1972.

47 *Confessiones*, VII 10,16.

48 *Confessiones*, XI 27, 33.

Il «limite» e l'«illimitato» nella filosofia di Leibniz

SARA IACONA¹

Sommario: 1. Contesto e funzione generale del concetto leibniziano di «limite». 2. L'imperfezione originaria delle creature e la sua origine. 3. Il limite come *medium* dell'illimitato. 4. Il limite naturale delle monadi come loro condizione e situazione effettiva. 5. Conclusione.

Abstract: In this paper I explore Leibniz's concept of «limit» in his mature philosophy, showing its relationship not only with creatures' essence – as several scholars have already remarked – but also with their nature. At first, I focus on the context and the general role played by original imperfection in Leibniz's philosophy. Then, I discuss creatural limitation's source and I explain to what extent we can define monads' essential limit as non-being, and to what extent we can conceive it as privation. Finally, I present original imperfection as a means through which the infinite come into existence. For this reason, I focus also on natural limitation and its relation with the essential one. I show that while limited essence is one of monad's existence condition, its natural limitation represents its effective situation. Nonetheless, substances always strive to new states, i. e. to change their current perceptions. Even though the source of activity is their perfection, I will argue that limit plays a fundamental role in perfection's process of actualization and manifestation. From a leibnizian point of view, indeed, limits are means through which infinity of substances is proved.

Keywords: *limit, unlimited, perfection, expression, possibility, activity.*

1 Università degli studi di Palermo.

1. Contesto e funzione generale del concetto leibniziano di «limite»

Una delle questioni che animano il pensiero leibniziano sin dalle sue primissime manifestazioni e che spiega l'interesse del filosofo verso il meccanicismo riguarda l'elaborazione di un modello esplicativo in grado di illustrare chiaramente i fenomeni. Per tutta la sua vita, infatti, il filosofo di Lipsia rimase di fatto fedele ad un principio che egli enunciò già in una lettera del 1669 indirizzata al suo maestro, Jakob Thomasius: «delle due ipotesi si deve sempre scegliere quella più chiara e comprensibile»². Accanto all'ammirazione per il pensiero dei moderni e per «il loro bel modo di spiegare meccanicamente la natura»³, Leibniz avvertì precocemente anche l'esigenza di ricorrere ad un principio extramondano affinché venisse resa ragione dei corpi e delle loro qualità. Un esempio di questa consapevolezza è offerto in *Testimonianza della natura contro gli atei*. In questo scritto del 1668, il filosofo riconosce la possibilità e l'opportunità di spiegare i fenomeni per mezzo delle qualità dei corpi e tuttavia ritiene necessario riferirsi Dio, ovvero «ad un ente incorporeo [...] che regge il mondo intero»⁴, per spiegare il modo specifico in cui quelle qualità si realizzano:

«E innanzitutto, convenendo agevolmente con i filosofi odierni che hanno resuscitato Democrito ed Epicuro, quelli che non a torto Robert Boyle chiama corpuscolari, come Galilei, Bacone, Gassendi, Descartes, Hobbes, Digby, approvo che nel dar ragione dei fenomeni non si debba ricorrere né a Dio né ad altra cosa, forma o qualità incorporea, «*Nec deus itersit, nisi dignus vindice nodus inciderit*» bensì che si debba dedurre tutto, per quanto è possibile, dalla natura del corpo e dalle sue prime qualità: grandezza, figura e moto.

2 Lettera a Giacomo Thomasius 20-30 aprile 1669, in D. Omero Bianca (a cura di), *Scritti filosofici*, vol. 2, UTET, Torino 1965, p. 38.

3 *Il nuovo sistema della natura e della comunicazione tra le sostanze, nonché dell'unione che si ha tra anima e corpo*, in G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai – E. Pasini, vol. I, UTET, Torino 2000, p. 448.

4 *Testimonianza della natura contro gli atei*, G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai – E. Pasini, vol. I, cit., p. 130.

E se però dimostrassi che l'origine di quelle qualità prime non si può trovare nella natura del corpo? Allora sì che i nostri naturalisti dovranno ammettere che i corpi non bastano a se stessi e non possono sussistere senza un principio incorporeo. E lo dimostrerò senza oscurità o tortuosità [...]. Nel corpo, grandezza e figura nascono dalla limitazione dello spazio. Il corpo, infatti, ha sempre la medesima grandezza e figura dello spazio che riempie. Ma resta dubbio perché occupi uno spazio grande così, e soprattutto uno spazio siffatto, piuttosto che un altro [...]. Si vede dunque che dalla natura dei corpi non si può ricavare la ragione della loro determinata figura e grandezza»⁵.

Anche ammessa l'esistenza degli atomi – continua il filosofo – non troveremo in essi la ragione della loro coerenza e indivisibilità. Per questa ragione bisognerà, infine, ammettere Dio, il quale «assicura solidità a questi ultimi fondamenti delle cose»⁶. Consapevole del necessario riferimento alla divinità affinché la spiegazione dei fenomeni giunga al loro fondamento ultimo, Leibniz si impegna sin dalla giovinezza per approfondire e chiarire la relazione tra Dio e le creature. Degli esempi testuali di questi tentativi sono le modifiche apportate alla lettera a Thomasius nel corso dell'anno successivo, l'elaborazione del concetto di «mente corporea» su cui fonda la sua *Hypothesi Physica Nova* (1671) e la dottrina della *transcreatio* esposta in *Pacidius Philaleti* (1676). All'interno di tale orizzonte, il concetto di limite risulta funzionale all'elaborazione di un modello esplicativo capace di rendere ragione delle modificazioni dei corpi, cioè della maggiore quantità possibile di fenomeni, ricorrendo al minor numero possibile di principi.

A seguito di alcune riflessioni intorno all'unità dei corpi e ai suoi studi di fisica, Leibniz riabilitò nel 1679 la nozione scolastica di forma sostanziale, identificata da lui con la «forza primitiva» o anima, e a partire dalla metà degli anni Novanta con la monade⁷. La forma sostanziale o forza primitiva,

5 *Ivi*, pp. 126-127.

6 *Ivi*, p. 129.

7 Un testo centrale all'interno della produzione leibniziana per la formulazione della sua concezione matura della sostanza è *Conspectus libelli* (1678/79). A tal proposito, si veda D. Garber, *Leibniz: Body, Substance, Monad*, Oxford University Press, New York 2009, pp. 48-53.

però, lungi dal costituire un vago e generico principio interno alle cose o «uno spirito universale unico», doveva presentare secondo Leibniz delle specificità che permettessero di distinguere la creatura da Dio e le sostanze tra di loro e, così, di attribuire correttamente le azioni compiute da ciascuna. L'anima venne pertanto concepita dal filosofo come l'«attivo limitato»⁸ da cui discende l'unità della creatura e il suo movimento. La nozione di forma viene dunque riabilitata da Leibniz non per spiegare i fenomeni particolari – ovvero perché un corpo compie uno specifico movimento – bensì quelli generali. Essa risponde alle domande “perché ogni sostanza è una? E perché si muove?” mostrando il principio di tali qualità.

Il concetto di limite risulta così uno strumento teorico indispensabile per lo sviluppo di un quadro chiaro e distinto, ovvero intellegibile, del mondo. Infatti, sebbene il primo campo di impiego di tale concetto fu quello della teodicea (Leibniz lo adottò intorno alla metà degli anni Ottanta per spiegare l'origine del peccato), il fine principale per cui egli se ne avvale fu la distinzione delle sostanze da Dio e tra loro. Prove di questo utilizzo della nozione di limite sono offerte in alcuni dei testi più celebri composti dal filosofo. In *Discorso di metafisica* (1686), per esempio, a seguito dell'esposizione della sua dottrina della nozione individuale e della tesi secondo cui ciò che accade ad una sostanza «è unicamente uno sviluppo della sua idea o nozione completa, poiché questa idea include già tutti i predicati o eventi, ed esprime l'intero universo»⁹, Leibniz riconosce che «poiché noi attribuiamo ad altre cose, intese come cause agenti su di noi, ciò che appercepiamo in un certo modo, bisogna considerare il fondamento di tale giudizio, e quanto ci sia di vero in esso»¹⁰. Lo studio del «fondamento di tale giudizio» è condotto nel paragrafo successivo dell'opera, in cui il filosofo ricorre al concetto di limite:

Riguardo l'impiego leibniziano del termine «monade» si veda ancora D. Garber, op. cit., pp. 335-340.

⁸ *Considerazioni sulla dottrina di uno spirito universale unico*, in G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai – E. Pasini, *Scritti filosofici*, vol. I, cit., p. 550 (corsivo mio).

⁹ *Discorso di metafisica* XIV, Edizioni Studium, Roma 2016, p. 37.

¹⁰ *Ivi*, pp. 37-38.

«Senza addentrarsi in una lunga discussione, al momento è qui sufficiente, per conciliare il linguaggio metafisico con la pratica, osservare che noi ci attribuiamo maggiormente, e a ragione, i fenomeni che esprimiamo più perfettamente, e attribuiamo alle altre sostanze ciò che ciascuna esprime meglio. Così una sostanza che è di estensione infinita, in quanto esprime tutto, diviene limitata per il modo della sua espressione più o meno perfetta»¹¹.

Una sostanza risulta limitata in quanto è incapace di esprimere distintamente ogni cosa, ovvero di rendere ragione di tutti i fenomeni alla stessa maniera. Immaginiamo per esempio dei pescatori a lavoro su una barca remi. Lo spostamento dell'imbarcazione verrà ricondotto da noi più all'attività umana del remare che al mare sottostante. E tuttavia, se la l'imbarcazione poggiasse sul letto di un fiume, il movimento non si verificherebbe. Adottando la prospettiva e il lessico leibniziano per tale caso, diciamo perciò che il mare esprime meno perfettamente il fenomeno dello spostamento sebbene offra un contributo non indifferente affinché questo si verifichi.

Come si vedrà nelle pagine successive, la radice ultima di tale imperfezione risiede secondo Leibniz nel carattere limitato dell'essenza creaturale. Il fine di questo lavoro, però, non è un'analisi specifica ed esclusiva di tale qualità. Al tema del «male metafisico» o limite essenziale delle sostanze sono stati rivolti già molti studi critici¹². Quel che propongo è piuttosto un'analisi del concetto leibniziano di “limite” e sulla funzione che esso svolge all'interno del suo pensiero maturo. Mostrerò che esso non pertiene solo al campo dell'essenza, ma anche a quello della natura: esporrò il legame e le differenze tra queste due configurazioni del limite e proverò che il suo darsi rappresenta una condizione necessaria affinché la perfezione del mondo e delle creature, e dunque di

11 *Ivi*, XV, p. 39.

12 M. R. Antognazza, *Primary Matter, Primitive Passive Power, and Creaturely Limitation in Leibniz*, «*Studia Leibnitiana*», vol. 42 n. 2, 2014, pp. 167-189; M. R. Antognazza, *Metaphysical Evil Revisited*, in S. Newlands, L. Jorgensen (a cura di), *New Essays on Leibniz's Theodicy*, Oxford University Press, New York 2014, pp. 112-134; M. Letzer, *Leibniz Conception of Metaphysical Evil*, «*Journal of the History of Ideas*», vol. 55 n. 1, 1994, pp. 1-15; S. Newlands, *Leibniz on Privations, Limitations, and the Metaphysics of Evil*, «*Journal of the History of Philosophy*», vol. 52, n. 2, 2014, pp. 281-308.

Dio, giunga a manifestazione. Considerata però la rilevanza della nozione leibniziana di “essenza” per la comprensione del suo concetto di limite, prima di iniziare è necessario chiarire il significato di alcune affermazioni del filosofo in merito alla prima nozione e sciogliere il conseguente nodo filosofico-teorico interno alla sua produzione.

Com'è noto, Leibniz considera l'essenza delle creature limitata. Tale tesi è sostenuta nelle sue opere più celebri: al paragrafo 20 di *Saggi di teodica* leggiamo che «la creatura è per sua essenza limitata»¹³ e al paragrafo 47 di *Monadologia* che alla creatura «è essenziale l'esser limitata»¹⁴. Eppure, in *Discorso di metafisica* il filosofo sembra proporre la tesi contraria. Al paragrafo XVI dell'opera, dopo aver distinto l'essenza dalla natura ed aver definito quest'ultima come ciò che la sostanza esprime più perfettamente, Leibniz scrive:

«Affinché, dunque, le parole siano tanto irreprensibili quanto il loro senso, sarebbe opportuno collegare certi modi di parlare a determinati pensieri: si potrebbe chiamare la nostra essenza ciò che include tutto quando noi esprimiamo, e poiché essa esprime la nostra unione con Dio stesso, tale essenza non ha limiti e nulla la oltrepassa. Ma ciò che in noi è limitato, potrà essere chiamato la nostra natura o potenza, e a questo riguardo ciò che supera la natura di tutte le sostanze è soprannaturale»¹⁵.

Sono queste le tracce di una revisione e variazione interna al pensiero leibniziano? Possiamo ammettere sulla base delle presenti evidenze testuali che il filosofo mutò la sua opinione in merito al tema dell'essenza creaturale e del limite proprio di ogni sostanza? Il riferimento ad una «limitazione o imperfezione originaria connaturata a tutte le creature»¹⁶ che compare al paragrafo XXX di *Discorso di metafisica* suggerisce di no: infatti, tanto tale imperfezione originaria quanto il limite essenziale delle creature dischiudono per Leibniz la possibilità del peccato. Il carattere limitato dell'essenza creaturale sembra pertanto già presente,

13 *Saggi di teodica* §20, Bompiani, Milano 2005, p. 235.

14 *Monadologia* §47, Bompiani, Milano 2017, p. 81.

15 *Discorso di metafisica* XVI, cit., p. 41.

16 *Ivi*, XXX, p. 65 (Corsivo mio).

seppur tacitamente, nell'opera del 1686. Quanto si verifica nel corso degli anni successivi, allora, non consiste in una revisione delle tesi precedentemente enunciate, bensì nella loro progressiva “sistematizzazione”.

Ciò che a questo punto bisogna chiarire è la compresenza di limite e infinito nella nozione di essenza. In altre parole per quale ragione non dovremmo riconoscere la presenza di una contraddizione interna a *Discorso di metafisica*? Se infatti non sembra esservi una reale contrasto tra le posizioni assunte da Leibniz in scritti differenti, rimane da risolvere la tensione interna a quello del 1686. Per far ciò, credo sia necessario tenere conto della tradizione neoplatonica con cui Leibniz si confronta e a partire dalla quale elabora la sua nozione di “limite”. Il debito leibniziano nei confronti del neoplatonismo per la formulazione di tale concetto è stato riconosciuto da molti studiosi¹⁷, e Leibniz stesso, del resto, presenta la sua concezione del male in esplicita continuità con quella di Agostino¹⁸. L'imperfezione originaria o «male metafisico» è infatti per il filosofo non-essere. Ora, poiché Dio coincide con l'essere, il fatto che le sostanze siano segnate da tale privazione manifesta la loro differenza dalla divinità. Le creature sono perciò essenzialmente limitate perché, pur essendo unite a Dio, non si identificano con lui. L'individuazione di una imperfezione originaria connaturata nella creatura, di conseguenza, non contraddice il carattere illimitato dell'essenza: attraverso quest'ultima tesi il filosofo propone l'idea secondo cui ogni sostanza porta «in sé, in qualche modo, il carattere della saggezza infinita e della onnipotenza di Dio»¹⁹, attraverso la prima, invece, specifica il modo in cui tale carattere si configura negli individui, ossia attraverso una irriducibile differenza che intercorre tra essi ed il loro Creatore. Il limite originario delle sostanze, infatti, non segnala una vera e propria mancanza di perfezioni. Poiché queste ultime sono qualità – e dunque sono prive di

17 Oltre a quelli citati alla nota n. 11, si veda anche: M. R. Antognazza, *God, Creatures, and Neoplatonism in Leibniz*, in W. Li (a cura di), *Für unser Glück oder das Glück anderer: X. Internationaler Leibniz-Kongress*, Band III, Olms, Hildesheim 2016, pp. 351-364; M. R. Antognazza, *The Hypercategorical Infinite*, «The Leibniz Review», vol. 25, 2015, pp. 5-30; S. Duarte, *Leibniz and Prime Matter*, «Journal of the History of Philosophy», vol. 53 n. 3, 2015, pp. 435-460.

18 *Saggi di teodicea* §§29-30, cit., pp. 247-251.

19 *Discorso di metafisica* IX, cit., p. 27.

parti – è esclusa a priori ogni loro possibile divisione. Esse dovranno essere emanate interamente dalla divinità alle sostanze. Ciononostante, tali qualità si realizzano nelle creature secondo differenti gradi. La causa di questa differenza è da ricercare nell'intelletto divino.

2. L'imperfezione originaria delle creature e la sua origine

Sin dal 1672 Leibniz ha ricondotto la causa del male all'intelletto divino. In *Confessio philosophi*, per esempio, possiamo leggere quanto segue:

«Dio, anche se è la ragione dei peccati, non ne è l'autore e, se fosse lecito usare il gergo degli Scolastici, si potrebbe dire che in Dio è la causa fisica ultima dei peccati, come lo è di tutte le creature, mentre la causa morale è nel peccatore [...]. Sento infatti che i peccati non si debbono alla volontà ma all'*intelletto* divino. Il che è come dire che essi si debbono a quelle famose idee eterne o alla natura delle cose, affinché nessuno ora immagini che vi siano due diversi principi, due divinità gemelle tra loro nemiche, l'una principio del bene e l'altra principio del male [...]. Farò un esempio per rendere più chiaro e credibile il mio discorso. Riteniamo forse che vada imputato alla volontà divina se tre per tre fa nove? O pensiamo forse che la diagonale del quadrato è incommensurabile rispetto al lato perché Dio lo ha decretato? [...] Questi teoremi vanno dunque attribuiti alla natura delle cose, ovvero all'idea del nove e del quadrato, e all'intelletto divino nel quale le idee delle cose sussistono eternamente. Il che significa che questi teoremi Dio non li ha posti perché vuole, ma li ha posti perché pensa e Dio pensa perché esiste. Infatti, se non vi fosse alcun Dio, tutte le cose sarebbero semplicemente impossibili e il nove o il quadrato seguirebbero il destino comune. Vedi dunque che si danno cose di cui Dio è la causa non con la sua *volontà* ma con la sua stessa *esistenza*»²⁰.

20 G. W. Leibniz, *Confessio philosophi e altri scritti*, a cura di F. Piro, Cronopio, Napoli 2003, pp. 23-24.

Come ha mostrato uno studio di Samuel Newlands i cui risultati sono esposti nell'articolo *Leibniz on Privations, Limitations, and the Metaphysics of Evil*, il problema che negli anni successivi il giovane Leibniz dovette affrontare riguardava il carattere necessario del male e del peccato che seguiva alle tesi proposte in *Confessio philosophi*²¹. Mentre non venne mai meno l'individuazione dell'origine del peccato all'interno dell'intelletto divino (essa viene riproposta infatti in *Saggi di teodicea*), ciò che mutò nel corso della sua riflessione fu la posizione assunta rispetto alla teoria che afferma il carattere limitato dell'essenza creaturale. Quest'ultima, rifiutata dal filosofo in giovinezza, venne ripresa intorno al 1686 per risolvere il problema prima menzionato: ponendo nelle sostanze un'imperfezione originaria e identificando quest'ultima con il non-essere, Leibniz presentava un principio passivo interno alle creature e incapace di inclinarle inesorabilmente verso il peccato²². L'origine del male veniva così individuata nell'intelletto in quanto questo include le essenze –

21 Si legga per esempio il seguente passo: «L'Armonia universale, l'unica della cui esistenza Dio gioisce assolutamente, è infatti un'affezione dell'intera serie e non dei suoi componenti. Di tutte le altre cose, ad eccezione dei peccati, Dio gioisce anche quando le considera separatamente per se stesse. Eppure, se mancassero i peccati, egli non ne gioirebbe maggiormente della serie universale, ma ne gioirebbe di meno, perché l'armonia del tutto è resa gradevole dalle dissonanze che vi sono interposte e che vengono compensate con ammirevole razionalità» (*Confessio philosophi*, cit., pp. 28-29). Nella lettera inviata l'anno prima a Magnus Wedderkopf, inoltre, Leibniz scrive: «I peccati sono beni, cioè armonici, se considerati insieme con la loro punizione o espiazione» (Lettera a Magnus Wedderkopf Maggio 1671, in F. Barone (a cura di), *Scritti di logica*, Zanichelli, Bologna 1968, p. 447).

22 Questo è riconosciuto anche da M. R. Antognazza, la quale scrive: «Metaphysical evil, intended as this original limitation, has strictly the character of *malum in se*. That is, ontologically, it is strictly non-being. In other words, although creaturely limitation is formally evil (*malum in se*) insofar as it qualifies as an instance of non-being, it does not on its own make a creature to some degree or in some respect evil (as when, for instance, a being is considered from the point of view of *malum alteri/secundum quid*). On the other hand, this necessary limitation of creatures *qua* creatures makes it possible (although not necessary) that rational and free creatures will choose moral evil (*malum culpae*) thereby causing physical evil (*malum poenae*). The necessary limitation of creatures has as a consequence the possibility of moral and physical evil, but not its necessity» (*God, Creatures, and Neoplatonism in Leibniz*, in W. Li (a cura di), *Für unser Glück oder das Glück anderer: X. Internationaler Leibniz-Kongress*, Band III, Olms, Hildesheim 2016, p. 364).

costitutivamente limitate – di tutte le cose. In che modo però la «natura ideale della creatura»²³, ovvero la sua origine nell'intelletto divino, rende ragione dei limiti che le pertengono essenzialmente? Qual è il rapporto tra l'imperfezione originaria delle sostanze e l'intelletto di Dio?

Nelle sue opere più celebri Leibniz non sembra fornire dei chiarimenti in merito. Nella teodicea del 1710, per esempio, il pericolo del “necessitarismo” è principalmente evitato attraverso l'analisi della prescienza divina e la distinzione tra necessità assoluta e determinazione: la prima esclude la possibilità del contrario, la seconda è fondata sulla natura delle cose e ammette la possibilità del contrario. Il rapporto tra imperfezione creaturale e intelletto divino, invece, viene più semplicemente riaffermato, specificando che quest'ultimo coincide con «la causa *ideale* del male così come del bene»²⁴ e che «a parlar propriamente, il formale del male non ha alcuna causalità efficiente, poiché [...] esso consiste nella privazione, ossia in qualcosa che la causa efficiente non produce affatto»²⁵. Il carattere essenzialmente limitato delle creature non trova dunque spiegazione chiara in *Saggi di teodicea*. Per comprendere la ragione di tale qualità occorre rivolgersi ad alcuni scritti minori del filosofo.

In un testo datato intorno al 1695 e intitolato *Dialogo sulla libertà umana e l'origine del male* Leibniz ripropone la tesi della derivazione intellettuale di tutte le cose. Qui, in particolare, egli specifica che nella mente divina le sostanze si trovano già nella loro forma limitata: «L'intelletto di Dio è la sorgente delle essenze delle cose create, così come esse sono in lui, cioè limitate»²⁶. La stessa teoria è ribadita nella raccolta di note coeve che il filosofo scrisse intorno alla *Dissertatio de scientia media* di William Twisse: «In essentia divina resemnenter, in intellectu aliquid amplius, nempe repraesentative, quia repraesentantur intellectu divino etiam rerum imperfectiones seu limitationes»²⁷.

23 *Saggi di teodicea* §20, cit., p. 235.

24 *Ibidem* (Corsivo mio).

25 *Ibidem*.

26 Questa citazione, tradotta da me, è riportata da S. Newlands in lingua inglese in *Leibniz on Privations, Limitations, and the Metaphysics of Evil*, cit., pp. 295-296.

27 Grua 335, in M. R. Antognazza, *The Hypercategorical Infinite*, «The Leibniz Review», vol. 25, 2015, p. 27.

Questi passi permettono di chiarire che il carattere limitato delle sostanze “ha origine” nell’intelletto di Dio in quanto in esso le creature si trovano *già* sotto questa forma. La mente divina, di conseguenza, non produce i limiti delle cose, né vi è qualcosa in essa a cui bisogna ricondurre questi ultimi: come specifica Leibniz in *Saggi di teodicea* «il formale del male non ha alcuna causalità efficiente»²⁸. Sebbene dunque l’intelletto divino sia la “causa” dell’imperfezione originaria delle cose, non è in esso che bisogna ricercarne la ragione.

La questione potrebbe essere risolta, da un alto, facendo notare che la rappresentazione delle cose, anche nell’intelletto divino, non può che essere limitata: ogni rappresentazione consiste infatti nella combinazione di una pluralità in unità, e dunque nella composizione del molteplice secondo uno specifico ordine. In questo senso, Dio, riflettendo sulle idee presenti sul suo intelletto, non può che coglierle come limitate. Attraverso questa spiegazione, tuttavia, non compare con chiarezza la vera ragione dell’imperfezione creaturale. Essa infatti non discende dalla potenza limitata dell’intelletto divino (come lascerebbe intendere la spiegazione appena fornita), bensì dall’unità propria di ciascuna delle idee presenti in esso e perciò dall’individualità essenziale delle sostanze. Queste ultime sono infatti definite da Leibniz «punti metafisici»²⁹ e ciò implica anche che siano essenzialmente distinte le une dalle altre. L’imperfezione originaria delle sostanze sembra dunque risiedere anche nel loro non-essere le altre, ovvero nella loro individuabilità e distinzione reciproca. In questo modo bisogna interpretare i riferimenti leibniziani all’essenza limitata delle sostanze: ognuna presenta un’essenza limitata in quanto è se stessa e non le altre. L’essenza di Adamo, ovvero di un Adamo possibile, per esempio, appartiene solo a tale possibile creatura e a nessun’altra. Per via di tale qualità, ogni essenza esprime il mondo secondo un punto di vista specifico ed è incapace di percepirlo attraverso la prospettiva delle altre. L’essenza di due creature possibili, per esempio quella di un Adamo e di una Eva espressioni di uno stesso mondo possibile, percepiscono diversamente tale universo. Dall’essenza limitata delle sostanze seguono dunque i loro limiti percettivi. L’espressione

28 *Saggi di teodicea* §20, cit., p. 235.

29 *Nuovo sistema della natura*, in G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai – E. Pasini, vol. I, cit., p. 453.

prodotta dai punti metafisici non può cioè che realizzarsi secondo prospettive altrettanto “puntuali” e che rendono i primi individuabili – non a caso, infatti, Leibniz rappresenta tali punti di vista con l’immagine dei punti matematici³⁰.

Ora, il fatto che anche le essenze siano espressioni di mondi, non implica che esse siano attribuibili a delle vere e proprie creature, ovvero a degli individui esistenti. La nostra essenza, infatti, esprime semplicemente «la nostra unione con Dio stesso» e dunque «non ha limiti»³¹, ma non manifesta la ragione della nostra esistenza. L’essenza di ogni individuo prova la sua semplice non contraddittorietà, e dunque la sua possibilità, ma non permette di conoscere la ragione del suo esistere. In questo senso, possiamo interpretare il limite essenziale delle creature come una forma di «privazione»: l’essenza creaturale è limitata perché è priva della ragione della loro esistenza.

Di conseguenza, per disporre di un quadro quanto più completo dell’imperfezione originaria bisogna tenere presenti entrambi gli argomenti proposti: il primo che verte sul carattere discreto ed in una certa “predefinizione” delle creature (ovvero sulla loro individuabilità), il secondo che muove dal loro essere semplici possibilità.

Tuttavia, poiché il limite essenziale alle creature fa sì che esse esprimano alcuni fenomeni meglio di altri, esso si presenta anche come un mezzo teorico necessario per la corretta attribuzione delle azioni e delle passioni, ovvero per distinguere la creatura che agisce da quella che patisce: «alla monade va attribuita l’azione, in quanto ha percezioni distinte, e la passione in quanto ha percezioni confuse»³². Inoltre, poiché esprimere vuol dire rendere ragione, possiamo anche dire che «la sostanza la cui disposizione rende ragione del mutamento in maniera intellegibile, in modo da potersi giudicare che è ad essa che, in questo punto, le altre sono state adattate sin dall’inizio secondo l’ordine dei decreti divini, è quella che, nel merito, va concepita come agente rispetto alle altre»³³. Il riconoscimento dell’essenza limitata delle sostanze si presenta

30 *Ibidem*.

31 *Discorso di metafisica* XVI, cit., p. 41.

32 *Monadologia* §49, cit., p. 81.

33 *Nuovo sistema della natura*, in G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai – E. Pasini, vol. I, cit., p. 456.

allora, quasi paradossalmente, come un passaggio necessario per ristabilire la tesi scolastica secondo cui «*actiones sunt suppositorum*» e per elaborare un canone attraverso cui spiegare intellegibilmente i fenomeni: le azioni, infatti, possono essere sì attribuite alle creature poiché dispongono di una forza primitiva da cui discendono le sue percezioni e appetizioni, ma ciò che consente di ricondurre un'azione (ovvero una percezione o appetizione) ad una sostanza (e non a Dio) è il carattere limitato dal quale la prima è segnata: la percezione è sempre in parte confusa, e l'appetizione muove sempre da una percezione e tende sempre ad un'altra, perciò si sviluppa sempre attraverso un certo grado di oscurità.

Alla luce dei vantaggi offerti dalla nozione di limite alla riflessione leibniziana, non possono che sorgere delle perplessità intorno alla scelta del filosofo di definire questo carattere come «male metafisico» e «imperfezione originaria». Le ragioni di ciò possono essere colte se si prosegue con l'analisi degli effetti da esso implicati. L'individualità delle creature e il prospettivismo che ne segue, oltre a dischiudere la possibilità di distinguere le sostanze³⁴ e di attribuire correttamente le azioni, comporta anche per esse un certo grado di confusione percettiva: poiché infatti esse non sono Dio, la loro espressione dell'universo sarà sempre in parte oscura. È a tale effetto che bisogna probabilmente ricondurre la scelta leibniziana di definire il limite creaturale come «male metafisico». Esso è «male» non in senso effettivo, bensì perché pone per le sostanze la possibilità del male morale, ovvero del peccato, e del male fisico, cioè del dolore. Infatti, qualora le creature esprimessero in maniera perfettamente distinta la realtà, per esse verrebbe meno ogni possibilità di errore e di dolore: il meglio comparirebbe loro con evidenza ed esse non potrebbero che perseguirlo

34 La percezione, insieme all'appetizione, è considerata da Leibniz una qualità e azione interna alle monadi, e solo per mezzo di esse ciascuna sostanza semplice è distinguibile dalle altre: «Pertanto una monade, sia in se stessa sia in ciascun momento, può essere distinta da un'altra solo per le sue qualità e azioni interne, cioè per le percezioni e le appetizioni» (*I principi razionali della natura e della grazia* §2, Bompiani, Milano 2017, p. 37). Lo stesso è ripetuto in *Monadologia*: «Pertanto, se le monadi fossero prive di qualità sarebbero indistinguibili l'una dall'altra, dato che esse non differiscono affatto tra loro per quantità. [...] È inoltre necessario che ciascuna monade sia differente da ogni altra. Nella Natura, infatti, non esistono due Esseri che siano perfettamente uguali, e nei quali non sia possibile trovare una differenza interna, cioè una differenza fondata su una denominazione intrinseca» (*Monadologia* §§8-9, cit., p. 63).

infallibilmente e con gioia perenne. La condizione creaturale, invece, esclude una tale capacità espressiva: se le monadi ne disponessero sarebbero Dio stesso. Le sostanze non sarebbero distinguibili da lui, né dunque sarebbero veramente individui distinti, cioè creature. La «privazione» che segna ciascuna di esse, di conseguenza, non indica un male effettivo ma solo la sua possibilità. Su un piano primitivo e rispetto a se stesse, le creature non mancano di nulla. Esse sono cioè perfette.

La perfezione delle creature, oltre ad essere riconosciuta da Leibniz in alcune righe di *Discorso di metafisica*³⁵, è resa necessaria anche dall'essenza di Dio stesso: essendo onnipotente e desiderando il meglio, egli non può che creare sostanze perfette. La perfezione divina, in altre parole, comporta che «il principio della perfezione, in luogo di limitarsi al generale, discende altresì nel particolare delle cose e dei fenomeni»³⁶. In questa maniera comprendiamo non che solo il limite essenziale alle sostanze non le getta in una primitiva condizione di malignità, ma anche che tale imperfezione originaria è la radice della molteplicità di gradi distintivi che caratterizza la loro espressione. Se infatti assumiamo il concetto di perfezione secondo il suo significato più generale, ovvero in quanto grado dell'essenza, e se consideriamo leibnizianamente l'essenza in termini di «pensabilità distinta»³⁷, notiamo che l'imperfezione consiste in un certo grado di confusione espressiva: la ragione della percezione non è espressa distintamente. Il limite essenziale alle monadi richiede perciò che il nostro sguardo venga distolto dalle sue attività, ovvero dalla dimensione derivativa o mondana, e venga rivolto a quella primitiva o extra-mondana. In ogni caso,

35 Argomentando contro coloro i quali sostengono che la bontà delle creature discenda dal semplice fatto che siano opere di Dio, Leibniz scrive: «Se così fosse, Dio, sapendo di esserne l'autore, non avrebbe avuto bisogno di guardarle una volta fatte e di trovarle buone, come attesta la Sacra scrittura, la quale sembra essersi servita di questa antropologia solo per farci sapere che *l'eccellenza delle opere si riconosce guardandole in se stesse*, anche senza riflettere su quella denominazione puramente esteriore che le rapporta alla loro causa» (*Discorso di metafisica* II, cit., p. 16. Corsivo mio).

36 *Tentamen anagogicum. Saggio anagogico nella ricerca delle cause*, in M. Mugnai – E. Pasini (a cura di), *Scritti filosofici*, vol. 1, cit., p. 473.

37 *Essentia, existentia, distincta, perfectio. Definitiones*, in *Sämtliche Schriften und Briefe*, Akademie Verlag, VI, 5, Berlin 1923, p. 225.

risulta chiaramente come su un piano originario il limite non rappresenti un ostacolo alle creature e alla loro perfezione, bensì un loro elemento costitutivo: le creature sono tali anche in virtù del limite che gli è essenziale, il quale comporta che le perfezioni emanate dalla divinità vengano manifestate attraverso un chiaroscuro specifico per ciascuna sostanza. L'imperfezione originaria consiste allora in ciò per mezzo di cui la perfezione – altrettanto originaria potremmo dire – trova compimento. Il finito contiene in sé l'infinito: «such a living mirror, however minute and particular, captures universal infinity: in being almost nothing but at the same time almost all»³⁸.

3. Il limite come *medium* dell'illimitato

Nel paragrafo precedente è stato mostrato che il limite essenziale alle creature coincide con la loro essenziale individualità: ogni possibile o idea è presente nella mente divina come unità, e questo, pur non escludendo il darsi simultaneo di una pluralità, implica una visione prospettica (e dunque parziale) del molteplice e dell'intero. Ora, se l'imperfezione originaria delle sostanze ha sede e "origine" nell'intelletto divino, tale qualità non sarà esclusiva delle creature, ma apparirà più in generale a tutti i suoi contenuti. In altre parole, non sono limitate solo le sostanze, bensì tutti gli individui presenti nella mente divina, siano essi esistenti o semplicemente possibili. Di conseguenza, per comprendere in particolare la funzione che il limite svolge nella concezione leibniziana delle creature non bisogna considerare tale carattere solamente in rapporto a se stesso, ma anche in relazione all'oggetto del quale viene predicato – in questo caso, i possibili passati all'esistenza. Per questa ragione, è necessario esporre innanzitutto la differenza riconosciuta da Leibniz tra i possibili e gli esistenti. Due scritti leibniziani per mezzo dei quali è possibile rispondere a tale domanda risalgono al 1697: *L'origine radicale delle cose e Dio e i possibili*. Nel primo testo Leibniz scrive quanto segue:

38 O. Nachtomy, *On Living Mirrors and Mites: Leibniz's Encounter with Pascal on Infinity and Living Things Circa 1696*, «Oxford Studies in Early Modern Philosophy», vol. 8, 2018, p. 166.

«Per spiegarci ora più distintamente in qual modo dalle verità eterne, cioè dalle verità essenziali o metafisiche, derivino verità temporali, contingenti o fisiche, dobbiamo anzitutto riconoscere che per il fatto che qualcosa esiste anziché nulla, nelle cose possibili ovvero nella stessa possibilità o essenza, vi è una esigenza di esistenza o, per così dire, una pretesa ad esistere; o in una parola, che l'essenza di per sé tenda all'esistenza. Donde segue che tutti i possibili, ossia tutto ciò che esprime l'essenza o realtà possibile, tendono con eguale diritto all'esistenza, in proporzione alla quantità di essenza o di realtà cioè al grado di perfezione che implicano: la perfezione, infatti, non è altro che la quantità dell'essenza. Da ciò si comprende, nel modo più evidente, come fra le infinite combinazioni di possibili e di serie possibili, esiste quella che porta all'esistenza la massima quantità di essenza o di possibilità»³⁹.

Mentre i possibili sono «tutto ciò che esprime l'essenza o realtà possibile» e presentano molteplici gradi di perfezione, gli esistenti sono quegli individui in cui il grado di perfezione è giunto al massimo, ovvero quei possibili per mezzo dei quali è condotta «all'esistenza la *massima* quantità di essenza o di possibilità». In altre parole, affinché un ente sia possibile è necessario che non sia contraddittorio (il contraddittorio è infatti impossibile). La sua esistenza, invece, richiede il grado massimo dell'essenza: per mezzo di essi deve giungere all'esistenza non solo la massima quantità, ma anche la massima varietà. Infatti, «la perfezione non dev'essere collocata soltanto nella materia, cioè in quanto riempie lo spazio ed il tempo, in qualunque modo sia posta una stessa quantità, ma nella forma o varietà. Dal che consegue che la materia non ovunque è simile a se stessa, ma che è resa dissimile dalle forme, altrimenti non si otterrebbe tutta la varietà possibile»⁴⁰.

Gli individui più perfetti, ovvero esistenti, sono dunque quelli per mezzo dei quali trova attuazione la massima varietà possibile. Quale elemento però permette di riconoscere il raggiungimento del massimo? Cosa definisce la

39 *L'origine radicale delle cose*, in G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai – E. Pasini, vol. I, cit., p. 219.

40 *Dio e i possibili*, in G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai – E. Pasini, vol. I, cit., p. 229.

possibilità espressiva di un'essenza? Poiché Leibniz impiega sovente i vocaboli "possibilità" ed "essenza" come sinonimi, mi sembra verosimile individuare tale discriminazione nel limite da cui l'essenza stessa è segnata. In altri termini, gli individui o idee presenti nella mente divina, essendo delle unità e disponendo di un'essenza limitata, sono possibili secondo limiti intrinseci e costitutivi della cosa stessa. Il limite essenziale alle creature costituisce anche il limite della loro possibilità. Tale imperfezione originaria è inoltre ciò a partire del quale è possibile valutare il grado di perfezione di un individuo. Così, il concetto leibniziano di limite rivela un nuovo profilo: esso non consiste solo in un carattere essenziale alla cosa, ma in ciò per mezzo di cui il meglio, la perfezione, giunge all'esistenza.

In questo modo, non si intende attribuire un ruolo "attivo" all'imperfezione originaria delle creature. Essa non contribuisce attivamente alla perfezione delle sostanze. Piuttosto, pone le condizioni affinché quest'ultima possa aver luogo. La ragione dell'esistenza, infatti, non risiede nel limite ma nel grado dell'essenza che caratterizza una sostanza. Ora, come è stato mostrato nelle pagine precedenti, il limite essenziale alle creature non svolge una funzione realmente privativa: le creature non sono manchevoli in senso stretto di alcune perfezioni. Queste ultime, piuttosto, trovano la loro realizzazione secondo una composizione specifica dettata dall'essenza delle creature:

«Infatti, la sostanza esprime, *sebbene confusamente, tutto* ciò che accade nell'universo, passato, presente o futuro, e ciò ha una certa somiglianza con una percezione o conoscenza infinita; e poiché tutte le altre sostanze esprimono a loro volta quella sostanza, e vi si adattano, si può dire che essa estende la sua potenza su tutte le altre, a imitazione dell'onnipotenza del Creatore»⁴¹.

«Sennonché, questa rappresentazione è senz'altro confusa riguardo all'insieme dei dettagli dell'universo, e *può distinguere soltanto una piccola parte delle cose, cioè di quelle cose che sono o le più vicine o le più grandi rispetto ad ogni monade* – se avesse soltanto rappresentazioni distinte, ogni monade sarebbe una Divinità»⁴².

41 *Discorso di metafisica IX*, cit., p. 27 (Corsivo mio).

42 *Monadologia* §60, cit., pp. 85-87 (Corsivo mio).

Il primo brano, tratto da *Discorso di metafisica* si presenta come una riflessione sulla creatura in generale e ci ricorda che la sua essenza comporta un inevitabile grado di confusione percettivo. Il secondo brano, invece, tratto dalla *Monadologia*, considera le creature singolarmente e specifica il modo in cui la loro espressione si realizza, ovvero rappresentando più distintamente «quelle cose che sono o le più vicine o le più grandi rispetto ad ogni monade». In altre parole, «ogni sostanza esprime esattamente tutte le altre *mediante i rapporti che ha con esse*»⁴³.

Ora, poiché la percezione è una delle due attività interne alla monade, i rapporti che essa intrattiene con le altre non saranno determinate da queste ultime, bensì saranno un prodotto della monade stessa. Inoltre, poiché la percezione della sostanza è prospettica e quest'ultima discende dalla sua imperfezione originaria, l'infinità delle relazioni con l'universo saranno sì prodotte dalla monade, ma sempre secondo i limiti che le sono essenziali. In questo senso, il limite svolge anche una certa funzione "ordinatrice" all'interno dell'attività espressiva della sostanza: esso è ciò per cui alcuni enti sono espressi più distintamente, mentre altri più confusamente. L'infinità interna ad ogni sostanza è pertanto rivelata per mezzo del gioco di luci ed ombre dovuto dalla loro finitezza.

Dei casi concreti a partire dai quali è possibile osservare l'infinità interna alle sostanze sono offerti in diverse opere leibniziane. Nel *Discorso di metafisica*, per esempio, viene riproposta la narrazione platonica del giovane capace di «scoprire verità molto difficili della geometria riguardanti gli incommensurabili, senza insegnargli alcunché»⁴⁴; nella raccolta di note ai *Principi* di Cartesio intitolata *Osservazioni sulla parte generale dei Principia di Cartesio*, Leibniz elogia quest'ultimo perché «prestò opera utile nello sradicare il pregiudizio secondo cui i colori, i calori ed altri fenomeni sono da noi considerati come cose fuori di noi, mentre risulta che alla stessa mano cui prima una cosa sembrava calda subito dopo sembra tiepida [...]»⁴⁵; nel *Saggio di dinamica*, infine, sottolinea come nei corpi in caduta «dopo un certo progresso, una volta nata la forza viva, le velocità acquistate non sono più proporzionali agli spazi già percorsi nella

43 *Ivi* §59, p. 85 (Corsivo mio).

44 *Discorso di metafisica* XXVI, cit., p. 59.

45 *Osservazioni sulla parte generale dei Principia di Cartesio*, in G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai – E. Pasini, vol. I, cit., pp. 80-81.

caduta [...] ma soltanto ai loro elementi»⁴⁶.

Il primo esempio costituisce una prova dell'infinità della nostra conoscenza e un supporto alla tesi innatista: la scoperta di «verità molto difficili» della geometria mostra infatti la presenza virtuale (ovvero innata) di tali verità nella mente del giovane. Il secondo caso permette di comprendere l'idea leibniziana secondo cui «la (ragione della) percezione va cercata nella sostanza semplice, non già nel composto, cioè nella macchina»⁴⁷, e dunque conferma la presenza di una ragione interna alle creature dalla quale discendono tutte le sue sensazioni e le qualità degli oggetti sentiti. Infine, anche il caso proposto in *Saggio di dinamica* prova una certa indipendenza dei corpi dalla situazione data di partenza, una certa capacità di trascenderla e svincolarsi, in virtù della quale le velocità «dopo un certo progresso [...] non sono più proporzionali agli spazi già percorsi». Tutti questi esempi mostrano allora come la ragione dei fenomeni non risieda nel dato, nel finito, bensì in un principio interno alle sostanze in cui sono già presenti tutti i possibili.

La presenza virtuale di tutti i possibili nelle creature prova la loro perfezione: in ciascuna di esse è contenuta la massima quantità di essenza. Tale qualità, in particolare, non è riducibile ad una semplice condizione statica delle monadi. Al contrario, proprio la perfezione creaturale è ciò per cui la condizione originaria delle sostanze è quella di un perenne *status mutationis*⁴⁸. La perfezione è infatti per il filosofo di Lipsia non soltanto la qualità di ciò che dispone della massima quantità possibile di essenza, ma anche ciò che muove le creature, il principio del loro mutare: è quella stessa “forza” interna ai possibili e in funzione della quale

46 *Saggio di dinamica*, in G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai – E. Pasini, vol. I, cit., p. 437.

47 *Monadologia* §17, Bompiani, cit., p. 65.

48 Questo punto è chiarito in particolare da Leibniz in una lettera indirizzata a Bayle e relativa al nuovo sistema: «Ora, secondo me, la natura della sostanza creata è proprio di mutare continuamente secondo un certo ordine, che la conduce spontaneamente [...] per tutti gli stati che le capiteranno [...]» (*Chiarimento delle difficoltà rilevate dal sig. Bayle nel nuovo sistema dell'unione di anima e corpo*, in M. Mugnai – E. Pasini (a cura di), *Scritti filosofici*, vol. 1, cit., p. 499). Inoltre è riaffermato in *Monadologia* §10: «Considero poi come assodato che ogni Essere creato è soggetto a mutamento – e quindi lo è anche la monade creata -, e che questo mutamento è continuo in ciascuna monade» (op. cit., p. 63).

essi tendono più o meno all'esistenza, nonché il principio dell'azione divina. Per questa ragione, il limite non costituisce semplicemente il mezzo attraverso cui il meglio trova solo la sua attuazione, ma anche la sua manifestazione: il mutamento continuo delle monadi e che procede parallelamente al loro grado di essenza manifesta infatti la loro perfezione o illimitatezza.

4. Il limite naturale delle monadi come loro condizione e situazione effettiva

Lo studio sinora condotto ha mostrato come il limite essenziale delle monadi non presenti alcuna consistenza ontologica: è non-essere. Ciononostante, è stata anche rilevato un suo certo contributo agli effetti o azioni delle monadi: essendo già essenzialmente individuabili e mancando di una ragione d'esistenza interna all'essenza, le sostanze percepiscono prospetticamente – e dunque parzialmente – l'universo. La ragione che le conduce e le mantiene in vita, infatti, le trascende. Per questo, ciascuna creatura percepirà il mondo secondo molteplici gradi, ovvero non potrà rendere ragione di tutto alla stessa maniera. Dalla causa passiamo perciò ora all'effetto: avendo analizzato il limite essenziale delle creature, rivolgiamo adesso l'attenzione alla loro «natura».

La complessità del concetto leibniziano di natura non può essere interamente districata in queste pagine. Leibniz lo impiega sia per designare le sostanze semplici, cioè i principi del composto, che per riferirsi a ciò che è ordinato secondo massime subordinate ed è percepito distintamente, cioè il prodotto dell'attività delle monadi. Ai fini della presente ricerca è sufficiente considerare solo il secondo di questi significati. In continuità con l'essenza, anche la natura delle monadi si presenta come finita. Tale carattere è affermato esplicitamente da Leibniz in *Discorso di metafisica e Monadologia*:

«Di conseguenza, per parlare più chiaramente, dico che i miracoli e i concorsi straordinari di Dio hanno la proprietà specifica di non poter essere previsti dai ragionamenti di nessuna mente creata, per quanto illuminata essa sia, perché la comprensione distinta dell'ordine generale li supera tutti; per contro, tutto

ciò che definiamo naturale dipende da massime meno generali, che le creature possono capire [...]. Ma ciò che in noi è limitato, potrà essere chiamato la nostra natura o potenza, e a questo riguardo ciò che supera la natura di tutte le sostanze è soprannaturale»⁴⁹.

«[...] Le creature hanno le loro perfezioni grazie all'infusso di Dio, mentre le loro imperfezioni derivano dalla loro propria natura, incapace di essere senza limiti. Proprio per questa incapacità le creature di distinguono da Dio»⁵⁰.

Nel primo di questi brani Leibniz esibisce il carattere limitato della natura delle sostanze discutendo lo statuto dei miracoli. Questi ultimi sono eventi imprevedibili e inspiegabili poiché dipendono da principi superiori e generali ai quali la nostra mente non ha accesso. Ciò che invece discende da massime il cui campo di validità è ridotto è per noi conoscibile, ovvero percepibile distintamente. In questo consiste per il filosofo la natura: in ciò che è governato da regole note attraverso le quali spieghiamo i fenomeni. In questo senso un evento potrà dirsi naturale in quanto è possibile indicare la legge che lo ha prodotto. Viceversa, considereremo il fatto un miracolo. Ora, poiché le leggi naturali trovano la loro ragione in un principio superiori e presentano un dominio ristretto, altrettanto lo sarà la natura: le regole che la governano definiscono il suo campo d'azione corrente e perciò circoscrivono anche la sua presente capacità produttiva o esplicativa. Per mezzo di una natura, di conseguenza, sarà possibile spiegare solo alcuni fenomeni: quelli che, essendo subordinati a massime meno generali, sono espressi più distintamente e possono essere considerati come sue azioni. In questo senso, scrive Leibniz, «una sostanza che è di estensione infinita [...] diviene limitata per modo»⁵¹.

⁴⁹ *Discorso di metafisica XVI*, cit., p. 41.

⁵⁰ *Monadologia* §42, cit., p. 77.

⁵¹ *Discorso di metafisica XV*, cit., p. 39. Questo modo di intendere il limite naturale delle sostanze viene riproposto da Leibniz anche in altri scritti, sebbene egli non faccia esplicita menzione della «natura». In *La correzione della filosofia prima e la nozione di sostanza*, per esempio, Leibniz riconosce come la «forza» – ovvero la natura – venga «variamente limitata e costretta dallo stesso conflitto dei corpi», ovvero dalla presenza di altre sostanze (in M. Mugnai – E. Pasini (a cura di), *Scritti filosofici*, vol. 1, cit., p. 430); in *La natura in se stessa* presenta la

La seconda citazione è tratta dalle pagine di *Monadologia* dedicate alla dimostrazione a posteriori dell'esistenza di Dio, e conferma come il carattere limitato della natura consista nella sua ridotta capacità esplicativa. Rispetto a *Discorso di metafisica*, però, il filosofo adotta un termine di confronto differente: mentre nell'opera del 1686 egli riconosce il limite naturale delle creature alla luce del loro ridotto potere esplicativo dei fenomeni, nello scritto del 1714 fa leva sull'incapacità delle «cose finite»⁵² di rendere ragione di se stesse. La natura di una monade è dunque limitata non solo perché non esprime distintamente tutto ciò che accade nel mondo, ma anche perché non esprime distintamente neppure se stessa. Ogni monade, infatti, rispecchia l'universo.

Queste due maniere in cui il limite naturale delle sostanze si dispiega non sono disgiunte. La percezione è un'azione *interna* della monade, perciò i fenomeni che essa esprime confusamente e di cui non riesce a rendere ragione saranno sempre delle «rappresentazioni» o «stati» *interni* alla monade. Il limite naturale delle monadi, di conseguenza, non dovrà essere concepito come un confine esteriore che demarca una sostanza dalle altre. Non vi è distinzione netta tra distinto e confuso, bensì implicazione: il confuso è presente nel distinto. Il limite naturale è perciò un confine sfumato, interno e mobile con cui possiamo identificare la condizione effettiva di ogni creatura, la quale comprende in sé simultaneamente percezioni distinte e percezioni confuse. In questo senso, possiamo definire la natura della monade come la rappresentazione distinta – e dunque anche parziale – della sua essenza.

La mobilità di tale confine discende dall'attività appetitiva della sostanza e che consiste nella «tendenza [a passare] da una percezione all'altra, e costituisce il principio del mutamento della monade»⁵³. Il mutamento dunque, come è stato già mostrato, è costitutivo della monade stessa, la quale tende sempre ad attuare ciò

«forza motrice primitiva» delle cose o «entelechia prima» come un principio sempre agente, ma al contempo «variamente modificata dai concorsi dei corpi attraverso sollecitazioni o impeti» (in G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai – E. Pasini, vol. I, cit., p. 516). In *Principi razionali della natura e della grazia* §3 e *Monadologia* §52, infine, il limite naturale delle sostanze emerge nell'adeguamento reciproco tra le sostanze.

52 *Monadologia* §41, cit., p. 75.

53 *I principi razionali della natura e della grazia* §2, cit., p. 37.

che risulta possibile e, così, a distinguere ciò che immediatamente risulta oscuro.

A questo punto, per comprendere al meglio il modo in cui il concetto di limite figura all'interno della riflessione leibniziana matura, può essere utile confrontare le peculiarità indicate con tale termine. Le analisi fin qui condotte hanno posto in luce una doppia limitazione della sostanza: essa lo è sia sotto il profilo essenziale che sotto quello naturale. La maniera in cui l'imperfezione si presenta in essi, però, differisce: nel primo caso coincide con il non-essere ed esclude la variazione (dell'essenza), nel secondo caso invece dischiude quel campo di possibilità che la monade percepisce confusamente e a partire da cui essa può agire o modificarsi. Ancora una volta, con ciò non si intende attribuire al limite un'attività, bensì sottolineare nuovamente che, poiché le perfezioni divine sono qualità, il male metafisico non opera come cesura, ma ordina le perfezioni prospetticamente. L'oscurità che segue a questa organizzazione è condizione dell'agire delle sostanze, ovvero del divenire. L'infinità o perfezione, dunque, non viene in alcun modo impedita dall'imperfezione creaturale, ma giunge interamente all'esistenza dandosi anche sotto forma di confusione e generando quelle regioni espressive che vengono percepite come buie. Ogni creatura potrà dunque dirsi "onnisciente" in quanto presenta virtualmente in sé le idee di tutte le cose (la sua percezione è cioè infinita), e "onnipotente" in virtù della connessione universale delle cose e della sua percezione infinita. Tuttavia, affinché tali qualità emergano è necessaria l'esperienza, la riflessione e l'accrescimento del grado di distinzione, per mezzo del quale la sostanza sviluppa anche la propria potenza. La perfezione o infinità delle monadi è dunque una qualità in atto e tuttavia ancora da compiersi. È in atto perché è la condizione necessaria per il progresso conoscitivo e il mutamento che sempre si verifica. È da compiersi in quanto richiede una variazione continua (e infinita) che provi la realtà di tale illimitatezza. Per questa ragione, ritengo si debba concordare con Ohad Nachtomy e riconoscere che «creatures do not possess an infinitesimal *magnitude*. It is rather infinity *related to a program of action* that lasts for as long as creatures act»⁵⁴.

⁵⁴ O. Nachtomy, *On Living Mirrors and Mites: Leibniz's Encounter with Pascal on Infinity and Living Things Circa 1696*, cit., p. 187 (corsivo mio).

Per via di questa duplicità, se osserviamo la monade con uno sguardo esterno possiamo definire il limite come la propria condizione, e ciò per via della compresenza e continuità tra percezioni distinte e percezioni confuse, ovvero per la perfezione in atto della monade; se invece adottiamo una prospettiva interna, ovvero quella delle creature, il limite apparirà come la situazione in cui esse sempre si ritrovano: da questo punto di vista, la perfezione risulta come uno stato da conseguire continuamente. In generale, comunque, possiamo rappresentare il limite naturale come un confine variabile e sfumato tra l'attuale e il possibile con cui la sostanza rivela, attraverso i propri stati, la realtà dell'infinito.

5. Conclusione

Lungo queste pagine sono stati posti in luce i molteplici profili che caratterizzano la nozione leibniziana di "limite": essa indica ciò che, segnando le creature nella loro essenza, permette di distinguerle dal Creatore; un elemento innato alla mente divina impiegato affinché il meglio giunga all'esistenza e venga manifestato; la condizione dell'azione monadica e la situazione propria di ogni sostanza. Tali funzioni, sebbene siano distinte le une dalle altre, sono convergenti. Il limite è infatti la condizione necessaria (ma non sufficiente) delle sostanze, e poiché non esiste sostanza che non agisca e tutto ciò che agisce è sostanza, il limite è anche la condizione necessaria della loro attività, attraverso cui viene provata, cioè manifestata, l'esistenza dell'illimitato e la perfezione delle monadi.

Adottando una prospettiva forse distante dalla sensibilità diffusa odierna, Leibniz formula una nozione di limite che non segnala l'ineludibile condizione di confinamento delle creature, ma la condizione in cui esse sono poste affinché possano sempre modificare la loro situazione. In questo senso, il limite è ciò entro cui la monade deve e non può che rimanere, ma anche ciò che è chiamata sempre a superare. Considerata secondo la sua forma necessaria, ovvero in quanto pertinente l'essenza, l'imperfezione è una condizione imprescindibile della sostanza; considerata invece secondo

la sua forma contingente, ovvero naturale, l'imperfezione è lo stato che, per sua stessa costituzione, ogni creatura è sempre spinta a lasciarsi alle spalle. In altre parole, è proprio "a partire" dalla sua essenziale imperfezione che la monade riesce, attraverso la sua natura, ad accrescere (e rivelare) la propria perfezione. Se non fosse essenzialmente limitata, non potrebbe neppure essere illimitata. E la ragione di ciò risiede in questo: priva di limite essenziale, una sostanza non potrebbe essere una creatura, e venendo meno la creatura, verrebbe meno anche la possibilità della sua perfezione. Poiché però esistono gli individui, è necessario che essi siano perfetti, ovvero che presentino in sé la massima quantità possibile di essenza, sebbene tale qualità non sempre compaia chiaramente. L'essenziale perfezione delle creature è infatti una qualità nota solo a Dio e costitutiva della ragione della loro esistenza: se infatti Egli non trovasse le cose buone in se stesse, cioè per l'universo intero che esse esprimono, non permetterebbe loro di esistere.

Il concetto di limite è, pertanto, impiegato da Leibniz per mostrare che «tutto tende alla perfezione, non solo nell'universo in generale, ma anche nelle sue creature in particolare, le quali sono destinate a un tale grado di felicità che l'universo si trova interessato, in virtù della bontà divina che si comunica a ciascuno quanto la sovrana saggezza lo può permettere»⁵⁵. Anche l'oscurità, pertanto, non è da disprezzare: essa è un terreno fertile e seminato, il quale però richiede la nostra operosità. Solamente attraverso l'attività, infatti, i chicchi nascosti in esso, ovvero i possibili, potranno germogliare, crescere e fruttificare. Questi saranno così espressioni della perfezione e armonia universale, motivo di gioia e garanzia di felicità per coloro i quali sapranno lavorare con pazienza e speranza.

⁵⁵ *Nuovo sistema della natura*, in G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai – E. Pasini, vol. I, cit., p. 451.

Bibliografia

G. W. Leibniz, *Confessio philosophi ed altri scritti*, a cura di F. Piro, Cronopio, Napoli 2003.

G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai e E. Pasini, vol. 1, UTET, Torino 2000.

G. W. Leibniz, *Scritti di logica*, a cura di F. Barone, Zanichelli, Bologna 1968.

G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di D. Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1965.

G. W. Leibniz, *Monadologia*, Giunti Editore, Milano 2017.

- *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, Giunti Editore, Milano 2017.

- *Saggi di teodicea. Sulla bontà divina, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, Giunti Editore, Milano 2017.

- *Discorso di metafisica*, Edizioni Studium, Roma 2016.

- *Essentia, existentia, distincta, perfectio. Definitiones in Sämtliche Schriften und Briefe*, Akademie Verlag, VI, 5, Berlin 1923.

M. R. Antognazza, *God, Creatures, and Neoplatonism in Leibniz* in W. Li (a cura di), *Für unser Glück oder das Glück anderer: X. Internationaler Leibniz-Kongress*, Band III, Olms, Hildesheim 2016, pp. 351-364.

- *The Hypercategorical Infinite*, «The Leibniz Review», vol. 25, 2015, pp. 5-30.

- *Primary Matter, Primitive Passive Power, and Creaturely Limitation in Leibniz*, «Studia Leibnitiana», vol. 42 n. 2, 2014, pp. 167-189.

- *Metaphysical Evil Revisited* in S. Newlands, L. Jorgensen (a cura di), *New Essays on Leibniz's Theodicy*, Oxford University Press, New York 2014, pp. 112-134.

S. Duarte, *Leibniz and Prime Matter*, «Journal of the History of Philosophy», vol. 53 n. 3, 2015, pp. 435-460.

D. Fouke, *Emanation and the Perfections of Being: Divine Causation and the Autonomy of Nature in Leibniz*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», vol. 76 n. 2, 1994, pp. 168-194.

D. Garber, *Leibniz: Body, Substance, Monad*, Oxford University Press, New York 2009.

A. Heinekamp, *Los conceptos de Realitas, Perfectio y Bonum Metaphysicum en Leibniz*, «Revista de Filosofía y Teoría Política», 1968, pp. 65-85.

M. Letzer, *Leibniz Conception of Metaphysical Evil*, «Journal of the History of Ideas», vol. 55 n. 1, 1994, pp. 1-15.

C. Mercer, *Knowledge and Suffering in Early Modern Philosophy: G. W. Leibniz and Anne Conway* in S. Ebbersmeyer (a cura di), *Emotional Minds*, De Gruyter, Göttingen 2012, pp. 179-206.

M. Mugnai, *Essences, Ideas, and Truths in God's Mind and in the Human Mind*, in M. R. Antognazza (a cura di), *The Oxford Handbook of Leibniz*, Oxford University Press, New York 2018, pp. 11-26.

O. Nachtomy, *On Living Mirrors and Mites: Leibniz's Encounter with Pascal on Infinity and Living Things Circa 1696*, «Oxford Studies in Early Modern Philosophy», vol. 8, 2018, pp. 159-188.

- *Infinite and Limited: Remarks on Leibniz's View of Created Beings*, «The Leibniz Review», vol. 46, 2015, pp. 179-196.

S. Newlands, *Leibniz on Privations, Limitations, and the Metaphysics of Evil*, «Journal of the History of Philosophy», vol. 52 n. 2, 2014, pp. 281-308.

- *Leibniz and the Ground of Possibility*, «The Philosophical Review», vol. 122 n. 2, 2013, pp. 155-187.

Limiti della conoscenza e metafore spaziali in Kant: *Grenze, Schranke, Feld, Boden, Karte des Landes*

MARIA GIOVANNA BEVILACQUA¹

Sommario: 1. Una precisazione di natura terminologica ed etimologica: *limes, limen, limite*. 2. Limiti della conoscenza e metafore spaziali in Kant: *Grenze, Schranke, Feld, Boden, Karte des Landes*. 3. Limiti territoriali e limiti planetari: *zum ewigen Frieden*. 4. Limiti, limite, orizzonte.

Abstract: Immanuel Kant makes the idea of the limits of knowledge one of the main focuses of his entire reflection. The philosopher from Königsberg makes the metaphorical spatial-territorial image of the limit the underlying guideline for almost all of his critical thought. In Kant's philosophy, the lexical, linguistic and semantic use of the terms *Grenze* and *Schranke* is extremely indicative. *Grenze* indicates the word "limit", *Schranke*, on the other hand, can be literally translated as "barrier". One speaks of limit as «a perimeter within which one can be» and, differently, one speaks of limit as «an obstacle that repels and does not allow one to go beyond».

Keywords: *Kant, space, limit, threshold, otherness, horizon.*

1 Dottore di ricerca in Filosofia presso l'Università degli studi di Pavia e Post-Doc presso l'Università della Svizzera italiana.

1. Una precisazione di natura terminologica ed etimologica: *limen, limes, limite*

Che cos'è un "limite"? Come è possibile definire nell'immediatezza un "limite"? La questione preliminare e centrale da porre è, in primo luogo, una questione terminologica ed etimologica. Il vocabolo italiano *limite* ha la sua origine nella parola latina *limes* propriamente «linea di confine, frontiera»; la radice linguistica di *limes* è anche quella della parola *limen*, indicante l'ingresso, la soglia, ciò che letteralmente è da calpestare per poter entrare in uno spazio. La parola *limite*, che spesso viene usata come sinonimo di "confine" e sinonimo di "frontiera"² rimanda etimologicamente ad un luogo fisico. Il limite-confine-frontiera è spazio; è, nella fattispecie, quello spazio non esteso in larghezza, ma in lunghezza che divide due territori. Nel tracciare un primo quadro di che cosa sia un *limite* si può affermare dunque che il limite, come frontiera o, che dir si voglia, come confine, è un luogo che divide due spazi. Esso si definisce di per sé (e la riflessione linguistico-etimologica lo sottolinea fortemente) anche come lo spazio-luogo di contatto fra due diversità ovvero come "co-presenza" di due alterità. Il limite-frontiera-confine è sì spazio-luogo che divide ma è anche spazio-luogo che conserva in sé una doppia valenza: quella di limite come fine (*la fine*) e quella di ingresso/soglia (*limen*). Per dirla, in sintesi, con Aristotele: «limite è detto il termine estremo di ciascuna cosa, vale a dire quel termine primo al di là del quale non si può più trovare nulla della cosa, e al di qua del

2 Il vocabolo "frontiera" ha la sua origine nel termine *frons* cioè "fronte". Frontiera, nel suo significato linguistico più proprio, è quindi quello spazio che permette di stare di fronte, è il luogo dell'affacciarsi. È, letteralmente, cioè, il luogo del «porre la faccia in direzione oppure contro» un territorio altro. Si pensi al termine confine. La parola "confine" etimologicamente conserva in maniera forte l'idea di una compresenza tra fine ed inizio, o, che dir si voglia, tra due estremità finali o due estremità iniziali (*cum finis* ovvero «avere il limite in comune»). Singolarmente è da sottolineare che il latino *finis*, come l'italiano "fine", significa "limite" (*la fine*) ma anche "scopo" (*il fine*). Per una ricognizione in merito si confrontino, fra gli altri: P. Zanini, *Significati del confine. I limiti naturali, storici, mentali*, Mondadori, Milano 2007, pp. 5-14; C. Milani, *Il confine: note linguistiche*, in M. Sordi (a cura di), *Il confine nel mondo classico*, Vita e Pensiero, Milano 1987, pp. 3-12.

quale c'è tutta la cosa»³. Questa definizione che significato assume, se si riflette sulla datità spaziale e oltre la datità spaziale? Che cosa può significare in un orizzonte simbolico, ma anche metaforico, filosofico ed etico? In primo luogo si potrebbe rispondere affermando, in maniera forse un pò semplicistica ma emblematica, che senza la concezione di limite-confine-frontiera non è possibile la percezione e la cognizione dell'alterità intesa come alterità in generale. Ciò porta con sé, complementariamente, e di contro, che senza una concezione di limite-confine-frontiera non è possibile la percezione, la concettualizzazione e la cognizione dell'identità. Si tratta di pensare al limite-confine-frontiera in maniera doppia: un limite oltre il quale un'identità soggettiva cessa la propria costituzione e a partire dal quale inizia la possibilità di un'alterità "ob-gettiva". Simultaneamente, e proprio in virtù di ciò, il limite può essere un'occasione di conoscenza, di contatto con l'alterità e può essere luogo di oltre-passamento. Si proverà nelle pagine seguenti a riflettere su questa metafora spaziale e su altre ad essa connesse. Si proverà a farlo a partire da alcuni testi kantiani, procedendo attraverso un ordine di massima cronologico, contraddistinto dalla consapevolezza della differenza tra periodo critico e periodo precritico. Si prenderanno in esame alcuni passi di testi del periodo che va indicativamente dal 1768 al 1795, anno della pubblicazione di *Per la pace perpetua*.

2. Limiti della conoscenza e metafore spaziali in Kant: *Grenze, Schranke, Feld, Boden, Karte des Landes*

Una prima evocazione. La storia della filosofia occidentale sembrerebbe inaugurarsi con una espressione linguistica esplicitamente connessa al senso e al significato del termine *limite*. Il detto di Anassimandro, che con Martin Heidegger possiamo definire la «più antica parola del pensiero occidentale»⁴, secondo una delle tradizioni dossografiche che lo hanno consegnato alla

3 Aristotele, *Metafisica*, V, 17, 1022 a.

4 M. Heidegger, *Il detto di Anassimandro* in M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, tr.it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1997, p. 299.

posterità avrebbe recitato, in esergo, che principio delle cose è l'*apeiron*⁵, cioè l'indefinito, l'illimitato, o meglio l'«in-limitato». Una delle prime espressioni compiute utilizzate dalla filosofia occidentale, secondo la tradizione nel solco della quale siamo, rimanda all'opposizione *apeiron/peras* cioè "illimitato/limite"⁶, come opposizione fondativa dell'esistenza di tutto.

Una seconda evocazione. Quasi contemporaneo di Anassimandro e oggetto di grande interesse interpretativo da parte di Martin Heidegger, Eraclito in uno dei suoi più commentati⁷ frammenti, ripropone lo stesso ambito semantico dell'*apeiron/peras*, utilizzato da Anassimandro. Eraclito dice che i confini (*peirata*) dell'anima sono irraggiungibili⁸. Eraclito afferma forse, nella sua profonda ermeticità, l'impossibilità di conoscere che cos'è (veramente) la *psychè* e il (suo) *logos*: egli accenna allusivamente, attraverso un'immagine metaforica spazio-territoriale (il percorrere una via), all'impossibilità di oltrepassare certi limiti, umanamente riconoscibili, di conoscenza.

Diversi secoli dopo Eraclito, Immanuel Kant, probabilmente non in diretto ed esplicito riferimento al pensiero eracliteo, fa, come è noto, dell'idea di limiti

5 Simplicio di Cilicia, nel VI secolo d. C., descrive il pensiero di Anassimandro rifacendosi alla testimonianza di Teofrasto, il successore di Aristotele dicendo: «tra quanti affermano che (il principio) è uno, in movimento e infinito, Anassimandro, figlio di Prasiade, milesio, successore e discepolo di Talete, ha detto che principio ed elemento degli esseri è l'infinito, avendo introdotto per primo questo nome di principio. E dice che il principio non è né l'acqua né un altro dei cosiddetti elementi, ma un'altra natura infinita, dalla quale tutti i cieli provengono e i mondi che in essi esistono [...]» (Fr. 12 A 9 DK).

6 In questa sede si è scelto di seguire la traduzione tradizionalmente canonica e più diffusa del frammento presocratico in questione. ma è doveroso sottolineare come negli ultimi anni si siano delineate interpretazioni differenti. Si confronti ad esempio: G. Semerano, *L'infinito: un equivoco millenario. Le antiche civiltà del Vicino Oriente e le origini del pensiero greco*, Bruno Mondadori, Milano 2005. Secondo l'interessante e originale ricostruzione filologica di Semerano, il vocabolo *apeiron* non sarebbe riconducibile al vocabolo *peras*, ma bensì sarebbe derivante da un ambito semantico semitico e avrebbe il significato di "terra".

7 E. Zeller, *Eraclito in La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, tr.it. di R. Mondolfo, La Nuova Italia, Firenze 1968; G. Colli., *La sapienza greca*. Vol. III. *Eraclito*, Adelphi, Milano 1993; M. Heidegger, *Eraclito. Seminario del semestre invernale 1966/67*, tr.it. di A. Ardivino, Laterza, Roma-Bari 2010.

8 «I limiti dell'anima non riusciresti a trovare anche se percorressi ogni via: essa possiede una ragione così profonda» (Fr.22 B 45 DK).

della conoscenza uno dei fulcri principali di tutta la sua riflessione: l'immagine metaforica spazio-territoriale del limite è la linea-guida sottesa a quasi tutto il suo pensiero critico. Ed è proprio da qui che questa mia riflessione vuole svilupparsi.

Alcuni anni prima della stesura della prima edizione della *Critica della ragion pura* – e alcuni anni dopo la pubblicazione anonima della *Storia universale della natura e teoria del cielo*, che riporta la teoria della formazione del sistema solare da una nebulosa originaria che non è escluso che abbia qualcosa in comune con l'*apeiron* di Anassimandro – Immanuel Kant, nel 1768, scrive *Del primo fondamento della distinzione delle regioni nello spazio*. In questo denso scritto, ancora legato all'assolutezza dello spazio newtoniano⁹, Kant afferma che:

«Un corpo, che sia completamente uguale e simile a un altro, ma che non possa essere chiuso negli stessi limiti, si può chiamare il suo opposto incongruente

9 Fra i numerosi contributi citabili, si confronti ad esempio: A. Ghersani, *Kant precritico e l'originarietà dello spazio*, «Rivista di storia della filosofia», 2, 1989, pp. 285-294. Il concetto di spazio dello scritto kantiano del 1768 sarà mutato già dopo due anni, nel 1770, con la *Dissertatio*: «Lo spazio non è qualcosa di oggettivo e reale, né sostanza, né un accidente, né una relazione [...]. Di coloro che difendono la realtà dello spazio alcuni se lo immaginano come un ricettacolo assoluto e immenso di tutte le cose possibili – tesi che al seguito degli inglesi lusinga la maggior parte dei geometri – altri sostengono che lo spazio è la relazione delle cose esistenti prese in sé stesse, che a dire il vero una volta tolte via le cose risulta evanescente e non sensibile se non dentro fatti attualmente presenti, come asseriscono seguendo Leibniz i più dei nostri compaesani. Quanto alla prima escogitazione – del tutto immotivata – di mettere insieme infinite relazioni autentiche senza enti in reciproco rapporto, siamo in pieno mondo delle favole. Cadono d'altra parte in un errore ancora peggiore coloro che declinano la seconda opinione [...]» (I. Kant, *La forma dei principi del mondo sensibile e intelligibile in Scritti precritici*, a cura di A. Pupi, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 441-442). Nella *Critica della ragion pura*, più di dieci anni dopo, Kant dirà: «lo spazio non è un concetto empirico, ricavato da esperienze esterne [...]. Lo spazio è una rappresentazione necessaria a priori, la quale sta a fondamento di tutte le intuizioni esterne. Non si può mai formare la rappresentazione che non vi sia spazio, sebbene si possa benissimo pensare che in esso non si trovi nessun oggetto [...]. Lo spazio non è un concetto discorsivo o, come si dice, universale dei rapporti delle cose in generale, ma una intuizione pura [...]. Sicché la rappresentazione originaria dello spazio è intuizione a priori, e non concetto» (I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 56-57).

[...] È chiaro, dall'esempio delle mani, che la figura di un corpo può essere completamente simile alla figura di un altro, e che la grandezza dell'estensione può essere del tutto uguale, eppure tuttavia restare una ulteriore distinzione interna, ovvero questa: che la superficie che racchiude un corpo non è possibile che possa chiudere l'altro. Siccome questa superficie, che delimita lo spazio corporeo dell'uno, non può servire come limite dell'altro, comunque lo si giri e lo si rivolti, allora questa diversità deve essere di un tipo che si basa su una ragione interna. Questa ragione interna della differenza però non può dipendere dal diverso modo nel quale le parti dei corpi sono collegate le une con le altre, poiché, come si vede dagli esempi addotti, riguardo a ciò tutto può essere completamente identico».¹⁰

In estrema sintesi: ogni corpo ha un'estensione¹¹; ogni corpo-estensione possiede, per forza e per necessità, una estensione-limite che lo contraddistingue e che lo rende differente da ogni altro corpo-estensione anche in una situazione di fortissima somiglianza. Due entità spaziali estremamente somiglianti ma diverse non saranno mai perfettamente sovrapponibili; esse potranno essere quasi totalmente sovrapponibili, ma non completamente sovrapponibili. I limiti spaziali determinano l'unicità di un'entità, che in quanto tale ha una sua estensione nello spazio. Si tratta di una prospettiva molto poco distante dalla definizione aristotelica di "limite" riportata nelle pagine precedenti di questo mio scritto. Nel 1783, in periodo critico, nei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che vorrà presentarsi come scienza* Kant parlando, ancora, di spazio e estensione spaziale in termini non troppo dissonanti da Aristotele, afferma che:

«Un limite (*Grenze*) negli esseri estesi presuppone sempre uno spazio che è al di là d'una certa superficie determinata e la include in sé; il confine (*Schranke*) non ha bisogno di questo, ma è una pura negazione che affetta una grandezza, in quanto essa non è una totalità assoluta e perfetta. Ora la nostra ragione

10 I. Kant, *Del primo fondamento della distinzione delle regioni nello spazio*, in *Scritti precritici*, cit., p.412.

11 «Non mi occorre d'uscire fuori dal concetto che io unisco alla parola corpo, per trovare legata con esso l'estensione [...]» (I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 39).

vede in certo modo intorno a sé uno spazio per la conoscenza delle cose in sé, sebbene non possa mai averne concetti determinati e sia puramente limitata ai fenomeni [...]».¹²

Nello specifico discorso kantiano è estremamente indicativo l'uso lessicale che il filosofo di Königsberg utilizza¹³. Kant usa i vocaboli *Grenze* e *Schranke*; il primo indica la parola *limite* il secondo, invece, si può tradurre letteralmente come *barriera*. Si parla qui, come è (forse) ormai noto, di limite e di limite come barriera. Si parla di limite come «perimetro entro cui poter essere» e, differentemente, si parla di limite come «ostacolo che respinge e non permette l'oltre-passamento». Ci sono limiti invalicabili, ma ci sono anche dei limiti che servono a de-lineare. Ci sono dei limiti invalicabili: la nostra ragione può conoscere solo dati fenomenici. Ci sono dei limiti che servono a de-lineare: la nostra ragione può essere conscia in ipotesi della possibilità-pensabilità delle cose in sé, senza per questo oltre-passare i limiti che essa stessa si dà. Per non permettere l'oltre-passamento dei limiti invalicabili serve un atto di severità, un vero e proprio ammonimento: «[...] ammonendola che non presuma di raggiungere cose in sé»¹⁴. Kant lascia trasparire che la cosiddetta conoscenza per analogia permette (solo) una sorta di conoscenza indiretta e mediata, di tipo relazionale, con un oggetto noumenico, cioè con l'alterità¹⁵ pensabile

12 I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che vorrà presentarsi come scienza*, tr.it. di P. Martinetti, Rusconi, Milano 1995, p. 221.

13 Per una puntualizzazione articolata in merito si confrontino fra gli altri: A. Gentile, *Ai confini della ragione. La nozione di «limite» nella filosofia trascendentale di Kant*, Edizioni Studium, Roma 2003, pp. 241-250; C. Esposito, *I limiti del mondo e i confini della ragione. La teologia morale in Kant*, in L. Fonnesu (a cura di), *Etica e mondo in Kant*, il Mulino, Bologna 2008, pp. 237-269.

14 I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 229.

15 Una trattazione approfondita sullo specifico e circoscritto tema del rapporto tra limite e conoscenza per analogia si può trovare in: A. Moretto, *Limite e analogia in alcuni aspetti della filosofia critica di Kant*, «Verifiche. Rivista trimestrale di Scienze Umane», 4, 1986, pp.341-364. Sul tema della conoscenza per analogia si rimanda in particolare a: V. Melchiorre, *Analogia e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, Ugo Mursia Editore, Milano 1991 e P. Faggiotto, *La metafisica kantiana della analogia. Ricerche e discussioni*, Edizioni dell'Associazione Trentina di Scienze Umane, Trento 1995.

(*denkbar*), ma non ontologicamente conoscibile (*unerkenntbar*). La principale «via d'uscita per andare oltre confine» è l'ambito pratico. Immanuel Kant lo dice in maniera molto chiara nell'Introduzione alla *Critica del giudizio*, ricorrendo, ancora una volta, ad una esplicita immagine metaforica legata all'idea di spazio, di limite e di estensione territoriale. Essa è giocata lessicalmente sui vocaboli *Feld* e *Boden*, vocaboli che rimandano all'idea di uno spazio esteso ma determinato. Si tratta di capire, letteralmente, quale territorio (nello specifico etimologico quale terreno-suolo) non è adatto a noi, al nostro essere costituzionalmente esseri razionali finiti, ovvero al nostro avere dei limiti che ci contraddistinguono. Kant osserva:

«C'è un campo illimitato ma anche inaccessibile per la nostra facoltà conoscitiva nel suo complesso, cioè il *campo (Feld)* del soprasensibile, nel quale non troviamo alcun *territorio (Boden)* per noi, sul quale dunque non possiamo avere, né per i concetti dell'intelletto né per quelli della ragione un dominio per la conoscenza teoretica: un *campo (Feld)* che noi dobbiamo sì, in funzione dell'uso sia teoretico sia pratico della ragione, occupare con idee alle quali non possiamo però procurare, in riferimento alle leggi derivanti dal concetto della libertà, altra realtà che una realtà pratica, col che pertanto la nostra conoscenza non viene minimamente estesa al soprasensibile»¹⁶.

L'immagine del terreno circoscritto su cui è possibile «stare» è rintracciabile anche in un passo molto letto e conosciuto della *Critica della ragion pura*, la metafora dell'isola dell'intelletto, brano spesso considerato emblema di una vera e propria impostazione geo-cartografica di tutto il pensiero kantiano¹⁷. Qui, attraverso una metafora nautica, Kant paragona l'intelletto ad un'isola. Essa è cinta da confini naturali e ben definiti come lo sono tutte le isole, ed

16 I. Kant, *Critica della capacità di giudizio*, a cura di L. Amoroso, BUR, Milano 1998, p. 85.

17 «The invocation of the island and the sea, the picture of the map and the story of the travel, together furnish the geographical key to Kant's entire philosophy» (G. Olsson, *Towards a Critique of cartographical Reason*, «Philosophy and Geography», 2, 1998, pp.145-155, p. 146). In merito a questo tema è di un certo interesse anche: M. Bonazzi, *Il piano dell'oceano: James Cook e Immanuel Kant*, «Semestrale di Studi e Ricerche di Geografia», 2, 2018, pp. 55-67.

è attorniata da vastissime e tempestose acque marine¹⁸ – immagine allegorica della dimensione non fenomenico-scientifica della conoscenza – che danno l'illusione apparente di poter essere attraversate. L'illusione è data a naviganti sempre in cerca di nuove avventure e attratti da una tale vastità per il fatto stesso di essere naviganti. Immanuel Kant scrive dell'isola dell'intelletto:

«Abbiamo fin qui non solo percorso il territorio dell'intelletto puro esaminandone con cura ogni parte; ma l'abbiamo anche misurato, e abbiamo in esso assegnato a ciascuna cosa il suo posto (*Stelle*). Ma questa terra è un'isola, chiusa dalla stessa natura entro confini immutabili. È la terra della verità (nome allettatore!), circondata da un vasto oceano tempestoso, impero proprio dell'apparenza, dove nebbie grosse e ghiacci, prossimi a liquefarsi, danno a ogni istante l'illusione di nuove terre, e, incessantemente ingannando con vane speranze il navigante errabondo in cerca di nuove scoperte, lo traggono in avventure, alle quali egli non sa mai sottrarsi, e delle quali non può mai venire a capo. Ma, prima di affidarci a questo mare, per indagarlo in tutta la sua distesa, e assicurarci se mai qualche cosa vi sia da sperare, sarà utile che diamo ancora uno sguardo alla carta della regione (*Karte des Landes*), che vogliamo abbandonare, e chiederci anzi tutto se non potessimo in ogni caso star contenti di ciò che essa contiene; o, anche, se non dovessimo accontentarcene per necessità, nel caso che altrove non ci fosse assolutamente un terreno (*Boden*), sul quale poterci fabbricare una casa; e in secondo luogo, a qual titolo noi possediamo questa stessa regione, e come possiamo assicurarla contro ogni nemica pretesa»¹⁹.

18 Poco prima di morire Kant nella *Geografia fisica*, nel 1802, definirà il mare in maniera molto differente, come origine di tutto: «il mare è la madre non solamente di tutte le acque, di tutte le sorgenti, e di tutti i fiumi ai quali fornisce la loro esistenza per mezzo d'evaporazioni, ma benanche di tutto quello ch'è; ed ancora al presente produce e nutrice maggior numero di specie di animali della terra. Esso ricoprì sul principio tutto la terra, la quale simile a Venere spuntò dal suo seno, e presentemente domina ancora più che due terzi della superficie del globo» (I. Kant, *Geografia fisica*, a cura di A. Eckerlin, Leading Edizioni, Bergamo 2004, Vol. II, p. 119).

19 I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 199-200. Piuttosto singolare il fatto che Kant usi la stessa espressione, quella del fabbricarsi una casa, che Cartesio, più di un secolo prima aveva utilizzato per introdurre la sua trattazione in merito alla morale provvisoria: «prima di por

In primo luogo anche agli occhi di un lettore poco attento l'immagine della vastità marina non può che evocare l'immagine conclusiva della *Critica della ragion pratica*: la vastità del celebre «cielo stellato». In secondo luogo la metafora stessa dell'isola non può che evocare uno dei *topoi* fondamentali del genere utopico: l'isola "eu-topica" come spazio territoriale concreto e necessariamente limitato²⁰ dove si realizza l'utopia. Infine, si noti che nel 1766, nei *Sogni di un visionario* Immanuel Kant aveva utilizzato parole simili a quelle usate per descrivere l'isola dell'intelletto:

«In quanto la metafisica è una scienza dei confini della ragione umana e se è vero che in generale per un piccolo territorio (*Land*), molto circoscritto da tutte le parti ciò che importa è soprattutto di conoscere bene i propri possedimenti e di mantenerli, piuttosto che andare alla cieca in cerca di conquiste, questo vuol dire che una tale utilità della scienza in questione è la più sconosciuta e al tempo stesso la più importante [...]».²¹

I due passi kantiani sopra riportati, letti alla luce della consapevolezza della presenza di un registro metaforico sul quale si sta riflettendo, sottolineano la necessità di una stasi. Si tratta di ribadire l'inopportunità di spingersi verso le cosiddette nuove conquiste della ragione. Le parole di Kant puntualizzano la necessità di mantenere ben saldi i confini di un territorio circoscritto, che già si possiede e che si conosce attraverso la *Karte des Landes*, il dominio della conoscenza scientificamente fondata. E si ribadisce la necessità di difendere questo territorio da attacchi nemici. Non si tratta solo di non allontanarsi in direzioni che non permettano di giungere a nulla di certo, ma

mano alla ricostruzione della casa che abitiamo non basta abbatterla e provvedere ai materiali e all'architetto [...] occorre, anzitutto, provvedersi di un altro alloggio, dove sia possibile abitare comodamente finché durano i lavori. Così io, per non restare irresoluto nelle mie azioni [...] mi formai una morale provvisoria [...]» (Cartesio, *Discorso sul metodo*, a cura di A. Carlini, Laterza, Bari 1956, p. 62).

20 Sullo specifico tema si confronti in particolare: M. Moneti Codignola, *Il paese che non c'è e i suoi abitanti*, La Nuova Italia, Firenze 1992.

21 I. Kant, *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica*, in *Scritti precritici*, cit., p. 399 (traduzione leggermente modificata).

anche di presidiare ciò che si possiede, in un'ottica di «altro-nemico-*hostis*». Bisogna presidiare il nostro territorio «anche se dovessimo accontentarcene per necessità», ovvero anche se ciò potesse non essere “eu-topico”, ma semplicemente necessario alla nostra esistenza e alla nostra conoscenza che sono di per sé contrassegnate da limiti costitutivi.

3. Limiti territoriali e limiti planetari: *zum ewigen Frieden*

Pochi anni dopo la pubblicazione della *Critica del giudizio*, e pochi anni dopo la pubblicazione travagliata de *La religione nei limiti della semplice ragione*, Immanuel Kant, nel 1795, pubblica *Per la pace perpetua*. L'opera, che ha titolo originale: *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* è destinata nelle intenzioni di Kant a fornire indicazioni (*Entwurf*) valide e razionalmente attuabili per ottenere la pace duratura tra le nazioni. Il fine del progetto filosofico kantiano è proporre e affermare un modello valido per realizzare realmente e non utopicamente una pace che sia *ewigen*-eterna tra tutte le nazioni. Si tratta di creare le condizioni non per la sospensione delle guerre, ma per la cancellazione definitiva di tutte le ostilità fra nazioni. Ma una pace perpetua non è forse una pace «senza limiti»?

In questo scritto l'allusione al tema dello spazio, dello spazio-luogo, del territorio, del suolo e dei limiti-confini-frontiere non è più legato strettamente all'allusione metaforica riguardante le possibilità della conoscenza. I territori «si fanno reali»; il valicare i limiti-confini è lecito nonché fattuale. I limiti-confini non devono essere intesi come “barriere”, non devono essere *Schranken*. Lecito diventa anche il non presidiare i territori che si possiedono per timore di invasioni nemiche in un'ottica di «alterità-*hostis*».

Kant afferma la necessità che, al fine di avere pace tra gli stati, oltre ad esserci un ordinamento repubblicano a livello globale e un federalismo universale fra le nazioni, ci debba essere libera circolazione territoriale di esseri umani che abbiano la possibilità di andare oltre i *confini*. Ma ciò deve avvenire rigorosamente stando entro i dettami (entro i limiti «*Schranken- eingeschränkt*») di quella che è definibile come *ospitalità universale*. Il terzo articolo definitivo di *Per la pace*

perpetua nella sua forma apodittica e discorsiva recita:

«Il diritto cosmopolitico deve essere limitato (*eingeschränkt*) alle condizioni dell'ospitalità universale. Qui, come negli articoli precedenti, non è in discussione la filantropia, ma il diritto, e allora ospitalità significa il diritto che uno straniero ha di non essere trattato come un nemico a causa del suo arrivo sulla terra di un altro [...]. Il diritto di ospitalità non è un diritto di accoglienza a cui lo straniero possa appellarsi (per questo si richiederebbe un particolare e benevolo accordo per farlo diventare per un certo periodo un abitante della stessa casa), ma un diritto di visita (*Besuchsrecht*), che spetta a tutti gli uomini, che consiste nel dichiararsi pronti ad associarsi (*zich zur Gesellschaft anzubieten*) in virtù del diritto al possesso comune della superficie (*Oberfläche*) della terra. A causa della forma sferica di tale superficie, infatti, gli uomini non possono disperdersi all'infinito, e sono quindi costretti in definitiva a sopportarsi gli uni accanto agli altri; originariamente però nessuno ha più diritto di un altro ad abitare una località della Terra. Parti inabitabili di questa superficie, il mare e il deserto, separano questa comunità in modo tale però che la nave o il cammello (la nave del deserto) rendono possibile avvicinarsi l'uno all'altro attraverso queste regioni senza padrone e utilizzare per un possibile commercio il diritto alla superficie che appartiene in comune al genere umano»²².

Secondo la linea di riflessione kantiana, l'oltre-passare i limiti, l'andare oltre i confini per necessità, è connesso inequivocabilmente al campo e all'ambito dei diritti. Uno straniero ha il diritto di non essere trattato come nemico solo perché giunge in un territorio abitato da altri esseri umani. L'ospitalità è un diritto; l'oltre-passamento dei confini è lecito. Lo straniero è da intendersi come *hostis-hospes* e non solo come *hostis*²³. L'ospitalità del cosiddetto straniero non deve iscriversi tanto o solamente nel registro delle azioni volontariamente elargite a favore di altri. Non si tratta di pensare

22 I. Kant, *Per la pace perpetua*, tr.it. di R. Bordiga, Feltrinelli, Milano 1996, p. 65.

23 Sulla profonda e proficua ambiguità del nesso linguistico e concettuale nonché psicoanalitico *hospes/hostis* si confronti in particolare: U. Curi, *Straniero*, Raffaello Cortina, Milano 2010.

all'ospitalità nei termini di azione filantropica. Non si tratta, cioè, di pensare all'ospitalità nei termini di quella che oggi potremmo definire un'azione "supererogatoria". Intendendo per supererogatoria un'azione moralmente positiva e volontariamente compiuta nei confronti di altri esseri umani che però eccede ciò che è a questi dovuto, ovvero che va oltre i limiti di un codice di comportamento etico/morale condiviso²⁴.

Nell'argomentazione kantiana l'ospitalità come azione non supererogatoria ha un presupposto logico-concettuale preciso. Questo presupposto è la capacità di associarsi sulla base della consapevolezza che tutti gli esseri umani, nel loro appartenere a molteplici e differenti realtà territoriali dotate di *limites*, appartengono anche, e soprattutto, ad un medesimo consesso mondiale che non è illimitato (come le stelle del cielo dell'immagine di chiusura della *Critica della ragion pratica*), ma è limitatamente vasto e permette, perciò, gli spostamenti. La vastità spaziale limitata (e non lo spazio assoluto newtoniano degli anni precritici di Kant) permette a tutti di calpestare lo stesso suolo a livello planetario. La vastità spaziale limitata permette di condividere questo stesso suolo terrestre nella forma dello stare l'uno a fianco dell'altro, cioè in quella che potremmo definire giustapposizione. La giustapposizione non elimina i confini ma li depotenzia. Secondo Kant, è come se lo straniero avesse diritto a non essere visto e vissuto come nemico, ma ad essere accettato in quanto «residente momentaneo» su un suolo non considerato suo ma che in realtà è in larga parte anche suo (così come di tutta l'umanità) fin dalla sua origine²⁵. Il diritto di visita

24 S. Heyd, *Supererogation. Its status in ethical theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1982. Attraverso le chiarissime parole di Habermas: «Le azioni supererogatorie vengono classificate [...] come azioni 'buone' anzi 'particolarmente buone'. Malgrado il loro alto valore morale tali azioni non le si può esigere sulla base di una norma vigente. Dato che le azioni supererogatorie non possono venire richieste in pari misura a tutte le persone, nessuno è obbligato ad agire in questo modo» (J. Habermas, *Verità e giustificazione*, tr.it. di M. Carpitella, Laterza, Bari 2001, p. 307).

25 Molto indicativo quello che dirà Kant nella *Metafisica dei costumi* pochissimi anni dopo la pubblicazione de *Per la pace perpetua*: «il possesso del suolo sul quale possono vivere gli abitanti della terra può essere pensato sempre soltanto come possesso di una parte di un tutto determinato, quindi come quello sul quale ognuno ha un diritto originario» (I. Kant, *Metafisica dei costumi*, tr.it. di G. Landolfi Petrone, Bompiani, Milano 2006, p. 352).

kantiano è un appello alla non esclusione territoriale; non è propriamente un diritto all'inclusione ma, si potrebbe dire, è una sorta di diritto alla non esclusione territoriale. Al fine di avere una pace duratura fra i popoli e non aleatoria bisogna non escludere lo straniero, in stato di bisogno, dal territorio limitato, che si considera proprio, permettendogli l'accesso. Ciò che non è auspicato da Kant è la permanenza dello straniero. Cioè: permettere l'accesso e la residenza momentanea ma non permettere il far parte permanente di una com-unità. Nel testo, nell'allocuzione «dichiararsi pronti ad associarsi (*zich zur Gesellschaft anzubieten*)», Kant utilizza, il vocabolo *Gesellschaft*-società per indicare l'inclinazione degli uomini ad incontrarsi e a socializzare sulla base del comune possesso della superficie terrestre. Ai fini di mantenere la pace a livello planetario si tratta di pensare il diritto di visita come correlato di una *Gesellschaft*-società e non di una *Gemeinschaft*-comunità. Si tratta di pensare in termini di socievolezza umana interattiva, parafrasando la Arendt²⁶, e non in termini di legami comunitari forti al fine di assicurare una coesistenza giusta tra stranieri e comunità ospitante. Quello che forse Kant sembra dire è che al fine di un equilibrio universale fra le nazioni bisogna ritenere i confini come limiti-*Grenzen* non come limiti-*Schranken*. Bisogna pensare nell'ottica del «*limen/limes*». Non bisogna considerarsi «guardiani» statici dei confini, men che meno guardiani violenti, come abbiamo visto poteva avvenire in ambito teorico in relazione ai territori della conoscenza scientifica. Forse bisogna essere, in ambito etico-politico, «solo osservatori» dei propri confini. Ciò va fatto al fine di avere una pace *ewigen* tra gli stati; ciò va fatto perché avere una pace *ewigen* fra i popoli è necessario alla sopravvivenza sia presente che futura, del genere umano (e il genere umano ha dei *limiti* tali da poter scatenare guerre e ostilità).

26 H. Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, tr.it. di P. Portinaro, il Melangolo, Genova 2005, pp. 78-104.

4. Limiti, limite, orizzonte

La posizione kantiana sull'ospitalità e la fondamentale distinzione kantiana in ambito teorico tra *Grenze* e *Schranke*, se ricontestualizzate e riattualizzate (fuori metafora), potrebbero fungere da importante punto di riflessione in merito a temi di urgente attualità. È ciò che auspicano oggi, o hanno auspicato negli ultimi anni, diversi pensatori attraverso differenti riflessioni²⁷. L'idea che possano esserci confini escludenti, ma anche confini non escludenti: l'ospitalità come diritto, il diritto alla permanenza temporanea dello straniero in difficoltà, l'idea del comune possesso del suolo-spazio e l'idea di abitare tutti lo stesso mondo, possono essere un importante punto di riferimento per il presente secondo due direzioni. In primo luogo le indicazioni kantiane possono essere utili per riflettere sul non intensificare escludenti limitazioni censorie alla circolazione degli esseri umani sul pianeta. Si tratta di pensare, in questo modo, alla necessità costitutiva di co-abitare la superficie (*Oberfläche*) della terra (*Erde*) per dare un senso al mondo (*Welt*), immaginandolo come dotato di confini stabiliti, non aperti ma non escludenti in caso di necessità²⁸. In secondo luogo, la riflessione kantiana si rende utile come spunto di riflessione di fronte a questioni urgentemente attuali, come ad esempio i cambiamenti climatici, che richiedono un'azione di forte limitazione-*Schranke* dell'odierno operato umano pratico-razionale per poter avere una vivibilità generale attuale e futura²⁹. Si

27 Si pensi ad esempio all'idea di "confini porosi" di Seyla Benhabib o all'idea di "multiculturalismo democratico" di Jürgen Habermas. Emblematicamente Habermas qualche anno fa ha detto: «l'idea kantiana di cosmopolitismo deve essere riformulata per non perdere il contatto con una situazione mondiale radicalmente mutata» (J. Habermas, *L'idea kantiana della pace perpetua, due secoli dopo*, in J. Habermas *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, tr.it. di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano 2008, p. 190).

28 Molto interessante (anche con accenni di profonda revisione di Kant) in questo senso può essere: D. Di Cesare, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2017.

29 Riferimento teorico principale fra gli altri in questo senso rimane sempre anche se è ormai piuttosto datato: H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, a cura di P. Portinaro, Einaudi, Torino, 2009; sul tema si confrontino inoltre: S. Latouche, *Limite*, tr.it. di F. Grillenzoni, Bollati Boringhieri, Torino, 2012; R. Bodei, *Limite*, il Mulino, Bologna 2016.

tratta di porre e porsi necessariamente dei limiti per vivere il presente ma anche per far vivere altri in un *orizzonte* futuro. Ma tornando ad un'ottica di immagine metaforica con cui si è aperto questo testo: l'orizzonte non è forse anch'esso un limite? Non si tratta forse del limite massimo della nostra capacità visiva? Si tratta di porre oggi dei limiti al nostro operato anche al fine di tendere, come genere umano al quale tutti apparteniamo, ad un limite che non possiamo vedere. Significa farlo nella consapevolezza che siamo esseri (razionali) finiti, ovvero che abbiamo dei limiti. Forse Immanuel Kant è stato il primo che non solo (e non tanto) ha riconosciuto limiti alla capacità di conoscenza umana ma che ha sistematicamente fatto di questi limiti umani un *orizzonte* di senso entro il quale poter vivere e agire nel fluire del tempo.

Bibliografia

H. Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, tr.it. di P. Portinaro, il Melangolo, Genova 2005.

Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1997.

R. Bodei, *Limite*, il Mulino, Bologna 2016.

M. Bonazzi, *Il piano dell'oceano: James Cook e Immanuel Kant*, «Semestrale di Studi e Ricerche di Geografia», 2, 2018, pp. 55-67.

R. Descartes, *Discorso sul metodo*, a cura di A. Carlini, Laterza, Bari 1956.

G. Colli, *La sapienza greca*, Adelphi, Milano 1993.

U. Curi, *Straniero*, Raffaello Cortina, Milano 2010.

D. Di Cesare, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2017.

C. Esposito, *I limiti del mondo e i confini della ragione. La teologia morale in Kant*, in L. Fonnesu (a cura di), *Etica e mondo in Kant*, il Mulino, Bologna 2008, pp. 237-269.

P. Faggiotto, *La metafisica kantiana della analogia. Ricerche e discussioni*, Edizioni dell'Associazione Trentina di Scienze Umane, Trento 1995.

A. Gentile, *Ai confini della ragione. La nozione di «limite» nella filosofia trascendentale di Kant*, Edizioni Studium, Roma 2003.

A. Ghersani, *Kant precritico e l'originarietà dello spazio*, «Rivista di storia della filosofia», 2, 1989, pp. 285-294.

G. Giannantoni (a cura di), *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Roma-Bari, 1983.

J. Habermas, *L'idea kantiana della pace perpetua, due secoli dopo*, in J. Habermas *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, tr.it. di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano 2008.

J. Habermas, *Verità e giustificazione*, tr.it. di M. Carpitella, Laterza, Bari 2001.

M. Heidegger, *Eraclito. Seminario del semestre invernale 1966/67*, tr. it. di A. Ardovino, Laterza, Roma-Bari 2010.

M. Heidegger, *Il detto di Anassimandro*, in M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, tr.it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1997.

S. Heyd, *Supererogation. Its status in ethical theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.

H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, a cura di P. Portinaro, Einaudi, Torino, 2009.

I. Kant, *Critica della capacità di giudizio*, a cura di L. Amoroso, BUR, Milano 1998.

I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 2000.

I. Kant, *Del primo fondamento della distinzione delle regioni nello spazio in Scritti precritici*, a cura di A. Pupi, Laterza, Roma-Bari 2000.

I. Kant, *Geografia fisica*, a cura di A. Eckerlin, Leading Edizioni, Bergamo 2004.

I. Kant, *La forma dei principi del mondo sensibile e intelligibile in Scritti precritici*, cit.

I. Kant, *Metafisica dei costumi*, tr.it. di G. Landolfi Petrone, Bompiani, Milano 2006.

I. Kant, *Per la pace perpetua*, tr.it. di R. Bordiga, Feltrinelli, Milano 1996.

I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che vorrà presentarsi come scienza*, tr.it. di P. Martinetti, Rusconi, Milano 1995.

I. Kant, *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica*, in *Scritti precritici*, cit.

- S. Latouche, *Limite*, tr.it. di F. Grillenzoni, Bollati Boringhieri, Torino, 2012.
- V. Melchiorre, *Analogia e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, Ugo Mursia Editore, Milano 1991
- C. Milani, *Il confine: note linguistiche*. in M. Sordi (a cura di), *Il confine nel mondo classico*, Vita e Pensiero, Milano, 1987, pp. 3-12.
- M. Moneti Codignola, *Il paese che non c'è e i suoi abitanti*, La Nuova Italia, Firenze 1992.
- A. Moretto, *Limite e analogia in alcuni aspetti della filosofia critica di Kant*, «Verifiche. Rivista trimestrale di Scienze Umane», 4, 1986, pp.341-364.
- G. Olsson, *Towards a Critique of cartographical Reason*, «Philosophy and Geography», 2, 1998, pp.145-155.
- G. Reale (a cura di), *I presocratici*, Bompiani, Milano 2006.
- G. Semerano, *L'infinito: un equivoco millenario. Le antiche civiltà del vicino Oriente e le origini del pensiero greco*, Bruno Mondadori, Milano 2005.
- P. Zanini, *Significati del confine. I limiti naturali, storici, mentali*, Milano, Mondadori, Milano 2007.
- E. Zeller, *Eraclito* in *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, tr.it. di R. Mondolfo, La Nuova Italia, Firenze 1968.

Schelling e l'infinità del limite: «*im Augenblick die ganze*»

GIUSEPPE PAGLIALUNGA¹

Sommario: 1. Filosofia dell'identità. 1.1. Kant e la filosofia trascendentale. 1.2. Un panteismo platonico: *fortschreitendes Wissen*. 1.3. Conclusione: *ein ewiges Bruchstück*. 2. Filosofia della libertà e della rivelazione. 2.1. Un altro Schelling: *die dunkle Kraft der Indifferenz*. 2.2. Gli orizzonti del limite: *besondern Trefflichkeit*. 2.3. Conclusioni: *ein bedeutendes Ende*.

Abstract: This essay focuses on the concept of «limit» in the philosophy of Friedrich Schelling, which occupies a rather relevant position in schellingian system, both from a strictly physical and theoretical point of view. Each entity, in fact, can be identified by virtue of certain characteristics or peculiarities that differentiate it from all the others, even from those most similar to it (as in the Leibnizian principle of indiscernibles). This property is valid both for bodies and for reasoning, for example, so that it is actually the main effort of any philosophical activity: to define, by separating from its surroundings everything that does not pertain to it, the truth of things. Indeed, Kant already wrote, in his *Critique of Pure Reason*, that «it is precisely in knowing one's own limits that philosophy consists». But beyond that, the limit represents one of the crucial instances of morality, since one of the possible determinations of freedom, wanting to stay with Kant (*Critique of Practical Reason*),

1 Dottore di ricerca – Dipartimento di Scienze Umane – Università degli Studi Guglielmo Marconi.

can be indicated in the attempt to «limit all inclinations» in view of a harmonious concordance of every arbitrariness. Schelling's philosophical position, from which it would be possible to support the thesis of its cruciality for our age, starting from Kantian and Fichtian philosophy, goes even further, demonstrating how not only does the limit not mean *eo ipso* limitation (lack), but that it can even represent the threshold that opens up the horizon of freedom, infinity and deity itself.

Keywords: *limit, deficiency, limes, limen, infinity, Begrenzung, Schranke, God, freedom.*

«Perfetto è ciò che è in sé finito, in tutte le direzioni finito, proprio perché ha sia un vero inizio, sia una perfetta fine».

Schelling, SW II/3: 258

«La causa o Dio è dunque ciò che per sua natura limita e contiene l'essere, e null'altro».

Schelling, SW I/10: 259

«Certo, dal *nostro* punto di vista umano, ciò che è migliore è innegabilmente il fatto che all'illimitato vengano posti misura e scopo».

Schelling, SW I/10: 250²

2 F. W. J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, Total Verlag, Berlin 1997. Nelle citazioni, alla sigla SW faranno seguito le indicazioni del volume, in cifra romana, e della serie, in cifra araba, alle quali seguirà poi il numero della pagina.

Introduzione

La nozione di “limite”, che secondo una convinzione diffusa, rimanderebbe a quella di finitudine, è da sempre al centro della speculazione filosofica. Fin dall’antichità, infatti, si riteneva che la capacità di trovare la giusta misura, il *métron àriston*, fosse la prerogativa del saggio; la dismisura, per converso, si pensava facesse parte della sfera della smodatezza e dell’incompiutezza. Lo si può riscontrare, ad esempio nei celebri versi di Saffo (fr. 34) in cui la poetessa di Lesbo scrive che la luna è “bella”, *kàlan*, proprio perché è “piena”, *pléthoisa*, ossia mostrantesi in tutta la sua completezza. L’anzidetta dismisura, però, si estende anche (e soprattutto) all’orizzonte morale: l’azione che non conosce *métron* è quella di chi, con tracotanza (*hybris*), ambisce a soverchiare le possibilità dell’umano, andando così a incappare nelle conseguenti punizioni divine a cui ci ha adusi la tragedia classica e la tradizione giudaico-cristiana.

Il limite è un problema ancora in auge, com’è evidente, nell’epoca moderna, nella quale l’organizzazione capitalistica della società è caratterizzata dalla propensione a un progresso e a uno sviluppo illimitati, a un desiderio di espansione indefinita, che però mal si concilia con l’impossibilità di usufruire indefinitamente delle risorse che la renderebbero possibile. Ciononostante, persiste un sentimento di avversione nei confronti del limite, che pare connotarsi come ciò che impedisce lo sviluppo e che rende difettoso, per qualche motivo, un determinato oggetto o un individuo. Ma è davvero questa la natura del finito? Qual è la relazione tra quest’ultimo e l’infinito? L’apparente sinonimia tra finito e limitato può essere confermata? E ancora: è legittimo porre dei limiti invalicabili o è forse più opportuno oltrepassare ogni limite assegnato o autoimposto? Questo saggio è dedicato all’intenzione di proporre alcune possibili risposte a queste domande cruciali attraverso la rimediazione della filosofia schellinghiana³.

3 Un contributo rilevante a tal riguardo si deve a D. Sisto, *Control l’illimitatezza e il disumano. La centralità della natura da Schelling a Latouche*, «Lessico di etica pubblica», 3 (2012), n. 1, pp. 73 ss.

1. Filosofia dell'identità

1.1. Kant e la filosofia trascendentale

Il punto di partenza per la nostra analisi non può che essere Kant, poiché la filosofia di Schelling attinge direttamente o meno dall'impostazione criticista, che ne influenza in gran parte la speculazione, dai suoi scritti giovanili sino a quelli della senilità⁴. Ma oltre a ciò, il pensiero kantiano non può non essere l'avvio del nostro percorso, in ragione del fatto che la condizione ancipite dianzi evocata, riguardante da un lato la natura finita di tutto ciò che è legato all'orizzonte fenomenico e dall'altro l'anelito incessante verso ciò che esonda dalla fenomenicità, è costitutivo della filosofia di Kant. Egli, infatti, ritiene gli oggetti del mondo sensibile non siano conoscibili in sé, bensì solo in relazione alle forme pure della nostra sensibilità e alle nostre categorie, giacché per noi non è possibile «nessuna conoscenza a priori, se non unicamente di oggetti di esperienza possibile», dalla quale è esclusa la «totalità assoluta». Detto altrimenti, poiché «nessuna esperienza è incondizionata», ne deriva che a nessuno è data la possibilità di cogliere ciò che va al di là del meramente condizionato, ossia il noumeno: «Ma, poiché non possiamo applicarvi nessuno dei nostri concetti dell'intelletto, tale rappresentazione (il noumeno) tuttavia rimane per noi vuota e non serve se non a tracciare i limiti della nostra conoscenza sensibile e a lasciare uno spazio, che non ci è dato di riempire né con una possibile esperienza, né con l'intelletto puro»⁵.

1.2. Un panteismo platonico: *fortschreitendes Wissen*

Com'è noto, Schelling, seguendo Fichte, che avrebbe avuto «il grande, indimenticabile merito» del «concetto di una filosofia assoluta» (SW II/3: 50), profonde i suoi sforzi nel tentativo di dimostrare la convergenza

4 M. Frank, *Esistenza, identità e giudizio. Il ritorno dell'ultimo Schelling a Kant*, «Annuario filosofico», 22, 2006, pp. 293-352.

5 I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 229.

o aderenza tra la cosa in sé e l'io, tra fenomeno e noumeno. La si può riscontrare, tra gli altri, nel seguente passaggio: «Mediante la cosa in sé, [...], Kant ha perlomeno dato il primo impulso in grado di condurre la filosofia al di là della coscienza comune ed ha indicato che il fondamento dell'oggetto che si presenta nella coscienza non può trovarsi esso stesso, a sua volta, nella coscienza; tuttavia con la riserva di non aver mai pensato con chiarezza, e ancor meno spiegato, che quel principio esplicativo situato al di là della coscienza sia in definitiva esclusivamente la nostra propria attività ideale, soltanto ipostatizzata in cosa in sé» (SW I/3: 461). Tralasciamo di indugiare sulla fondatezza di tale coincidenza tra noumeno e fenomenicità, poiché essa rientra tra gli argomenti ampiamente trattati dalla critica⁶, e dedichiamoci invece alle conseguenze della posizione schellinghiana.

Il risultato dell'operazione filosofica di Schelling, lungi dall'annullare ogni finitezza, ne afferma piuttosto l'assolutezza, in quanto il finito e l'infinito, nella realtà dell'Assoluto, che poi è l'unica realtà, si rispecchiano vicendevolmente: «l'io in quanto io (può) essere illimitato (*unbegrenzt*) soltanto nella misura in cui è limitato (*begrenzt*) e, inversamente, [...] (può) essere limitato quale io solamente nella misura in cui è illimitato» (SW I/3: 382). Tale condizione originaria e assoluta è chiamata da Schelling *Indifferenz*. Questa posizione, nondimeno, non si traduce ancora nell'affermazione della coappartenenza tra la realtà suprema e quella del mondo, che già per il primo Schelling incarna piuttosto il regno della lotta (*pólemos*) e della differenza. L'impronta peculiare dell'assoluto, difatti, è l'eternità, mentre quella che esperiamo nella nostra esistenza è il divenire. Si commetterebbe un errore, pertanto, se si ritenesse che nella prima speculazione di Schelling non vi fossero già tracce di una filosofia con una forte connotazione storica.

Per Schelling, dunque, poiché non è possibile asserire l'immanenza delle cose in Dio o nell'Assoluto, ossia un panteismo tout court, deve essere avvenuta una «scissione (*Trennung*)» – in *Filosofia e religione* si parlerà di «caduta (*Abfall*)»

6 Cfr. P. Salvucci, *Grandi interpreti di Kant: Fichte e Schelling*, Università degli Studi, Urbino 1984; M. Borghesi, *Kant e l'idealismo (Fichte, Schelling, Hegel)*, Artigiana multistampa, Roma 1986; X. Tilliette, *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, Morcelliana, Brescia 2001.

– con la quale è stata «posta anche la coscienza» e con essa il «mondo riprodotto (*abgebildeten Welt*)» o «fenomenico (*Erscheinungswelt*)» (SW I/4: 282). Nel *Bruno*, relativamente a ciò, leggiamo: «Altri determinano invece anche il mondo fenomenico come se fosse opposto alla natura divina, appunto perché esso, rispetto a quest'ultima, non è davvero nulla. Ciò che infatti noi definiamo mondo fenomenico non è quel finito, che nell'idea è connesso con l'infinito in maniera del tutto non sensibile, ma il mero riflesso (*Widerschein*) del medesimo, com'esso è nell'idea» (SW I/4: 298). Il platonismo di fondo del pensiero schellinghiano, considerato nella sua interezza, è ancora più evidente in passi come quello precedente, nel quale peraltro emerge una delle problematiche che più hanno tormentato l'autore del *Sistema dell'idealismo trascendentale*, vale a dire il transito dall'Assoluto al suo *Widerschein*. Si può persino azzardare a sostenere che tale passaggio rappresenti il suo problema nevralgico e probabilmente più impegnativo.

Benché l'*Erscheinungswelt* sia soltanto una copia (*Abbild*) dell'Assoluto, in essa tuttavia è possibile ritrovare una parousía della divinità, poiché nel suo corpo, per così dire, si agitano gli stessi principî che dimorano quietamente nell'anima ben rotonda della verità assoluta. Quello della parentela tra natura e assoluto o Dio è un altro *tópos* dell'opera Schelling, tant'è che egli ne *Le età del mondo* sostiene che «chi potesse scrivere a fondo la storia della propria vita, con ciò avrebbe anche riassunto in breve la storia dell'universo» (SW I/8: 207). Tutte le cose appartenenti all'ordine fenomenico, insomma, «sebbene sommamente imperfette (*unvollkommene*), sono pertanto immagini (*Abbildungen*) dell'intero originario e, pur nella forma particolare in quanto tale, tendono a riprodurre l'universo» (SW I/4: 395). Quest'ultimo è perciò nell'Assoluto «come pianta, come animale, come uomo, ma poiché in ciascuno è l'intero (*das Ganze*), esso non vi è come pianta, non vi è come animale, non vi è come uomo, ovvero come unità particolare, bensì come unità assoluta; solo nel fenomeno [...] la forma vuole essere qualcosa per sé ed esce dall'indifferenza con l'essenza, ogni cosa diventa particolare e l'unità determinata» (SW I/4: 394). Ora, dal momento che il mondo fenomenico, considerato in quanto tale, è «assoluta irrealtà (*Nichtwirklichkeit*)» (SW I/4: 409), ne consegue che per Schelling l'unica *Bestimmung* dell'esistenza

sia la restaurazione o riconciliazione (*Versöhnung*) con l'Assoluto. Il divenire non è altro che lo sviluppo di questo continuo processo, che dunque per Schelling avviene per gradi: «la natura inizia senza consapevolezza e termina coscientemente» (SW I/3: 613). Dalla natura allo spirito, dall'inorganico all'organico, dal necessario al libero, dal reale all'ideale, dal finito all'infinito: ecco la trama del divenire cosmico, in virtù della quale l'Assoluto sarà «Uno in Tutto e Tutto in Uno» (SW I/4: 411). Anche la posizione neoplatonico-plotiniana e paolina dell'*hen kai pan* tornerà nelle opere future del filosofo di Leonberg, sia ne *Le età del mondo* che nella *Filosofia della rivelazione* – ossia continuamente in tutte le fasi del pensiero schellinghiano.

Ora, se l'io, al pari del mondo naturale, è costituito da una tensione perenne tra forze e «attività contrapposte» (SW I/3: 437) che muovono verso una «riunificazione (*Vereinigung*)» (SW I/4: 423) con la condizione della loro originaria indifferenza, ciò significa che non esiste niente, se non in astratto, che possa dirsi esclusivamente oggettivo o soggettivo, bensì semmai relativamente più reale o più ideale. Lo stesso vale per il rapporto tra finitezza e infinità. Nel capoverso precedente, però, si è detto che l'intero universo è contraddistinto da un lungo e faticoso cammino ascensionale verso la luce (un'uscita dalla caverna), la libertà, lo spirito, l'infinito ecc., non verso il finito. Questa elevazione, tuttavia, non va intesa nel senso di un annullamento o annichilimento del finito nell'infinito, bensì di una vera e propria *Aufhebung*: «Il soggetto si afferma unicamente opponendosi all'oggetto, l'oggetto soltanto opponendosi al soggetto, in altri termini, nessuno dei due può divenir reale senza annullare l'altro, epperò l'annientamento (*Vernichtung*) dell'uno tramite l'altro non può mai aver luogo, precisamente perché ognuno è quel che è soltanto nell'opposizione all'altro. I due devono dunque esser riuniti (*vereinigt*), nessuno potendo annullare l'altro, eppure non possono sussistere insieme. Il conflitto (*Streit*) quindi non è tanto un conflitto tra due fattori, quanto tra l'impotenza a riunire gli infinitamente opposti, da una parte, e, dall'altra, la necessità di farlo, se l'identità dell'autocoscienza non dev'essere soppressa» (SW I/3: 393-94). Siffatto conflitto, perciò, non potrà essere ricomposto nella sua unità della «*sintesi assoluta*» con una sola azione, bensì mediante «*una serie infinita di azioni*» (SW I/3: 393). Ma il compimento di tale serie non è

l'infinito *tout court*, bensì l'assolutamente infinito, che per Schelling è tutt'uno con il finito. Il motivo di tale convergenza è che l'Assoluto non può non essere *Identität in der Duplizität und Duplizität in der Identität* (SW I/3: 218), ovvero, come scrive Schelling nelle *Ulteriori esposizioni* del 1802, «assoluta unità di unità e pluralità»⁷. Differenza e limitazione, pertanto, ancorché non lo siano in quanto tali, sono anch'esse parimenti consustanziali all'Assoluto; per Schelling, infatti, «la differenziazione (*Differenziierung*) non è soppressione dell'identità», poiché quest'ultima «è posta solo come affetta (*affiziert*) dalla differenza» (SW I/4: 442).

La riunificazione del finito e dell'infinito in Dio (SW I/4: 276), dal momento che avviene, si verifica in una condizione esistenziale divergente rispetto a quella dell'unità. Pertanto, se in quest'ultima l'attività ideale e quella reale coincidono in una specie di sospensione della durata⁸ nella quale l'eternità corrisponde alla simultaneità («Un esser-simultaneo (*Zugleichsein*) di tutte le sostanze le trasforma tutte in una, impegnata soltanto in un'eterna azione reciproca con se stessa: è, questa, l'organizzazione assoluta» – SW I/3: 495), la relazione tra le attività, in tale divergenza, risulterà uno *Streit* perenne immerso costantemente nella durata, ossia nel tempo. Il ristabilimento dell'armonia originaria, dunque, accade necessariamente nel divenire, benché il suo scopo sia la soppressione del divenire medesimo: «Al di fuori della limitatezza determinata si trova la sfera dell'intelligenza assoluta per la quale nulla è iniziato, né un qualcosa diviene; perché per essa tutto è simultaneo, o piuttosto, essa stessa è tutto» (SW I/3: 484-85). Anche per Schelling, come per Fichte, l'intera esistenza si spiega solamente in virtù di quello *streben* incessante per mezzo del quale tutto ciò che esiste può ritornare a godere della beatitudine dell'Assoluto: «“L'io è infinito per se stesso” vuol dire: è infinito per la sua autointuizione (*Selbstanschauung*).

7 La parentela tra questa asserzione schellinghiana e quella platonica espressa nel *Timeo* (prima ancora della relazione con quella hegeliana dell'unione di unione e non unione), secondo la quale «il più bello di tutti i legami (*δεσμοί*) non è quello che lega semplicemente due distinti, bensì quello che lega esso stesso ai due distinti che collega fra loro» è stata illustrata, tra gli altri, da M. Frank, *Identità reduplicativa. Una chiave di lettura per la comprensione della tarda filosofia di Schelling*, in E. Corriero (dir.), *Libertà e natura. Prospettive schellinghiane*, Rosenberg & Sellier, Torino 2018.

8 «*Der Begriff der Dauer ist von dem der Ewigkeit toto genere verschieden*» (SW I/7: 242).

Tuttavia l'io in quanto si intuisce diviene finito. Questa contraddizione può risolversi soltanto se l'io, in tale finitezza, *diviene* per sé infinito, cioè si intuisce come un *infinito divenire*» (SW I/3: 383). Per Schelling, perciò, «L'io è originariamente un *puro produrre* che procede all'infinito» (SW I/3: 380).

1.3. Conclusione: ein ewiges Bruchstück

La produzione dell'autocoscienza non è un'attività parallela rispetto a quella dell'Assoluto; essa è piuttosto il percorso attraverso cui l'Assoluto medesimo si riavvicina progressivamente al suo stato originario, al di fuori del quale non esiste nulla⁹. Questa apparente *List* dell'Assoluto, nondimeno, non va interpretata in senso meramente fatalistico, poiché la riconciliazione con l'anzidetto stato può avvenire soltanto a opera della libertà. Anche la filosofia schellinghiana, al pari di quella di Kant (come del resto lo stesso Schelling ammette)¹⁰, esprime dunque il primato della prassi. La differenza che intercorre tra la produzione assoluta e quella umana, invece, consiste essenzialmente nel suo risultato, ovvero sia nel prodotto. Quest'ultimo, allorché collocato nella dimensione dell'assolutezza, è simultaneamente ed eternamente un tutt'uno con il produrre stesso; il prodotto umano e quello naturale, per converso, è un'oggettivazione che si protende indefinitamente nel tempo, un «*ampliamento infinito* del limite (*unendlichen Erweiterung* der Schranke)» (SW I/3: 384), che dunque impone che il produrre, affinché sia produttivo, superi il suo prodotto, cioè il suo limite (SW I/3: 383). La limitatezza, quindi, è la condizione per cui «*soltanto l'io come io può essere infinito*» (SW I/3: 384)¹¹. In questa conclusione Schelling, ancora una volta, può essere accostato a Platone, poiché l'interminabile attività produttiva dell'io, per un verso, permette di custodire quella differenza ontologica tra l'Assoluto e il mondo naturale, e per altro verso rimanda a un

9 G. De Fazio, *Il chiasma tra natura e trascendentale: «un'originaria duplicità»*. *L'ecologia filosofica tra il sistema di Schelling e l'ontologia di M. Merleau-Ponty*, in «Lo sguardo», n. 30, 2020 (I), p. 335.

10 Cfr. SW I/1: 305.

11 Cfr. SW I/3: 382: «l'io in quanto io (può) essere illimitato soltanto nella misura in cui è limitato e, inversamente, [...] (può) essere limitato quale io solamente nella misura in cui è illimitato»

atteggiamento di ricerca (si pensi alle *Ricerche filosofiche* del 1809) che è tipico di chi non può dirsi mai veramente sapiente, bensì solo amante del sapere e che perciò sposa la prospettiva filosofica di un sistema perennemente in fieri: «[...] tutto il nostro sapere rimarrà filosofia, cioè sapere sempre soltanto progrediente (*fortschreitendes Wissen*), dei cui più alti o più bassi gradi noi siamo debitori al nostro amore per la sapienza soltanto, ossia alla nostra libertà» (SW I/1: 307). L'eco platonica si riverbera di nuovo, inoltre, allorché si consideri tutto questo processo alla stregua del celebre mito dell'auriga narrato nel Fedro (246 a-c), che dunque dev'essere paragonato al filosofo, la cui *ignorance savante* lo guida nel cammino di questa sua scienza, la «sublimità (*Erhabenheit*)» della quale «risiedeva appunto nel fatto ch'essa non si sarebbe mai compiuta» (SW I/1: 306).

Potremmo dire, mutuando un'immagine tratta da un'opera di Merleau-Ponty, che nel divenire incessante del processo produttivo è tuttavia possibile riscontrare «fulcri sfavillanti separati da zone di notte»¹². Questi *ungeheure Augenblicke* in cui siamo rapiti dalla nostra *Ichheit* e ricollocati nell'Assoluto sono affidati, almeno in questo breve periodo della sua riflessione, all'attività artistica. Riprendendo una tradizione antica, transitata anche nell'opus platonico, e connettendosi parimenti a una nota tesi di Schiller¹³, Schelling sostiene che mediante l'entusiasmo (*Begeisterung*)¹⁴ dell'artista sia possibile situarsi nel cuore dell'Assoluto stesso e, per così dire, diventare noi stessi cassa di risonanza del suo *lógos*. L'istante dell'intuizione estetica è quindi paragonabile a quella simultaneità in cui tutti i tempi, nell'Assoluto, sono condensati nell'eterno, che è appunto un attimo eterno¹⁵. Quest'ultimo, scrive Schelling,

12 M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, il Saggiatore, Milano 2016, p. 22.

13 Cfr., oltre alla poesia *Die Künstler*, G. Tomasi e A. L. Siani (a cura di), *Schiller lettore di Kant*, ETS, Pisa 2013, p. 8.

14 SW I/3: 617; SW I/5: 637-38.

15 *Sui principi sommi*, cit., p.1189: «La pura assoluta eternità è solo un pensiero dell'istante (*Augenblicks*)». Cfr. SW I/7: 242: «Il concetto della durata è diverso *toto genere* da quello dell'eternità, e le cose sono eterne a prescindere dalla durata.

La loro vita è breve, ma l'eternità è ancora più breve; poiché essa è tutta nell'istante (*im Augenblick die ganze*); così come la sostanza è tutta e infinita anche nel punto». Si veda anche la nota a piè di pagina in SW II/4: 110.

«è presente solo nell'arte, la quale anticipa l'eternità, è il paradiso della vita e sta veramente nel centro» (SW I/ 5: 158)¹⁶. Una posizione analoga è espressa, com'è noto, alla fine del *Sistema dell'idealismo trascendentale* (SW I/3: 618; SW I/3: 629), ragion per cui sarà interessante capire quale sarebbe il ruolo dell'arte nella tarda filosofia schellinghiana e quali siano state le motivazioni che lo hanno spinto a mutare la rotta iniziale.

Tornando invece alla questione riguardante l'infinito produrre dell'io, è opportuno soffermarsi su una domanda: questa attività «sempre progrediente» dell'autocoscienza può essere letta in sintonia con la *façon d'être* capitalistica dell'Occidente, in virtù della quale, ad esempio, si propende per uno sviluppo e un progresso illimitati? Di primo acchito sembrerebbe di sì, poiché anche nella filosofia di Schelling il limite sembra assumere una funzione prettamente strumentale; esso deve essere posto, cioè, affinché possa da un lato consentire che vi sia un divenire, ma dall'altro acciocché tale divenire non possa mai essere soppresso. È però fondamentale ricordare che per Schelling il superamento del limite occorre in un'ottica ascensionale, non puramente orizzontale. Questo significa che bisogna oltrepassare tutti quei limiti che ci rispingono in un ordine di finitezza *ante rem*, ossia, letteralmente, in un al di là che invero è un al di qua del *tóde ti* che ci limita: un *trans*-limitare che è equivalente a un *cis*-limitare. Vi è invece un attraversamento effettivo della limitazione allorquando si realizza la riduzione progressiva dell'asintoto che fa di tale limite un elemento della mera finitezza. Detto altrimenti: superare il limite significa approssimarsi all'orizzonte ontologico in cui la finitudine è inscindibile, indistinguibile dalla infinità. Una produzione di tal sorta, ad esempio, pertiene all'essenza dell'attività artistica e mitologica. In quest'ultima, difatti, non è più possibile distinguere la particolarità degli dèi dalla loro universalità (SW I/5: 390). Se subordinata a questo anelito verso l'infinito, la limitazione diventa «pura forma dell'assoluto» (SW I/5: 394), poiché solo se intuito in essa, «cioè nel particolare, l'assoluto è in generale bello» (SW I/5: 398). L'altro tipo di travalicamento del limite, per converso, è una «mera addizione del finito al finito, sia che questa addizione

16 «L'indifferenza dell'ideale e del reale come indifferenza si rappresenta nel mondo ideale mediante l'arte» (SW I/5: 380).

venga pensata come un divenire nel tempo, sia che la si consideri come un mero aggiungere nello spazio» (SW I/6: 232). Una situazione di questo genere, ad esempio, potrebbe essere quella che riguarda il complesso sistema dei bisogni criticato da Marcuse, oppure quella dell'imponente babele della produzione del monouso, nella quale la funzione (e utilità) di un oggetto si esaurisce del tutto nel momento successivo al suo impiego. Si può affermare con sicurezza che la filosofia di Schelling sia ben lungi da tali modelli economico-antropologici, poiché in effetti in essa, sebbene si riscontri una esaltazione della limitazione, ciò avviene sempre nella misura in cui la finitezza si sforza (*streben*) di essere immagine o rappresentazione dell'infinito. Il limite, in ogni caso, è ciò che ci costituisce: ogni persona è «un eterno frammento (*ein ewiges Bruchstück*)» (SW I/3: 608), che per di più trascorre la sua intera esistenza immerso in una panoplia di fenomeni empirici che, in quanto anch'essi limitati e perciò appartenenti alla dimensione spazio-temporale, divergono dall'assolutezza. In ognuno di questi frammenti, tuttavia, proprio come avveniva nelle monadi leibniziane, è racchiuso l'intero universo dal suo punto di vista (*ab uno disce omnes*, si potrebbe dire). Se si riesce a disvelare l'infinito che si cela nella limitatezza, allora essa, da *limes* qual era, ovvero il confine di una ipseità, si tramuta in *limen*, ossia la soglia da cui si dischiude il nostro accesso al regno dell'Assoluto, nel quale l'«infinito» è tale «soltanto nella finitezza» (SW I/4: 282).

2. Filosofia della libertà e della rivelazione

2.1. *Un altro Schelling: die dunkle Kraft der Indifferenz*

Come si è accennato innanzi, esiste una dialettica alquanto intricata tra continuità e sviluppo nel pensiero di Schelling. Che vi sia una congruenza tra i vari momenti della sua speculazione è attestato, oltre che dalla critica¹⁷,

17 S. J. McGrath, *Is the late Schelling still doing Nature-Philosophy?* Angelaki, 21:4, pp. 121-141.

da Schelling medesimo¹⁸, allorché egli, incalzato dallo scrittore russo Nikolai Alexandrovich Melgunov, il quale gli chiese se vi fossero collegamenti tra le sue recenti posizioni filosofiche e il precedente sistema, rispose: «[...] In realtà si tratta dello stesso (sistema); i principî fondamentali non sono cambiati, si è solo elevato a una potenza superiore»¹⁹. Una tra le testimonianze più evidenti di tale continuità, a mio avviso, la si può rilevare in un testo del 1802, *Sulla costruzione in filosofia*, nel quale Schelling scrive: «L'azione originaria, che entra nell'intelligenza come libertà, è pertanto incomprendibile (*unbegreiflich*), e deve esserlo. Anzi, il primo in ogni catena determinata di concetti o di cose o di eventi va perciò concepito come un atto di *assoluta* libertà» (SW I/5: 144). Vi sono però anche importanti variazioni, una delle quali, ad esempio, concerne l'arte, dapprima considerata il compimento supremo delle scienze e in seguito, quasi subito in effetti, ridimensionata. La più rilevante di queste modifiche, tuttavia, riguarda la nozione di indifferenza, poiché essa rappresentava il culmine e al contempo la *Urzustand* in cui giunge e da cui deriva l'intera realtà. Prima ancora che lo colpisse la famosa critica hegeliana²⁰, Schelling stesso non era insensibile al problema dell'oscurità di tale condizione; già nel 1802, infatti, scriveva che «i più [...] nell'essenza dell'Assoluto non vedono altro che vuota notte (*eitel Nacht*) e non sono in grado di riconoscerli nulla» (SW I/4: 403). Egli prosegue asserendo che la metafora della notte potrebbe avere una qualche pertinenza se si riferisse allo stato iniziale, che Schelling, nelle *Ulteriori esposizioni*, denomina caos (SW I/4: 445-46)²¹, assimilandolo alla *chōra* platonica. Il dilemma che affligge Schelling nelle pagine di questo suo periodo aureo è però quello di non riuscire a dimostrare nitidamente «in che modo quella notte dell'Assoluto si trasformi in giorno per la conoscenza» (SW I/4: 404)²², poiché l'esito della sua costruzione filosofica sembrerebbe inverosimile.

18 X. Tilliette, *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*. Bottega d'Erasmus, Torino 1977, p. 398.

19 A. Gulyga, *Schelling. Leben und Werk*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1989, pp. 352-53 (traduzione mia).

20 F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1976, p. 13.

21 Si veda anche SW I/9: 98.

22 Cfr. SW I/6: 200: «In una parola: non è stato spiegato come il particolare segua dall'idea di Dio». Cfr. SW I/4: 162: «Nella luce è l'identità assoluta stessa».

paragonabile alla situazione paradossale à la Schrödinger in cui ci si trovi in una casa sbarrata a fissare un orologio con entrambe le lancette indicanti le 12 senza poter essere in grado di dire se sia mezzogiorno o mezzanotte. Al di là di queste battute, quella dell'indiscernibilità dell'Assoluto è una delle questioni più delicate della filosofia dell'identità, ed è connessa al problema, altrettanto delicato, della personalità. In una lettera a Hegel del 4 febbraio 1795 Schelling scrive quanto segue:

«Per me il principio supremo di tutta la filosofia è l'Io puro, l'Io assoluto, cioè l'Io [...] che non è ancora affatto condizionato da oggetti, ma è posto dalla libertà. L'alfa e l'omega di tutta la filosofia è la libertà. L'Io assoluto comprende una sfera infinita dell'essere assoluto; in questa sfera si formano sfere *finite*, che nascono dalla *limitazione* della sfera infinita mediante un oggetto (sfere dell'*esistenza* – filosofia teoretica). [...] Ma noi dobbiamo infrangere questi limiti, cioè noi dobbiamo passare dalla sfera finita a quella infinita (filosofia *pratica*). Questa richiede dunque la distruzione della finitezza e con questo ci trasporta nel mondo sovrasensibile (*übersinnliche*). [...] Per noi non vi è altro mondo sovrasensibile se non quello dell'Io assoluto. Dio non è altro che l'Io assoluto. [...] La personalità si forma attraverso l'unità della coscienza. Ma la coscienza non è possibile senza l'oggetto; per Dio però, cioè per l'Io assoluto, non c'è *assolutamente alcun oggetto*, poiché altrimenti smetterebbe di essere assoluto, con questo non esiste alcun Dio personale, e il nostro massimo impegno è la distruzione della nostra personalità (*die Berstörung unserer Persönlichkeit*) [...]»²³.

Leggendo questa lettera, per un verso si può nuovamente constatare quanto siano mutate le considerazioni schellinghiane attorno a tali argomenti, come risulterà chiaro a breve, mentre per altro verso ci si chiede se la filosofia di Schelling avesse davvero bisogno di difendersi dalle accuse rivolte da Hegel, dal momento che fu Schelling stesso ad affermare che «l'universo è compreso

23 G. L. Plitt, *Aus Schellings Leben. In Briefen*, Lipsia, Hirzel, 1869-70, pp. 76-77.

nell'identità assoluta non come in un caos disordinato e informe²⁴, ma in assoluta bellezza e forma, e nondimeno come nel caos, cioè nella reciproca interiorità assoluta, senza spazio, senza tempo, senza distinguibilità (*Unterscheidbarkeit*), e tuttavia distinto, come unità e totalità *insieme (zugleich)*» (SW I/4: 447). Il ricongiungimento di finito e infinito, reale e ideale ecc. nella filosofia dell'identità, insomma, consiste nell'estensione (*Erweiterung*) della propria personalità fino al suo annientamento (*Zernichtung*) e il suo assorbimento nella *beatitudo*²⁵ dell'uni-cromaticità dell'Assoluto, che quindi potrebbe forse essere accostato, figurativamente, all'immagine del mare: ogni goccia d'acqua, al di fuori della globalità dell'oceano, si estingue rapidamente; tuttavia, ognuna di esse rispecchia, nella sua particolarità, il mare nella sua universalità. Non a caso, la parola che forse riassume meglio questa concezione filosofica è *Ineinsbildung* («*Ineinsbildung oder Indifferenziierung*» – SW I/2: 68), da Coleridge tradotta con il termine esemplasia.

Il vero cambiamento sostanziale della filosofia di Schelling, a mio avviso, concerne proprio la reinterpretazione e rimediazione della nozione di personalità²⁶, compreso naturalmente tutto ciò a cui essa si connette. Tale rielaborazione, peraltro, si verifica in un momento difficile della vita di Schelling, in quanto il 7 settembre 1809 muore sua moglie Caroline, a cui verrà dedicato il *Clara*. Questa perdita, unita alla conoscenza di Franz Von Baader, alla riconsiderazione del pensiero teosofico di Böhme e di Oetinger²⁷, alle critiche mossegli da Hegel, Jacobi, Eschenmayer e altri e allo stemperamento degli ultimi fervori legati al periodo goethiano, determinano in Schelling la volontà di soffermarsi su concetti inediti al suo passato filosofico, *in primis* l'angoscia, il male, il dolore, la malinconia, la morte, la nostalgia, l'egoismo eccetera e perciò di abbandonare l'insondabile beatitudine della filosofia dell'identità.

24 Evidente polemica con la rappresentazione esiodea.

25 SW I/1: 321-22.

26 Cfr. L. Pareyson, *Prospettive di filosofia moderna e contemporanea*, Mursia, Milano 2017, pp. 407-08. Cfr. SW I/7: 397: «Lo spinozismo non pecca affatto nel sostenere una tale infrangibile necessità in Dio, ma in ciò, che la considera come non vivente e impersonale (*unlebendig und unpersönlich*)».

27 T. Griffiero, *Oetinger e Schelling: Teosofia e realismo biblico alle origini dell'idealismo tedesco*, Nike, Segrate 2000.

Che cosa indica la personalità? Essa, *paucis verbis*, è l'azione o il complesso di azioni di chi si sottrae alla pura necessità, di chi non le è sottomesso²⁸. Chi, inoltre, agisce al di fuori o al di là della generalità imposta da quest'ultima può a buon diritto considerarsi libero. Libertà e personalità, pertanto, convivono *more uxorio* nella stessa dimensione. Siffatta congiunzione, secondo Schelling, la si ritrova anche nello stato, nel quale la «*persona* è il soggetto le cui azioni ammettono un'imputazione (*Zurechnung*)» (SW II/1: 537). Una singolare eccezione a questa interpretazione, tuttavia, sembrerebbe essere offerta dalle *Lezioni di Stoccarda* del 1810, nelle quali Schelling sostiene che l'anima (*Seele*) «è ciò che di propriamente divino vi è *nell'uomo*, quindi ciò che vi è di *impersonale* (*Unpersönliche*)» (SW I/7: 468). Se prendessimo questa affermazione alla lettera, però, saremmo costretti ad asserire che, essendo l'anima ciò che vi è di impersonale nell'uomo, la sua parte personale, nel senso che abbiamo riferito poc'anzi, risiederebbe nella sua naturalità, il che però è da escludere. Come si spiega allora questa apparente dissonanza? Semplicemente notando che anche in questo caso (qualcosa di analogo era infatti accaduta nella determinazione del concetto di finitezza) la personalità ha per Schelling una natura ancipite. Da un lato essa è ipseità (*Selbstheit*), ovvero «il volere individuale [...] allontanato dal centro», cioè da Dio, e diventato periferico; dall'altro lato essa, in quanto personalità *κατεξοχήν*, è il soggiornare perennemente nell'*omne punctum* della divinità. In una pagina fondamentale delle *Ricerche*, difatti, leggiamo:

«Il principio emerso dal fondamento della natura, per il quale l'uomo è separato da Dio, è l'ipseità in lui, che però, per la sua unità con il principio ideale, diviene *spirito* (*Geist*). L'ipseità *in quanto tale* è spirito, ossia l'uomo è spirito come essere a sé stante, particolare (separato da Dio), e questo legame costituisce appunto la personalità. Ma dal momento che l'ipseità è spirito, essa è al tempo stesso innalzata dal puro creaturale al sovracreaturale (*Uebercreatürliche*), essa è volontà, che contempla se stessa in piena libertà, non più strumento della

28 Coerentemente con l'impostazione schellinghiana sarebbe forse corretto dire che la personalità non è la libertà dalla necessità, bensì nella necessità.

volontà universale (*Universalwillens*) che crea nella natura, ma è sopra e fuori di ogni natura» (SW I/7: 364).

Cionondimeno, poche pagine più innanzi si legge che «il volere di Dio è di universalizzare tutto (*alles zu universalisieren*)», mentre il volere del fondamento o creaturale «è di rendere tutto particolare» (SW I/7: 381). Alla luce di ciò, dobbiamo concludere che per Schelling particolarità e personalità sono tra loro disgiunte, contrariamente a quanto si pensa di solito. Secondo un'opinione diffusa, infatti, ciò che costituisce la nostra personalità sono tutte quelle particolarità che, nella combinazione irripetibile di una moltitudine indefinita di circostanze biografiche, non possono essere riscontrate in nessun altro e in nessun'altra. Tutto ciò, nondimeno, rientra nella sfera dell'accidentale (aristotelico)²⁹, non ancora del personale. Non ci si dimentichi, d'altronde, che per la tradizione religiosa cristiana abbracciata da Schelling, Dio stesso è Persona, anzi Egli è tre Persone in Una. Per comprendere il significato di personalità nella tarda filosofia di Schelling questa constatazione è imprescindibile.

Il volere del fondamento o creaturale, benché particolare, è tuttavia universale, ma solo nel senso che esso obbedisce alle leggi che gli sono imposte dalla necessità naturale del suo essere (mangiare, bere, dormire, ecc.)³⁰. Ora, che Schelling avesse in mente questo tipo di individualità allorché, nella lettera sopracitata, sconfessava la possibilità di un Dio personale e auspicava al contempo l'abolizione della nostra personalità non è chiaro, ma del resto non si può dire che egli si sia sforzato troppo nel rendere intelligibile il discernimento tra l'una e l'altra determinazione concettuale di tale nozione. Quel che è certo, però, è che Dio è la personalità cosmica (se si vuole usare questo termine per distinguere tale volontà da quella universale-necessaria) che sottomette infinitamente ed eternamente il fondamento oscuro del suo essere, dal quale emerge *ad aeterno* trasfigurato dalla luce: «La subordinazione

29 SW I/7: 477: «Qui (in questa vita) l'essenziale è indebolito proprio perché vi si mescola qualcosa di accidentale. Liberato da questa accidentalità (*Zufälligen*), lo spirito è perciò vita e forza allo stato puro».

30 Tutte queste attività, paradossalmente, lungi dal procurarci personalità ci rendono speciali, ossia agiti dalla specie.

(*Unterordnung*) dell'egoismo divino all'amore divino è l'inizio della creazione» (SW I/7: 439). Ecco dunque la novità rispetto al sistema dell'identità: nel tardo pensiero schellinghiano la «forza oscura dell'indifferenza (*dunkle Kraft der Indifferenz*)»³¹ non è che l'inizio memorabile, l'indistinguibilità tra la personalità di Dio e il suo fondamento, tra la volontà d'amore ed egoistica: tra il bene e il male. Dall'istante atemporale in cui Dio si sa come Dio, e in questo intuirsi Egli è Sapienza³², Egli vuole la sua distinzione dal principio tenebroso; la sua arci-scelta è il primo atto della libertà, dacché essa è «una facoltà del bene e del male (*Vermögen des Guten und des Bösen*)» (SW I/7: 352). L'amore divino è μεταξύ, ossia «mediatore (*Vermittelnde*)» «in questa dualità che non esclude l'identità e in questa identità che non esclude la dualità» (SW I/7: 453); l'amore, vale a dire, armonizza tra loro le due volontà di Dio, esprimendo con ciò la Sua libera e personale scelta di eccedere il volere del fondamento e di attualizzarsi (*Deus explicitus*) per ricondurlo e subordinarlo a sé. «C'è amore infatti», scrive Schelling, «non dove due esseri hanno bisogno l'uno dell'altro, ma dove [...] ciascuno potrebbe essere per sé, e non vuole [...] essere senza l'altro»³³ (*ibidem*). L'amore è dunque l'antidoto schellinghiano all'indifferenza originaria e parimenti il compimento della restaurazione della stessa sotto il segno della libertà: «Certo nel non-fondamento o nell'indifferenza non vi è personalità; ma forse che il punto iniziale è il tutto?» (SW I/7: 408). Il compito dell'umanità, e al tempo stesso il suo destino, è compiere la riconciliazione con Dio attraverso tutte le età della storia. Per riuscirci, però, per poter finalmente dimorare in Dio, «l'uomo deve morire ad ogni individualità (*Eigenheit*)» (SW I/7: 381). Per farsi personale, cioè, deve disfarsi della personalità. Ma cosa c'entra tutto ciò con la nostra riflessione sul finito e sul limite? La risposta a questa domanda sarà argomento del prossimo paragrafo.

31 F. Schelling, *Le età del mondo* (redazione 1811), Bompiani, Milano 2013, p. 139.

32 SW I/9: 223: «Anche noi possiamo dunque chiamare quell'eterna libertà la sapienza (*Weisheit*). [...] Essa è ciò che è in tutto, ma, proprio per questo, anche ciò che è al di sopra di tutto». Nell'uomo, però, «non è rimasto che il sapere (*Wissen*)».

33 Cfr. SW I/7: 174: «È questo il mistero dell'amore eterno: ciò che appunto potrebbe essere assolutamente per sé, pur non considerando una privazione l'essere per sé, tuttavia è soltanto in e con gli altri. Se ciascuno non fosse un tutto, ma solo una parte del tutto, non ci sarebbe amore vi è invece amore proprio perché ciascuno è un tutto, purtuttavia non è e non può essere senza l'altro».

2.2. Gli orizzonti del limite: *besondern Trefflichkeit*

Nel paragrafo precedente si è tentato di analizzare la nozione di personalità nel pensiero del secondo Schelling. Tale analisi ci consente adesso di muoverci con maggior sicurezza tra altre questioni fondamentali, segnatamente quella riguardante il rapporto tra finito e infinito, limitato e illimitato nel suo tardo filosofare. Essere personale, si diceva, non vuol dire particolarità per sé, la quale è per Schelling immagine della pura differenza. L'innumerabile differenziazione delle contingenze naturali, infatti, per il filosofo di Leonberg riflette l'imperfezione della finitezza. La condizione di ciò che è finito, scrive Schelling in *Filosofia e religione*, è quella della caduta (*Abfall*): «L'assoluto è l'unico essere reale, mentre le cose finite non sono reali: il loro fondamento non può trovarsi dunque in una *partecipazione* (*Mittheilung*) di realtà ad esse o al loro sostrato, [...] ma, al contrario, soltanto in un *allontanamento*, in una *caduta* dall'assoluto» (SW I/6: 38). Su questa «nullità della differenza (*Nichtigkeit des Unterschiedes*)» (SW I/7: 184) Schelling insiste in più di una occasione. Nel *Bruno*, ad esempio, egli scrive che l'unità assoluta è del tutto priva di opposizione (*Gegensatz*) e che la caratteristica dell'Assoluto è piuttosto quella della semplicità di ciò che è Uno (SW I/4: 321). In tale unità assoluta

«le cose non sono affatto distinguibili (*unterscheidbar*) tra loro, poiché, come abbiamo mostrato, in essa ognuna è perfetta e di per sé assoluta, e quindi le cose si distinguono solo per le loro imperfezioni e per i limiti (*Schranken*) che ad esse sono posti dalla differenza di essenza e forma; in quella natura perfettissima, invece, la forma è sempre uguale all'essenza, poiché il finito, al quale soltanto si conviene una relativa diversità tra le due, è contenuto in quell'abisso non come finito, ma come infinito, senza alcuna distinzione tra l'una e l'altra»³⁴.

Il finito, continua Schelling, è ciò che ha il fondamento della possibilità della sua esistenza non in sé, ma necessariamente in altro; in quanto tale, esso contiene pure la possibilità (non già la realtà) di infinite altre cose, «e proprio

34 (SW I/4: 258).

per questa ragione è necessariamente e all'infinito imperfetto (*ins Unendliche unvollkommen*)» (SW I/4: 249). Anche nelle *Ricerche filosofiche* Schelling specifica che «le cose» (finite) non sono diverse da Dio solo per il grado; esse piuttosto «differiscono (*verschieden*) da Dio *toto genere*» (SW I/7: 340).

Ora, se consideriamo queste posizioni alla luce di ciò che si è scritto più su circa l'essenza della personalità, non ci sorprenderà constatare come in molti passaggi tratti da opere sia giovanili che appartenenti alla maturità si ribadisca esattamente l'opposto di quanto si è affermato sin qui. Nell'ultima redazione de *Le età del mondo*, cioè quella del 1815/17, Schelling difatti scrive che senza la «arci-forza negativa» del finito, Dio sarebbe soltanto «quel vuoto infinito che la filosofia moderna ha messo al suo posto. Esser-infinito non è di per sé una perfezione, piuttosto è il contrassegno di ciò ch'è imperfetto. Il perfetto è appunto l'entro sé rotondo, conchiuso, finito (*das in sich Runde, Abgeschlossene, Geendete*)» (SW I/8: 212). Questa considerazione è confermata dagli *Aforismi sulla filosofia della natura* del 1806, in cui Schelling scrive che «Il vero infinito è non già l'assenza di forma (*Formlosigkeit*), ma ciò che è *in se* stesso limitato (*begrenzt*), per sé conchiuso e compiuto»³⁵ (SW I/7: 143). E ancora nel *Clara* (1810-1811) Schelling si chiede se possenga maggior perfezione una «serie infinita (*endlose Reihe*) di mondi, un eterno cerchio di essenze senza fine ultimo di perfezione, oppure il fatto che l'universo intero mett(a) capo anch'esso a qualcosa di determinato (*Bestimmtes*), di perfetto» (SW I/9: 97). Nelle sue lezioni sulla filosofia della mitologia, tenute a Berlino nel 1842 e nel 1845, cioè a distanza di trent'anni da *Le età del mondo* e dal *Clara* e a quaranta dagli *Aforismi*, Schelling suffraga un'altra volta questa sua attestazione, e forse in modo persino più radicale, poiché egli scrive che «Dio stesso non è indifferenza assoluta (= ciò a cui niente può essere diseguale), bensì assoluta differenza (=

35 «Infatti, se il particolare è percepito effettivamente soltanto nell'affermazione infinita, allora esso è anche percepito eternamente e in quanto esso stesso infinito, e in questa relazione la particolarità non è una negazione, ma la perfezione dell'idea, per mezzo della quale l'infinitezza è per sé un mondo proprio (monade). In questo senso, il grado di perfezione di ogni essere è uguale al grado della sua particolarità (*der Grad der Perfektion jedes Wesens gleich dem Grad seiner Besonderheit*)» (SW I/7: 163); «Ogni cosa è eterna in ogni perfezione, in ogni particolare sublimità (*Trefflichkeit*), anche in quella della sua più propria individualità» (SW I/7: 167).

ciò a cui niente può essere uguale), quindi *l'assolutamente determinato (id quod absolute praecisum est)* [...]»³⁶ (SW II/2: 100).

Per risolvere l'apparente confusione terminologica tra queste due postulazioni della finitudine non si deve fare altro che ricordare l'ambivalenza concettuale della nozione di personalità dianzi esposta. La sua caratteristica più propria è quella di essere una singolarità universale, ossia incondizionata, il che implica una sua divergenza sia dall'ipseità (*Selbstheit*) sia dalla *Indifferenz* del precedente sistema. Ma affinché vi sia una tale «particolare sublimità (*besondern Trefflichkeit*)» (SW I/7: 167) deve sussistere una determinazione, altrimenti torneremmo nell'*Ungrund* dell'origine³⁷. La necessità di tale delimitazione, congiunta alla convergenza in Dio tra perfezione e finitezza, induce dunque alla seguente considerazione: non è il limite a non renderci infiniti; esso, al contrario, è *conditio sine qua non* dell'infinitezza. Essa infatti, nel dizionario schellinghiano, non è altro che “incondizionatezza”, la quale quindi non può che esplicitarsi se non come “auto-limitazione”.

L'orizzonte del puramente o meramente finito, all'inverso, è infestato dall'illimitatezza; l'ipseità, in effetti, non è altro che inesauribile sete o «brama, appetito, desiderio (*Sucht, Begierde, Lust*)»³⁸ dell'essere (materia). Una volta estinto o soddisfatto un desiderio, la finitezza ne cerca immediatamente un altro. In tal senso, allora, non è se non un infinito condizionamento che sfocia appunto nell'illimitato, nel quale è rinchiuso chiunque sia rimasto «prigioniero della finitezza (*in der Endlichkeit befangene*)» (SW I/6: 19). Come si è visto, questo pensiero era già presente nella filosofia giovanile di Schelling; nel suo *Sulla costruzione in filosofia*, infatti, egli scrive che «*il passaggio alla determinazione ed essa stessa* (l'azione libera originaria) sono tutt'uno» (SW I/5: 144). Affinché Dio possa uscire dall'indistinzione originaria e affermarsi liberamente in quanto amore, *alias* personalità³⁹. Egli deve auto-determinarsi,

36 «Gott selbst ist nicht absolute Indifferenz (= der, dem nichts ungleich seyn kann), sondern absolute Differenz (= der, dem nichts gleich), daher das *schlechthin Bestimmte* (id quod absolute praecisum est) [...]».

37 Cfr. SW I/7: 406.

38 SW I/7: 466.

39 Questo ci permette di concludere che si è persone se e soltanto se si ama con l'amore di Dio,

auto-delimitarsi, giacché la sua «vera perfezione, semplicemente relativa a se stessa, considerata cioè effettivamente, consiste dunque proprio nell'essere ciò che è (*besteht also gerade darin, das zu seyn, was es ist*)» (SW I/7: 188). L'autolimitazione di Dio, nondimeno, non coincide affatto con l'annientamento della finitezza, poiché essa Gli è eternamente sottomessa ed è da Lui dominata⁴⁰: l'autentica determinazione di Dio è proprio quella del libero amore che trionfa sulla finitezza, essendo quest'ultima anche dolore, irrazionalità⁴¹. Viceversa, il regno del finito, che poiché è caduto è parimenti caduco, esiste solo in quanto è una sovversione o una insubordinazione nei confronti della divinità. Il senso della storia è allora precisamente quello di ristabilire l'*ordo amoris* ontologico divino. Ma quello del significato e del fine della storia è un altro discorso. Ciò che invece aveva una maggiore urgenza di chiarificazione nella nostra riflessione era appunto la nozione di limite, che forse adesso apparirà meno impenetrabile, poiché in base a quanto è stato scritto esso può essere compreso come quel *labor limae*, per così dire, che permette a Dio di scolpire in sé ciò che Egli è, sottraendosi così alla vanità dell'inconcluso⁴² e alla babelica dissennatezza di chi non è in grado di trovare il suo *métron* e di essere perciò “bella” (*kàlan*) e “piena” (*pléthoisa*) come la luna di Saffo.

2.3. Conclusioni: ein bedeutendes Ende

In un passaggio alquanto significativo delle lezioni schellinghiane sulla *Filosofia della rivelazione* si legge che «l'autentica libertà (*die eigentliche Freiheit*) non consiste nel poter essere, nel poter manifestarsi in sé, ma nel poter non essere, nel poter in sé non manifestarsi (*im sich nicht äußern-Können*), così

ossia se ci si abbandona allo spinoziano *amor Dei intellectualis*, che peraltro lo stesso Schelling accosta all'intuizione intellettuale. Cfr. SW I/1: 317.

40 Potremmo dire, heideggerianamente, che Dio è il pastore dell'essere.

41 La finitezza è irrazionale perché non è altro che una mescolanza e una ripetizione infinite di condizionatezze e particolarità, che in quanto tali ci appaiono senza senso e scopo e mai riconducibili ad alcunché di assoluto.

42 Cfr. SW II/4: 27: «Ci deve essere una *finis quaerendi et inveniendi*, una *meta* (*Ziel*), in cui lo spirito mai riposante riposi; poiché altrimenti ogni sapere sarebbe vano, cioè privo di fine (*eitel, d.h. zwecklos*)». Cfr. SW II/3: 7.

come è più facile riconoscere l'uomo prudente da ciò che egli non fa, che da ciò che egli fa» (SW II/ 3: 209). Questa posizione, che si ritrova in più occorrenze, la si riscontra anche nella trascrizione di Heinrich Paulus, risalente al primo corso berlinese del 1841/42: «La libertà non consiste soltanto nel poter essere, più nel poter non essere (*mehr im nicht sein Können*)»⁴³. È in tal senso che Schelling interpreta la formula spinoziana della *determinatio negatio*: decidersi a essere qualcosa comporta una rinuncia all'indefinito numero di alternative possibili, che in Dio si traduce in un rinunciare a sé⁴⁴ (*Selbstentsagung*), dacché ogni cosa è in lui. Del resto, come si è visto per Schelling Dio è assoluta differenza.

Dio si “de-cide”⁴⁵, “auto-scinde” sé da sé. Così facendo, Dio scaturisce dall'abisso (che possiamo immaginare come una *chōra*), e ne emerge come «immediatamente reale» (*explicite, actu*) e al di là di qualsiasi «prototipo; egli piuttosto è il prototipo di ogni essere»⁴⁶. Prima di questa scelta non vi era alcun concetto che le fosse congeniale o da cui essa potesse essere dedotta. È a partire da questo “ek-sistere”⁴⁷ di Dio che scaturiscono le essenze, non viceversa. E nondimeno il suo affrancamento da sé corrisponde a un divenire più franco⁴⁸, chiaro, determinato. Dio infatti, come scrive Schelling, «non è affatto un *opposto* della finitezza; egli non si appaga, come si crede, solo dell'infinità; egli si manifesta come la più alta natura artistica per il fatto che cerca il finito (*er das Endliche sucht*), e per così dire non riposa fino a che tutto non abbia portato alla forma più chiara, più intelligibile, più finita (*bis er alles in die faßlichste, begreiflichste, endlichste Form gebracht hat*)» (SW II/4: 25-26). Ciò avviene perché Dio, decidendosi, si sa in quanto Dio, ovvero sia come Sapienza, che,

43 F. Schelling, F. Tomatis (a cura di), *Sui principi sommi. Filosofia della rivelazione*, Bompiani, Milano 2016, p. 569.

44 Schelling, *Le età del mondo* (1811), cit., p. 237. Cfr. V. Limone, *Saggio introduttivo*, in *ivi*, pp. LVI ss.

45 La radice etimologica di “decidere” è la stessa di “recidere”, ossia “tagliar via”.

46 Schelling, *Sui principi sommi*, cit., p. 495.

47 Cfr. G. Sgubbi, *L'intelligenza del mistero: dialogo con Eberhard Jüngel*, Città Nuova, 2000, p. 101: ««ek-sistere» significa, infatti, avere il termine del proprio essere in un altro, essendo se stessi presso un altro. Ma poiché al di fuori di Dio nulla è, questo essere di Dio presso un altro, cioè presso l'uomo, significa per lui ek-sistere nel nulla».

48 Frango, frangere.

non essendo un sapere particolare, propriamente è un non-sapere (*ignorando cognoscitur*)⁴⁹. Nelle conferenze di Erlangen del 1821 questa endiadi tra Sapienza e libertà è attestata chiaramente: «La sapienza, dunque, è qui = eterna libertà» (SW I/9: 224).

Ora, la sapienza per un verso non è un sapere, poiché non può mai diventare oggettiva a sé stessa; per altro verso essa, in quanto decisione originaria, è puranche emancipazione dalla non-sapienza, ossia dalla follia⁵⁰, da cui dunque scaturisce la Sapienza divina. Per questo Schelling scrive che quest'ultima «è la base dell'intelletto stesso», il quale a sua volta non è altro che «follia regolata (*geregelter Wahnsinn*)» (SW I/7: 470). Ecco perché la Sapienza di Dio non poteva essere se non apollinea e dionisiaca insieme, cioè una sorta di *sobria ebrietas*; ed ecco inoltre perché non si sbagliava chi riteneva che il sentiero per il paradiso incominci all'inferno, dacché per riempirsi appieno della luce della Sapienza è anzitutto necessario accogliere l'abisso della follia⁵¹. Questo stato estatico (*ek-sistente*) di Dio può forse essere paragonato alla danza di Shiva Nataraja, ma ricorda anche l'episodio biblico raccontato nelle Cronache (1Cr 15) e riguardante re Davide, cantato così da Dante (*Purgatorio*, canto X, vv. 49-69):

«Lì precedeva al benedetto vaso,
trecando alzato, l'umile salmista,
e più e men che re era in quel caso.
Di contra, effigiata ad una vista
d'un gran palazzo, Micòl ammirava
sì come donna dispettosa e trista».

49 Cfr. SW I/9: 222: «Diventando efficiente, rinchiudendosi in una forma, essa (l'eterna libertà) diviene sciente, esperisce un sapere, ma soltanto per aprirsi la strada che la riporti alla beatitudine del non sapere, il quale diventa così un non sapere sciente (*ein wissendes Nichtwissen*)».

50 Cfr. SW I/5: 509: «Das Licht kann als Licht nur in der Entgegensetzung mit dem Nicht-Licht, und demnach nur als Farbe erscheinen».

51 SW II/3: 299-300: «Laddove non vi è follia che sia regolata, dominata (*geregelt, beherrscht*), non vi è nemmeno un intelletto forte, potente, poiché la forza dell'intelletto si rivela appunto, come già si è detto, nel suo potere su ciò che gli è contrapposto».

Se si volesse tentare di interpretare questi versi con un filtro schellinghiano si potrebbe supporre che Davide rappresenti proprio quella condizione di entusiasmo (*Begeisterung*) in cui Sapienza e follia convivono armoniosamente (il che equivale a dire che la Sapienza è riuscita a subordinare a sé la follia), mentre Micòl rappresenterebbe la legalità razionale pura, l'astratta concettualità. Lungi da tutto ciò, Dio è piuttosto *extrema ratio*, e lo è in un triplice senso:

- a. egli è ciò che la ragione può comprendere solamente alla fine dell'intero movimento della storia;
- b. egli è l'ultima e l'unica possibilità per la redenzione del mondo;
- c. egli infine è al di là della pura razionalità, massimamente comprensibile e proprio per questo massimamente incomprensibile (*unbegrifflich*), poiché la follia di Dio è più sava degli uomini (1Cor 1, 25).

Come risulta chiaro già dalle *Ricerche filosofiche* del 1809, la libertà consiste nella facoltà e nella capacità di scelta⁵², che è strettamente connessa con quella di decisione⁵³. Essendo tale, la libertà esprime al contempo la auto-de-limitazione, mediante la quale si perviene alla modulazione di una forma propria, e per ciò stesso incondizionata⁵⁴. Nelle sue lezioni risalenti al periodo monachese (1827-1841), Schelling dichiara che il soggetto, di per sé «infinito», lungi dal riversarsi «senza riserve» nell'oggettività, come secondo Schelling sarebbe accaduto al Dio spinoziano, non compie «una cieca, ma (un') *infinita* posizione di sé

52 SW I/7: 352: La libertà «consiste in una facoltà del bene e del male (ein Vermögen des Guten und des Bösen sey)».

53 Scegliere viene infatti da *ex-eligere*.

54 Ecco perché alcuni critici hanno insistito sul ritorno a Kant della tarda filosofia schellinghiana. Cfr., oltre al già citato M. Frank, *Esistenza, identità e giudizio. Il ritorno dell'ultimo Schelling a Kant*, "Annuario filosofico", 22, 2006, S. Sedgwick (ed.), *The Reception of Kant's Critical Philosophy. Fichte, Schelling and Hegel*, Cambridge University Press, 2009; F. Moiso, *Teleologia dopo Kant*, in Riconda G. – Ferretti G. – Poma A. (a cura di), *Giudizio e interpretazione in Kant. Atti del Convegno Internazionale per il II Centenario della Critica del Giudizio di Immanuel Kant* (Macerata 3-5 ottobre 1990), Marietti, Genova 1992.

(*Selbstsetzen*), cioè non cessa, facendosi oggetto, di essere soggetto; esso è dunque soggetto infinito – non nel senso puramente *negativo* che esso semplicemente non è finito o non potrebbe diventare finito, ma nel senso positivo *che* esso si può fare finito (si può fare qualcosa), ma da suo ogni farsi finito risorge di nuovo vittoriosamente come soggetto», elevandosi a una «superiore potenza di soggettività» (SW I/10: 99-100). Non siamo liberi solo perché possiamo fare o essere ogni cosa, giacché l'aspirazione pratica a questo tipo di libertà si coniuga meglio con l'idea di un infinito in quanto mera *appositionem* o coacervazione, come si era espresso Kant⁵⁵, il che a sua volta rimanda a quella accumulazione indefinita di finitezze a cui ci siamo riferiti nel primo paragrafo; essere liberi significa anzitutto scegliere cosa non essere o diventare⁵⁶, e perciò decidere liberamente (in-condizionatamente, *un-bedingt*) come circoscriversi, cioè che tipo di condizione (*bedingt*) o auto-limitazione assegnare alla propria *Bildung*: a cosa uniformarsi (*Einbildung*). Da tale delimitazione affiorerà una forma «individuale, e non per questo meno incondizionata» (SW I/6: 152)⁵⁷. Ma, di nuovo, per sapere che cosa vogliamo essere o diventare è necessario conoscere ciò che non possiamo essere. Ecco perché, come dice Schelling (SW I/7: 467), «un bene (che) non ha in sé un male superato, non è un bene reale e vivente». La stessa considerazione si trovava già nelle *Ricerche*: «chi non ha in sé elementi né forze per il male, è anche incapace di bene» (SW I/7: 400). Nelle *Lezioni sulla filosofia della rivelazione* (SW II/4: 236) essa riecheggia ancora attraverso le parole del Vangelo di Luca (Lc 15,7): «Così, vi dico, ci sarà più gioia in cielo per un peccatore convertito, che per novantanove giusti che non hanno bisogno di conversione». L'ennesima conferma della perfezione, a cui conduce siffatta auto-limitazione, la si riscontra nelle *Lezioni di Stoccarda* del 1810, allorché Schelling osserva quanto segue:

55 I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 567.

56 Ma, di nuovo, per sapere cosa essere o diventare è necessario conoscere cosa non essere. Ecco perché, come dice Schelling (SW I/7: 467), «La volontà egoistica deve necessariamente esserci. Di per sé non è il male; lo è invece quando diventa dominante. La virtù senza un'attiva volontà egoistica è virtù senza merito. In questo si può dire che il bene stesso include in sé il male. Un bene che non abbia in sé un male superato non è un bene reale e vivente».

57 Poiché «l'incondizionato è soltanto un Essere che è la sua propria posizione (*ein unbedingtes Seyn ist aber nur ein solches, welches seine eigne Position ist*)» (SW I/6: 161).

«La limitazione passiva è senza dubbio un'imperfezione, una relativa mancanza di forza; ma limitare se stessi, rinchiudersi (*sich selbst einschränken, sich einschließen*) in un punto e tenerlo con tutte le forze, non lasciarlo finché non si sia espanso in un mondo: questa è la massima forza e la somma perfezione (*dieß ist die höchste Kraft und Vollkommenheit*)»⁵⁸.

A sostegno della sua affermazione Schelling, subito dopo, cita due versi di Goethe tratti dall'ultima terzina di un componimento intitolato *Arte e natura sembrano fuggirsi* (*Natur und Kunst sie scheinen sich zufliehen*): «Wer Großes will, muß sich zusammenraffen, in der Beschränkung zeigt sich erst der Meister»⁵⁹.

Qualcosa di simile, in fondo, accade ad esempio per ciò che amiamo. Il nostro amore si accende per un alcunché di particolare e ivi si alimenta finché sente che quel che ama continua a vivere all'interno dei contorni che lo rendono ciò per cui è amato. Persino quando amiamo qualcosa di indeterminato o di confuso, lo facciamo proprio in virtù del suo non essere univocamente definito, oltretutto per una sua specifica determinatezza, che in questo caso è una qualche indistinzione. Nell'amore cerchiamo, in ogni caso, un'ineffabile reciprocità in qualcuno o qualcosa che è amato o amata proprio per essere così e non altrimenti. L'amore è allora davvero onniavvolgente, poiché manda la sua benedizione anche a tutto ciò che, non essendo ciò che esso ama, per un verso rende possibile la sua esistenza e per altro verso ne ha determinato le caratteristiche e le *nuances*. Una casa, per fare un ulteriore esempio, è un luogo circoscritto a cui sentiamo di appartenere; di essa apprezziamo il suo essere situata in una limitata porzione del mondo al di fuori della quale si è fuori, nel mondo, e così via. La limitatezza, in tal senso, non è affatto una deficienza, bensì all'opposto una ricchezza, un'infinità conchiusa e realizzata.

Dio stesso, come si è visto, «cerca il finito», ed è questa sua volontà a renderlo Sapienza, oltretutto libertà assoluta. La differenza tra noi e lui è che in

58 SW I/7: 428-29.

59 «Chi vuole grandi cose raccolga in sé tutte le forze; / è nel limite che il maestro si rivela». La poesia si trova tradotta in italiano nella raccolta J.W. Goethe, *Tutte le poesie*, Mondadori, Milano 1994, p. 822-23.

lui la scelta è per l'appunto assoluta; egli, cioè, è da sempre ed eternamente deciso, ossia libero. Noi, invece, dobbiamo diventare liberi, cioè liberarci, poiché ciò che in Dio si dà *sub specie aeternitatis*, in noi si dà *sub specie temporis*. È per questo motivo che il limite non può essere una (auto)imposizione, ma una ricerca, nella quale dobbiamo essere pronti a mettere in discussione tutto, Dio compreso, giacché, come scrive Schelling reinterpretando il vangelo di Matteo (Mt 16,25) alla luce di una lettura eckhartiana, «chi vorrà conservarlo lo perderà, e chi lo abbandona lo ritroverà» (SW I/9: 217). Ora, se la libertà di Dio dipende dall'azione di una personalità assolutamente singolare, unica, in cui la dimensione ideale e quella reale sono tra loro in vicendevole armonia, la ricerca della libertà condotta dall'umanità, per la quale le anzidette dimensioni si spartiscono in due dominî tra loro distinti, ancorché non assolutamente, dovrà tenere conto non soltanto di questa separazione delle potenze dell'ideale e del reale, che comporta dunque il compito di accrescere (per intussuscezione) l'ambito teoretico (reale) e quello pratico (ideale), ma anche della costitutiva socialità a cui l'umanità, in ambedue tali ambiti, si rivolge, essendo essa plurale, a differenza di Dio. Ciò significa che l'auto-limitazione è sempre inscritta in un contesto con-limitante, sia teoreticamente (ciò avviene nel sapere, allorquando cioè si ricercano i limiti delle verità di ciò che si intende conoscere) sia praticamente (ciò avviene nell'etica, cioè nella ricerca dei limiti o delle estensioni delle azioni). In quest'ultima sfera, quella della *praxis*, essa è quanto vi è di più essenziale. Il complesso di norme regolative scaturite dalla libera con-limitazione è la legge dello stato, indipendentemente dalla forma di governo vigente – poiché, in generale, ovunque vi sia relazione dev'esservi con-limitazione. Schelling aveva sottolineato questo aspetto già nel 1795, nell'opera intitolata *Nuova deduzione del diritto naturale*. In essa, difatti, si legge: «Ora però ogni essere morale deve pur affermare la propria libertà *in generale*. Questo però non è altrimenti possibile che in quanto ogni essere morale rinunci (*Verzicht*)⁶⁰ all'*empirica* libertà illimitata. Infatti la libertà empirica illimitata conduce a infinito contrasto nel mondo morale». Per “libertà empirica”

60 La rinuncia all'infinito numero di alternative possibili si traduce in Dio in un rinunciare a sé: l'*Entsagung*.

possiamo intendere ciò che indicavamo poc'anzi con l'inestinguibile sete di possibilità in virtù della quale l'ipseità anela sempre più alla particolarità. In qualche paragrafo più avanti Schelling conclude così: «Se noi pensiamo che tutti gli esseri morali tendono ad affermare la propria individualità, questo generale tendere di tutti gli esseri morali verso la individualità *in generale* deve allora limitare la tendenza di ogni singolo verso la individualità empirica in modo che la tendenza empirica di tutti gli altri possa coesistere insieme con la sua» (SW I/1: 251-52). In tal senso, con-limitarsi significa permettere la realizzazione collettiva della libertà, dacché si è veramente liberi soltanto se si è riusciti «a estenderla a tutto l'universo» (SW I/7: 351). Per entrambe le sfere, sia teoretica che pratica, in ogni caso, è dunque essenziale la determinazione, nel duplice senso semantico che essa sottende.

Questa ricerca dei limiti, tuttavia, deve a sua volta confrontarsi ineludibilmente con i limiti di chi ricerca, giacché, come scrive Schelling citando un passo dei Corinzi (1Cor.13,9), la nostra conoscenza è imperfetta, «poiché noi conosciamo solo nella misura in cui questa particolare situazione della coscienza lo permette, non incondizionatamente, non liberamente; quando però verrà ciò che è completo, allora ciò che è parziale [...] avrà fine (1Cor 13,10)» (SW II/4: 295). Tale sapienza finale coincide con la conoscenza di Dio, il quale però sfugge a ogni determinazione concettuale possibile. Schelling ribadisce innumerevoli volte questa divina indefinibilità. Ad esempio in *Filosofia e religione* del 1804, allorché sostiene che «ogni uomo è spinto dalla natura a cercare un Assoluto, ma, nella misura in cui vuole fissarlo con la riflessione, l'Assoluto scompare dalla sua vista» (SW I/6: 19). O ancora, nelle Conferenze di Erlangen, dopo diciassette anni dalla pubblicazione di *Filosofia e religione*, Schelling scrive:

«Io debbo fare dell'indefinibile, la definizione stessa del soggetto. Che cosa significa definire? Letteralmente: rinchiudere in limiti determinati. Non si può, dunque, definire se non ciò che per natura è rinchiuso in limiti determinati»⁶¹.

61 (SW I/9: 216).

Cionondimeno, poco più avanti egli scrive che anche Dio, ossia perfino l'indefinibile, «non è così indefinibile da non poter diventare anche definibile, non così infinito da non poter diventare anche finito, non così inafferrabile da non poter essere anche afferrabile» (SW I/9: 219). La conclusione a cui approda la filosofia del «concetto positivo» (*ibidem*) è sorprendentemente simile a quella a cui Schelling giunse negli anni giovanili, giacché tale filosofia perviene ora ad affermare che «Dio come Terzo è dunque, a un *unico e medesimo* titolo, [...] l'inseparabile [...] soggetto e oggetto, ed è quindi spirito» (SW II/4: 354-55), «logico e nello stesso tempo reale» (ivi: 354). L'unico "sapere" in grado di penetrare questa soggetto-oggettività divina nella simultaneità della sua esistenza eterna non può che essere quello dell'estasi della ragione, la quale è propriamente un indinarsi, e che a sua volta non può non ricordare l'intuizione intellettuale del primo Schelling, in virtù della quale «si chiude l'occhio mortale, là dove l'uomo non vede più, (poiché) lo stesso vedere eterno è diventato vedere in lui» (SW I/7: 248). Quel che premeva maggiormente alla nostra analisi, ad ogni modo, era dimostrare che l'auto-limitazione della scienza (che nell'ottica relazionale è perciò anche co-scienza) e della prassi non pregiudica affatto l'afflato universale verso l'infinito, né tantomeno prevede una mutilazione della propria libertà, poiché anzi ne garantisce la più rigogliosa fioritura, ovvero da un lato l'indipendenza da ogni sorta di condizionamento esterno o contingente, e dall'altro il compimento della propria forma (*Bildung*), dacché «(o)gni vivente può essere compiuto solo da un limite che gli doni un senso [...]» (SW I/9: 98). Quella auto-limitante è quindi una azione che si fonda solo su sé stessa e che, in quanto tale, non può che essere determinata. Solo questa determinazione necessariamente *in fieri* del limite – teoretico e pratico – ci consente il raggiungimento di quello stato di *compos sui* che Schelling accosta alla beatitudine del non-sapere originario. In esso siamo liberi in quanto incondizionati; incondizionati in quanto infiniti; infiniti in quanto auto- e con-limitanti. Infatti, è «solamente con questo limitare l'attività libera a un determinato oggetto che divengo cosciente di me stesso, (e) dunque, anche libero» (SW I/3: 549).

Oltre il paradigma del soggetto razionale? Riflessioni sul concetto di «limite» a partire dalle *Lezioni di Stoccarda* di Schelling

FRANCESCO PORCHIA¹

Sommario: 1. Introduzione. Brevi cenni sulla kantiana questione dei limiti della ragione: il paradigma del soggetto del giudizio come problema dell'idealismo. 2. Filosofia dell'identità o filosofia positiva? Il contesto delle *Lezioni di Stoccarda*. 3. Il limite del fondamento: alcuni cenni sulla teoria delle potenze nelle *Lezioni di Stoccarda*. 4. L'unità tra mondo naturale e quello degli spiriti: i limiti del soggetto razionale e la caduta a partire dalle *Lezioni di Stoccarda*. 5. La follia, il male, l'amore: perché è necessaria una rivelazione? 6. Il limite della conoscenza. L'estasi della ragione nelle Conferenze di Erlangen: verso l'esigenza di una nuova filosofia?

Abstract: This article researches some aspects of the theme of the limit in relation to F.W.J. Schelling's *Stuttgarter Privatvorlesungen*. Starting from the limit of knowledge in Kantian philosophy, the aim is to investigate, through Schelling's thought, a possible way to reconsider metaphysics beyond the paradigm of the rational subject. The question raises not only the issue of the limits of knowledge, but also poses the problem of searching for a new meaning of existence, beyond a merely rational philosophy. Reflection on God, understood as a person, and not only as an object of contemplation, then leads to proposing certain questions of meaning, which can only be answered through an understanding of the eternal love that God feels for creation.

1 Università di Vienna, Advanced Theological Studies, Facoltà Teologica.

Keywords: *Schelling, limits of reason, creation, absolute, fall, revelation.*

1. Introduzione. Brevi cenni sulla kantiana questione dei limiti della ragione: il paradigma del soggetto del giudizio come problema dell'idealismo

Che cosa è possibile conoscere? È forse questa una delle domande principali che animano la ricerca filosofica. È noto come la questione si ritrovi in modo problematico nella *Critica della ragion pura* di Immanuel Kant. Tale problematica ha certamente posto, nelle riflessioni kantiane, l'idea di un limite della conoscenza quale confine insormontabile, il quale conferisce ad un tempo la sicurezza di un saldo e certo terreno, oggetto di conoscenza, e l'idea di qualcosa di ulteriore, di eccedente rispetto alle umane facoltà del soggetto razionale. Questo elemento che eccede, il noumeno, ciò che resta inconoscibile, assume la funzione di limite: «Il concetto di noumeno è, dunque, solo un concetto limite (*Grenzbegriff*), per circoscrivere le pretese della sensibilità, e di uso, perciò, puramente negativo»². Sulla natura di questo limite, e sulle conseguenze da esso scaturite, è bene porre maggiore attenzione. In Kant così grande appare il distacco tra conoscibile e inconoscibile che il filosofo tedesco raffigura tale suddivisione, il senso stesso del limite, attraverso la celebre figura dell'isola circondata dal mare in tempesta, dove al saldo territorio del fenomeno è contrapposto quello delle ingannevoli e immense acque, le quali perpetuamente richiamano l'attenzione ed il desiderio degli esseri umani:

«Ma questa terra è un'isola, chiusa dalla stessa natura entro confini immutabili. È la terra della verità (nome allettatore!), circondata da un vasto oceano tempestoso, impero proprio dell'apparenza, dove nebbie grosse e ghiacci, prossimi a liquefarsi, danno a ogni istante l'illusione di nuove terre, e,

2 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft (Erste Auflage)*, p. 211, in *Kant's gesammelte Schriften*, vol. IV, Reiner, Berlin 1911; tr. it. G. Gentile-G. Lombardo-Radice rived. da V. Mathieu, *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 210 (d'ora in poi citato come "KrV").

incessantemente ingannando con vane speranze il navigante errabondo in cerca di nuove scoperte, lo traggono in avventure, alle quali egli non sa mai sottrarsi, e delle quali non può venire mai a capo»³.

Questa kantiana suddivisione allora meglio può essere restituita e compresa attraverso il concetto di limite, che sembrerebbe essere risolto per mezzo della domanda: che cosa è possibile conoscere? Kant ha fornito effettivamente una riflessione fondamentale, potenziando e indebolendo allo stesso tempo il ruolo del soggetto razionale, quella figura che sin da Descartes aveva costituito il necessario metro di paragone per l'indagine filosofica⁴. Eppure è proprio per mezzo del ruolo principale che la filosofia kantiana attribuisce al soggetto razionale che è possibile rendersi conto dei limiti di questa figura. Le idee della metafisica classica non possono essere oggetto della conoscenza del soggetto

3 KrV, 202; tr. it., cit., p. 199.

4 Uno dei problemi che certamente è stato ereditato dalla filosofia kantiana riguarda l'urgenza di conciliare fenomeno e noumeno, la libertà e la necessità. Forse è possibile ritrovare proprio a partire dalla figura del soggetto un tentativo di unificazione delle due sfere del reale. Non è poi un caso che l'io sono, come astrazione dell'io penso, sia stato elevato a principio della filosofia: «nell'io [...] c'è qualcosa che è sempre uguale a sé, sempre unico e medesimo; e lo X assolutamente posto si può esprimere anche così: io=io; io sono io» (J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*, p. 257, in *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, I, 2, a cura della Fichte-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962–2012; tr. it. G. Boffi, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, Giunti Editore/Bompiani, Milano 2017, p. 145 – l'edizione critica verrà citata con “GA”). Così come in Schelling: «Riflettendo su tale identità del soggetto nelle rappresentazioni, sorge per me proposizione: *io penso*. Questo *io penso* è ciò che accompagna tutte le rappresentazioni mantenendovi la continuità della coscienza. / Ma se ci si libera di ogni rappresentare per divenire *originariamente* coscienti di sé, allora non sorge la proposizione *io penso* ma la proposizione *io sono*, che è indubbiamente una proposizione superiore» (F.W.J. Schelling, *System des transscendentalen Idealismus*, pp. 79-80, in *Historisch-kritische Ausgabe*, I, 9, a cura della Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1976ff; tr. it. G. Boffi, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, Giunti/Bompiani, Milano 2017, p. 105-d'ora in poi l'edizione critica tedesca verrà citata con “AA”). Fondamentale è poi il valore che l'individuo assumerà nell'evoluzione della filosofia di Schelling, giacché proprio l'essere umano come persona (non più il soggetto razionale) è posto quale punto di equilibrio tra ideale e reale (come si avrà modo di vedere in seguito).

razionale, non costituiscono che un mero oggetto della ragione. Eppure questo aspetto suscita certamente un problema: la minaccia del nichilismo. Questo confine invalicabile, questo senso di distacco dell'Idea rispetto al fenomeno, ha contribuito, secondo alcune interpretazioni, al più o meno consapevole tentativo di distruggere la metafisica⁵. Ci si dovrebbe forse concentrare sul fatto che riflettere sull'impossibilità di conoscere il noumeno non comporti che queste tre idee della metafisica classica non siano. Il problema suscitato da Kant non dovrebbe allora esser interpretato quale tentativo di sprofondare verso il nichilismo, ma potrebbe essere inteso proprio come il consapevole tentativo di svelare i limiti stessi della metafisica classica, col fine di intendere con senso rinnovato il significato di quella che un tempo fu la «Regina di tutte le scienze»⁶. Ci si pone effettivamente la questione se l'opera kantiana possa essere intesa quale tentativo di fondazione di una nuova metafisica. In tal caso il noumeno, come concetto limite, potrebbe essere inteso solo quale funzione negativa o distruttiva del pensare speculativo, o potrebbe evidenziare i limiti solo di un certo tipo di metafisica?

Di questo problema si resero conto i giovani studenti dello *Stift* di Tubinga⁷,

5 Si rimanda alle parole di Maurizio Malimpensa: «L'insuperabile scissione fra le *cose* in quanto *appaiono* e le *cose in sé*, questo è ciò che inquieta immediatamente della posizione kantiana. Da qui, alla radicale *negazione* di ogni *cosa in sé*, il passo è certo breve, tanto più per il lettore che non possa o non voglia seguire il minuzioso e continuo lavoro di distinzioni e precisazioni svolto dall'Autore», in M. M. Malimpensa, *La scienza inquieta. Sistema e nichilismo nella Wissenschaftslehre di Fichte*, InSchibboleth, Roma 2020, p. 113. Sul tema del nichilismo, in particolare nell'idealismo tedesco, si rimanda a F. Vercellone, *Introduzione a il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 3-30; così come F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 11-19.

6 Per riportare l'espressione kantiana della *Prefazione* alla prima edizione della *Critica della ragion pura*: cfr. KrV, 7; tr. it., *Critica della ragion pura*, cit., p. 5.

7 Si pensi in tal senso al celebre frammento, di dubbia paternità, il quale testimonia come tra gli amici dello *Stift* di Tubinga vi fosse il condiviso tentativo di ricercare un motivo unitario della filosofia, proprio a partire dalla morale kantiana. Una questione che sfociava in una nuova mitologia e nella valenza attribuita alla poesia. Così, infatti, è scritto nel *Testo 76* delle opere giovanili di Hegel: «Da ultimo l'idea che unisce tutte, l'idea della bellezza, assumendo la parola nel più alto senso platonico. Io sono convinto che l'atto più alto della ragione, quello in cui essa abbraccia tutte le idee, è un atto estetico, e che verità e bene sono affratellati solo nella bellezza», in G.W.F. Hegel, *Frühe Schriften II*, hg. W. Jaeschje, pp. 616, in Id. *Gesammelte Werke*, Bd. II,

una questione che immediatamente si ricollega al tentativo di ricercare un fondamento unitario⁸. Il filosofo di Königsberg costituirà infatti un continuo punto di paragone per gli studenti di Tubinga, soprattutto per quanto riguarda il pensiero pratico⁹. Si pensi a Georg. W.F. Hegel, che sin dai suoi *Scritti giovanili*

in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, hg. v. der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste, Meiner, Hamburg, 1968ff.; tr. it. E. Mirri, *Testo 76*, pp. 697-698 in *Scritti giovanili*, Orthotes, Napoli-Salerno 2015, pp. 697-698 (l'edizione critica tedesca di Hegel sarà d'ora in poi citata come "GW" indicando il numero del volume di riferimento e le pagine. Si userà la sigla SG invece per l'edizione italiana degli *Scritti giovanili*). Si segnala, inoltre, un'ulteriore traduzione italiana del testo in cui l'*Introduzione* di Leonardo Amoroso, ricostruisce la storia del testo e le varie ipotesi sulla paternità dello stesso (L. Amoroso, *Introduzione*, in Hegel (?), Schelling (?), Hölderlin (?), *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, a cura di L. Amoroso, ETS, Pisa 2007, pp. 7-15. Bisogna comunque sottolineare come la filosofia morale di Kant abbia certamente esercitato un maggiore peso, rispetto a quella teoretica. Eppure proprio la scissione tra libertà e necessità e la necessità di ricucire questo mondo così lacerato, costituiscono un motivo che spingerà in tal senso a superare il terreno della morale in favore di un ripensamento della metafisica.

8 Si rimanda alla lettera di Schelling a Hegel dell'Epifania del 1795: «Kant ha dato i risultati; mancano ancora le premesse», in F.W.J. Schelling, *Aus Schellings Leben. In Briefen*, I (3 Vol.), a cura di G.L. Plitt, Verlag von S. Hirzel, Leipzig 1869 (169-f), p.73; G.W.F. Hegel, *Epistolario I. 1785.1808*, a cura di P. Manganaro, Guida, Napoli 1983, p. 107. Com'è noto, per parafrasare il proseguo della lettera citata, le speranze di un completamento della filosofia kantiana erano riposte nella filosofia di Fichte.

9 La filosofia kantiana era molto studiata nello *Stift* di Tubinga. Sull'importanza della filosofia kantiana nella facoltà teologica di Tubinga cfr. E. Mirri, *Gli anni della formazione. Stoccarda e Tubinga 1770-1793*, pp. 34-36, in SG, pp. 23-41. Per un approfondimento dello studio e delle vicende nello *Stift* in quel periodo si rimanda a W.J. Jacobs, *Zwischen Revolution und Orthodoxie? Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989. Per uno studio sulla storia dello *Stift* si veda M. Leube, *Das Tübinger Stift 1770-1950. Geschichte des Tübinger Stifts*, Stenkopf Verlag, Stuttgart 1954. La questione dell'influenza kantiana è inoltre interessante per comprendere come Schelling avesse già incontrato significativamente la filosofia critica, prima ancora di conoscere il pensiero fichtiano, cosa di cui la tradizione aveva dibattuto (cfr. G. Di Tommaso, *La via di Schelling al "Sistema dell'idealismo trascendentale"*, ESI, Napoli 1995, pp.13-14, nota 6). Una questione che sembra aver trovato una soluzione con la pubblicazione del commentario schellinghiano al *Timeo* di Platone, dove molto evidente risulta essere l'influenza della filosofia kantiana, avvenuta prima ancora dell'influsso della filosofia di Fichte. Il testo è ora pubblicato in AA II,5; tr. it. L. Follesa, *Sullo spirito della filosofia platonica. Il Timeo di Platone: commento manoscritto (1794)*, Mimesis, Milano 2022.

intrattenne un serrato confronto con la filosofia morale di Kant, attraverso la stesura di frammenti in cui diviene evidente come seguire il paradigma del soggetto del giudizio che porta al rischio di demolire le fondamenta stesse del pensiero speculativo.

Dagli scritti hegeliani del periodo di Berna risulta un'adesione apparentemente incondizionata, in cui la filosofia morale kantiana è talvolta estremizzata. Si pensi alla *Vita di Gesù* dove la figura stessa di Cristo era divenuta quella di un maestro di morale, ed in particolare della morale kantiana. Il testo propone per la prima volta una sorta di metamorfosi tra le figure di Socrate e Cristo¹⁰. Se il filosofo greco rappresentava non solo un rimando alla greicità, ma anche un riferimento all'insegnamento della virtù, la figura di Cristo, nei frammenti precedenti al *Testo 31*, rappresentava la positività della religione, in una chiave di lettura illuministicamente orientata che voleva vedere le tracce della superstizione nel cristianesimo. Rispetto ai precedenti testi di Tubinga, la figura del destino, che era stata attribuita al pensiero greco da Hegel, diviene sempre più il modo per contrapporre la morale kantiana alla religione positiva: «Significativamente a Berna il destino non è più pensato soltanto in riferimento alla religione greca, ma è concepito come il razionale e necessario togliersi di ciò che è positivo, ossia di ciò che pretende di imporsi con la forza dell'autorità e delle circostanze storiche, non per la sua razionalità»¹¹. La metamorfosi tra le due figure è certamente testimoniata dalla preghiera che nel testo citato diviene una celebrazione della ragione¹². Certamente il testo, nell'eliminare ogni

10 È noto come negli scritti precedenti alla figura di Cristo, espressione della religione positiva, superstiziosa e non morale, bensì immersa nella mera "legalità" (intesa in senso kantiano), il giovane Hegel aveva contrapposto la figura di Socrate, esempio di virtù e recupero della greicità. Tale contrapposizione emerge sin dal *Testo 17*, dove chiaramente si ripresenta la contrapposizione tra greicità e cristianesimo che aveva caratterizzato anche gli scritti precedenti di Berna. Cfr. GW I, 115-120; tr. it. SG, pp. 167-172.

11 F. Valori, *Il destino fra Tubinga, Berna e Francoforte nel giovane Hegel*, pp. 303-304, in «Giornale di metafisica. Meta-metafisica?», anno XLI, 1-2019, pp. 299-315.

12 Cfr. GW I, 218-219; tr. it. SG, pp. 520-521. In merito all'identificazione tra Dio e ragione, con particolare riferimento alla *Vita di Gesù*, cfr. E. Mirri, *Hegel verso il sistema. Da Francoforte a Norimberga*, p. 130, in *Il giovane Hegel. La dialettica e le sue prospettive*, a cura di M. Moschini, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, pp. 129-137.

elemento religioso nella vita di Gesù, è influenzato da una visione illuminista ed in particolare si pensa all'*Educazione del genere umano*¹³ di Lessing, di cui Hegel era attento conoscitore (soprattutto del *Nathan il saggio*¹⁴), così come all'opera, pubblicata postuma, di H.S. Reimarus¹⁵. Non è estraneo l'influsso del pensiero di Fichte e del suo *Saggio di una critica di ogni rivelazione*¹⁶, di cui la recezione hegeliana aveva colto un uso del concetto di rivelazione in continuità col tema dell'educazione del soggetto razionale, col fine di persuaderlo ad agire moralmente¹⁷. Eppure è possibile rintracciare nei testi successivi, scritti tra Berna e Francoforte, come effettivamente vi sia un distacco dalla filosofia kantiana. La storia di Abramo, figura di Kant¹⁸, mostra i limiti che possono

13 G.E. Lessing, *L'educazione del genere umano*, a cura di S. Ghisu e G. Cerchi, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2018. Si veda anche Id., *L'educazione del genere umano*, in *Opere filosofiche*, a cura di G. Ghia, Utet, Torino 2006, pp. 515-540.

14 G.E. Lessing, *Nathan il saggio*, tr. it. di A. Casalegno, Garzanti, Milano 2000. Il giovane Hegel cita molte volte questo testo particolare di Lessing nei suoi *Scritti giovanili* (poche volte invece Lessing troverà posto nei testi di Francoforte). Sull'importanza di Lessing per la formazione di Hegel cfr. E. Mirri, *Gli anni della formazione. Stoccarda e Tubinga 1770-1793*, cit., p. 25.

15 H.S. Reimarus, *I frammenti dell'Anonimo di Wolfenbüttel pubblicati da G. E. Lessing*, a cura di F. Parente, Bibliopolis, Napoli 1977.

16 GA I,1; tr. it. di M. Olivetti, *Saggio di una critica di ogni rivelazione*, Laterza, Roma-Bari, 1998. Testo che, com'è noto, fu pubblicato inizialmente in forma anonima. Questa vicenda contribuì alla diffusione dell'idea che la paternità dell'opera doveva essere attribuita allo stesso Kant. Una volta svelato il reale autore, tale episodio contribuì certamente ad un rapido incremento della notorietà di Fichte costituendo, secondo quanto afferma Pareyson, uno dei momenti più importanti del filosofo tedesco: cfr. L. Pareyson, *Giovanni Amedeo Fichte [1971]*, p. 242, in Id., *Prospettive di filosofia moderna e contemporanea*, a cura di F. Tomatis, Mursia, Milano 2017, pp. 236-299. Per la ricostruzione della storia di questo testo si rimanda a M. Olivetti, *Introduzione*, in J.G. Fichte, *Saggio di una critica di ogni rivelazione*, cit., pp. VII-LX. Sull'importanza dell'opera di Fichte per il giovane Hegel si rimanda a E. Mirri, *La presenza della Critica di ogni rivelazione negli Scritti giovanili di Hegel*, in *Filosofia trascendentale e destinazione etica. Indagini su Fichte*, a cura di A. Masullo e M. Ivaldo, Guerini e Associati, Milano 1995, pp. 401-417 (saggio poi ripubblicato in: *Pensare il medesimo. Raccolta di saggi*, a cura di F. Valori e M. Moschini, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 2006, pp. 563-574).

17 Una volta sviluppata l'autonomia della ragione la rivelazione perde il proprio scopo.

18 Sull'interpretazione di Abramo come figura della filosofia kantiana cfr. K. Appel, *Entsprechung im Wider-Spruch. Eine Auseinandersetzung mit dem Offenbarungsbegriff der politischen Theologie des jungen Hegel*, LIM, Münster-Hamburg-London 2003, p. 21; cfr. K.

presentarsi sulla strada del soggetto del giudizio. La separatezza tra Dio e natura, tra ragione e sensibilità, tra fondamento e individuo diviene abissale. Quel limite conoscitivo, apparentemente superato dalla sfera morale, era divenuto la causa di una separatezza, tra trascendenza ed immanenza: il soggetto razionale, per mezzo del giudizio, pone una relazione asimmetrica con l'oggetto giudicato. L'alterità è ridotta a mero oggetto dal giudizio, così il rapporto tra individuo e fondamento, tra soggetto e oggetto, conserva l'idea stessa di un limite che divide e non unifica.

La critica alla filosofia kantiana, divenuta più consapevole negli scritti di Francoforte, diverrà più tagliente, nonché più celebre, nella *Scienza della logica*, dove si accusa la "coscienza ordinaria" di aver distrutto la metafisica: «Mentre la scienza e l'ordinario intelletto si davano così la mano per lavorare alla distruzione della metafisica, parve prodursi il singolare spettacolo di un popolo civile senza metafisica, - simile a un tempio riccamente ornato, ma privo di santuario»¹⁹. Eppure forse è maggiormente visibile in Friedrich W.J. Schelling come la quesizione del limite, di kantiana memoria, ritorni in funzione anche positiva e non solo negativa. All'interpretazione che vedeva nel limite la causa della distruzione della metafisica, Schelling presenterà, negli scritti più maturi, una visione differente, per mezzo della quale il concetto di limite diviene una possibilità di apertura alla metafisica. Attraverso un continuo confronto con la filosofia critica kantiana²⁰, il filosofo di Leonberg formulerà la celebre distinzione tra filosofia negativa e positiva. Sulla base di queste premesse, questo contributo intende pertanto esplorare alcuni punti del dialogo ideale

Appel-D. Kuran, «*Denn Leben ist vom Leben nicht verschieden, weil das Leben in der einigen Gottheit ist*». *Liebe und Freiheit in den Jugendschriften Hegels*, p. 145, in *Liebe und Hass. Perspektiven der Philosophie, Religion und Literatur*, «Wiener Jahrbuch für Philosophie», L-2018, New academic press, Wien 2019, pp. 141-158.

19 GW XI, 5-6; tr. it. A. Moni rev. C. Cesa, G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*. 2 Vol., Laterza, Roma-Bari, 1981, p. 4.

20 Si segnala come già nel giovanile commentario al *Timeo* di Platone, non solo è presente la già citata influenza della filosofia critica, ma il tema kantiano del limite (con riferimento ad un passo della prova cosmologica: cfr KrV, 409; tr. it. *Critica della ragion pura*, cit., p. 390) era emerso già qui in senso problematico in Schelling: cfr. AA II, 5, 168; tr. it. *Sullo spirito della filosofia platonica. Il Timeo di Platone: commento manoscritto (1794)*, cit., p. 129.

intrattenuto da Schelling con Kant a partire proprio dal tema del limite.

La questione kantianamente intesa del limite viene sicuramente rielaborata in modo originale da Schelling il quale, nella filosofia positiva, rinnova proprio il senso attribuito al continuo confronto con il filosofo di Königsberg. Effettivamente la differenza tra filosofia positiva e negativa gioca un ruolo fondamentale per la questione, in particolare se si considera il tema dell'estasi della ragione e della necessità di ricercare un nuovo modo di filosofare. Certamente questo limite è risultato particolarmente importante per Schelling in tal senso anche nelle precedenti *Lezioni di Stoccarda*, dove il filosofo tedesco analizza attentamente la questione relativa al rapporto tra essere ed esistenza ed il processo che porta a riscoprire il significato di questo rapporto, proprio per mezzo del tema del limite.

Schelling allora riscopre con senso rinnovato il tema del limite, intendendolo non tanto come mero concetto negativo, ma come possibilità di ricercare una svolta che dia significato all'esistenza dell'individuo. Il problema emerge chiaramente nelle *Conferenze di Erlangen*, in cui il tema del limite costituisce il cuore pulsante della trattazione, evidenziando così ulteriormente il tema della separatezza tra Dio e la creazione. Tale separatezza richiama la sensazione dell'essere umano di esser distaccato dal fondamento, delineando quel limite che si pone tra la materia ed il mondo degli spiriti.

Considerate tali premesse, questo scritto avrà allora l'obiettivo di porre alcune considerazioni sul tema del limite nel rapporto che intercorre tra fondamento ed esistenza, declinato in modo da comprendere il senso della limitazione di Dio e dei limiti che caratterizzano il soggetto razionale. Da questo punto di vista occorre porre particolare attenzione alle *Lezioni di Stoccarda*, nel tentativo di comprenderne alcuni passaggi essenziali inerenti allo sviluppo della tematica proposta. Per questioni di spazio, ma anche in relazione alla natura stessa di questo scritto, l'intento è quello di tracciare un'apertura di quella che in realtà costituisce un'indagine molto complessa e vasta, come risulta essere l'eredità kantiana nella filosofia di Schelling. L'articolo allora non vuole presentarsi quale itinerario concluso, ma come modo di porre alla luce un problema particolare, nel vasto mare che avvolge la tematica.

2. Filosofia dell'identità o filosofia positiva? Il contesto delle *Lezioni di Stoccarda*

Prima di poter effettuare una specifica analisi sulla tematica del presente studio è bene soffermarsi su una questione che introduce effettivamente il problema, ovvero il contesto delle *Lezioni di Stoccarda*. Schelling è infatti uno di quei pensatori in cui diviene fondamentale evocare alcuni eventi biografici per meglio comprenderne l'evoluzione del pensiero.

Sulla questione dello sviluppo della filosofia schellinghiana non bisogna infatti sottovalutare il peso che ha avuto la morte di Caroline, prima moglie di Schelling. Certo la tradizione ha spesso attribuito un significato poco consono alla vicenda, portando spesso a credere che da quel momento Schelling avesse smesso di scrivere e ripensare la propria filosofia²¹. La questione non è affatto corretta: è giusto attribuire l'adeguato peso alla vicenda che sicuramente ha comportato delle non trascurabili ripercussioni sul pensiero di Schelling, il quale ha smesso di pubblicare le sue opere (almeno le sue opere più importanti), ma non ha smesso affatto di scrivere e ripensare la propria filosofia. In particolare è l'attenzione posta alla relazione tra finito e infinito, emersa già nelle opere precedenti, ad essere sempre più presente in Schelling. Proprio la necessità di trovare un significato più autentico di questo rapporto, della connessione tra mondo degli spiriti e materia, costituisce un elemento di continuità tra gli ultimi scritti di Schelling. Si pensi in merito alla rinnovata attenzione del filosofo verso il tema della caduta, una questione declinata ora verso il tentativo di comprendere il senso di questo rapporto tra essere ed esistenza. La caduta costituisce il limite, la causa della separatezza tra individuo e fondamento. Così in *Filosofia e religione* il tema diviene particolarmente evidente, quando proprio in continuità col *Bruno*, la caduta è indagata da Schelling per poter rispondere a tale a questione²². Se effettivamente il tema del male, sviluppato

21 Cfr. W.J. Jacobs, *Leggere Schelling*, tr. it. Carlo Tatasciore, Guerini e Associati, Milano 2008, p. 30.

22 Contrariamente all'interpretazione ormai diffusa, secondo cui questo testo costituisca l'inizio di una nuova fase della filosofia di Schelling, quella della libertà, Walter Kasper scrive che *Filosofia e religione* dovrebbe essere meglio concepito come un testo della filosofia dell'identità e dunque lo si dovrebbe interpretare secondo i contenuti che caratterizzerebbero la precedente

con nuovo spirito nello scritto sulla libertà del 1809, aveva posto certamente le condizioni per un ripensamento della filosofia in Schelling, le *Lezioni di Stoccarda* offrono una perfetta conciliazione tra ciò che era stato già esplicito, ora ulteriormente chiarito, e ciò che è effettivamente in fase di sviluppo, ovvero la filosofia positiva²³. Da questo punto di vista, per la compresenza di differenti tematiche, il testo appare emblematico, poiché diventa allora difficile collocarlo tra gli scritti della filosofia positiva o della negativa, costituendo forse un canale di mediazione di entrambe²⁴. La questione emerge sin dalle primissime pagine

fase dell'identità (W. Kasper, *L'assoluto nella storia nell'ultima filosofia di Schelling*, tr. it. M. Marassi-A. Zoerle, Jaca Book, Milano 1986, p. 127, nota 86). Eppure ci si dovrebbe forse chiedere se esaltare così marcatamente il distacco tra un "primo" ed un "secondo" Schelling non rischi di restituire una visione frammentaria della sua filosofia, quasi a rovesciare, ma non cancellare, la vecchia credenza che lo dipingeva quale Proteo dell'idealismo. Le differenze tra filosofia negativa e positiva ci sono ed è bene sottolinearle, eppure la proposta interpretativa qui avanzata intende evidenziare come il fine della ricerca delle due filosofie sia sempre il Medesimo, anche se ricercato in modi differenti. Filosofia negativa e filosofia positiva non costituirebbero allora due strade parallele, ma due percorsi che si incontrano nello stesso punto, seppur concepito secondo due prospettive differenti.

23 Spesso le *Ricerche* del 1809 sono state indicate come punto di svolta, oscurando l'importanza che le *Lezioni di Stoccarda* hanno avuto per la comprensione dello sviluppo della filosofia schellinghiana. Per tale questione e per l'interpretazione delle *Lezioni di Stoccarda* come punto intermedio tra filosofia dell'identità e filosofia positiva: cfr. V. Müller-Lüneschloß, *Über das Verhältnis von Natur und Geisterwelt. Ihre Trennung, ihre Versöhnung, Gott und den Menschen. Eine Studie zu F.W.J. Schellings "Stuttgarter Privatvorlesungen" (1810) nebst des Briefwechsels Wangenheim – Nieder – Schelling der Jahre 1809/1810*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2013, pp. 15-16; così anche cfr. L. Hühn, Lore e P. Schwab, *Systemabbeviatur oder System im Umbruch? Zur Einleitung in Schellings Stuttgarter Privatvorlesungen*, pp. 3;7, in, *System, Natur und Anthropologie: zum 200. Jubiläum von Schellings Stuttgarter Privatvorlesungen*, a cura di Id, Karl Alber Verlag, Freiburg 2014, pp. 1-16.

24 Si è evidenziato nella nota precedente come il testo possa costituire un punto di incontro tra filosofia negativa e positiva. Per uno studio volto ad evidenziare in particolare i punti di continuità tra le *Lezioni di Stoccarda* e la filosofia dell'identità cfr. C. Danz, *Gott, Natur und menschliche Freiheit in Schellings Stuttgarter Privatvorlesungen*, in *System, Natur und Anthropologie*, cit., pp. 143-158. Effettivamente, oltre alla questione riguardante il significato dell'identità, con cui esordisce il testo, ritornano anche altre tematiche fondamentali degli scritti precedenti, come le riflessioni riguardanti il processo della natura in stretta connessione con la trattazione sulle potenze. Schelling insomma, come si avrà modo di specificare in questo articolo, chiarifica ulteriormente alcune questioni fondamentali della propria filosofia

del testo dove ciò che si introduce è la questione dell'identità, dunque un argomento in stretto collegamento con gli scritti precedenti. Effettivamente la questione non può che apparire come un tentativo di chiarificare cosa si intenda per identità assoluta. La questione è certamente ripresa dal testo precedente sulla libertà del 1809, e ha lo scopo di porre maggiore attenzione sul significato dell'identità assoluta, terribilmente fraintesa, affinché non sia intesa quale medesimezza (*Einerleibheit*):

«La ragione di questi fraintendimenti, che hanno colpito largamente anche altri sistemi, sta nella generale incompienza della legge di identità o nel significato della copula nel giudizio. È chiaro anche a un bambino che in nessuna proposizione possibile, la quale esprima, in un certo senso chiarito a parte, l'identità del soggetto col predicato, si enuncia una medesimezza o anche soltanto una connessione immediata: [...] tuttavia questo presupposto, pur dimostrando una completa ignoranza sul valore della copula, è stato continuamente usato nell'interpretare secondo il suo più profondo significato la legge di identità»²⁵.

A partire dallo scritto del 1801, l'*Esposizione del mio sistema filosofico*, l'Assoluto come identità di ideale e reale²⁶ era stato certamente frainteso, poiché poca attenzione era stata posta verso l'originaria differenza che in realtà presuppone l'identità assoluta. Le *Lezioni di Stoccarda* introducono primariamente allora una chiarificazione ulteriore in tale senso. Viene ribadito come l'identità assoluta non debba essere intesa quale mera medesimezza. L'identità deve meglio essere paragonata ad una identità organica, secondo cui le parti sono espressioni della partecipazione del Medesimo. L'identità dunque è intesa:

preparando, allo stesso tempo, il terreno per la filosofia positiva.

25 AA I,17, 115; tr. it. S. Drago Del Boca, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, p. 84, in F.W.J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Mursia, Milano 1974, pp. 77-140.

26 Si ricorda l'affermazione di Schelling: «Chiamo ragione la ragione assoluta, o la ragione in quanto è pensata come indifferenza totale del soggettivo e dell'oggettivo», in AA I,10, 116; tr. it. E. De Ferri rived. da G. Semerari, Laterza, Roma-Bari 1969, p. 31.

«come principio della pura e semplice identità assoluta, che va ben distinta dalla medesimezza assoluta; l'identità, come qui la si intende, è un'unità *organica* di tutte le cose. [...] Questo principio è stato formulato in maniera più determinata come identità assoluta del *reale* e dell'*ideale*. Qui l'opinione non è che il reale e l'ideale siano identici numericamente o logicamente: s'intende un'unità *essenziale*; nelle due forme è certo posta *una sola e medesima* cosa, ma essa è in ognuna di queste forme un'essenza particolare, e non la medesima»²⁷.

Ecco allora che l'identità non indica effettivamente un appiattimento delle differenze²⁸, ma testimonianza di una intrinseca aporeticità del fondamento che trova la propria espressione nella compartecipazione di ideale e reale del medesimo. Questa differenziazione introduce effettivamente, come si avrà modo di indagare in seguito, il tema del limite alla luce della schellinghiana trattazione sulle potenze.

Effettivamente diviene ora più chiaro come questa prima parte delle *Lezioni di Stoccarda* appaia come un diretto riferimento alla filosofia dell'identità, rappresentandone una chiarificazione ulteriore assieme alla trattazione relativa alla filosofia della natura, successivamente squadernata nella seconda sezione dello scritto. Eppure a partire da tali questioni è possibile rinvenire ulteriori motivi che, sapientemente intrecciati al tema dell'identità, aprono alla comprensione di un pensiero che sarà identificato proprio con la filosofia positiva. Certamente, oltre al tentativo di chiarificare il proprio pensiero, in risposta anche alla citata critica hegeliana²⁹, vi sono alcuni eventi che hanno influenzato la vita del filosofo, primo tra tutti la morte della prima moglie

27 AA II, 8, 68;70; tr. it. C. Tatasciore, *Lezioni di Stoccarda*, Orthotes, Napoli-Salerno 2013, pp. 37-38.

28 Da richiamare in merito la critica hegeliana della *Fenomenologia dello spirito*, secondo cui l'Assoluta identità, accostata alla celebre immagine della notte in cui le vacche sono nere, altro non avrebbe rappresentato se non l'espressione di un vuoto formalismo monocromatico: cfr. GW 9, 17; tr. it. G. Garelli, *La fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008, p. 12.

29 Hegel non compare ancora in modo esplicito nel testo schellinghiano ma è evidente come il tentativo di rendere nota l'aporeticità originaria contenuta nel fondamento costituisca il tentativo di rispondere proprio a Hegel.

Caroline³⁰, e che hanno condotto il filosofo di Leonberg ad interrogarsi in modo sempre più approfondito su questioni che, seppur in continuità con la produzione precedente, acquisiranno una valenza differente. Si fa riferimento, in particolare, al rapporto tra finito ed infinito e alla libera necessità del limitarsi del fondamento nella creazione, così come nella seconda creazione.

3. Il limite del fondamento: alcuni cenni sulla teoria delle potenze nelle *Lezioni di Stoccarda*

Nel paragrafo precedente si è già sottolineato come il tema dell'assoluta identità sia più complesso rispetto ad una interpretazione che voglia rendere il fondamento quale mero appiattimento delle differenze, in favore di una indistinzione che condurrebbe, tra l'altro, anche ad una visione panteistica della filosofia schellinghiana, secondo cui vi sarebbe totale eguaglianza tra Dio e le cose. Già nello scritto del 1809 Schelling aveva esplicitamente evidenziato come il proprio pensiero non potesse essere paragonato ad un tale modo di intender il panteismo: «Un'altra chiarificazione del panteismo, più aderente, come sembra comunemente, è quello secondo cui esso consisterebbe in una piena identificazione di Dio con le cose, dal che vengono ancora dedotte numerose altre dure e inaccettabili affermazioni»³¹. Nelle *Lezioni di Stoccarda* la questione dell'identità assoluta riconferma effettivamente la presenza di una differenza originaria nello stesso fondamento. Una differenza che deve essere spiegata a partire dalla teoria delle potenze e dal relativo tema della creazione.

Il principio di identità $A=A$ consegna il processo di un differenziarsi quando si consideri A come soggetto, oggetto (che nel suo esser predicato, e pertanto distinto, diviene B), e unità di soggetto e oggetto come identità in modo che,

30 La morte della prima moglie costituisce un doloroso episodio per Schelling, a cui si affiancano i precedenti lutti, quello della figliastra e del fratello. Certamente non bisogna credere che questi eventi abbiano arrestato il filosofare di Schelling che, anzi, ancor di più è stato stimolato nella produzione di scritti per diverso tempo rimasti inediti. Sulle vicende cfr. X. Tilliette, *Vita di Schelling*, a cura di M. Ravera, Bompiani, Milano 2012, pp. 233; 236; 429.

31 AA I,17, 114; tr. it. *Ricerche filosofiche*, cit., p. 83.

distinguendo il soggetto dal predicato, l'identità sia concepita come unione di identità e differenza, forte di un processo che conferisce al fondamento vitalità: esso non deve essere una morta identità, ma è proprio per mezzo della differenza interna che lo anima che il fondamento è vivo. Tale processo porta a distinguere in Dio la prima potenza, il reale³², dalla seconda potenza, l'ideale. Tale distinzione è mediata dall'identità assoluta, in quanto ideale e reale sono espressioni del medesimo. Se nel fondamento queste potenze si danno originariamente nella loro indistinguibilità, esse sono poi poste in tensione³³.

Una volta che si è potuto scorgere il movimento interno del fondamento è bene porre la questione fondamentale: «come è possibile questa divisione in Dio?»³⁴. Perché Dio compie questo processo di limitazione di sé? L'intenzione di rispondere a questa domanda, non accontentandosi di contemplare il dio dei filosofi, costituisce già in questo scritto una questione che, sviluppandosi nel corso degli anni, condurrà alla formulazione della *Grundfrage* nella *Filosofia della rivelazione*³⁵. Questo limitarsi di Dio nella distinzione delle potenze è un

32 Come non fare riferimento alla materia originaria, tratta in riferimento al *Timeo*. «Ora pare che la sollecitazione al male possa derivare soltanto da un essere fondamentalmente malvagio, e che l'assunzione di un tal essere sia proprio inevitabile, e giustissima quella interpretazione della materia platonica, secondo cui essa è un Dio originariamente opposto, e perciò un essere in sé malvagio» in AA I,17, 143; tr. it. *Ricerche filosofiche*, cit., pp. 106-107. Questo aspetto era stato trattato infatti nelle *Ricerche* per individuare il punto originario del male in Dio (seppur un male in potenza). Si vedrà come la questione della contrazione, come egoismo, ritorni nelle *Lezioni di Stoccarda*, dove è comunque ribadita, con la teoria delle potenze, questa duplicità: «In noi ci sono due principi, uno inconscio, oscuro, e uno conscio. Il processo della nostra autoformazione [...] consiste sempre nell'elevare alla coscienza ciò che si trova in noi in modo incosciente, nell'elevare alla luce l'oscurità che è innata in noi, in una parola, nel pervenire alla chiarezza. Lo stesso accade in Dio. L'oscurità lo precede, la chiarezza prorompe solo dalla notte della sua essenza», in AA II,8, 96; tr. it., *Lezioni di Stoccarda*, cit., p. 48.

33 La tripartizione di A, come oggetto, soggetto e indifferenza: cfr. AA II,8, 78; tr. it. *Lezioni di Stoccarda*, cit., p. 41.

34 AA II,8, 80; tr. it. *Lezioni di Stoccarda*, cit., p. 41.

35 Cfr. SW XIII, 7; tr. it. A. Bausola, *Filosofia della rivelazione*, Bompiani, Milano 2002, p. 11 (Per la *Philosophie der Offenbarung*, non ancora presente nell'ultima edizione critica, si fa riferimento a: F.W.J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, 14 volumi, a cura di K.F.A. Schelling, Cotta, Stuttgart-Augsburg 1856-1861). Nel manoscritto sulle lezioni di Monaco della *Filosofia della rivelazione*, non appare propriamente la medesima formulazione della *Grundfrage*, eppure

atto volontario che costituisce l'inizio della creazione: «Per il fatto che Dio si limita volontariamente alla prima potenza – è volontariamente *una cosa sola*, mentre potrebbe essere tutto – egli dà inizio al tempo (NB: non *nel* tempo)»³⁶.

Le potenze non solo aiutano a comprendere la dinamica interna del fondamento, ma pongono la questione relativa al senso stesso di questa differenziazione, un senso che non può essere razionalmente dimostrato perché sfugge ad una comprensione razionale. Dio avrebbe potuto restare chiuso in sé stesso, nella propria infinitezza in cui le potenze sono ancora indistinte e non sono in tensione. Eppure egli non disdegna il finito, ma lo cerca, sicché l'atto di limitarsi che contraddistingue la creazione diviene ancora più radicale nella rivelazione. Questo atto non solo manifesta il fatto che Dio non disdegna il finito, ma eleva e nobilita quest'ultimo. Diverrà più semplice poter rispondere alla prima questione relativa al perché della creazione dopo aver compreso le ragioni della seconda creazione, o rivelazione.

4. L'unità tra mondo naturale e quello degli spiriti: i limiti del soggetto razionale e la caduta a partire dalle *Lezioni di Stoccarda*

Si è già osservato come la morte di Caroline abbia spinto Schelling ad intensificare la propria attenzione verso alcune tematiche fondamentali. Una tra queste riguarda proprio la necessità di comprendere la relazione tra mondo naturale e quello degli spiriti. La trattazione, a partire dalle riflessioni sulle potenze, si sviluppa in continuità con la filosofia della natura (che Schelling riprende principalmente nella seconda sezione del testo): il processo della natura offre primariamente un ulteriore punto di chiarificazione del senso attribuito all'identità assoluta, ponendosi in stretta continuità con l'*Esposizione* del 1801,

la questione sembra essere comunque introdotta: «Es kann gefragt werden: Warum ist denn nicht Nichts?» F.W.J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, 2 vol., a cura di W.E. Ehrhardt, Meiner, Hamburg 1992, p. 65. Così come successivamente Schelling si domanda: «Wir sagten, *wenn* ein Sein entsteht, so kann es nur in dieser Folge entstehen. Aber fragt sich jetzt, wie nach und warum entsteht den ein Sein?», in *ivi*, p. 69.

³⁶ AA II,8, 84; tr. it. *Lezioni di Stoccarda*, cit., p. 44.

in riferimento al passaggio della figura della retta³⁷.

Questa figura dell'identità $A=A$, rappresenta il processo dinamico di ideale e reale (espressi attraverso la differente polarizzazione di $A=B$, dove per l'ideale la polarizzazione dell'eguaglianza è posta in A, nel reale in B), manifestando nella differenza la traccia del rapporto originario col fondamento. Proprio per mezzo di questa traccia è possibile individuare un processo dinamico nella natura, in cui il prevalere del reale (B) non cancella il rapporto di genitura col fondamento. In B (il reale) è allora presente anche A³⁸. La tensione tra ideale e reale, questo processo dinamico, raggiunge il proprio culmine con l'essere umano, punto in cui la creazione si arresta, momento in cui Dio si riposa. Nell'essere umano la natura diviene cosciente di sé come Spirito. La natura non è così intesa in modo meccanicistico, ma è retta da un fine, è teleologicamente riscoperta³⁹. L'essere umano allora ha per proprio fine quello di garantire il collegamento tra mondo naturale e quello degli spiriti. Egli però cade nel tentativo di sottomettere la creazione alla propria volontà. Interessantissima, rispetto a tale questione, appare la tripartizione dell'anima in animo, spirito e anima⁴⁰, non solo per introdurre la problematica riguardante la possibilità

37 Per il passaggio dell'*Esposizione*: cfr. AA I, 10, 138-139; tr. it. *Esposizione del mio sistema filosofico*, cit., pp. 57-58. Per il riferimento delle *Lezioni di Stoccarda* in continuità con il passaggio citato: cfr. AA II,8, 118; tr. it. *Lezioni di Stoccarda*, cit., pp. 59-61 (di cui in particolare si segnala la nota 25 del curatore italiano a p. 60)

38 Ecco ancora una volta che non si può parlare di natura divinizzata, o mero panteismo. La natura, creata da Dio, conserva una traccia del proprio fondamento. Il divenire cosciente di sé della Natura raggiungerà il culmine, come si avrà modo di ricordare in questo paragrafo, proprio nella natura organica, ed in particolare nell'essere umano: punto di mediazione tra fondamento ed esistenza, punto in cui la natura diviene consapevole di sé come Spirito, una consapevolezza che vuole proprio riscoprire il valore della genitura: «Dio esclude da sé, cioè da A, il B; ma non può escludere il B senza opporgli A, e non può opporre A senza suscitare B, onde $B/A=B$. Questo A, che è nella natura, non si *introduce* in essa, ma vi è fin dall'inizio, poiché in essa vi è l'intero Dio, ma allo stato di germe; essa è Dio nella sua involuzione, o anche il Dio potenziale, mentre l'ideale è il Dio *attuale*», in AA II,8, 110; tr. it., *Lezioni di Stoccarda*, cit., p. 55.

39 Ci si potrebbe domandare a tale scopo quanto, oltre Kant, abbia potuto influire il pensiero di Leibniz in questo ripensamento della natura. Visione che certamente oggi è forte di una nuova attualità.

40 Cfr II,8, 154; tr. it. *Lezioni di Stoccarda*, cit., p. 79.

stessa del male, ma anche per comprendere proprio la natura di intermediario che caratterizza l'essere umano: esso può arrestarsi alla mera presenzialità, al possesso dell'ente, o elevarsi verso l'Assoluto. La caduta è causata proprio dal tentativo di quest'ultimo di imporre la propria volontà di dominio sulla creazione⁴¹. In questo modo egli intendeva sostituirsi a Dio, riunire esso stesso le potenze eppure, egli che rappresentava il punto di unificazione delle potenze, non possiede in sé le potenze, le quali sono per lui qualcosa di esterno. Ciò che si presenta all'essere umano è l'indeterminato, la pazzia. Il soggetto razionale nel suo tentativo di dominare la creazione scopre i propri limiti. La morte è ciò che testimonia lo scacco e i limiti del soggetto razionale, nel proprio tentativo di dominare il mondo⁴². Come ricucire lo squarcio, la separazione tra fondamento ed esistenza⁴³?

5. La follia, il male, l'amore: perché è necessaria una rivelazione?

La separatezza tra Dio e la creazione è causata dall'essere umano, attraverso la libera scelta che eccita il principio del male. Si ricordino in merito le schellinghiane riflessioni sul male nello scritto sulla libertà del 1809. Il male non è concepito come privazione di bene ma non può essere concepito nemmeno

41 Prima ancora che nella *Filosofia della rivelazione*, tale questione è introdotta nelle *Lezioni di Stoccarda*: cfr. AA II,8, 177-178; tr. it. *Lezioni di Stoccarda*, cit., pp. 92-93.

42 È noto come la questione sia solo accennata nelle *Lezioni di Stoccarda*. Come è stato già sottolineato, il testo potrebbe essere considerato come una sintesi tra la filosofia dell'identità (dunque la filosofia negativa) e lo sviluppo della filosofia positiva per la presenza di tematiche che tenderebbero a conciliare queste due visioni spesso forse intese secondo una netta demarcazione. Se il testo allora ha il merito di esaltare la continuità di quel pensiero «in divenire» del filosofo di Leonberg, è pur vero che ancora molte tematiche sono solo abbozzate e verranno compiutamente sviluppate successivamente, in particolare nella *Filosofia della rivelazione*. Per la questione della morte come impossibilità del soggetto razionale di dominare sulla creazione: cfr. SW XIII, 351; tr. it. *Filosofia della rivelazione*, cit., p. 589. Così come F.W.J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, cit., p. 220.

43 Ancora non sono presenti le riflessioni sulla mitologia in merito, ma già nelle *Lezioni di Stoccarda* si richiama la necessità di una rivelazione per il ricongiungimento tra fondamento ed esistenza.

come entità parallela e distinta da Dio⁴⁴. Il male trae la propria origine in Dio, nella libera scelta che egli ha compiuto per la creazione. Come scrive Luigi Pareyson:

«Ed è nel Dio prima di Dio che risiedono il nulla e il male come possibilità superate e vinte, ormai remote anzi immemorabili, respinte indietro dalla stessa originazione in Dio, ma tali da costituire l'accompagnamento oscuro della vittoria sul nulla e della scelta del bene, il risvolto opaco della sua positività, l'aspetto inquietante della sua affermazione stabile e sicura: quasi un'ombra in Dio, come a velare la sua luminosa apparizione, a trattenere la sua espansione avanzante, a concentrarlo maggiormente nella sua essenziale ascosità»⁴⁵.

Scegliendo il bene egli ha posto allo stesso tempo la possibilità del male. Tale scelta è pertanto avvenuta per mezzo della mediazione tra l'egoismo e l'amore, attraverso una contrazione nell'espansione: la creazione⁴⁶. La possibilità di risvegliare questo principio del male è però possibile solo nella creatura⁴⁷. La libertà come facoltà di discernere tra il bene ed il male⁴⁸ è ciò che costituisce il presupposto per la caduta dell'essere umano. Eppure l'essere umano non può

44 Si rimanda al passaggio: «Ma questo sistema, quando lo si pensi realmente come la dottrina dei due principi assolutamente diversi, indipendenti e opposti è soltanto il sistema del dilacerarsi della ragione», in: AA I,17, 126; tr. it. *Ricerche filosofiche*, cit., p. 93. Schelling non vuole inoltre scadere in una sorta di manichesimo.

45 L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995 e 2000, pp. 178-179.

46 Si rimanda al passo: «Il primo principio o la prima forza originaria è quella grazie alla quale egli è come un'essenza particolare, singola, individuale. Possiamo chiamare questa forza l'*ipseità*, l'egoismo in Dio. Se ci fosse solo questa forza, [...] non ci sarebbe alcuna creatura. [...] A questo principio, però, se ne oppone eternamente un altro: quest'altro principio è l'*amore*, grazie al quale Dio è propriamente l'essenza di tutte le essenze. Tuttavia il mero amore per se stesso non potrebbe *essere*, non potrebbe sussistere, poiché essendo per sua natura espansivo, infinitamente comunicativo, appunto perciò si dissolverebbe se in esso non ci fosse un'originaria forza contrattiva», AA II,8, 106; tr. it. *Lezioni di Stoccarda*, cit., p. 53.

47 Cfr. AA I,17, 144; tr. it. *Ricerche filosofiche*, cit., p. 107; cfr. SW XIII, 237; tr. it. *Filosofia della rivelazione*, cit., p. 397; e cfr. F.W.J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, cit., p. 61.

48 Cfr. AA I,17, 125; tr. it. *Ricerche filosofiche*, cit., p. 92.

riunificare, dopo la caduta, ciò che per causa sua è stato separato, così come non risulta possibile ricongiungere la creazione al fondamento per la sola diretta volontà di Dio, altrimenti verrebbe cancellata la stessa creazione. Dio stesso deve assumere il ruolo di mediatore tra infinito e finito, tra fondamento e creazione, così Egli stesso diviene uomo:

«Questa frattura non può permanere perché pregiudicherebbe l'esistenza stessa di Dio. Ma da chi può essere tolta questa frattura? Non dall'uomo nel suo stato attuale. Quindi solo da *Dio stesso* – solo Dio può ristabilire il legame tra il mondo spirituale e quello naturale, e precisamente solo per mezzo di una seconda *rivelazione*, simile alla prima avvenuta nella creazione iniziale. [...] La rivelazione ha diversi gradi; il sommo è quello in cui il divino rende totalmente finito se stesso, in una parola quello in cui diventa esso stesso *uomo*, e solo in quanto è, per così dire, il secondo uomo e l'uomo divino, ridiventa mediatore tra Dio e l'uomo così come il primo uomo doveva esserlo tra Dio e la natura»⁴⁹.

Occorre, dunque. una rivelazione, l'atto d'amore per eccellenza di Dio in cui egli non solo mostra di non disprezzare il finito, ma lo eleva. Questo atto non può essere compiuto dal dio dei filosofi, dall'ente perfettissimo della contemplazione, ma da un Dio personale, che liberamente decide di limitarsi, di abbassarsi per l'amore che prova per la creazione. Questo amore incondizionato per la creazione apparirà come la divina follia⁵⁰, la quale supera ogni possibile spiegazione razionale. Proprio l'impossibilità di rendere conto della creazione e della rivelazione, l'incapacità di fornire una risposta razionale alla *Grundfrage* per mezzo un pensiero che trovi il proprio culmine nel dio della

49 AA. II,8, 148; tr. it. *Lezioni di Stoccarda*, cit., pp. 76-77.

50 «Si può già vedere una divina follia nel fatto che Dio si impegni con un mondo, dal momento che Egli potrebbe godere in eterna autosufficienza della semplice contemplazione del mondo che è possibile attraverso Lui. / Ma la debolezza di Dio [...] può riconoscersi soprattutto nella debolezza per l'uomo. Senonché, in questa debolezza Dio è più forte dell'uomo. Il suo cuore è grande abbastanza, per essere capace di tutto. Nella creazione Egli mostra in particolare solo la potenza del suo spirito. Nella redenzione la grandezza del suo cuore» SW XIV, 26; tr. it. *Filosofia della rivelazione*, cit., pp. 919-921; Cfr. F.W.J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, cit., p. 422.

contemplazione, ripropone la questione del passaggio alla filosofia positiva e dei limiti del soggetto razionale.

6. Il limite della conoscenza. L'estasi della ragione nelle Conferenze di Erlangen: verso l'esigenza di una nuova filosofia?

Ecco che proprio la questione della limitazione di Dio in relazione al tema della creazione pone una problematica ulteriore, relativa ai limiti della conoscenza. Non è il Dio dei filosofi, determinato quale distante oggetto della contemplazione, a cui ci si rivolge, ma al Dio personale, al fondamento che ama la sua creazione. I limiti del soggetto razionale il quale, come si è già argomentato, è caduto in seguito al suo tentativo di porre il proprio dominio sulla creazione, emergono allora nuovamente quando esso vuole imporre il proprio giudizio nel tentativo di determinare Dio. A questo punto torna quel comune motivo dell'idealismo tedesco⁵¹, il problema del soggetto razionale che riduce l'alterità a mero oggetto del giudizio. Si comprende come la pretesa di cogliere Dio a partire dal paradigma del soggetto razionale non possa che consegnare un mero oggetto, insufficiente per poter contenere in sé Dio. Così il tema dei limiti della ragione, non compiutamente sviluppato nelle *Lezioni di Stoccarda*, trova il proprio coerente svolgimento nelle *Conferenze di Erlangen*. Un esempio di ciò è dato certamente dal celebre passaggio in cui il filosofo tedesco si sofferma sul significato della definizione:

«*Che cosa*, dunque, è principio del sistema, che cos'è quell'unico soggetto che scorre attraverso tutto e non permane in nulla? Come dobbiamo chiamarlo,

51 In fase introduttiva si era avuto modo, seppur molto sinteticamente, di tracciare il problema del soggetto razionale nel giovane Hegel e in Schelling, ponendo anche la questione dell'importanza dell'influenza fichtiana. È noto come i vari esponenti dell'idealismo tedesco non abbiano disdegnato di avanzare ripetute critiche, colpendosi così a vicenda e intraprendendo notoriamente percorsi differenti. Eppure ci si domanda se proprio la questione della critica al soggetto del giudizio possa costituire un punto per evidenziare una comune prospettiva, seppur sviluppata attraverso differenti percorsi.

che cosa dobbiamo dirne? – Vediamo anzitutto cosa significa la domanda: *che cosa è?* [...] Senonché quella che io esigo è una sua precisa determinazione, esigo che il suo concetto venga saldamente delimitato, *definito*. [...] Che cosa mi resta da fare allora? Risposta: io debbo fare dell'indefinibile, di ciò che non si lascia definire, la definizione stessa del soggetto. Che cosa significa definire? Letteralmente: rinchiudere in limiti determinati»⁵².

La definizione costituisce effettivamente il simbolo della limitatezza umana e la traccia della separatezza⁵³ che sussiste tra il fondamento e l'esistenza, testimoniata proprio dall'impossibilità di cogliere l'Assoluto quale ente semplicemente presente. Vi è infatti qualcosa che eccede, che non si lascia catturare dalla determinazione. Così l'idea stessa di Dio, una volta che si sia riflettuto sui limiti del soggetto, si dissolve e ciò che resta è il nulla. La minaccia del nichilismo conduce al terribile pericolo di un mondo senza principio di ragion sufficiente. Ecco che allora il concetto di limite della ragione, il problema già evidenziato da Kant, svela la possibile minaccia del nichilismo e la distruzione della metafisica. Eppure, le argomentazioni schellinghiane spingono verso un ripensamento della via da percorrere per riproporre la domanda filosofica. Non di una definizione, di un ente della contemplazione si ha necessità, si deve parlare, bensì di un Dio personale il quale, caratterizzato da uno stato di prossimità con gli individui, possa conferire nuovo senso all'esistenza. Questo allora, attraverso il progetto della filosofia positiva, mostra una valenza non meramente distruttiva dei limiti della ragione. La distinzione tra filosofia negativa e positiva rappresenta due modi differenti per comprendere il medesimo: ma lì dove l'argomento ontologico restituisce l'esperienza di Dio

52 AA II,10, 618-619; tr. it. L. Pareyson, *Conferenze di Erlangen*, p. 202, in F.W.J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, cit., pp. 195-226.

53 Non è un caso che la medesima tematica emerga sin dalla *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, quando Fichte ricercò un principio unificatore per superare il dualismo tra fenomeno e noumeno. Il tema della *Zerrissenheit* costituisce anche il movente della ricerca hegeliana il quale, come si è detto sopra, ricerca originariamente di superare lo stato di un mondo lacerato per mezzo della morale kantiana. Questo tema potrebbe allora essere identificato come una delle possibilità di intendere in modo unitario l'idealismo tedesco.

come ciò di cui non si possa pensare il maggiore⁵⁴, la ragione si arresta e non può che tentare di restituire a posteriori ciò che sfugge alla propria comprensione: le ragioni dell'infinito amore che Dio eternamente rinnova per la creazione.

54 Si rimanda al passaggio: «Dunque, Signore, non solo sei ciò di cui non si può pensare il maggiore, ma sei anche qualcosa di maggiore di quanto si possa pensare», in Anselmo d'Aosta, *Monologio e Proslogio*, tr. it. I. Sciuto, Bompiani, Milano 2002, p. 341.

Il limite dell'esistenza e l'esistenza come limite. Negatività e finitezza nell'analitica esistenziale heideggeriana

GINEVRA SALVAGGIO¹

Sommario: 1. Introduzione. 2. Negatività e logica in *Che cosa è la metafisica?*. 3. L'esperienza esistenziale del limite. 4. L'esperienza della finitezza. 5. Alterità e trascendenza. 6. La finitezza nelle strutture esistenziali. 7. Il limite dell'analitica esistenziale.

Abstract: The present article aims to provide a reflection about limit as a negative concept, on the basis of Heidegger's thesis about Nothing and negativity exposed in his lesson *What is Metaphysics?* This will prepare the ground to show that limit should not be understood as a concept at all, but rather as an "existentive" experience. I will therefore explore the meaning of this particular perspective on limit by examining the role of limit in Heidegger's analysis of existence. This exam will consent to clarify the essential bond which connects limit and existence.

Keywords: *limit, negativity, existence, transcendence, facticity.*

1 Università degli studi di Urbino "Carlo Bo".

1. Introduzione

Il limite, secondo la comprensione che comunemente ne abbiamo, è il termine estremo, il punto che definisce la fine di qualcosa – fine che può essere data o asintoticamente irraggiungibile – in senso letterale o figurato. In questo orizzonte semantico, è connaturato un significato negativo: il limite è un «no», un porre fine, un opporsi, un'impossibilità che si manifesta. Il «no», la *negazione* è qualcosa il cui senso ci è certamente ancora più familiare del concetto di «limite»: la comprensione del «no» è preliminare a quella del limite, in quanto il concetto che abbiamo del secondo include in sé la negatività che interviene chiudendo il raggio entro cui qualcosa – sempre in senso sia letterale sia figurato – si estende. Eppure, se ci si sofferma sulla stessa comprensione del *no*, apparentemente così ovvia, ci si accorge che essa pone un problema: risulta difficile dare una risposta alla domanda che chiede che cosa sia il «no», perché il «no» non è una cosa. Il «no», possiamo obiettare, non è una cosa, perché è piuttosto la sottrazione di qualcosa; ma questa obiezione ha il sapore di una *petitio principii*. Nessuna cosa positivamente pensata può illuminarci sulla comprensione della negatività come tale: ciò significa che si deve ricercare una comprensione *originaria* della negatività, cioè che parta – *fenomenologicamente* – dalla negatività stessa, dal suo stesso manifestarsi nel fluire del tempo, senza cercare di derivarla da altro o di ridurla ad altro: cosa che non farebbe che eliminare il senso proprio del *negativo*, facendolo collassare sulla positività. Solo il raggiungimento di una prospettiva adeguata per la comprensione del *no* può offrire il terreno su cui impostare una riflessione sul limite che mantenga intatta la negatività che ne alimenta il nucleo e l'orizzonte semantico.

Questa apertura di una prospettiva dalla quale interrogare la negatività e il limite, si può rintracciare nella prolusione heideggeriana su *Che cosa è la metafisica?* Qui Heidegger riflette sulla negatività a partire dal negativo in senso assoluto, il niente in quanto tale. Si ripercorrerà, dunque, tale riflessione, cercando di individuare il piano metodologico su cui Heidegger porta la trattazione del niente, per affrontare, sul medesimo piano, il limite. La prospettiva che si sarà così trovata, verrà esplorata nelle sue implicazioni e conseguenze, attraverso una chiarificazione del significato del «limite» entro

il progetto dell'analitica esistenziale heideggeriana, al fine di mettere in luce il ruolo fondamentale che il limite assume nel nuovo quadro di riflessione entro cui viene considerato.

2. Negatività e logica in *Che cosa è la metafisica?*

Nella lezione con la quale Heidegger, nel 1929, inaugura il suo secondo periodo di insegnamento a Friburgo, la domanda sulla metafisica viene illuminata attraverso la posizione di un particolare problema metafisico: il «problema del niente». Esiste un «concetto comune di niente», un concetto che, senza troppo meditarvi, possiamo usare tutti i giorni: «il niente è quello che resta, se si toglie tutto». Filosoficamente, ciò si può esprimere definendo il niente come «la negazione della totalità dell'ente, il puro e semplice non-ente»². Questo, osserva Heidegger, è un «niente sbiadito»³: nel discorso quotidiano ci si può accontentare di questo simulacro del niente, che è ciò che si ha in mano quando si dice «niente»; funziona benissimo, ma la filosofia ha il dovere di accorgersi che esso è vuoto. Filosoficamente, di nuovo, dobbiamo dunque riconoscere che si tratta di un concetto meramente *formale* del niente⁴: si tratta del pensiero della negazione dell'idea della totalità di ciò che è. Ancora, però, non basta: parlare di un pensiero del niente non è affatto qualcosa di pacifico. Il niente, infatti, per poter essere *pensato*, deve in qualche modo essere ridotto a ente; si deve guardare a esso come a un «che» che possa essere considerato quanto al suo «che cosa». Il niente, però, è proprio «ciò che» non è ente: ciò comporta che il pensiero si trovi a fare i conti con una norma di costruzione del contenuto – vale a dire, con un'essenza – che chiede di costruire *non* un contenuto. Si deve pensare qualcosa che non è *qualcosa* e non può in nessun modo assumere di fronte al pensiero il ruolo del qualcosa: «il pensiero, che essenzialmente è sempre pensiero di qualcosa, qui, come pensiero del niente

2 M. Heidegger, *Che cosa è la metafisica?*, in *Id.*, *Segnavia*, tr. it. F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 63.

3 *Ivi*, p. 65.

4 *Ibidem*.

dovrebbe agire contro la sua propria essenza»⁵. Per poter pensare il niente, si dovrebbe poter concepire un *quid* consistente nella pura ed esplicita negazione della quiddità. Non si può pensare il «niente» e spacciare pacificamente questo come il concetto del niente, poiché la *realitas* di questo concetto non può veramente fare presa sul niente d'essere del niente: questo richiederebbe, in un rovesciamento della prova ontologica dell'esistenza di Dio, un salto dal contenuto essenziale alla deduzione della capacità di questo mero contenuto di ricavare da se stesso, dal «non» che contiene, una negazione d'essere. Allora il pensiero che vuole pensare il niente si sorprende o nel tentativo di pensare «non-qualcosa», un oggetto che cancella l'oggetto, oppure nell'atto di alterare ciò che esplicitamente mette a tema, cioè di fare del niente qualcosa.

In questo orizzonte del pensiero, viene scosso il principio di non contraddizione: la logica interviene perciò a riportare l'ordine, stabilendo che il problema non ha e non può avere senso. O il niente è, e allora non è niente ma è qualcosa, oppure il niente non è, ma allora non è qualcosa, e quindi neanche qualcosa che si possa pensare. La logica, afferma Heidegger, «sopprime la questione»⁶, stabilendo che il pensiero del niente è un'assurdità e che la metafisica, che si interroga sul niente, è parimenti assurda. Questa è infatti la risposta di Rudolf Carnap nel saggio dedicato al *Superamento della metafisica attraverso l'analisi logica del linguaggio*⁷. Egli ritiene che Heidegger, ponendo la questione del niente, commetta l'errore di trattare il «niente» come un soggetto di predicazioni, ossia come un qualcosa, perdendo di vista il fatto che esso non è altro che una forma in cui viene usata comunemente la funzione logica del «non». Nelle proposizioni in cui il nulla ricorre come soggetto, infatti, si ha a che fare con una imprecisione del linguaggio ordinario: un enunciato come «fuori non c'è niente», in realtà, non dice qualcosa sul niente e questo è scontato per chiunque ascolti o pronunci una frase del genere.

5 *Ivi*, p. 63.

6 *Ibidem*.

7 R. Carnap, *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, in *Il neoempirismo*, a cura di Alberto Pasquinelli, Utet, Torino 1978, pp. 504-532. Il paragrafo 5 (pp. 515 sgg. nell'edizione italiana citata) è dedicato all'analisi del saggio di Heidegger, *Che cosa è la metafisica?*

Esso, piuttosto, nega che fuori ci sia qualcosa: andrebbe tradotto in una forma logicamente precisa come la negazione del quantificatore esistenziale applicato al predicato «essere fuori», cioè come «non esiste x tale che ‘ x è fuori’ è vero»⁸. Una proposizione in cui il «niente» non figura come funzione, ma come soggetto, non può essere convertita in questa forma e ciò significa, secondo Carnap, che essa è priva di senso: dire che il niente «fa» qualcosa, ad esempio che «nientifica» non ha alcun senso, poiché il senso di una proposizione poggia sulla possibilità di ricondurla a una forma logicamente precisa.

La posizione di Carnap rappresenta emblematicamente la soppressione logica del problema: la critica è rivolta al pensiero comune, che insensatamente fa del niente una cosa, e alla metafisica, che ne amplifica l’ambiguità e la confusione in una molteplicità di discorsi astrusi che, in realtà, non vogliono dire niente. Il rigore della logica fronteggia le pazzie del pensiero quotidiano degenerato in metafisica. In realtà, questa opposizione – della logica al pensiero comune e alla metafisica – non è affatto ovvia. Dal punto di vista di Heidegger, infatti, bisogna piuttosto collocare sullo stesso fronte logica e pensiero quotidiano, poiché essi condividono i presupposti che tacitamente attraversano l’intera tradizione di pensiero dell’Occidente, presupposti con cui questa tradizione non ha mai veramente fatto i conti, lasciando che essi le offrissero un fondamento su cui edificare la propria storia. La ragione di questa comunanza di presupposti risiede nel fatto che, secondo Heidegger, è proprio la logica a imporre il proprio modo di rapporto con ciò che è, conferendo i propri tratti peculiari a ciò che viene inteso come “pensiero” in senso generale. Non è possibile qui approfondire tale questione, che richiederebbe di ricostruire la lunga riflessione in cui, nel decennio che precede la prolusione friburghese, Heidegger si confronta con la logica, partendo innanzi tutto dal pensiero antico. Occorrerà però fissare alcuni tratti decisivi del modo “logico” di essere in rapporto con il mondo, per rendere manifesto il significato della “soppressione” del problema metafisico di cui esso si rende responsabile, e per porre in evidenza le sue ripercussioni sul modo in cui comunemente intendiamo il *pensare*.

8 Immediatamente formalizzabile in: $\neg \exists x | Fuori(x)$. L’esempio è di Carnap: *ibid.*, pp. 516-517.

Nella lezione del 1929, Heidegger resta vago sul senso in cui parla di «logica»: le note aggiunte alla prima edizione chiariscono l'intenzionalità di questa vaghezza, spiegando che tale termine si riferisce a «la logica nel senso abituale, nel senso in cui il termine viene solitamente inteso»⁹, «l'interpretazione tradizionale del pensiero»¹⁰, alla «logica tradizionale e il suo *logos* come origine delle categorie»¹¹. L'elaborazione del decennio precedente, che trova espressione nei diversi corsi marburghesi¹² e, in special modo, nella stesura pur incompiuta di *Essere e tempo*, permette però di individuare una concezione precisa di cosa sia il pensiero logico: esso nomina un complesso di assunti fondamentali affermatosi nel modo di pensare di una parte del mondo, complesso che trova nella nozione di *idea* il suo concetto chiave e nel *discorso* il suo fenomeno fondante. Secondo Heidegger, infatti, «al momento decisivo dell'inizio dell'ontologia antica, il *λόγος* funse da unico filo conduttore per l'accesso all'ente autentico e per la determinazione dell'essere di questo ente»¹³. A partire dalla filosofia antica, l'essere è stato inteso a partire dal discorso, dal *λόγος*, o, meglio, da un particolare modo del discorso, il *λόγος ἀποφαντικός*, ovvero l'asserzione.

Questa peculiare forma del discorso porta con sé una forma di rapporto con il mondo, caratterizzata dal tacitamento della significatività, che trasforma la sensatezza di ciò che nel mondo si incontra in una dimensione statica e uniforme, separandola dalla sfera temporale della fattualità concreta¹⁴. Ciò avviene a

9 M. Heidegger, *Che cosa è la metafisica?*, cit., nota b a p. 63.

10 *Ivi*, nota c a p. 72.

11 *Ivi*, nota a, p. 75.

12 È il tema centrale del corso del semestre invernale del 1925/26 pubblicato in M. Heidegger, *Logica. Il problema della verità*, tr. it. di Ugo Mario Ugazio, Mursia, Milano 1986.

13 M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. Pietro Chiodi, rev. di Franco Volpi, Longanesi, Milano 2018, § 33, p. 190. Cfr. *Id.*, *Logica. Il problema della verità*, cit., p. 107: «Nella logica e nella dottrina dell'essere dei Greci come anche in tutta la tradizione fino a Husserl [...] la guida è costituita proprio dal *λόγος* nel senso del determinare, guida per il cui tramite ci si interroga sull'essere [...]». Si veda anche *Id.*, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, ed. it. a cura di Vincenzo Vitiello e Gianpaolo Cammarota pubblicata in «Filosofia e teologia», IV, n. 3, settembre-dicembre 1990, pp. 489-532.

14 Su questo tema, cfr. in particolare M. Heidegger, *Logica. Il problema della verità*, cit., *passim*. Per la definizione della «significatività», v. *Id.*, *Essere e tempo*, cit., § 18, pp. 107 sgg.

causa della struttura in cui la comprensione o, meglio, la sua interpretazione si articola nella peculiare forma dell'asserzione, assumendo un carattere che Heidegger descrive come «livellato», in quanto pone gli enti incontrati nel mondo su un piano eguale di presenza, dove solo *che cosa* essi danno a vedere di sé, il loro volto, varia¹⁵. Questo è il terreno su cui emerge la nozione di *idealità* e, in generale, a partire da cui il pensiero viene concepito come teoresi, come visione di contenuti intelligibili¹⁶.

Il punto è che proprio su questo piano ideale ove non si hanno che puri contenuti il niente non può essere pensato, non semplicemente perché sarebbe un contenuto che annulla se stesso, ma perché non è affatto un contenuto: ciò che ne cogliamo è il *differenziarsi dall'ente*. In quanto è colto in questo differire dall'ente, afferma Heidegger riecheggiando una tesi hegeliana, il niente in un certo senso *coincide* con l'essere: il niente non è, ma il suo «nientificare» (*nichten*) è l'esser-ente dell'ente¹⁷; il suo «arretrare», verrebbe da dire, il suo «farsi nulla» è il lasciar posto alla pienezza delle cose che sono, farle essere. In questo modo il problema della possibilità di pensare il niente mostra apertamente la propria coincidenza con quello della possibilità di tematizzare l'essere: in entrambi i casi si giunge a un conflitto con quel modo del pensiero che deve la sua struttura al *λόγος ἀποφαντικός*, il quale presuppone innanzi tutto la presenzialità ideale di contenuti statici. Emerge così sempre più chiaramente perché una lezione dedicata a *Che cosa è la metafisica?* prenda in esame la questione del niente. Essa è eminentemente metafisica, giacché porta in campo la possibilità della metafisica stessa: questa possibilità dipende da una decisione

15 M. Heidegger, *Logica. Il problema della verità, cit.*, pp. 105-107 e *Id.*, *Essere e tempo, cit.*, §§ 33, 34, pp. 189 sgg. Questa concezione si trova, secondo Heidegger, alla distinzione impostasi nel medioevo tra *essentia* ed *existentia*: cfr. M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, trad. it. di Adriano Fabris, il Melangolo, Genova 1988.

16 La discussione heideggeriana in proposito richiederebbe di essere affrontata approfonditamente in una trattazione a parte: qui ci si limita a riassumerne l'esito, per comprendere l'uso del termine "logica" e la problematicità che la comprensione della negatività propone.

17 «Il niente non dà solo il concetto opposto a quello di ente, ma appartiene all'essenza (*Wesen*) stessa. Nell'essere dell'ente avviene il nientificare del niente» (M. Heidegger, *Che cosa è la metafisica?*, *cit.*, p. 71).

riguardo al modo di pensare entro cui le domande vengono formulate. Il modo “logico”, nell’ampio significato che Heidegger gli riconosce, non consente di accedere alla dimensione a cui essa guarda.

Non c’è tuttavia un argomento decisivo per confutare la posizione che, opponendosi frontalmente a quella heideggeriana, sceglie di conservare la “logica” e rinunciare alla metafisica: qualunque argomentazione, infatti, ricadrebbe nell’ambito che dipende dal modo “logico” del pensiero¹⁸. Eppure, secondo Heidegger, lo stesso problema del niente non viene posto in modo del tutto infondato: esso prende le mosse da «un’esperienza fondamentale del niente»¹⁹. Il niente si incontra nell’essere nel mondo, attraverso il «no» che il mondo oppone ai nostri progetti, attraverso «la durezza dell’agire ostile e l’asprezza del detestare [...] il dolore del fallimento e l’inesorabilità del proibire»²⁰; più profondamente ancora, il niente è incontrato in se stesso, senza che perciò ci si pari dinanzi come *qualcosa*, nella situazione emotiva dell’angoscia²¹. Nella terminologia heideggeriana, abbiamo con il niente un rapporto «esistentivo»: esso si fa avanti nell’esistere stesso, prima che si dia una consapevolezza tematica, prima dell’esigenza di una tale consapevolezza²². L’esperienza che ne abbiamo fa tutt’uno con il nostro esistere.

18 Il panorama delle interpretazioni della problematicità logica di *Che cosa è la metafisica?* è stato riassunto da Nir (G. NIR, *Toward a Resolute Reading of Being and Time: Heidegger, Wittgenstein, and the Dilemma between Inconsistency and Ineffability*, «The Southern Journal of Philosophy», vol. 59 n. 1, 2021, pp. 572-605) come il confronto tra coloro che tacciano il discorso di inconsistenza – come, si è visto, Carnap – e coloro che gli attribuiscono l’intento di veicolare contenuti inesprimibili (come, ad esempio, E. WITHERSPOON, *Logic and the Inexpressible in Frege and Heidegger*, «Journal of the History of Philosophy», vol. 40 n. 1, 2002, pp. 89-113).

19 M. Heidegger, *Che cosa è la metafisica?*, cit., p. 65.

20 *Ivi*, p. 73.

21 *Ivi*, p. 67.

22 Sulla distinzione tra «esistentività» ed «esistenzialità», cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 4, p. 25.

3. L'esperienza esistenziale del limite

In questo orizzonte, si profila un radicale mutamento del modo di porre il problema: non si tratta più di un concetto, ma di una questione che investe innanzi tutto *me*, il mio essere nel mondo ed essere, al contempo, «immerso nel niente»²³. Su questo nuovo piano ritengo che si debba impostare anche la questione del limite e della sua comprensione. Il concetto di limite, dal punto di vista “logico” in senso heideggeriano, è pensato come il termine di qualcosa e, di conseguenza, come la separazione tra una cosa e un'altra. Se si riflette, però, sul senso negativo essenziale al limite in quanto tale, ci si accorge che anch'esso, per essere colto sino in fondo, dev'essere ricondotto all'«esperienza fondamentale» di un *no* – un *no* che viviamo in prima persona come chiusura di un orizzonte di possibilità, come *passione* nel senso spinoziano di «diminuzione di potenza» vitale²⁴. Le esperienze con cui Heidegger esemplifica il rapporto esistenziale con il niente – l'ostilità, l'odio, il fallimento, il veto – sono esperienze di questa diminuzione, con la quale un limite si impone. La negazione che pensiamo nel concetto astratto di limite, al contrario, in quanto pretende di porsi come un *che* di pensabile entro la dimensione del pensiero “logico”, finisce per risolversi in un qualcosa di positivo: in quanto esso è colto entro un orizzonte di cose, è inteso esso stesso come una cosa. Poiché la negatività è inafferrabile in questa prospettiva, lo stesso limite, inteso a partire dal *non* che contiene, sfugge al pensiero “logico” che procede per concetti.

Il concetto di limite, pertanto, può essere annoverato fra quei concetti che non assolvono mai il compito di dare da pensare ciò che in essi vi sarebbe da pensare: il limite che ora si pone come obiettivo della comprensione non è un *oggetto*, qualcosa che si possa porre di fronte a una soggettività dalla quale sarebbe indipendente. Il limite, ricondotto alla negatività che si dà nell'esperienza di un *no*, è inscindibile da *chi* fa quest'esperienza: l'esperienza del limite infatti non può essere portata sul piano di una comprensibilità universale, astratta dal suo contesto fattuale e perciò univocamente trasmissibile; esso è irriducibile

23 M. Heidegger, *Che cosa è la metafisica?*, cit., p. 70.

24 B. Spinoza, *Etica*, tr. it. di E. Giancotti, Pgreco Edizioni, Milano 2010, parte III, pp. 171 sgg.

alla forma di comprensibilità che la concettualità offre, poiché questa implica la *atemporalità* di *che cosa* viene compreso, contrapposta alla *temporalità* del *che* del comprendere effettivo, mentre il limite è compreso appieno quanto al suo “che cos’è” solo nel contesto temporale del suo darsi in un’esperienza. La comprensione del limite è un’esperienza in senso radicale, non suscettibile di astrazione: essa si dà, come si è detto riguardo al niente, in un rapporto «esistentivo», come parte del nostro modo di essere e di esperire questo essere. Ciò che il pensiero apofantico non riesce ad afferrare è questa dimensione esistentiva: esso non può ridurre a concetto l’esistenza. Non può, non perché essa sia qualcosa di profondamente misterioso, di irraggiungibile, bensì perché l’esistenza è per il pensiero il fatto del suo stesso accadere; è il *pensare di qualcuno* entro cui il *pensato*, l’unità di senso universale, ha un’istanziamento particolare. Il pensiero concettuale è limitato dalla sua esistenza; meglio bisognerebbe dire: è limitato dal fatto che esso accade sempre solo come evento di comprensione da parte di un’esistenza nella sua singolarità. Questo non potrà mai essere portato sul piano concettuale, perché l’essenza della concettualità, come hanno insegnato le *Ricerche logiche* husserliane²⁵, coincide con la rigorosa esclusione della fattualità.

In quest’ottica, aperta seguendo le orme di Heidegger, il limite riceve una luce nuova: se la sua comprensione ha uno statuto esistentivo che esclude la concettualità, il tentativo di pensare il limite si trasforma nell’incontro con un *limite del pensiero*.

4. L’esperienza della finitezza

Il tentativo contenuto nel concetto di limite, con la sua fallimentarità, pone in evidenza l’accadere del pensiero come limite del pensabile – l’esistenza, si potrebbe dire, come limite dell’essenza. Il concetto di limite ha questa facoltà in virtù della specificità di ciò che cerca di concepire: è il *no* esistentivo che

25 Cfr. in particolare i *Prolegomeni* che aprono il primo volume: E. Husserl, *Prolegomeni a una logica pura*, in *Ricerche Logiche*, I, tr. it. di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1968, pp. 23-263.

esso cerca di afferrare a portare alla luce questo tratto problematico. Occorre dunque esplorare il carattere negativo del limite esperito esistentivamente, per portarne alla luce il pieno significato.

Si è usato, per descrivere tale esperienza del limite, il termine «passione», nel senso spinoziano per cui esso intende una situazione di passività: in quanto passione, il limite è infatti lo scontro con ciò che non dipende da me e che mi impone una condizione che, in misura maggiore o minore, devo *subire*. Ciò che in questa situazione si manifesta è la mia finitezza, la quale stabilisce una delimitazione del campo entro cui posso decidere e *agire*, spalancando, al di là di esso, la vastità di ciò che mi sfugge completamente. Ogni divieto viene da “fuori”, il fallimento delle mie azioni è decretato dal mondo: non ho il controllo sul loro pararsi dinanzi a me, essi provengono dall’estraneità al di là di me.

5. Alterità e trascendenza

Dove un *no* chiude le mie possibilità, si spalanca l’altrove che è a me inaccessibile, dove io sono in balia d’altri: dove la mia possibilità finisce, comincia quella dell’*altro*. Nel limite accade l’incontro con l’alterità. L’altro porta il volto del limite: la fenomenologia del limite coincide con la fenomenologia dell’alterità. Se si vuole percorrere tale fenomenologia, ci si trova dinanzi all’esigenza paradossale di conciliare l’appropriazione, costitutiva del comprendere come tale, con la negazione racchiusa nel concetto di limite, la negazione del “proprio” che costituisce l’essenza dell’alterità²⁶. Questa

26 Ci sono forme di alterità, come ad esempio l’alterità dell’altro soggetto, che intrecciano la coappartenenza e la negazione in un rapporto complesso. La difficoltà e l’importanza di questo tema sono testimoniate dal denso dibattito novecentesco in campo fenomenologico-esistenziale, del quale si possono citare, come principali riferimenti, la riflessione husserliana (E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, tr. it. F. Costa, Bompiani, Milano 1960) e quelle opposte di Sartre e Merleau-Ponty (J. P. Sartre, *L’essere e il nulla*, tr. it. G. Del Bo, Il Saggiatore, Milano 2014 e M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, tr. it. A. Bonomi, Bompiani, Milano 2018). Inoltre, è significativa la centralità dell’alterità nel percorso delineato dalla *Filosofia* di Karl Jaspers (K. Jaspers, *Filosofia I – Orientazione filosofica nel mondo*, tr. it. di U. Galimberti, Mursia, Milano 1977; Id., *Filosofia II – Chiarificazione dell’esistenza*, tr. it. di U. Galimberti, Mursia, Milano

esigenza contraddittoria non può essere soddisfatta, e, del resto, non lo deve: essa stessa è il *sensu* dell'incontro (o scontro) con l'alterità. Questa, infatti, non si lascia afferrare: il suo esser-altro sta in questa inafferrabilità, che si rivela come affacciarsi dell'ignoto, dell'incontrollabile. Non si intraprenderà qui una fenomenologia dell'alterità, che richiederebbe di prendere in esame un campo di problemi che spazia dalla trascendenza oggettuale al rapporto con l'*alter ego*, l'altra soggettività; piuttosto si vuole porre in luce il senso del rapporto con l'Altro come tale, in quanto esso illumina un peculiare aspetto del limite.

Riconoscere nel limite la possibilità del rapporto con l'altro, infatti, consente di guardare a esso e alla sua negatività non come a una mera chiusura, bensì come al luogo di una *tensione*: il limite è la relazione che mi lega all'altro. Si tratta di una relazione impari, i cui due termini non sono comparabili, giacché non sono due *cose* poste l'una accanto e contro l'altra, delle quali una è magari più misteriosa dell'altra, ma in linea di principio a essa equivalente; la relazione con l'alterità non può essere pensata come il legame che unisce due termini dati, stabili: essa si dà solo nel protendersi oltre sé che rende palese il raggiungimento di un termine del sé. Il mio limite infatti non mi chiude pacificamente, come chiuderebbe una *cosa* cieca rispetto a esso, oltre la quale comincerebbe un'altra *cosa* altrettanto cieca. Io incontro il limite stesso nel dolore, nell'impossibilità, nelle varie forme esistentive del fallimento del superamento di me, cosicché il limite non è mai un certo punto estremo *dato*. Al cospetto del limite io sono teso al di là di me, teso nel cercare il limite per scoprire fin dove si spingono le mie possibilità.

A tale tensione verso l'alterità che si innesca nel limite si può dare il nome di «trascendenza»²⁷. La trascendenza è il senso ontologico del rapporto con l'alterità: è la struttura del rapporto con... che consente innanzi tutto che l'*essere* si dia nel modo di un rapporto con l'essere, ciò che Heidegger individua come

2017; Id., *Filosofia III – Metafisica*, tr. it. di U. Galimberti, Mursia, Milano 2018).

27 In *Che cosa è la metafisica?* Heidegger giunge a individuare la trascendenza come il senso metafisico dell'affacciarsi sul niente, all'esservi «tenuto immerso» (M. Heidegger, *Che cosa è la metafisica?*, cit., p. 70 sgg.). Se il «nientificare» del niente, come si è detto citando Heidegger (*ibidem*, p. 71), fa essere l'ente, per essere in rapporto con quest'essere occorre avere una fondamentale appartenenza al niente.

l'aspetto esistenziale *essenziale* all'Esserci: «La costituzione d'essere dell'Esserci implica [...] che l'Esserci, nel suo essere, abbia una relazione d'essere col proprio essere»²⁸. Ciò che rende possibile questa relazione è dunque il limite: la finitezza, come condizione di possibilità della trascendenza, fa dell'esserci il modo d'essere dell'apertura e della relazione. Scorgendo nell'esperienza del limite un'esperienza della trascendenza, possiamo quindi vedere in essa la «possibilità d'accesso alla distanza», all'estraneità che consente di essere in rapporto con gli enti, di avere un mondo. Nel quadro heideggeriano che ci ha condotto a questa prospettiva, la riflessione sul limite, attraverso il quale esperiamo la finitezza, deve perciò rivolgersi alle strutture fondamentali dell'esistenza.

6. La finitezza nelle strutture esistenziali

Nell'esperienza esistenziale del limite si manifesta la finitezza del mio essere al mondo. Questo tratto, coincidente con la trascendenza, si trova al fondo di tutte le strutture che l'analitica esistenziale heideggeriana individua: la finitezza appare così in un certo senso come il cuore del progetto dell'analitica esistenziale come ontologia fondamentale. Cerchiamo dunque di capire più chiaramente la centralità del limite entro tale progetto, considerando, in breve, in che modo esso vi compare.

Si incontra la propria finitezza nel fatto che, come si è detto, le mie possibilità hanno un termine. Al fondo di questa limitazione che si impone alle mie possibilità, si lascia scorgere la limitazione ultima, la morte, ossia la chiusura di tutte le mie possibilità, «la possibilità della pura e semplice impossibilità dell'esserci»²⁹. In senso più ampio, però, Heidegger sottolinea che la stessa struttura della possibilità come tale è un tratto di finitezza, in quanto ha il carattere di una manchevolezza:

«Il momento primario della Cura, l'«avanti-a-sé», significa infatti: l'Esserci

28 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 4, p. 24.

29 *Ivi*, § 50, p. 301, ove si legge anche che «[l]a morte è per l'Esserci la possibilità di non-poter-più-esserci».

esiste sempre in-vista-di-se-stesso. 'Fintanto che esso è', fino alla sua fine, esso si rapporta al proprio poter essere. [...] Questo momento strutturale della cura sta inequivocabilmente a significare che nell'Esserci c'è sempre ancora qualcosa che *manca* [...]. Nell'essenza dell'Esserci si ha quindi una *costante incompiutezza*»³⁰.

Occorre notare, infatti, che il limite dell'esserci non consiste semplicemente in una separazione tra il mio essere e l'alterità: l'esserci, come si è rilevato nel paragrafo precedente, è innanzi tutto in relazione con il *proprio* essere, «verso cui l'Esserci può comportarsi in un modo o nell'altro e verso cui sempre in qualche modo si comporta»³¹. L'esserci porta in sé il *no* del limite, poiché è sempre *incompiutamente*: una "distanza" lo separa dal suo essere, per la quale esso *ha da essere* il proprio essere³².

La stessa *Auslesung*, l'interpretazione in cui l'essere-avanti-a-sé prende forma, con il suo carattere circolare³³, è intrisa di finitezza: la comprensione finita non può che esplicarsi in una prospettiva particolare, condizionata dalla situazione contingente, storica, in cui accade, la quale definisce la *pre-struttura* dell'interpretazione stessa. Questa *pre-struttura* – che Heidegger articola in *pre-disponibilità* della significatività mondana, *pre-visione* con cui si pone la prospettiva interpretativa e *pre-cognizione* che decide la concettualità entro cui l'interpretazione si esplica³⁴ – è sempre già alle spalle della comprensione nel momento in cui essa prende vita; essa manifesta il fatto che la comprensione è assegnata a un particolare complesso di circostanze in cui *chi* comprende si trova, con i *suo*i interessi, il suo utile e la sua particolare indifferenza. Ciò significa che il limite di queste strutture esistenziali della possibilità risiede nella loro fatticità, ossia, più complessivamente, nel carattere irrimediabilmente fattuale dell'apertura dell'esistenza.

La fatticità stessa in *Essere e tempo* giunge a consapevolezza esistenziale come

30 *Ivi*, § 46, p. 284.

31 *Ivi*, § 4, pp. 24-25.

32 Cfr. *ivi*: «la sua essenza consiste [...] nell'aver sempre da essere il suo essere in quanto suo [...]».

33 *Ivi*, § 32, pp. 183 sgg.

34 *Ivi*, § 32, pp. 185-187.

esser-gettato dell'Esserci, che si manifesta nella sua tonalità emotiva³⁵:

«Nello stato emotivo l'Esserci è già sempre emotivamente aperto come *quell'*ente a cui esso è rimesso nel suo essere in quanto essere che esso, esistendo ha da essere. [...] Il puro 'che c'è' si manifesta; il donde e il dove restano invece nascosti»³⁶.

Anche qui l'accento cade sul modo in cui si esperisce in prima persona ciò di cui la riflessione filosofica fa il proprio oggetto di studio: l'emotività è l'aspetto innanzi tutto esistentivo con cui si fa avanti il *trovarsi nel mondo* – che è sempre trovarsi in una certa circostanza e portando su di sé una certa affezione. Sulla base di questa «attestazione esistentiva»³⁷, la situazione emotiva viene riconosciuta come una struttura esistenziale, quella che manifesta la finitezza dell'Esserci.

Ciò però non deve suscitare la confusione di vedere nell'esser-gettato e nell'emotività un momento, una stratificazione esistenziale separata dalla progettualità in cui la possibilità si concreta. «L'esser-gettato [...] – scrive Heidegger – non si esaurisce nell'evento segreto del venire-all'esserci, ma domina completamente e direttamente l'esser-ci in quanto tale»³⁸. La fatticità – e con essa l'emotività – è il fatto stesso in cui l'orizzonte delle possibilità è aperto: *esserci* è un fatto; un fatto apre l'orizzonte dettandone al contempo il limite e, con ciò, la singolarità che ne fa di volta in volta la *mia* possibilità.

Il limite è sempre il *mio* limite, che mi individua nel *mio* essere. Mi individua

35 *Ivi*, § 29, p. 169: «la situazione emotiva apre l'Esserci nel suo esser-gettato». Heidegger sottolinea che non si deve fraintendere «il senso della gettatezza»: la «fatticità dell'esserci» non va confusa con la mera «fattualità delle cose». Una volta che si è abbandonata la dimensione ove si contrappongono essenza ed esistenza, per porre la questione su un piano esistentivo-esistenziale, comunque, la fatticità non può che essere intesa come «carattere d'essere dell'Esserci, inerente all'esistenza» (*ibid.*, p. 168). Solo nella prospettiva logica che oppone la atemporalità ideale alla temporalità fattuale, quest'ultima viene intesa come «il *factum brutum* della semplice-presenza» (*ibidem*).

36 *Ivi*, § 29, pp. 167-168.

37 *Ivi*, §§ 53, 54, pp. 311 sgg.

38 M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, tr. it. di Maria Elena Reina, rev. di Valerio Verra, Laterza, Roma-Bari 1981, p. 203.

anzitutto in senso corporeo: Heidegger non dà spazio alla corporeità nell'analitica esistenziale; la si intravede nella trattazione della situazione emotiva, e sembra chiaro che il radicamento nel mondo dell'Esserci, il suo essere innanzi tutto in costante commercio con il mondo, includa in sé questo 'strato' dell'esistere. In *Kant e il problema della metafisica*, però, in un punto in cui la terminologia kantiana (si parla di «ragione pura») è intrisa di significati heideggeriani, egli sostiene che:

«La ragione pura umana è necessariamente una ragion pura sensibile. Questa ragion pura dev'essere sensibile in sé; essa non diviene tale solo se legata a un corpo e a causa di questo legame. È vero anzi il contrario: l'uomo, in quanto essere razionale finito, può, in senso trascendentale, cioè metafisico, 'avere' il suo corpo solo perché la trascendenza è, in quanto tale, sensibile a priori»³⁹.

La corporeità non è dunque il modo contingente in cui la «razionalità finita» prende forma: essa stessa è la necessità del suo prendere una forma contingente. L'esserci è emotivo e corporeo *perché* è trascendenza, nel senso che si è qui tratteggiato: il corpo è la fatticità dell'esserci, il suo trovarsi in un mondo determinato in modo da avere certe possibilità di agirvi e patirvi, di provare piacere e dolore. Il corpo è poter toccare e guardare ed è poter essere toccato e guardato da altri: è il nostro opporci all'altro (anche, ad esempio, occupando uno spazio, che altri non potrà occupare) ed è la passività dell'inerzia. Avere un corpo significa non poter avere il completo controllo su se stessi. In questo senso il corpo è la finitezza, è l'alterità che pervade e, anzi, *costituisce* il nostro stesso essere. Ora, questo mio "esser-altro", che è il mio essere un corpo, è però ciò che detta l'unicità del mio essere. Avere un corpo significa collocarsi irripetibilmente in un unico "punto" della storia, avere una storia le cui fila si incrociano dove mi trovo. Per questo stesso motivo Heidegger riconosce la mia possibilità più propria nell'*essere-per-la-morte*: di fronte alla morte devo fare i conti con il fatto che io sono un certo trovarsi a essere (a essere *possibile*) in certe

39 *Ivi*, p. 150. Heidegger chiarisce che «la sensibilità pura, intesa secondo la significazione universale che le si deve attribuire nella fondazione della metafisica, è il tempo» (*ibidem*).

circostanze; devo farmi carico della mia finitezza sino al suo significato estremo. Affermare che «[n]essuno può assumersi il morire di un altro»⁴⁰ significa questo: che nella morte io aderisco profondamente a ciò che mi è capitato di essere, alla mia fatticità.

Nella trattazione heideggeriana della morte incontriamo nuovamente l'angoscia, trovata, ripercorrendo *Che cosa è la metafisica?*, come lo stato emotivo con cui il niente si fa avanti in se stesso. Heidegger afferma infatti che: «[l]'essergettato nella morte si rivela nel modo più originario e penetrante nella situazione emotiva dell'angoscia»⁴¹. L'essere-per-la-morte, che si apre nell'angoscia, coincide dunque con l'essere-per lo stato di «immersione» nel niente che costituisce la trascendenza⁴². Il passo citato continua infatti dicendo che:

«L'angoscia davanti alla morte è angoscia 'davanti' al poter-essere più proprio, incondizionato e insuperabile. Il 'davanti-a-che' dell'angoscia è l'essere-nel-mondo stesso. Il 'per-che' dell'angoscia è il poter-essere puro e semplice dell'Esserci»⁴³.

L'aderenza al mio limite ultimo, che ho nell'essere-per-la-morte, è dunque la possibilità di *appropriarmi* di tale limite e, in generale, della mia finitezza.

Il limite rivela così due volti: inseguendo la comprensione della negatività del limite, senza accettare di disinnescarla riducendola a una *cosa*, si giunge a ciò che sembrerebbe massimamente adatto a esser descritto come "positivo": sembra difficile, infatti, intendere, come si è fatto in questo paragrafo, il corpo come limite dell'esistenza, come un concetto negativo. Il corpo, che ci appare come la consistenza stessa dell'essere al mondo, ciò che ci permette, per così dire, di "toccare con mano" la vita, sembra essere tutt'altro che un "togliere", un "negare". In questa apparente coincidenza degli opposti, però, si manifesta appieno il significato della finitezza, quello che fa di essa il tratto *essenziale*

40 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 47, p. 288.

41 *Ivi*, § 50, p. 301.

42 Cfr. nota 27.

43 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 50, p. 301.

dell'esistenza. Il limite, con la durezza del suo *no*, dice chi io sono: mi preclude possibilità ma con ciò al contempo fa sì che le possibilità siano *mie*. L'essere-io, come l'essere un corpo, il *mio* corpo, è tutt'uno con la finitezza dell'esistere.

7. Il limite dell'analitica esistenziale

Guardando al percorso che in queste pagine si è svolto, si può notare che esso è giunto a un'interessante ripetizione: si è detto, riguardo alla prospettiva logica, che essa è delimitata dal suo accadere *di fatto*. Ciò ha spinto la riflessione a cambiare prospettiva, ad abbandonare lo schema per cui il pensiero appartiene all'ambito dell'*essenza* e a considerare la dimensione di una comprensione esistenziale, su cui impostare la riflessione del limite. Ora avviene qualcosa di simile: lo spostamento della questione del limite sul piano dell'esistenza ci conduce a esaminare come la fatticità della stessa esistenza sia non solo un suo tratto costitutivo, il tratto che ci ha portati ad assumere la sua prospettiva, ma il peculiare tratto che costituisce il suo limite. Se l'esistenza in quanto fatticità delimita l'essenza, la stessa fatticità dell'esistenza costituisce il suo tratto di finitezza.

Il limite non può che avere il carattere della fatticità: esso non proviene dall'esserci, bensì gli accade. Il mio stesso accadere mi appare come un fatto che segna il limite di ciò che posso fare e comprendere: il *fatto* di esistere è ciò che di me non decido e non comprendo; esso, però, è al tempo stesso l'aprirsi delle mie possibilità. Questo fatto è così ciò che mi rende libero, di una libertà profondamente umana, radicata nel suolo da cui non può sollevarsi come se fosse fatta di niente. Umano è infatti ciò che appartiene a questa condizione consistente nel trovarsi *al cospetto* del proprio limite. Io infatti non sono mai semplicemente *al di qua* del mio limite, come una cosa, ma esisto *nel* limite e *come* limite. Ciò equivale a dire che l'esserci è fondamentalmente trascendenza. Solo per questo la finitezza mi si può manifestare nella mia stessa esistenza: una mera *cosa* non può sapere di essere finita, non incontra mai il proprio limite.

Emerge così la centralità della finitezza nella ricerca che si svolge in *Essere e tempo*. Come Heidegger stesso esplicita, esponendo il progetto dell'analitica esistenziale in *Kant e il problema della metafisica*, «l'esplicitazione dell'unità

della struttura originaria trascendentale della finitezza dell'esserci nell'uomo costituisce l'unica meta cui tende, nel suo corso, l'ontologia esistenziale»⁴⁴, unità strutturale cui egli dà il nome di «cura»⁴⁵.

L'essenza dell'uomo non ha un contenuto positivo, come sarebbe «animale bipede», «animale razionale», ma consiste in una negatività inafferrabile. In realtà, la definizione «*animal rationale*» o, piuttosto, «ζῷον λόγον ἔχον», dal punto di vista di Heidegger esprime proprio la trascendenza dell'esserci⁴⁶, che si riferisce a questa negatività: lo stesso termine «esserci» mira a esprimere «l'impossibilità di riferirsi a esso come a un che cosa»⁴⁷:

«Poiché la determinazione dell'essenza di questo ente non può avere luogo mediante l'indicazione della quiddità di un contenuto reale, e la sua essenza consiste piuttosto nell'aver sempre da essere il suo essere in quanto suo, è stato scelto il termine Esserci, quale pura espressione d'essere, per designare questo ente»⁴⁸.

In questo orizzonte, Heidegger compie un tentativo filosofico estremo, che va al di là delle possibilità del linguaggio scientifico: il limite che l'analitica esistenziale insegue, tentando di cogliere l'ente che è essenzialmente trascendenza, è lo stesso limite delle possibilità che essa ha in quanto discorso filosofico.

44 M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 203. Heidegger identifica la «finitezza dell'esserci» con «la comprensione dell'essere», affermando che essa è ciò che «giace nell'oblio» e che occorre dunque portare alla luce attraverso un'ontologia fondamentale (*ibid.*, p. 201).

45 *Ibidem* e *Id.*, *Essere e tempo*, cit., cap. VI, pp. 221 sgg.

46 M. Heidegger, *Essere e tempo*, § 34, p. 203.

47 *Ivi*, § 9, p. 61.

48 *Ivi*, § 4, p. 25.

Il limite nella relazione «soggetto-mondo» in Heidegger, Jaspers e Wittgenstein

NICOLÒ CARICATI¹

Sommario: 1. Introduzione. 2. Heidegger: il limite nella relazione «soggetto-mondo». 3. Il problema ontologico. 4. Jaspers: la filosofia dell'esistenza e le «situazioni-limite». 5. La nozione di «limite» nel *Tractatus logico-philosophicus*. 6. Heidegger, Jaspers e Wittgenstein: una prospettiva di confronto.

Abstract: This work aims to investigate the concept of *limit* from the perspective of the relationship between the *subject* and the *world*. The literature is presented on this broad and multifaceted relationship; specifically, the text takes the first half of the 20th century as a temporal reference point in the history of philosophy. The authors of reference are Martin Heidegger, Karl Jaspers and Ludwig Wittgenstein. The attempt is to reconcile the *existentialist solipsism* of Heidegger and Jaspers with the linguistic solipsism of Wittgenstein: *Dasein* not as part of the world, but the world as *Spielraum* of *Dasein*.

Keywords: *Heidegger, Jaspers, Wittgenstein, concept of limit, limit-situation, Dasein, Spielraum.*

1 Dottore di ricerca presso l'Università degli studi della Basilicata.

1. Introduzione

Il mondo è un contesto e un orizzonte di relazioni e significati, il luogo entro il quale la soggettività si realizza: il soggetto agisce, entra in contatto con gli altri soggetti del mondo. Il mondo rappresenta lo *Spielraum* del soggetto. È possibile individuare una caratteristica distintiva del soggetto? Secondo la prospettiva esistenzialistica, questa caratteristica, propria del soggetto, è l'esistenza, come modo d'essere esclusivo dell'uomo: l'esistenza non è semplicemente il luogo occasionale del problema del senso dell'essere in generale, ma la "condizione" costitutiva della sua "possibilità". L'indagine della soggettività assume la forma di un'analisi esistenziale che, conseguentemente, diviene l'ontologia fondamentale, ossia l'ontologia prima in linea di fatto e in linea di principio, la condizione di ogni altra: questo rappresenta il fondamento e il limite di ogni possibile ontologia. Il soggetto ha una sua caratteristica essenziale, a lui peculiare, che è l'esistenza medesima; il luogo entro il quale il soggetto esiste è il mondo. Tra soggetto e mondo vi è una relazione che è necessario caratterizzare. A ogni modo, è spontaneo domandarsi quali siano le posizioni che l'uno e l'altro occupano rispettivamente. A tal uopo è utile rimandare al concetto di *limite*, del quale è possibile individuare molteplici significati; nello specifico se ne possono intravedere almeno tre che hanno a che fare con la questione ontologica.

In primo luogo, sembra lecito parlare di limite come ultimo punto di un ente al di là del quale non c'è alcuna sua parte e al di qua del quale vi è ogni sua parte. Questo concetto può essere espresso asserendo che il limite è un punto che non può essere raggiunto, una grandezza tale che la differenza tra essa e gli elementi della serie infinita a cui appartiene sia e rimanga inferiore a ogni altra grandezza assegnabile. Il limite è il *terminus ad quem* o, a volte, il *terminus a quo*: il limite come sostanza o essenza sostanziale.

Se da una parte è evidente il riferimento a un *limite ontologico*, dall'altro lo è quello al *limite epistemologico* o *gnoseologico*. Vi è un limite nella possibilità della conoscenza: questo limite può essere attribuito alla stessa capacità conoscitiva o, anche, ai metodi conoscitivi. Ad esempio, di limite gnoseologico ne ha ampiamente argomentato proprio Immanuel Kant nella *Kritik der reinen*

*Vernunft*²: vi è un limite rispetto a ciò che è possibile conoscere; non a caso, nella speculazione kantiana il noumeno, ciò che non può essere conosciuto, rappresenta il limite della conoscenza, per meglio dire il limite dell'intelletto.

2. Heidegger: il limite nella relazione «soggetto-mondo»

Il carattere strutturale fondamentale dell'*esserci* è l'*essere-nel-mondo*, dunque, non il suo essere soggetto, o il possedere un'anima o la facoltà del pensiero. I tre elementi fondamentali di questa struttura sono il mondo, l'ente che è nel mondo e l'*in-essere* come tale. L'*in-essere* (nel mondo) per l'uomo non significa *essere-dentro*, piuttosto *ex-sistere*, trascendere, auto-progettarsi come *in-essere* (le cose sono dentro il mondo, vi insistono): l'uomo *ex-siste* nel mondo. Tuttavia, come si vedrà, lo stare nel mondo dell'*esserci* è un essere situato, una *situatività a sé*³.

Nella prospettiva heideggeriana il termine "mondo" denota il concetto ontologico-esistenziale di *mondanità*. La *mondanità* è di per sé modificabile nelle rispettive totalità strutturali di particolari mondi, ma racchiude in sé anche l'*a-priori* della *mondanità* come tale. Terminologicamente, si può assumere il lemma "mondo" come caratterizzato da un senso intrinsecamente ontico: non più quell'ente che l'*esserci*, per essenza, non è, ma come quell'ente "in cui" un *esserci* "vive", entro il quale un'*esserci* *ex-siste*. Pertanto, la *mondanità* indica semanticamente un modo di essere dell'*esserci* e mai dell'ente che è "nel" mondo.

Il mondo non è da considerare come il luogo in cui, originariamente, si incontrano soggetti e oggetti, ma l'orizzonte entro il quale un ente (l'uomo), dominato dalla *cura*, utilizza ciò che incontra. L'ente che è nel mondo secondo la struttura dell'*essere-nel-mondo* ha dinnanzi a sé due possibilità: l'una è quella di immedesimarsi con il mondo, perdendosi nella banalità quotidiana, l'altra è quella di conquistarsi nella propria *autenticità*. Tra i sentimenti che caratterizzano l'*esserci*, quello peculiare nel suo *essere-nel-mondo*, è il sentimento

2 Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, tr. it. di P. Chioldi, *Critica della ragion pura*, UTET, Torino 2013.

3 Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, tr. it. di A. Marini, *Essere e Tempo*, Mondadori, Milano 2011, pp. 168-189.

della paura: l'esserci ha paura per sé ed ha paura dinnanzi a qualcosa che gli si presenta nel mondo.

Tuttavia, parlare del sentimento della paura implica il differenziare questo sentimento da quello dell'angoscia; infatti, nell'angoscia, il "davanti a che" si risolve interamente perché il mondo perde di ogni significato. Davanti all'angoscia non vi è che il nulla. Il perché dell'angoscia non è, come nella paura, l'esserci nella sua presenza fra gli enti del mondo, ma l'esserci nella nudità del suo destino di estraneità al mondo, l'esserci nella sua possibilità più autentica e più propria, cioè la morte. È l'angoscia che "dona" all'esserci la possibilità dell'esistenza autentica.

Se, da un lato, l'esserci è un'esistenza che volge lo sguardo alla «possibilità estrema», cioè all'*essere-per-la-morte*, dall'altro l'esserci è anche il suo passato. In tal senso, la storicità sta a significare la costituzione d'essere dello storicizzarsi dell'esserci come tale, sul fondamento del quale diviene possibile qualcosa come la storia del mondo e l'appartenenza storica alla storia universale.

Nel suo essere effettivo, l'esserci è il suo passato. Lo è nella maniera del proprio essere, essere che si storicizza gradualmente sulla scorta del proprio avvenire. L'esserci è cresciuto nelle concrete maniere d'essere; pertanto, l'esserci si comprende sempre, costantemente. Il passato dell'esserci, che sta sempre a significare il passato della sua generazione, non segue l'esserci ma lo precede sempre. Questa storicità elementare dell'esserci può restare nascosta all'esserci stesso, ma può anche essere scoperta in un certo modo nel fluire del tempo.

3. Il problema ontologico

La comprensione dell'essere, propria dell'esserci, concerne la comprensione di qualcosa come il mondo e la comprensione dell'essere dell'ente accessibile all'interno del mondo. Le ontologie, il cui tema è costituito dall'ente fornito di un carattere difforme da quello dell'esserci, risultano fondate e motivate nella struttura ontica dell'esserci, che porta con sé una comprensione pre-ontologica dell'essere. L'ontologia greca che rappresenta un punto di riferimento nella storia del pensiero, attraverso una serie di "distorsioni", determina ancora oggi

l'apparato concettuale della filosofia: essa dimostra che l'esserci comprende sé stesso e l'essere in generale a partire dal mondo.

Nel Medioevo, l'ontologia greca assume la forma un corpus fisso di dottrine: nei limiti dell'accettazione dogmatica delle concezioni fondamentali dell'essere proprie dei greci, questa sistematica medievale contiene un grande lavoro di avanzamento. Nella sua formulazione scolastica, l'ontologia greca ha percorso il cammino che conduce dalle *Disputationes Metaphysicae* di Suárez alla metafisica, così come alla filosofia trascendentale moderna, giungendo a determinare anche i fattori fondanti della logica di Hegel. In questo percorso assumono un carattere decisivo nozioni come quella di corpo o di sostanza: si vedano dottrine quali quella del dualismo cartesiano o quella del monismo spinoziano.

Secondo Max Scheler⁴, la persona non può essere concepita come cosa o sostanza; essa è piuttosto l'unità immediatamente convissuta delle esperienze vissute e non una cosa semplicemente pensata come retrostante, esteriore all'immediatamente vissuto. La persona non ha un essere affine a quello delle cose o della sostanza. L'esserci deve rendersi visibile in un lasciar-vedere particolare, in modo che questo ente si renda anticipatamente comprensibile in ciò che esso è come già ente. L'interpretazione dell'esserci nella sua quotidianità non coincide con la descrizione di uno stato primitivo dell'esserci. La quotidianità è piuttosto un modo di essere dell'esserci. *L'essere-presso* il mondo, nel senso della immedesimazione con il mondo, è un esistenziale fondato nell'*in-essere*. In merito al fenomeno della conoscenza del mondo, Martin Heidegger sottolinea che l'esserci e il mondo non coincidono affatto con il soggetto e l'oggetto. Il conoscere è un modo dell'esserci fondato nell'*essere-nel-mondo*.

Pertanto, l'*essere-nel-mondo* richiede, in quanto costituzione fondamentale, un'interpretazione presso l'ente che incontra in un mondo già sempre scoperto. Descrivere fenomenologicamente il mondo significa svelare l'essere dell'ente presente nel mondo e fissarlo categorialmente in concetti, in modo che, all'interno, il mondo risulta allora costituito dalle cose. La mondanità è un concetto ontologico, fa parte della struttura di un momento costitutivo

⁴ Cfr. M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano 2009.

dell'*essere-nel-mondo*. L'esserci situato nel mondo nutre determinati sentimenti nella sua azione nel mondo: i modi principali di questi sentimenti sono caratterizzati dalla paura e dall'angoscia. Per comprendere il modo d'essere fondamentale dell'esserci, nel suo *essere-nel-mondo*, nella sua *situatività*, un ruolo peculiare va attribuito all'angoscia: essa sottolinea una concezione heideggeriana etichettabile come "solipsismo esistenziale".

Concepire il mondo come l'ambiente, entro il quale il *Dasein* agisce, implica, intuitivamente, il fatto che conoscere il mondo è il conoscere tale contesto. Tuttavia, il nodo problematico risiede nel fatto che la conoscenza del mondo presume la consapevolezza di come ci si rappresenta il mondo. Si trova già in un mondo, che ne condiziona la capacità di argomentare e formulare giudizi. Soprattutto, ne condiziona la capacità di comprendere, proprio nel suo non essere, e comprendere significa comprendersi come appartenenti a un mondo nel quale i significati sono già presenti e incidono sull'esperienza. Interpretare significa comprendere la linguisticità primaria dell'*essere-nel-mondo*; comprensione e apertura al mondo nel quale l'esserci è chiamato continuamente a rispondere e a produrre rimandi e segni linguistici, o comunque linguisticamente definibili. Tutto ciò può essere pensato solo in un orizzonte ermeneutico in cui si può pensare la connessione di *Verstehen* e *Rede* come originariamente linguistica e, allo stesso tempo, primariamente ontologica, rendendo di fatto originaria la linguisticità dell'esserci e del mondo.

4. Jaspers: la filosofia dell'esistenza e le «situazioni-limite»

Nell'orientamento nel mondo (*Weltorientierung*), il soggetto, mediante l'attività intellettuale, riesce a conoscere sempre aspetti o ambiti particolari della realtà fenomenica, ma non trova mai l'essere in sé: l'essere, che nella sua assolutezza comprende ed abbraccia tutti i modi d'essere, rimane perennemente al di là dell'orizzonte entro il quale l'uomo riesce a scrutare. Secondo Jaspers esiste un orizzonte più ampio, inaccessibile all'intelletto umano; verso tale orizzonte si spinge costantemente la ragione, come forza eversiva. Abbandonando il terreno dell'implicità e della fenomenicità dei saperi positivi, la filosofia si pone come

continua ricerca di quell'*ulteriorità* che non si lascia mai ridurre ad oggetto di esperienza. Filosofare è per Jaspers trascendere, oltrepassare, pensare-oltre, tendere senza sosta verso l'assoluto e l'incondizionato.

Nella filosofia di Jaspers assume un ruolo centrale la distinzione semantica tra *Dasein* ed *Existenz*⁵. L'esserci è tutto ciò che ci-è, tutto ciò che è situato in uno spazio e in un tempo, che può prima essere osservato e poi, oggettivamente, conosciuto. L'uomo, per Jaspers, non è semplicemente un ente situato nello spazio nel tempo, non è semplicemente un ci-è, ma è esistenza, esistenza possibile, esistenza che si progetta e decide ogni volta del suo proprio essere. La realizzazione di sé-stesso avviene attraverso una dinamica di libertà e situazioni. Ogni singola scelta, pur essendo la manifestazione della libertà del soggetto, è condizionata dal contesto nel quale il soggetto si trova. Jaspers parla della *situazionalità* come della *situazione-limite* per eccellenza. Essa costituisce un "limite a-priori" perché condiziona, determina e fonda qualsiasi possibilità umana: ogni esserci si trova costantemente in una situazione che è al contempo una "situazione-limite".

Karl Jaspers nel volume *Psychologie der Weltanschauungen*⁶ definisce "situazioni-limite" quelle situazioni sentite, sperimentate e pensate sempre al limite o ai limiti della esistenza. Le "situazioni-limite" hanno in comune il fatto che "non offrono (sempre in relazione alla scissione mondana di oggetto e soggetto) un punto fermo, un elemento assoluto, indubitabile, un sostegno che dia fermezza e stabilità a ogni esperienza e a ogni pensiero. Tutto scorre, è preso nel modo irrequieto dell'essere posto in dubbio, tutto è relativo, finito, limitato e scisso in contrari; non è mai il tutto, l'assoluto, l'essenziale"⁷.

Le situazioni-limite, in quanto tali, sono per l'uomo assolutamente intollerabili. Si possono affrontare a partire solo da un punto fermo, da un riferimento. Esse sono in qualche modo "invalidabili". Il mondo è principalmente divenire, scaturire illogico e senza alcun senso apparente di ogni cosa dal fondo scuro

5 Cfr. K. Jaspers, *Philosophie*, Bd. 3, *Metaphysik*, tr. it. di U. Galimberti, *Metafisica*, Mursia Editore, Milano 2003.

6 Cfr. K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, tr. it. di V. Loriga, *Psicologia delle Visioni del Mondo*, Astrolabio, Roma 1950.

7 *Ivi*, p. 267.

dell'essere, che trascende ogni possibilità di comprensione definitiva. In questo senso, il mondo intero (quello dei fenomeni) è un naufragio, cioè un navigare che da sempre è per la filosofia una consolazione, ma anche un continuo essere in balia delle onde della trascendenza, imprevedibili e non determinabili.

Il “naufragio” rappresenta la figura filosofica che Jaspers usa per definire il senso ultimo dell'esistenza umana: l'esistenza è il divenire che nel fluire del tempo conduce al limite e a sperimentare delle situazioni-limite; ovvero “il naufragio come tentativo fallito di concepire qualcosa di immutabile, mentre tutto è mutevole, diveniente”⁸. Al naufragio non si può sfuggire, anche se l'uomo si libera di quegli stessi apparati concettuali che gli permettono di concepire il naufragio. Tuttavia, il problema non è tanto eludere il naufragio, sfuggirgli, quanto prenderne consapevolezza. Il naufragio si ripresenta al suo culmine, al suo punto finale, limite estremo, in quanto la negazione di ogni apparato scientifico e filosofico porta necessariamente a concepire la vita come divenire supremo, come mancanza di senso e mutabilità. Pertanto, il naufragio è annientamento di tutte le cose e di tutte le certezze, di ogni stabilità. A ogni modo, l'uomo non può diventare padrone né di sé, né, tantomeno, della realtà. L'uomo è un esserci; l'esserci è la situazione propria dell'uomo e di ogni cosa di essere situati entro una determinata situazione. Secondo Jaspers, queste situazioni (per esempio il non poter vivere senza lotta e dolore, dover assumere inevitabilmente la propria colpa, dover morire) sono situazioni-limite, cioè un muro contro il quale l'uomo ed ogni cosa urtano, inevitabilmente, senza la possibilità di porre in essere un superamento: la realtà, pertanto, è un muro invalicabile.

Nella filosofia di Jaspers, la verità dell'essere risiede nella stessa condizione del naufragio “infinito”, cioè proprio di ogni verità e di ogni mutabilità; tale precarietà è, al contempo, ciò che garantisce la libertà creativa del divenire che è la condizione stessa di ogni cosa nel fluire del tempo. L'esistenza è inoggettivabile nella sua autenticità, non è un dato di fatto, bensì è una questione personale: l'esistenza giunge a una vera maturità solo quando l'esserci prende coscienza dell'irraggiungibilità dell'essere, cioè della sua trascendenza. Quest'ultima si rivela soprattutto nelle situazioni-limite: in virtù della loro natura, quest'ultime

8 Cfr. K.Jaspers, *Metafisica*, a cura di U. Galimberti, Mursia Editore, Milano 2003.

sono sempre in balia del fluire inesorabile del tempo; non si può vivere senza lotta e dolore; si è inevitabilmente e necessariamente destinati alla morte: la situazione-limite immutabile e definitiva.

5. La nozione di «limite» nel *Tractatus logico-philosophicus*

Nella sezione 5.6 del *Tractatus Logico Philosophicus* Wittgenstein scrive: «I limiti del mio linguaggio sono i limiti del mio mondo»⁹. Nella teoria raffigurativa del linguaggio esposta dal primo Wittgenstein, quest'asserzione trova ampia giustificazione. Infatti, assunto che il linguaggio è un modo atto a raffigurare ciò che accade nel mondo, o ciò che può accadere nel mondo; assunto anche che i termini singolari sono portatori di una denotazione, cioè di qualcosa per cui stanno nel mondo, allora ne segue che il linguaggio (non inteso come capacità linguistica) di ognuno raffigura conclusivamente il mondo in cui è situato l'individuo; i termini che ogni individuo utilizza esauriscono il mondo che circonda l'individuo medesimo. Ogni individuo possiede degli strumenti semantici che gli consentono di raffigurare il mondo che sta intorno a sé stesso. Ovviamente, asserendo con Wittgenstein che il limite del linguaggio di un individuo rappresenta il limite del suo mondo, non si avanza la pretesa secondo la quale quel limite è il limite del mondo stesso. «5.62 [...] che il mondo si mostra in ciò, che i limiti del linguaggio (dell'unico linguaggio che io comprendo) significano i limiti del mio mondo [...]. 5.63 Io sono il mio mondo (Il microcosmo)».¹⁰

L'interpretazione di Wittgenstein è una posizione che può essere denominata “solipsismo realistico” o anche “solipsismo linguistico”. Pertanto, una visione sì solipsistica in quanto pone al centro il soggetto ma, allo stesso tempo, non riduce tutto al soggetto stesso: il solipsismo di Wittgenstein prende atto del limite linguistico, oltre che epistemologico, del soggetto stesso. La cosmologia ontico-ontologica del *Tractatus* si rispecchia nella sua teoria degli oggetti

9 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tr. it. P. Frascolla e L. Pernotto, Feltrinelli, Milano 2022, p.195.

10 *Ivi*, p.197.

intesi come nuclei sostanziali della realtà, quali i connettori di significati e di *Verbindungen*. La *Welt* non è propriamente la realtà in sé, ma la possibilità della realtà: non è sostanza. Il mondo, nella prospettiva del *Tractatus*, è pura possibilità che si sviluppa entro lo spazio logico: esso è lo spazio della situatività di ciò che accade, legato alla temporalità dei fatti stessi.

6. Heidegger, Jaspers e Wittgenstein: una prospettiva di confronto

Sia nel pensiero di filosofi esistenzialisti come Heidegger e Jaspers che in quello di un filosofo solitamente posto tra i pensatori analitici come Wittgenstein, si profila la relazione semantica tra il concetto di mondo e quello di soggettività, concetti connessi intimamente con le declinazioni novecentesche di evento e di possibilità. Il mondo non più come oggetto creato o soggetto creatore e neanche come fatto inteso quale certezza dogmatica della scienza o presupposto ineludibile del teoreticismo: bensì quale contesto aperto di relazioni e significati. Ciò rappresenta un cambiamento significativo nel modo di intendere il rapporto tra mondo e soggettività rispetto al pensiero moderno. Heidegger e Wittgenstein intendono criticare «un'ontologia della semplice presenza», così come una «semantica della semplice presenza». Heidegger non si interessa del fatto che il potenziale programmatico che delinea lo statuto del *Dasein* istituisce un pensiero che intende la soggettività primariamente come una dimensione performativa, non dunque come qualcosa che è, ma come qualcuno che fa. Pensare la soggettività significa pensare a una dimensione aperta, relazionale, differenziale che compie azioni nel contesto del mondo. Il pragmatismo, cui alludono Heidegger e Wittgenstein, è un pragmatismo ontologico che inerisce a una «soggettività essenzialmente eventuale», la quale non può essere pensata al di fuori della sua relazione essenziale con il mondo. Su questo concetto si innesta il congedo da ogni forma di solipsismo teoreticistico che elude ogni forma di commistione fattuale. Il pragmatismo degli autori trattati, se da un lato va oltre il teoreticismo, dall'altro evita di ricadere nel limite opposto, cioè quello del funzionalismo. *Sein und Zeit* ha molto più a che vedere con il pragmatismo che con una parte della filosofia analitica tecnicistica:

a tal proposito pare opportuno parlare di *Lebenswelt-Pragmatismus*, dalla chiara ascendenza husserliana. Questa tesi non interpreta il soggetto come un operatore funzionalistico, bensì come un'apertura ontologico-pragmatica nel contesto del mondo in cui già vive. Sia per Heidegger che per Wittgenstein, l'isolamento del soggetto non si supera con l'imposizione funzionalista secondo la quale il soggetto si emargina riducendolo al ruolo di mero esecutore di un'operazione. La svolta impressa su questa questione si condensa nell'innovativo statuto di una soggettività contestualizzata e temporale che non ricade nelle derive soggettivistiche del trascendentalismo. La soggettività posta in discussione, sempre linguisticamente connotata e socializzata, è calata da una parte in un mondo di significati e dall'altra in un contesto che è altro rispetto la soggettività, ed è sempre temporalmente caratterizzata. Spazio e tempo non sono forme pure, kantianamente aprioristiche, ma modi identitari della soggettività. Il pensiero di un soggetto sempre contestualizzato invalida ogni purezza trascendentale; a ciò si aggiunge l'originaria linguisticità del soggetto.

Mentre il *Tractatus* smantella l'organigramma del soggetto logico, le opere heideggeriane degli anni '20 fanno lo stesso con il soggetto ontologico. Tra queste due azioni teoretiche, la mediazione è da ricercare in taluni degli esiti cui giunge l'analitica esistenziale presentata proprio in *Sein und Zeit*. Pur essendo progetti filosofici differenti per intenzioni e contenuti, non solo è possibile riscontrare una convergenza nella distruzione del soggettivismo metafisico, ma anche nello sviluppo di un percorso comune circa un nuovo modo di pensare lo statuto della soggettività. Il *Dasein* heideggeriano è la risposta alla critica del soggetto metafisico presentata nel *Tractatus*, la risposta all'esigenza di sottrarre la tematica della soggettività a ogni teoreticismo solipsistico e ogni funzionalismo tecnico. Heidegger, nella riscrittura ontico-ontologica della dimensione dell'esserci in *Sein und Zeit* vede la possibilità di un'elaborazione relazionale della soggettività, che nella temporalità dell'esistenza che essa stessa è, si declina in una prospettiva pienamente *Faktisch* ancora ritenuta necessaria per la realizzazione della *Seinsfrage*, tramite l'analisi del *Dasein*.

Per non ricadere né nell'oggettivismo né nel soggettivismo, tantomeno nel correlativismo, il *Da-* del *Dasein* non indica solo un'apertura a qualcosa d'altro rispetto a sé stesso, ma anche un'apertura a sé stesso, a quel *-ci* che l'esserci

ha sempre da essere come possibilità in rapporto al proprio essere. Il *Dasein* pensato come progetto costituisce la *Daseinanalyse* quale ricerca della verità dell'essere nella sua continua differenza rispetto all'ente, in questo caso l'ente-uomo. L'esserci non è una dimensione monolitico-monodica, è un *Entwurf*, una progettualità gettata e, al contempo, una gettatezza progettuale, che si proietta nella sua finitezza, nel suo *essere-limitato*, dispiegando sé stesso nel tempo che egli stesso si ritrova essere, tempo "parametrato" su un irrimediabile *essere-per-la-morte*. Sia temporalmente che storicamente l'esserci si relaziona alla sua esistenza in uno "schiudimento" progettuale che ridefinisce il significato della relazione, intesa essenzialmente come apertura. È tramite il concetto di *Erschlossenheit* che Heidegger stabilisce questo principio essenziale della teoresi antiteoreticistica: nel momento in cui la relazione non è un legame indistinto, ma un'apertura che da un lato attiva la soggettività e dall'altro ne è attivata, essa di fatto instaura un legame con il mondo.

Nella sezione 5.632 del *Tractatus*, Wittgenstein osserva che «il soggetto non è parte del mondo, ma il suo limite». Il mondo di cui parla il pensatore viennese è il mondo degli stati di cose che sussistono, un mondo immanente alla percezione con la quale si ha accesso a esso: un mondo che è un fatto. Un mondo che non viene percepito dal soggetto, ma da esso delineato perché il soggetto della tradizione metafisica non ha nulla a che fare con il mondo correttamente pensato come "tutto ciò che accade". Nei *Quaderni 1914-1916*¹¹, Wittgenstein spiega questa sua prospettiva, asserendo che il soggetto che conosce non è nel mondo: il soggetto gnoseologico è destituito di significato e di valore. Per spiegare graficamente questo concetto, nella sezione 5.6331 del *Tractatus*, Wittgenstein esprime iconicamente il rapporto del soggetto metafisico con il mondo: come l'occhio domina il campo visivo, ma non è contenuto in esso, così il *Philosophische Sicht* mostra il limite di pensare e di vivere il mondo senza essere contenuto nel mondo stesso. Questa prospettiva del *Tractatus* ben si accosta al *Dasein* dell'analitica esistenziale, una soggettività che non vive il mondo, ma è il suo vivere nel mondo. Questo è il significato della struttura dell'*Insein*, la quale

11 Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914 - 1916*, tr. it. di A. G. Conte, Einaudi, Torino 2009.

permette di pensare l'apertura del *Dasein* al mondo nei termini della possibilità. Il soggetto non è dentro il mondo come un'entità è dentro un'altra, in modo che entrambe siano ontologicamente difformi. Scrive Heidegger: «[...] l'essere è perciò l'espressione formale ed esistenziale dell'essere dell'esserci che la costituzione essenziale dell'essere-nel-mondo».¹²

Pertanto, non è una dimensione composta da due realtà separate, avulse tra di loro: soggetto e mondo sono aperti originariamente l'uno all'altro, in modo da determinare un contesto di rimandi e significati che è il mondo stesso. L'esserci non esiste nel mondo dopo che esiste per sé stesso: l'esserci è un fatto, intriso di mondo, e ciò costituisce già il suo essere. In questo orizzonte, il soggetto della tradizione filosofica perde la sua autorità di fronte a una dimensione ontico-ontologica impensabile senza il suo mondo di appartenenza, senza il -ci del suo esserci che lo situa nel tempo e nello spazio, che è la soggettività. Un rapporto tra soggettività e mondo così inteso ha a che fare essenzialmente con la significatività del mondo: il mondo è popolato da segni e orizzonti linguistici che si possono conoscere solo dopo aver compreso la propria coappartenenza ad esso. L'apertura al mondo è essenzialmente un'apertura linguistica: quando si comprende qualcosa, ciò si rende possibile solo perché si è inseriti in un contesto nel quale il soggetto e la cosa che si vuole comprendere sono coappartenenti. Secondo Heidegger, quando il soggetto comprende, non può mai uscire dall'essere che lo stesso soggetto è: il rapporto tra soggettività e mondo conduce, pertanto, all'intrinseca linguisticità dell'essere e del suo mondo. Si ritorna in questo modo al *Tractatus* in merito al soggetto metafisico inteso come "limite" e non parte del mondo; specificatamente la sezione 5.6 non deve essere, però, interpretata come un manifesto positivista, piuttosto in riferimento a una impossibilità del filosofare nel momento in cui non è più possibile contare su un soggetto detentore del mondo, che decide come e cosa conoscere, dal quale scaturisce conoscenza come se il mondo fosse un mero oggetto. I "limiti" del linguaggio sono i "limiti" del mondo nel fluire del tempo. Il mondo può essere pensato nell'orizzonte dei suoi "limiti": il suo "limite

12 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, tr. it. di A. Marini, *Essere e Tempo*, Mondadori, Milano 2011, p.174.

estremo” è il linguaggio che lo raffigura e lo interpreta, perché non esiste alcun mondo se non il mondo particolare in cui siamo immersi nella nostra vita e nella nostra esperienza, così come non esiste alcun soggetto che formula giudizi gnoseologici ed emette sentenze epistemologiche, ma solo una soggettività che è tutt’uno con l’apertura al mondo nel fluire del tempo.

L'idea di «limite» in un orizzonte gnoseologico: Kant e Whitehead a confronto

FABIO DALLA VECCHIA¹

Sommario: 1. Lo schema «soggetto-oggetto» come limite della conoscenza. 2. Al di là del limite conoscitivo scaturito dall'opposizione tra soggettività e oggettività: dall'epistemologia all'ontologia. 3. I fondamenti dell'ontologia di Whitehead. 4. Dalle categorie agli «oggetti eterni». 5. Conclusioni: i limiti della generalizzazione e la creatività come aspetto ultimo del reale.

Abstract: This paper discusses some aspects associated with the idea of “limit” from a gnoseological point of view. As is well known, Immanuel Kant is the philosopher of the limit par excellence. In the essay, in light of the cognitive limits established by the German thinker within the *Critique of Pure Reason*, possible alternatives to Kantian philosophy suggested by Alfred North Whitehead are examined. Through analyzing the concepts of “actual entity” and “prehension” and following the English thinker in his attempt to solve, through recourse to ontology, the gnoseological problems raised by Kant, I present an alternative philosophical path concerning the obstacle of the unknowability of the thing-in-itself. Overcoming this limit, however, confronts us with two other insurmountable limits: the limit of philosophical generalization in explicating the richness of the “real” and the impossibility of rationally grounding the fact that nature is a creative process.

Keywords: *Whitehead, Kant, epistemology, ontology, nature, limits, knowledge.*

1 Università degli studi di Verona.

1. Lo schema «soggetto-oggetto» come limite della conoscenza

Nel volume *Processo e realtà*, pubblicato nel 1929, Alfred North Whitehead si pone un obiettivo filosofico significativo che troviamo espresso immediatamente nella pagina di apertura del saggio:

«Questo ciclo di lezioni è concepito come un saggio di filosofia speculativa. Il suo primo compito deve essere di definire che cosa sia la “filosofia speculativa” e di difenderla come un metodo produttivo di conoscenze importanti. La filosofia speculativa è il tentativo di elaborare un sistema coerente, logico e necessario di idee generali, nei cui termini possa essere interpretato ogni elemento della nostra esperienza».²

Whitehead presenta la sua filosofia speculativa³ come una proposta alternativa alla filosofia trascendentale kantiana. Secondo Whitehead, la filosofia critica di Kant non sarebbe in grado di assolvere il compito enunciato in queste prime righe del saggio, poiché non fornirebbe un’immagine corretta dell’esperienza conoscitiva. Questo è dovuto al fatto che «per Kant il processo per cui c’è esperienza è un processo dalla soggettività all’oggettività apparente. La filosofia dell’organismo inverte questa analisi, e spiega il processo come proveniente dall’oggettività alla soggettività».⁴ L’opposizione tra soggettività e oggettività, che a partire da Cartesio ha caratterizzato la filosofia moderna, nel contesto della filosofia kantiana sembrerebbe risolversi, come sottolineato da Whitehead, in un atto di esperienza conoscitiva «che trasforma la soggettività in oggettività, o l’oggettività in soggettività».⁵ Per chiarire questo aspetto è importante sottolineare che il processo conoscitivo, così come viene descritto da Kant, si esaurisce in una «oggettività apparente». Nella filosofia kantiana,

2 A. N. Whitehead, *Processo e realtà*, Bompiani, Milano 2019, p. 135.

3 Nell’opera *Processo e realtà*, Whitehead, per indicare la filosofia in essa esposta, utilizza in diverse occasioni anche l’espressione «filosofia dell’organismo».

4 *Ivi*, p. 663. Whitehead, inoltre, in *Processo e realtà* a p. 75 scrive: «La filosofia dell’organismo è in gran parte un ritorno ai modi di pensiero pre-kantiani».

5 *Ivi*, p. 665.

infatti, non si verifica un effettivo superamento dello schema «soggetto-oggetto»: il mondo oggettivo è un costrutto derivato dall'esperienza conoscitiva del soggetto e quindi il risultato del processo conoscitivo è la comparsa di una realtà fenomenica. Le forme pure dell'intuizione ed i concetti puri rendono possibile la conoscenza oggettiva, nello specifico la verità di oggetti e di rapporti oggettivi come si presentano per noi e non come sono in sé stessi. Com'è noto, anche Hegel accusava Kant di essere rimasto prigioniero dell'opposizione tra soggettività e oggettività e di conseguenza del limite invalicabile della cosa in sé. Ma perché quest'ultima, alla luce della filosofia speculativa rappresenta un ostacolo ingombrante? In merito a questa problematica Luca Vanzago scrive:

«Proprio laddove il materialismo approfondisce l'apparato concettuale che fonda la propria riflessione, e ciò accade con la filosofia moderna da Cartesio a Kant, esso mostra la propria inadeguatezza. Il caso paradigmatico per Whitehead è rappresentato da Kant, che, cercando di elaborare un sistema di sapere cognitivo rigorosamente fondato, cioè scientifico, cade nell'intellettualismo astratto ed è costretto a ricondurre la realtà ad apparenza fenomenica basata su sostanze che però rimangono inattingibili alla coscienza».⁶

Kant, nella *Critica della ragion pura*, compie un'analisi degli elementi soggettivi (le forme pure a priori dell'intuizione e le categorie) grazie ai quali risulta possibile un'esperienza conoscitiva scientifica del mondo mediante la formulazione di giudizi necessari e universali: il mondo fenomenico si costituisce a partire dall'atto conoscitivo del soggetto (grazie alla sensibilità come condizione delle intuizioni e all'intelletto che compie le attività di sintesi). L'esperienza conoscitiva del soggetto, attualizzata attraverso l'attività di sintesi, sembra avvenire senza una relazione costitutiva con la realtà esterna perché le sintesi dei dati intuiti sono stabilite dal soggetto mediante le categorie (senza queste non è possibile alcuna unità concettuale di una intuizione data) e quest'ultime non sono condizionate dalla realtà stessa (la cosa in sé, ovvero la

6 L. Vanzago, *L'evento del tempo. Saggio sulla filosofia del processo di A. N. Whitehead*, Mimesis, Milano 2005, p. 50.

sostanza inattingibile alla coscienza), in quanto a priori nel soggetto. È come se il soggetto compisse un'esperienza fuori dal "reale"; come se l'esperienza conoscitiva avvenisse al di fuori delle cose stesse perché non determinata dai rapporti causali reali sussistenti tra la cose. Questi ultimi per Kant non sono conoscibili. Da qui il carattere fenomenico della conoscenza del soggetto teoretico kantiano e l'opposizione tra soggettività e oggettività e l'impossibilità di conoscere le cose in sé.⁷

Un'alternativa a questa concezione dell'esperienza è quella dell'empirismo radicale. Riprendendo Rocco Ronchi, possiamo affermare che per gli empiristi radicali, tra i quali il filosofo italiano annovera William James (qui di seguito citato da Ronchi nella parte del testo virgolettato) e lo stesso Whitehead:

«Le "relazioni congiuntive", non vengono più messe in conto a "un supporto connettivo trans-empirico estrinseco", ma sono esse stesse "materia di esperienza diretta né più né meno delle cose stesse". Un empirismo che si voglia veramente tale e che, quindi, non escluda dalle sue costruzioni nessun elemento che non sia direttamente sperimentato, non può allora demandarle a un supposto soggetto metempirico. Esse fanno parte integrante dell'esperienza, sono, proprio come scrive Whitehead, la "costituzione formale", cioè *reale*, dell'esperienza stessa».⁸

7 In merito al carattere fenomenico della conoscenza e alle connessioni stabilite tra i fenomeni dall'intelletto, Kant scrive: «Il modo in cui le leggi delle apparenze nella natura debbono accordarsi con l'intelletto e la sua forma *a priori*, cioè con la sua facoltà di congiungere il molteplice in generale, non è affatto più sorprendente del modo in cui le apparenze stesse debbono accordarsi con la forma *a priori* dell'intuizione sensibile. In effetti, le leggi non esistono davvero nelle apparenze, ma solo relativamente al soggetto cui ineriscono le apparenze, in quanto tale soggetto possiede l'intelletto, allo stesso modo che le apparenze non esistono in sé, ma solo relativamente a quel medesimo ente, in quanto esso possiede sensi. Alle cose in sé stesse, la conformità a leggi toccherebbe per necessità, anche indipendentemente da un intelletto che le conosca. Senonché, le apparenze sono soltanto rappresentazioni di cose, le quali risultano sconosciute rispetto a quello che possono essere in sé. In quanto semplici rappresentazioni, peraltro, esse non sono subordinate ad alcun'altra legge di connessione, se non a quella prescritta dalla facoltà che connette». I. Kant, *Critica della ragion pura*, Adelphi, Milano 1995, pp. 203-204.

8 R. Ronchi, *Il canone minore*, Feltrinelli, Milano 2017, p. 24.

Le «relazioni congiuntive» non hanno la loro origine nel soggetto, ma sono a tutti gli effetti «materia di esperienza», non sono esterne a ciò che è dato nell'esperienza: il dato comprende in sé le proprie interconnessioni. In sintesi, per Whitehead risulta necessario superare l'opposizione tra soggettività e oggettività,⁹ poiché essa, come prima conseguenza, comporta un'immagine non adeguata dell'esperienza conoscitiva. Come seconda conseguenza, la dottrina kantiana del mondo oggettivo come un costrutto derivato dall'esperienza, ostacola lo sviluppo di una adeguata cosmologia (di una filosofia della natura o teoria del tutto). Questo processo accade perché a causa della rivoluzione copernicana attuata da Kant, gli oggetti della conoscenza non possono più essere definiti come cose che sussistono per sé, ma fenomeni, pertanto l'ontologia è resa dipendente da una teoria del soggetto.

2. Al di là del limite conoscitivo scaturito dall'opposizione tra soggettività e oggettività: dall'epistemologia all'ontologia

La via da percorrere per superare i limiti determinati sul piano gnoseologico dall'opposizione tra soggettività e oggettività è quella che ci porta a concepire il processo conoscitivo come proveniente dall'oggettività alla soggettività. Sulla base di questo assunto fondamentale Whitehead cercherà di dimostrare come soggetto e oggetto debbano essere intesi come risultati di un processo, come il soggetto emerga dal “mondo” e sia pertanto un “supergetto” (*superject*). È un cambiamento di prospettiva radicale.

La filosofia kantiana prevede come condizione dell'esperienza conoscitiva la presenza delle categorie, le quali traggono origine dalla costituzione a priori dell'intelletto (l'origine delle categorie non è da cercare negli oggetti, ma nel soggetto);¹⁰ mediante quest'ultime il soggetto sintetizza il molteplice dato dall'intuizione: questo è, pertanto, un processo che parte dalla soggettività per concludersi in un'oggettività apparente. Per Whitehead, invece, il soggetto

9 Whitehead, pertanto, condivide il problema già posto dall'Idealismo tedesco.

10 Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., *Deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto*, pp. 152-172.

(supergetto) è sempre preceduto da un processo, ed è in seno a quest'ultimo che il soggetto affiora. Whitehead, pertanto, a differenza di Kant, individua nel processo esperienziale la dinamica a partire dalla quale il soggetto emerge. Come sottolinea Jean Wahl parafrasando Whitehead: «È il pensiero che crea il pensatore, è il sentimento che crea il senziente. Ecco l'opposizione tra una filosofia dell'organismo, del supergetto, e tutte le dottrine del soggetto».¹¹ Il limite della filosofia kantiana è rappresentato dal fatto che il soggetto, in virtù delle categorie, è concepito come “legislatore” della natura e fondamento dell'esperienza conoscitiva. Whitehead ci suggerisce, invece, di considerare il soggetto come un evento tra eventi, ovvero ci invita a concepire la realtà come un “campo” costellato di eventi che scaturiscono da relazioni esperienziali tra le molteplici entità naturali. Visione, questa, che da un punto di vista ontologico, è in linea con l'interpretazione «relazionale» della teoria dei quanti. Noi siamo degli elementi di questo mondo allo stesso titolo delle cose che percepiamo. Come osserva un noto fisico italiano, Carlo Rovelli:

«Il cuore dell'interpretazione relazionale della teoria dei quanti [...] è l'idea che la teoria non descriva il modo in cui gli oggetti quantistici si manifestano a noi (o a speciali entità che «osservano») [Pensiamo a questo proposito alla “rivoluzione copernicana” attuata da Kant]. Descrive come qualunque oggetto fisico si manifesti a qualunque altro oggetto fisico. Come qualunque oggetto fisico agisca su qualunque altro oggetto fisico».¹²

11 J. Wahl, *Verso il concreto*, Mimesis, Milano 2020, pp. 151-152. Grazie a questo testo di Wahl la filosofia di Whitehead inizia ad essere conosciuta in Francia.

12 C. Rovelli, *Helgoland*, Adelphi, Milano 2020, p. 84. Occorre qui osservare come il linguaggio di Rovelli suscita la stessa visione della realtà fisica che emerge dalle pagine di *Processo e realtà*. Riportiamo qui di seguito alcuni estratti dal testo di Rovelli: «È a queste interazioni che dobbiamo guardare per comprendere la natura, non agli oggetti isolati. [...] Il mondo che osserviamo è un continuo *interagire*. È una fitta rete di interazioni» (p. 84), e per concludere, nel passo che qui di seguito riportiamo, la vicinanza tra le due prospettive risulta lampante: «Ogni interazione è un evento, e sono questi eventi lievi ed effimeri che costituiscono la realtà, non i pesanti oggetti carichi di proprietà assolute che la nostra filosofia poneva a supporto di questi eventi» (p. 92).

A partire da questa prospettiva il soggetto, inteso come speciale entità in rapporto alla natura, viene destituito dal suo ruolo, non viene più concepito come se fosse un “legislatore” della natura, ma ricondotto al rango delle altre entità naturali. La diversa prospettiva avanzata da Whitehead, riguardante l’esperienza conoscitiva, ci porta pertanto al cospetto di un vero e proprio problema ontologico. Come ha abilmente osservato Gilles Deleuze,¹³ è lo stesso Kant, in modo indiretto, a suggerire una via di ricerca che ci consente di andare oltre l’opposizione gnoseologica tra soggettività e oggettività. Il filosofo di Königsberg, infatti, nella *Critica della ragion pura*, sottolinea che non ci sarebbe ordine nelle idee se non ce ne fosse anche nelle cose, o nello stato di cose, come se fosse presente sul piano ontologico un anticaos obiettivo: «Se il cinabro fosse ora rosso e ora nero, ora leggero e ora pesante [...] la mia immaginazione non potrebbe mai avere l’occasione, a proposito della rappresentazione del colore rosso, di farsi venire in mente il pesante cinabro».¹⁴ A partire da queste parole, sembra che Kant suggerisca al lettore che le possibilità conoscitive del soggetto abbiano come condizione delle aree d’ordine presenti sul piano ontologico. Per andare oltre il limite dell’inconoscibilità della cosa in sé posto dalla filosofia trascendentale, Whitehead percorre proprio questa via “ontologica”. Il filosofo inglese imposta il programma filosofico di *Processo e realtà* a partire dalla convinzione di fondo che le problematiche epistemologiche non possano essere risolte se non con un ricorso all’ontologia.

3. I fondamenti dell’ontologia di Whitehead

Il “soggetto” per Whitehead è “eventuale”, cioè non esiste prima del processo esperienziale e accade all’interno del processo. La realtà indagata dalla filosofia di Whitehead, pertanto, non si compone di soggetti, ma di processi di soggettivazione: «La filosofia dell’organismo presuppone un dato che si incontra con i sentimenti e progressivamente realizza l’unità di un soggetto. Ma secondo questa dottrina, il

13 Cfr. G. Deleuze – F. Guattari, *Che cos’è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996, p. 211.

14 I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 162-163.

termine “supergetto” sarebbe un termine migliore che “soggetto”». ¹⁵

In questo orizzonte, è necessario analizzare questa progressiva «realizzazione dell'unità di un soggetto»: si tratta, pertanto, di spiegare il processo per cui c'è esperienza come processo «proveniente dall'oggettività alla soggettività». Per riuscire in questo, occorre avviare l'indagine a partire dalla presentazione di alcune nozioni primarie che sono alla base dell'ontologia di Whitehead: “entità attuale” (*actual entity*)¹⁶ e “prensione” (*prehension*).

Come accennato all'inizio del presente articolo, secondo Whitehead, la filosofia speculativa dovrebbe consentirci di elaborare un sistema coerente che ci permetta di interpretare tutti gli elementi della nostra esperienza nel fluire del tempo. Whitehead avvia la sua riflessione a partire dalla nozione primaria di “entità attuale”. Il filosofo inglese utilizza l'espressione “entità attuale” per indicare tutto ciò che esiste: le cose reali di cui il mondo è fatto. Ogni entità attuale è un processo di unificazione di una molteplicità di dati, più precisamente: «Il suo essere è costituito dal suo divenire»,¹⁷ ovvero dal fatto di essere un processo nel fluire del tempo. Ogni entità attuale è attività sintetica, pertanto qui ritroviamo un primo elemento che segna una netta distanza della filosofia dell'organismo rispetto a quella kantiana. L'attività di sintesi, infatti, non è prerogativa dell'intelletto, ma di tutta la natura: «È nella natura delle cose che i molti entrano in un'unità complessa». ¹⁸ Secondo Whitehead, un'entità attuale è una “concrecenza” (*concrecence*) di elementi. “Concrecscere” significa raggiungere la propria individualità e questo è un processo creativo in quanto produzione di nuovi insiemi, nuove unità, un nuovo essere-insieme:

«La creatività è [...] il principio ultimo mediante il quale i molti, che costituiscono l'universo disgiuntamente, diventano la singola occasione attuale, che costituisce l'universo congiuntamente. [...] La creatività è il principio della *novità*. Un'occasione attuale è una nuova entità, diversa da

15 A. N. Whitehead, *Processo e realtà*, cit., 659.

16 All'interno dell'opera *Processo e realtà*, Whitehead utilizza anche l'espressione “occasione attuale” (*actual occasion*).

17 A. N. Whitehead, *Processo e realtà*, cit., p. 203.

18 *Ivi*, p. 197.

ogni entità dei molti che unifica».¹⁹

Un altro aspetto da evidenziare è il fatto che ogni entità attuale abbia un valore.²⁰ Con questo termine Whitehead intende sottolineare che ogni entità attuale ha una finalità interna, ovvero tende ad una propria “soddisfazione” (*self-enjoyment*): «Un’entità attuale è un processo nel corso del quale molteplici operazioni dotate di unità soggettiva incompleta si concludono in una unità completa di operazione, chiamata “soddisfazione”». ²¹ Con il termine soddisfazione dobbiamo intendere il momento di compimento del processo di auto-realizzazione dell’entità attuale e di comparsa del supergetto: «Un’attualità è auto-realizzante, e tutto ciò che è auto-realizzante è un’attualità. Un’entità attuale è allo stesso tempo il soggetto dell’auto-realizzazione, e il super-getto che è auto-realizzato». ²² Per chiarire questi ultimi aspetti e delucidare quali siano le operazioni compiute da un’entità attuale occorre ora analizzare la nozione fondamentale di “prensione”.

In linea con l’interpretazione relazionale della teoria dei quanti, Whitehead considera la realtà come costituita di relazioni: le entità attuali sono interdipendenti, si implicano l’un l’altra a causa delle loro reciproche relazioni. Ogni entità esistente è necessariamente in relazione ad altro da sé. Come sottolinea Vanzago: «Ciò che una entità attuale “è”, [...] per Whitehead significa il modo in cui essa si relaziona alle altre entità attuali». ²³ Dove c’è relazione, c’è esperienza e l’attività fondamentale di un’entità attuale consiste nel percepire. La natura è un brulichio di percezioni, ogni elemento naturale, anche il più elementare, è un’entità attuale percipiente: «Così un’entità attuale, nel suo lato soggettivo, non è altro che ciò che l’universo è per essa». ²⁴ Percepire per Whitehead significa “prendere”: l’intera essenza di una entità attuale

19 *Ibidem*.

20 Cfr. A. N. Whitehead, *La scienza e il mondo moderno*, Bollati Boringhieri, Torino 2015, p. 111.

21 A. N. Whitehead, *Processo e realtà*, cit., p. 881.

22 *Ivi*, p. 891

23 L. Vanzago, *Introduzione*, in Whitehead, *Processo e realtà*, cit., p. 39.

24 A. N. Whitehead, *Processo e realtà*, cit., p. 659. La proposta teorica di Whitehead ricorda molto il piano di immagini teorizzato da Bergson nel primo capitolo di *Materia e Memoria*, dove la realtà viene concepita come una percezione totale della natura.

consiste nel “prendere”, ovvero nell’essere una “cosa prendente” (*prehending thing*).²⁵ Una entità attuale si appropria per la realizzazione della propria esistenza, dei diversi elementi dell’universo da cui sorge.²⁶ Un’entità attuale è necessariamente una modificazione dell’ambiente da cui sorge e non può essere concepita come separata da esso. La natura consiste di entità attuali che “prendono” e che sono a loro volta “prese”. L’esperienza è un sentire ed essere sentiti. Per indicare questi processi di appropriazione Whitehead si serve del termine “prensione”: «Le entità attuali si implicano l’un l’altra a causa delle loro reciproche prensioni».²⁷ Ogni prensione corrisponde ad una operazione determinata di un’entità attuale (quest’ultima non è altro che il processo che sintetizza una varietà di operazioni determinate) e consiste nella trasformazione dell’oggettivo (il dato preso) in soggettivo (emozione, scopo, valutazione, ecc.). Ogni prensione, in quanto operazione determinata di un’entità attuale, è un elemento subordinato a quest’ultima (ricordiamo che ogni entità attuale ha una finalità interna, un valore) e «ogni caratteristica di un’entità attuale è riprodotta in una prensione».²⁸ Il «soggetto-supergetto» è lo scopo del processo che dà origine alle prensioni; ogni prensione, pertanto, è un momento particolare della realizzazione del progetto dell’entità attuale a cui appartiene. Questo progetto garantisce il passaggio da una prensione all’altra in un processo in cui il passato viene recuperato in un presente ricco di avvenire: l’entità attuale crea continuamente nuovi scenari.

Secondo la filosofia dell’organismo di Whitehead, l’entità attuale esperiente, non è rapportabile al soggetto della filosofia kantiana, perché le attività di sintesi sono condizionate dal dato “preso”: «Ogni entità attuale è concepita come un atto di esperienza che sorge dai dati».²⁹ Viene meno, pertanto, l’ipotesi di una funzione connettiva trans-empirica estrinseca, che attui sintesi attraverso categorie che traggono la loro origine dalla costituzione a priori dell’intelletto. Il dato stesso, l’“oggetto” a cui il “soggetto” si rapporta, presenta delle relazioni

25 Cfr. A. N. Whitehead, *Processo e realtà*, cit., p. 263.

26 *Ivi*, p. 880.

27 *Ivi*, p. 193.

28 *Ivi*, p. 191.

29 *Ivi*, p. 261.

coniuntive che non sono create dal pensiero, ma sono a tutti gli effetti materia di esperienza. Il soggetto non costituisce il fondamento dell'esperienza e tutti gli elementi coinvolti nel processo, compreso ad esempio il nostro corpo, concorrono alla formazione di un'unità, si "intra-prendono": pertanto, il dato collabora con il "soggetto" (inteso in questo caso come entità attuale dotata di valore) alla creazione di nuove configurazioni. È attraverso questa dinamica che il "soggetto" (inteso come "supergetto") emerge dal "mondo" e il processo esperienziale è così concepito come proveniente dall'oggettività alla soggettività. L'esito della relazione istituita dal "soggetto" (entità attuale dotata di valore) esperiente con i dati è il "supergetto" (soddisfazione, *self-enjoyment* dell'entità attuale). Il supergetto, pertanto, è il risultato di un processo relazionale causale. Whitehead non concepisce più la mente (il supporto connettivo individuato da Kant: l'io penso e le categorie) come la funzione necessaria alla base dell'unità dell'esperienza: questa unità la ritroviamo ora nell'unità del processo esperienziale e «a questa unità può accompagnarsi o non accompagnarsi cognizione».³⁰ Infatti, secondo Whitehead «la mente è un'unità emergente»,³¹ il mentale ha origine dall'esperienza sensibile: la mente deve essere ricollocata nella natura.³²

4. Dalle categorie agli «oggetti eterni»

Nella *Critica della ragion pura* Kant dimostra come la conoscenza scientifica (l'esperienza in senso stretto) abbia come condizioni di possibilità le categorie. Sono quest'ultime, le forme pure del pensiero, a rendere possibile la conoscenza oggettiva che già Platone aveva chiamato *epistème* distinguendola dalla *doxa* (quest'ultima nel contesto della filosofia kantiana consiste nei giudizi

30 A. N. Whitehead, *La scienza e il mondo moderno*, cit., p. 109.

31 A. N. Whitehead, *Processo e realtà*, cit., p. 307.

32 A questo proposito risulta particolarmente interessante un rimando alla teoria della "mente allargata" formulata da Riccardo Manzotti, in quanto presenta delle affinità con la filosofia dell'organismo di Whitehead in merito ad alcune concezioni ontologiche. Nel testo *La mente allargata. Perché la coscienza e il mondo sono la stessa cosa* (il Saggiatore, Milano 2019), Manzotti scrive: «La nostra mente è l'insieme degli oggetti fisici che esistono relativamente al nostro corpo».

dell'appercezione, ovvero nell'esperienza in senso lato). Le categorie, pertanto, permettono la conversione della *doxa* in *epistème*: sulla base di pure regole (concetti puri) del pensiero il soggetto compie delle sintesi, delle connessioni tra un soggetto e un predicato, riconosciute come necessarie e universali. Senza le categorie non ci sarebbe nient'altro che un qualcosa di indeterminato ed incoerente, è solo tramite esse che risulta possibile la determinatezza e l'unità di un'intuizione data e, soprattutto, una conoscenza oggettiva. Senza l'ausilio delle categorie, ad esempio, si potrebbe soltanto dire:

«Quando il sole illumina la pietra, essa si riscalda. Questo è un semplice giudizio percettivo ed è privo di necessità; per quanto spesso io e altri abbiamo percepito ciò, le percezioni si trovano collegate a quel modo solo abitualmente. Se dico invece: il sole riscalda la pietra (è causa del riscaldamento), alla percezione si aggiunge il concetto intellettuale di causa il quale pone una connessione necessaria fra il concetto dei raggi solari e quello del calore; così il giudizio sintetico diventa necessariamente universale e quindi oggettivo, e da una semplice percezione si tramuta in esperienza».³³

In questo modo, come sottolinea Whitehead:

«I fatti particolari, così come vengono appresi coscientemente, sono la fusione di semplici dati particolari con il pensiero che funziona per categorie, le quali cedono la loro universalità al dato, che ne risulta modificato. Il mondo fenomenico, dunque, come nella coscienza, è un complesso di giudizi coerenti, ordinati secondo categorie fisse di pensiero».³⁴

Il modo in cui Kant affronta il problema dell'esperienza conoscitiva della natura è, secondo Whitehead, inadeguato; il filosofo inglese a questo proposito scrive:

«Io sostengo che questo coinvolgimento della mente nell'apportare modifiche

33 I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, Laterza, Bari 1925, p. 88.

34 A. N. Whitehead, *Simbolismo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1998, p. 33.

sue proprie alla cosa da conoscere proposta alla consapevolezza dei sensi è semplicemente un modo per sottrarsi al problema della filosofia naturale. Questo problema consiste nel discutere le relazioni tra loro delle cose conosciute, prescindendo dal semplice fatto che sono conosciute».³⁵

Nell'esempio qui sopra citato, riportato da Kant nei *Prolegomeni*, le percezioni, indipendentemente dall'attività dell'intelletto, non hanno forza dimostrativa rispetto alla relazione reale degli oggetti: la relazione attestata dalle percezioni è priva di necessità, è un semplice «giudizio percettivo». L'oggettività del giudizio è resa possibile solo dall'intervento dell'intelletto. Pertanto, sottolinea Whitehead, si ammette implicitamente che queste percezioni «siano attributi privati della mente»,³⁶ e per questo, non autonomamente significative per quanto riguarda la conoscenza diretta delle relazioni oggettive presenti sul piano delle cose conosciute. Ricordiamo che Kant, nella *Critica della ragion pura*, intende le percezioni come semplici rappresentazioni che «non sono subordinate ad alcun'altra legge di connessione, se non a quella prescritta dalla facoltà che connette».³⁷

Questa prospettiva kantiana, secondo Whitehead, accoglie in modo ingenuo il presupposto del «semplice accadere dei puri dati»,³⁸ in un tempo concepito come pura successione. È appunto questa concezione del tempo a determinare l'impossibilità di fondare la causalità, come nell'esempio sopra riportato, sulla base delle percezioni date e a richiedere di conseguenza l'ausilio dell'intelletto. Come sottolinea Massimo Bonfantini:

«Se il tempo (il tempo vissuto) fosse effettivamente una successione di istanti, evidentemente non potremmo percepire un legame causale fra le cose: non

35 A. N. Whitehead, *Il concetto di natura*, Edizioni Grenelle, Potenza 2020, p. 28.

36 A. N. Whitehead, *Simbolismo*, cit., p. 29. Whitehead, nella pagina qui indicata, sviluppa questa critica nei confronti del modo di concepire il dato (le impressioni) da parte di Hume, ma tale critica è applicabile anche alla filosofia kantiana.

37 A questo proposito si veda la nota 5.

38 *Ivi*, p. 33. Nel testo *La scienza e il mondo moderno*, Whitehead, in riferimento a questo modo di considerare i dati della percezione, utilizza l'espressione «teoria della collocazione semplice».

avremmo che una successione di dati sensoriali staccati; per esempio, un dato antecedente in un istante a un altro dato seguente all'istante successivo, due dati privi di intrinseco rapporto».³⁹

Secondo Whitehead, la successione pura del tempo è un'astrazione, «non esiste una semplice successione, ma sempre una qualche base relazionale rispetto alla quale i termini si susseguono l'uno all'altro»⁴⁰ e di seguito aggiunge: «Il presente immediato deve conformarsi a ciò che per esso è il passato, e considerare il semplice intervallo di tempo è un astrarlo dal più concreto collegamento con la conformità».⁴¹ La nostra esperienza percettiva immediata della natura non ha mai a che fare con elementi che abbiano il carattere del «semplice accadere» o della «collocazione semplice»: il soggetto percipiente e i dati percepiti sono sempre inseriti all'interno di un contesto processuale causale e, pertanto, le relazioni tra le cose sono esse stesse materia di esperienza diretta. La natura è un insieme di relazioni realmente esistenti e in essa non esiste nessuno stato isolato istantaneo. Questa concezione porta Whitehead a non ammettere come valida la teoria del semplice accadere e a proporre una nuova idea di natura che esclude l'intervento dell'intelletto come unica attività di sintesi:

«La dottrina alternativa, cioè considerare la pura successione temporale una semplice astrazione della relazione fondamentale della conformazione, sgretola sin dalla base l'idea dell'intervento del pensiero costitutivo [...] nella formazione del mondo direttamente conosciuto. L'universalità della verità sorge dall'universalità della relatività, laddove ogni cosa reale e particolare pone all'universo l'obbligo di conformarvisi».⁴²

Da ciò consegue che nell'interpretazione di Whitehead:

«I fatti concreti della natura sono eventi che mostrano una certa struttura

39 M. Bonfantini, *Introduzione a Whitehead*, Laterza, Bari 1972, p. 85.

40 A. N. Whitehead, *Simbolismo*, cit., p. 31.

41 *Ivi*, p. 32.

42 *Ivi*, p. 34.

nelle loro relazioni reciproche e alcuni caratteri propri. Lo scopo della scienza è di esprimere le relazioni tra i loro caratteri in termini di reciproche relazioni strutturali tra gli eventi così caratterizzati». ⁴³

La “posizione obiettivistica”⁴⁴ di Whitehead si basa sull’assunto che non ci possa essere un pensiero comune senza un mondo sensibile comune, ed è sulla base di questo mondo sensibile comune, fatto di relazioni causali realmente esistenti, che sorge il sapere intersoggettivo su cui si fonda la scienza. L’ontologia di Whitehead non ammette la presenza di una funzione connettiva trans-empirica che preceda l’esperienza. Pertanto, se nei processi esperienziali (negli eventi) non vi fossero delle ripetizioni e delle permanenze, il pensiero razionale non sarebbe possibile.⁴⁵ La natura è un insieme di eventi, ovvero un campo di entità attuali che entrano in relazione le une con le altre (che compiono delle esperienze), e l’ordine che si manifesta in essa è constatabile solo grazie alla presenza di alcuni elementi che si ripetono e che permangono, ovvero mediante la «prensione del soggetto percipiente» di alcuni caratteri stabili degli eventi. Quali sono gli elementi che garantiscono la «stabilità durevole dell’ordine della natura?».⁴⁶ Whitehead, approfondendo questa problematica gnoseologica, sottolinea la differenza tra ciò che perdura (che ha una durata) e ciò che è eterno, introducendo in questo modo la nozione di “oggetto eterno” (*eternal objects*):

«La montagna permane durevole. Quando però è consumata dai secoli, scompare per sempre. Se risorge in forma uguale è tuttavia una nuova montagna. Un colore, invece, è eterno. Esso compare e scompare nel tempo come un fantasma. Va e viene. Ma quando viene, è lo stesso colore». ⁴⁷

Le entità attuali perdurano, hanno una durata; gli oggetti (un colore, una nota, una forma geometrica), invece, sono eterni. Whitehead definisce gli

43 A. N. Whitehead, *Il concetto di natura*, cit., p. 134.

44 Cfr. A. N. Whitehead, *La scienza e il mondo moderno*, cit., pp. 106-107.

45 Cfr. A. N. Whitehead, *La scienza e il mondo moderno*, cit., p. 49.

46 *Ivi*, p. 110.

47 *Ivi*, p. 104.

oggetti eterni in questi termini: «Ogni entità, il cui riconoscimento concettuale non implichi un riferimento necessario ad alcuna entità attuale definita del mondo temporale, è chiamato un oggetto eterno».⁴⁸ Questo significa che gli oggetti eterni includono qualità sensoriali, come i colori, ma anche astrazioni concettuali come le forme geometriche.

Ciò che possiamo enunciare in merito ad un evento è necessariamente correlato agli oggetti eterni che si manifestano in esso. Come rilevato da Wahl, il pensiero razionale non sarebbe possibile senza gli oggetti eterni, in quanto il pensiero è confronto di eventi con eventi e questi non sarebbero confrontabili, se in essi non si verificassero delle «permanenze e delle ripetizioni».⁴⁹ Secondo Whitehead: «Nel mondo non c'è nulla di statico. Ma c'è riproduzione e, dunque, la permanenza, che è il risultato dell'ordine e la causa di esso».⁵⁰ La natura, per il pensatore inglese, si articola su due piani: quello del mutamento, degli eventi e quello della permanenza. L'ordine della natura è constatabile in virtù dell'«ingressione» (*ingression*) degli oggetti eterni negli eventi: «Il termine “ingressione” si riferisce al modo particolare in cui la potenzialità di un oggetto eterno è realizzata in una particolare entità attuale, contribuendo alla definitezza di quella entità attuale».⁵¹ Secondo la filosofia trascendentale di Kant, senza le categorie, nel contesto delle nostre esperienze conoscitive della natura, non ci sarebbe nient'altro che un qualcosa di indeterminato ed incoerente, è solo grazie ad esse che risulta possibile la determinatezza e l'unità di un'intuizione data. Nella filosofia dell'organismo di Whitehead, invece, dal momento che viene esclusa la funzione svolta dalle categorie kantiane nel processo conoscitivo, sono gli oggetti eterni ad avere un ruolo fondamentale in merito alla possibilità, da parte del “soggetto”, di constatare la regolarità della natura.⁵²

48 A. N. Whitehead, *Processo e realtà*, cit., p. 273.

49 Cf. Wahl, *Verso il concreto*, cit., p. 194.

50 A. N. Whitehead, *Processo e realtà*, cit., p. 947.

51 *Ivi*, p. 203. A proposito del termine “ingressione” si veda anche: Whitehead, *Il concetto di natura*, cit., pp. 116-117.

52 Per Whitehead esiste un numero indefinito di tipi di oggetti. In particolare nelle opere *Il concetto di natura* e *Processo e realtà*, il filosofo inglese propone una distinzione tra gli “oggetti dei sensi”, gli “oggetti percettivi” e gli “oggetti scientifici”. Non rientra nelle intenzioni di questo lavoro proporre una disamina dettagliata di questi tipi di oggetti. Ciò che in queste

Per chiarire meglio la complessa nozione di “oggetto eterno” coniata da Whitehead, proviamo ora a immaginare il mondo come se fosse una grande sinfonia, un grande concerto, un insieme di eventi sonori che si diffondono e che si intersecano. Le ripetizioni, l'ordine e la regolarità in questo grande evento sonoro sarebbero possibili solo grazie alla presenza delle note della scala (gli oggetti eterni), altrimenti tutto sarebbe indeterminato, irregolare e caotico. Gilles Deleuze riprende questo esempio suggerito dallo stesso Whitehead e ne propone un'immagine molto suggestiva:

«Stasera c'è un concerto. È un evento. Vibrazioni sonore si estendono, movimenti periodici si diffondono con le armoniche. I suoni hanno proprietà interne, altezza, intensità, timbro. Le fonti sonore, strumentali o vocali, non si limitano a emetterli: ciascuna percepisce i suoi e, nel percepirli, percepisce gli altri. Sono percezioni attive che intra-esprimono, oppure prensioni che si intra-prendono [...]. Le fonti sonore sono [...] prensioni che si colmano di una gioia di sé, di una soddisfazione intensa, man mano che si riempiono delle proprie percezioni e passano da una percezione all'altra. E le note della scala sono oggetti eterni, [...] Possibilità pure che si realizzano nelle vibrazioni o nei flussi».⁵³

Gli oggetti eterni sono gli elementi della natura che non passano, possono però apparire o scomparire negli eventi: ecco perché secondo Whitehead un oggetto eterno deve essere inteso come una potenzialità (possibilità pura). A prima vista la nozione di “oggetto eterno” sembrerebbe comportare un ritorno a Platone. A suffragare ciò vi sarebbe la celebre affermazione di Whitehead, dove il filosofo inglese sottolinea come tutta la storia della filosofia occidentale non sia altro che una serie di note a margine su Platone.⁵⁴ Nonostante ciò, la filosofia di Whitehead deve invece essere considerata come una sorta di

pagine si intende sottolineare, è l'importanza che nella filosofia di Whitehead, assumono gli oggetti eterni in merito alle condizioni di possibilità del pensiero razionale.

53 Gilles Deleuze, *La piega*, Einaudi, Torino 2004, p. 133. Deleuze in questo lavoro dedica un intero capitolo alla filosofia di Whitehead. L'esempio del concerto qui descritto si rifà ad un esempio riportato dallo stesso Whitehead: cfr., *Processo e realtà*, cit., pp. 931-935.

54 Cfr. Whitehead, *Processo e realtà*, cit., pp. 255-256.

platonismo ribaltato,⁵⁵ questo perché gli oggetti eterni non sono “in sé e per sé”, non sono ontologicamente indipendenti rispetto alle entità attuali. Di questi oggetti ci può essere cognizione solo perché essi sono collegati a delle entità attuali (pensiamo alle note dell’esempio poc’anzi citato). Del resto è lo stesso Whitehead a sottolineare il fatto che la risposta circa l’interrogativo relativo alle cause della stabilità della natura, non deve essere ricercata attraverso un riferimento ad un’ipotetica realtà metafisica:

«La mia tesi è che ogni conclusione sbrigativa che salti dalla nostra convinzione dell’esistenza di un tale ordine della natura al facile assunto che vi è una realtà ultima alla quale occorre fare appello, in qualche modo inesplicito e inesplicabile, per eliminare perplessità e dubbi, costituisce il grande rifiuto della razionalità di fare valere i propri diritti. Noi dobbiamo ricercare se la natura non si dimostri esplicitiva di sé stessa nel suo proprio essere».⁵⁶

Le cause della stabilità e dell’ordine presente nella natura, secondo Whitehead, non devono essere ricercate in un supposto soggetto corredato di forme pure a priori della sensibilità e di concetti puri a priori dell’intelletto. Il soggetto che compie l’esperienza conoscitiva è concepito da Kant come legislatore della natura. Il “supergetto” descritto da Whitehead, invece, compare al termine del processo conoscitivo ed è una sorta di spettatore dell’ordine della natura, attestato quest’ultimo, dalla comparsa nel corso dell’esperienza conoscitiva degli oggetti eterni.

5. Conclusioni: i limiti della generalizzazione e la creatività come aspetto ultimo del reale

Nella *Critica della ragion pura* Kant sostiene che la cosa in sé sia pensabile ma non conoscibile. Questo limite, secondo il filosofo di Königsberg è inaggrabile: la

55 Cfr. J. Wahl, *Verso il concreto*, cit., p. 197.

56 A. N. Whitehead, *La scienza e il mondo moderno*, cit., p. 110.

nostra conoscenza della natura non può essere che una conoscenza fenomenica, la realtà così come è in sé non è conoscibile e la filosofia deve prendere atto di questo limite. La filosofia di Whitehead rappresenta un'alternativa rispetto alle limitazioni poste dalla filosofia kantiana, in quanto, per il pensatore inglese, la natura deve essere concepita come un campo di relazioni causali realmente esistenti e conoscibili. Per Whitehead la filosofia speculativa deve porsi l'obiettivo di elaborare dei principi primi metafisici che ci permettano di interpretare ogni elemento della nostra esperienza. Questa elaborazione deve avere la sua origine a partire dall'osservazione e dalla generalizzazione degli elementi particolari che si presentano nel corso delle nostre esperienze conoscitive:

«Il vero metodo della scoperta è come il volo di un aeroplano. Parte dal terreno dell'osservazione particolare, fa un volo nell'aria sottile della generalizzazione immaginativa e nuovamente atterra per una osservazione rinnovata, resa acuta dall'interpretazione razionale». ⁵⁷

L'efficacia e la validità di questo “volo” saranno valutabili in virtù dell'applicabilità dei risultati ottenuti dal processo di generalizzazione ad un altro campo d'indagine diverso da quello originario. Secondo Whitehead, le generalizzazioni prodotte dalla filosofia non potranno mai realizzarsi in una sistemazione metafisica definitiva. Possiamo solo produrre una varietà di sistemi parziali di generalità limitata perché è impossibile racchiudere la ricchezza del reale entro schemi concettuali definitivi: «La non esaustività è un carattere essenziale della nostra conoscenza della natura». ⁵⁸ Questo però non è dovuto ad un presunto limite delle nostre capacità conoscitive, ma dal fatto che il tutto non sia mai dato: la natura infatti è un campo di eventi. Il volo dell'aeroplano suggerito da Whitehead, non corrisponde ad una sorta di uscita dal processo esperienziale. Una visione delle entità attuali da un punto di osservazione posto al di fuori del campo delle entità stesse non è possibile. Il volo dell'aeroplano è una sorta di prolungamento dell'esperienza, è un evento tra gli eventi e la

57 A. N. Whitehead, *Processo e realtà*, cit., p. 141.

58 A. N. Whitehead, *Il concetto di natura*, cit., p. 16.

filosofia di Whitehead è una filosofia dell'immanenza assoluta.

Un altro limite posto dal pensatore inglese consiste nell'impossibilità da parte della filosofia di rendere ragione circa il fatto che la realtà sia un processo creativo: «La natura è un processo [...] non può esserci spiegazione di questa caratteristica della natura». ⁵⁹ Ogni entità attuale è una concrescenza di elementi. Con questo termine Whitehead intende sottolineare come ogni entità attuale operi al fine di raggiungere la propria individualità. Il processo creativo di un'entità attuale consiste nella produzione di nuovi insiemi, di nuove unità: un nuovo essere-insieme degli elementi da cui un'entità attuale ha tratto origine. Questo aspetto può soltanto essere constatato. La natura in quanto processo creativo, per Whitehead, non ha nessun fondamento, nessuna ragion d'essere. In merito alla creatività Whitehead scrive:

«È l'universale degli universali che caratterizza il fatto ultimo. È il principio ultimo mediante il quale i molti, che costituiscono l'universo disgiuntamente, diventano la singola occasione attuale, che costituisce l'universo congiuntamente». ⁶⁰

Questa concezione della natura come processo creativo ricorda l'idea di natura formulata da Spinoza all'interno dell'*Etica*. ⁶¹ La sostanza spinoziana che si esprime nei modi, infatti, come ben compendiato da Carlo Sini, «è semplicemente l'accadere del mondo e nel mondo dei modi, ovvero il che c'è del mondo [...] è l'uno che è in tutti i modi». ⁶² La sostanza è processo creativo, è l'uno che è in tutte le entità attuali (in tutti i modi) in quanto concrescenze che producono nuovi insiemi. Questo è il principio metafisico ultimo, non deducibile da un altro principio che lo trascenda: è infondato perché di questo principio non è possibile spiegarne il perché e il fine.

⁵⁹ *Ivi*, p. 46.

⁶⁰ A. N. Whitehead, *Processo e realtà*, cit., p.197.

⁶¹ In diversi luoghi della sua opera principale, *Processo e realtà*, Whitehead suggerisce dei riferimenti a Spinoza.

⁶² C. Sini, *Spinoza o la buona vita*, Jaca Book, Milano 2022, p. 63.

Sōzein ta Phainomena. Il pensiero, la dialettica e il concetto di «limite» nella *Dialettica negativa* di T. W. Adorno

GIULIANO COVETTI¹

Sommario: 1. Introduzione. Il concetto di «limite» tra metodologia filosofica e indagine storiografica. 2. Al di qua della filosofia: momenti di ricostruzione adorniana del pensiero occidentale. 3. Al di là della filosofia: il pensiero dialettico come strumento per la comprensione della realtà storico-sociale. 4. Conclusioni. Per lo sviluppo di una filosofia come prassi critica.

Abstract: The following article aims to offer a reading of the Introduction to *Negative Dialectics*, a distinctive text originating from the last phase of Adorno's philosophy. Such a reading has been carried out through the following themes: the subject-object relation in theories of knowledge; the turning point (at once historical and methodological) represented by dialectical thinking in philosophy; the useful and unsuccessful tools for a philosophical critique of socio-historical reality; the protection, on the part of thought, of the objective and particular contents of reality; the possibility of developing a philosophical praxis conscious of the reality's inner negativity for aiming at its own transformation. As will emerge afterwards, the aforementioned allow the Adornian discourse to outline a reflection around the negative and positive limits of philosophical activity.

Keywords: *limits, dialectic, thought, praxis, subject-object.*

1 Scuola Alti Studi - Fondazione Collegio San Carlo di Modena.

1. Introduzione. Il concetto di «limite» tra metodologia filosofica e indagine storiografica

Il presente contributo intende analizzare alcune delle riflessioni teoretiche e storiografiche che emergono dall'*Introduzione* di *Dialettica negativa*² (d'ora in poi DN) di Theodor W. Adorno. Le interpretazioni che si sono susseguite su questo testo, a partire dalla sua apparizione nel 1966, hanno evidenziato le questioni e gli aspetti più molteplici³. Lo scopo di questo contributo non risiede tanto nella formulazione di una proposta interpretativa di DN, a maggior ragione se questa si ponesse come messa in discussione delle prospettive di Adorno e/o di quelle dei suoi interpreti. Piuttosto, esso tenta di offrire al lettore un riscontro su alcune riflessioni poste da Adorno nell'ambito di una vasta operazione di confronto critico con la storia e con la teoria della conoscenza della filosofia occidentale. Si tratta, dunque, di prendere in analisi le questioni più interessanti che affiorano già nel corpo dell'*Introduzione* di DN, tra le ultime (e forse tra le più oscure) opere adorniane. Questo lavoro intende, pertanto, procedere sia prendendo in carico il valore di alto interesse teoretico che emerge dal confronto di Adorno con la storia della filosofia, sia formulando un'ipotesi a partire dalle specifiche questioni teoretiche da lui stesso poste. Secondo tale ipotesi, il presente confronto permette di dare vita a una riflessione sul concetto di "limite" estendibile alla storia e alla metodologia filosofica occidentale. In Adorno, il concetto di "limite" (che trova riscontro come limiti metodologico

2 T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a./M. 1966; in *Gesammelte Schriften*, vol. 6, Suhrkamp, Frankfurt a./M. 1977, tr. it. di P. Lauro, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004.

3 Cfr. P. Lauro, *L'espressione dell'inesprimibile*, in M. Failla (a cura di), *La dialettica negativa di Adorno. Categorie e contesti*, Manifestolibri, Roma 2008, pp. 19-20. Secondo l'autore, le interpretazioni più rilevanti di questo testo possono ricondursi a Habermas, Schmidt e Tiedemann. Ognuna di esse fornisce una chiave di lettura differente: Habermas sostiene che l'opera costituisce il tentativo di elaborazione di una «teoria della mimesi». In questo orizzonte, Schmidt esalta in essa il «primato dell'oggetto», identificandola quale espressione del «materialismo critico» adorniano, teso tra un approccio, per l'appunto, materialista e uno gnoseologico; infine Tiedemann, il quale rileva in DN l'espressione di un'«esperienza filosofica» posta all'interno del rapporto concettualmente mediato tra "l'altro" e il "pensiero".

della filosofia), emerge soprattutto dai tentativi di strutturazione di una teoria della conoscenza da parte del pensiero occidentale. In altre parole, si tratta dunque di formulare un'ipotesi secondo cui Adorno, in maniera riflessa e non come interesse precipuo, abbia posto in questione determinati momenti della storia del pensiero mediante un discorso che circoscriverebbe i limiti, a un tempo storici e teorici, di questi momenti. Ma un discorso sui limiti della filosofia a partire da DN presupporrebbe quantomeno la circoscrizione di una dualità intrinseca appartenente al termine "limite": da una parte, infatti, in DN tale concetto si presenta in senso teoretico, attenzionando le problematiche di ordine metodologico e procedurale che coinvolgono le teorie della conoscenza elaborate da quelle determinate esperienze filosofiche (in particolare l'idealismo tedesco, la fenomenologia husserliana e l'ontologia heideggeriana); d'altra parte, l'accezione di "limite" si presenta anche in senso storiografico: alla critica del metodo, infatti, Adorno accompagna una critica dell'intera esperienza storica della filosofia, la cui veridicità, per non essere trascesa, necessita di essere presa nella sua complessa globalità esistenziale. Tale precisazione permette di rimarcare l'indissolubilità di questi due momenti all'interno dell'argomentazione critica della filosofia di Adorno.

Per rendere possibile una lettura di DN alla luce di un discorso sui limiti della filosofia avanzata da Adorno, occorre dunque chiarire alcuni aspetti relativi al modo di procedere di questo contenuto. Innanzitutto, per porre in evidenza in maniera puntuale che cosa si intende per "limite", bisogna riconoscere la presenza di un'ulteriore, implicita, dualità all'interno del concetto. Questa sancisce l'esistenza di almeno due sfumature concettuali; si può parlare, infatti, di limite in senso *positivo* in modo da intendere il limite come *orizzonte di possibilità*, soglia di superamento delle caratteristiche proprie di un soggetto/oggetto; si può parlare di limite in senso *negativo*, ovvero come demarcazione di una manchevolezza o incapacità interiore del soggetto/oggetto considerato. L'ipotesi di lavoro sostiene che queste due concezioni del "limite" vengano rintracciate da Adorno nel pensiero *identitario*, *soggettivistico*, *concettualista* ed *essenzialista* della filosofia occidentale (quale suo limite negativo)⁴ e nel

4 Sembra dello stesso avviso Stefano Petrucciani quando nella *Prefazione* a DN afferma:

pensiero *dialettico-negativo* (quale suo limite positivo), orizzonte concettuale e metodologico al quale la filosofia dovrebbe mirare.

2. Al di qua della filosofia: momenti di ricostruzione adorniana del pensiero occidentale

Sebbene la critica all'ontologia heideggeriana e all'idealismo tedesco costituiscano due delle argomentazioni critiche più note del testo adorniano, meno nota è forse quella attraverso cui Adorno, nelle pagine di DN, chiama la filosofia a un momento di autocoscienza. Tale chiamata costituisce, per l'Adorno degli anni '60, una fase importante in vista del confronto cui la filosofia è chiamata con le problematicità intrinseche del suo tempo e del suo sviluppo storico. Tale momento di autocoscienza costituisce, infatti, una tappa fondamentale di un percorso la cui autentica destinazione, come giustamente premesso da Petrucciani nella prefazione all'edizione italiana, si rintraccia nella ricerca della migliore fusione possibile della «critica delle categorie filosofiche con la critica della società»⁵. A questo scopo, una critica della filosofia occidentale trova la sua giustificazione proprio nella necessità di fondare - su presupposti teoretici e gnoseologici differenti da quelli che per Adorno hanno retto buona parte della storia della filosofia - tale teoria critica della società.

È su queste basi che egli dà vita a una serie di riflessioni contenute già nell'*Introduzione* di DN, il cui punto di avvio si situa a partire dal problema dell'elaborazione di un confronto retrospettivo col pensiero gnoseologico, di un discorso teorico sulle origini del rapporto tra il pensiero (e quindi l'essere umano) e l'essere, il mondo, la realtà. Per Adorno è importante che un tale discorso eviti sia elaborazioni di tipo materialistico-volgare, sia puramente idealistiche; in DN questo si traduce nell'adozione, da parte di Adorno, di un approccio *materialistico* il quale, indagando i processi soggiacenti alla

«L'arroganza del pensiero identitario, bersaglio principe della critica adorniana, ha lasciato il posto a quella che senza forzature si potrebbe definire una coscienza del limite e della "precarietà" del pensiero filosofico», in DN, p. XII.

⁵ *Ibidem*.

riproduzione delle condizioni di esistenza degli esseri umani, riesca allo stesso tempo ad argomentare in astratto i processi che caratterizzano il rapporto tra il pensiero e la materialità dell'esistenza storica. Tale approccio per Adorno è anche e soprattutto *critico*, teso dunque a porre in risalto (al punto tale da esasperarle) le discontinuità e le contraddizioni che pertengono la vita delle società e il complesso delle teorie della conoscenza elaborate dal pensiero occidentale per comprendere le dinamiche soggiacenti nell'esperienza extra-individuale. In questo senso, sebbene tra gli scopi primari che condussero alla necessità dell'elaborazione di una gnoseologia ci fosse l'urgenza di comprendere il senso e la ragione di determinati fenomeni naturali, l'argomentazione dialettico-materialistica adorniana «segue l'impulso di trascendere il contesto naturale e il suo abbaglio che si prolunga nella costrizione soggettiva delle regole logiche», affermando: «[...] la dialettica non è un principio universale di spiegazione che si possa estendere alla natura».⁶

6 DN, pp. 128-29. Su questo punto occorre fare un'ulteriore precisazione. Ogni qual volta Adorno parla del reale, della mondanità, dell'intero o dell'oggettivo in rapporto alla gnoseologia, egli intende questi termini principalmente in quanto riferiti e riferibili all'ambito delle società umane e dei loro processi storici di formazione; sebbene questo punto costituisca un aspetto teoretico controverso e di non immediata risoluzione (considerato che pone il problema della validità più o meno universale della dialettica) per il proposito di questo contributo sarebbe forse più opportuno rimandare la questione e assumere che la concezione predominante, lo sfondo sul quale si staglia il discorso adorniano nel momento in cui si parla di "reale", "mondo", "intero" o "oggettivo" sia costituito dal contesto storico sociale, ovvero dall'insieme di oggettivazioni poste nel tempo dalla prassi umana. D'altra parte, pare che sia proprio in chiave materialistica che Adorno legga i processi di formazione delle teorie della conoscenza. Di seguito, alcuni passaggi che permettono di rinforzare la sostenibilità di tale lettura sull'origine del pensiero gnoseologico: «Il pensiero è già in sé, prima di ogni contenuto particolare, negazione, resistenza contro quel che gli è imposto; questo gli proviene dal rapporto di lavoro col materiale, il suo archetipo»; DN, p. 20. Risulta interessante anche il passaggio dove, a proposito dell'idealismo, Adorno afferma: «Il sistema nel quale lo spirito sovrano s'illudeva di essersi trasfigurato ha la sua preistoria nel prespirituale, nella vita animale della specie». Gli impulsi primari sottesi all'esistenza umana aprono, in seguito, alla possibilità di porre obiettivi conoscitivi che vanno oltre la semplice soddisfazione di quegli impulsi. La gnoseologia subisce, in tal senso, una trasformazione significativa a partire dall'affermazione del concetto di ragione e dalla conseguente teorizzazione di un primato degli esseri umani rispetto al resto delle specie del mondo naturale: «Con il progresso dell'umanità questo viene razionalizzato dalla proiezione. *L'animale rationale* che ha appetito del suo avversario deve,

Risulta dunque possibile affermare che per Adorno sono innanzitutto le necessità poste dalla vita materiale e dalla contingenza storica che chiamano gli uomini alla strutturazione di un determinato modo di pensare il mondo. La necessità di garantire alla propria specie un maggior numero di *chances* di sopravvivenza è, nella storia dell'umanità, in collegamento diretto con lo sviluppo di un pensiero di tipo concettuale, per il quale pensare il mondo, ovvero volgere la mente alle relazioni immanenti ai vari enti ed eventi del *kosmos* per la messa a punto di conoscenze utili di un mondo ostile, rappresenta concretamente la possibilità di un grado di adattamento e di condizioni di vita superiori.

La caratteristica principale di un pensiero plasmato su queste esigenze risiede, dunque, nella necessità di procedere per mezzo di *identificazioni*, vale a dire per mezzo di una ricerca delle *corrispondenze* tra un oggetto preso in un tempo e in uno spazio, le *modificazioni* del suo apparire attraverso il tempo e lo spazio e l'uso *logico-linguistico* di termini che possano contraddistinguere tutto questo. La ricerca di un ordinamento concettuale della realtà rappresenta dunque un momento fondamentale della storia del pensiero umano⁷. Per Adorno, tale ricerca risulta intimamente connessa al problema della fondazione di un rapporto di violenza, sopraffazione, dominio tra l'essere umano e la natura, tra gli elementi di una specie e il loro ambiente dai caratteri incontrollati e

come fortunato possessore di un super-Io, darsene una ragione. Quanto più le sue azioni seguono la legge dell'autoconservazione, tantomeno egli può ammettere il primato a sé e agli altri [...] Il vivente da divorare deve essere cattivo. Questo schema antropologico si è sublimato fin dentro la gnoseologia» (DN, pp. 22-23).

7 In particolare, questo processo per Adorno è valido almeno fino alla sistematizzazione della dialettica da parte di Hegel, la cui opera «aveva restituito alla filosofia il diritto e la capacità di pensare contenutisticamente, invece di lasciarsi saziare con l'analisi di forme di conoscenza vuote e, in senso enfatico, nulle» (DN, p. 9). L'evoluzione storica del pensiero concettuale ha, per Adorno, portato progressivamente la gnoseologia e la filosofia stessa sulla strada diretta verso la formulazione di un paradigma epistemologico che faceva della metodologia d'indagine l'aspetto più rilevante, a scapito dei contenuti. Questo per Adorno si poteva cogliere nella misura più elevata nella razionalità moderna e nella sua degenerazione positivista, forti di un formalismo scientifico «indifferente, contro cui Hegel era insorto» e che, in fin dei conti, segnava insieme all'idealismo (controparte «furiosa» del positivismo scientifico) un'agonia della filosofia, comportante per questa «una rinuncia che si vieta la visione contenutistica, si limita alla metodica delle scienze, proclama questo filosofia e si cancella virtualmente» (DN, *ibidem*).

incontrollabili. In Occidente tutto questo conduce così alla nascita e allo sviluppo di filosofie che fanno uso di *schemi identitari* forti, all'interno dei quali il progresso della conoscenza viene inteso in modo strettamente quantitativo: più è alto il numero delle definizioni logico-linguistiche degli oggetti e dei fenomeni naturali, più la conoscenza permette di strutturarsi secondo gradi maggiormente elevati.

Risulta chiaro già dalla stessa *Introduzione* di DN come per Adorno questo stato di cose permetta di comprendere i modi attraverso cui, per determinate fasi storiche del pensiero filosofico occidentale, lo strumento teoretico dell'identificazione (a un tempo linguistica e logico-concettuale) costituisca il modello di una teoria della conoscenza. Il ricorso a questo procedimento avviene dunque mediante l'implicito riconoscimento di una "debolezza" del pensiero (e quindi dell'essere umano) nei confronti del *cháos* del mondo naturale. Tale modello ha implicato per la filosofia la fondazione di un modo di acquisizione della conoscenza basato su una "soggettività forte", la cui capacità intellettuale e razionale permette di sub-ordinare la realtà. Le origini della conoscenza (e delle teorie che accompagnano la sua costituzione) non possono, di conseguenza, spiegarsi senza il ricorso alla categoria del dominio⁸. A tale interpretazione, che per Adorno rende conto dello sviluppo del pensiero in accordo con lo sviluppo biologico della specie, fa da seguito un approfondimento di tale esercizio di dominio, sia a partire dallo *Standpunkt* del materialismo storico, sia da quello della gnoseologia. Questa rappresenta, in quanto teoria della conoscenza, un discorso sulle modalità (in particolare logiche, linguistiche, e culturali) che conducono il pensiero a strutturare la conoscenza, preoccupandosi dunque di fornire a se stesso delle risposte alle richieste di senso e ragionevolezza nei

8 Nella forma di una critica al dominio sulla natura esercitato dai mezzi di riproduzione della società, questo concetto e la relativa critica costituiscono la tesi principale della *Dialettica dell'Illuminismo*. Cfr. M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, S. Fischer Verlag, Frankfurt a.M. 1969, tr. it. di R. Solmi, M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 2010, *passim* e in particolare nel primo capitolo "Concetto di Illuminismo", pp. 11-50. Adorno stesso rinvia all'opera di vent'anni precedente, affermando che in essa sarebbero contenuti i lineamenti di una «preistoria del soggetto [...] ma non una dell'oggetto», compito preso in carico da DN. Cfr. DN, p. 167.

confronti di una realtà vissuta come insensata e irragionevole⁹. Secondo Adorno, la filosofia è chiamata a riflettere criticamente su queste modalità.

La storia filosofica dell'Occidente permette dunque di individuare la fondazione soggettivistica delle teorie della conoscenza come la *conditio sine qua non* del progresso materiale e spirituale dell'umanità. La conoscenza, nella sua universalità, viene appresa mediante lo strumento concettuale, il quale permette al soggetto di esercitare la possibilità di un dominio più saldo. Nel suo percorso di evoluzione storica, l'esercizio del dominio da parte del pensiero consente di fare progressivamente a meno di tutte quelle pratiche di conoscenza della natura depauperate da forme di classificazione dei fenomeni sempre più raffinate. È a partire dalla convinzione secondo cui il dominio del pensiero, esercitato per mezzo della delimitazione di concetti, costituisce il riflesso del dominio materiale che l'essere umano esercita nei confronti della natura che per Adorno il sapere (indipendentemente dalle articolazioni disciplinari che subirà nel corso della storia del pensiero) finisce per presentarsi come l'attività primaria in grado di fornire risposta a tutti i quesiti che sorgono dall'incomprensione della realtà, ovvero dalla *corrispondenza mancata* tra le caratteristiche peculiari di questa e il pensiero che cerca di classificarle in maniera razionale e cosciente. Al mondo che sfugge all'ordinamento, il soggetto pensante oppone nomi e concetti i quali, innalzandosi fino a formare sistemi linguistici e di pensiero, mirano al placamento del soggetto nei riguardi del proprio timore della perdita (o della mancanza) di controllo dell'*alter*, ovvero di ciò che lo circonda, che inerisce la propria esistenza ma di cui non riesce a fornire ragione o scopo. Come scrive Adorno: «tutti i concetti, anche quelli filosofici, mirano al non concettuale, perché sono a loro volta momenti della realtà che costringe a

9 Gli strumenti della narrazione mitica, che permette l'identificazione e l'oggettivazione di un senso di fronte l'accadere dei fenomeni e della normatività logico-linguistica (che, attraverso una procedura di "denominazione" fissa, per mezzo di parole e concetti, definisce il rapporto tra un significante e un significato) costituiscono un esempio di modalità culturali attraverso cui il pensiero fornisce risposte alle esigenze poste da epoche di profonda necessità materiale, nelle quali la base soggettivistica per l'elaborazione di categorie utili alla fondazione di teorie della conoscenza, secondo Adorno, rappresenta una costante nel più generale processo di messa in gioco tra il pensiero e il mondo.

formarli – in primo luogo per scopi di dominio della natura».¹⁰

Anche l'elaborazione, in filosofia, del concetto di ragione permette di rendere conto del movimento universale che il pensiero soggettivo insiste nel ritrovare nelle cose, nell'oggetto, nell'altro-da-sé. A esso si contrappone il suo contrario: l'irrazionale, identificazione concettuale di tutte quelle cose che smascherano l'incomprensione del pensiero, ovvero la sua incapacità di fornire ragione a un'alterità che non si lascia logicamente ridurre a uno schema capace di permettere una comprensione. La ricerca da parte dell'essere umano di una *ratio* nelle cose mira dunque, per Adorno, alla conservazione biologica e, allo stesso tempo, all'elaborazione di una teoria della conoscenza ad essa strettamente correlata, in quanto proprio lo scopo dell'autoconservazione costituisce il primo gradino per la messa a punto di una gnoseologia.

Ora, il derivato più pericoloso di questo processo è rappresentato, per Adorno, dall'impossibilità di salvaguardare questa operazione fondamentale senza l'istituzione di un rapporto di dominio, il quale «lacerata la realtà [...]», allo scopo di perpetuare «lo stesso che, spiritualizzato, matura la differenza tra il concetto e ciò che gli è assoggettato»¹¹. Un processo di comprensione dei fenomeni e di strutturazione della conoscenza sbilanciato dal lato del soggetto si rende così responsabile dell'istituzione di una perpetua *differenza qualitativa* tra l'essere umano e la natura: l'*animale rationale* non può accettare l'idea che l'ordinamento del mondo sensibile risponda a un impulso che l'essere umano condivide con ogni vivente (per l'appunto, l'autoconservazione); è in tal senso che, per Adorno, la ricerca di un ordinamento razionale diventa propedeutica all'esercizio di una *conoscenza come forma di dominio*, mentre lo sviluppo degli strumenti concettuali apre alla dimenticanza di questo stato di cose. Sebbene il complesso e la stratificazione delle esperienze culturali e delle conoscenze naturali permettano di credere che tale stato di violenza (qualora ammesso) venga superato o sia superabile, in realtà per Adorno tale superamento non avviene mai del tutto: il dominio della natura, seppur spogliato dal progresso del suo manto di violenza fisica e materiale, costituisce l'*Urphänomen* della coscienza

10 DN, p. 13.

11 DN, p. 45.

occidentale; pur trasfuso nei termini dell'esercizio del pensiero concettuale, le tracce di questa origine possono, per Adorno, ancora intravedersi nella storia della filosofia.

Tale rapporto irrisolubilmente differenziale posto dal pensiero tra razionale e irrazionale rispecchia tutta la differenza che la filosofia ha posto (per fini gnoseologici) tra il soggetto e l'oggetto, ovvero tra ciò che si perpetua come lo stesso, l'identico e ciò che rompe questa continuità, il non-identico. Tale rapporto va incontro a una svolta in quell'età del pensiero la quale, attraverso Hegel, recepisce, accoglie e infine sistematizza la dialettica quale legge di movimento fondamentale della società e della storia¹². Nell'interpretazione adorniana, tutta la storia della filosofia (almeno fino a Hegel) può essere letta come il tentativo irrisolto di superare le antinomie poste dal pensiero identificante, il quale impedisce alla filosofia (e a se stesso) di giungere a un grado di conoscenza della totalità al di fuori dei concetti che auto-sussistono in forma di irriducibile opposizione. Hegel e l'esperienza dell'idealismo tedesco costituiscono per Adorno il canto del cigno di una teoria della conoscenza così impostata. Eppure, la stessa prospettiva hegeliana finisce, agli occhi di Adorno, per comprometersi negli stessi termini. A tal proposito egli scrive:

«Ma fa rabbia un comportamento che senza custodire niente di primo e di sicuro, già solo in base alla determinatezza della sua esposizione, concede così poco al relativismo, fratello dell'assolutismo [...] Esso [il relativismo] conduce, sino alla rottura, oltre Hegel, la cui dialettica voleva aver tutto, essere anche *prima philosophia*, cosa che effettivamente era nel principio di identità, nel soggetto assoluto».¹³

Sebbene la dialettica permetta di rendere conto della veritiera costituzione della realtà sociale, assorta (come seconda natura) a oggetto di interpretazione successivamente a quella naturale, l'errore di Hegel risiede nella pretesa, mai del tutto implicita, di affermare lo strumento dialettico come *dispositivo assoluto*

¹² *Ivi*, cfr. nota 6.

¹³ DN, p. 33.

di conoscenza della verità, il cui scopo conduce all'assunzione, da parte di un soggetto assoluto, della categoria del concetto quale obiettivo finale del pensiero teso a rendere conto della razionalità mondana. Tale mondanità si rappresenta per Adorno come un atto di rivolgimento della filosofia «verso l'intero che l'ha generata»¹⁴. Questo gesto della filosofia costituisce, così, un'operazione che permette di argomentare non solo la propria riflessione sulle origini della filosofia stessa, ma anche il sostanziale fallimento da parte dell'idealismo (cui consegue la sua secolarizzazione come dottrina filosofica) nel ricondurre quest'ultima alla sua dimensione originaria, per Adorno: i contenuti del mondo. A tal proposito, egli scrive:

«in Hegel, nonostante tutte le affermazioni contrarie, il primato del soggetto sull'oggetto resta incontestato. Lo offusca appunto solo la parola semiteologica “spirito”, dalla quale il ricordo della soggettività individuale non può essere cancellato. La logica hegeliana [...] aspirando a essere tutto nello stesso tempo metafisica e dottrina delle categorie, espelle l'ente determinato, per mezzo di cui soltanto si potrebbe legittimare il suo impianto».¹⁵

Pertanto, anche l'assunzione di una prospettiva relativistica da parte della dialettica risulterebbe insufficiente se essa non facesse altro che ritornare al concetto, deviando dalla strada che dovrebbe ricondurre la filosofia al suo vero oggetto e alla sua vera origine: il contenuto materiale. Sebbene Hegel riesca a superare la ricaduta della filosofia nelle antinomie della ragione kantiana¹⁶, il

14 DN, p. 6.

15 DN, p. 37.

16 Sulle vaste tematiche della trasposizione sistematica della filosofia, sulla relazione tra il sistema dell'idealismo kantiano e quello hegeliano e, infine, sul senso generale di inefficacia dell'approccio sistematico in DN ci limitiamo a riportare i seguenti passaggi: «Il sistema era un simile ordine prodotto da una razionalità controsenso; qualcosa di posto che si presenta come in sé. La sua origine esso dovette trasferirla nel pensiero formale scisso dal suo contenuto; altrimenti non poteva esercitare il suo dominio sul materiale. Il sistema filosofico è stato sin dall'inizio antinomico. Il suo impianto s'incrociava con la sua impossibilità [...] La *ratio*, che per affermarsi come sistema espulse virtualmente tutte le determinazioni qualitative alle quali si riferiva, entrò in contraddizione inconciliabile con quell'oggettività che violentava,

suo sistema gnoseologico fallisce nel momento in cui pretende di far assurgere la dialettica a movimento dello spirito che ritorna a se stesso, riproponendo (non diversamente dall'*io penso* kantiano) lo stesso schema di dominio che Adorno aveva esposto in *Dialettica dell'Illuminismo*¹⁷ e che DN si proporrebbe di oltrepassare. «Una dialettica liberata», scrive Adorno, «non può fare a meno, come Hegel, del costante. Ma non gli conferisce più il primato»¹⁸. In questo senso, la ricerca di una conciliazione tra il pensiero e la realtà costituirebbe un abbaglio della soggettività se questa continuasse a credere a un'intellegibilità del reale possibile solo grazie al soggetto. Per Adorno questa strada conduce in nessun luogo se non alla mortificazione del soggetto e della sua stessa credibilità come agente razionale. «La concezione della centralità dell'essere umano è affine al disprezzo dell'essere umano: non lasciare niente intatto»¹⁹. Gli sforzi della filosofia verso l'elaborazione di sistemi, di totalità organiche in cui vengono stabilite le modalità di appropriazione del pensiero rispondono precisamente alla richiesta (che per Adorno serba il germe della violenza) di costruzione di una totalità la cui razionalità può idealmente dispiegarsi in ogni punto e in ogni momento, ma la cui autentica comprensione, nei termini della coscienza delle leggi di successione dell'intero per Hegel, e come individuazione delle modalità della conoscenza intellettuale per Kant, non può darsi altrimenti che *in e per* il soggetto.

Per Adorno il pensiero (e con esso il soggetto) deve cessare di pensarsi come assoluto per ritrovarsi come determinazione particolare di quell'intero

mentre fingeva di comprenderla [...] Le pedanterie di tutti i sistemi, fino alle complicazioni architettoniche di Kant e, nonostante il suo programma, dello stesso Hegel, sono segni di un fallimento condizionato a priori e annotato con incomparabile onestà nelle crepe del sistema kantiano» (DN, p. 22); e ancora: «La comunicazione tra gli oggetti, ciascuno dei quali non è l'atomo conformato della logica classificante, è la traccia della determinatezza degli oggetti in sé, che Kant ha negato e che Hegel voleva riprodurre contro di lui passando attraverso il soggetto. Comprendere una cosa stessa, non semplicemente inserirla o riportarla in un sistema di riferimento, non è altro che cogliere il singolo momento nella sua relazione immanente con altri. Un siffatto antisoggettivismo si agita sotto l'involucro costante dell'idealismo assoluto» (DN, p. 25).

17 *Ivi*, cfr. nota 7.

18 DN, p. 36.

19 DN, p. 23.

che è la realtà storico-sociale, la cui comprensibilità è sempre data da un rapporto dialettico tra principi non-corrispondenti²⁰. Il processo di sviluppo e acquisizione della conoscenza, infatti, per Adorno non può non ricondursi (tanto nella logica greca quanto nell'idealismo) alla facoltà ordinatrice della soggettività pensante, ovvero alla stessa capacità del pensiero di affermare positivamente la sua determinazione singolare in vista di un ordinamento intellegibile. Ma tale proposizione della filosofia altro non costituisce che una promessa mancata: il *pensiero come identificazione* costituisce un movimento di assorbimento del pensato sotto una forma identitaria posta dal soggetto conoscente, il cui costo risiede nell'incapacità da parte del conoscente di avere contezza della molteplicità del conosciuto. Per Adorno la questione non ruota soltanto attorno all'idea di rendere giustizia all'aspetto poliedrico e cangiante dell'essere, ma anche di smantellare il primato di un soggetto che ritiene di poter sempre sussumere l'oggetto, il non-identico, il non-vero sotto di sé. Il sospetto dell'eterna fiducia in questa capacità di sussunzione (che per Adorno caratterizza in forme diverse tanto la filosofia greca quanto quella moderna, tanto l'idealismo quanto il pensiero scientifico positivista) costituisce il grande limite che la filosofia è chiamata a oltrepassare:

«Del bisogno della filosofia di operare con concetti non si deve fare la virtù della loro priorità [...] I concetti, come quello di "essere" all'inizio della *Logica* hegeliana, significano dapprima in senso enfatico il non concettuale; essi intendono, come diceva Lask "oltre da sé". Fa parte del loro senso non soddisfarsi della propria concettualità, sebbene poi, includendo il non concettuale come loro senso, tendenzialmente lo omologhino e restino quindi prigionieri di sé. Il loro contenuto è per essi immanente, ovvero spirituale, e ontico, ovvero loro trascendente. Prendendone coscienza possono liberarsi dal loro feticismo».²¹

Il concetto, certo della sua indipendenza dal mondo che tuttavia vuole afferrare, nel concepirsi come punto di approdo della conoscenza non fa che

20 Tale discrasia si realizza a partire dal fatto che, per Adorno, gli oggetti non vengono mai del tutto assorbiti dal concetto: la loro *adaequatio* è sempre incompleta.

21 DN, p. 13.

svuotarsi del suo materiale. Tale limite oggettivo della filosofia si dispiega in tutta la sua visibilità attraverso una pratica filosofica che esplicita tutto il carattere violento del pensiero nei confronti della realtà. Il soggetto delineato da due millenni di teorie della conoscenza traccia un profilo mosso dalla «coazione identitaria che il concetto [...] porta con sé»²². L'ossessione della filosofia di afferrare tutto l'afferrabile attraverso l'identificazione costituisce, allora, pretesa vana. Se con la modernità si prende atto, sostiene Adorno, della separazione dello statuto filosofico da quello scientifico, la prospettiva metodologica all'interno della quale si muovono scienza e filosofia diventa non-coincidente. Se la scienza finisce per perseguire una classificazione degli elementi del reale in un rapporto stretto con l'*empiria* (sia nei termini di registrazione della fenomenicità dei processi naturali, sia in quelli della rilevanza che questi assumono, rispetto al momento speculativo, nell'acquisizione del dato conoscitivo), cosa rimane - si chiede Adorno - alla filosofia? Come poter delineare il suo campo di azione, la sua facoltà di agire nel mondo come prassi consapevole? Se ad essa, contrariamente al procedimento scientifico, resta il compito di salvaguardare il momento speculativo e quello gnoseologico-epistemologico, di salvare i fenomeni nei loro caratteri qualitativi e contenutistici (e non solo quantitativi e formali) e di fare tutto questo attraverso una prospettiva unitaria della conoscenza, allora, allo stesso modo, occorre chiedersi: come sviluppare un processo conoscitivo che porti il reale a coscienza senza che per questo la soggettività si ponga sovrana? E ancora: come arrivare a conoscere le individualità particolari che la realtà (in particolare quello storico-sociale, che pertiene il mondo complesso delle interazioni e delle prassi umane) manifesta in una maniera che renda conto della reciproca appartenenza del soggetto e dell'oggetto a uno stesso insieme?

Che la realtà sia dialettica e che quindi si presenti attraverso una serie di determinazioni contrastanti ma vicendevolmente condizionanti sia *micrologicamente* (nel rapporto soggetto-oggetto; essere umano-cosa; essere umano-essere umano; etc) sia *macrologicamente* (nel rapporto essere umano-mondo; individuo-società; individuo-natura)²³ costituisce per Adorno un fatto

22 DN, p. 14.

23 Il senso di questi due avverbi si racchiude attorno l'approccio filosofico benjaminiano cui Adorno fa riferimento. Cf. DN, p. 19. I temi della possibilità di una filosofia non-sistematica

e non un oggetto di dibattito. A partire da questa consapevolezza, la filosofia non può pretendere, come la scienza, di «ridurre ai fenomeni a un minimo di proposizioni»²⁴ o privarsi di quell'espressività che, separandola dalla semplice esposizione, la caratterizza rispetto alla scienza. La filosofia, al contrario, deve chiamare sé stessa a prendere coscienza che, al di là dei timori del pensiero

«Proprio la dissociazione lo lega all'altro da sé ed elimina l'illusione della sua autarchia. La stessa falsità della razionalità sfrenata, sfuggita a sé stessa, il capovolgimento dell'illuminismo in mitologia, è determinabile razionalmente».²⁵

Il pensiero che, in quanto (e sempre) pensiero di qualcosa, non riesce a ricondurre a se stesso il predicato (il “qualcosa” che gli sopravvive), l'oggetto alla sua omologazione statica, finisce per ricadere nell'irrazionale. La *ratio*, nel suo moto di orgoglio teso a inglobare il senso caratteristico del non-inglobato finisce per diventare il contrario di se stessa proprio «là dove se ne dimentica, là dove ipostatizza i suoi prodotti»²⁶. La filosofia ha dimenticato il suo essere «mero momento della realtà». Dal momento in cui si prende coscienza di questa dimenticanza, la filosofia si accorge che

«ha dimenticato quella limitazione e ha evitato, come se fosse estraneo, di riflettere sulla propria posizione in un intero da essa monopolizzato come suo oggetto, anziché riconoscere che ne dipende fin nella sua composizione interna, nella sua verità immanente. Solo una filosofia che si liberi da questa ingenuità merita di essere ulteriormente pensata. La sua autoriflessione critica non deve però arrestarsi davanti alle vette più alte della storia».²⁷

e della rottura del dominio del concetto trovano riscontro anche nel saggio che Adorno aveva dedicato al pensiero di Benjamin: *Profilo di Walter Benjamin*, apparso in T. W. Adorno, *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Einaudi, Torino 1972, pp. 233-247.

24 DN, p. 14.

25 DN, p. 33

26 *Ibidem*.

27 DN, pp. 5-6.

3. Al di là della filosofia: il pensiero dialettico come strumento per la comprensione della realtà storico-sociale

Da un primo confronto con il testo di Adorno emergono i tratti fondamentali di una filosofia che si ricostituisce come tale nel momento della coscienza della fatale dimenticanza della sua origine mondana, come pure quelli della necessità di una rinuncia alla rigidità del concettuale, alla padronanza del soggettivo, alla mortificazione dell'oggettivo; obiettivi verso cui, per Adorno, si è indirizzato il pensiero occidentale. Ciononostante, una rimessa in discussione dell'orizzonte gnoseologico di quest'ultimo dovrebbe evitare di cadere in facili tentazioni; tra cui, una *rinuncia totale* al concetto o al soggetto. Scrive Adorno:

«Anche dopo la rottura con l'idealismo, essa [la filosofia] non può fare a meno della speculazione portata agli onori dell'idealismo e penalizzata con esso, ma di una diversa da quella hegeliana, troppo positiva».²⁸

L'orizzonte di una filosofia che mira a superare se stessa, che abbia cura nel recupero di un rapporto col contenuto materiale della realtà emancipata da una soggettività idealistica, che salvi gli oggetti che la costituiscono senza per questo sovrapporsi o confondersi con l'attività scientifica; tale orizzonte risiede per Adorno nella capacità concreta, da parte della filosofia, di articolare le contraddizioni, le negatività innervate nel reale, per mezzo di una soggettività che riconosce il concetto solo quale strumento propedeutico, ma non ultimo per il raggiungimento della conoscenza.

Una volta data per assodata la costituzione dialettica dell'intero sociale, infatti, non bisogna essere tentati, avverte Adorno, dal concludere che la soggettività o il concetto non possano prendere più parte al processo di costituzione della conoscenza²⁹. L'espunzione del concetto o della soggettività

28 DN, p. 17.

29 Tale sembra essere per Adorno la conclusione alla quale la fenomenologia husserliana e, in particolare, l'esistenzialismo di Heidegger sembrano giungere. Secondo Adorno, infatti, entrambi rintracciano le premesse delle loro filosofie nell'incapacità da parte della ragione di comprendere la costituzione dell'oggettività, ritrattasi in misura proporzionale al tentativo

da questo processo non risulta possibile. Tale impossibilità si concretizza nel momento in cui si prende coscienza che un processo conoscitivo rappresenta un *rapporto di mediazione* tra un conoscente e un conosciuto, tra un soggetto che esercita un atto di acquisizione cosciente e un oggetto che si lascia afferrare o che resiste a questo tentativo di presa. Uno dei motivi per cui Adorno vede la metafisica bergsonianiana e la fenomenologia husserliana cadere nella tautologia risiede proprio in questo punto: entrambe (attraverso i dati immediati della coscienza la prima e le intuizioni eidetiche la seconda) finiscono per abortire il processo conoscitivo data l'impossibilità, da parte della coscienza, di giungere alla comprensione di qualcosa che non sia mediato. Per Adorno (come per

di analisi scientifica a cui la razionalità moderna le aveva sottoposte. L'appello di Husserl sul "ritorno alle cose stesse", o la volontà di Heidegger di elaborare una dottrina dell'essere e delle essenze sottendono, per Adorno, la stessa intenzione: far parlare le cose mediante l'espressione delle loro proprietà fondamentali. Tale tentativo conduce per Adorno a un'esaltazione eccessiva della dimensione dell'oggettività (per Heidegger in particolare attraverso l'insistenza sul concetto di essere) la quale, da principio, nega al soggetto (e insieme ad esso ai suoi strumenti della conoscenza come il concetto o le categorie dell'intelletto) di cogliere un'*inseità* delle cose. Ma tale negazione, per Adorno, oltre a ricadere nel rischio di una rifondazione della metafisica, nega da principio la possibilità di una conoscenza autentica del reale, la quale si rende possibile solo nel momento in cui si riconosce il potenziale creativo della negazione, passante anche per il soggetto. Nel rispondere allo stesso problema, Husserl e Heidegger sembrano seguire una strada che per Adorno costituisce un vicolo cieco; come egli sentenzia: «Richiedere alla filosofia che tratti il problema dell'essere o altri temi importanti della metafisica occidentale è un feticismo primitivo» (DN, p. 17). Guardare all'*inseità*, al proprio degli enti, al cuore dell'oggettività non costituisce solo un'operazione insensata dal punto di vista logico (dal momento che, dialetticamente, ogni proprietà particolare si dà a partire dal costante processo di negazione del dato) ma anche da quello gnoseologico. Perdendo di vista il principio dialettico, infatti, si perde al contempo contezza del fatto che l'essenza di una cosa non è afferrabile nella presa di coscienza di una singola individualità. Tali considerazioni, che in questa sede non abbiamo fatto altro che abbozzare, vengono effettuate da Adorno in particolare nella prima parte del testo (Cfr. DN, pp. 57-120). Per un approfondimento del rapporto tra Adorno e Heidegger, cfr. L. Wezel, *Lire Hegel contre Heidegger: la critique adornienne de la pensée de l'être*, in "Cahiers philosophiques", n. 154, 3, 2018, pp. 61-78. Per approfondire il rapporto tra Adorno e la filosofia husserliana, cfr. T.W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Kohlhammer, Stuttgart 1956, tr. it. di A. Burger Cori, *Metacritica della teoria della conoscenza. Studi su Husserl e sulle antinomie fenomenologiche*, Mimesis, Milano-Udine 2004.

Hegel del resto) l'alienazione costituisce un momento necessario per una teoria della conoscenza.³⁰ L'intuizione pura o il dato immediato non possono darsi per esso. Solo la dialettica negativa consente, al contrario, di riconoscere che la mediazione particolare (soggettiva) dell'universale (oggettivo) rappresenta la realtà sia del processo di conoscenza del reale, sia di quello che sottende alla sua stessa costituzione. Gnoseologicamente ne deriva che una liquidazione del concetto, ovvero di quella categoria attraverso cui la soggettività identifica, classifica, stabilisce i confini delle cose mediante il pensiero e poi da questo fino al linguaggio, non solo non è auspicabile, ma non è neanche possibile. Se

30 In questo senso, Adorno evita di cadere nella trappola argomentativa nella quale era caduto Lukács in *Storia e coscienza di classe*, dove i momenti dell'oggettivazione sembrano assottigliarsi fino alla totale coincidenza con i momenti della reificazione, attraverso la quale Lukács descriveva l'esito naturale della classe lavoratrice, ridotta a oggetto dal modo di produzione capitalista. Riportiamo di seguito un lungo passaggio dell'*Introduzione* del 1967, che può destare interesse anche per un'efficace comprensione della riflessione adorniana in DN sul tema del valore dell'oggetto come a un tempo prodotto e produttore della prassi soggettiva: «*Storia e coscienza di classe* segue Hegel nella misura in cui anche in questo libro l'estraneazione viene posta sullo stesso piano dell'oggettivazione (per far uso della terminologia dei *Manoscritti economico-filosofici* di Marx). Questo fondamentale e grossolano errore ha sicuramente contribuito in notevole misura al successo di *Storia e coscienza di classe* [...] l'oggettivazione è effettivamente un modo insuperabile di estrinsecazione nella vita sociale degli uomini. Se si considera che ogni obiettivazione nella *praxis*, e quindi anzitutto il lavoro stesso, è un'oggettivazione, che ogni modo di espressione umana, e quindi anche la lingua, i pensieri e i sentimenti umani, sono oggettivati, ecc., è allora evidente che qui abbiamo a che fare con una forma universalmente umana dei rapporti degli uomini tra loro. Come tale l'oggettivazione è naturalmente priva di un indice di valore; il vero è un'oggettivazione allo stesso titolo del falso, la liberazione non meno dell'asservimento. Solo se le forme oggettivate nella società ricevono funzioni tali da mettere in contrasto l'essenza dell'uomo con il suo essere, soggiogando, deformando e lacerando l'essenza umana attraverso l'essere sociale, sorge il rapporto oggettivamente sociale di estraneazione e, come sua conseguenza necessaria, l'estraneazione interna in tutti i suoi caratteri soggettivi. Questa dualità non venne riconosciuta in *Storia e coscienza di classe*. Di qui la falsità e la stortura della sua concezione storico-filosofica fondamentale. (Notiamo in margine che anche il fenomeno della reificazione, strettamente affine all'estraneazione, ma non identico ad essa né socialmente né concettualmente, viene usato egualmente come suo sinonimo)». Cfr. G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Malik, Berlin 1923 & Luchterhand, Darmstadt 1968-70, tr. it. di G. Piana, *Storia e coscienza di classe*, Mondadori, Milano 1973, pp. XLIII-XLIIV.

è vero che il concetto va emancipato dalla sua “furia totalizzante”³¹, è anche vero che esso costituisce il primo strumento attraverso cui il pensiero prende contatto con gli oggetti. Tale contatto non può essere rifiutato senza per questo pensare che possa essere il soggetto ad avere l’ultima parola sulle cose: la logica concettuale e identitaria mostra tutto il suo lato violento nel momento in cui pretende di far parlare l’oggettività secondo la sua logica, ma non nel momento in cui questa si pone come primo gradino del processo conoscitivo. Il problema è a un tempo logico e linguistico. Se sono le cose, gli enti costituiti del reale che devono prendere parola per far sì che la conoscenza sia possibile, allora questa attitudine del concetto va ridimensionata. E ciò, per Adorno, risulta possibile solo attraverso una presa di coscienza della “dialetticità” negativa del reale.

Al contrario del pensiero puramente identificante, la dialettica adotta il linguaggio della contraddizione nel senso secondo cui questa costituisce la caratteristica propria di quel che al pensiero si pone come non-identico, come un Altro non assorbibile. È in questo rapporto travagliato con il reale che, per Adorno, il pensiero svela tutta la sua imperfezione. La ricerca forzata di un’identità costituisce il suo grande problema. La dialettica rompe questa ricerca e con essa il rapporto gerarchico che sussiste tra il pensiero e ciò che è fuori di sé. «La conoscenza non possiede interamente nessuno dei suoi oggetti»³², scrive Adorno. L’utilità della dialettica per una teoria della conoscenza risiede nel suo essere “pensiero del fuori”³³, movimento reale che ripensa criticamente l’oggetto, riflettendone il movimento³⁴. La conciliazione della dialettica non si realizza nell’asservimento totalitario dell’oggetto al soggetto della conoscenza, bensì nel riconoscimento dell’*implicita negatività* di tutti i momenti del reale in rapporto tra loro. L’inconciliabilità dei vari enti, il fatto che a ognuno corrisponda non solo una negazione, ma una *negazione della negazione* rigetta l’antagonismo posto dal pensiero identitario e, allo stesso tempo, permette al pensiero di mettersi al ritmo dei processi di costituzione dell’universo storico-sociale.

31 Cfr. DN, pp. 22-24.

32 DN, p. 15.

33 Cfr. DN, p. 4.

34 Cfr. DN, p. 129.

Per l'Adorno di DN tale modo di guardare alla realtà costituisce l'inedito orizzonte di senso della filosofia. Se è possibile sostenere la presenza, nell'argomentazione adorniana, di un momento di svolta per la filosofia, questo si concretizzerebbe nel passaggio a una dialettica negativa. Sebbene, infatti, l'intero, la totalità di tutte le determinazioni, si affermi come un insieme d'aspetto unitario, gli elementi costitutivi di questo insieme hanno costantemente la tendenza a negarlo. Una dialettica che può (e deve) dirsi negativa, pertanto, può (e deve) farlo in virtù del fatto che all'organica e compatta totalità del sistema armonizzato nelle sue determinazioni affermative, risponde sempre di quel che Adorno definisce il *non-identico*. La conciliazione che Hegel crede di realizzare con la messa a punto del suo sistema logico è per Adorno solo apparente: il non-identico, il non-vero, nella forma di un particolare che si oppone al movimento universale e armonizzato posto dal mondo, costituisce l'intima proprietà di quest'ultimo. L'adozione di questa prospettiva dialettica non-hegeliana significa ripercorrere la *trama delle mediazioni*, ovvero di tutti quegli elementi relazionanti all'interno di un processo conoscitivo (i quali, in ultima analisi, evidenziano sempre un rapporto di tipo contraddittorio) che intrecciano i vari enti fra loro. In questo senso, se la filosofia è chiamata alla salvaguardia dell'esperienza fenomenica, allora la dialettica costituisce quel modo di procedere che conduce la filosofia all'auspicata riscoperta della sua natura mondana, giustificandone parimenti la sua stessa, eterna incompiutezza, riflesso della sua costante necessità. Scrive Adorno:

«Hegel voleva una filosofia senza forma separabile, senza un metodo maneggiabile indipendentemente dalla cosa, e procedette invece in modo metodico. Effettivamente la dialettica non è né solo un metodo, né un reale in senso ingenuo. Non è un metodo: infatti la cosa inconciliata, a cui manca proprio quell'identità che il pensiero surroga, è contraddittoria e si chiude a ogni tentativo di una sua interpretazione univoca. Essa provoca la dialettica, non l'impulso organizzativo del pensiero. Non è un semplice reale: infatti la contraddittorietà è una categoria di riflessione, il confronto pensante di concetto e cosa. La dialettica come procedura significa: *pensare in contraddizioni per e contro la contraddizione una volta percepita nella cosa*. [...] una dialettica del genere non è più compatibile con

Hegel. Il suo movimento non tende all'identità nella differenza di ogni oggetto dal suo concetto; piuttosto, ha in sospetto l'intero».³⁵

Ragione a un tempo immanente e trascendente delle cose, dimensione del pensiero in cui si riuniscono le separazioni tra il Sé e l'Altro, il soggetto e l'oggetto, l'essere umano e la natura; la dialettica negativa costituisce per Adorno quella procedura desiderabile per il progresso della conoscenza e per una critica genuinamente filosofica del mondo storico-sociale. Essa rappresenta per il pensiero del mondo quel procedimento conoscitivo a partire dal quale risulta fondabile il concetto stesso di "critica". Dalla sua "derivazione seconda" (il fatto di essere esso stesso oggetto tra gli oggetti e da questi derivato in forma di contraddizione) il pensiero trae tutti gli strumenti teoretici necessari per giungere alla piena consapevolezza di un mondo la cui conformità delle parti deve, per la filosofia, rimanere soltanto un *sospetto*. A partire dalla separazione contraddittoria tra soggetto e oggetto, la dialettica negativa, in quanto negazione di negazione, colma lo iato che il pensiero aveva aperto, permettendo di dispiegare tutte le loro capacità trasformative. In quanto movimento teso a smascherare la verità degli estremi, la dialettica

«come pensiero essa [*scil.* la dialettica] rispetta il pensabile, l'oggetto, anche là dove esso non asseconda le regole del pensiero. Il pensiero non deve più accontentarsi della sua legalità; è in grado di pensare contro sé stesso senza buttarsi via; se fosse possibile una definizione di dialettica, si dovrebbe proporre questa».³⁶

La dialettica negativa rende conto del pensiero che, per usare una metafora adorniana, «si toglie la sua "armatura" giungendo a intravedere "la totalità della sua pretesa logica come un abbaglio».³⁷ L'accoglienza intuitiva del sensibile, del dato puro della coscienza, è indice di una positività fasulla che il pensiero tragicamente ricerca ma il cui solo elemento costante risiede nel rapporto con una contingenza irriducibile, in ultima istanza, alle fissazioni concettuali.

35 DN, p. 131 [corsivo nostro].

36 DN, p. 128.

37 *Ibidem*.

La dialettica negativa per Adorno detiene pertanto il compito fondamentale di far capire alla filosofia che ogni processo conoscitivo è *tensione costante verso l'alterità*. È questo il punto che per Adorno rappresenta il momento in cui avviene quel *rispecchiamento* di ogni determinazione nel suo opposto. A partire da questa operazione (e dalla negatività che la contraddistingue) risulta possibile ritrovare un ulteriore rispecchiamento, a partire dal quale si potrà porre un'altra determinazione negativa, di modo da negare la negazione e così proseguendo in una catena infinita di negazioni, in un movimento che, a differenza di quello hegeliano, non conosce possibilità di sintesi.

4. Conclusioni. Per lo sviluppo di una filosofia come prassi critica

Nell'introduzione veniva affermato come la duplice sfumatura del concetto di limite costituisca il cuore dell'approccio adottato da questo contributo. In un certo senso, si è visto come tale sfumatura sia presente anche all'interno del discorso introduttivo a DN, riferimento primario di questa analisi. Proprio la prima riga di questa densa porzione di testo recita: «La filosofia [...] si mantiene in vita perché è stato mancato il momento della sua realizzazione». Adorno sembra con essa condurre il lettore di fronte a un'alternativa: o ci si accontenta dell'impossibilità da parte della filosofia di porsi come realtà, di cambiare il mondo come auspicava Marx nell'undicesima tesi su Feuerbach³⁸, in modo da preservarla come attività contemplativa nel seno della tradizione occidentale; oppure, bisogna prendere coscienza che lo sforzo di una sua traduzione reale va nella stessa direzione della propria morte come interpretazione del mondo.

Quello della traduzione pratica della filosofia costituisce un argomento classico della storiografia filosofica; in un certo senso, è possibile affermare che rappresenta una questione che nasce con la filosofia stessa. Per Adorno, tale questione non implica necessariamente la giustificazione di istanze anti-

38 Cfr. K. Marx, *Thesen über Feuerbach*, in F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*; MEW, Bd. 21, pp. 265-307, tr. it. di G. Sgrò, *Tesi su Feuerbach*, in F. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, La Città del Sole, Napoli 2009, p. 118.

teoretiche o anti-speculative. Se è vero, dunque, che la filosofia «non ha mantenuto la promessa di coincidere con la realtà o di accingersi a produrla»³⁹, allora «è costretta a criticare senza riguardi anche sé stessa»⁴⁰. Quale significato assume tale critica senza riguardi in quella che già Adorno definisce l'epoca del «tardo capitalismo industriale»⁴¹? Per la filosofia questa rappresenta innanzitutto il bisogno di redigere la propria anamnesi, regredendo fino a quei momenti in cui, nata dalla realtà, si accingeva a separarsi da lei nel tentativo di poterla spiegare. In questo allontanamento di carattere progressivo, la filosofia trascinava con sé la soggettività, figlia illegittima di una realtà che rappresentava la sua autentica madre, la sua parte più vera; ente fra enti, oggetto fra oggetti. Nella sua fuga, la filosofia lasciava indietro gli oggetti, la cui essenza si sarebbe potuta disvelare solo al caro prezzo di questa separazione. La scoperta della dialettica e la messa a punto del pensiero critico mutano tutto questo. Scrive Adorno: la filosofia

«è costretta a partire dal particolare, senza dimenticare ciò che non possiede ma sa. La sua via è doppia, come quella di Eraclito, all'in su e all'in giù. Sebbene si assicuri della reale determinazione dei fenomeni tramite il loro concetto, non può spacciarlo come ontologico, come il vero in sé. Esso è fuso con il non vero [...] La negatività dell'universale fissa a sua volta la conoscenza del particolare in quanto quel che è da salvare».⁴²

Nel riconoscimento della negatività universale dell'intero, la dialettica giunge a costituire, per Adorno, lo strumento per il raggiungimento del suo ideale filosofico, il quale non risiede nella ripetizione di quell'atto di dominio che egli stesso rimproverava alla gnoseologia tradizionale, ma nell'elaborazione di una filosofia che, cosciente dei suoi limiti, si fa carico di annullare la separazione tra soggetto e oggetto pur mantenendoli come momenti distinti del reale. Seguendo questo ideale diventa allora possibile teorizzare una prassi critica che renda

39 DN, p. 5.

40 *Ibidem.*

41 *Ibidem.*

42 DN, p. 45.

conto del rapporto contraddittorio, di modo che l'atto filosofico si esaurisca nel suo stesso agire; non lasciando nulla a un pensiero la cui inclinazione al dominio fa del non-assimilato, del resto escluso, la sua ossessione.

Adorno, al contrario, mette a fuoco come proprio la permanenza di quest'ultimo resto renda possibile la teorizzazione di una prassi filosofica. Questa, sotto forma di critica, rinuncia alle ipostasi e alle gerarchie per guardare alla dinamica del negativo. Tale deve essere per Adorno l'obiettivo di una filosofia capace di superare i suoi stessi limiti, che dunque insieme alla conoscenza della particolarità del reale si ponga anche il compito di rintracciare l'intima costituzione dialettica di tutte le cose che lo abitano. Se il reale, per così dire, sussurra al soggetto, alla dialettica negativa spetta il compito di "farlo parlare"⁴³. Ma tale compito non si può porre nei termini di un'interrogazione coatta: nel mistero della sua apparenza, nella sua forma fenomenica irrisolutamente irrisolta, nell'intreccio delle sue negazioni, il reale dialettico aiuta la filosofia a prendere coscienza di sé, a rispecchiarsi in sé stessa e nella propria storia. Nel fare questo, essa legittima, parimenti, il proprio rapporto col negativo: all'acquisizione forzata del reale deve seguire, per Adorno, la sua accoglienza non come Sé (immediato), ma come Altro (mediato). Come scrive Adorno, la filosofia

«attinge quel che in qualche modo la legittima da un negativo: dal fatto che quell'insolubile, davanti al quale capitolò e sul quale l'idealismo sorvola, è invece a sua volta, nel suo esser-così-e-non-altrimenti, anche un feticcio, quello dell'irrevocabilità dell'ente».⁴⁴

La costruzione di un rapporto non-feticizzato, anti-ideologico tra la filosofia e il reale che ad essa si presenta come potenza estranea, separata e insolubile deve ripartire dal movimento di attrazione che spinge irrimediabilmente la filosofia a una gravitazione attorno al mondo, in un movimento di rottura della prospettiva frontale con la quale essa credeva di poter comprendere il mondo.

43 DN, p. 48.

44 DN, p. 49.

Tale cieca ambizione viene dissolta

«dall'idea che l'ente non è semplicemente così e non altrimenti, ma è divenuto sotto condizioni. Questo divenire svanisce e risiede nella cosa, non è da fermare nel concetto di essa, come non è da scindere dal suo risultato e dimenticare. [...] Ciò con cui la dialettica negativa penetra i suoi oggetti irrigiditi è la possibilità che è stata frodata dalla loro realtà e che però guarda da ciascuno di essi»⁴⁵

Nella fatica e nello sforzo che la filosofia esercita per far parlare l'ente, per permettergli di dire cosa sia e dove possa andare, per salvarlo tutelando la sua particolarità, essa non può fare a meno del soggetto, il quale, depurato dalle sue pretese di dominio immediato, permette alla filosofia di agire concretamente, facendo del soggetto scopritore delle interrelazioni stratificate che, nel tempo e nello spazio, gli permettono di render ragione di se stesso, del suo essere in un certo modo, in un certo tempo. Quella della storicità costituisce, probabilmente, la questione più importante per Adorno:

«Da quando il fondamento di ogni conoscenza è stato cercato nella presunta immediatezza del dato soggettivo, si è cercato, succubi per così dire dell'idolo del puro presente, di scacciare dal pensiero la sua dimensione storica».⁴⁶

Sebbene la configurazione adorniana della dialettica, nel porsi come movimento eterno e costante di contraddizioni, non ammetta il momento della sintesi che, nell'elaborazione hegeliana, costituiva la tappa finale del percorso della coscienza nella forma di un ritorno a sé stessa; non si può dire che alla dialettica negativa non sia dato conoscere il momento della conciliazione tra il soggetto e l'oggetto, il pensiero e l'essere, la filosofia e la realtà. Tale momento viene inteso da Adorno nei termini di una «rimemorazione del plurimo non più ostile»⁴⁷, di un ritorno della filosofia al mondo attraverso la coscienza dell'intrinseca propensione di entrambi alla negatività.

45 DN, pp. 48-49.

46 DN, p. 50.

47 DN, p. 8.

L'uniformità del reale così come l'aveva pensata la filosofia (dalle origini fino all'idealismo) costituisce per Adorno nient'altro che un mito che la filosofia racconta a se stessa: «È un'illusione idealista la fiducia che dall'immediato in quanto costante e assolutamente primo sorga senza fratture l'intero»⁴⁸. È il divenire dialettico delle cose che, lungi dal costituirsi come processo omogeneo, permette di intravedere al loro interno quelle fratture di cui Adorno parla. È in queste che si cela tutta la verità immanente delle cose, costituitasi a forza di incontri, di scontri; opposizioni, conciliazioni; in altre parole: il complesso di tutti quegli accadimenti che hanno portato ad essere le cose quelle che sono e non altrimenti. La dialettica negativa, in questo senso, permette alla filosofia di porsi come conoscenza storica dei suoi contenuti, oltre che di sé stessa; essa può (e per Adorno deve) porsi come salvataggio, a un tempo linguistico, concettuale, ma soprattutto *storico* dei fenomeni: di quello che sono, di quello che sono stati, di quello che possono essere. Proprio tale rapporto con la storicità dei contenuti del mondo rappresenta per Adorno la possibilità più grande nella filosofia che adotta uno sguardo dialettico: nella scoperta della realtà come dialettica e di sé stessa come parte (negativa) di questa realtà, la filosofia ritrova nella dialettica della negatività il porto sicuro del suo viaggio al di là di se stessa e dei propri limiti. Tale rapporto con la storicità che la filosofia è chiamata a intraprendere, lungi dal costituire solamente un discorso storico sui contenuti mondani (teso a salvarli) rappresenta anche la possibilità di dischiudere la loro apertura al possibile, al non-uniforme capace di rompere l'uniformità del reale per proiettarlo verso l'*Aufhebung* di sé stesso. Solo questa consapevolezza può spingere la filosofia a farsi *praxis destruens* per divenire *praxis costruens*; *praxis critica* per essere *praxis utopica*. Nelle parole di Adorno:

«La dialettica è incline al contenuto in quanto l'aperto, il non predeciso dalla struttura: è protesta contro il mito. Mitico è il sempre uguale [...] La conoscenza, che vuole il contenuto, vuole l'utopia. Questa, coscienza della possibilità, è legata al concreto in quanto il non deformato. È il possibile, mai l'immediatamente reale, che sbarrava la strada all'utopia; nel mezzo del sussistente esso appare perciò

48 DN, p. 38.

come astratto. Il colore indelebile proviene dall'inesistente. A suo servizio è il pensiero, un tratto di esistenza, che, come sempre negativamente, arriva all'inesistente. Ma solo l'estrema lontananza potrebbe essere la vicinanza; la filosofia è il prisma che ne imprigiona il colore». ⁴⁹

49 DN, p. 53.

Il limite come presa di coscienza dell'umana finitudine

NUNZIATINA SANFILIPPO¹

Sommario: 1. Premessa. 2. Il superamento del limite come negazione del divieto. 3. Il superamento del limite come indice di «perfettibilità dell'umano». 4. Il superamento del «limite dei limiti», ovvero la morte. 5. «La finitudine consapevole di se stessa» come condizione di possibilità dell'esistente.

Abstract: The aim of this work is to analyze the change in the meaning of the concept of «limit». The transition from the classical notion of positive conception, in the classical age, to the negative conception produced in the late modern age. The limit is an inherent element in man, at every moment in our life. Today we are forced to experience the limit. Nowadays, the limit is conceived as an obstacle to the progress of human nature. This change of meaning finds special interest and a valuable significance in the political and ethical interpretation of phenomenon itself. Furthermore, this change invites us to reflect on the fundamental questions concerning our worldview, society and the existence.

Keywords: *limit, finiteness, death, possibility, immortality.*

1 Università degli studi di Catania.

1. Premessa

Il limite è un elemento connaturato nell'uomo. In ogni momento della nostra vita siamo costretti a fare esperienza del limite: «il limite è ciò che vi è di più reale nel fluire inesorabile del tempo, nell'esperienza, nella conoscenza e nell'esistenza umana»². Quello del limite è un problema che si è sempre posto, sul quale si è sempre riflettuto, è una di quelle riflessioni considerate “sempiternе”, che sfugge al tempo e allo spazio, perché nasce con l'umanità stessa.

Il termine “limite” deriva dalla parola latina *limes* ed è interessante notare come originariamente il termine stesse a indicare un sentiero, una strada delimitante due campi. Ma esso deriva anche dalla parola latina *limen*, ovvero soglia, ingresso. È dunque possibile cogliere una sorta di ambiguità del termine a partire dalla sua radice etimologica, la quale ci consente di non guardare al limite nella sola accezione negativa, ovvero inteso come circoscrizione, delimitazione e chiusura. Perché se da una parte la parola “limite” indica chiusura, dall'altra indica anche potenziale apertura e possibilità. L'ambiguità semantica del termine e il suo conseguente mutamento di significato nelle varie epoche, ci consente di cogliere uno degli elementi che più lo contraddistinguono, il dinamismo, non solo quello semantico, ma anche e soprattutto quello ontologico, inteso come «consistenza dell'insufficienza di qualsiasi grado di realtà»³.

Di volta in volta, storicamente, il termine ha acquisito ora un'accezione positiva ora una negativa. Per cogliere tale dinamismo semantico è sufficiente menzionare la concezione che del limite avevano i Greci: esso permeava ogni dimensione della vita quotidiana e, poiché legato al senso della misura – al *mètron* – aveva un valore indiscutibilmente positivo. Il limite rappresentava la condizione reale dell'esistente e ne segnava anche la sua intrinseca insufficienza. L'esistenza dell'uomo, per i Greci, non era sancita da un atto di auto-posizione, non si realizzava in autonomia, per questa ragione elemento inconfutabile e strutturale a ogni esistente era proprio il limite.

Nella cultura greca è possibile cogliere un atteggiamento di maturata e positiva

2 A. Gentile, *Filosofia del limite*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2012, p. 5.

3 *Ivi*, p. 6.

accettazione del limite. L'uomo greco sembra aver colto la potenzialità positiva del limite. Quest'ultimo faceva da sfondo interpretativo a ogni dimensione del quotidiano e consentiva all'uomo greco di tenersi lontano dalla *hybris*, la tracotanza, ovvero l'eccesso di insolenza che avrebbe scatenato l'ira degli dèi. La *hybris* non era ingenuamente intesa come eccesso di impulsi irrazionali e quindi incontrollabili, ma come consapevole volontà di soverchiare il più alto valore della legge, trasgredendo i limiti imposti dagli dèi e dalla società, ragion per cui l'uomo accettava anche la *nemesis*, ovvero la punizione giustamente inflitta dagli dèi.

Questa breve premessa, per introdurre l'obiettivo di questo contributo, ovvero quello di analizzare le ragioni che hanno portato l'uomo tardo-moderno ad acquisire una concezione negativa del limite, inteso come ostacolo al progresso della natura umana.

2. Il superamento del limite come negazione del divieto

«La condizione umana è inscritta dentro dei limiti»⁴, una certezza indiscutibile, un dato antropologico, se si vuole, poiché la potenza dell'uomo non è illimitata e questi, per poter sopravvivere, è stato costretto a darsi dei limiti. Diversamente da quanto ottimisticamente affermava Bacone, l'intelligenza umana non consente di conoscere tutto e ciò ci limita dunque anche nelle azioni. Esiste il limite laddove si presenta una norma, tacita e non, che consente all'uomo di regolare la propria azione. Per poter sopravvivere il soggetto, quindi, ha dovuto accettare di buon grado dei limiti, ovvero il rispetto di quelle norme che gli consentono di non cadere nella dismisura e di non eccedere nel desiderio. Ma le nostre società, animate dall'ideale di eterna abbondanza e fomentate dall'iperconsumo, hanno iniziato a portare avanti una battaglia per la tutela del diritto all'illimitato godimento. Sul piano del desiderio l'uomo può oggi liberamente desiderare ciò che vuole, non esiste limite. L'etica della *mesotes* per praticare la moderazione è rifiutata, perché è stata sostituita con quella dell'illimitato godimento: «vulli, e vulli sempre, e fortissimamente vulli»

4 S. Latouche, *Limite*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, p. 11.

recita la famosa frase di Vittorio Alfieri. Ciò ha portato a negare le norme su cui si basa la società e a trasgredire ogni imperativo, tanto che oggi «la trasgressione è proclamata come un diritto, se non come un dovere»⁵.

Il modello *in auge* è quello di un uomo che deve necessariamente andare oltre i limiti, perché il superamento di questi è indice di miglioramento, di perfettibilità dell'umano, addirittura di "trasgressione emancipatrice". Esiste, dunque, un netto rifiuto del concetto di limite che si manifesta nella volontà umana di superarlo, a tutti i costi e con ogni mezzo, in nome della libertà. L'azione dell'uomo tardo-moderno, difatti, è calata in una società che è povera di negazione, ma caratterizzata da una positività assoluta, dall'infinito "poter essere" oltre i nostri limiti. Se un tempo l'individuo era costretto a dover fare i conti con il "dovere" della società disciplinare descritta da Foucault, e quindi con la negatività dell'obbligo dettata dalle regole di una società rigida, oggi alla pressione del "dover fare" egli sostituisce quella del "poter fare illimitato".

Come afferma il filosofo sudcoreano Han, se quella disciplinare era una società caratterizzata dalla negatività del divieto, quella odierna – definita società della stanchezza e della prestazione – si sottrae alla negatività, essa non ha più alcun divieto. «Il verbo modale positivo, proprio della società della prestazione, è il "poter fare" illimitato. Il suo plurale collettivo, nell'affermazione "Yes we can", esprime tutto il carattere di positività della società della prestazione. In luogo del divieto, dell'obbligo o della legge, subentrano il progetto, l'iniziativa e la motivazione»⁶. Se nella società disciplinare, difatti, il soggetto era obbligato a dover fare (produrre), nella società della prestazione il soggetto è libero di poter fare (produrre). «Con l'incremento della produttività il paradigma della regolamentazione viene rimpiazzato dal paradigma della prestazione, ossia dallo schema positivo del poter-fare poiché, a partire da un determinato livello di produttività, la negatività del divieto finisce per bloccare e inibire un ulteriore incremento. La positività del poter fare è molto più efficace della negatività del dovere»⁷.

La cultura in cui il soggetto si trova immerso è dunque una "cultura

5 *Ibidem*.

6 B. C. Han, *La società della stanchezza*, Nottetempo, Milano 2020, p. 24.

7 *Ivi*, p. 25.

dell'efficienza", che lo spinge a raggiungere livelli sempre più alti di efficienza proposti dalla società, la quale non ammette errori, difetti e manchevolezze. L'uomo contemporaneo è un "uomo della prestazione", dell'iperattività, che si affanna per realizzare se stesso, rispettando ciò che la società della *performance* gli richiede. La società in cui viviamo è dunque soggetta a un processo di "positivizzazione" che elimina totalmente ogni tipo di obbligo, ostacolo o divieto per l'uomo. La "società della prestazione" è una società che, per mostrarsi libera, ha eliminato la "negatività dei divieti", «il verbo modale che caratterizza la società della prestazione non è il freudiano "dovere", bensì il verbo "potere" [...] il soggetto di prestazione tardo-moderno è povero di negazione: è un soggetto dell'affermazione»⁸.

Ma dietro questa positività si cela una violenza che deriva dall'eccesso di prestazione e di comunicazione, una violenza alla quale il soggetto risponde non più con una reazione immunologica, quindi con ostilità, bensì attraverso un'abreazione digestivo-neuronale e un rifiuto⁹. La depressione, il disturbo bipolare, il disturbo dell'attenzione sono il risultato di un cedimento dell'uomo, sul quale gravano oggi il senso della responsabilità individuale, la richiesta di eccessiva flessibilità e l'angoscia della libertà. Questi stati patologici, per Han, sono frutto della pressione della prestazione che porta il sé ad esaurirsi. Se un tempo questi erano collegati allo sfruttamento del soggetto, da parte di un'istanza esterna che lo dominava, oggi il soggetto è libero, non è sottomesso a una istanza di dominio.

L'aspetto interessante di questa riflessione è che «il soggetto di prestazione si abbandona alla *libertà costrittiva* o alla *libera costrizione* volta a massimizzare la prestazione»¹⁰: egli decide liberamente di eccedere con il lavoro per aumentare la prestazione, ma in questo modo egli si auto-sfrutta. Siamo dunque lontani dall'alienazione marxiana: nella società neoliberale non esiste più il rapporto antitetico tra oppresso e oppressore, perché in questo caso «lo sfruttatore è al tempo stesso lo sfruttato. Vittima e carnefice non sono più distinguibili. Questo carattere autoreferenziale genera una libertà paradossale che, in virtù

8 *Ivi*, pp. 43-44.

9 *Ivi*, p. 18.

10 *Ivi*, p. 29.

delle strutture costrittive a essa connaturate, si rovescia in violenza. Le malattie psichiche della società della prestazione sono appunto le manifestazioni patologiche di questa libertà paradossale»¹¹.

L'uomo tardo-moderno è un uomo che, opponendosi alla negatività del divieto, si sente autenticamente libero. Egli non è obbligato al lavoro da una costrizione esterna ed estranea, e il lavoro rappresenta il mezzo attraverso cui poter raggiungere liberamente il piacere. Ma «questa libertà dall'altro, però, non è soltanto emancipante e liberatoria. La fatale dialettica fa sì che quest'ultima si rovesci in nuove costrizioni»¹². Il soggetto si impone di realizzare sempre più prestazioni per raggiungere la gratificazione del piacere, stato che non raggiunge mai e che lo porta a generare una lotta volta al superamento di se stesso, portandolo inevitabilmente al collasso. In questa fatale concorrenza con se stesso, nell'impresa di doversi superare costantemente, egli si consuma, si autodistrugge liberamente. «Il soggetto di prestazione esaurito, depresso è per così dire logorato da se stesso, dalla lotta con se stesso. Del tutto incapace di fuoriuscire da se stesso, di essere al di fuori, di affidarsi agli altri, al mondo, egli si trattiene in se stesso, il che conduce paradossalmente a scavare e svuotare il sé. Il soggetto si consuma come in una ruota da criceto, che gira sempre più velocemente su se stessa»¹³.

3. Il superamento del limite come indice di «perfettibilità dell'umano»

L'immagine di uomo appena delineata ci restituisce un soggetto svincolato dai legami e animato da un individualismo esasperato, da un'isteria per la sopravvivenza, e «alla luce dell'atomizzazione della società e dell'erosione del sociale resta solo il *corpo dell'Io*, da mantenere in salute a qualsiasi costo»¹⁴. Il singolo deve essere necessariamente “prestante” e libero

11 *Ibidem*.

12 *Ivi*, p. 81.

13 *Ivi*, p. 87.

14 *Ivi*, p. 36.

da ogni costrizione che limiti la sua illimitata volizione e, per prolungare indefinitamente la propria esistenza, deve agire su ciò che nella sua essenza si presenta come limite primo: il corpo.

Il corpo incarna quindi l'emblema della finitezza, acquisisce i caratteri della limitatezza, esso diventa un ostacolo al progresso umano, per questo non basta più la sua preservazione, ma è necessario il suo superamento. Alla base vi è la diffusa idea dell'uomo inteso come "essere perfettibile": la vita diventa un bene da massimizzare e tutti i limiti imposti dalla natura all'uomo devono essere superati. È proprio da questa idea che nasce il progetto immortalista, il quale ha come obiettivo quello di superare i quadri biologici della natura umana, attraverso la perfettibilità del corpo umano in un'ottica post-umanista. Il corpo umano diventa produttore di limitazioni, poiché soggetto al deterioramento e alla morte.

L'allungamento della speranza di vita ha indubbiamente spinto l'uomo di oggi a coltivare il culto della "gioinezza eterna", ma è il progresso tecno-scientifico che lo ha portato, di volta in volta, a spostare i limiti della longevità, tanto che oggi si è arrivati a credere che la vita possa essere allungata indefinitamente. Non è un caso la nascita di discipline, come la biogerontologia, che cercano di studiare i processi di invecchiamento per ridurne gli effetti. L'idea generale che sta alla base è quella secondo cui la senescenza non sia un fenomeno naturale inevitabile, ma che si possa intervenire sui processi di invecchiamento, per ritardarne gli effetti o per negarlo del tutto. A divulgare il "mito della longevità", nella prospettiva di anti-invecchiamento, attraverso la cancellazione totale dei limiti naturali dell'uomo, è il movimento transumanista, che raccoglie un gran numero di scienziati, intellettuali e artisti. Ad animare il movimento è la convinzione che il progresso tecno-scientifico possa condurre al potenziamento delle capacità fisiche e cognitive dell'uomo, grazie alle quali egli sarebbe in grado di combattere l'invecchiamento e anche la morte. L'obiettivo principale da perseguire è la liberazione dell'uomo dai limiti derivati dalla propria corporeità. Il corpo inizia a essere concepito come qualcosa di naturalmente imperfetto, che necessita del supporto della "macchina", da qui la fede nel processo di ibridazione delle componenti biologiche umane con quelle artificiali, o nel superamento del corpo tramite l'intelligenza artificiale

e le tecnologie dell'informazione. Speranze, queste, che vengono alimentate da ricercatori, come per esempio Noble, che credono nel possibile trasferimento della mente umana su supporti artificiali, decretando così il passaggio da *Homo sapiens* a *Machina Sapiens*, e liberando il soggetto dalla mortalità¹⁵.

L'ibridazione tra l'uomo e la macchina rappresenterebbe l'unica via che l'uomo può e deve percorrere per non estinguersi, egli ha modificato così profondamente il proprio ambiente, diventato oggi tecno-scientifico, tanto da rendere obsoleto e inadatto il proprio corpo, che adesso deve essere modificato per potersi adattare. Assistiamo, dunque, a una svalorizzazione sistematica del corpo umano, «chiamato a essere migliorato e modificato, prima di essere fisicamente declassato dalla macchina, il corpo è concepito come un brogliaccio che deve essere completamente riscritto»¹⁶. Dalle critiche al sistema digestivo umano, considerato obsoleto e causa di malattie quali il diabete, alle critiche alla maturazione sessuale umana, ritenuta causa primaria dell'invecchiamento del corpo, i discorsi post-umanisti vanno tutti verso un'unica direzione: il corpo umano rappresenta un limite alla sopravvivenza. Quello appena descritto è l'immaginario sostenuto dalle tecnoscienze: scenari postumani, forme di riduzionismo o eliminativismo del mentale, volontà di rifiutare il corpo e l'organico, tutte idee che darebbero il via alla disintegrazione del vivente, quando sarebbe doveroso ricordare che «il corpo costituisce “il muro della nostra finitezza”. Perché senza corpo l'umanità è impensabile, semplicemente. Fuori dal corpo non c'è conoscenza e non si dà mondo»¹⁷. Senza la dimensione corporea, dunque senza il suo limite primo, l'uomo non sarebbe neanche in grado di agire.

La sottovalutazione del corpo, e nei casi estremi la sua negazione, nascono da una fiducia incondizionata nella tecnica, la quale diventa l'unico mezzo per l'evoluzione antropologica. In realtà, la progressiva artificializzazione dell'ambiente e dell'uomo non potrà mai distruggere o negare il corpo, essa sarà soltanto un'aggiunta alle innumerevoli protesi di cui l'uomo si serve da quando esiste. La tecnologia, difatti, ha da sempre foggiate le caratteristiche dell'uomo,

15 C. Lafontaine, *Il sogno dell'eternità*, Edizioni Medusa, Milano 2020, p. 104.

16 *Ibidem*.

17 A. G. Biuso, *La mente temporale*, Carrocci editore, Roma 2009, pp. 3-4.

il suo corpo è sempre stato modificato da protesi che hanno moltiplicato le sue possibilità di interazione con il mondo, l'uomo è sempre stato un essere naturalmente artificiale. È proprio la sua natura finita che lo ha spinto ad ibridarsi. Il sogno fantascientifico dell'intelligenza artificiale di poter un giorno vivere senza un corpo limitante, di trasferire la mente su supporti più duraturi, si scontra con la certezza che non è possibile fare a meno della corporeità, «sciolto dal suo corpo l'individuo affiderebbe la propria immortalità a un replicante plastico bionico, che nient'altro sarebbe quanto a spirito, coscienza, che una statua di sale inscioglibile nel fiume della vita e il cui destino di sofferenza non sarebbe per questo redento »¹⁸. La macchina non riesce a pensare proprio perché priva di corpo, sostrato fondamentale per la produzione di significati. Gli studiosi hanno dunque compreso l'importanza per un androide di possedere un corpo attraverso cui poter interagire con l'ambiente. Per queste ragioni, dopo aver imitato le funzioni superiori della specie umana, stanno provando a dotare la macchina di corporeità.

La retrocessione del corpo a mera estensione materiale, la sua visione meramente biologica, nasce dall'antica scissione tra corpo e mente, che lo scientismo ripropone oggi, aggredendo il corpo e considerandolo anello debole di quell'unità psicosomatica che è l'uomo. Ciò che non si è sufficientemente compreso è che «la corporeità, infatti, non è per l'uomo una semplice struttura organica o l'insieme delle funzioni metabolizzanti ma è anche corpo vissuto, percezione propria del mondo, costruzione spazio-temporale, flusso degli *Erlebnisse*, esperienze vitali sprofondate nella coscienza»¹⁹. Il corpo non rappresenta dunque una semplice presenza fisica ma diventa una struttura che pensa, che produce significati e che di conseguenza agisce. Riducendo il corpo all'organico, la medicina ha ridotto la corporeità a un oggetto frammentato, «una scienza medica costruita sulle schegge dell'umano, sui suoi brandelli invece che sull'interezza del corpo/tempo/mondo, non riesce a capire che non si muore perché ci si ammala ma la malattia è una delle espressioni più nette della finitudine e della mortalità dell'umano»²⁰.

18 *Ivi*, p. 122.

19 *Ivi*, pp. 97-98.

20 *Ivi*, p. 112.

4. Il superamento del «limite dei limiti», ovvero la morte

Il delirio di onnipotenza della ragione umana sembra acuirsi e la dimostrazione più grande è data dalla volontà di superare il “limite invalicabile dell’esistenza”, la morte, segno dell’intrinseca finitezza del suo essere. La più grande esperienza del limite che il singolo, nolente o volente, è costretto a fare è quella della morte, la quale si costituisce come il “limite dei limiti”, ovvero piena incarnazione del limite nell’esperienza umana. La mortalità, difatti, è ciò che consente al soggetto di individuarsi e di concepirsi come umano. La morte diventa quindi l’essenza ontologica che determina l’essenza della vita: essa è cifra autentica della vita umana.

La morte è indissolubilmente legata alla umanità, «se la padronanza del linguaggio e degli utensili occupa un posto centrale nei processi di ominazione, è innegabilmente la coscienza protettiva della morte a delimitare lo spazio simbolico proprio della cultura umana»²¹. Sin dalla sua comparsa nel mondo, l’uomo ha avuto coscienza di possedere una vita soggetta al perire a causa della morte e, al contempo, anche il desiderio irrefrenabile di ostacolarne il suo arrivo. La morte era riconosciuta dall’uomo e faceva parte della sua esistenza, basti pensare alla visione tragica dell’esistenza che avevano i greci, per i quali il dolore, il male, la morte che si incontrano lungo l’esistenza facevano parte della vita stessa. «I greci hanno colto l’essenza del tragico, che non sta nel semplice soffrire e morire delle singole esistenze, ma nella necessità della loro morte affinché si generi la vita. La gioia della vita è resa possibile dalla crudeltà della morte, per cui il dolore e la morte non sono qualcosa che è capitato alla vita in seguito a una caduta o una colpa, ma sono intrinseche alla vita stessa come condizioni del suo accadere»²². La morte era dunque intesa come condizione all’esistenza, limite posto alla vita che consente a quest’ultima di ottenere una forma definita e un significato.

Diversa è la concezione che la morte, intesa come limite, assume con la visione giudaico-cristiana. Con il suo avvento assistiamo a una svalutazione

21 C. Lafontaine, *Il sogno dell’eternità*, cit., p. 21.

22 U. Galimberti, *La casa di psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*, Feltrinelli, Milano 2019, p. 22.

della dimensione terrena, la quale si trasforma in una “valle di lacrime”, una fase transitoria di infelicità dell’esistenza, alla fine della quale l’uomo, finalmente, potrà vivere una vita senza dolore nell’aldilà. È proprio dalla tradizione giudaico-cristiana, dalle sue nozioni di immortalità dell’anima, di resurrezione dei corpi, che il soggetto inizierà a coltivare l’idea di poter combattere la morte e di vincerla, alimentando sempre più il desiderio di immortalità individuale.

La visione cristiana, difatti, è autrice del cosiddetto “desiderio infinito” nell’umanità, che spinge quest’ultima a desiderare di travalicare il confine naturale della propria finitezza. Se la cultura greca, grazie all’esistenza della morte, accettava la tragicità di una vita finita con moderazione, con «il coraggio di guardare in faccia il dolore e di conoscere le atrocità dell’esistenza»²³, il messaggio cristiano diventa invece un invito rivolto all’uomo a desiderare infinitamente ciò che egli non possiede e spera di ottenere: l’amore di un Dio che è collocato oltre la dimensione terrena e l’esistenza di una vita eterna. Vi è dunque una fuga del desiderio da una dimensione terrena e caduca, a una ultraterrena eterna e illimitata.

La possibilità di superare il limite della finitezza umana, di poter vivere una vita eterna rifiutando la morte, è data dalla figura di Cristo che resuscita dai morti, che con la sua morte vince la morte e dona la vita ai morti. La morte, dunque, inizia ad acquisire il ruolo di nemico, deve essere combattuta e l’uomo adesso può vincerla, perché Dio ha mandato il Suo unigenito Figlio a morire sulla croce.

Come afferma Lafontaine, bisognerà però attendere il Settecento per assistere allo sgretolamento ontologico della morte, poiché essa inizia a non essere più concepita come volontà del divino che governa l’umano, bensì come fenomeno naturale, che è possibile conoscere e analizzare, controllare e negare. Per Bauman si assiste a una decostruzione della morte, ovvero allo spostamento di attenzione dalla morte alle sue infinite e possibili cause che diventano razionalmente aggredibili²⁴. «La morte cessa di essere percepita come la base ontologica della condizione umana e diviene la posta in gioco di un combattimento individuale

23 F. Nietzsche, *La nascita della tragedia dallo spirito della musica* in *Opere*, Adelphi, Milano 1972, p. 32.

24 Cfr. Z. Bauman, *Mortalità, immortalità e altre strategie di vita*, Il Mulino, Bologna 2012.

per la sopravvivenza attraverso la via dell'arsenale bio-medico»²⁵. Questo è il periodo dell'incondizionata fiducia nei confronti della scienza e della tecnica, della fiducia ottimistica nel progresso e dell'interpretazione della realtà in una prospettiva antimetafisica. Per queste ragioni, nel periodo moderno assistiamo alla cancellazione della morte dallo spazio pubblico e alla sua de-simbolizzazione, che porta inevitabilmente a un'opera di decristianizzazione dell'evento: oltre la morte non vi è più per l'uomo una vita ultraterrena verso cui tendere.

Il limite incarna tutto ciò che è contingente, poco definito, manchevole e finito, e il discorso sulla limitatezza richiama, inevitabilmente, quello sulla finitezza. L'individuo oggi non crede più nella sua natura finita e dunque mortale, non considera più la propria finitezza come tratto proprio e distintivo della sua natura, bensì come un'imperfezione della propria essenza, sulla quale bisogna necessariamente agire per poter sopravvivere in eterno. La società in cui viviamo è una società "postmortale", dove la postmortalità è intesa come negazione e rifiuto dello statuto simbolico della morte. È sicuramente vero che quello dell'immortalità è un sogno che ha animato ogni epoca storica, ma il soggetto ha da sempre concepito la morte come segno distintivo della condizione umana e l'immortalità come caratteristica propria della divinità, esistevano gli uomini mortali e le divinità immortali. Eroi venivano definiti dai greci quegli uomini in grado di lottare con la morte, di sopravvivere e rendersi immortali. Il desiderio dell'eternità è dunque antico quanto la natura umana.

Ma l'elemento caratteristico della nostra società è che il mito dell'immortalità non è più ultraterreno, come voleva la tradizione giudaico-cristiana, l'uomo non desidera eternizzarsi trascendendo la dimensione terrena, egli vuole eternizzarsi sulla Terra. «La promessa di una vita dopo la morte – di una continuità nell'aldilà – è a fondamento della maggior parte dei regimi di immortalità, e questo indipendentemente dalle culture e dalle epoche. La mitologia occidentale conosce tuttavia un'altra via d'accesso all'immortalità, quella di non morire affatto ossia di prolungare indefinitamente il soggiorno sulla terra»²⁶.

A creare il falso mito dell'immortalità terrena è stata l'idea di un progresso

25 C. Lafontaine, *Il sogno dell'eternità*, cit., p. 32.

26 *Ivi*, p. 47.

illimitato, il quale si scontra duramente con la natura finita dell'uomo, dovuta alla presenza della morte come fatto ineluttabile. L'uomo persegue l'infinito godimento e la morte, rappresentando un limite, si costituisce come ostacolo al suo desiderare. La volontà e il desiderio di superare la morte alimentano dunque un nuovo sogno, quello della postmortalità, la quale si traduce in una "esasperata" voglia di non invecchiare e di allungare indefinitamente la vita. La morte è da sempre stata intesa come limite insuperabile, varcando la sua soglia l'uomo entrava in un altro mondo, essa era base ontologica inaggrabile. La morte come limite assumeva un ruolo centrale nel fluire del tempo, il momento del trapasso era caratterizzato dall'ultimo respiro. Ma «man mano che la morte si medicalizza, che i dispositivi biomedici si tecnicizzano e si perfezionano, le sue frontiere, una volta ritenute sottratte al tempo, si rivelano malleabili, storicamente costruite. Così, la morte non è più il fenomeno unico e irreversibile che un tempo attestava lo scorrere del tempo; diviene multipla e plurale, soggetta a prolungamento indefinito»²⁷.

Nel XX secolo si assiste alla decostruzione scientifica della morte, il soggetto è in grado di intervenire sulla morte, sui suoi tempi e sulle sue modalità: essa diventa oggetto manipolabile. Assistiamo oggi alla dilatazione del tempo della morte, siamo in grado di intervenire sul processo finale, il respiratore artificiale e il trapianto di organi sono solo alcuni degli esempi per comprendere la mutazione della delimitazione temporale della morte. Uno spostamento del confine del tempo finale, dovuto ai progressi in campo biomedico, che rende addirittura difficile stabilire il confine netto tra vita e morte. «A partire dal XIX secolo il sapere biomedico procede a decostruire l'antica unità della morte in una serie di tappe fisiologiche, ma il processo mortale va a estendersi al di qua e al di là dei limiti della vita dell'individuo in senso stretto»²⁸, inizia a palesarsi la distinzione dei vari modi di decedere. Morte funzionale, morte clinica, morte tessutale, morte cerebrale, sono le diverse tipologie di morte che hanno sfumato i tratti distintivi della morte originariamente intesa. La ridefinizione dei confini della morte provoca «un'incertezza crescente sullo statuto del morente. Situato

²⁷ *Ivi*, p. 51.

²⁸ *Ivi*, p. 53.

in un non-luogo tra la vita e la morte, il morente occupa uno spazio sociale altamente tecnicizzato, in cui l'individualità corporea tende a essere dissociata dalla soggettività. Dallo stato di coma e dalle sue molteplici definizioni mediche fino alla nozione di coma irreversibile, questo non-luogo solleva questioni di ordine etico, simbolico e giuridico»²⁹.

La morte diventa quindi un fenomeno gestibile e addirittura pianificabile: il personale medico è chiamato a ritardarla tecnicamente e in alcuni casi a programmarla, bastino come esempi l'accanimento terapeutico, l'eutanasia e il suicidio assistito. La morte è dunque soggetta a un controllo altamente tecnologico e in molti casi diventa appannaggio di scelte amministrative. «A fronte di questa nuova morte *high-tech*, i pazienti manifestano in genere un duplice timore, quello di essere staccati dalle macchine troppo presto e di morire prima del tempo per soddisfare un bisogno di organi, e quello opposto di essere oggetto di un accanimento terapeutico e di essere mantenuti in vita inutilmente»³⁰.

Le recenti scoperte in ambito biomolecolare, i progressi tecno-scientifici nel campo dell'ingegneria genetica, dell'informatica e delle nanotecnologie, consentono all'uomo di concepire l'immortalità terrena come una meta perfettamente raggiungibile. Questo sogno si è alimentato nel tempo, soprattutto grazie agli studi condotti sui geni, i quali sono stati considerati come base essenziale della vita e capaci di sopravvivere all'esistenza individuale, quindi portatori del segreto dell'immortalità. Ciò ha dato il via a una sacralizzazione dei geni, a un vero proprio feticismo del DNA, che porta a considerare la vita come un fenomeno fisico-chimico dominabile³¹.

La decostruzione biotecnologica della morte ha sfumato i confini originari tra ciò che è vivente e ciò che è artificiale: clonazione, immortalità genetica, medicina rigenerativa e criogenia, sono la piena espressione della volontà umana di allungare indefinitamente il tempo della vita. La clonazione rappresenta simbolicamente la capacità umana di far risorgere l'essere, riproducendo un essere umano geneticamente identico. Ma l'elemento importante da prendere

29 *Ibidem*.

30 *Ivi*, p. 61.

31 *Ivi*, p. 72.

in considerazione è il progetto di auto-generazione dell'umano che si cela dietro al processo di clonazione: l'individuo rinuncia all'atto riproduttivo come mezzo naturale di auto-riproduzione, prettamente fisico e corporeo, quindi, non si serve più del proprio corpo per eternizzarsi. La morte perde il suo carattere ineluttabile e irreversibile, l'uomo cerca di oltrepassare anche i limiti imposti dalla biologia, ciò grazie alla conoscenza dei meccanismi di morte cellulare. La scoperta dell'apoptosi, con la conseguente negazione dell'immortalità cellulare, ha stimolato la scienza a ricercare i meccanismi di morte cellulare per poter intervenire ed evitarli. Gli studi condotti sulle cellule staminali hanno consentito la nascita della medicina rigenerativa, basata sul processo di rimpiazzamento e rigenerazione delle cellule, dei tessuti, degli organi umani per ripristinare le loro funzioni. Essa, nata con l'obiettivo di ostacolare le malattie, ha invece oggi un altro fine: quello di consentire al corpo di ricrearsi e non perire, è dunque una lotta contro la degenerazione del corpo. Alla base vi è la ricerca del cosiddetto "segreto della salamandra"³², batrace capace di rigenerare le proprie parti del corpo. Allo stesso modo l'uomo deve trovare i geni responsabili della rigenerazione e agire su di loro. Non si tratta più quindi di combattere la malattia, ma di ostacolare il processo di invecchiamento, attraverso la manipolazione dei meccanismi biologici legati ad esso. Da quanto detto, si evince come l'individuo controlli biologicamente il suo destino attraverso l'ingegneria genetica e le biotecnologie. Da oggetto manipolabile, grazie a progetti più ambiziosi, al confine tra scienza e fantascienza, la morte diventa addirittura oggetto annullabile: l'idea di base è che sia realmente possibile negare l'esistenza della morte, attraverso metodi di conservazione del corpo, come la criogenia umana. Questa pratica consiste nell'abbassamento della temperatura corporea di persone appena decedute fino al raggiungimento della temperatura dell'azoto liquido, fermando la decomposizione del corpo. La crioconservazione alimenta la speranza dell'uomo di proseguire la sua vita indefinitamente, di poter essere un giorno risvegliato, riportato in vita e curato con l'ausilio di cure non ancora esistenti. Ibernazione, clonazione, crioconservazione, ibridazione uomo-macchina, sono solo alcuni degli innumerevoli esempi che ci consentono di cogliere come

32 Cfr. C. Lafontaine, *Il sogno dell'eternità*, cit.

l'individuo di oggi sia pronto a realizzare il sogno antico dell'eternità, attraverso il superamento dei limiti assegnati all'esistenza.

5. «La finitudine consapevole di se stessa» come condizione di possibilità dell'esistente

La consapevolezza prospettica della morte è alla base della cultura umana. La morte è qualcosa che caratterizza l'umanità, da qui la preparazione consapevole dell'individuo alla morte e al contempo il suo desiderio più grande, quello di superarla. Se l'eterna volontà umana di oltrepassare il limite contrassegna in maniera netta la nostra identità, è proprio l'accettazione della morte, della nostra intrinseca finitudine, a renderci pienamente umani.

La morte si rifiuta se la si considera come limite, in una accezione negativa, ovvero come negazione dell'essere. Ma se concepita come limite nella sua accezione positiva, collocata al centro dell'essere, così come voleva Heidegger, la morte diventa base portante dell'individualità umana. Il filosofo tedesco ha avuto il merito di costruire una filosofia interamente incentrata sulla morte, vedendo in essa l'unica possibilità assolutamente certa della condizione umana, una possibilità che permette all'uomo di prendere coscienza della sua intrinseca e naturale finitezza, se si vuole, un mezzo che lo riporta alla sua umanità e alla sua limitatezza. «La morte è una possibilità di essere che l'Esserci stesso deve sempre assumere da sé. Nella morte l'Esserci incombe a se stesso nel suo poter-essere *più proprio*. In questa possibilità ne va per l'Esserci puramente e semplicemente del suo essere-nel-mondo. La morte è per l'Esserci la possibilità di non-poter-più-esserci. Poiché in questa sua possibilità l'Esserci incombe a se stesso, esso viene completamente rimandato al suo poter-essere più proprio»³³.

L'autenticità umana si realizza nel momento in cui l'uomo prende coscienza del suo destino mortale. La morte rappresenta quindi quel limite che consente all'individuo di aprirsi alla umanità e al contempo di umanizzarsi. La caratteristica di questo limite è che si presenta come forma di possibilità, una possibilità che

33 M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2009, pp. 300- 301.

non è soggetta alla scelta dell'Esserci, ma che di fatto è la più propria.

«Questa possibilità assolutamente propria e incondizionata è, nel contempo, l'estrema. Nella sua qualità di poter-essere, l'Esserci non può superare la possibilità della morte. La morte è la possibilità della pura e semplice impossibilità dell'Esserci. Così la morte si rivela come la possibilità più *propria, incondizionata e insuperabile*»³⁴.

Per Heidegger la morte non deve essere intesa come una «presenza non ancora attuata», come evento intramondano noto a tutti e privo di sorpresa, come il “si muore”, ovvero qualcosa di indeterminato che un giorno accadrà, questa concezione è propria del Si impersonale, è il modo inautentico di concepire la morte, «il “si muore” diffonde la convinzione che la morte riguarda per così dire il Si anonimo. L'interpretazione pubblica dell'Esserci dice: “si muore”, perché in tal modo ognuno degli altri e noi stessi possiamo raccontarci: ogni volta non io. Infatti questo Si è il nessuno»³⁵. Intesa come comune accadimento, la morte, per il soggetto, non è più concepita come possibilità di “essere più propria”, incondizionata e insuperabile. Il singolo, difatti, prova ad eludere la certezza della sua morte grazie all'indeterminatezza del quando e del “non è ancora presente”.

Il “si muore” del “si” impersonale porta l'individuo a fuggire dalla morte, la consapevolezza, invece, della morte come «fine dell'Esserci, come possibilità dell'Esserci più propria, incondizionata, certa e come tale indeterminata e insuperabile»³⁶ ci restituisce un soggetto che è Esserci per la morte, soggetto che vive in maniera autentica perché consapevole che la propria vita è soggetta al perire. L'essere-per-la-morte è dunque l'individuo che acquisisce la consapevolezza che per ogni istante della sua vita sarà promesso alla morte.

Quello di Heidegger è un invito a concepire la morte non come elemento accidentale, bensì come elemento costitutivo dell'esistenza umana, «l'Esserci, allo stesso modo che, fintanto che è, è già costantemente il suo non-ancora, è anche già sempre la sua fine. Il finire proprio della morte non significa un essere alla fine dell'Esserci, ma un *essere-per-la-fine* da parte di questo ente.

34 *Ivi*, p. 301.

35 *Ivi*, pp. 303-304.

36 *Ivi*, p. 310.

La morte è un modo di essere che l'Esserci assume non appena è. "L'uomo, appena nato, è già abbastanza vecchio per morire"³⁷. Un invito a non combattere la morte o a fuggire da essa, ma ad accettarla come consapevolezza dell'umana finitudine, poiché la morte pone l'uomo «innanzi alla possibilità di essere se stesso, in una libertà appassionata, affrancata dalle illusioni del Sì, effettiva, certa di se stessa e piena di angoscia: la libertà per la morte»³⁸. La morte ci riporta alla nudità del nostro essere, ci invita a mettere da parte il sogno di immortalità disincarnata, grazie al riconoscimento della condizione dell'essere umano: uomo finito e limitato.

Il limite indica la condizione di insufficienza ontologica e la precarietà esistenziale che investe l'esistente, l'uomo è un essere mortale, per questa ragione la sua vita è strutturalmente limitata. Il limite, secondo questa visione, acquisisce un'interpretazione "privativa" dell'esistente, ma in realtà la finitudine, come insegna Heidegger, diventa invece una condizione di possibilità dell'esistente, non la sua negazione. Il limite rappresenta il mezzo attraverso cui il soggetto riesce a cogliere la propria essenza, è una sponda esistenziale che ci consente di ricercare il significato e di accettarsi "per come si è naturalmente". Se il limite è cifra autentica dell'umanità, la sua mancata accettazione rappresenta l'uscita dell'uomo dall'umanità. Questo è ciò che la società odierna promuove, attraverso il falso mito del perfettismo, generando una "nevrosi della perfezione" senza precedenti. Gli errori, i fallimenti, la fragilità, fanno parte della vita umana, sono elementi che scaturiscono dalla limitatezza ma che rendono l'individuo pienamente umano.

La piena accettazione della condizione di finitudine ontologica, intesa come condizione di possibilità, dovrebbe portare il soggetto a rigettare l'accezione negativa solitamente connessa al suo essere finito. L'uomo non deve fuggire dalla finitezza e dalla contingenza, ma acquisire la consapevolezza che è proprio il suo "essere mancante", il suo limite ontologico, a consentirgli di conoscere le radici del suo essere. Il limite acquisisce dunque un grande valore, poiché consente al soggetto di guardare in maniera realistica alla natura del proprio essere.

³⁷ *Ivi*, p. 295.

³⁸ *Ivi*, p. 318.

L'auto-accettazione, intesa come accettazione della propria finitezza e quindi della propria carenza ontologica, restituisce all'uomo la grandezza, così come ci insegna Pascal, le sue stesse miserie provocano la sua grandezza. L'uomo non basta a se stesso, il suo è un essere relativo, ed è proprio il suo "essere ontologicamente manchevole" che lo spinge a ricercare un grado d'essere migliore. Senza la sua limitatezza, intesa come struttura della propria condizione, l'uomo non avrebbe il bisogno di trascendersi e di relazionarsi con l'"altro generico", inteso in tutte le sue forme.

«Nel campo morale, l'esperienza del limite e delle situazioni-limite determina la relazione dinamica tra compiutezza dell'autodeterminazione della ragion pratica (l'uomo divino che è in noi) e la fondazione radicale della finitudine umana, della presa di coscienza dei propri limiti. Attraverso il continuo riconoscimento soggettivo dei propri limiti, l'uomo prende coscienza di se stesso e, allo stesso tempo, può tendere verso un potenziale, possibile, continuo miglioramento e superamento dei propri limiti»³⁹. Il riconoscimento della finitezza umana e della natura segnata dal limite, consentono all'uomo di essere educato a una "postura morale", di cogliere l'importanza dell'alterità, del "tu" e dell'ambiente, per poter cogliere la più grande verità circa se stesso, ovvero che «la finitudine consapevole di se stessa rimane il tratto costitutivo della specie che pensa»⁴⁰.

39 A. Gentile, *Filosofia del limite*, cit., p. 146.

40 A. G. Biuso, *La mente temporale*, cit., p. 260.

Bibliografia

Z. Bauman, *Mortalità, immortalità e altre strategie di vita*, Il Mulino, Bologna 2012.

A.G. Biuso, *La mente temporale*, Carrocci Editore, Roma 2009.

A.G. Biuso, *Dispositivi semantici*, Villaggio Maori Edizioni, Catania 2008.

U. Galimberti, *La casa di psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*, Feltrinelli, Milano 2019.

A. Gentile, *Filosofia del limite*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2012.

B. C. Han, *La società della stanchezza*, Nottetempo, Milano 2020.

B. C. Han, *Topologia della violenza*, Nottetempo, Milano 2020.

M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2009.

C. Lafontaine, *Il sogno dell'eternità*, Edizioni Medusa, Milano 2020.

S. Latouche, *Limite*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

F. Nietzsche, *La nascita della tragedia dallo spirito della musica*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1972.

L'idea di «limite» nella filosofia di Jacques Derrida

EDOARDO DE SANTIS¹

Sommario: 1. Il limite come rappresentazione del reale. 2. La tecnica e il dominio escatologico.

Abstract: This text addresses the problem of the limit in Jacques Derrida's philosophy. It is to be interpreted from the point of view of the determination of a "rule" from which it is possible to interpret the sensible horizon of phenomena. The limit is the problematic determination within which the real is resolved. The fundamental question pertains to the fate of reality. To what does the history of Being refer? Where does the sensible determination of History lead? The finality of existence is investigated from the concept of "limit", understood as a useful discriminator to investigate the historical relevance of phenomena within Being, seeking to understand their cogency. The limit, investigated from its manifestation within the forms of the real, opens to a design determination of the world, giving meaning to the multiplicity of phenomena that are thus illuminated by the "light" of Being.

Keywords: *Derrida, limit, rule, border, world, horizon.*

1 Esperto Progetto nazionale «Inventio» – Università degli studi di Bologna – Associazione «Filò» – «Il filo del pensiero».

1. Il limite come rappresentazione del reale

Nella filosofia di Jacques Derrida il limite rappresenta il paradigma e l'orizzonte di riferimento attraverso il quale il reale viene interpretato a partire dal suo determinarsi univocamente, per poi scindersi all'interno di molteplici "forme" che non è possibile ricondurre a unità. Il limite è la determinazione plurima del mondo, che pone al soggetto la domanda riguardante le condizioni di possibilità del farsi storico. Riprendendo l'espressione di Levinas, utilizzata in *Dall'esistenza all'esistente*, il filosofo francese nel saggio *Violenza e metafisica* contenuto nel volume *La scrittura e la differenza* afferma che l'ex-cedenza è il luogo-nonluogo al quale si fa abitualmente riferimento tramite l'immaginazione. Siamo ricondotti nell'orizzonte di un dover-essere che condiziona il pensiero stesso, che tende a superare continuamente il *pathos* dell'attimo presente che sorge prefigurando possibilità vietate al senso "interno".²

La politica è in questo senso progresso della voce recitata, abluzione dell'Assoluto in seno al reale, ricordo di gesta non comprese nella loro necessità. Derrida sottolinea che il tramonto della politica non è auspicabile prima che essa abbia risolto il problema dell'apparenza all'interno della collettività. L'intangibilità del reale è una questione che deve essere affrontata dal punto di vista dell'edificazione di strutture atte a ridare senso al mondo. La possibilità di seguire vie differenti, al di là della narrazione del politico, è un presupposto che bisogna considerare implicito. L'esistenza può essere ricondotta a una molteplicità infinita di piani, ognuno dei quali in diritto di rivendicare la sua autonomia e la sua propria ragion d'essere. La nascita sfugge al controllo dell'individuo che si ritrova catapultato nell'immanenza dell'esistere, essendo

2 J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1990, p. 108. Cfr. quanto afferma Kojève nel corso su Hegel del 1938-1939 nel volume: *Introduzione alla filosofia di Hegel*, Adelphi, Milano 1996, p. 395: «Ogni atteggiamento esistenziale è cosciente; e, poiché ogni coscienza è sensazione, percezione e intelletto, ogni atteggiamento esistenziale è una forma specifica della rivelazione dell'Essere mediante la sensazione, la percezione e l'intelletto; e, poiché queste rivelazioni sono reali, l'Essere stesso è effettivamente quale appare in esse».

obbligato a pensare e a fare ciò che pensa e che fa, dovendo dare ragione a sé stesso del suo pensiero e del suo agire. Il limite è intrinseco all'avvicinarsi dell'attimo con quello successivo: il reale stesso è formato dalla punteggiatura di circostanze che rimandano alla loro limitazione, che rende superabile per il soggetto il confine dell'essere-per-la-morte. La considerazione espressa preliminarmente nei confronti dell'esistenza riconduce il soggetto all'asprezza della sua condizione di finitudine immanente.

Il tempo conferma la caducità che si oggettiva come ferrea contrapposizione tra i desideri inconsci dell'individuo e la realtà esterna, considerata nella sua imponderabilità. Il reale non riesce a guarire dai mali che esso si trova ad affrontare originariamente; il senso interno della storia dell'Essere narra l'impotenza di Dio nei confronti della possibilità di intervenire attivamente nella Storia. Si potrebbe affermare che il mondo, inteso come totalità degli accadimenti, sia vittima della sua stessa storicità. L'imponderabilità del reale conduce a mettere in dubbio la rilevanza dei fatti stessi: essi sembrano obbedire alla regola rappresentata dal rinvio del significato il quale si nega all'interno di una narrazione che sfugge alla possibilità di essere individuata. L'ideale dell'istituzione di una nuova società deve fare i conti con la regressione che il tempo impone all'individuo. Il limite compendia la cesura tra il detto e l'indicibile, unendo i termini dialogici attraverso i quali è possibile descrivere il reale. Nella modernità la tecnica rappresenta non più un mezzo per ottenere determinati scopi, bensì il "fine in sé" in vista del quale ogni accadimento ha senso in rapporto al linguaggio adoperato dalla tecnica stessa. Il progresso va inteso come esplicitazione del limite intrinseco all'agire umano che si determina in forme sempre nuove nel fluire del tempo. La civiltà dei media implica la diffusione del linguaggio comunicativo allargato su scala globale, il quale è in grado di dare vita a conformazioni inedite dell'agire comunitario. La determinazione pratica della società dei consumi dà vita a diverse conseguenze che attengono la possibilità di ridiscutere gli elementi concreti del farsi storico. Come scrive Derrida in *Dello spirito*:

«Il *Dasein* non è un'interiorità spirituale da cui si possa derivare la *secondità* di un divenire-spaziale. Esso ha il suo essere-nello-spazio (*ein eigens «im-Kaum.Sein»*).

Ma quest'ultimo è possibile solo sul fondamento del suo essere-nel-mondo in generale. Non si deve considerare l'essere-in-un-mondo (*das In-Sein in einer Welt*) una proprietà spirituale (*eine geistige Eigenschaft*), né la spazialità umana qualcosa che caratterizzi solo il corpo. Se lo si ammettesse, verrebbe riproposto l'oscuro problema dell'essere-insieme, nella forma del *Vorhandensein*, di una cosa corporea (*Körperding*) con una cosa spirituale (*Geistding*)». ³

La scrittura si pone come differenza all'interno della piega che dispone l'orizzonte dell'Esser-ci all'interno di una linea definita spazio-temporalmente. Il venir-meno dell'abitabilità della "radura" distoglie il soggetto dal compito di plasmare creativamente la materia. L'origine del fondamento si pone come rivelazione visibile dell'essenza concreta del partire-da, che si configura come evasione ed emancipazione nei confronti dell'atto stesso del nascere. La staticità degli Io-penso deve essere considerata alla stregua di una "volontà di macchinazione" la quale può essere giustificata soltanto presupponendo che la tecnica non abbia ancora completato, all'interno dell'orizzonte dell'Essere inteso come "evento", la sua opera di emancipazione. Il distacco dalla terra remota narra la tendenza del mortale a prefigurare il rifiuto attivo del mondo, inteso come passaggio dalla condizione del cavernicolo, che vede e ha di mira il mondo, alla condizione del filosofo, che «nega il fondamento dell'Essere considerandolo in quanto niente». ⁴

Nel volume *Derrida and the Political* Richard Beardsworth afferma che il condizionamento a cui il divenire è sottoposto non deriva da motivi oggettivi, come potrebbero essere considerati il dominio della tecnica nei confronti del mondo o l'alienazione all'interno del capitalismo, ma bensì dalla negazione del fondamento che si configura come necessità che l'uomo riconosca la finitudine

3 Jacques Derrida, *Dello spirito. Heidegger e la questione*, SE, Milano 2010, p. 34.

4 Cfr. quanto scrive Jean-Luc Nancy nel volume: *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2001 p. 61: «La questione e l'esigenza sono destinate dalla costituzione dell'essere-in-tanti in quanto tale, cioè dalla costituzione della pluralità nell'essere. Il concetto di «co-esistenza» ne viene acuitizzato e complicato in maniera straordinaria. È notevole, infatti, che questo termine serva oggi a connotare un regime o uno statuto più o meno imposto a partire da circostanze estrinseche».

della sua esistenza caratterizzata dal destino problematico dell'Essere-per-la-morte.⁵ L'ontologia del limite si configura come orizzonte di discorso intrinseco al significato delle relazioni che individuano il soggetto all'interno della costituzione indeterminata del reale. La rappresentazione del nucleo problematico del carattere liminale intrinseco al divenire esplicita il fondamento del per-sé inteso come centro di esplicitazione dell'anima individuale. Secondo Alasdair MacIntyre, la comunità degli uomini tende in realtà ad andare contro le tradizioni, ad opporsi inconsciamente agli usi e costumi abituali. Le masse sono potenzialmente «plasmabili e riconducibili all'edificazione di valori differenti».⁶ La dimensione della scrittura si allarga fino a toccare i confini del mondo amministrato, riportando la riflessione verso l'origine del dominio politico. L'essenza dell'uomo è il suo rapporto con la comunicazione, intesa come possibilità di individuazione del parallelo tra durata della coscienza e tempo amministrato scandito cronologicamente. L'individuazione stessa è un momento subitaneo che si verifica quando è posta la differenza tra l'apparenza della macchinazione e la sostanza della corretta amministrazione temporale, che giustifica il fatto stesso che il divenire sia precedente all'Essere. Come scrive Jacques Derrida:

«Comunità della non-presenza, quindi della non-fenomenicità. Non comunità senza luce, non sinagoga con gli occhi bendati, bensì comunità anteriore alla luce platonica. Luce anteriore alla luce neutra, anteriore alla verità come terzo, «nella cui direzione si guarda assieme», verità di giudizio e di arbitrio. Solo, l'altro, il tutt'altro, può manifestarsi come ciò che è, prima della verità comune, in una certa non-manifestazione e in una certa assenza. Di lui si può solo dire che il suo fenomeno è una certa non-fenomenicità, che la sua presenza (è) una certa assenza. Non assenza pura e semplice, perché allora la logica finirebbe ancora per ritrovarci, ma una certa assenza».⁷

5 Cfr. R. Beardsworth, *Derrida and the Political*, Taylor & Francis, Milton Park 1996.

6 Cfr. A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press, Notre Dame 1988.

7 J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, cit., p. 115.

Il tempo è scandito nell'orizzonte della rivelazione cristiana, intesa come forza pulsante del reale e foriera di eventi universali ancora non verificatisi. La cristianità si determina come narrazione degli accadimenti all'interno del tempo storico, rappresentandone l'origine e il cuore pulsante. Il volto è il tramite che dà accesso alla trascendenza, ai piani della visione del mortale, che si incarnano nella manifestazione dell'impianto tecnico del mondo amministrato. Il limite in cui si incastona il vissuto si determina come annuncio kerygmatico della Rivelazione a-temporale. L'incarnazione di Cristo è promessa di redenzione "lungo il tempo", che non ha inizio né conclusione, ma è già da sempre "dis-velato". Come scrive Derrida, nel saggio su Levinas all'interno di *La scrittura e la differenza*: «L'infinitamente altro è l'invisibile, poiché il vedere apre solo la esteriorità illusoria e relativa della teoria e del bisogno. Esteriorità provvisoria che ci diamo *in vista* di consumarla (nei due sensi della parola). Inaccessibile, l'invisibile è l'altissimo: il *très-haut*».⁸ Il limite della legge consta nel diniego della possibilità di un'evoluzione volta a ritrovare l'origine della forma politica. La considerazione del reale in quanto caratterizzato da una fondamentale alienazione priva il soggetto dello sguardo prospettico nei confronti del mondo. Come scrive Carmelo Colangelo: «Il morire senza fine è invece il limite quando il limite non è possibile».⁹ La cultura in questo senso non va pensata come un insieme di conoscenze da possedere e custodire, ma come un materiale che progressivamente va elargito, o per meglio dire, donato, fino al completo svuotamento del soggetto donante. La neutralità priva di scopo che sembra rappresentare la cifra della "normale" indifferenza dello stare al mondo nasconde l'oggettività ontologica del posto nel mondo originariamente occupato: esso si manifesta in ogni circostanza, rimandando alla radice trascendentale dell'individuo, che agisce all'interno di una sfera puramente ideale. L'autentico atteggiamento filosofico non consiste nel prendere posizione genericamente per i più deboli e gli oppressi in contrapposizione al potere, ma nell'affermare circostanza dopo circostanza

8 *Ivi*, p. 118.

9 C. Colangelo, *Limite e malinconia. Kant, Heidegger, Blanchot*, Loffredo, Napoli 1998, p. 174.

la fedeltà all'idea. Il filosofo afferma all'interno dell'armonia del suo animo la volontà della natura e prefigura in anticipo sul suo tempo i rivolgimenti della storia quando essi sono realmente all'orizzonte. Come scrive Derrida nel saggio *Ousia e grammè*:

«Per eccedere la metafisica, bisogna che una traccia sia inscritta nel testo metafisico pur facendo segno, non verso un'altra presenza o verso un'altra forma della presenza, ma verso un testo completamente diverso. Una tale traccia non può essere pensata *more metaphysico*. Nessun filosofema è pronto per dominarla. Ed essa (è) ciò stesso che deve sottrarsi al dominio. Solo la presenza si domina».¹⁰

Il rapporto alla morte va considerato all'interno della dialettica di apparizione – sparizione, da intendersi come svuotamento della presenza dell'apparire che tace. «L'essere-stati è un essere-divenuti soggetti parlanti portatori di segni». Il vivente “accenna”, indica una presenza che lo accompagna alla dissoluzione. La mia esistenza è una continua allusione alla sparizione che dà ragione del mio indicare lo spazio vuoto del “sepolcro”. Harold Coward, in *Derrida and Indian Philosophy*, afferma che il concetto derridiano di religione è incentrato su una “metafisica della morte”, da intendersi come movimento dialettico della ragione che conduce dal visibile all'invisibile.¹¹ La morte è una ragione da indagare e da argomentare, a cui va conferita dignità di discorso. Come scrive Paul Valery: «Credo che l'emozione faccia dominare l'essenziale dall'accessorio, l'essere dall'istante, i centri supremi dai centri inferiori, il suono fondamentale dagli armonici, e confonda l'intensità con l'altezza, del suono della vita».¹² La miseria dell'apparire sottoposto a regole espropria il soggetto della speranza di una legittimazione condivisa che avvenga prima della fine.

10 J. Derrida, *Ousia e grammè* in *Margini della filosofia*, a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997, p. 102.

11 H. Coward, *Derrida and Indian Philosophy*, State University of New York, Albany 1990. Cfr. quanto scrive a p.76: «The call beyond being or logos itself comes from beyond being. It cannot come from a voice that is given any personification in our hearing of it-for that would be to “package” it in categories of presence. Come is plural in itself, in oneself. Its only content, says Derrida, is its resounding imperative tone that calls forth action from us».

12 P. Valery, *Quaderni*, I, Adelphi, Milano 2005, p.143.

L'effetto di decadenza, che la vita dell'altro fa su di me, mi conduce a non riporre alcuna speranza rispetto alla possibilità di formulare definizioni ultime sull'esistenza, e ciò apre all'edificazione di una pluralità di opzioni tutte determinabili a partire dal loro costitutivo essere in sé nulle. Il tempo scandisce le fasi fondamentali della cura, offrendo un insieme di prospettive attraverso le quali essa si delinea al di là della considerazione riguardante la sua legittimità. Il messaggio cristiano non conferisce ulteriore senso al mondo; si limita a rispecchiarlo offrendo gli strumenti per condurlo all'apparenza, movimento che genera armonia e serenità interiore. Il filosofo da questo punto di vista non è un'entità che "gioca a scacchi" con il senso, ma è colui che è interessato a scrutare nella realtà esterna l'effetto della cura che da lui prende origine. La filosofia deve diventare gioco, esercizio di vita, addirittura divertimento che superi la chiusura propria di chi esperisce il "sentimento" della verità. La teoresi considerata come azione fine a sé stessa non parla alle persone, non incide sulla realtà. È necessario che il filosofo sia fautore di un modo di vivere riconoscibile dai suoi simili, e non rimanga confinato sulle "alte cime" del discorso teoretico. Come scrive Emanuele Severino in *Destino della necessità*: «Il dire della verità è l'apparire di ciò che si trova nel cerchio dell'apparire. Questo dire è cioè un dirsi».¹³

In questo orizzonte, il limite prefigura la necessità del sorgere dell'apparenza dallo strato informe della rappresentazione che la ingloba e che, appunto, la limita. La caratteristica determinante del fondamento è la sua tendenza ad omologarsi rispetto all'uso trascendente dei termini del discorso, attraverso i quali il mortale descrive l'immanenza del piano dei fenomeni all'interno del destino della necessità, inteso come attribuzione paradigmatica di senso nei confronti della realtà. L'appercezione intesa dal punto di vista del suo limite empirico rimanda fatalmente come fallace un contenuto di realtà che è in sé autentico. Il mondo rappresenta l'insieme delle prospettive, degli "sguardi sull'Essere" che lo contengono e lo determinano. L'utilizzo "fulminante" del pensiero rappresenta la possibilità di creare compiti in comune con il mondo, diventandone "cittadini". Il filosofo pone la domanda inerente la modalità

13 E. Severino, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980 p. 445.

dello stare-al-mondo riconoscendo il fatto che il mondo inautentico non gli appartiene, non lo sente suo. Egli sente la necessità di lasciare tracce che siano riconducibili alla sua visione del mondo, e da questo punto di vista diviene creatore di un reale in cui possa sentirsi rispecchiato. Il compito che bisogna espletare, nella sua natura di dovere di carattere etico, consiste nella necessità di sciogliere il nodo dell'attimo vissuto. Di solito si attribuisce il fatto che la vita sia "amaro e noia" e nient'altro alla natura stessa, la quale sarebbe dispotica nei confronti dell'uomo seppur involontariamente. È evidente il rimando a Leopardi quando, nel *Dialogo della Natura e di un Islandese*, fa dire alla Natura: «Quando io vi offendo in qualunque modo e con qualsiasi mezzo, io non me n'avveggo, se non rarissime volte: come, ordinariamente, se io vi diletto o vi benefico, io non lo so; e non ho fatto, come credete voi, quelle tali cose, o non fo quelle tali azioni, per dilettarvi o giovarvi».¹⁴

2. La tecnica e il dominio escatologico

La possibilità di edificare una società fondata sull'aiuto reciproco implica un processo di educazione rivolto al genere umano. Ma chi è disposto ad assumersi una tale responsabilità? L'uomo di oggi è abituato a rimanere legato al suo ruolo sociale, al suo lavoro e anche i momenti di evasione, di apertura nei confronti della realtà esterna sono regolati in modo da renderli un che di artefatto, di prestabilito da regole predefinite. Oggi sembra difficile fondare un compito comune che avvicini gli individui; ci si diverte come ci si deve divertire, si crede in quello in cui bisogna credere, gli altri sono estranei e se qualcuno si permette di invadere il proprio campo, magari a fin di bene, si reagisce con sospetto e diffidenza. Il punto è che abbiamo smarrito il senso del sacro, che sta a fondamento della questione ontologica fondamentale che, come è noto, recita: «Perché esiste l'essere e non il nulla?».

Maurice Blanchot ha affermato a tal proposito che al di là della domanda sul

14 G. Leopardi, *Dialogo della Natura e di un Islandese*, in *Tutte le poesie e tutte le prose*, Newton & Compton, Roma 1997, p. 535.

senso ultimo dell'Essere la questione del perché della sua sussistenza è vana.¹⁵ La corsa al divertimento predeterminato, all'approvvigionamento di merci sponsorizzate strategicamente dai mezzi di comunicazione, hanno privato l'individuo della sua stessa esistenza. Nessuno vive per sé stesso, per la propria unica e personale gioia di esistere. La naturale necessità di essere riconosciuti deborda in atteggiamenti ed azioni che prendono di mira l'altro attraverso il risentimento. Si compiono gesti inconsulti, irrazionali, che nascondono il disagio che l'individuo vive in questa società. Il fatto è che l'esistenza non è giustificata da nessun motivo universalmente riconosciuto; essa si giustifica da sé, anche perché solitamente le persone sono prese dalle loro cose, dai loro impegni, dal tempo accelerato che impedisce di sostare, di godere della bellezza autentica.¹⁶

La sfera del sacro deve interagire con l'esistenza. L'uomo disperso, smarrito, lasciato a sé stesso e al suo anonimato trova conforto nell'idea che il mondo, che sembra perso nell'alienazione e nell'abbandono di ogni connotato di verità, abbia come fondamento la presenza del Dio da cui tutti gli enti dipendono. È necessario sentire la presenza di una causa ultima proprio nei momenti di sconforto, in cui sembra non esserci via di uscita dalla solitudine di un'esistenza irrelata e priva di senso. L'esperienza del limite è racchiusa nella dicotomia soggetto-oggetto che inquadra il perdurare del nesso logico che lega i due termini in questione. Il paradigma della soggettività si determina in opposizione al fondamento epistemico connaturato all'apparenza fenomenica. La realtà è comprensibile a partire dalla scissione del rapporto duale tra natura e cosa:

15 Così scrive il filosofo francese ne *La scrittura del disastro*, Il Saggiatore, Milano 2021 pp. 85-86: «Tra queste due proposizioni illusoriamente interrogative: perché c'è qualcosa piuttosto che nulla? Perché c'è il male piuttosto che il bene?, non riconosco quella differenza che si pretende discernere, poiché entrambe sono supportate da un «c'è» che non è né essere né nulla, né bene né male e senza il quale tutto ciò crolla o è già crollato. Ma soprattutto, in quanto neutro, il c'è si prende gioco della domanda che verte su di esso: interrogato, s'annette ironicamente l'interrogazione che non potrebbe dominarlo. Persino se si lascia vincere, ciò dipende dal fatto che la sconfitta è un suo vantaggio svantaggioso, e nella sua perpetua ripetizione il cattivo infinito lo determina come vero nella misura in cui imita (illusoriamente) la trascendenza e ne denuncia, in tal modo, l'essenziale ambiguità, l'impossibilità di valutarla in base al vero o al giusto».

16 A questo proposito è utile segnalare il documentato volume di Diego Fusaro dal titolo *Essere senza tempo. Accelerazione della storia e della vita*, Bompiani, Milano 2010.

entrambi gli aspetti del reale risultano annullati dal rinchiudersi della forma manifestantesi in se stessa. La nudità dell'uomo è tensione verso l'imprevisto, verso il trascendimento della propria stessa corporeità. Il corpo deve "sorprendere" l'individuo liberandolo dal peso ingombrante della presenza a sé. La pratica dell'ignoranza raggiunge il limite quando sembra effettivamente delinearci la circostanza di una soddisfazione dal carattere ultimativo, che rispecchi il concetto di umanità come fine in sé. L'orizzonte temporale della "cura" diventa dimenticanza, distrazione dal dramma dell'incombenza quotidiana che condanna il soggetto alla condizione di "deiezione". L'apparenza della libertà paradossalmente rappresenta l'eshaustività attraverso la quale il "compito" viene effettivamente espletato.

Secondo Derrida, il limite è l'instaurarsi della piega nel cerchio dell'apparire del fondamento. La dinamica del porgersi dell'esistenza si diffonde all'interno dell'iridescenza dell'orizzonte del per-durare. Il piegarsi-in è determinato dall'insorgere del limite oltre cui si pone l'esplicitazione della finitudine. Il corpo in questo senso è la rappresentazione dell'esser-divenuto della coscienza. La pratica dell'ignoranza intesa come avvicinamento a una condizione cosmica dà accesso alla meraviglia che è nello stesso tempo affermazione suprema dell'uomo inteso come corpo-proprio. Come scrive Maurice Blanchot ne *La scrittura del disastro*:

«Se, nella pazienza della passività, l'io esce dall'io in modo tale che in questo fuori, là dove l'essere manca senza che sia designato il non essere, il tempo della pazienza, tempo dell'assenza di tempo, o tempo del ritorno senza presenza, tempo del morire, non ha più un supporto, non trova più qualcuno che lo porti, che lo sopporti, con quale altro linguaggio se non con quello frammentario, esplosivo, della dispersione infinita, può esser indicato il tempo, senza che tale indicazione lo renda presente, lo offra a una parola denominativa? Ma anche il frammentario, di cui non c'è esperienza, ci sfugge. Al suo posto non c'è il silenzio, ma soltanto la reticenza di ciò che non sa più tacere, non sapendo più parlare».¹⁷

17 M. Blanchot, *La scrittura del disastro*, cit., p. 29.

La possibilità di sperimentare un universo di intelligenze molteplici, che si espandono in mondi infiniti, rimanda alla necessità di creare un'infinità di segni che interagiscono tra di loro, creando un linguaggio che sia manifestazione sensibile della trascendenza. Il simbolo incarna il limite del significato, determinandosi nel vuoto di senso che dal voler-dire passa al rappresentare attraverso segni. Il significato fa segno identificandosi nel *Bedeutung*, che è appunto la esplicitazione del senso legata al *Korper*. Per Derrida lo «stagliarsi della voce-che-chiama» si insinua nell'intercapedine del segno che rinvia al *Sinn*, sensazione spuria che determina il linguaggio che denota il significante. L'Essere rinvia alla differenza specifica nel quadro della denominazione che determina la struttura dell'Uno, da intendersi come riparo all'interno della radura dell'Esser-ci. Il limite è esattamente questa impossibilità di guardare-oltre, che lega l'individuo al fondamento terreno e che segna il suo radicamento al determinarsi sensibile dei fatti storici. La mondanità è verosimiglianza rispetto al destino ulteriore della storia dell'Essere: essa è tale perché si modella alla conformazione dell'umano.

Il linguaggio narra il vero inteso come esplicitazione del senso dell'Essere rispetto alla necessità di conforto da parte dell'individuo che abita il mondo tramite la sua corporeità. La temporalità si regola nei confronti della volontà originaria, conducendo l'uomo alla radice del suo desiderare che diventa segnale della presenza in epoche precedenti di una eguale determinazione. L'immagine dell'uomo si riflette nel destino della necessità dell'apparire sensibile, che non solo rende eterna la sua presenza, ma la inquadra in un sistema di segni che non va perduto, ma che rimane come traccia di un'intelligenza che moltiplica il numero dei mondi possibili. L'impossibilità di determinare una finalità chiara che giustifichi il perché dell'esistenza trova nella ripetizione dei segni impressi nella storia umana la garanzia della permanenza e della sopravvivenza di Dio, che quindi non può essere dichiarato "morto". La pretesa che la propria persona sia il centro a cui altri individui possano e debbano fare riferimento è il segno della difficoltà di ricavare un significato e una finalità ultimi all'interno del farsi storico. Il mondo è tutto ciò che accade, ma l'accadere è irrilevante rispetto alla domanda riguardante il destino ultimo a cui l'umanità tende. L'impossibilità del rivelarsi di una logica intrinseca al divenire induce il filosofo a tenersi a

debita distanza dalla “luce” del proprio tempo, che si dipana nella modalità della “chiacchiera”. Come scrive ancora Derrida ne *La voce e il fenomeno*:

«I segni non espressivi vogliono dire (*bedeuten*) solo nella misura in cui si può far loro dire ciò che in essi era mormorato, ciò che in essi era voluto in una sorta di farfugliamento. I gesti vogliono dire solo nella misura in cui si può ascoltarli, interpretarli (*deuten*). Finché si identifica *Sinn e Bedeutung*, tutto ciò che resiste alla *Deutung* non ha alcun senso e non è linguaggio in senso stretto. L'essenza del linguaggio è il suo telos e il suo telos è la coscienza volontaria come voler-dire».¹⁸

La limitazione del diritto individuale descrive la difettosità del postulato che presuppone la ciclicità del ritorno all'interno dell'orizzonte del tempo. Secondo Derrida, il limite è la narrazione di una storia attraverso il linguaggio, che determina il permanere della traccia che si iscrive nel segno come voce che parla all'uomo. Per Caterina Resta, studiosa del pensiero del filosofo francese, il limite rappresenta la determinazione concettuale dell'impossibilità di oltrepassare il segno che indica la materia plasmata dal linguaggio, che trova nel pensiero il nucleo fondante dell'agire umano. «Il difetto del limite è l'impossibilità di orientarsi in orizzonti differenti dall'ordinario, all'interno dei quali va rintracciata l'eccezionalità stessa».¹⁹ Il serbarsi della storia nell'orizzonte della predeterminazione dell'equilibrio armonico che impone alla natura di “non fare salti” deve condurre lo “storico pensante” a rimanere legato alla condizione di ignoranza propria del senso comune.

È necessario riporre il “martello” e praticare il non sapere come condizione corporea che tende ad abbracciare il reale. L'ignoranza del mondo si instaura nella negazione dell'evento intesa come tendenza dell'oblio a perdurare e a stabilizzarsi. Le istituzioni positive vanno pensate non come segni della condanna alla menzogna propria del destino umano, ma come sintesi dialettica e critica del senso. L'istituzione lavora sul senso, lo plasma e rimanda alla dimenticanza l'individuazione del destino storico dell'umanità. La decostruzione è l'istanza

18 J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit., p. 67.

19 C. Resta, *Pensare al limite. Tracciati di Derrida*, Guerini e Associati, Milano 1990.

critica che crea orizzonti di senso all'interno del "silenzio metafisico" proprio del sì inautentico. Bisogna ritrovare lo spirito di precedenti epoche storiche e riversarlo sul presente il quale, se non adeguatamente compreso, rischia di fagocitare gli individui con la sua apparente banalità.

Noi oggi diamo per scontata la presenza di una fondamentale conflittualità immanente alla realtà, compendiata dall'ammissione che lo "stato d'eccezione" sia un'ipotesi da scongiurare, non un ideale a cui fare riferimento. È all'interno delle istituzioni, considerate nella loro accezione positiva, che bisogna ritrovare i legami con il reale che l'incertezza propria della condizione postmoderna ha reciso. Non sappiamo dove la tecnica ci condurrà poiché non possiamo immaginare i suoi imprevedibili risvolti, e dopo Auschwitz non è più possibile definire che cosa sia l'uomo. Da questo punto di vista è necessario anticipare il richiamo della storia per non farsi trovare impreparati davanti ad eventi che non sarebbero più evitabili. La condizione dell'uomo postmoderno è caratterizzata da una solitudine che deriva dal dissolversi delle più elementari certezze; i mass media e i mezzi di comunicazione spesso mediano la presenza di inquietanti riferimenti che rimandano agli individui inermi il fondamento ultimo della loro tragica condizione. La considerazione nichilistica dell'essere-per-la-morte non può essere oltrepassata attraverso distrazioni fugaci e temporanee: è necessario istituire una comunità di individui che dialoghino autenticamente. All'interno della condizione di oblio bisogna sostare assumendo un atteggiamento "dimenticante".

In *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*, Simon Critchley afferma che la possibilità di ricavare il posto nel mondo dell'individuo è illusoria poiché il senso di ciò che accade non è determinabile a priori. «L'individuo media la realtà attraverso le sue certezze, ma ciò non gli consente di acquisire un potere maggiore rispetto al mistero rappresentato dal normale fluire degli eventi».²⁰ Da questo punto di vista *Chōra* è l'infrangersi della regola all'interno della coscienza, che determina l'estasi derivante dall'assenza di conflittualità. L'osservazione delle regole offre l'illusione di padroneggiarle, isolando il

20 S. Critchley, *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2014, p. 55.

soggetto dal punto di vista ontico. L'Esserci poggia sul fondamento nullo rappresentato dai dati sensibili della autocoscienza individuale, e va considerato in questo senso il centro del "male", il punto cioè in cui confluisce la tragicità autenticamente determinata, che fa da contrappeso all'Essere. L'illusione della coscienza individua il fondamento tragico che, solo, può opporsi alla contraddittorietà rappresentata dall'ipotesi che l'Essere sia invece il non essere. Come scrive Derrida in *Chōra*:

«*Chōra* riceve, per dare loro luogo, tutte le determinazioni, ma non ne possiede alcuna in proprio. Essa le possiede, le ha, giacché le riceve, ma non le possiede come delle proprietà, non possiede niente in proprio. Essa non «è» nient'altro che la somma o il processo di quanto giunge a inscrivere «su» di lei, circa il suo soggetto, persino il suo soggetto, ma non è il *soggetto* o il *supporto presente* di tutte queste interpretazioni, sebbene, nondimeno, non si riduca ad esse».²¹

L'Io penso tende a prevedere, a presupporre scenari, ma è destinato a soccombere nei confronti della necessità che regola "ciecamente" il flusso degli eventi. La condizione di svuotamento, se effettivamente raggiunta, è la persuasione di non essere in possesso di alcun diritto nei confronti dell'esistenza, non essendoci in questo senso alcuna soddisfazione a cui anelare. L'individuo deve andare incontro a una sincera meraviglia che deriva dalla raggiunta condizione di ignoranza: deve imparare a stupirsi perché effettivamente non sa e sente di non sapere. Il condizionamento derivante dall'abituale scorrere del tempo non dà ragione di sé, conducendo l'individuo a ritenere che tutto sia possibile e che ogni ipotesi relativa al mondo sia lecita. La follia in questo senso è la condizione abituale dell'individuo; essa va favorita, va cercata, va messa in condizione di manifestarsi. La facoltà di non preoccuparsi del futuro e di lasciare scorrere il flusso degli eventi senza sentirsi in colpa contrasta con la coscienza, che è sempre disagio, risentimento e frustrazione. Il limite è il determinarsi della piega all'interno dell'incrinatura del fondamento inconcusso del reale.

Robert Bernasconi in un articolo apparso in un volume collettaneo afferma

21 J. Derrida, *Chōra*, Jaka Book, Milano 2019, p. 49.

che per Derrida il reale si dipana in maniera problematica in obbedienza al dettato del Dio ignoto. Il mondo è in relazione con la divinità e questo rapporto, nella sua problematicità, è la manifestazione di un influsso diretto e necessario da parte di una causa originaria che influisce nei confronti della storia.²² Vivere per la morte significa abitare l'ombra, occupare il nascondimento, facendo ammenda di gesti e parole. Il silenzio della voce e l'economia del comportamento sono una pratica che bisogna imparare a svolgere. L'attesa dell'evento attiene all'esistenza dell'individuo nel suo complesso. L'essere protesi nei confronti del dis-velarsi della verità condiziona la percezione individuale, conducendo a temere che il proprio stesso tempo si dissolva nell'indeterminatezza della condizione anonima. Se ci poniamo la domanda riguardante il rimando dell'Essere nei confronti del dipanarsi dell'avvenire escatologico dobbiamo intendere la storia della filosofia nei termini di una preparazione dell'Evento. Il dominio della tecnica è l'istallarsi della "cura" nei dintorni dell'Essere inteso come appropriazione che rimanda all'azione del messianico in seno all'accadere. Il filosofo protende verso il bene, lo intravede e tende a ricavarlo dalla congerie dei fatti empirici. La tensione nei confronti del bene è un processo asintotico che avviene all'interno dell'orizzonte progettuale della "cura", intesa come palesamento della natura autentica del reale. Come scrive Derrida nella parte iniziale di *Chōra*: «La *chōra* sembra straniera all'ordine del paradigma, questo modello intellegibile e immutabile. E tuttavia, invisibile e senza forma sensibile, essa partecipa all'intellegibile in modo molto imbarazzante, in verità *aporetico*».²³ Lo svuotamento è assenza di prospettive, rifiuto di una determinazione riferita alla propria presenza, arbitrio del destino che riguarda un'entità insignificante e anonima. La fiducia nell'avvenire lascia spazio al sentimento della trascurabilità del corpo a cui si è legati. Essere indifferenti a sé stessi significa lasciarsi essere senza travalicare la fallibilità di un tempo e di uno spazio qualsiasi. L'affermazione «Io ho fondato la mia causa su nulla», riportata notoriamente da Max Stirner ne *L'unico e la*

22 Cfr. R. Bernasconi, *The Crisis of Critique and the Awakening of Politicisation in Levinas and Derrida* in M. McQuillan, *The Politics of Deconstruction Jacques Derrida and the Other of Philosophy*, Pluto Press, London 2007.

23 J. Derrida, *Chōra*, cit., p. 29-31.

sua proprietà, si trasforma nella rinuncia nei confronti della possibilità di avere una causa da sostenere. La filosofia ha naturalmente a che fare con la questione del limite, ne va del suo futuro e della sua pretesa di scientificità. Il fatto che essa sia condannata ad essere una disciplina di appannaggio di pochi adepti, e che la possibilità di agire nel mondo attivamente sia di difficile e aporetica attuazione, è un problema ontologico che riguarda il limite storico all'interno del quale la realtà in generale si configura. Un mondo in cui la verità non ha un ruolo concretamente determinato è contraddistinto dalla necessità che il divenire autentico della storia dell'Essere rimanga confinato in una condizione di fondamentale oblio. Francois-David Sebbah, in *Testing the Limit: Derrida, Henry, Levinas, and the Phenomenological Tradition* afferma che il domandare filosofico trova il suo limite naturale nella necessità di non poter fare riferimento ad avvenimenti che non sono storicamente avvenuti, ma che potrebbero teoricamente essere predetti.²⁴ Il filosofo per considerarsi tale deve tendere a non aggiungere alcun contenuto mentale nei confronti del fluire dell'orizzonte sensibile del tempo. Potremmo affermare, riformulando la nota proposizione di Wittgenstein, che «rispetto a ciò che non accade bisogna tacere». Colui che realmente sa, non mira a imporre le proprie idee, considerandole per definizione valide in sommo grado rispetto a quelle degli altri, ma aderisce allo spirito del suo tempo, «apprendendolo con il pensiero», per dirla con Hegel. Per Derrida in questo senso l'opera di Blanchot rappresenta la dimostrazione dell'impotenza del filosofo nei confronti di una realtà già costruita, già determinata nei suoi caratteri fondamentali. Noi nasciamo in un mondo che ha le sue leggi ed è fatto in un certo modo; l'esercizio filosofico consiste nella possibilità di adattarsi alla realtà, facendo in modo che la “massima” della propria volontà si adegui progressivamente alla costituzione del reale. Come il filosofo francese scrive in *Paraggi*, la raccolta di saggi da lui dedicati a Blanchot:

«Abbordare la venuta da un vieni che non sa ancora ciò che dice (né approccio né appropriazione), non ha alcun senso descrivibile, non costituisce

24 F. D. Sebbah, *Testing the Limit: Derrida, Henry, Levinas, and the Phenomenological Tradition*, Stanford University Press, Redwood City 2012.

un imperativo presente, non dà luogo ad alcun ordine, ad alcun presente presentabile, senza legge, senza gerarchia, senza niente di ancora nominabile che sia desiderato, domandato, richiesto da una mancanza, abordar la venuta di un *vieni* che attraversa il linguaggio in una non-direzione senza ritorno, verso un al di là del linguaggio che non si rassicura più nel pensiero metalinguistico tradizionale ma non si lascia pur tuttavia ripiegare, come tutta la modernità, all'interno del linguaggio, abordar la venuta di un *vieni* che sia un racconto, ecco l'impossibile, l'oscenità impresentabile che non ci abbandonerà più, come la Cosa che, dice da qualche parte, «si ricorda di noi».²⁵

Il raggiungimento di una condizione di indifferenza e di soddisfazione deriva dalla capacità del soggetto di non interrogarsi sul significato del suo essere-nel-mondo. La smania di individuare il proprio “posto” mediante un’elaborazione mentale crea una condizione di automatismo che si prefigura come uno sforzo che spossa il soggetto, che nonostante i suoi tentativi non giunge a giustificare la sua esistenza. La tendenza a narrarsi dal proprio punto di vista impedisce la possibilità di essere individuati, la quale dipende invece dal racconto dell’altro, che come tale non è manovrabile dall’attività dell’Io penso. Bisogna andare incontro all’esistenza in maniera naturale, cercando di limitare il più possibile i riferimenti e i significati di cui siamo tendenzialmente portatori. Il limite è una meta auspicabile, se rappresenta un avvertimento, se chiarifica l’esistenza. L’amicizia distoglie l’individuo dalla necessità di continuare nel suo sogno “ad occhi aperti”, consentendogli di realizzare gli obiettivi che la vita propone. Egli deve continuare imperterrito a sognare e, in questa condizione, adempiere al suo dovere. Il mito della vita “attiva” è un’illusione necessaria indotta dalle strutture sociali esistenti, ma che mostra la sua debolezza nei confronti della visione del limite che il corpo proprio ha di mira continuamente nel suo rendersi conto che l’attimo presente è destinato nello stesso tempo ad essere già trascorso, perduto appunto. Ogni atteggiamento, di approvazione o di rifiuto, è tale dal punto di vista del disegno della natura che procede all’interno dell’orizzonte

25 J. Derrida, *Paraggi. Studi su Maurice Blanchot*, Jaka Book, Milano 2000, p. 134.

della “cura”. La cattiva coscienza tende a interpretare in senso nichilistico la disapprovazione, rifiutando di ricondurla alla necessità del meccanicismo. La considerazione dell’esistenza in quanto sacra consente di giustificare apparenze che altrimenti sarebbero inaccettabili. Il *pathos* della mancata comunicazione lascia il soggetto sospeso nell’assenza di riferimenti e di riconoscimento. Il limite dell’incomunicabilità rappresenta una barriera che sembra invalicabile dal punto di vista della supposta mediocrità propria della condanna all’anonimato. L’altro sembra in possesso di una riserva insondabile, che tiene a debita distanza il soggetto che “calorosamente” vorrebbe avvicinarsi e interagire con esso, pretendendo addirittura di “averne cura”. Chi considera l’esistenza come fine in sé, tende a non riferire ciò che accade al nucleo soggettivo del suo io. Porsi dalla parte dell’eternità significa non anteporre i propri desideri, le proprie istanze soggettive e il desiderio innato di riconoscimento rispetto al volere della natura. Stare dalla parte del mondo significa mettere in pratica l’*amor fati* inteso come accettazione libera di qualunque avvenimento, anche e soprattutto di ciò che contraddice i nostri “calcoli” personali. Se riuscissimo a essere persuasi del fatto che la storia dell’Essere è eterna e che noi siamo inconsapevoli protagonisti di una storia che non dipende da noi, riporremmo la nostra soddisfazione situandoci dalla parte della volontà assoluta propria del destino della necessità. Il filosofo tende ad agire per ripristinare l’autenticità all’interno delle circostanze. Egli non si adegua in maniera dimessa nei confronti dello stato delle cose, covando la speranza di un avvenire differente. Ma fino a quando la felicità futura rappresenterà un contenuto mentale, che induce al “sogno a occhi aperti”, nulla potrà cambiare. È necessario riportare gli avvenimenti su di un piano umano a partire dalla possibilità di “abitare il corpo”. È stando dalla parte del flusso degli avvenimenti, non opponendosi a essi ideologicamente, ma comprendendoli dal punto di vista del loro senso, che è possibile fondare un’autentica prassi filosofica. Il proprio destino, in questo senso, non è altro che un amo gettato nell’abisso. La molteplicità degli aspetti che attengono a ciò che l’uomo fa nel mondo deve essere sottoposta a un’attenzione che si configura nell’orizzonte della modalità dell’agire all’interno di una determinata congiuntura storica. Il limite in questo senso rappresenta il vuoto di contenuto che lascia il soggetto impotente nei confronti dell’istallazione di una narrazione che è tale al di là

del suo volere consapevole. La domanda riguardante la legittimità dell'età della tecnica diventa volontà di creare un nuovo tipo di uomo che rinneghi la modalità con la quale ha storicamente abitato il mondo. La contemporaneità vive l'anelito del superamento delle categorie tradizionali di essere-nel-mondo che si configura come abilità all'interno dell'orizzonte dei modelli formali a cui dobbiamo uniformarci nella società contemporanea. Il male del soggetto è curabile attraverso il ricorso a una modalità del vivere che come tale assume forme nuove e inedite, confutando una visione del mondo intenzionata rispetto al pedissequo e sterile possesso della propria identità. Bisogna lasciare che la trascendenza si dispieghi nell'ordine del tempo non opponendosi ad essa, riponendo fiducia nella possibilità di giungere a "saper tramontare". Chi non aspetta niente dall'orizzonte fenomenico, il quale si inquadra come intaglio della trascendenza non sottoposta ad analisi empirica, rimane in una condizione di insoddisfazione derivante dal mancato squartamento del velo di Maya rappresentato dal permanere dell'identificazione. La tendenza ad anteporre ciò che si pensa ordinariamente di sé stessi a ciò che sistematicamente accade, inquadra la condizione di "deiezione" che attiene al problema storico dell'umanità che risale alla protesta omerica nei confronti della divinità. Derrida considera la modernità dal punto di vista della sua impotenza rispetto alla possibilità di rievocare lo spirito delle età del mondo, che si configura come paradossale ritardo rispetto all'oggettività di ciò che è già effettivamente accaduto.

«L'oltrepasamento assoluto dell'ontologia – come totalità e unità dello stesso: l'essere – per mezzo dell'altro, si attua come infinito, poiché nessuna totalità può delimitarlo. L'infinito irriducibile alla rappresentazione dell'infinito, che eccede l'ideatum nel quale viene pensato, pensato come più di quanto io possa pensare, come quello che non può essere oggetto o semplice «realtà obiettiva» dell'idea, è questo il polo della trascendenza metafisica».²⁶

L'idiosincrasia nei confronti delle modalità di espressione del reale andrebbe

26 J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, cit., p. 124.

analizzata e inserita in un contesto problematico più ampio. I limiti del soggetto nella considerazione della realtà inducono a porre la domanda riguardante la costitutiva “cecità” dell’uomo. Lo sforzo di superare una condizione, considerata per definizione negativa, contrasta con la tendenza della realtà a trascendere “silenziosamente”, ma da un punto di vista fattuale la volontà cosciente del soggetto, che si ritrova ricondotto alla sua ordinaria impotenza. Il corpo rappresenta il ricettacolo delle possibilità di esistenza. Ogni discorso riguardante il nuovo avvenire dell’umanità rimane un processo prettamente mentale, se le possibilità non diventano fattuali, se non si concretizzano. L’assenza di motivi che rappresentino un avvicinamento ad altri individui e l’impossibilità che il linguaggio dell’Essere diventi comunicabile all’interno dell’orizzonte della “chiacchiera” impongono al filosofo il permanere della sua condizione di solitudine. La condizione di oblio dell’Essere rende vano un discorso sul senso che travalichi i confini settari dell’ambito tecnico della storia della filosofia. L’immanenza della prassi alienata, scettica nei confronti dell’attribuzione di un significato che determinerebbe l’orizzonte storico, si configura come rifiuto del volto dell’altro, che sarebbe tacciato di rappresentare il simulacro della sconfitta epocale delle masse subalterne. L’altro diventa così ostacolo nei confronti dell’edificazione dell’evento, il quale risulta subordinato al permanere dello sguardo nichilistico all’interno dell’orizzontalità della sintesi rappresentata dall’appercezione sensibile. L’altro è l’orizzonte di ogni ipotesi riguardante la funzionalità dell’azione individuale, che si staglia nel suo profilarsi come prassi determinata. Derrida vede nell’opera di Blanchot il permanere della differenza, dell’imbarazzo all’interno del trionfo del tempo. L’ora diventa incapacità di notare ciò che accade sotto i propri occhi, reazione scomposta (ma degna di perdono) rispetto all’evidenza che condurrebbe all’annullamento, alla morte. Il limite è impossibilità di vedere sé stessi, di giustificare le proprie azioni e di essere d’accordo con ciò che si sostiene, con ciò che si pensa. L’individuo non è in possesso di alcuna legittimazione se rimane passivamente in una condizione di contemplazione “critica” della realtà. Il nostro tempo in questo senso è intenzionato in maniera troppo radicale nei confronti dell’oggettività immanente al reale. Blanchot per Derrida rappresenta la destrutturazione dell’identità del soggetto, che dice a sé stesso della sua morte, che è conseguenza

dell'ammissione di una fondamentale indegnità. L'uomo è il senza patria, l'espropriato che non può continuare a fingere, a ingannare con la sua presenza. Come scrive il filosofo francese nel suo testo dedicato a Blanchot:

«Passo falso di morte, a partire dall'allontanamento da sé: la cancellazione non dovrebbe nemmeno cancellarsi. Restare presso di sé nella propria cancellazione, firmarla di nuovo, rimanere nella sua assenza di resto, ecco l'impossibile, la morte come impossibilità di morire a partire da cui si annuncia la morte senza morte/o. Il resto senza resto di questa cancellazione che non si cancella più, ecco forse ciò che c'è, fortunatamente, ma che non è o che è *non/passo*: ecco *non-passo* con il nome di oblio nel modo con cui se ne serve, in modo che non sia più possibile pensarlo, pensarlo «a partire» da un pensiero-dell'essere».²⁷

La ripetizione eterna di ogni istante rappresenta l'origine di una pluralità di significati che fanno riferimento al significato autentico della storia dell'Essere. La filosofia del limite di Derrida è l'espressione analiticamente fondata che prefigura la presenza di questa molteplicità di forme intese come modi in cui la moralità che attiene alla vita individuale si esplica e trova oggettiva definizione. Il filosofo francese ci insegna, in definitiva, a credere nella possibilità che, attraverso l'elaborazione concreta delle forme immanenti alle circostanze, il senso dell'esistenza si riveli consentendo all'umanità di assurgere alla sua autentica redenzione.

27 J. Derrida, *Paraggi. Studi su Maurice Blanchot*, cit., p. 158.

Studi e ricerche

L'idea di «limite» in Leopardi ai confini tra piacere, desiderio e immaginazione

ANNALISA ARCI¹

Sommario: 1. Osservazioni preliminari. 2. Piacere e desiderio. 2.1. L'immanentismo di Leopardi: la tripartizione del piacere. 3. L'esperienza del sublime. 4. L'infinito e l'ontologia del limite. 5. Conclusioni.

Abstract: The aim of this paper concerns the role of the limit in the elaboration of Leopardi's epistemology: it examines the concept of "limit" in its dual nature of a threshold to separate and connect and of an operational instrument to study the perception of pleasure and imagination. Basis have been the notions of desire and pleasure. Desire is a biological *dunamis*, directly related to the organization of the living being, whose essential manifestation – its fulfilment - is precisely the pleasure. Desires are not just desires of some particular entity, each desire is both finite and infinite, both unique and universal. The continuous tension to the infinite suggests the primary role of the imagination in the process of images, concepts and meanings as a whole. Neglecting imagination, the tension to the infinite would produce pain, without any solace. This exclusion would in turn blur the consciousness in operating on images of whole or parts, of "unità-di-mondo" or fragments.

Keywords: *desire, pleasure, limit, imagination, ontology, knowledge.*

1 Dottore di ricerca in Filosofia – Università degli studi di Milano.

1. Osservazioni preliminari

Il pensiero di Leopardi si caratterizza per la capacità di muoversi in sincrono su piani diversi, secondo una compresenza la cui logica può sfuggire a prima vista. Solo un'attitudine libera da pregiudizi culturali e classificatori e che riveli una sorta di tendenza alla distrazione può cogliere lo spontaneo ricomporsi delle sue teorie: così Luporini si esprimeva in merito allo *Zibaldone*². L'attenzione al dettaglio e la non linearità o, meglio, la ricorsività tematica sembrano dunque le caratteristiche dominanti del "metodo" leopardiano; e le innumerevoli vie d'accesso che ci vengono suggerite *in primis* dallo *Zibaldone* (mediante indici e polizze) sembrano confermare questa ipotesi.

Tra tutte, una delle più interessanti concerne la funzione che il concetto di *limite* assume all'interno dell'epistemologia leopardiana. In continua dialettica con la percezione dei desideri – e con il piacere – da un lato e con la produzione di immagini e costrutti significanti dall'altro, non solo è una via d'accesso privilegiata alla conoscenza ma getta nuova luce sulla natura del lavoro filosofico. E su questo secondo punto il recanatese è molto netto. Un filosofo che non conosca le passioni dell'umanità e le illusioni che si trovano nelle pagine dei poeti non è che un filosofo dimezzato, ossia un filosofo cui manca qualcosa. Per i poeti il discorso è lo stesso: un poeta che non voglia misurarsi con le sfide della verità, con la logica e l'etica è un poeta dimezzato. Se quest'ultimo deve volgere lo sguardo alla filosofia, il filosofo deve procedere soprattutto con gli strumenti dell'immaginazione, del desiderio, delle illusioni. Ed è su questa base metodologica espressa appunto nello *Zibaldone* di pensieri (un'opera a cui Leopardi ha lavorato dal 1817 raccogliendo schemi, annotazioni ed appunti e lo occuperà fino alla fine del 1832), che l'autore elabora una poetica che trova nella teoria del piacere – come lui stesso la definisce nello *Zibaldone*, 165-183 – il suo fulcro tematico fondamentale. La consapevolezza della nullità di tutte le cose, l'insufficienza di tutti i piaceri e la tendenza verso un *infinito* che non afferriamo proviene da una «ragione più materiale che spirituale»³:

2 C. Luporini, *Leopardi progressivo*, Editori Riuniti, Roma 1996.

3 *Zibaldone*, 165, 1, 12-23 luglio 1820.

l'anima umana desidera sempre ed essenzialmente il piacere, ossia la felicità (che è appunto tutt'uno con il piacere). E questa tendenza non ha *limiti*, pur coincidendo con l'esistenza stessa che è, evidentemente, finita.

Su questo sfondo categoriale è possibile presentare una concezione positiva e dinamica del concetto di *limite* inteso come soglia e confine. Si ha a che fare con una cesura logica che consente al soggetto uno stacco dalla realtà della percezione per entrare nella realtà dell'immaginazione e, correlativamente, con un *confine* che ritaglia lo spazio all'interno del quale si gioca ogni dinamica epistemologica. Più in dettaglio, la continua dialettica tra «limite-illimitato», «finito-infinito» funge da cerniera tra l'ontologia del sensibile, cui sono ancorate percezioni e desideri di piaceri particolari, e l'epistemologia filosofico-poietica, a cui fanno capo le immagini e i significati elaborati sulla base della tendenza all'infinito; per questo motivo, essa diviene una delle matrici definitorie per gli esseri umani. Il piacere non può che essere il punto di partenza per questo percorso.

2. Piacere e desiderio

L'uomo, desiderando l'appagamento di un piacere infinito, spera sempre in qualcosa che non può comprendere con le sue facoltà. Tutti i desideri e le speranze umane hanno infatti una caratteristica in comune: sono vaghi, indistinti. Si riferiscono sempre «ad un oggetto che si concepisce confusamente» (*Zibaldone*, 1017,1, 6 maggio 1821): ciò implica che la conoscenza dell'oggetto è vincolata al grado di autocoscienza che il soggetto ha di sé. Ma il soggetto sa di desiderare, sa di tendere ad un piacere che è immediatamente relato al finito, al particolare, mentre il desiderio (come la speranza) è limpido, rinvia all'infinito. Solo così il soggetto può svincolarsi dal dominio individuale e dalla realtà materiale

«e ciò può vedersi massimamente nell'amore, dove la passione e la vita e l'azione dell'anima essendo più viva che mai, il desiderio e la speranza sono altresì più vive e sensibili, e risaltano più che nelle altre circostanze. Ora osservate che per l'una parte il desiderio e la speranza del vero amante è più confusa, vaga,

indefinita che quella di chi è animato da qualunque altra passione: ed è carattere (già da molti notato) dell'amore, il presentare all'uomo un'idea infinita (cioè più *sensibilmente* indefinita di quella che presentano le altre passioni), e ch'egli può concepir meno di qualunque altra idea ecc. Per l'altra parte notate, che appunto a cagione di questo infinito, inseparabile dal vero amore, questa passione in mezzo alle sue tempeste, è la sorgente de' maggiori piaceri che l'uomo possa provare» (*Zibaldone*, 1017,1, 6 maggio 1821).

Dal momento che il nesso «finito-indefinito» (o infinito, Leopardi li usa sistematicamente con la stessa sfumatura semantica) è uno dei cardini concettuali della trattazione del piacere, è opportuno chiedersi che cosa sia, come sia possibile definirlo. Il punto di partenza è la distinzione tra il desiderio di un piacere e il desiderio del piacere o, il che è lo stesso, tra piacere particolare e piacere universale. I nostri desideri hanno una duplicità intrinseca, sono finiti e infiniti insieme, sono materiali e spirituali insieme; infatti, possiamo desiderare uno o più piaceri particolari ma, nell'atto stesso in cui li desideriamo, desideriamo la soddisfazione di uno o più desideri universali/infiniti. Il desiderio particolare è solo un medium, una soglia, un limite che viene sempre oltrepassato. E non può essere altrimenti: il desiderio infinito del piacere è una matrice dell'esistenza e, se l'esistenza ha qualcosa a che vedere con la filosofia, allora l'infinito dovrà essere l'elemento peculiare del linguaggio poetico-filosofico. Partendo dall'analisi del desiderio, si può rintracciare nella riflessione leopardiana la presenza di diverse forme di piacere:

- a. un piacere svincolato dal desiderio. Viene generato da episodi quali l'intensificazione estrema della sensibilità, l'ottundimento o da qualunque attività distraetta l'uomo dal desiderare una felicità (o piacere) immaginari.
- b. Un piacere di qualcosa, correlato al corpo biologico e orientato ad un oggetto. Questo tipo di piacere deriva dalla soddisfazione di un desiderio che, per quanto fugace e transeunte possa essere, è sempre un desiderio "determinato".
- c. Un piacere che segue la tensione all'atto o ripresentazione del desiderio,

che trascende il corpo biologico realizzandosi nel sublime attraverso l'immaginazione e la speranza.

Nel passo sopra citato (*Zibaldone*, 1017,1, 6 maggio 1821), si parla di desiderio, speranza, amore, vita, pensiero. Richiamando un alveo così ampio di disposizioni e attività umane, è abbastanza evidente che il recanatese non intende presentare una dottrina meramente psicologica. Il riferimento qualificante all'infinito/indefinito spinge ad ipotizzare che si tratti di un principio metafisico del pensare e dell'agire, capace di spiegare come mai il sistema intero della natura riguardi pochissimi principi i quali producono il ventaglio dinamico di differenze. In quanto modo possibile in cui si declina la vitalità, il desiderio ha una natura bifronte: da un lato, ostensiva e negativa poiché è irrimediabilmente desiderio-di, ovvero quel sentire di desiderare qualcosa che sfocia nei piaceri negativi; dall'altro, protensiva e positiva, tendenza che conduce ad una intensificazione della vitalità ed espone l'uomo al dolore. È bene comprendere quali siano i caratteri del desiderio.

Il desiderio viene descritto sulla base di alcune caratteristiche essenziali che ne rivelano la natura. È materiale, illimitato/infinito e universale/astratto. È materiale poiché fa parte della dotazione biologica del vivente, configurandosi come uno dei modi di essere del corpo biologico vivente; è qualcosa che “emerge” e “viene ad essere” insieme all'istinto di autoconservazione. Più in dettaglio, ogni soggetto S in quanto esiste (adesso e per l'intera durata della sua vita) desidera e non cessa mai di protendersi verso la felicità che, appunto, è indistinguibile dal piacere⁴. La vita è una successione discontinua di desideri (analogamente a quanto accade per la capacità pensante⁵) che però non restano ancorati alla materialità, alla corporeità dell'ente che desidera, ma si scontrano con essa e in parte la trascendono. Detto altrimenti, il possesso di un'anima garantisce una via d'uscita verso l'illimitato/infinito. Il desiderio diventa dunque la matrice sostanziale della vita: se l'uomo non desiderasse non sarebbe in vita poiché la sua

4 *Zibaldone*, 165, 12-23 luglio 1820.

5 Cfr. *Zibaldone*, 183. Su questo aspetto si veda in particolare: A. Folin, *Leopardi e il canto dell'addio*, Marsilio, 2008, pp. 130-47.

essenza coincide con il desiderio di piacere senza alcun limite.

«Ora una tal natura porta con sé materialmente l'infinità, perché ogni piacere è circoscritto, ma non il piacere la cui estensione è indeterminata, e l'anima amando sostanzialmente il piacere, abbraccia tutta l'estensione immaginabile di questo sentimento, senza poterla neppur concepire, perché non si può formare idea chiara di una cosa ch'ella desidera illimitata. Veniamo alle conseguenze. Se tu desideri un cavallo, ti pare di desiderarlo come cavallo, e come *un tal* piacere, ma infatti lo desideri come piacere astratto e illimitato» (*Zibaldone*, 165, 1, 12-23 luglio 1820).

Ogni volta che si desidera un ente particolare, il desiderio solo apparentemente è desiderio di qualcosa; in "ogni qualcosa" si nasconde l'illimitato, il desiderio in sé. Il limite dell'individualità è dunque una soglia e, al tempo stesso, delimita la regione ontologica all'interno della quale l'uomo si trova in scacco rispetto ai suoi stessi desideri. L'ontologia degli enti naturali ed artificiali offre sempre al percipiente un "qualcosa", un ente determinato e per sua essenza limitato. Da questo incontro emerge la natura bifronte del desiderio: un desiderio di "qualcosa" che però non si esaurisce nel possesso di quel qualcosa ma che tende sempre ad attraversarlo, consumandolo, anelando all'infinito. In questo modo il desiderio spinge l'uomo oltre sé stesso, oltre l'ontologia del sensibile cui appartiene. La trascende, trasfigurandola. Quando si giunge a possedere il cavallo – continua Leopardi – si trova un piacere necessariamente circoscritto e si prova un vuoto nell'anima. Il desiderio non può essere appagato nella dimensione dell'*hic et nunc*, dell'individuale della singola occorrenza. Se anche fosse possibile che restasse pago per estensione, non potrebbe esserlo per durata, perché la natura delle cose dimostra che niente è eterno:

«il fatto è che quando l'anima desidera una cosa piacevole, desidera la soddisfazione di un suo desiderio infinito, desidera veramente il piacere, e non un tal piacere; ora nel fatto trovando un piacere particolare, e non astratto, e che comprenda tutta l'estensione del piacere, ne segue che il suo desiderio non essendo soddisfatto di gran lunga, il piacere appena è piacere, perché non si tratta

di una piccola ma di una somma inferiorità al desiderio e oltracciò alla speranza. E perciò tutti i piaceri debbono esser misti di dispiacere, come proviamo, perché l'anima nell'ottenerli cerca avidamente quello che non può trovare, cioè una infinità di piacere, ossia la soddisfazione di un desiderio illimitato» (*Zibaldone*, 165, 1, 12-23 luglio 1820).

L'ontologia del sensibile prevede che tutto esista limitatamente, che tutto abbia confini e sia circoscritto nel suo darsi, nel suo "essere-nel-mondo" (cfr., *Zibaldone*, 165). L'infinito propriamente detto non esiste da nessuna parte (neppure nell'immaginazione o in potenza come direbbe Aristotele), ma solo nel linguaggio: «pare che solamente quello che non esiste, la negazione dell'essere, il niente, possa essere senza limiti, e che l'infinito venga in sostanza ad essere lo stesso che il nulla», *Zibaldone*, 4178, 2 maggio 1826). Di conseguenza, «la leopardiana teoria del piacere racconta sullo scenario del desiderio l'impossibilità del piacere: ma con l'occhio al prima della scena, all'altro dove il desiderio non è vuoto, ma, nella sua materialità corporale, si intreccia col gioco, col sogno, col riposo dei sensi. L'universo degli animali appartiene a questa forma del desiderio, totalmente identificata con la vita, con la copia delle sensazioni, con l'intensità e il vigore»⁶.

I piaceri particolari diventano così limiti invalicabili. Solo la morte può decretare la fine del desiderio. L'uomo in vita non può liberarsene: nulla può la volontà, scontrandosi appunto con una pulsione illimitata per durata; il passo successivo del ragionamento riguarda l'illimitatezza per estensione. Non esiste un desiderio che, una volta soddisfatto, possa eliminare il desiderio stesso e distoglierci dalla ricerca del piacere (l'attualizzazione di un piacere determinato non cancella la capacità desiderante). Nemmeno la situazione altamente improbabile di una vita scandita da un susseguirsi di piaceri "individuali" annullerebbe questa tendenza; l'uomo cerca "il piacere in universale" incessantemente, essendo costitutivamente incapace di sentirsi appagato nel tempo. E cerca anche piaceri sempre diversi, perché se ne afferrasse uno per

6 S. Natoli, A. Prete, *Dialogo su Leopardi. Natura, poesia, filosofia*, Bruno Mondadori, Milano 1998, p. 166.

una durata infinita, desidererebbe comunque altro. Anche se “in universale”, ogni essere vivente desidera il piacere e la felicità non assolutamente, ma “relativamente” al proprio modo di essere e di esistere, di cui il desiderio è funzione. Il vivente «desidera sempre essenzialmente, e mira unicamente, benché sotto mille aspetti, al piacere, ossia alla felicità [...]. La felicità non è altro che la perfezione e il fine dell'esistenza»⁷.

L'astrattezza del discorso pare celare una tensione teorica. La materialità del desiderio-piacere non sembra sullo stesso piano della spiritualità del desiderio-piacere. Ciò non deve indurre l'interprete a supporre una dualità tra anima e corpo di matrice cartesiana. Le occorrenze corporee del piacere non possono in alcun modo liberare l'uomo dalla sua costitutiva mancanza, dall'innata tendenza a travalicare i “limiti” della corporeità stessa. Se questo è vero, allora il piacere in universale è il principio regolativo delle esistenze desideranti qui descritte. È il piacere spirituale che getta luce su quello materiale disvelandone i limiti. Il piacere infinito non ci aiuta a comprendere le dinamiche dei desideri materiali, ma indirizza la comprensione di questi stessi desideri verso un ambito, quello spirituale appunto, da cui possiamo trarne unità, completezza, significato. Si comprende, dunque, come mai il desiderio e il desiderio di piacere coincidano (l'espressione desiderio di piacere risulta allora meramente tautologica). Ogni vivente è abitato da questa forza incessante e questa evidenza permette anche di descrivere meglio il concetto stesso di vita, che pare intesa come tensione e realizzazione di una pluralità di potenze e/o forze immanenti all'organismo stesso. Il desiderio leopardiano, corporeo, vitale, illimitato, ha a che fare con il greco *thymos* e si configura come “una tendenza”^{8, è} un'esperienza

7 Zibaldone, 3498-9, 24 settembre 1823.

8 S. Natoli, A. Prete, *cit.*, p. 89. Se esiste una schietta proporzionalità tra vitalità e desiderio, non bisogna concludere nella direzione di una assimilazione ad alcune riflessioni spinoziane; piuttosto è possibile rintracciare, pur in abbozzo ed embrionalmente, alcune istanze proprie del pensiero freudiano. F. Aloisi, *Desiderio e assuefazione*, ETS, Pisa 2014, sembra avvicinare Leopardi a Spinoza conducendo un'interpretazione che fa largo uso della concettualità elaborata da Bergson e Deridida. Per una critica a questa posizione si veda l'interessante recensione di M. Biscuso, *Una filosofia del desiderio. Rassegna di alcune recenti pubblicazioni sul pensiero di Leopardi*, www.filosofiaitaliana.net, 2015. Come il desiderio leopardiano, così la *cupiditas* spinoziana non è altro che il *conatus* (tensione) con cui l'uomo, al pari di ogni altro

sogettiva di intensità variabile accompagnata da modificazioni fisiologiche e sovente comportamentali. Il desiderio non è mai neutro e non sempre emerge nell'uomo come movimento innescato da una mancanza, come più o meno quasi tutta la tradizione filosofica ha cercato di spiegare da Platone in avanti.

Esattamente come accade nelle “biologie” antiche di tradizione peripatetica, in Leopardi non esiste una dimensione di pensiero in cui la vita in quanto tale possa essere oggetto di un amore innato. L'amore implica primariamente il desiderio di autoconservazione, sopravvivenza, il mantenimento di uno *status quo* che garantisce il possesso di un pacchetto di capacità fondamentali e, conseguentemente, il loro esercizio. Non esiste un amore per la vita in sé e per sé. Inoltre, se il desiderio è movimento, risulta più plausibile avvicinarlo a quella *dunamis* o principio interno con cui Aristotele e i Peripatetici caratterizzavano le capacità umane. Il desiderio è innato e, per questo, è l'abitudine ad identificare la vita con il piacere a condurre l'uomo ad amare la vita. Dato che amore per il piacere non è la stessa cosa che dire amore per la vita, il desiderio del piacere è decorrelato dalla vita, può trasformarsi in illimitata insensibilità o addirittura condurre a desiderare la morte. Il desiderio del piacere “in universale” è l'unica tendenza innata. L'uomo è un essere corporeo e desiderante. Grazie a questo quadro teorico di riferimento è possibile comprendere come mai la coppia concettuale piacere-dolore non si configuri come un'opposizione massimale originaria. Al pensiero della trascendenza proprio del cristianesimo e di una parte della tradizione neoplatonica, il recanatese oppone un immanentismo su base materialista e sensista che ha delle affinità con l'eudemonismo illuministico – *in primis* la teoria del piacere negativo – ma ad esso non si riduce. Il piacere, infatti, non è assenza di dolore ma è una *dunamis* che interagisce dialetticamente con il soggetto in un'altalena tra piacere e tendenza verso un ulteriore piacere.

Di conseguenza, il limite del piacere non coincide con il suo culmine. Non si

essere vivente, è spinto a perseverare nel suo essere per un tempo indefinito e ad accrescere la propria potenza (*Etica*, III, propp. VII-IX). Ma non basta dato che, contrariamente a Spinoza, Leopardi introduce una scissione tra desiderio del piacere e tendenza autoconservativa (o, detto nei termini di Spinoza, tra *cupiditas* e *conatus*). L'amor proprio non può essere amore per la propria esistenza *cosciente* ossia amore di sé in quanto esseri desideranti.

identifica con l'assenza del dolore e dei turbamenti del corpo animato. Il limite in grandezza dei piaceri è una continua altalena tra ogni dolore. Il piacere è dunque uno stato, una condizione permanente che il soggetto può conservare; per questo può identificarsi con la felicità. E qui il concetto di "limite" segna e rimarca i gradi di libertà dell'eudemonismo, in quanto il piacere non si configura come la soddisfazione di un piacere particolare, ma è la durata stessa il darsi del piacere sotto forma di piacere eterno e dunque universale. Il limite non è la condizione di possibilità del soddisfacimento dei desideri particolari. La natura non pone limiti al piacere. L'unico limite è la vita stessa: ancora una volta, nel desiderare un piacere particolare, l'uomo in realtà desidera la soddisfazione del desiderio infinito del piacere connaturato con l'esserci come esistente individuale. Se il desiderio è illimitato e il piacere non è mai completamente raggiungibile, allora l'opposizione non è tra piacere e dolore, ma tra piacere e noia. La noia è costitutiva, inscritta nella tendenza stessa che spinge l'uomo alla continua ricerca della felicità.

2.1. L'immanentismo di Leopardi: la tripartizione del piacere

Si può iniziare dai piaceri che (in §1) sono stati schematicamente indicati con le lettere (a) e (b).

a) «L'esaltamento di forze proveniente dai liquori o dai cibi o da altro accidente (non morboso), se non cagiona, come suole sovente, un torpore e una specie di assopimento letargico (come diceva il Re di Prussia), essendo un accrescimento di vita, accresce l'effetto essenziale di essa, ch'è il desiderio del piacere, perocché coll'intensità della vita cresce quella dell'amor proprio, e l'amor proprio è desiderio della propria felicità, e la felicità è piacere. Quindi l'uomo in quello stato è oltre modo, e più ch'ei non suole, avido e famelico di sensazioni piacevoli, e inquieto per questo desiderio, e le cerca, e tende con più forza e più direttamente e immediatamente al vero fine della sua vita e del suo essere e di se stesso, e alla vera somma e sostanza ultima della felicità, ch'è il piacere, poco, o men del suo solito, curando le altre cose, che spesso son fini delle operazioni e desideri umani, ma fini secondari, benché tutto giorno si prendano per primari

e p. felicità; perch'essi stessi tendono essenzialmente ad un altro fine, e tutti ad un fine medesimo, cioè a dire al piacere. In somma l'uomo è allora rispetto a sé stesso ed al solito suo, quello che sono sempre i più forti rispetto agli altri, cioè più sitibondi della felicità, e più inquieti da' desideri, cioè dal desiderio della propria felicità, e più immediatamente e specialmente, e in modo più espresso, sensibile e manifesto sì agli altri che a se medesimi, avidi del piacere (al quale tutti tendono e sempre, ma i più forti più, e più immediatamente e chiaramente, o ciò più spesso e più ordinaria. degli altri), perocchè essi sono abitualmente più vivi degli altri» (*Zibaldone*, 5 novembre 1823).

b) «La rimembranza del piacere, si può paragonare alla speranza, e produce appresso a poco gli stessi effetti. Come la speranza, ella piace più del piacere; è assai più dolce il ricordarsi del bene (non mai provato, ma che in lontananza sembra di aver provato) che il goderne, come è più dolce lo sperarlo, perché in lontananza sembra di poterlo gustare. La lontananza giova egualmente all'uomo nell'una e nell'altra situazione; e si può concludere che il peggior tempo della vita è quello del piacere, o del godimento» (*Zibaldone* 1044, 13 Maggio 1821).

Il desiderio non ha «una natura esclusivamente affermativa»⁹; l'uomo è un essere mancante poiché è un essere desiderante. E il desiderio nella sua materialità è destinato ad un continuo scacco. Il fatto che abbia uno strumento come l'immaginazione gli consente di *trascendere* i limiti reali dei meccanismi di soddisfacimento:

«veniamo alla inclinazione dell'uomo all'infinito. Indipendentemente dal desiderio del piacere, esiste nell'uomo una facoltà immaginativa, la quale può concepire le cose che non sono, e in un modo in cui le cose reali non sono. Considerando la tendenza innata dell'uomo al piacere, è naturale che la facoltà immaginativa, faccia una delle sue principali occupazioni della immaginazione

9 Lo studio di F. Aloisi, *cit.*, sembra sostenere questa tesi adombrando la plurivocità e complessità del discorso leopardiano. Nega infatti che il desiderio possa configurarsi come desiderio-di e, dunque, che possa avere valenza negativa esprimendosi in una mancanza.

del piacere. E stante la detta proprietà di questa forza immaginativa, ella può figurarsi dei piaceri che non esistano, e figurarseli infiniti I. in numero, 2. in durata, 3. e in estensione. Il piacere infinito che non si può trovare nella realtà, si trova così nella immaginazione, dalla quale derivano la speranza, le illusioni ec. Perciò non è maraviglia 1. che la speranza sia sempre maggiore del bene, 2. che la felicità umana non possa consistere se non se nella immaginazione e nelle illusioni [...] E osservate che la facoltà immaginativa essendo spesse volte più grande negl'istruiti che negl'ignoranti, non lo è in atto come in potenza, e perciò operando molto più negl'ignoranti, li fa più felici di quelli che da natura avrebbero sortito una fonte più copiosa di piaceri. E notate in secondo luogo che la natura ha voluto che l'immaginazione non fosse considerata dall'uomo come tale, cioè non ha voluto che l'uomo la considerasse come facoltà ingannatrice, ma la confondesse colla facoltà conoscitrice, e perciò avesse i sogni dell'immaginazione. Cose reali e quindi fosse animato dall'immaginario come dal vero (anzi più, perché l'immaginario ha forze più naturali, e la natura è sempre superiore alla ragione)» (*Zibaldone*, 165,1, 12-13 luglio, 1820: enfasi mia).

Sul piano metodologico, l'analisi del desiderio-piacere ricalca quella dell'immaginazione qui presentata e trova nell'infinito il nesso concettuale di riferimento. La facoltà immaginativa è epistemicamente orientata in quanto il piacere può essere inteso duplicemente: piacere come soddisfazione di qualcosa di reale e piacere come possesso ed intensificazione di qualcosa di immaginato. Essendo un principio interno di mutamento congenito all'esistenza stessa, il desiderio – in modo analogo alla *dunamis* aristotelica – è una tendenza innata, un processo primitivo, quasi un “accidente necessario” alla vita stessa che passa dalla potenza all'atto. Il desiderio del piacere diventa una tendenza assoluta e incondizionata, non più legata alla mera autoconservazione. Se inteso come fuga dal dolore, il desiderio appariva inevitabilmente subordinato alla tendenza “autoconservativa” considerata più fondamentale e originaria, pensato invece come ricerca positiva del piacere, il desiderio non è più necessariamente legato all'autoconservazione. Qui il piacere viene pensato come rapida cessazione del dolore; in sé non è qualcosa di reale né di positivo e di esso si può parlare solo

via negationis, ossia facendo riferimento all'unica entità che davvero esiste: il dolore. Il piacere diventa a volte solo "un'ombra del dolore", perde ogni consistenza ontologica (coincide con la scarica del desiderio che segue allo stato di tensione: piacere di tipo (c). Il dolore è ciò che davvero costituisce l'essere umano¹⁰, è la base della sua vita psichica, l'unico movente delle azioni umane in quanto sostanza del desiderio (comunemente considerato un appetito bifronte e definito al tempo stesso come ricerca del piacere e come fuga dal dolore sia in Cartesio che in Hobbes). Piacere e dolore non sono i termini estremi di una opposizione massimale, ma correlati concettuali di un continuum in cui l'uno può sfumare nell'altro. La vera opposizione massimale è tra piacere e noia, tra desiderio particolare e soddisfacimento del desiderio in universale. Invero, la

10 L'accezione immanentista del dolore si trova anche in Kant. A questo proposito e senza alcuna pretesa di esaustività, è necessaria una breve riflessione per comprendere meglio il clima filosofico all'interno del quale Leopardi si muove. Kant affronta la dottrina del piacere già in fase precritica all'interno del testo *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* (1764) dove descrive il piacere sulla base dell'opposizione positivo-negativo: il primo è una qualità positiva e il secondo una qualità negativa. Questa tesi viene modificata dopo l'incontro con il *Discorso sull'indole del piacere e del dolore* di Verri, secondo cui il «piacere consiste nella cessazione del dolore». La riflessione di Verri trae spunto dalla tradizione e trova la sua origine in Locke che, nel *Saggio sull'intelletto umano* (1690), afferma che «il dolore è uno stimolo per l'azione». Ed è in questo contesto che emerge la nozione di felicità: se intesa come piacere, per Locke rende inermi. Il dolore sembra essere l'unica origine delle attività. La dimensione della temporalità spiega questa idea. Gli stati di dolore e piacere secondo Verri si alterano nel tempo e, dunque, la vita stessa non è altro che un continuo alternarsi di questi stati. Nell'*Antropologia Pragmatica* (1798) Kant parla della vita umana in riferimento al piacere e al dolore nella sua connotazione biologica. La catena del passaggio dal piacere al dolore e viceversa non è governabile, è un circuito che estromette la ragione. Ma non siamo incatenati alla natura: la Ragione Pratica è la nostra salvezza poiché sottrae l'individuo alle necessità biologiche ed è alla base dello sguardo morale sul mondo e su noi stessi. Emerge un'interpretazione negativa della natura umana perché se l'uomo è abbandonato esclusivamente alla sua naturalità rimane al di fuori del dominio della moralità, lasciato in balia del proprio egoismo. Infatti, l'uomo come noumeno può pensarsi ma non (ri)conoscersi come io penso (pur restando questa duplicità solo apparente, visto che l'uomo è sia senziente che pensante). Piacere e felicità si incardinano su questa visione dell'individuo: il dolore manifesta una radice intellettuale poiché deve essere inteso come il dolore che la legge morale produce. La regola ostacola l'alternanza del piacere e del dolore perché essa è tutta dolore. La regola morale dimostra la fallacia di quella ricerca continua della felicità svelandone l'illusorietà e mutando il dolore in dolore puro.

felicità – ossia il piacere nel suo *fulfillment*, nella sua *entelechia* – non sta nella cessazione del dolore ma nella capacità del desiderio di attualizzarsi in modi divergenti, nel suo instancabile rilancio rispetto al quale il dolore può diventare, a volte, un mero correlato funzionale ed euristico. Il desiderio è primariamente ciò che interrompe la stasi:

«l'uniformità è noia, e la noia uniformità. D'uniformità vi sono moltissime specie [...]. La continuità de' piaceri [...] anch'essa è uniformità, e però noia, e però nemica del piacere. E siccome la felicità consiste nel piacere, quindi la continuità de' piaceri [...] è nemica della felicità per natura sua, essendo nemica e distruttiva del piacere» (*Zibaldone*, 2599-2600, 7 agosto 1822).

Non si tratta qui di ottenere piacere per mezzo del dolore o della sua cessazione, ma di mantenere il desiderio in continuo movimento; evitare la stasi significa perpetuare la *dunamis* o principio di movimento interno che è alla base della felicità¹¹. Ora, cosa possiamo dire di un piacere che nasce dalla cessazione di un dolore o, meglio, dall'affievolimento di uno stato di piacere precedente? Come suggerisce il Leopardi della *Quiete*, il piacere negativo è da

11 La rottura con il pensiero della trascendenza che domina l'orizzonte dell'edonismo settecentesco è stata colta anche da A. Tilgher, *La filosofia di Leopardi*, Massimiliano Boni Editore, Bologna 1979. «O è vero che il dolore del vivere deriva dalla insoddisfazione del desiderio infinito di piacere, e allora il piacere non può essere semplice pausa del dolore, appunto perché il dolore nasce dalla mancanza del piacere infinito cui il vivente aspira – o è vero che il piacere è una semplice pausa del dolore, qualcosa di negativo quindi, e allora il dolore non può nascere dalla mancanza del piacere, poiché in tal caso, al contrario, è il piacere che nasce dalla cessazione del dolore. Secondo la prima teoria, è il dolore che nasce dall'assenza di piacere; secondo la seconda, al contrario, è il piacere che nasce dalla cessazione del dolore» (Tilgher, *cit.*, pp. 21-2). Secondo lo studioso, Leopardi avrebbe presentato in modo contraddittorio due diverse teorie del piacere: la sua propria teoria, fondata sull'analisi della natura del desiderio, e quella del piacere negativo, tratta dalle influenze settecentesche. Tigher vi ravvisa una contraddizione puramente logica. Non è insensato ritenere che Tilgher abbia insistito un po' troppo sull'opposizione piacere-dolore, trascurando quella più fondamentale nel pensiero leopardiano tra piacere e noia. E che si sia arroccato sulla contraddizione, piuttosto che evidenziare le diverse declinazioni che il piacere assume in contesti differenti.

considerarsi solo un momento interno ad un'argomentazione dialettica che intende scardinare e, in certo modo, decostruire il pensiero della trascendenza. Invero, il piacere negativo, "il piacer figlio d'affanno"¹², non è che un'ombra o un surrogato del piacere vero. È meglio morire e passare l'eternità in una illimitata insensibilità, piuttosto che ricorrere alla consolazione di un piacere negativo. Alla negatività si sostituisce l'impossibilità, un'impossibilità non originaria o costitutiva ma prodotta dall'immaginazione allorché trasforma il desiderio illimitato di piacere in desiderio di un piacere infinito. Come nel *Sabato del villaggio* (che risale al settembre del 1829), anche nella *Quiete* si trova la stessa base concettuale: la negatività che attraversa il piacere, in questi momenti identificato con il sollievo che si prova alla cessazione del dolore o con l'attesa del futuro. Entrambi procedono per induzione: ad una scena particolare di vita paesana segue una riflessione filosofica che ne trasfigura il significato in metafora del destino dell'uomo. Queste due canzoni sono sempre state considerate come una sorta di dittico all'interno dei *Canti*, la cui funzione sarebbe quella di rappresentare due diversi aspetti della teoria del piacere negativo: nell'uno come nell'altro caso il nucleo concettuale coinciderebbe con un corollario della riflessione leopardiana sull'essenza negativa del piacere, o in quanto prodotto della cessazione del dolore nella *Quiete* o in quanto coincidente con la sua stessa attesa, che si riscontra nel *Sabato*.

Dichiarare l'impossibilità del piacere vorrà dire allora rivendicarlo nel suo senso proprio e pieno: il "pessimismo", dunque, è una mossa teoretico-critica che gli permette di evitare gli esiti rinunciatari insiti nella dottrina del piacere negativo¹³. Il bersaglio polemico non è solo la "natura cortese" ma l'ottimismo

12 Il piacere nasce dall'affanno, cfr., *Zibaldone*, 2601, 7 agosto 1822: «le convulsioni di elementi e altre tali cose che cagionano l'affanno e il male del timore all'uomo naturale o civile, e parimenti agli animali [...] si riconoscono per conducenti, e in certo modo necessari alla felicità dei viventi [...] E ciò non solo perché essi mali danno risalto ai beni, e perché più si gusta la sanità dopo la malattia, e la calma dopo la tempesta: ma perché senza essi mali, i beni non sarebbero neppur beni a poco andare, venendo a noia, e non essendo gustati, né sentiti come beni e piaceri, e non potendo la sensazione del piacere, in quanto realmente piacevole».

13 Il *pessimismo* non è un *positum* né una posizione filosofica granitica sulla natura della relazione «io-mondo». È un atteggiamento dialettico con funzione strumentale e critica. Leopardi stesso mostra di non riconoscersi sotto questa etichetta, se è vero quello che scrive in

di matrice trascendentalista e provvidenzialistica che fa capo, ad esempio, alla metafisica di Leibniz. Alla teodicea, al progresso capace di garantire all'uomo una felicità illimitata, Leopardi replica con le parole di Tristano: io non mi sottometto alla mia infelicità, né piego il capo al destino, o vengo seco a patti, come fanno gli altri uomini; e ardisco desiderare la morte, e desiderarla sopra ogni altra cosa. Più radicalmente,

«i mali vengono ad essere necessari alla stessa felicità, e pigliano vera e reale essenza di beni nell'ordine generale della natura [...] Laonde le convulsioni degli elementi e altre tali cose che cagionano l'affanno e il male del timore all'uomo naturale o civile, e parimenti agli animali [...] le infermità e cento altri mali inevitabili ai viventi [...] si riconoscono per conducenti, e in certo modo necessari alla felicità» (*Zibaldone*, 2600-2601, 7 agosto 1822).

I mali sembrano necessari alla felicità «non solo e non tanto perché essi mali danno risalto ai beni, e perché più si gusta la sanità dopo la malattia, e la calma dopo la tempesta: ma perché senza essi mali, i beni non sarebbero neppure beni a poco andare, venendo a noia»¹⁴. Dolori e mali sono tutt'altro che negativi. Non vanno intesi come parti di un movimento dialettico, ossia come momenti del processo che porterà ai piaceri, né come stati potenzialmente piacevoli; hanno una valenza positiva poiché originano una “varietà” che consente di allontanare la noia, mantenendo il desiderio in continua tensione e movimento. Solo l'uomo moderno può trarre qualche conforto dal dolore, può accontentarsi del piacere puramente negativo che nasce dalla sua cessazione e illudersi del

Zibaldone, 4174, 22 aprile 1826: «dal punto di vista delle singole cose esistenti l'affermazione «tutto è male», benché urti con le nostre aspettative, si rivela ben più plausibile di quella secondo cui «tutto è bene»; riconoscere questo tuttavia non vuol dire propriamente essere pessimisti, perché veramente pessimista sarebbe solo quel sistema filosofico che si presentasse come l'esatto rovescio di quello ottimista dei leibniziani e che si spingesse fino ad affermare che il nostro non è il migliore ma «il peggiore degli universi possibili». Tuttavia, si chiede Leopardi, «chi può conoscere i limiti della possibilità?». Di conseguenza, la teoria del piacere negativo, su cui Verri puntellava il suo volontarismo ed erigeva una visione tutto sommato pacificata dell'esistente, non poteva quindi che apparire del tutto paradossale a Leopardi.

¹⁴ *Zibaldone*, 2601-2, 7 agosto 1822.

carattere provvidenziale dei mali. Perché proprio l'uomo moderno? Perché è "corrotto" da una certa filosofia e dal cristianesimo viene incatenato al timore della morte e rinuncia al piacere e al desiderio, trovando conforto nel piacere negativo, nel piacere del dolore.

Se questo è vero, allora la continuità che si è soliti trovare tra la *Quiete* e il *Sabato* non riguarda solo il piacere negativo, ma anche l'analisi del concetto di desiderio, ravvisabile proprio nel passaggio da un piacere "negativo" ad uno "positivo". Si danno infatti due modalità differenti di concepire il desiderio: se la *Quiete* rappresenta ironicamente "il piacer figlio d'affanno", il piacere come cessazione del dolore o come scarica del desiderio, il *Sabato* celebra invece quello che per Leopardi è l'unico diletto possibile, cioè il diletto del sabato o del giorno che precede "il dì di festa". Il *Sabato* è una metafora del piacere dell'attesa, della speranza, di un piacere più generale, "in universale", paragonabile a quello della giovinezza (età dell'attesa per antonomasia e del rilancio del desiderio). Ed è per questo che all'amara ironia con cui si chiude la *Quiete* si contrappone l'esortazione a godere del tempo dell'attesa, rivolta al garzoncello scherzoso del *Sabato*. In fondo, quest'esortazione solidale e partecipe non è forse molto diversa da quella che il genio dell'operetta leopardiana rivolge ripetutamente a Torquato Tasso imprigionato, incoraggiandolo ad approfittare del piacere dei sogni e dell'immaginazione:

«che l'uomo eziandio sazio, chiarito e disamorato delle cose umane per esperienza; a poco a poco assuefacendosi di nuovo a mirarle da lungi, donde elle paiono molto più belle e più degne che da vicino, si dimentica della loro vanità e miseria; torna a formarsi e quasi crearsi il mondo a suo modo; apprezzare, amare e desiderare la vita; delle cui speranze se non gli è tolto o il potere o il confidare di restituirsi alla società degli uomini, si va nutrendo e diletta, come egli soleva a' suoi primi anni. Di modo che la solitudine fa quasi l'ufficio della gioventù; o certo ringiovanisce l'animo, ravvalora e rimette in opera l'immaginazione, e rinnova nell'uomo sperimentato i benefici di quella prima inesperienza che tu sospiri» (*Dialogo di Torquato Tasso e del suo genio familiare*, pp. 116-117).

3. L'esperienza del sublime

L'analisi del desiderio ha messo in evidenza come il pensiero di Leopardi sia descrivibile nei termini di una "metafisica della finitudine". L'uomo è un essere mancante, anela ad un infinito che costitutivamente non riesce ad afferrare, un infinito però illusorio, dato solo nell'immaginazione. L'essenza dell'uomo è allora una finitudine di matrice desiderante, non la mancanza. E ciò si vede primariamente nel concetto di sublime, che ci consente anche di declinare il nesso desiderio-immaginazione. A questo proposito è necessaria una premessa concernente il tipo di sublime qui in gioco. L'uomo greco e medievale, nel contemplare il cielo, pensa di partecipare in qualche modo all'eternità degli astri. In età moderna questo sguardo comincia a cambiare: «Leopardi è un vertiginoso poeta cosmico che, fin dalla Storia dell'astronomia, composta all'età di quindici anni, vede l'uomo inserito, sperduto e insignificante, nell'universo infinito. Appartiene a una tradizione che include Lucrezio e, per certi versi Pascal. In questa genealogia si potrebbero inserire sia i filosofi pitagorici, platonici e aristotelici con le loro varianti cristiane e musulmane (San Tommaso, Averroè) sia, sul piano letterario, lo stesso Dante della Commedia, se non fosse però che in essi il cosmo è sinonimo di bellezza e di ordine divino, mentre in Leopardi rappresenta al contrario una natura smisurata e distruttiva, dove dominano la nascita e la morte. In ciò egli appartiene alla modernità, che non distingue più sul piano scientifico tra un mondo sublunare, regno della generazione e della corruzione, e un mondo sopralunare luogo di eternità, incorruttibilità e immutabilità (come ancora Dante aristotelicamente lo concepiva)» (R. Bodei, *cit.*, p. 63).

L'universo non è più unico, chiuso, finito, fatto di sfere concentriche, geocentrico, diviso in due zone qualitativamente distinte: ciò comporta un ridimensionamento del ruolo dell'uomo nel *chosmos* e la correlativa relegazione del sublime all'alveo dell'infinito in sé. Nell'antichità il sublime era legato alla retorica e alla letteratura e non alla natura (l'universo era infatti perfetto in quanto finito); indicava l'orgoglio provato da chi, di fronte ai testi letterari, avverte in sé l'eco di una grandezza d'animo così forte da identificarsi con chi ha scritto quei testi. Così l'anima poteva trascendere la prosaicità del sensibile.

Benché in Leopardi i riferimenti espliciti al sublime non siano molto numerosi – maturati comunque a partire dalla lettura del *Peri hypsous* dello Pseudo-Longino¹⁵ – è possibile rintracciare, primariamente nello *Zibaldone* e nella poesia *L'infinito*, una esplicita tematizzazione filosofica di questo concetto. È bene accentuare il carattere filosofico della tematizzazione appunto perché il trattato *Sul sublime* dello Pseudo-Longino analizza la “grandezza” in primo luogo da un punto di vista retorico. La propria epoca è vista come catturata solo dalla persuasione; il sublime non retorico pare scomparso, come è scomparsa l'eccezionalità dell'ingegno ad esso connessa. Alla nostalgia dell'epoca classica della *polis* corrisponde una visione negativa della natura umana, ormai chiusa e confinata nei propri limiti ed obiettivi parziali. Di conseguenza, il saggio non può che soffermarsi su problemi stilistici perdendosi nella disputa tra uno stile semplice (atticista) e uno ornato (asiano), con la preferenza longiniana per la forma classica-atticista. Tuttavia, nel trattato viene dato ampio spazio ad un tema assente in epoca classica, ossia l'immaginazione, il potere della produzione di immagini e del piacere sensibile che ne deriva.

Oltre al ruolo dell'immaginazione, in Leopardi si riscontra la consapevolezza del colpo inferto all'antropocentrismo dalla rivoluzione copernicana e galileiana, l'attenzione non può che spostarsi sulla natura. Già con Burke, che Leopardi ben conosceva, il sublime si può definire solo in termini negativi, come assenza: il sublime è la notte in quanto privazione di luce, il silenzio in quanto privazione di suono, l'infinito in quanto privazione di limiti, la morte in quanto privazione di vita. Ma è Kant il teorico del sublime. Nel quadro

15 Il trattato *Sul sublime* attribuito allo Pseudo Longino è uno dei testi della retorica antica che maggiormente hanno contribuito all'educazione letteraria e filologica di Leopardi. Nella biblioteca di famiglia c'erano ben quattro esemplari del trattato, tra i quali anche la traduzione francese di Boileau. Leopardi, molto probabilmente, ebbe modo di leggere lo Pseudo Longino abbastanza presto e direttamente in greco. Nel 1826 intraprese anche un tentativo, presto abbandonato, di volgarizzamento dell'opera. Su questo punto si vedano: Macchioni Jodi *Riflessi del Peri hypsous sulla poetica leopardiana*, in: *Leopardi e il mondo antico*, Atti del V Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 22-25 settembre 1980), Olschki, Firenze 1982, pp. 479-92; S. Di Bello, M. Naddei Carbonara, *Il Peri hypsous e la poetica leopardiana*, Loffredo Editore, Napoli 1985.

più ampio dell'analisi del giudizio estetico scopriamo che non vi si valuta solo ciò che è bello in quanto delimitato da una forma compiuta, ma anche ciò che è illimitato e ci si presenta come "l'assolutamente grande" (il sublime appunto). Sublime è «ciò al cui confronto ogni altra cosa è piccola». Qui il carattere soggettivo del giudizio riflettente è amplificato ancora di più: anche il sublime, al pari del bello, non è un oggetto dei sensi, ma un sentimento o una disposizione del nostro animo: con esso la facoltà di immaginazione supera ogni misura e arriva a pensare l'illimitato o l'infinito stesso. E questo provoca in noi innanzitutto un sentimento di dispiacere e quasi di ripulsa, per il fatto che la nostra immaginazione si rivela insufficiente a valutare una grandezza esorbitante (per esempio la Via Lattea o una nebulosa) o si sente sovrastata da una potenza incontrollabile (per esempio un oceano in tempesta), ma poi provoca anche un sentimento di piacere, perché quell'illimitatezza e quella potenza si svelano non come un carattere degli oggetti ma del nostro stesso animo, che è capace del sovrasensibile e in tal modo è superiore a tutto ciò che è determinato sensibilmente.

Come sottolinea anche Bodei, per questo motivo, mentre nel giudizio sul bello l'animo restava in una calma contemplazione della forma delle cose e l'immaginazione si accordava all'intelletto (che è appunto la facoltà che determina la forma degli oggetti), nel giudizio sul sublime invece l'animo viene perturbato e commosso da ciò che non ha forma determinata, e l'immaginazione si accorda alle idee della ragione. È proprio di queste idee, infatti, tendere all'incondizionato, sia nell'ordine della grandezza che sopravanza ogni misura (a cui corrisponde quello che Kant chiama il sublime matematico), sia nell'ordine della massima potenza (a cui corrisponde il sublime dinamico). In entrambi i casi il nostro animo è indotto a sentire la sublimità della propria destinazione al di sopra della natura, e cioè in virtù della sua sola dignità morale. Il bello è il simbolo del bene: in analogia con la moralità, esso si rappresenta qualcosa di intelligibile e sovrasensibile, accordandolo però con la natura sensibile. Questo accordo di intelligibile e naturale è un punto cardine anche in Leopardi. Con sublime il poeta intende un processo di evocazione immaginativa dell'infinito a partire dall'esperienza sensibile o mentale dell'indefinito:

«non solo la facoltà conoscitiva, o quella di amare, ma neanche l'immaginativa è capace dell'infinito, o di concepire infinitamente, ma solo dell'indefinito e di concepire indefinitamente. La qual cosa ci diletta perché l'anima non vedendo i confini, riceve l'impressione di una specie di infinità, e confonde l'indefinito coll'infinito; non però comprende né concepisce effettivamente nessuna infinità» (*Zibaldone*, 472, 4 gennaio 1821).

Rispetto alla tradizione filosofica moderna, da cui viene indubbiamente influenzato, il discorso leopardiano presenta una sua specificità che non consiste solo nell'aver svincolato il sublime da ogni implicazione trascendente¹⁶ in virtù della matrice sensista del suo ragionamento, ma nell'aver saputo cogliere la particolare dinamica del desiderio che ne è alla base. Più radicalmente, il piacere estetico che proviamo di fronte ad un paesaggio sublime non consiste nell'evocazione immaginativa dell'infinito in sé, ma nella ricorsività del desiderio ontologicamente ancorato al finito, ma tendente ad un infinito inafferrabile. L'uomo infatti, sollecitato dal desiderio di un piacere infinito fa continuamente esperienza dello scarto tra desiderio e appagamento e sente l'insufficienza di tutti i piaceri reali a soddisfarlo: «il peggiore tempo della vita – scrive Leopardi – è quello del piacere, o del godimento»¹⁷, e l'uomo può provare una parvenza di felicità solo quando desidera qualcosa. Ignorando i confini del piacere determinato verso il quale tende, può continuare a immaginarsi che esso preluda alla pienezza agognata. Felicità e desiderio coincidono, allorché il desiderio

16 In accordo con i principali teorici del sublime, si è visto che anche Leopardi riconosce nell'uomo una tendenza innata verso l'infinito e un'insoddisfazione costitutiva verso tutti i piaceri che il mondo è in grado di offrire. Tuttavia, se da Longino a Pascal e, in una certa misura, ancora fino a Kant, ciò era servito per tenere aperta la possibilità di una presunta destinazione soprasensibile dell'uomo, Leopardi riconosce invece come questa «tendenza nostra verso un infinito che non comprendiamo» provenga in realtà da «una cagione semplicissima e più materiale che spirituale», (*Zibaldone*, 165), vale a dire dall'infinità tutta materiale del desiderio del piacere (cfr., anche *Pensieri*, LXVIII, p. 640). In questo la posizione di Leopardi si avvicina a quella di Burke. Sulla conoscenza delle teorie di Burke da parte di Leopardi, cfr. M. Verducci, *Cultura inglese in Giacomo Leopardi*, Editore Eco, Teramo 1994.

17 *Zibaldone*, 1044, 13 maggio 1821.

non si cristallizza nel piacere determinato, prima che il reale, subentrando all'immaginario, lo escluda o lo circoscriva; è questo, come abbiamo visto, il diletto del sabato, del giorno che precede il dì di festa. «Se l'uomo potesse sentire infinitamente, di qualunque genere si fosse tal sensazione, purché non dispiacevole, esso in quel momento sarebbe felice perché proverebbe in quel momento un piacere infinito» (*Zibaldone*, 4061, 5 aprile 1824).

L'esigenza di continuità è alla base dell'esperienza del sublime e si manifesta nella tendenza a prolungare il più possibile la tensione del desiderio. Questa stessa tensione coincide con il sublime. Proprio la facoltà immaginativa (che pareva svolgere inizialmente una funzione solo negativa, producendo nell'uomo il desiderio di un piacere infinito) sembra recuperare, nell'esperienza del sublime, una specifica valenza positiva: grazie alla sua capacità di dilatare, di sfumare o di nascondere i contorni reali delle cose, l'immaginazione ci permette di ritardare il più possibile l'esaurimento del piacere fungendo da forza motrice del desiderio. Mentre nell'esercizio della sua funzione negativa l'immaginazione subordina il desiderio, fissandolo su un ideale irraggiungibile che diventa causa di pena e di insoddisfazione, nell'esercizio della sua funzione positiva è piuttosto l'immaginazione ad essere posta al servizio del desiderio e del suo continuo rilancio. Dato che la pena maggiore dell'uomo nel provare un piacere è di vedere subito i limiti della sua estensione, e i tormenti umani non stanno nel desiderio ma nel soddisfacimento, allora per fuggire la noia e il dolore bisogna usare l'immaginazione per ritardare il più possibile il momento dell'esaurimento del piacere, rimandandolo all'infinito. L'uomo quindi preferisce rimandare il piacere piuttosto che consumarlo, immaginarlo anziché viverlo; solo così può restare il più possibile nello stato di tensione del desiderio, che si rivela essere il più piacevole. «Ho notizia di uno – si legge nel *Dialogo di Torquato Tasso e del suo genio familiare* – che quando la donna che egli ama, se gli rappresenta dinanzi in alcun sogno gentile, esso per tutto il giorno seguente, fugge di ritrovarsi con quella e di rivederla; sapendo che ella non potrebbe reggere al paragone dell'immagine che il sonno gliene ha lasciata impressa, e che il vero cancellando dalla mente il falso, priverebbe lui del diletto straordinario che ne ritrae». Tra le varie situazioni di incertezza sensoriale o cognitiva funzionali all'attivazione dell'esperienza del sublime, Leopardi si

sofferma in particolare a descrivere gli effetti della molteplicità e della vastità delle sensazioni prodotte ad esempio dalla vista di un'aperta campagna, di un paesaggio collinare o del cielo stellato.

«La molteplicità delle sensazioni, confonde l'anima, gl'impedisce di vedere i confini di ciascheduna, toglie l'esaurimento subitaneo del piacere, la fa errare d'un piacere in un altro senza poterne approfondire nessuno, e quindi si rassomiglia in un certo modo a un piacere infinito. Parimenti la vastità quando anche non sia molteplice, occupa nell'anima un grande spazio, ed è più difficilmente esauribile» (*Zibaldone*, 71-2, 12-23 luglio 1820).

Per le stesse ragioni – cioè per la sua capacità di suscitare nella mente idee vaste e indeterminate, che rinviano in qualche modo a un piacere infinito in cui il desiderio sembra non raggiungere mai il suo esaurimento – anche la lontananza, sia essa spaziale o temporale, si rivela un ingrediente delle sublimi sensazioni. Bodei correttamente rileva che è solo nel caso di quelle che Leopardi chiama “situazioni romantiche” che il carattere paradossale della dinamica del desiderio, sottesa all'esperienza del sublime, diventa in qualche modo più evidente. In siffatte circostanze la pratica del rimando, dell'attesa e della sospensione diventa in qualche modo più esplicita. Sono “romantiche” tutte quelle situazioni di “privazione sensoriale” in cui, a causa della frapposizione di determinati ostacoli, l'occhio non vede quanto potrebbe vedere o l'orecchio non ode quanto potrebbe udire, come quando si guarda l'orizzonte oltre la siepe, si segue con lo sguardo un filare d'alberi che si perde dietro una collina, o si sente, nel cuore della notte, «un suono lontanando morire a poco a poco»¹⁸. Bodei precisa che «queste situazioni romantiche [...] non contraddicono tuttavia il nostro desiderio dell'infinito,

18 *La sera del dì di festa*, v. 45. «Tutto ciò che è finito, tutto ciò che è ultimo, desta sempre naturalmente nell'uomo un sentimento di dolore, e di malinconia. Nel tempo stesso eccita un sentimento piacevole, e piacevole nel medesimo dolore, e ciò a causa dell'infinità dell'idea che si contiene in queste parole finito» (*Zibaldone*, 2251-52, 13 dicembre 1821). Su questa particolare dinamica *edonistica* in relazione alla *Sera del dì di festa*, cfr. G. Blasucci, *Leopardi e i segnali dell'infinito*, Il Mulino, Bologna 1985.

la nostra aspirazione a sfuggire i confini. L'immaginazione supplisce, infatti, tale bisogno fingendo, ossia simulando quell'infinito che si situa oltre i limiti della percezione» (2022, p. 69). In tutti questi casi, il limite imposto al diretto esplicarsi di una sensazione o di un piacere, anziché essere causa di pena, diventa paradossalmente occasione di diletto.

«Alle volte l'anima desidererà ed effettivamente desidera una veduta ristretta e confinata in certi modi, come nelle situazioni romantiche. La cagione è la stessa, cioè il desiderio dell'infinito, perché allora in luogo della vista, lavora l'immaginazione e il fantastico sottentra al reale. L'anima s'immagina quello che non vede, che quell'albero, quella siepe, quella torre gli nasconde, e va errando in uno spazio immaginario, e si figura cose che non potrebbe se la sua vista si estendesse da per tutto, perché il reale escluderebbe l'immaginario» (*Zibaldone*, 171, novembre 1821).

Il limite, favorendo il rinvio del piacere, consente la costituzione del desiderio come processo continuo. Il limite è un dispositivo capace di ritardare il piacere all'infinito. Come sostiene Bodei, dato che il limite è in grado di disinnescare il vincolo tra desiderio e soddisfacimento, esso è una «continua tensione verso la purezza del desiderio stesso»¹⁹. Il sublime allude, dunque, sempre ad una «assenza», ad un «vuoto» che però non dobbiamo colmare, ma contrapporre alla pienezza della percezione sensibile. Invero, nella negazione dialettica e, poi, nel superamento delle percezioni che noi creiamo per contrasto un mondo dell'immaginazione che non esperiamo tramite i cinque sensi²⁰. Solo ciò che non esiste, il niente, la negazione dell'essere può darsi senza limiti. Tuttavia,

¹⁹ «Questo è, appunto, il sublime: l'impossibilità di rappresentare per mezzo dell'immaginazione idee (come l'infinito, la libertà, la totalità) che sono intrinsecamente irrepresentabili perché ab-solutae, slegate da qualsiasi particolare immagine sensibile. Sfuma quell'ideale di perfezione e finitezza che nel mondo antico descriveva il bello come qualcosa di completo, autosufficiente, racchiuso in una miniatura d'eternità dalla luminosa custodia della forma. Il sublime sfugge pertanto ad ogni rappresentazione esauriente; nega e sfida i confini in un reiterato plus ultra; rimescola il caos ribelle a ogni ordine» (R. Bodei, *Leopardi e la filosofia*, Mimesis, Milano 2022, p. 70).

²⁰ *Zibaldone* 4418, 30 novembre 1828.

è proprio ciò che è senza limiti, infinito, ad avere una fascinazione così forte nell'essere immagine dell'eternità. Un'eternità amata e temuta insieme. Il sublime contiene una *coincidentia oppositorum*, una tensione continua: quanto più il limite è netto, tanto più richiama per contrasto l'infinito. Sebbene Leopardi non abbia letto Kant, *L'infinito* sembra offrire una sorta di schematismo per comprendere le dinamiche del desiderio; qui viene messo a tema il sublime matematico kantiano, quello che riguarda l'immensa grandezza della natura, mentre *La Ginestra* è il canto del sublime dinamico, quello che si riferisce alla potenza distruttrice della natura.

4. L'infinito e l'ontologia del limite

Da Tilgher a Bodei, *L'infinito* è stato spesso interpretato in questi termini²¹. Come narrazione di un processo spirituale in Tilgher o resoconto di un'esperienza vissuta in Luporini, il significato filosofico ed esistenziale di questo componimento non è certo sfuggito agli interpreti. Limitando lo sguardo ad alcune considerazioni, è possibile sostenere che Leopardi qui presenti un'esperienza soggettiva che viene immediatamente universalizzata, in quanto originaria e basata sulla percezione del tempo, in cui l'individuo coglie “qualcosa” solo a seguito del compimento *sub specie aeternitatis* di un “vissuto particolare”. La poesia, così, diventa il residuo sensibile, il precipitato di un'esperienza soggettiva che ormai è fuori dal tempo e dallo spazio in quanto ripetibile (e, dunque, eterna).

«Sempre caro mi fu quest'ermo colle,
e questa siepe, che da tanta parte

21 A. Tilgher, *cit.*; L. Cellerino, *Leopardi tra sensismo e misticismo*, in: *Il caso Leopardi*, a cura di N. Jonard *et al.*, Palumbo Editore, Palermo 1974, pp. 91-122; C. Luporini, *Leopardi progressivo* [1980], Editori Riuniti, Roma 1996; R. Bodei, *cit.*. Va anche menzionato il contributo di A. Prete (*Il pensiero poetante: saggi su Leopardi*, Feltrinelli, Milano 1980) per aver proposto un'esegesi psicanalitica.

dell'ultimo orizzonte il guardo esclude.
 Ma sedendo e mirando, interminati
 spazi di là da quella, e sovrumani
 silenzi, e profondissima quiete
 io nel pensier mi fingo, ove per poco
 il cor non si spaura. E come il vento
 odo stormir tra queste piante, io quello
 infinito silenzio a questa voce
 vo comparando: e mi sovvien l'eterno,
 e le morte stagioni, e la presente
 e viva, e il suon di lei. Così tra questa
 immensità s'annega il pensier mio:
 e il naufragar m'è dolce in questo mare»²².

È possibile suddividere il breve componimento in quattro parti:

- Vv.1-3: nell'*incipit* si indica, senza introdurre elementi descrittivi, uno spazio concreto (l'area ristretta delimitata dalla siepe) e di uno specifico personale, ossia la consuetudine di salire sul colle e lo stato d'animo che vi si accompagna.
- Vv.4-8: si assiste al processo di astrazione che ci proietta nella visione mentale dello spazio. Cambia il colpo d'occhio sul paesaggio, come suggerisce l'avversativa con cui si apre il periodo (ma) e dai due gerundi (sedendo e mirando) che indicano una durata, non un'azione definita.
- Vv.8-13: l'*odo stormir* è l'evento che segna il trapasso dall'immaginazione spaziale a quella temporale. Si instaura così la contrapposizione tra spazio concreto e tempo presente/spazio e tempo immaginati.
- Vv. 13-15: il pensiero si smarrisce e nello smarrimento nasce il piacere. In

22 *L'Infinito* viene inizialmente pubblicato sul "Nuovo Ricoglitore" del dicembre 1825, per poi comparire nell'edizione dei *Versi del conte Giacomo Leopardi* (Stamperia delle Muse, Bologna, 1826) e successivamente nei *Canti* (Piatti, Firenze, 1831). Sul piano temporale, si colloca dunque tangenzialmente alla maggior parte delle citazioni dello *Zibaldone* e delle *Operette morali* cui ci siamo riferiti fin qui.

questi quindici endecasillabi sciolti, si osserva il poeta seduto sul colle. Una siepe gli impedisce di vedere il paesaggio e lui ne ha una visione astratta, mentale, in cui lo spazio è senza limiti. Evoca il trascorrere del tempo quando sente il vento stormire tra le piante e associa il silenzio dello spazio all'eternità. La vista impedita è la condizione di possibilità del generarsi di immagini e di pensieri sull'infinito. L'idillio si basa su un confronto oppositivo tra limite e illimitato (infinito), tra suoni della realtà e il silenzio dell'eternità.

Come sottolinea Bodei, l'aggettivo dolce riferito al naufragio è una reminiscenza lucreziana dell'*incipit* del secondo libro del *De rerum natura*:

«suave, mari magnum turbantibus aequora ventis / e terra magnum alterius spectare laborem; / non quia vexari quemquam iucundam voluptas, / sed quibus ipse malis careas quia cernere suave est», (vv. 1.-4: «dolce, quando sul mare si scontrano i venti / e la cupa vastità delle acque si turba, è guardare da terra un naufragio lontano: / non ti rallegrerà lo spettacolo dell'altrui rovina/ ma la distanza da una simile sorte»).

Mentre in Lucrezio si contempla il naufragio altrui, qui è il pensiero stesso del poeta che rischia di annichilirsi; si salva solo sul vago bordo del limite. *L'infinito* è il luogo in cui viene messa in opera la dimensione sensibile del sublime, ben prima della sua tecnicizzazione che troviamo nello *Zibaldone*. Nell'*Infinito* non si tratta semplicemente di dar forma poetica a un'esperienza che è già avvenuta altrove, ma si tratta di provare a riprodurre le condizioni stesse, sensibili e materiali, che hanno reso possibile quell'esperienza per garantirne la ripetibilità. *L'infinito* è la messa in scena di un'esperienza possibile.

«Spesse volte il troppo o l'eccesso è padre del nulla. Avvertono anche i dialettici che quello che prova troppo non prova niente. Ma questa proprietà dell'eccesso si può notare ordinariamente nella vita. L'eccesso delle sensazioni o la soprabbondanza loro, si converte in insensibilità. Ella produce l'indolenza e l'inazione, anzi l'abito ancora dell'inattività negl'individui e ne' popoli; e vedi in questo proposito quello che ho notato con Mad. di Staël. Il poeta

nel colmo dell'entusiasmo della passione ec. non è poeta, cioè non è in grado di poetare. All'aspetto della natura, mentre tutta l'anima sua è occupata dall'immagine dell'infinito, mentre le idee gli affollano al pensiero, egli non è capace di distinguere, di scegliere, di afferrarne veruna: in somma non è capace di nulla, né di cavare nessun frutto dalle sue sensazioni: dico nessun frutto o di considerazione e di massima, ovvero di uso e di scrittura; di teoria né di pratica. L'infinito non si può esprimere se non quando non si sente: bensì dopo sentito: e quando i sommi poeti scrivevano quelle cose che ci destano le ammirabili sensazioni dell'infinito, l'animo loro non era occupato da veruna sensazione infinita; e dipingendo l'infinito non lo sentiva» (*Zibaldone*, 714, 1, 4 marzo 1821).

L'infinito necessita della temporalità per essere esperito. Più in dettaglio, tra percezione di *x* e scrittura poetica di *x* deve essere trascorso del tempo; l'infinito non solo può essere espresso dopo averne fatta esperienza (sul colle, presso la siepe), ma la sua espressione stessa, la sua verità, è sempre soggettiva. Ed è l'espressione non tanto ad oggettivarla ma a rendere ripetibile. Grazie alla forma poetica, l'esperienza si separa dal vissuto originario, diventa indipendente da quel determinato stato di cose in cui si è prodotta la prima volta, e diventa qualcosa che si conserva in sé: viene ad assumere una "durata soggettiva". Questa trasposizione *sub specie aeternitatis* dell'esperienza originaria è possibile perché l'espressione poetica è al tempo stesso la condizione sensibile della sua ripetizione, della sua attualizzazione in sempre nuovi stati di cose. Dell'esperienza vissuta e soggettiva non resta che la poesia: essa diventa uno scrigno di memorie di un complesso di sensazioni (di suoni, parole, sillabe, ritmo) che non hanno più nessun rapporto con un qui ed ora né con un soggetto privilegiato, ma che diventano le condizioni di un'esperienza possibile e continuamente rinnovabile. E se tutto ciò sembrerebbe valere per ogni poesia, occorre tuttavia precisare che *L'infinito* è uno dei rari casi in cui questa coincidenza tra espressione ed esperienza si realizza al massimo grado. I due sensi del sublime – quello stilistico/letterario e quello esperienziale – tornano a congiungersi. La temporalità è al cuore del componimento. Nel primo verso (*Sempre caro mi fu*) il passato remoto esprime un'idea di durata e di ripetizione, ricorsività

senza tempo; dopo di che si passa al presente, un presente quasi atemporale. Il passaggio da un tempo verbale all'altro non ha solo la funzione, interna al testo, di segnalare il salto dalla dimensione narrativa a quella estatica, ma serve anche a rappresentare l'esperienza del sublime come esperienza "singolare", che ha luogo solo nel quadro della sospensione di un'abitudine o dell'abbandono di uno sguardo ordinario sulle cose. Il rapporto consueto, familiare e, in questo senso affettivo con il colle (*sempre caro*) e con la siepe, deve essere in qualche modo sospeso, interrotto perché possa prendere avvio l'esperienza che è al centro dell'idillio.

L'avversativa con cui si apre il quinto verso (*Ma sedendo e mirando*) è indice dello scarto, del cambiamento di prospettiva, del passaggio dal raccoglimento interiore all'apertura dello sguardo verso l'infinito. Il piacere qui in gioco dipende dall'immaginazione, non è il piacere di cui si parla in *Alla luna*, contesto in cui si prova piacere per qualcosa di determinabile, particolare e già noto. Nell'*Infinito* si anela al piacere del "puro immaginare" che non ha nulla a che vedere con quello delle ricordanze. Si vede molto bene il passaggio dai "ricordi" alle "immagini", dalla memoria all'immaginazione, ossia la base su cui si può comprendere come mai Leopardi descriva al presente un'esperienza che – come dirà poi nello *Zibaldone* – «non può formalmente essere narrata al presente». Allontanarsi dall'alveo della memoria, pare suggerire che ora il tempo verbale non serve per collocare qualcosa "nel tempo", sia esso passato, presente o futuro, ma per catapultarlo "fuori dal tempo". In questo orizzonte, *L'infinito* potrebbe forse essere assimilato alla poesia *Il primo amore*, dove usa il passato remoto per raccontare una vicenda accaduta solo pochi giorni prima e che infatti, nelle pagine del coevo *Diario del primo amore*, viene riportata al passato prossimo.

Come nel caso dell'*Infinito*, l'intento sembra essere qui quello di trasporre un'esperienza vissuta in una temporalità altra o, più efficacemente, di rappresentarla nella sua "atemporalità". Leopardi ha bisogno di adottare un tempo verbale la cui funzione non sia tanto quella di definire una posizione "nel tempo", bensì quella di marcare uno "stacco," di introdurre una temporalità altra, saremmo quasi tentati di dire assoluta. Il presente nell'*Infinito* e il passato remoto nel *Primo amore* sembrano da questo punto di vista svolgere

la stessa identica funzione, che è quella di trasformare un'esperienza vissuta (un'occorrenza o token particolare) in esperienza in sé, un type ripetibile in quanto universale. Ma separandosi dal vissuto originario e iscrivendosi, come esperienze in sé, in una temporalità altra e in un livello di generalità altro, l'esperienza del sublime e quella amorosa cadono fuori dal tempo. L'espressione poetica non serve qui a Leopardi per instaurare una nuova forma di trascendenza: il suo costruire le esperienze *sub specie aeternitatis* avviene attraverso la fisicità del verso, delle parole, dei suoni che sono al tempo stesso il supporto materiale o la condizione sensibile della loro ripetizione.

Ed è precisamente in questa ripetibilità e universalità dell'esperienza che consiste la sua parte di eternità. A garantire la "possibilità" della ripetizione è la poesia nel suo aspetto sensibile, materiale, stilistico – la poesia come complesso di sensazioni: di suoni, sillabe, parole, ritmo. *Il finale* dell'*Infinito* ci spinge a ritornare all'inizio, a rileggere il primo verso e a rinnovare l'esperienza appena conclusa: il "m'è dolce" dell'ultimo verso si ricongiunge con il "mi fu" del primo e invita a una "dolce ripetizione". Questo vuol dire, però, riconoscere che il mare in cui sfocia *L'Infinito* non è ancora quello dell'insensibilità, e che non è al nulla o allo spegnimento di ogni sentire che prelude l'ultimo verso.

«Così tra questa / immensità s'annega il pensier mio: / e il naufragar m'è dolce in questo mare»: proprio la presenza di quel "m'è dolce" sembra spezzare la simmetria tra la dinamica del pensiero e quella del desiderio nell'*Infinito*. Al naufragio del primo, non corrisponde l'annullamento dell'altro: in questa immensità, dove sono rifluiti lo spazio e il tempo infinitamente dilatati, il pensiero annega spegnendosi in vigore e prossimità, ma il desiderio rinnova continuamente la sua ricerca del piacere. Qui, dove il pensiero si arresta nell'irrapresentabile, il desiderio gode invece della possibilità del suo continuo rilancio, in un mare di sensazioni indefinite. Per questo motivo, la tensione verso l'infinito non coincide con il desiderio del nulla: il nulla non ha lo spessore ontologico necessario per garantire la ricorsività di cui il desiderio si nutre per esistere. Ergo, la tensione verso l'infinito è un processo ininterrotto in cui il desiderio stesso è mantenuto in continuo movimento. Il finale dell'*Infinito* conferma che l'esperienza del sublime non implica la necessità di trascendere il desiderio, di sostituirlo con qualcosa d'altro o di superarlo; il sublime si radica

piuttosto nell'infinità materiale del desiderio stesso (contra Schopenhauer: per il filosofo tedesco, infatti, il sublime non è che l'elevazione del soggetto conoscente al di sopra di sé stesso, della propria individualità e della volontà che in essa si manifesta). Il soggetto che vive l'esperienza del sublime si espande, fin quasi a dissolversi, in un "mare" di sensazioni indefinite, la cui piacevolezza non sta nell'annullamento o superamento del desiderio, ma nella sua ricorsività. L'esperienza del sublime non ha nulla di ascetico, neppure quando comporta la rinuncia al diretto esplicarsi del piacere; anche in quel caso, ciò che si rincorre è ancora e sempre "il piacere"²³.

5. Conclusioni

Da quanto si è detto è evidente che Leopardi ponga in primo piano una visione positiva del piacere. Coerentemente con le premesse sensiste della sua gnoseologia, considera il "piacere" come sinonimo di "felicità". Il desiderio di felicità è una tendenza innata, radicata nella vita stessa degli organismi biologici. Solo nell'uomo il desiderio di un piacere particolare diventa, per opera dell'immaginazione, desiderio di un piacere infinito, ma questo piacere infinito gli è precluso, proprio a causa dei vincoli ontologici che definiscono la natura stessa degli esseri biologici desideranti. Ciascun individuo, in quanto corpo vivente, ha una materia di un certo tipo, un corpo di un certo tipo e desideri correlati. Poiché queste *dunameis* si riferiscono all'organizzazione cognitiva di enti finiti, in ciascuno di essi si sperimenta una mancanza originaria che non è assenza di desiderio, ma è il desiderio stesso al suo grado minimo. Per l'uomo è impossibile non desiderare, dato che il desiderio di piacere è una capacità del vivente, il cui sviluppo e realizzazione – la cui *entelechia* – lo mantiene in vita e ne costituisce il compimento "naturale".

23 Un simile esito, o questa diversa interpretazione dell'esperienza del sublime, può essere considerata come paradigmatica della differenza tra Leopardi e Schopenhauer, per la quale vale forse la pena richiamare ancora il dialogo di F. De Sanctis, *Schopenhauer e Leopardi* (1858), in Id., *Saggi critici*, a cura di L. Russo, Laterza, Roma-Bari 1954, vol. II, pp. 115-60.

L'eudemonismo trova nel finito un "limite" e una sfida che viene colta attraverso l'immaginazione. L'immaginazione ha a che fare con l'infinito: è produttrice, fabbrica mondi, vede la realtà come non è, ma come il desiderio spinge a vederla, pensarla e costruirla; la poesia, dunque, non è imitazione della natura. La poesia è uno sguardo immaginativo ed intenzionale su una serie di mondi possibili, non mima la realtà. Immaginare qualcosa, fare esperienza del sublime, non significa colmare dei vuoti – non dice solo cosa c'è o cosa ci potrebbe essere oltre la siepe – significa invece sdoppiare la realtà producendone un'altra almeno. Da un lato, infatti, l'anima, non vedendo i confini, riceve l'impressione di una specie d'infinità e confonde l'indefinito con l'infinito, ma non riesce a comprendere nessuna infinità. La vastità e molteplicità delle sensazioni confondono l'indefinito con il finito e nascondono il limite (che impedisce l'esaurimento istantaneo del piacere). Dall'altro lato, l'immaginazione è in grado di intervenire andando oltre quello che gli occhi, le orecchie, il tatto e l'olfatto dicono, dal momento che va al di là della realtà empirica dell'essere: nello *Zibaldone* si ricorda che se i nostri sensi non si scontrassero con ostacoli che ne impediscono l'estensione completa, noi non avremmo affatto bisogno dell'immaginazione, dato che tutto sarebbe afferrabile mediante i cinque sensi. L'immaginazione supplisce al naturale bisogno di non essere limitati, permettendo agli individui di trascendere le capacità del corpo; di conseguenza, non l'uomo non è limitato dal possesso di un corpo di un certo tipo e con capacità di un certo tipo (e il legame tra sensazione ed immaginazione era già stato sottolineato da Aristotele che la definisce un movimento prodotto dalla sensazione in atto (*De anima* III.3, 429a1). L'attività dell'immaginazione si innesca quando la sensazione tace, come nel sonno; risulta, dunque, un proseguimento dell'attività dei sensi anche quando l'oggetto è assente. Ciò significa che l'immaginazione supera il limite dell'ontologia del sensibile a livello spaziale e temporale insieme: di fronte all'attuale stormire delle fronde si è catapultati nel passato, ossia "alle morte stagioni" e a confrontarle con «quella presente | e viva e il suon di lei» (*L'infinito*, vv.12-13). Solo così l'anima può immaginarsi quella siepe, quella torre, quel muro, ma oltrepassandoli; il limite è ponte e confine, viatico e barriera, unisce e divide, è la soglia ontologica oltre la quale si scorgono i piaceri infiniti.

L'immaginazione interviene massivamente nei processi conoscitivi in quanto innesca la costruzione dell'immagine unitaria dell'oggetto. E questo ha almeno due significative implicazioni filosofiche che qui sono solo accennate (a guisa di suggestioni teoriche) per ragioni di coerenza e completezza: a) il ragionamento leopardiano intende fornire un'alternativa all'immagine normativa e selettiva dell'io che, ad esempio, Cartesio e Kant hanno consegnato alla tradizione filosofica occidentale. Più in dettaglio, l'io penso e il *cogito* de-limitano e filtrano le conoscenze sulla base di rigidi schematismi che inducono a ritenere la ragione "forte" o determinante come l'unica via per la conoscenza vera. Al soggetto astratto, imparziale ed immateriale, Leopardi contrappone un "soggetto" di "passioni" che ha un corpo e che vive questo corpo come limite e al tempo stesso come cassetta degli attrezzi per trascendere la sofferenza e la finitudine che il dominio sensibile porta con sé. b) L'immaginazione produttiva è in grado di interpretare i simboli, i significati attraverso cui la natura si struttura, operando una ricostruzione delle parti con cui si manifesta in totalità significanti: supera, pertanto, i limiti di una ragione dialettica e deduttiva.

La parole comme problème ontologique. Merleau-Ponty et l'analyse du discours

GIACOMO CLEMENTE¹

Sommario: 1. Orientation sémantique. Pêcheux sur la valeur comme notion explicative de la production du sens. 1.1. Résultat provisoire (I). 2. Merleau-Ponty sur la valeur. 2.1. Résultat provisoire (II). 3. Deux thèses sur la valeur, la puissance et la production. 4. Orientation subjective. Merleau-Ponty et le processus subjectif. 4.1. La littérature comme domaine spécifique de la puissance. 4.2. Pêcheux et la subjectivation. 4.3. Deux thèses sur le sujet du discours et le sujet de l'expression. 5. Orientation ontologique. Le corps comme opérateur ontologique. 5.1. Les évidences qui me font sont les mêmes évidences qui font le monde. 5.2. Deux thèses sur le corps comme opérateur non discursif et sur l'être de la puissance comme dévoilement de l'inconsistance imaginaire. 5.3. En guise de conclusion.

Abstract: In this study, I hypothetically trace some vanishing point for the analysis of discourse as it was developed by Michel Pêcheux in the period between the 1960s and 1970s. In order to do that, I refer to the analyses that Maurice Merleau-Ponty devoted to linguistic facts, in particular to literary speech. The use of the *Cours de linguistique générale* by these two authors constitutes the leverage point for developing the analysis of three orientations: the semantic orientation; the subjective orientation; the ontological orientation. In the course of this analysis, we will see how the

1 Assegnista di ricerca in Filosofia teoretica presso l'Università degli studi di Milano-Bicocca; nello stesso ateneo è Professore a contratto in Filosofia della mente e teoria degli affetti.

theoretical positions of Pêcheux and Merleau-Ponty, although opposed, can be put in tension. I will measure their relationship through a certain number of theses.

Keywords: *potential, production, subjectivation, subjective process, ontology.*

Dans cette étude, je trace hypothétiquement quelques lignes de fuite de l'analyse du discours telle qu'elle a été développée, dans la période entre les années 1960 et 1970, par Michel Pêcheux. Pour ce faire, je me réfère aux analyses que Maurice Merleau-Ponty a consacrées aux faits linguistiques. L'attention préalable portée par l'un et l'autre au *Cours de linguistique générale* de Saussure, et en particulier à la notion de valeur, dessine les contours d'un débat qui, loin d'être inessentiel, permet de mettre en tension les deux positions tout en maintenant leur contraste. En effet, si Pêcheux reste sourd à la puissance de l'expression, Merleau-Ponty ne dit pas grand-chose du «langage parlé». Mon approche est, pour ainsi dire, dialectique. Il s'agit de styliser les positions théoriques de Pêcheux et de Merleau-Ponty en des termes aussi opposés que possible, puis de mesurer, à travers un certain nombre de thèses, la compatibilité de ces positions dans un ordre qui les maintient comme opposés. On pourrait l'exprimer de façon assez concise de la façon suivante: Merleau-Ponty excède Pêcheux.

L'utilisation du *Cours* de Saussure ne représente qu'un point d'appui qui a pour effet le développement de trois orientations liées entre elles: a) la première (1-3), de type sémantique, concerne les modalités productives des contenus des actes d'énonciation; b) la seconde (4-6), topologique, concerne la position du sujet parlant par rapport à ses actes d'énonciation; c) la troisième (7-9), qui surdétermine les deux précédentes orientations, est de type ontologique car elle concerne la relation des contenus sémantiques avec le monde.

1. Orientation sémantique. Pêcheux sur la valeur comme notion explicative de la production du sens

Saussure parle de la génération d'un système de valeurs comme d'un système différentiel qui supprime la position préliminaire de toute positivité sémantique ou phonétique et, donc, la pensée même de la langue comme nomenclature. «Un système linguistique est une série de différences de sons combinées avec une série de différences d'idées»², ce qui produit «un système de valeurs». Les contenus sémantiques sont donc donnés dans un régime de différences qui fait qu'ils peuvent être «définis non pas positivement par leur contenu, mais négativement par leurs rapports avec les autres termes du système»³.

In *Analyse automatique du discours* [AAD69], Pêcheux se sert de la notion de valeur pour développer le concept fondamental de «processus de production» discursive. Par ce processus, il entend «l'ensemble des mécanismes formels qui produisent un discours de type donné»⁴. L'idée véritablement radicale qui sous-tend la thèse de Pêcheux est la suivante: étant donné un *corpus* de discours (idéologiquement déterminé par les «conditions de production»), l'une des parties qui contribue à soutenir le sens d'un discours spécifique (type Dx1), si elle est placée dans un régime de «synonymie contextuelle», renvoie, c'est-à-dire est «sémantiquement ancrée», à l'une des parties d'un autre discours (type Dx2), tout comme la partie qui soutient le sens de cet autre discours, en plus de renvoyer à celui du premier, renvoie à nouveau à l'une des parties d'un autre discours (Dx3), et ainsi de suite (Dxn). En ce sens, les ancrages sémantiques représentent des traces (qu'il s'agit d'identifier pour l'analyse du discours) d'un processus généralisé de production. Il s'agit de souligner que le phénomène sémantique d'un discours spécifique, loin d'appartenir à l'individualité d'un sujet parlant, renvoie à une distribution de surfaces discursives: le sujet du discours, c'est-à-dire d'une séquence linguistique signifiante, n'existe pas. Le problème du sens, loin d'être résolu au niveau de ce que le sujet est censé dire indépendamment de ce qui est dit (ou de ce qu'il ne dit pas expressément), se

2 F. De Saussure, *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris 1971 [1916], p. 166.

3 *Ivi*, p. 162.

4 M. Pêcheux, *Analyse automatique du discours*, Dunod, Paris 1969, p. 12.

situé déjà dans le cadre de ce qui est dit dans ce qu'on appellera la «formation discursive». Ce qui est dit est ce qui est, précisément parce que les sujets supposés disent ce qu'ils disent. La thèse saussurienne sur la différentialité des signifiés est déjà opérante. Dire, en effet, que le contenu sémantique d'un signifiant dans un discours spécifique est donné avec celui d'un autre signifiant dans un autre discours (et ainsi de suite), c'est dire que la signification individuelle est subordonnée à une concaténation d'effets métaphoriques, ou d'ancrages sémantiques, ou de substitutions synonymiques. En bref, à un système de valeurs. «Nous faisons, quant à nous, que les synonymies contextuelles sont la règle [...] si l'on se réfère à la théorie saussurienne de la valeur»⁵.

Avec l'introduction de la notion de «formation idéologique», *via* Althusser⁶, Pêcheux, déjà dans *La sémantique et la coupure saussurienne*, complique encore le schéma de l'AAD69. C'est une complication qui concerne la notion fondamentale de «formation discursive». Pêcheux écrit que les formations idéologiques «comportent nécessairement, comme une de leurs composantes, une ou plusieurs *formations discursives* interreliées, qui déterminent *ce qui peut et doit être dit* [...] à partir d'une position donnée dans une conjoncture donnée»⁷. Une formation sociale sous-tendue par un mode de production spécifique est donc déterminée par des rapports idéologiques de classe représentés par de multiples formations idéologiques impliquant, prises individuellement, une ou plusieurs formations discursives interreliées. «Ce qui peut et doit être dit» relève, une fois de plus, la même suppression de l'autonomie du sujet parlant qu'on a vue dans le premier point (selon un geste théorique qui vise à expliciter la découverte saussurienne de la valeur par une critique de la «parole» comme son résidu idéologique). En ce sens, tout ce qui a été dit sur la production sémantique de AAD69 s'applique, ici, non pas à une, mais à une multiplicité de formations discursives. Ainsi, pour chaque

5 *Ivi*, p. 31.

6 Sur le rapport théorique entre Pêcheux et Althusser, voir l'analyse détaillée de S. Pippa, *Il soggetto surinterpellato. Ideologia, conflitto e resistenza in Althusser e Pêcheux*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2022.

7 M. Pêcheux, C. Haroche, P. Henry, *La sémantique et la coupure saussurienne: langue, langage, discours*, «Langages», 6, 24, 1971, (93-106), p. 102.

formation discursive est donné un processus de production sémantique de type différentiel dont la spécificité est déterminée par celle d'une formation idéologique (dans laquelle cette formation discursive est contenue).

Cette réflexion sur les formations discursives représente une acquisition théorique qui semble également opérante dans *Les Vérités de La Palice*. Dans *Mises au point et perspectives*, il est dit, par exemple, que «la production du sens est strictement indissociable de la relation de paraphrase entre séquences telles que la famille paraphrastique de ces séquences constitue ce qu'on pourrait appeler la matrice du sens»⁸. Donc les mêmes signifiants, précisément parce qu'ils sont placés dans un système différentiel, changent de sens lorsqu'ils sont placés dans un autre système d'ancrage, c'est-à-dire dans une autre famille paraphrastique – bref dans une autre formation discursive («nous supposons [...] que c'est dans cette relation que sens et identité de sens peuvent se définir»⁹). Il s'agit de ce que Pêcheux appellera dans *Les Vérités de La Palice* l'«intradiscours» d'une formation discursive qui, placée avec d'autres formations dans une structure complexe à dominante¹⁰, configure un «interdiscours». Le terme intradiscours désigne «le fonctionnement du discours par rapport à lui-même»¹¹. L'intradiscours articule des mots, des expressions, des propositions «avec d'autres mots, expressions ou propositions de la même formation discursive»¹². Il s'agit d'une articulation qui produit des significations à partir de rapports signifiants dans une formation discursive déterminée. Autrement dit, le processus de production discursive serait un processus intradiscursif (conditionné par les relations interdiscursives d'autres formations). Dans ce cas aussi, les signifiants que j'utilise sont les signifiants dont je dispose à l'intérieur de la formation discursive où je suis placé. Conditionné à son tour par ses

8 M. Pêcheux, C. Fuchs, *Mises au point et perspectives à propos de l'analyse automatique du discours*, «Langages», 9, 37, 1975, (7-80), p. 13.

9 *Ibidem*.

10 Le syntagme «structure complexe à dominante», dans *Sur la dialectique matérialiste*, est une notion althussérienne bien connue (L. Althusser, *Pour Marx*, Librairie François Maspero, Paris 1965). Une formation discursive, précisément en tant qu'élément de l'ensemble des formations, renvoie aux conditionnements «externes» d'autres formations.

11 M. Pêcheux, *Les Vérités de La Palice*, François Maspero, Paris 1975, p. 151.

12 *Ivi*, p. 145.

relations interdiscursives, «mon» dire dit le déjà dit de la formation dans laquelle il se produit et donc le reproduit. Tout acte de parole est subordonné aux relations paraphrastiques de la formation dans laquelle cet acte est produit et qu'il contribue à reproduire dans sa même énonciation.

1.1. *Résultat provisoire (I)*

Il s'agit pour Pêcheux – c'est le présupposé fondamental qui traverse toute son analyse – de formuler une sémantique (discursive) qui se débarrasse du sujet parlant, et ce, précisément en vertu de la notion de valeur. Il s'agit d'une opération violente et originale de révision du *Cours de linguistique générale*. Il faut enlever aux faits linguistiques la prééminence, selon Pêcheux entièrement idéologique, de la parole comme acte locutoire libre. Considérons ce qui est dit dans *La sémantique*: ce sont les formations discursives qui déterminent ce qui peut et doit être dit pour un sujet parlant. C'est là tout le mérite de la découverte saussurienne: «la subordination de la signification à la valeur pour tout ce qui concerne “le fait linguistique dans son essence et son ampleur” a précisément pour effet de couper court à tout retour au sujet»¹³. Cette découverte, cependant, par le fait même de poser une opposition, nécessite, précisément, d'être révisée: «même s'il [Saussure] ne l'a pas explicitement voulu, c'est un fait que cette opposition [entre langue et parole] autorise la réapparition triomphale du sujet parlant comme *subjectivité en acte*, unité active d'intentions qui se réalisent par les moyens mis à sa disposition»¹⁴. En d'autres termes, le contenu de ce qui est dit, loin d'être quelque chose de partagé et de préalablement donné, échappe aux sujets eux-mêmes en situation, dans la mesure où il est donné dans une distribution (idéologiquement conjoncturelle). La lecture de Pêcheux est une lecture radicalement anti-humaniste de Saussure par Saussure. Pris pour lui-même, le sujet parlant ne sait jamais ce qu'il dit réellement, et pour l'analyse du discours, on ne sait ce qu'il dit que lorsque d'autres (supposés) sujets parlants disent ce qu'ils disent (et ont à dire).

13 M. Pêcheux, C. Haroche, P. Henry, o.c., p. 96.

14 M. Pêcheux, *Analyse automatique du discours*, cit., p. 10.

2. Merleau-Ponty sur la valeur

Merleau-Ponty pense un acte linguistique authentique comme situé dans l'ordre de la puissance expressive, ce qui conduit nécessairement à articuler la notion de valeur ou de différence linguistique comme une différence elle-même différenciée. En effet, c'est précisément à travers la suppression saussurienne du langage comme nomenclature que le sujet parlant représente pour Merleau-Ponty l'opérateur à la tête d'un type spécifique de significations – c'est-à-dire des significations qui sont constitutivement en état d'excès par rapport aux productions sémantiques des formations discursives.

Voici donc les principales références saussuriennes de Merleau-Ponty.

La première se trouve dans *La conscience et l'acquisition du langage*, titre d'un cours donné à la Sorbonne entre novembre et décembre '49. Le contexte est celui de la critique de l'interprétation intellectualiste des faits d'assimilation du premier mot par l'enfant. Selon cette interprétation, le mot acquis «procure à l'enfant la révélation que chaque chose a un nom, et la volonté d'apprendre ces noms. L'apparition du premier mot explicite brusquement le *rapport de signe à signifié*»¹⁵. Ainsi, l'acquisition du mot ne ferait que réaliser la relation entre un signe appris et un sens à l'état latent (c'est-à-dire un signifié non encore signifié). Le scénario, que nous examinerons de plus près par la suite, est tout autre. Pour le moment, il suffit de dire que la pensée de l'enfant, loin d'être quelque chose de présupposé est, au contraire, l'effet d'une complexe procédure imitative des actes de parole circulants dans son entourage («le langage en tant que phénomène d'expression est constitutif de la conscience»¹⁶). A partir de la célèbre image saussurienne du plan indéfini des idées confondues et de celui des sons, Merleau-Ponty écrit que «la fonction de la langue est de faire apparaître la pensée articulée au contact de ces deux chaos, et non de servir de moyen matériel pour l'expression de la pensée».¹⁷ Mais dire qu'il n'y a pas de pensée comme donnée en soi à réaliser, c'est placer la pensée dans l'ordre des possibilités

15 M. Merleau-Ponty, *La conscience et l'acquisition du langage*, in *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*, Éditions Verdier, Lagrasse 2001, p. 19.

16 *Ivi*, p. 46.

17 *Ivi*, p. 84.

de ses multiples mises en œuvre (toute pensée pensante, loin d'être l'origine, est le produit d'actes expressifs subjectifs imités). Mais si ce qui rend cela possible est un processus d'appréhension, alors le langage lui-même doit être pensé comme un système différentiel (la suppression de la pensée de la nomenclature dans les faits de l'assimilation renvoie à la même suppression dans les faits de la langue): «c'est la valeur d'un mot qui fait son identité, comme une pièce d'un jeu d'échec se définit non par sa matière, mais par certaines possibilités de défensive et d'offensive»¹⁸.

La seconde référence est contenue dans *Le problème de la parole*, titre d'un cours donné par Merleau-Ponty au Collège de France entre décembre '53 et avril '54. Le contexte est celui de la critique du langage naïf (dont la métaphysique se sert) et du logicisme. La critique s'attaque aux présupposés ontologiques de ces deux usages du langage. Quant au premier usage, Merleau-Ponty se réfère à l'article de Jean Fourquet intitulé *La notion de verbe*, paru en 1950, dans lequel il développe l'idée que les formes grammaticales des langues indo-européennes stimulent la manière de concevoir l'usage des verbes et, en particulier, du verbe «être». Si, comme le dit Merleau-Ponty, «notre “sentiment linguistique” indo-européen = évidence du *verbe* comme essentiel à tout la phrase»¹⁹, alors cette essentialité du verbe et, spécifiquement, du verbe «être», stimulerait le sentiment de l'adhérence d'un signe linguistique avec la chose elle-même (c'est-à-dire le sentiment linguistique que le verbe «être» fait un avec l'être comme tel). Le logicisme souffre d'un problème analogue. L'idée d'une syntaxe pure à valeur universelle «distincte des syntaxes particulières»²⁰ est ici également supposée: «la (prétendue) clarté logique ne tire sa lumière que d'une situation de fait: le fait que ces logiciens parlent langues indo-européens»²¹. L'opposition même de la logique aux syntaxes particulières, en ce sens, aboutirait à la transsubstantiation imaginaire de la syntaxe indo-européenne en syntaxe universelle. Le geste de Merleau-Ponty consiste donc à comparer les langues

18 *Ivi*, p. 83.

19 M. Merleau-Ponty, *Le problème de la parole. Cours au Collège de France. Notes, 1953-1954*, Métis Presses, Genève 2020, p. 45.

20 *Ivi*, p. 50.

21 *Ivi*, p. 51.

indo-européennes et non-indo-européennes et, par conséquent, à montrer la contingence factuelle de chaque forme grammaticale. Un geste qui, loin de conduire à un simple relativisme ou à un scepticisme historiciste, lui permet d'identifier dans l'acte de parole la racine par laquelle les langues, tout en étant empêchées d'une saisie exclusive de l'être, partageraient une saisie ontologique spécifique («elles sont toutes vraies en un sens parce que chaque langue puise à la source»²²). En d'autres termes, le sens ontologique du langage ne se situe pas du côté de la langue en tant qu'adhésion à l'être, mais du côté de la parole qui, précisément comme puissance productive, est l'actualisation toujours ouverte d'un système linguistique différentiel. Si la langue, en tant que nomenclature, est supprimée («le signe a valeur qui ne se confond pas avec signification d'abord: sans quoi les langues ne seraient que nomenclature»²³), alors c'est l'acte même de parole qui fait de la langue «un horizon ouvert de relations à construire»²⁴. Car la parole elle-même réalise la langue dans chaque acte d'expression: «en prenant pour sujet la parole, nous indiquons [...] volonté de prendre la langue telle qu'elle est impliquée dans l'opération vivante de parler»²⁵.

La troisième référence est contenue dans le texte inachevé *La prose du monde*. Le contexte est celui de la critique du langage comme algorithme (ou d'une grammaire universelle comme celle de la quatrième recherche logique de Husserl), entendu comme une grille qui «attache à des signes choisis des significations définies à dessein et sans bavures. Il fixe un certain nombre de rapports transparents»²⁶. Ici encore, la signification n'est pas donnée de manière préliminaire, mais est le produit d'un acte de parole. C'est la parole qui signifie à chaque fois par son actuation – actuation qui, par conséquent, est aussi la réalisation de la langue en tant que système différentiel: «il faut qu'il y ait une étude qui se place au-dessous du langage constitué et qui considère les modulations de la parole, la chaîne verbale comme expressives par elles-mêmes, et mette en évidence, en deçà de toute nomenclature établie, la "valeur

22 *Ivi*, p. 49.

23 *Ivi*, p. 66.

24 M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Éditions Gallimard, Paris 1969, p. 175.

25 M. Merleau-Ponty, *Le problème de la parole*, cit., p. 74.

26 M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, cit., p. 9.

linguistique” immanente aux actes de parole»²⁷. En d’autres termes, le langage n’existe pas autrement que dans la singularité des actes expressifs. Supprimé le langage comme algorithme, ils présupposent une langue dépouillée de toute positivité prédéterminée (sous peine de l’impossibilité même de l’expression).

2.1. Résultat provisoire (II)

Le geste de Merleau-Ponty – le présupposé fondamental qui traverse toute son analyse linguistique – consiste à formuler une sémantique (expressive) qui se passe de la notion de langue, si l’on entend par là une notion placée dans un régime d’autonomie ou d’antériorité, relative ou absolue, par rapport à la parole: «la langue, comme organisme, système pourvue d’un intérieur, n’a de sens que pour des sujets qui parlent et la réaniment»²⁸. Ou, comme il l’écrit dans *La phénoménologie du langage*: «il ne suffit pas de traiter objectivement les langues qui sont données, il faut faire état du sujet parlant, il faut ajouter à la linguistique de la langue la linguistique de la parole»²⁹. Que, dans le rapport entre langue et parole, cette dernière occupe la position dominante, est le point commun des trois références: dans la première référence, la parole est une véritable puissance subjectivante (la conscience de l’enfant naît avec l’imitation des actes expressifs qui l’entourent); dans les autres, elle est une activité expressive qui, coupant court à l’idée d’algorithme (autre nom de la nomenclature), ne peut que présupposer la langue comme système différentiel qui se réalise dans les mêmes actes expressifs. C’est précisément la différence du système linguistique qui permet à la parole d’être authentiquement expressive (la finitude des relations entre signes et significations impliquerait en effet la finitude des variations des actes subjectifs); mais c’est seulement la parole, en tant que puissance, qui réalise la langue comme système différentiel (la langue, bien qu’elle soit le fond, est en même temps un effet de la parole): «ce qu’on appelle la langue est toujours porté déjà par la pluralité des sujet qui veulent

²⁷ *Ivi*, pp. 44-45.

²⁸ M. Merleau-Ponty, *Le problème de la parole*, cit., p. 60.

²⁹ M. Merleau-Ponty, *La phénoménologie du langage*, in *Parcours deux 1951-1961*. Éditions Verdier, Lagrasse 2000, p. 112.

communiquer, qui existent l'un pour l'autre comme sujets parlants»³⁰. Le cadre théorique sous-entendu à ce type d'analyse est, de toute évidence, celui du corps-geste en tant que mode perceptif préhumain (essentiellement visuel-moteur) d'ouverture-formation du monde. La valeur linguistique est inséparablement liée à un point ontologique; l'expressivité constitutivement ouverte de la parole subjective reflète les configurations perceptives d'un monde qui échappe à la définition d'un objet mort (ou d'un être qui n'est pas une donnée positive parce qu'il est aussi diacritique que la langue qui le dit). Ici, l'on voit l'enthousiasme que Merleau-Ponty tire de la peinture et du romans.

3. Deux thèses sur la valeur, la puissance et la production

Ces résultats provisoires rendent explicite l'opposition radicale des positions de Pêcheux et de Merleau-Ponty. D'une part, la notion de valeur situe la matrice du sens dans le contexte des relations de substitution, de paraphrase, de synonymie, entretenues par les signifiants circulant dans une formation discursive donnée. D'autre part, la même notion indique la priorité absolue du sujet parlant sur une langue qui, précisément parce qu'elle est conçue comme un système différentiel, se réalise et disparaît dans les mêmes actes expressifs. En mettant en tension ces deux modes de compréhension de la notion de valeur, on parvient à cette première thèse:

Thèse 1: à l'intérieur de la notion de valeur il faut diviser entre la valeur comme production (d'un contenu sémantique conditionné interdiscursivement) et la valeur comme puissance (expressive du sujet parlant).

La distinction posée par Merleau-Ponty entre «langage parlant» et «langage parlé» constitue un point essentiel pour la formulation d'une seconde thèse. Merleau-Ponty écrit «qu'il y a deux langages: le langage après coup, celui qui est acquis, et qui disparaît devant le sens dont il est devenu porteur, – et celui

30 M. Merleau-Ponty, *Le problème de la parole*, cit., p. 79.

qui se fait dans le moment de l'expression, qui va justement me faire glisser des signes au sens, – le langage parlé et le langage parlant»³¹. Le langage parlé ne correspond pas à la langue au sens saussurien du terme. Tant le langage parlé que le langage parlant indiquent plutôt un mode existentiel qui se situe dans l'ordre de l'action (ou de l'inaction, dans le deuxième cas). Dans le langage parlé, nous faisons l'expérience d'une «parole toute faite, qui ne réveille plus en nous que des significations languissantes»³². Il s'agit d'un degré nul de subjectivité locutoire. Dans le langage parlant, on fait l'expérience d'une constitution sémantique qui représente l'inverse même de l'insignifiance. Formé sur le terrain de la sédimentation du langage parlé, le langage parlant se trouve en excès par rapport à ce dernier: «c'est un sens latéral ou oblique qui résulte du commerce des mots eux-mêmes (ou des significations disponibles)»³³. En bref, le fait que l'on puisse parler sur sa parole nous amène à dire que:

Thèse 2: le domaine du langage parlé est celui de la production, le domaine du langage parlant est celui de la puissance. Entre la production et la puissance, il existe un rapport dialectique particulier selon lequel le langage parlant, se constituant dans le langage parlé, dépasse, précisément comme puissance, ses significations. La puissance naît à l'intérieur de la production et, en même temps, précisément comme puissance, la parasite de l'extérieur. Cela se manifeste par l'expérience du romancier et de son lecteur: «quand il a reçu la langue qu'il écrira, tout reste encore à faire, il lui faut refaire sa langue à l'intérieur de cette langue»³⁴.

4. Orientation subjective. Merleau-Ponty et le processus subjectif

La partition interne à la valeur entre production et puissance évoque la question de comprendre quel est le rapport du sujet au langage. Merleau-Ponty a consacré à cette question *La conscience et l'acquisition du langage*. Ici il analyse le

31 M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, cit., p. 17.

32 *Ivi*, p. 140.

33 *Ivi*, p. 65.

34 *Ivi*, p. 155.

problème de la naissance, c'est-à-dire le problème du début symbolique après le début purement biologique, autrement dit, de la fondation du «deux» (du sujet et de l'autre) comme position terminale d'un état préliminaire d'identification.

La distinction, en effet, provient d'un régime d'indifférence: «le moi et autrui sont des entités que l'enfant ne dissocie que tardivement; il débute par une identification totale avec autrui»³⁵. La psychogenèse de la conscience individuelle présuppose un ordre d'indistinction. La scène est celle d'un syncrétisme dont la figure réside dans le rejet absolu de l'ipséité. Comme il est dit dans *Les relations avec autrui chez l'enfant*, l'enfant se situe dans un état pré-communicatif «de collectivité anonyme, sans différenciation, sorte d'existence à plusieurs»³⁶. Configuration pré-subjective d'hybridations volitives-intentionnelles placées en deçà de l'individuation, la pré-communication fait du corps de l'autre une figuration du corps propre et du corps propre une figuration de celui de l'autre, car «le corps d'autrui n'est pas encore objet, le soi n'est pas encore sujet pensant»³⁷.

Ainsi, la nécessité d'un processus de différenciation est posée: «c'est l'imitation qui l'aidera à sortir de cette indistinction et rendra possible la formation d'un moi représenté»³⁸. Merleau-Ponty fait référence à *L'Imitation chez l'enfant* de Paul Guillaume. Ce dernier, renversant radicalement la conception classique de l'imitation, montre que ce que l'enfant imite n'est pas l'action, mais son résultat: «l'imitation est fondée sur une communauté de buts, d'objets»³⁹. Par conséquent, l'imitation objectale de manger une pomme rendrait automatique l'adhésion de mes schémas corporels aux gestes de l'autre. L'imitation d'un geste est l'effet secondaire résultant de l'imitation du but du geste imité. Précisément ce procédé s'applique également au geste linguistique: «l'imitation vocale est un cas particulier de l'imitation en général [...]. L'imitation, ici aussi, signifie

35 M. Merleau-Ponty, *La conscience et l'acquisition du langage*, cit., p. 35.

36 M. Merleau-Ponty, *Les relations avec autrui chez l'enfant*, in *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*, Éditions Verdier, Paris 2001, p. 312.

37 M. Merleau-Ponty, *Le problème de la parole*, cit., p. 107.

38 M. Merleau-Ponty, *La conscience et l'acquisition du langage*, cit., p. 35.

39 *Ivi*, p. 33.

se porter par ses propres moyens vers le but (la parole entendue)»⁴⁰. Notez le syntagme «imitation vocale». Si, comme on l'a vu, l'acquisition d'un mot ne concerne pas la réalisation de la relation entre le signe appris et un sens à l'état latent (comme le voudrait la lecture intellectualiste), cela signifie que l'enfant qui imite ne sait pas ce qu'il imite et que la compréhension de ce qu'il imite, c'est-à-dire la saisie du système phonématique qui l'entoure, la transition même entre la répétition épuisée et la saisie d'un sens unitaire, est le produit d'un travail de décryptage des signifiants imités (par la fréquence de certains signes, leur agencement, les situations d'émission, l'intuition...): «l'acquisition ne ressemble plus au déchiffrement d'un texte dont on possédait par devers soi le code et la clé, mais plutôt à un "décryptement" (le déchiffrer sans connaître la clé du code)»⁴¹.

Si l'on ajoute à cela une thèse empruntée au Scheler de la *Nature et les formes de la sympathie*, à savoir que l'expression linguistique est la manifestation même de la conscience («il n'y a pas de conscience derrière les manifestations, celles-ci sont inhérentes à la conscience, elles sont la conscience»⁴²), on est alors en mesure de comprendre comment la procédure imitative, représentant l'opération transcendante d'acquisition de la parole – qui est expressive et donc révélatrice de la conscience – implique, lorsqu'elle est réussie, la position même du sujet imitateur comme une conscience différenciée de celle du sujet imité. En d'autres termes, on devient un sujet quand on entre dans le monde des significations d'autrui et qu'on le fait sien; on devient un sujet dans le processus d'acquisition linguistique dans la mesure où son expressivité manifeste déjà une conscience divisée. Le sujet est constitué dans le langage et tout ce qui s'y rapporte, comme la pensée, est un effet d'une procédure d'appréhension sémantique («la pensée ne se réalise vraiment que lorsqu'elle a trouvé son expression verbale»⁴³). Autrement dit, le passage de la chose à l'être parlant se situe dans l'écart entre la période de fluctuation des sons insignifiants à ceux, identiques, qui sont significatifs – c'est-à-dire expressifs, c'est-à-dire subjectivés.

Merleau-Ponty dit que dans un tel processus, on fait l'expérience de la

40 *Ivi*, p. 34.

41 *Ivi*, p. 46.

42 *Ivi*, p. 43.

43 *Ivi*, p. 65.

puissance comme «parole vivante » ou comme «signification ouverte»⁴⁴. Ce n'est pas un hasard s'il fait référence à la notion de valeur: «il ne s'agit pas là d'un phénomène de l'ordre de la pensée pure, ou de l'entendement. C'est sa valeur d'emploi qui définit le langage: l'usage instrumental précède la signification proprement dite»⁴⁵. Cette indication est fondamentale. Qui fait l'expérience de la puissance ? C'est l'enfant en tant que sujet absent parce qu'il est en train de se constituer. Puisque l'enfant provient d'un ordre pré-communicatif, les significations qu'il apprend sont – pour lui – des significations véritablement expressives. En d'autres termes, l'expressivité du mot appris consiste, à l'intérieur du domaine des faits d'acquisition du langage, dans la procédure d'apprentissage elle-même. C'est-à-dire que, pour un sujet absent (à savoir non encore constitué), le mot est nécessairement situé dans l'ordre de la puissance précisément parce que c'est un sujet en train de se constituer.

4.1. *La littérature comme domaine spécifique de la puissance*

Le rapport de Merleau-Ponty à la littérature est, en ce sens, révélateur. Il faut prendre au sérieux que, dans toute analyse linguistique, il finit par enquêter sur la parole littéraire au point de consacrer à Proust un cours entier intitulé *Recherches sur l'usage littéraire du langage*⁴⁶. Selon Merleau-Ponty, ce n'est pas la littérature un cas, même privilégié, de parole vivante donnée en situation, mais, tout au contraire, c'est cette dernière (comme celle vécue par l'enfant) qui est une copie de ce que la littérature fait: «le romancier tient à son lecteur [...] un langage d'initiés: initiés au monde, à l'univers de possibles que sont un corps humain, une vie humaine»⁴⁷), parce que les «mots ont subi entre ses mains une torsion secrète»⁴⁸. Le lecteur est initié au monde de l'écrivain («la voix de

44 *Ivi*, p. 47.

45 *Ibidem*.

46 M. Merleau-Ponty, *Recherches sur l'usage littéraire du langage. Cours au Collège de France. Notes, 1953*, Métis Presses, Genève 2013. Voir M. Carbone, *Una deformazione senza precedenti: Marcel Proust e le idee sensibili*, Quodlibet, Macerata 2004.

47 M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, cit., p. 125.

48 *Ivi*, p. 19.

l'auteur finit par induire en moi sa pensée»⁴⁹), tout comme, dérivativement, l'enfant qui commence à parler après l'état de babillage narcissique. La touche de la parole, comme celle du graveur, est une touche constitutive. On pourrait aussi dire que si l'expérience littéraire n'était pas là pour éclairer les enjeux du processus subjectif, Merleau-Ponty, avec le seul exemple de l'acquisition du premier mot, serait consumé par sa propre limite théorique, à savoir celle de ne pas comprendre, comme l'enseigne Pêcheux, que la parole d'autrui est déjà prise par la parole de l'Autre. Il faut donc maintenir cette fissure ouverte et voir sous le bon angle, autant le processus constitutif d'un sujet, tel que le pense Merleau-Ponty, que le fait que la puissance de la parole, précisément en tant que puissance, tombe, pour ainsi dire, toujours à vide (celui d'un sujet manquant qui se fera ensuite). La littérature est le domaine du processus subjectif, elle a – comme le dit Merleau-Ponty – «le pouvoir de se laisser [le lecteur] défaire et refaire»⁵⁰, parce que son langage, pour le lecteur que je suis, me met «en présence d'un autre moi-même»⁵¹. Défaire et refaire... Bien que le sujet blessé par la parole littéraire partage le moment de l'initiation à un monde avec la situation de la compréhension du premier mot, il est défait et refait parce que, comme l'enseigne Pêcheux, est un sujet déjà signifié, c'est-à-dire déjà interpellé.

4.2. Pêcheux et la subjectivation

«Nous dirons que les individus sont “interpellés” en sujets-parlants (en sujets de *leur* discours) par les formations discursives qui représentent “dans le langage” les formations idéologiques qui leur correspondent»⁵². Dans ce passage résonne la célèbre thèse d'Althusser: «*toute idéologie interpelle les individus concrets en sujets concrets*, par le fonctionnement de la catégorie de sujet»⁵³. Que la formation discursive soit celle qui m'interpelle comme sujet parlant signifie donc: je ne peux qu'être interpellé hors du discours – je parle donc je suis et je suis

49 *Ibidem*.

50 *Ivi*, p. 30.

51 *Ivi*, p. 29.

52 M. Pêcheux, *Les Vérités de La Palice*, cit., p. 145.

53 L. Althusser, *Sur la reproduction*, Presses Universitaires de France, Paris 2011, p. 297.

le sujet que je suis parce que je suis un sujet parlant. Le parler en tant que parler signifiant constitue un sujet, et en dehors de ce sujet signifiant il n'y a pas de sujet (idéologique) en général. «Tout notre travail prend ici sa détermination, par laquelle la question de la constitution du sens se joint à celle de la constitution du sujet, et cela non pas latéralement [...] mais à l'intérieur de la "thèse centrale" elle-même, dans la figure de l'interpellation»⁵⁴. L'interpellation se déroule donc selon un double mouvement. Du côté de la constitution du sens, être placé dans une formation discursive fait en sorte que les significations de «mon» énoncé sont produites dans cette formation déterminée: comme on l'a vu à propos de la notion de valeur, «les mots, expressions, propositions, etc., reçoivent leur sens de la formation discursive dans laquelle ils sont produits». C'est-à-dire que la formation discursive à laquelle je suis subordonné est la formation qui organise et réticule la qualification du contenu linguistique véhiculé par «mes» actes d'énonciation. Il s'agit de la question pécheutienne de la matérialité du sens par rapport à sa littéralité imaginaire: «tous les individus *reçoivent comme évident* le sens de ce qu'ils entendent et disent, lisent et écrivent»⁵⁵. Du côté de ma constitution en tant que sujet interpellé, ce sont précisément ces significations spécifiques – c'est-à-dire différenciellement ancrées à la formation qui me subordonne – à me signifier en tant que le sujet que je suis (en signifiant mes croyances, mes représentations, etc.). Le système de significations auquel je suis subordonné dans «mes» actes d'énonciation est le système de significations qui me représente en tant que sujet interpellé. Ainsi – en vertu d'un geste théorique qui «lacanise» Althusser et «althussérise» Lacan⁵⁶ – il faut parler d'un «*procès du signifiant, dans l'interpellation-identification*»⁵⁷ parce que la procédure de mon identification en tant que sujet interpellé a lieu sur la même base du réseau discursif de significations qui me subordonne en tant que

54 M. Pêcheux, *Les Vérités de La Palice*, cit., p. 137.

55 *Ivi*, p. 142.

56 Dominique Maingueneau écrit que «l'analyse du discours s'ancrait essentiellement dans la linguistique structurale et dans la psychanalyse: le courant lacano-althussérien était alors à son zénith. Pêcheux apparaissait comme une sorte de psychanalyste du discours», D. Maingueneau 2012. *Que cherchent les analystes du discours?*, «Argumentation et Analyse du Discours» 9, 2012, (88-104), p. 90.

57 M. Pêcheux, *Les Vérités de La Palice*, cit., p. 141.

sujet parlant: «*le sujet est “pris” dans ce réseau – “noms communs” et “noms propres”, effets de “shifting”, constructions syntaxiques, etc. – de sorte qu’il en résulte comme “cause de soi”, au sens spinoziste de l’expression*»⁵⁸. C’est une opération paradoxale qui, plus loin, en matière d’ontologie, nous amènera à distinguer le «plan imaginaire» (celui dans lequel je me représente comme un sujet déjà donné) et le «plan réel» (le plan discursif qui produit le premier par l’interpellation): «l’interpellation a pour ainsi dire un effet rétroactif qui fait que tout individu est “toujours-déjà sujet”»⁵⁹.

4.3. Deux thèses sur le sujet du discours et le sujet de l’expression

Bien que les deux positions partagent la thèse selon laquelle le sujet surgit dans l’ordre des effets, il est nécessaire de maintenir leur distinction: d’une part il y a une procédure constitutive d’un sujet absent parce qu’en voie de constitution, et d’autre part il y a un sujet interpellé parce qu’il est toujours signifié par le réseau discursif qui le subordonne. Comme pour la notion de valeur, il faut donc diviser la notion de sujet.

Thèse 3: la notion de sujet est une notion divisée. J’appelle le sujet interpellé de la production (discursive) «subjectivation»; j’appelle le sujet de la puissance (spécifiquement littéraire) «processus subjectif». Si, comme on l’a vu dans la thèse 2, il existe entre la puissance et la production une relation dialectique selon laquelle la première est produite dans la seconde (elle en représente l’excès: «ce que nous avons à dire n’est que l’excès de ce que nous vivons sur ce qui a déjà été dit»⁶⁰), il s’ensuit que le processus subjectif opère sur la subjectivation.

Il est donc nécessaire de préciser ce type d’opération. Le sujet de la «subjectivation» est le sujet signifié par le réseau de signifiants qu’il trouve à sa disposition; le sujet du «processus subjectif» est une effectuation de

58 *Ibidem*. Sur le spinozisme de Pêcheux, voir W. Montag, *Discourse and Decree: Spinoza, Althusser and Pêcheux*, «Cahiers du GRM», 7, 2015, pp. 1- 21.

59 *Ivi*, p. 139.

60 M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, cit., p. 158.

significations qui n'existent pas dans l'ordre des formations discursives parce que la puissance est en excès par rapport à la production. Il en découle que:

Thèse 4: le sujet interpellé est annulé, c'est-à-dire défait par les significations de la puissance. La puissance signifiante est par essence une puissance dé-subjectivante (le sujet de la «subjectivation») et aussi une puissance re-subjectivante (le sujet du «processus subjectif»). S'il est vrai que la puissance est le domaine du langage parlant (thèse 2), elle dé-subjectivise le sujet interpellé (par le langage parlé) pour le re-subjectiver selon des significations qui n'existent pas dans le plan de la production. C'est ce qui fait que le «procès subjectif» soit un procès: la puissance signifiante a, dans l'acte même de son intervention, la double implication d'annulation (du sujet interpellé) et de reconfiguration (d'un nouveau sujet: c'est le pouvoir de «défaire et refaire»). C'est pourquoi le sujet du «procès subjectif» est absent: il est absent du domaine de la production parce que les significations (spécifiquement littéraires) de sa reconfiguration n'existent pas dans le plan productif des formations discursives. Absent du plan de production du langage parlé, le «processus subjectif» supprime en dernière analyse la «subjectivation» parce qu'il reconfigure un sujet à travers le langage parlant.

5. Orientation ontologique. Le corps comme opérateur ontologique

Le corps propre, étant un corps perceptif, est constitutivement ouvert au monde⁶¹. Le monde n'est pas une donnée positive qui attend d'être saisie pour ce qui est. Le moi se fait dans les configurations toujours partielles qui germent de sa propre intentionnalité sensorielle, loin d'être fait à partir d'un ensemble de dispositions intellectuelles déjà posées et fonctionnelles à la capture de la chose qu'il pense. Plutôt qu'un point de départ, le sujet incarné est un «mouvement d'existence»⁶². Il ne lie pas les données expérientielles «sous la domination d'un

61 En ce qui concerne l'ontologie de Merleau-Ponty, voir R. Barbaras, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Millon, Grenoble 1991.

62 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Éditions Gallimard, Paris 1945, p. 171.

“je pense”», mais les oriente «vers l’unité intersensorielle d’un “monde”»⁶³. Le monde est donc un passage interminable de configurations⁶⁴, car un corps, envers inéluctable de sa révélation, est la correspondance simultanée d’un maximum d’organisation et d’un maximum d’aléatoire. Un corps est l’imposition d’un ordre déterminé par sa propre condition (maximum d’organisation) et son action est prélogique et antéprédictive (maximum d’aléatoire). Les analyses phénoménologiques sans égal de Merleau-Ponty sur la perception, c’est bien connu, vont toutes dans le sens d’un traitement de cet étant pré-humain (le corps) qui néanmoins intentionne et produit des plis ontologiques. C’est un étant qui voit et qui bouge et, en voyant et en bougeant, privilégie une figure sur le contraste indifférencié d’un fond: «le schéma corporel est finalement une manière d’exprimer que mon corps est au monde»⁶⁵. Ou encore, c’est la même chose, c’est une façon de dire que la perception qui le sature est déjà une opération préconsciente de stylisation de l’être: «toute perception, et toute action qui la suppose, bref tout usage de notre corps est déjà *expression primordiale*»⁶⁶. La dévotion de Merleau-Ponty pour Cézanne, par exemple, doit être comprise comme une fidélité à un acte de création qui rend visible ce qui «reste enfermé dans la vie séparée de chaque conscience: la vibration des apparences qui est le berceau des choses»⁶⁷. Dans leur agrégation spécifique, les couleurs, les lignes et les mouvements – loin de reproduire les attributs positifs d’un objet supposé être là, en attente d’être représenté selon une échelle qui mesurerait la duplication exacte plutôt que le caprice de l’auteur – font surgir la chose vue en suivant le mouvement même d’une perception qui révèle des dispositions de l’objets jusqu’alors invisibles: «l’œil est *ce qui* a été ému par un certain impact du monde et le restitue au visible par les traces de la main»⁶⁸. La

63 *Ivi*, p. 172.

64 Sur ce dynamisme ontologique, voir L. Vanzago, *La negatività naturale. Riflessioni sull’ontologia della carne nella filosofia di Merleau-Ponty*, «Philosophy Kitchen», 4, 2016, pp. 47-54.

65 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, cit., p. 130.

66 M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, cit., p. 110.

67 M. Merleau-Ponty, *Le doute de Cézanne*, in *Sens et non-sens*, Éditions Gallimard, Paris 1996 [1948], p. 23.

68 M. Merleau-Ponty, *L’Œil et l’Esprit*, Éditions Gallimard, Paris 1964, p. 26.

peinture est une fonction ontologique car, par ses significations silencieuses, c'est-à-dire par l'éveil de potentialités dormantes dans chaque conscience, elle représente le moyen «d'assister du dedans à la fission de l'Être»⁶⁹. Cela impose à Merleau-Ponty la même vénération pour la parole littéraire («le langage dans la plupart des cas ne procède pas autrement que la peinture»⁷⁰). La perception qui stylise contient comme une de ses possibilités sa propre sublimation en gesticulation parlante, l'opération de la parole est «une reprise, une reconquête de la thèse du monde, analogue dans son ordre à la perception et différente d'elle»⁷¹. Elle célèbre, comme la peinture, la même énigme de l'invisibilité, mais le fait plus profondément. Elle ne se contente pas d'enregistrer sur la toile une configuration perçue, mais la pose comme essentielle à un sujet pensant.

Le point décisif ici est de comprendre comment la révélation d'une configuration du monde par la parole parlante est possible précisément parce que les deux partagent la même structure. En supprimant la positivité d'un monde déjà donné, la position du fond et de la figure, c'est-à-dire la configuration, implique que le monde ne peut être dit que par une parole qui signifie différentiellement. Le monde comme ouverture présuppose, pour être dit, la nécessité de la suppression du langage comme nomenclature. Langage et monde partagent un statut différentiel; à partir de la fonction du corps, ce partage fait de la puissance sémantique une puissance ontologique. La littérature, il est vrai, «ne procède pas autrement que la peinture» (dans la référence commune à l'existence incarnée). Mais elle s'en distingue aussi: si la première est un donner à voir la configuration déjà vue («révèle le fond de nature inhumaine sur lequel l'homme s'installe»⁷²), la parole littéraire est une véritable mise en conscience de la configuration perçue car celle-ci est transloquée dans l'ordre d'un sujet transformé (et de sa pensée) par ses propres significations: «la dénomination des objets ne vient pas après la reconnaissance, elle est la reconnaissance même [...]. L'objet n'est connu que lorsqu'il est nommé, le nom est l'essence de l'objet et

69 *Ivi*, p. 81.

70 M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, cit., p. 124.

71 *Ivi*, p. 173.

72 M. Merleau-Ponty, *Le doute de Cézanne*, cit., p. 22.

réside en lui au même titre que sa couleur et que sa forme»⁷³. Dans l'appartenance commune à la nature incarnée, la peinture reste «en deçà de l'humanité constituée»⁷⁴, la littérature, issue de la même inhumanité pré-individuelle, vise à la refaire après sa destruction (thèse 4) et de son monde déjà signifié.

5.1. *Les évidences qui me font sont les mêmes évidences qui font le monde*

Examinons attentivement cette déclaration de Pêcheux: «a traverse l'“habitude” et l'“usage”, c'est donc l'idéologie qui désigne à la fois *ce qui est* et *ce qui doit être*, avec parfois des “écarts” linguistiquement marqués entre le constat et la norme»⁷⁵. Les formations discursives, en tant que désignations idéologiques de ce qui est et de ce qui doit être, font de toute chose un être normé. L'ontologie discursive notifie qu'une formation discursive ne concerne pas seulement «mon» identité et «mes» significations mais, à travers elles, concerne aussi le «quo» de ce qui m'entoure. L'évidence ontologique qui m'entoure est la même que l'évidence sémantique de «mon» discours. Je suis un sujet, et en tant que sujet parlant, ma signification est la manière dont je vise mon monde (ou encore: les choses qui m'entourent sont visées par moi à partir des significations que je trouve disponibles pour moi et que je reproduis avec mes actes d'énonciation). Étant donné une formation discursive, ses ancrages sémantiques sont constitutifs du système d'évidences ontologiques qui se réfèrent à cette formation. Le signifiant discursif commande, c'est-à-dire que l'être est produit dans le discours qui m'interpelle en tant que sujet parlant.

Sur ce point, une observation. Le paragraphe consacré à la subjectivation pêcheutienne, comme on l'a vu, se concluait par l'affirmation que l'interpellation produit un sujet «*de sorte qu'il en résulte comme “cause de soi”, au sens spinoziste de l'expression*»⁷⁶. Il est évident que «je suis moi-même» et ce que cette évidence cache «c'est le fait que le sujet est depuis toujours “un individu interpellé en

73 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, cit., p. 217.

74 M. Merleau-Ponty, *Le doute de Cézanne*, cit., p. 22.

75 M. Pêcheux, *Les Vérités de La Palice*, cit., p. 143.

76 *Ivi*, p. 141.

sujet”»⁷⁷. Pour des raisons de clarté, j’appelle le plan vertical de l’interpellation discursive le «plan réel»; le plan horizontal (effet du premier plan), dans lequel le sujet interpellé se comprend comme le centre de ses propres énoncés et significations, peut être appelé le «plan imaginaire». Il s’ensuit que si, comme nous venons de le voir, les évidences sémantiques de «mon» discours sont les mêmes évidences ontologiques qui constituent le monde sur lequel je me place, alors le monde que la spontanéité de mon expérience me fait vivre est un monde que je place comme déjà donné – dans le «plan imaginaire» où j’ai toujours été positionné – mais qui est déjà impérativement constitué – dans le «plan réel» que je ne peux pas saisir parce que l’interpellation, en produisant un tissu d’évidences subjectives et donc ontologiques, cache le fait même d’être une interpellation.

5.2. Deux thèses sur le corps comme opérateur non discursif et sur l’être de la puissance comme dévoilement de l’inconsistance imaginaire

Bien que les deux positions partagent la thèse selon laquelle la chose, comme le sujet, est dans l’ordre des effets, il est nécessaire de maintenir leur séparation: d’une part, l’être se donne comme production discursive d’un type imaginaire qui s’origine à travers une interpellation subjectivante; d’autre part, l’être se donne comme puissance configurante qui s’origine dans le corps incarné. Il s’ensuit que:

Thèse 5: le corps est l’opérateur de la puissance, et s’il est vrai que la puissance n’est pas la production (thèse 1), alors le corps est, au moins *de jure*, ce qui échappe à la maîtrise du discours. Cela ne contredit pas que, *de facto*, il puisse être objectivé, soigné, sexué, formé et puni par des dispositifs épistémiques, discursifs et institutionnels. Cependant, il faut s’en tenir aux enjeux programmatiques de Merleau-Ponty selon lesquels un corps incarné, en tant que corps perceptif inhumain, se situe en deçà du traitement discursif⁷⁸. Nous dirions donc que le corps comme puissance reste un corps (esthétique)

⁷⁷ *Ivi*, p. 139.

⁷⁸ Sur le rapport théorique entre Merleau-Ponty et Foucault, voir N. Crossley, *The politics of Subjectivity: Between Foucault and Merleau-Ponty*, Avebury, Aldershot 1994.

intraitable qui, au moins *de jure*, se situe en excès par rapport au corps de production comme corps (idéologiquement) traité. L'opération littéraire est, précisément, le symptôme spécifique de cet excès. Le travail esthétique sur le mot ne saurait donc être subordonné, précisément en tant que travail esthétique, au traitement analytique du discours.

Cette distinction entre le «plan imaginaire» et le «plan réel» conduit à une dernière thèse. Le sujet interpellé et le monde sur lequel il prend position sont constitués par les mêmes significations (les évidences qui produisent le premier sont les mêmes que celles qui font le second). Qu'ils résultent comme causes imaginaires de soi fait en sorte que le dire subjectif dit le monde, mais ne peut pas dire son rapport au monde⁷⁹. Autrement dit, si poser une cause de soi, c'est-à-dire se référer au plan imaginaire, c'est poser le sujet comme origine du sujet et le monde comme origine du monde, alors le dire discursif du sujet ne peut pas dire la manière de son dire (tout comme, par exemple, l'œil ne peut pas se voir lui-même). L'ontologie de Merleau-Ponty, en ce sens, semble jouer une fonction centrale:

Thèse 6: la notion d'être est une notion divisée: l'être comme puissance (esthétique) et l'être comme production (discursif). Situé dans une formation discursive, le sujet interpellé dit le monde à travers un tissu d'évidences sémantiques qui, en tant qu'évidences imaginaires, sont un facteur d'interdiction de la saisie du plan réel (de l'interpellation). Dans la mesure où l'être comme puissance exprime une interminable galerie de configurations à cause de l'interminable travail perceptif, il montre, à travers l'acte de parole qui l'exprime, le fait que l'être comme production est, précisément, une production. Si le rapport au monde ne peut être dit à l'intérieur du discours, les configurations ontologiques révélées par la parole littéraire ont pour effet, par leur même effectuation, de dévoiler la consistance purement imaginaire de l'être dans le discours, c'est-à-dire son inconsistance. De même que le

⁷⁹ La distinction entre «dire le monde» et «ne pas dire le rapport au monde» est développée par E. Melandri, *I generi letterari e la loro origine*, Quodlibet, Macerata 2014. La sixième thèse est une tentative possible de développer cette distinction.

sujet du «processus subjectif» démonte celui de la «subjectivation» pour le reconfigurer avec des significations absentes sur le plan de la production (thèse 4), l'être comme puissance, en se différenciant de l'être comme production, amorce un monde inconnu sur un monde déjà sémantiquement constitué.

5.3. En guise de conclusion

La série de thèses développées dans cette étude, de manière certes partielle, fait de l'analyse du discours un cadre philosophiquement indispensable et suggère en même temps quelques points de fuite. Ce type de recherche doit, à mon avis, se structurer autour d'un certain nombre de points qui sont des hypothèses de travail: a) spécifier le discours de Merleau-Ponty en développant une taxonomie des formes expressives qui fait du corps leur opérateur invariant, et étudier la spécificité des relations entretenues par cet opérateur avec ces formes; b) identifier les types de formes linguistiques non discursives, dont la forme littéraire, selon Merleau-Ponty, ne représente qu'un cas, et étudier leurs relations avec le discours⁸⁰; c) identifier les opérateurs spécifiques de ces formes non discursives, dont celle du corps ne représente qu'un cas.

80 Dans cette étude, par exemple, j'ai soutenu que la puissance a des effets spécifiques sur le sujet du discours et sur son monde. Il reste à comprendre selon quels modes d'existence les formes linguistiques non discursives sont posées, et quel est leur impact sur le sujet et sur le monde en tant qu'invariants du discours.

Il concetto di «*limes*» nel *De origine et situ Germanorum* di Tacito

PIERO COLLINA¹

Sommario: 1. Introduzione. 2. Struttura della *Germania*. 3. Il *limes* germanico: il confine e l'orizzonte morale nella trattazione di Tacito.

Abstract: This article aims to explore the multifaceted meaning of the term “*limes*” in Tacitus’ work *De situ et origine Germanorum*. In the eyes of the Roman historian, “*limes*” transcends its geographical definition and takes on a symbolic role, representing not only a physical border but also a profound ideological demarcation between civilizations. Specifically, it delineates a sharp contrast between the barbarian world, stretching towards the vastness of the Ocean, and the civilized world, graced by the Mediterranean’s gentle shores. This study highlights how Tacitus employs “*limes*” to illustrate the distinctions between the Roman and Germanic worlds. On one side, the Roman realm boasts organized and cultivated cities (*civitates*), showcasing the height of civilization. On the other side, the Germanic territories consist of desolate and untamed lands, portraying a vastly different way of life. Central to Tacitus’ narrative is an examination of the customs and habits of the diverse Germanic tribes. By delving into these aspects, Tacitus emphasizes the theme of the “Other” in the context of Roman imperial ideology. Comparing the moral integrity of the Germanic “*mores*” to the pervasive corruption prevailing in Rome, the historian crafts a platform for prognosticating a

1 Dottore di ricerca in Scienze Umanistiche e Professore a contratto di Filologia Latina presso l’Università degli studi Guglielmo Marconi.

potential future conflict between the two civilizations. Tacitus contemplates the possibility that the Northern peoples might even emerge victorious in such a clash. In conclusion, this analysis underscores the significance of the concept of “*limes*” in Tacitus’ discourse and its role in shaping perceptions of cultural differences between the Romans and the Germanic tribes. Through his work, Tacitus provides valuable insights into the complexities of intercultural interactions, offering a nuanced perspective on the potential dynamics of future conflicts between contrasting civilizations.

Keywords: *Tacitus, limes, geographical definition, symbolic role, physical border, ideological demarcation, barbarian world, civilized world.*

1. Introduzione

L’opera *De situ et origine Germanorum*, nota con il titolo di *Germania*, è un trattato di carattere etnografico databile al 98 d.C., quando Traiano, invece di rientrare a Roma dopo la sua nomina ad imperatore, decise di attardarsi in territorio renano con l’intento di rafforzare i confini dell’impero in attesa, probabilmente, di una nuova spedizione contro i Germani. In tali circostanze, dunque, poteva risultare di grande utilità la stesura di un trattato di interesse geo-etnografico, connesso da una parte con l’attualità del problema del *limes* germanico, dall’altra con la raccolta di documenti necessari per la stesura delle *Historiae*, opera a cui lo storico latino, forse, stava già lavorando. Come evidenzia Gòdono, per Tacito “il *limes* appare un confine non soltanto di tipo geografico, ma una barriera che divide civiltà profondamente distanti in senso ideologico, *topos* paradigmatico anche per Virgilio e Ovidio, che percepivano quella barriera invalicabile in modo alquanto simile al *limit* osservato dai coloni inglesi”².

2 E. Gòdono, *Imperi coloniali da Oriente a Occidente: immagini dell’Altro da Tacito a Malouf, da Rusbdie a Ontaatje*, *Between*, I.2 (2011), <https://ojs.unica.it/index.php/between>. Per un’analisi delle analogie e delle differenze fra il concetto di *limes romanus* e di *limit*

Per lo storico romano, pertanto, il *limes* germanico non è da intendersi unicamente come l'insieme di fortificazioni poste lungo i confini. In Tacito esso rappresenta una sorta di linea di demarcazione tra l'*orbis* barbaro affacciato sull'Oceano e il mondo civile, bagnato dal Mediterraneo. E così, come evidenzia Nicole Pice, “nasce un'identità territoriale: di qui l'*orbis noster*, con le sue *civitates*, i suoi *agri* ordinatamente suddivisi e coltivati; di là l'*orbis germanicus*, con le sue lande desolate e vaste, paludose e selvagge: la “cultura” e “l'incultura”, “lo spazio pieno abitato e plasmato dall'uomo e lo spazio vuoto privo di forma, di insediamenti umani e di segni del vivere civile”³.

Tacito, nell'analisi etnografica di quei popoli che abitano oltre il *limes*⁴, si avvale di quel criterio di determinismo ambientale già presente nel trattato pseudo-ippocrateo *Sulle arie, sulle acque e sui luoghi*. In base a tale principio, l'ambiente svolge un ruolo di fondamentale importanza nella determinazione dell'aspetto fisico, del carattere e della mentalità di chi vive al suo interno. Secondo lo storico latino, dunque, è il contesto ambientale a determinare l'uniformità di aspetto dei Germani. Scrive Tacito: *Unde habitus quoque corporum, tamquam in tanto hominum numero, idem omnibus: truces et caerulei oculi, rutilae comae, magna corpora et tantum ad impetum valida*⁵. “Di conseguenza, tutti hanno lo stesso aspetto fisico, per quanto è possibile in così gran numero di uomini: hanno occhi azzurri e sguardo minaccioso, chiome rossicce, corporature massicce, ma adatte solo all'assalto”⁶.

Si tratta di una descrizione fatta di rapidissime notazioni, probabilmente di matrice posidoniana⁷, sovrapponibile a quella presente nell'opera *De vita et*

britannico, si veda Z. Young, *Themes in David Maloof's «An Imaginary Life»*, Brown University, Rhode Island 1997.

3 Tacito, *La Germania*, N. Pice (a cura di), Stilo Editrice, Milano 2014, pp. 55-56.

4 L'interesse per usi e costumi di stirpi e tribù lontane non costituisce una novità di Tacito ma si inserisce all'interno di un filone che percorre l'antichità greco-romana. Già a partire da Omero, infatti, i diversi autori e pensatori greci si erano interessati allo studio delle abitudini di popolazioni che abitavano in contrade remote, in una commistione di elementi reali e favolosi tipici della dimensione etnografica.

5 Tacito, *La Germania*, cap. 4.

6 Tacito, *La Germania*, N. Pice (a cura di), cit., p. 153.

7 Vd. frr. 71-72 Theiler.

moribus Iulii Agricolae, riguardo al popolo dei Caledoni. Leggiamo in 11,2: *namque rutilae Caledoniam habitantium comae, magni artus Germanicam originem adseverant*. “Infatti gli abitanti della Caledonia hanno capelli rossi e nella grandezza delle membra testimoniano la loro origine germanica”⁸.

Il principio del determinismo ambientale svolge un ruolo fondamentale anche nella definizione del carattere delle popolazioni germaniche: i Mattiaci, ad esempio, vengono definiti più coraggiosi dei Batavi per il semplice fatto che vivono in zone più elevate, ai piedi della catena del Tauro: *Ita sede finibusque in sua ripa, mente animoque nobiscum agunt, cetera similes Batavis, nisi quod ipso adhuc terrae suae solo et caelo acrius animantur*⁹. “Pertanto, se pure stanziati lungo la riva destra del Reno, sono dalla nostra parte quanto a spiriti e sentimenti, per il resto simili ai Batavi, salvo differenziarsi da essi per una maggiore vivacità e fierezza dovuta alla conformazione dei luoghi e alle condizioni climatiche”¹⁰.

Allo stesso modo Tacito ritiene che l'*inertia* dei Germani sia da attribuire all'uniformità degli spazi fisici da loro abitati. Essi, pertanto, si mostrano insofferenti al lavoro della terra, prediligendo al contrario la pratica militare, in grado di procurare a loro i mezzi di cui hanno bisogno. Leggiamo al capitolo 14 della *Germania*: *Nec arare terram aut expectare annum tam facile persuaseris quam vocare hostem et vulnera mereri. Pigrum quin immo et iners videtur sudore acquirere quod possis sanguine parare*. “Sarebbe più difficile spingere questi giovani ad arare la terra e ad aspettare le stagioni, che non a sfidare i nemici e guadagnarsi ferite in battaglie. Sembra proprio incapacità e vergognosa inerzia conquistare col sudore quel che si può ottenere col sangue”¹¹.

Come rileva Audano, “si tratta di una concezione che si pone radicalmente all'opposto di quella romana, benissimo riassunta dai celebri versi del I libro delle Georgiche virgiliane (vv. 145-146: *labor omnia vicit / improbus*). Il *labor* costante e sofferto dei contadini ha, infatti, permesso di creare la ricchezza della *varietas* di paesaggi e di prodotti e, nello stesso tempo, ha consentito il progresso del sapere, sia pratico sia intellettuale e morale, e la spinta

8 Tacito, *La vita di Agricola*, B. Ceva (trad. di), Fabbri Editore, Milano 1994, p. 99.

9 Tacito, *Germania*, cap. 29.

10 Tacito, *La Germania*, N. Pice (a cura di), cit., p. 117.

11 *Ivi*, p. 89.

irrefrenabile, nello spirito lucreziano, a conoscere le cause della realtà, *rerum cognoscere causas*, principio, come visto, per nulla estraneo alla prospettiva intellettuale di Tacito¹².

Lo storico latino, nel fornirci informazioni sui Germani, opera un continuo confronto con i *mores* romani, evidenziando costantemente la presenza di eventuali elementi di similitudine o di differenziazione. Ma tale confronto con la realtà di Roma, “non deve essere giudicato un errore di prospettiva dello storico, prova di quel pregiudizio romanocentrico che genera l’incapacità di leggere con categorie appropriate e specifiche una realtà diversa da quella romana¹³”. Allo stesso modo, sarebbe riduttivo intendere la contrapposizione tra gli usi dei Germani e quelli dei Romani, semplicemente come un’implicita lode della purezza dei costumi in uso presso i popoli barbarici. L’analisi di Tacito appare volta ad individuare, piuttosto, gli elementi di affinità tra le popolazioni germaniche e la Roma di un tempo. Lo storico latino “sembra percepire la prorompente forza di novità che promana da genti che si affacciano per la prima volta alla ribalta della storia e intravedere che la loro energia racchiude un potenziale di espansione e di trasformazione pari a quello posseduto dai Romani nei primi secoli della loro storia¹⁴”.

Tacito, da storico esperto, è conscio del fatto che tutti gli imperi siano inesorabilmente destinati a scomparire e sa che anche Roma non potrà sottrarsi a questo triste destino. Ma lo storico latino è anche consapevole del fatto che la vera minaccia per il già precario impero romano non sia rappresentata tanto dalla forza militare delle tribù che abitano oltre il *limes* germanico, quanto dalla presenza, in ciascuna di queste stirpi, di tutte quelle qualità morali e politiche che hanno reso grande Roma. L’analisi di Tacito, tuttavia, non mira solo ad evidenziare le virtù dei Germani. L’apprezzamento per le loro doti morali, infatti, intende spronare i Romani ad uscire dallo stato di inerzia che li attanaglia richiamandosi ai valori più autentici del *mos maiorum*.

12 Tacito, *Germania*, S. Audano (a cura di), cit., p. LXIII.

13 Tacito, *La Germania*, E. Risari (a cura di), Mondadori, Milano 2020, p. XIII.

14 *Ivi*, p. XIV.

2. Struttura della *Germania*

Come evidenza Norden¹⁵, la materia trattata all'interno della *Germania* presenta una sostanziale bipartizione¹⁶. Nella prima parte, Tacito, dopo aver fatto un rapido accenno ai confini del Paese (cap. 1), tratta dei caratteri comuni a tutte le popolazioni germaniche, con esplicito riferimento all'origine e alla natura del territorio da esse abitato. In tale sezione vengono approfondite anche questioni relative alla vita pubblica (cap. 6-15) e privata (cap. 16-27) delle diverse stirpi germaniche. Nella seconda parte, invece, vengono descritte le peculiarità dei singoli popoli, procedendo prima dalla zona del Reno verso l'interno del paese (cap. 28-34), poi da settentrione a meridione (cap. 35-40), per seguire quindi il corso del Danubio (cap. 41) e risalire infine verso le coste del Mar Baltico (cap. 42-46).

Nel tentativo di definire le origini delle genti germaniche, Tacito opta per l'autoctonia¹⁷ contro l'ipotesi dell'immigrazione, sostenendo che nessun popolo avrebbe potuto scegliere, nelle sue peregrinazioni, una terra dall'aspetto tanto tetto e inospitale. Scrive a questo proposito lo storico latino al capitolo 2:

Ipsos Germanos indigenas crediderim minimeque aliarum gentium adventibus et hospitibus mixtos, quia nec terra olim, sed classibus advehebantur qui mutare sedes quaerebant, et inmensus ultra utque sic dixerim adversus Oceanus raris ab orbe nostro navibus aditur. Quis porro, praeter periculum horridi et ignoti maris, Asia aut Africa aut Italia relicta Germaniam peteret, informem terris, asperam caelo, tristem cultu adspectuque, nisi si patria sit?

“Sono spinto a credere che i Germani siano autoctoni, anzi che siano del

15 E. Norden, *Die germanische Urgeschichte in Tacitus Germania*, Leipzig-Berlin 1923, pp. 48-50.

16 La prima parte è costituita dai capp. 1-27; la seconda parte, invece è costituita dai capp. 27-46. Il passaggio dall'una all'altra sezione è indicato in 27, 2.

17 A differenza di quanto affermato da Tacito, Giordane, storico bizantino del VI secolo, sosterrà l'ipotesi della provenienza in Europa dei Goti dalla parte meridionale della penisola scandinava. La medesima tesi sarà abbracciata più tardi da Paolo Diacono (VIII sec. d.C.) nella sua *Historia Langobardorum*.

tutto immuni da mescolanze con altre genti immigrate nel loro territorio e da loro ospitate: anticamente coloro che volevano mutare residenza si spostavano non via terra, ma via mare con navi armate e l'Oceano, che si estende al di là della Germania, sconfinato e, direi, agli antipodi del nostro paese, è raramente raggiunto da navi provenienti dalle nostre regioni. Chi, peraltro, a prescindere dal pericolo di un mare spaventoso e sconosciuto, lascerebbe l'Asia o l'Africa o l'Italia e si muoverebbe alla volta della Germania, una terra squallida, dal clima rigido, tetra ad abitarsi e a vedersi, se non fosse la sua patria?"¹⁸.

Agli occhi di Tacito, i Germani costituiscono un esempio di razza pura, in quanto le loro genti si sono astenute dalla mescolanza con altri popoli, mantenendo incorrotti i propri caratteri. Leggiamo al capitolo 2: *Ipsos Germanos indigenas crediderim minimeque aliarum gentium adventibus et hospitibus mixtos* [...]. "Sono spinto a credere che i Germani siano autoctoni, anzi che siano del tutto immuni da mescolanze con altre genti immigrate nel loro territorio"¹⁹.

Tale pensiero viene ribadito anche nel capitolo 4:

Ipse eorum opinionibus accedo, qui Germaniae populos nullis aliis aliarum nationum conubiis infectos propriam et sinceram et tantum sui similem gentem existisse arbitrantur.

"Da parte mia seguo l'opinione di coloro che ritengono che le popolazioni della Germania non siano macchiate da alcun matrimonio con altre genti, e che la razza loro sia rimasta pura conservando caratteri propri"²⁰.

Le affermazioni di Tacito sulla purezza dei Germani, tuttavia, non devono essere intese come indicative di una mentalità razzista. Tale fraintendimento, infatti, porterebbe a concepire il mondo romano scisso da quel concetto di "mescolanza" che lo caratterizza. La questione della purezza razziale rappresenta per lo storico un elemento di puro interesse etnografico, necessario per approfondire la conoscenza sui Germani e per stabilire un confronto con la situazione che vige a Roma. Lo scopo finale di Tacito, dunque, è quello di

18 Tacito, *La Germania*, N. Pice (a cura di), cit., pp. 55-56.

19 *Ivi*, p. 55.

20 *Ivi*, p. 63.

“segnalare ai contemporanei, attraverso l’esaltazione della genuina barbarie, l’irrimediabile degenerazione morale e politica che, unitamente alla totale esautorazione del potere degli intellettuali, avvviluppa l’impero, devitalizzandone le forze migliori”²¹.

3. Il *limes* germanico: il confine e l’orizzonte morale nella trattazione di Tacito

Secondo Tacito, il concetto di *limes* non costituisce soltanto un confine di natura geografica. Esso rappresenta un termine di riferimento per addentrarsi in questioni di ambito etnografico e morale. A differenza di Roma, dove serpeggia la corruzione e il lassismo nei costumi, in Germania vige il rispetto dei *boni mores* e dell’integrità morale. Come sottolinea Italo Lana, pare che Tacito, studiando il mondo barbarico si chieda “se proprio dove sono la barbarie e l’assenza della civiltà, quindi, geograficamente, fuori dei territori dell’impero, non si realizzi, lì, una condizione di vita felice. Sembra che egli voglia guidare i lettori a confrontare il binomio civiltà/corruzione dei costumi, con il binomio barbarie/purezza dei costumi”²². L’ammirazione tacitiana per l’integrità morale dei Germani appare evidente nell’analisi dettagliata del matrimonio, basato sulla fedeltà e sulla monogamia. Scrive lo storico latino a questo proposito nel capitolo 28:

Quamquam severa illic matrimonia, nec ullam morum partem magis laudaveris. Nam prope soli barbarorum singulis uxoribus contenti sunt, exceptis admodum paucis, qui non libidine, sed ob nobilitatem plurimis nuptiis ambiuntur.

“Nonostante ciò i rapporti coniugali sono austeri; nè v’è tra i loro costumi uno che si possa lodare più di questo. Ai Germani, infatti, quasi solo tra i barbari, basta un’unica moglie, eccettuati quei pochissimi che sono portati a

21 M. E. Consoli, *I Germani nella visione militare e politica di Cesare e di Tacito*, M. D’Auria, Napoli 2008, p. 106.

22 I. Lana, *Tacito*, in *Storia della Civiltà Letteraria Greca e Latina*, vol. II, UTET, Torino 1998, p. 1011.

contrarre più vincoli matrimoniali²³, non per avidità sessuale, ma per ragioni di nobiltà²⁴.

Tacito prosegue la sua analisi, con un elogio della morigeratezza delle donne germaniche. Leggiamo nel capitolo 19:

Ergo saepta pudicitia agunt, nullis spectaculorum inlecebris, nullis conviviorum inritationibus corruptae.

“Esse vivono, dunque, ben difese nel loro pudore, senza lasciarsi corrompere da allettamenti di spettacoli né da eccitamento di banchetti”²⁵.

Le donne germaniche, dunque, “appaiono monogame, caste, frugali, fedeli, coraggiose; soprattutto non fanno ciò che invece è ritenuto consuetudine presso le donne romane: partecipare a spettacoli e conviti, scrivere lettere d’amore, sposarsi più volte, avere amanti, limitare il numero dei figli, abbigliarsi in modo sfarzoso e raffinato”²⁶. Molto raramente, pertanto, si verificano episodi di adulterio da parte di donne germaniche. Tuttavia, nei casi in cui venga meno la fedeltà coniugale, il marito tradito riserva alla moglie una punizione esemplare:

[...] *abscissis crinibus nudatam coram propinquis expellit domo maritus ac per omnem vicum verberare agit; publicatae enim pudicitiae nulla venia: non forma, non aetate, non opibus maritum invenerit*²⁷.

“Questi taglia i capelli alla moglie in presenza dei parenti, la scaccia nuda di casa e la spinge dinanzi a sé a sferzate per tutto il villaggio. E naturalmente non è senza motivo tale severità, in quanto non esiste perdono per chi si è prostituita: anche se bella, giovane e ricca, non troverebbe mai un marito”²⁸.

23 Ricordiamo, a questo proposito Ariovisto che, secondo quanto riferito da Cesare in *De bello Gallico*, I, 53, aveva due mogli, una sveva e un’altra norica.

24 Tacito, *La Germania*, N. Pice (a cura di), cit., p. 93.

25 *Ivi*, p. 95.

26 G. Pontiggia, M. C. Grandi, *Letteratura Latina. Storia e testi*, Principato, Milano 1996-1998, 3 voll.: vol. III, *L’Impero*, 1998, p. 413.

27 Vd. Tacito, *Germania*, cap. 19, 1.

28 Tacito, *La Germania*, N. Pice (a cura di), cit., pp. 95-96.

La narrazione di Tacito procede con l'esaltazione della forza e buona salute dei figli dei Germani, cresciuti ed educati senza le mollezze solitamente riservate ai bambini di Roma:

*In omni domo nudi ac sordidi in hos artus, in haec corpora, quae miramur, excrescunt. Sua quemque mater uberibus alit, nec ancillis ac nutricibus delegantur. Dominum ac servum nullis educationis deliciis dignoscas: inter eadem pecora, in eadem humo degunt, donec aetas separet ingenuos, virtus adgnoscat*²⁹.

“In ogni casa crescono nudi e sporchi fino ad avere quelle solide membra e quella corporatura che destano la nostra meraviglia. Ciascun bambino è allattato dalla propria madre e non è mai affidato né a balie né ad ancelle³⁰. Non potresti distinguere dal servo il padrone per alcuna finezza di educazione; l'uno e l'altro crescono fra gli stessi armenti, sullo stesso terreno, finché l'età separa i giovani liberi e il valore militare li mette in evidenza”³¹.

Per tutto il periodo dell'infanzia, i figli di schiavi e padroni vivono insieme, condividendo uno stato comune e naturale, biologicamente indistinto. Tale circostanza viene meno con il sopraggiungere dell'età adulta e con le conseguenti manifestazioni di *virtus*, che sanciscono la definitiva separazione tra servi e nati liberi. Secondo Tacito, il vigore dei giovani germani è favorito anche dalla loro capacità di dominare i sensi e di astenersi in giovanissima età da rapporti sessuali. Scrive Tacito al capitolo 20: *Sera iuvenum venus, eoque inexhausta pubertas*. “L'accoppiamento sessuale non è precoce, da ciò una virilità inesauribile”³².

Analoghi apprezzamenti sono ravvisabili in Cesare il quale, nel descrivere gli usi e costumi dei Galli, evidenzia come la loro continenza sessuale, praticata fino ai vent'anni, tempri l'animo e costituisca un motivo di vanto:

Qui diutissime impuberes permanserunt, maximam inter suos ferunt laudem:

29 Vd. Tacito, *Germania*, cap. 20, 1.

30 Sappiamo che molte matrone romane fossero solite affidare l'allattamento dei figli a schiave per evitare danni estetici al proprio seno.

31 Tacito, *La Germania*, N. Pice (a cura di), cit., p.99.

32 *Ivi*, p.99.

*hoc ali staturam, ali vires nervosque confirmari putant. Intra annum vero vicesimum feminae notitiam habuisse in turpissimis habent rebus*³³.

“I giovani, quanto più a lungo restano casti, tanto più sono lodati, perché si crede che la continenza contribuisca a rendere più alta la statura, più robusto il corpo e più saldi i nervi. Considerano tra le cose più vergognose aver contatto con una donna prima dei venti anni”³⁴.

A parere di Tacito, la forza dei Germani è determinata dalla frugalità che contraddistingue la loro vita quotidiana. Cibi poveri e semplici ed una lotta continua per la sopravvivenza all'interno di un ambiente naturale inospitale, diventano elementi fondamentali per forgiare l'indole vigorosa e selvaggia che contraddistingue queste genti barbare. La prima sezione dell'opera di Tacito si conclude con una descrizione dei funerali in uso presso i Germani, ben lontani dalla spettacolarità di quelli romani, spesso associati a giochi nel circo o a rappresentazioni teatrali. La polemica di Tacito contro i costumi corrotti della società romana non costituisce un *unicum* nel quadro della letteratura latina a noi pervenuta, ma si inserisce all'interno di un filone molto antico che scaturisce dall'intreccio tra retorica e filosofia. Da una parte, infatti, abbiamo l'influenza esercitata dall'arte declamatoria di matrice socratica che si evolverà nella cosiddetta “diatriba stoico-cinica”, dall'altra, invece, abbiamo la diffusione, già in età giulio-claudio, di una filosofia fondata su elementi ideali e politici ispirati allo stoicismo³⁵. In quest'ottica, ad esempio, si inserisce la polemica sallustiana contro la corruzione e il malcostume che regna a Roma tra la classe dirigente. Secondo lo storico di Amiterno, il succedersi delle fasi storiche è caratterizzato da un progressivo decadimento dei costumi e una degenerazione di quei valori che dovrebbero costituire una fonte di ispirazione per gli uomini. Scrive Sallustio al capitolo 2, 5 del *De coniuratione Catilinae*:

Nam imperium facile is artibus retinetur quibus initio partum est. Verum ubi

33 Cesare, *De bello gallico*, VI, 21, 5.

34 Cesare, *La guerra gallica*, F. Brindesi (trad. di), Fabbri Editore, Milano 2000, p. 229.

35 Per un quadro generale sulla cultura e politica fra i Flavi e Traiano, si veda P. Desideri, *Ellenismo imperiale*, Nuovi Studi su Dione di Prusa, Pisa-Roma 2019.

*oro labore desidia, pro continentia et aequitate lubido atque superbia invasere, fortuna simul cum moribus immutatur. Ita imperium sermper ad optimum quemque a minus bono transfertur*³⁶.

“Il potere, infatti, non è difficile conservarlo, a patto di attenersi a quei mezzi con i quali lo si è conquistato; ma quando alla tenacia subentra l’indolenza, alla temperanza la sregolatezza, all’equità la tracotanza, la fortuna declina di pari passo i costumi e il potere passa immancabilmente da chi vale meno ai migliori”³⁷.

Luxuria e *avaritia* diventano per Sallustio i due obiettivi polemicamente fondamentali, in quanto principali responsabili della corruzione morale di Roma e di una drammatica crisi delle sue istituzioni. Analogamente Seneca, in età neroniana, scriverà pagine memorabili contro il lusso eccessivo e contro quegli eccessi materiali e morali che allontanano l’uomo dalla retta ragione, impedendogli di vivere *secundum naturam* e di raggiungere la vera felicità.

Anche Tacito si inserisce all’interno di questa corrente di “moralismo” che pervade moltissimi scrittori latini, polemizzando con il degrado dei *mores* e di quei valori, artefici della straordinaria crescita di Roma e del suo impero. Si pensi, a questo proposito, alla *moderatio* o *modestia* che sul piano politico si risolve in una limitazione volontaria dei propri diritti e nel riconoscimento dei diritti altrui; alla *frugalitas*, riferita alla sobrietà nel modo di vivere, virtù ben radicata nella Roma arcaica; alla *pudicitia* delle donne romane, dedite alla famiglia e ai doveri coniugali. Queste *virtutes*, tuttavia, risultano sempre più in crisi e alla loro lenta ma inesorabile degenerazione corrisponde la decadenza di un impero gradualmente più fragile e in balia di manacce esterne.

La seconda sezione dell’opera tacitiana (cap. 28-46) è dedicata ad una rassegna delle svariate genti che abitano la Germania, privilegiando nella trattazione un criterio di natura geografica. Tacito, infatti, dopo aver descritto le diverse stirpi che abitano nei pressi del Reno³⁸, prosegue la sua narrazione con la descrizione

36 Tacito, *Germania*, cap. 29, 1.

37 Sallustio, *La congiura di Catilina*, L. S. Mazzolani (a cura di), R.C.S., Milano 1994, p. 79.

38 Vd. Tacito, *Germania*, capp. 28-34.

delle tribù presenti sia in direzione nord-sud³⁹, sia lungo il fiume Danubio⁴⁰ e sul mar Baltico⁴¹. Come evidenzia Audano, “nella descrizione di questi popoli il nostro storico inserisce elementi comuni e ricorrenti: il loro ritratto fisico, le più utilizzate pratiche di combattimento, il rapporto con il clima e con l’ambiente circostante, l’analisi di particolari e specifici rituali religiosi, l’attenzione alle lingue parlate come elemento di appartenenza o di differenziazione etnica”⁴².

Tacito parla di questi popoli, operando una distinzione tra quelle stirpi germaniche che risultano ormai sottomesse ai Romani⁴³ e quelle che sono ancora libere e che possono costituire una reale minaccia per Roma. La concretezza di tale pericolo è attestata dal fatto che la Germania, nonostante le molte vittorie riportate dai romani, non sia mai stata definitivamente conquistata ed assoggettata. Scrive Tacito, con amara ironia, nel capitolo 51:

Sescentesimum et quadragesimum annum urbs nostra agebat, cum primum Cimbrorum⁴⁴ audita sunt arma Caecilio Metello et Papirio Carbone consulibus. Ex quo si ad alterum imperatoris Traiani consulatum computemus, ducenti ferme et decem anni colliguntur: tamdiu Germania vincitur. Medio tam longi aevi spatio multa in vicem damna. Non Samnis, non Poeni, non Hispaniae Galliaeve, ne Parthi quidem saepius admonuere: quippe regno Arsacis acrior est Germanorum libertas.

“La nostra città aveva seicentoquaranta anni quando, per la prima volta, si udirono risuonare le armi dei Cimbri, sotto il consolato di Cecilio Metello e Papirio Carbone. Se da allora calcoliamo sino al secondo consolato dell’imperatore Traiano, si sommano quasi duecentodieci anni: da tanto tempo stiamo vincendo la Germania. Nell’arco di un periodo così lungo, molte sono

39 *Ivi*, cap. 35-40.

40 *Ivi*, cap. 41.

41 *Ivi*, cap. 42-46.

42 Tacito, *Germania*, S. Audano (a cura di), cit., p. XXIII.

43 Vd. Tacito, *Germania*, capp. 27-28.

44 Il primo scontro tra Romani e Cimbri avvenne nel 113 a.C., sotto i consoli Cecilio Metello e Papirio Carbone.

state le sconfitte che ci siamo inferti a vicenda. Non i Sanniti, non i Cartaginesi, non la Spagna e la Gallia, neppure i Parti ci hanno più spesso richiamati alla realtà; di certo la libertà dei Germani è più forte del regno di Arsace”⁴⁵.

Lo scontro tra Roma e le popolazioni germaniche si configura, dunque, come una guerra continua, incapace di approdare ad una soluzione finale e definitiva. Tale circostanza, agli occhi di Tacito, evidenzia, in primo luogo, una condizione di corrosione della potenza romana, sempre più inadeguata nel contrastare lo sconfinamento del *limes* da parte delle bellicose tribù germaniche; secondariamente mostra quello che, secondo Tacito, costituisce il principale elemento di pericolosità dei Germani, rappresentato dal fortissimo senso di *libertas* che li anima e che li rende ancor più temibili degli stessi Parti. Come rileva Giuia, “quella libertà, che secondo lo storico è l’ostacolo maggiore a una sottomissione definitiva delle tribù nordiche, si spiega in sostanza come il risultato della condizione di isolamento geografico e culturale delle tribù germaniche: è un tema che, del resto, è affrontato esplicitamente nell’*Agricola*, quando il capo barbaro Calgaco, arringando i Caledoni nell’imminenza della battaglia del monte Graupio, ricorda come il totale isolamento sia stato per loro garanzia di libertà”⁴⁶.

45 Tacito, *La Germania*, N. Pice (a cura di), cit., pp. 129-131.

46 M. A. Giuia, *Contesti ambientali e azione umana nella storiografia di Tacito*, New Press, Como 1988, p. 86.

Bibliografia

Fonti

- Cesare, *La guerra gallica*, F. Brindesi (trad. di), Fabbri Editore, Milano 2000.
- Sallustio, *La congiura di Catilina*, L. S. Mazzolani (a cura di), R.C.S., Milano 1994.
- Tacito, *Germania*, S. Audano (a cura di), RL S.p.a., Cles 2020.
- Tacito, *La Germania*, N. Pice (a cura di), Stilo Editrice, Milano 2014.
- Tacito, *La Germania*, E. Risari (a cura di), Mondadori, Milano 2020.
- Tacito, *La vita di Agricola*, B. Ceva (trad. di), Fabbri Editore, Milano 1994.

Riferimenti bibliografici

- S. Audano, *La Germania: una proposta geopolitica per Traiano*, in Tacito, *Germania*, Rusconi Libri, Santarcangelo di Romagna 2020.
- M. Battaglia, *I Germani. Genesi di una cultura europea*, Carocci editore, Roma 2013.
- E. Borca, *Confrontarsi con l'altro. I Romani e la Germania*, Lampi di Stampa, Milano 2004.
- F. Borca, *La corporum magnitudo dei Germani: considerazioni tra etnografia e fisiognomica*, «Quaderni del Dipartimento di Filologia, Linguistica e Tradizione Classica dell'Università di Torino» 2, 1997, pp. 21-39.
- M.E. Consoli, *Etica e virtù guerriera dei Germani in Tacito*, in V. Dolcetti Corazza-R. Gendre (a cura di), *I Germani in Tacito*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2010, pp. 237-251.
- M.E. Consoli, *I Germani nella visione militare e politica di Cesare e di Tacito*, M. D'Auria, Napoli 2008.
- P. Desideri, *Ellenismo imperiale*, Nuovi Studi su Dione di Prusa, Pisa-Roma 2019.

- C. Giarratano, *Cornelio Tacito*, Edizioni Roma, Roma 1941.
- M. A. Giua, *Contesti ambientali e azione umana nella storiografia di Tacito*, Edizioni New Press, Como 1988.
- M. A. Giua, *Paesaggio, natura, ambiente come elementi strutturali nella storiografia di Tacito*, in «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt» II, 33/4, 1991, pp. 2879-2902.
- M. A. Giua, *Tacito e il principato tra pace e libertà*, in G. Reggi (a cura di), *Tacito storico e scrittore. Atti del corso di aggiornamento per docenti di latino e greco del Canton Ticino (Lugano, 30-31 gennaio 2013)*, Lugano-Milano 2016, pp. 37-58.
- E. Gòdono, *Imperi coloniali da Oriente a Occidente: immagini dell'Altro da Tacito a Malouf, da Rushdie a Ontaatje*, *Between*, I.2 (2011), <https://ojs.unica.it/index.php/between>.
- F. R. D. Goodyear, *Tacitus*, Clarendon Press, Oxford 1970.
- P. Grimal, *Tacito*, Garzanti, Milano 1991.
- I. Lana, *Tacito*, in *Storia della Civiltà Letteraria Greca e Latina*, vol. II, UTET, Torino 1998, p. 1011.
- Y. Le Bohec, *Geopolitica dell'impero romano*, LEG Edizioni, Gorizia 2019.
- B. Luiselli, *Storia culturale dei rapporti tra mondo romano e mondo germanico*, Roma 1992.
- C. Marchesi, *Tacito*, Principato, Messina-Roma 1924.
- A. Marchetta, *Studi tacitiani*, Università la Sapienza, Roma 2004.
- A. Michel, *Tacito e il destino dell'impero*, Einaudi, Torino 1973.
- E. Nack, *Germania. Paesi e popoli dei Germani*, traduzione di N. Ponzanelli, La Scuola, Brescia 1972.
- E. Norden, *Die germanische Urgeschichte in Tacitus Germania*, Leipzig-Berlin 1923.

- E. Paratore, *Tacito*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1962.
- G. Pontiggia, M. C. Grandi, *Letteratura Latina. Storia e testi*, Principato, Milano 1996-1998, 3 voll.: vol. III, *L'Impero*, 1998, p. 413.
- U. Roberto, *Il nemico indomabile. Roma contro i Germani*, Roma-Bari 2018.
- C. Santini, *L'Oceano e i confini del mondo: stili della conoscenza geografica nella Germania di Tacito*, «Euphrosyne» 38, 2010, pp. 361-370.
- E. A. Thompson, *Una cultura barbarica. I Germani*, Laterza, Roma-Bari 1976.
- P.S. Wells, *La parola ai barbari. Come i popoli conquistati hanno disegnato l'Europa romana*, Milano 2007.
- Z. Young, *Themes in David Maloof's «An Imaginary Life»*, Brown University, Rhode Island, 1997.

Orizzonti del pensiero e rappresentazioni del limite

ALFONSO DI PROSPERO¹

Sommario: 1. Il confine tra le «identità». 2. Binarietà del pensiero e rappresentazioni del limite 3. Soggetto «logico» e soggetto «psicologico». 4. Linguaggio e distorsione del pensiero. 5. Pensiero «non-monotono», uniformità di natura ed empatia.

Abstract: Piaget's genetic epistemology shows that the limit between the subject and the world is drawn gradually. I hold that his theoretical framework can be generally interpreted in inductivistic terms. By this way, I investigate the psychological and ontological meaning of induction. My hypothesis is that it is possible to depict in a different guise, along these lines, the border between the individuals. I rely also on Wittgenstein's *Tractatus logico-philosophicus*

Keywords: *limit, induction, self, non-monotonic reasoning, thinking, topic comment.*

1 Dottore di ricerca in Scienze sociali – Università degli studi “Gabriele d’Annunzio” di Chieti-Pescara.

1. Il confine tra le «identità»

Il tema del “limite” torna in varie forme nel dibattito filosofico, anche recente. Bruno Latour² indebolisce la portata “ontologica” di quello che intuitivamente apparirebbe come il “limite” che separa e distingue l’umano e il non-umano, il soggetto e l’oggetto. Da un’altra prospettiva, Roberto Esposito si è impegnato in molte sue opere³ ad analizzare il significato che può riconoscersi in un “paradigma immunitario”, che porta analogamente a discutere i “confini” tra “dentro” e “fuori”. Richiamando il peso che il pensiero biologico ha avuto negli avvenimenti storici degli ultimi secoli (primo fra tutti il nazismo), l’autore cerca di esplorare un orizzonte concettuale che permette di rappresentare il “confine” tra identità diverse (di persone o di gruppi sociali). Nel caso della vaccinazione, la conservazione in salute dell’organismo è ottenuta proprio grazie all’inclusione entro di esso di un corpo che, secondo un’ontologia di tipo intuitivo, dovrebbe essere considerato “estraneo”. I “confini” dell’individualità e dell’identità vengono cioè affermati proprio in forza del rapporto istituito con il loro “esterno”. Nell’ideologia nazista, come è stato ampiamente documentato da Bauman⁴, l’organismo sociale si rapportava al suo esterno come nei confronti di “virus” che erano sempre sul punto di infettarlo e dai quali ci si doveva a tutti i costi difendere. La figura dell’immunizzazione ottenuta per vaccinazione porta invece a un’immagine del tutto diversa, nella quale il “diverso” deve essere incluso entro il proprio confine, a tutela dello stesso organismo che riceve la vaccinazione.

Le opere di Esposito si collocano per una porzione considerevole entro il solco dello studio della storia delle idee. Il mio proposito in questo scritto va in una direzione diversa. I problemi che porrò verranno trattati secondo l’angolazione delle questioni che sorgono nell’analisi ontologica. Anche per ragioni di spazio,

2 B. Latour, *Nous n’avons jamais été modernes*, Éditions La Découverte, Paris 1991.

3 R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2020; *Id.*, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004; *Id.*, *Le persone e le cose*, Einaudi, Torino 2014; *Id.*, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino 2020; *Id.*, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013.

4 Z. Bauman, *Modernity and the Holocaust*, Basil Blackwell, Oxford 1989.

dovrò sottrarmi all'onere di argomentare, portando esemplificazioni che rimandano alle produzioni culturali e filosofiche del passato da un punto di vista storico. In questo senso, avrà un ruolo importante solo un filosofo, Ludwig Wittgenstein, che nel *Tractatus logico-philosophicus*⁵ ha discusso il tema del limite con risultati che verranno indagati non tanto in una prospettiva storico-esegetica, quanto in una centrata sui problemi dell'ontologia. Lo schema che seguirò nella mia argomentazione è il seguente. Secondo Wittgenstein, "solipsismo" (o idealismo) e "realismo" sono punti di vista equivalenti:

«5.64 Appare qui che il solipsismo, svolto rigorosamente, coincide con il realismo puro. L'Io del solipsismo si contrae in un punto inesteso e resta la realtà ad esso coordinata».

«5.62 Ciò che il solipsismo *intende* è in tutto corretto; solo, non si può *dire*, ma mostra sé».

Sullo sfondo della sua riflessione sul tema del *limite* tra "interno" ed "esterno", la nozione di "solipsismo", che Wittgenstein sembra considerare associata e forse sovrapponibile a quella di "idealismo", torna poi nell'epistemologia genetica di Piaget⁶, che la riferisce al bambino nell'età dell'infanzia, per il quale ancora non vi è una distinzione tra io e mondo. Il neonato è visto come «un solipsista che ignora sé stesso in quanto soggetto e non conosce altro se non le sue azioni»⁷. Per Piaget solo gradualmente, nella misura «in cui gli schemi si moltiplicano e si differenziano, grazie alle loro assimilazioni reciproche e insieme al loro progressivo accomodamento alle varietà del reale, quest'ultimo si dissocia a poco a poco dall'assimilazione e nello stesso tempo assicura una graduale distinzione dell'ambiente esterno e del soggetto»⁸.

Dando un peso particolare alla possibilità suggerita da Annette Karmiloff-Smith⁹ di ritrovare nel pensiero di Piaget elementi di significativa convergenza

5 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1974, p. 3.

6 J. Piaget, *La costruzione del reale nel bambino*, Nuova Italia, Firenze 1973.

7 *Ivi*, p. 397.

8 *Ivi*, pp. 395-396.

9 A. Karmiloff Smith, *Beyond Modularity. A Developmental Perspective on Cognitive Science*,

con l'associazionismo degli studiosi di orientamento comportamentista (nonostante il rifiuto che lo stesso Piaget oppone a questa eventualità, probabilmente perché condizionato dalla sua impostazione fortemente strutturalista), la distinzione tra "io" e "mondo" è costruita nel corso dello sviluppo del bambino sulla base dell'esperienza e dell'induzione. Le implicazioni di questa tesi vanno attentamente considerate: da una parte, essa apre spazi per una forma di flessibilità nel guardare alle possibili manifestazioni dell'umano, nella misura in cui, se le esperienze tipiche di una società sono diverse da quelle di un'altra, anche le definizioni che si daranno – tra le altre cose – del confine tra sé e non-sé saranno corrispondentemente diverse. D'altra parte, questa flessibilità – se viene fatta dipendere dalla varietà dei contenuti di esperienza, e non da un'irriducibile molteplicità e diversità di identità socio-culturali tra loro più o meno incommensurabili – porta a esiti molto diversi da quelli delle forme più schematiche di relativismo e costruzionismo culturale. Le "esperienze" (concepite in particolare in un senso che si cercherà di precisare meglio in seguito) non sono qualcosa di simile a un'invenzione della società, come invece almeno in un certo senso tendono maggiormente a essere i modelli culturali che un gruppo sociale storicamente crea, anche se le interpretazioni che si danno di esse possono essere soggette a influenze e condizionamenti dovuti al gruppo sociale entro cui si vive. L'ultimo passaggio della mia esposizione riguarderà un problema legato all'analisi ontologica delle generalizzazioni induttive e delle leggi di natura: proporrò infatti una teoria dell'induzione che porta a pensare che queste nozioni possano richiedere di essere indagate sotto aspetti che possono portare a conseguenze difficili da prevedere, che qui cercherò di delineare almeno nei loro punti più essenziali.

2. Binarietà del pensiero e rappresentazioni del limite

Esposito accetta e incorpora un tipo di assunzione filosofica che nella storia del pensiero è in effetti del tutto dominante almeno dal tempo di Eraclito e

Massachusetts Institute of Technology Press, Cambridge 1996, p. 7.

non solo nella filosofia occidentale: la realtà in sé stessa si darebbe nella forma di dualismi e opposizioni. Una logica di tipo binario, che oppone per esempio bene e male, luce e tenebre, caldo e freddo, in generale fa sì che in queste coppie ciascuna delle due singole unità che ne fanno parte, possa essere rappresentata e pensata solo presupponendo concettualmente l'opposizione con l'altra. Il dentro e il fuori, l'interno e l'esterno, non sarebbero comprensibili senza il loro reciproco rimandarsi e connettersi. Il concetto di immunizzazione presuppone di fatto che il "dentro" sia concettualizzato insieme a un "fuori", anche se ha l'effetto di mettere in discussione il significato che può darsi ai confini tra di essi.

Nel criticare questa impostazione concettuale, data la sua assoluta preminenza nella storia del pensiero, è chiaro che l'onere della prova spetta a chi, come me in questo scritto, cerca di indicare un modello alternativo a essa. Con la prudenza che il compito impone, inizio comunque a notare che Wittgenstein nel *Tractatus* sembra muoversi in direzione analoga alla mia.

«Tutto il senso del libro si potrebbe riassumere nelle parole: Quanto può dirsi, si può dire chiaro; e su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere. Il libro vuole dunque tracciare al pensiero un limite, o piuttosto – non al pensiero, ma all'espressione dei pensieri: Ché, per tracciare al pensiero un limite, dovremmo poter pensare ambo i lati di questo limite (dovremmo, dunque, poter pensare quel che pensare non si può). Il limite potrà, dunque, esser tracciato solo nel linguaggio, e ciò che è oltre il limite non sarà che non senso».¹⁰

La mia ipotesi è che questo passo non esprime solo le conclusioni dell'autore, né solo il convincimento (più o meno pregiudiziale) che lo ispira. Sostengo, invece, che esso indica il meccanismo logico che fa da sfondo a tutta l'argomentazione che verrà svolta nella sua opera. In particolare, può essere visto come una versione (semantica) dell'argomento che è alla base dell'idealismo di Hume:

«Fissiamo pure, per quant'è possibile, la nostra attenzione fuori di noi;

10 L. Wittgenstein, *Tractatus*, cit., p. 3.

spingiamo la nostra immaginazione sin al cielo o agli estremi limiti dell'universo: non avanza d'un passo di là da noi stessi, né potremmo concepire un'altra specie di esistenza che le percezioni apparse entro quel cerchio ristretto. Questo è l'universo dell'immaginazione, né abbiamo nessun'idea se non di ciò che si presenta lì dentro».¹¹

Non possiamo rappresentarci una realtà come esistente indipendentemente dal nostro pensiero, perché il fatto stesso che ce la rappresentiamo proverebbe che non lo è. Inoltre «La totalità degli stati di cose sussistenti determina anche quali stati di cose non sussistono» (2.4) e «l'immagine è un fatto» (2.141), quindi qualcosa che in qualche modo *si dà*, ma ugualmente «L'immagine presenta la situazione nello spazio logico, il sussistere e *non* sussistere di stati di cose» (2.11, corsivo mio), per cui sono solo *fatti* (che esistono) che mostrano sia ciò che vi è sia ciò che non vi è. La *ratio* di questa scelta teorica è molto profonda.

«2.131 Gli elementi dell'immagine sono rappresentanti degli oggetti nell'immagine».

«3.22 Il nome è il rappresentante, nella proposizione, dell'oggetto».

Ma gli "oggetti", come è noto, nel *Tractatus* sono definiti come semplici e immutabili

«2.02 L'oggetto è semplice».

«2.0211 Gli oggetti formano la sostanza del mondo. Pertanto, essi non possono essere composti».

«2.027 Il fisso, il sussistente e l'oggetto sono tutt'uno».

Il "nome" designa, nominandolo, l'oggetto, ma un nome, in quanto tale, non può essere soggetto all'opposizione vero-falso: vere o false possono essere solo proposizioni.

11 D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, Laterza, Roma-Bari 1978, p. 80.

«3.221 Gli oggetti io li posso solo *nominare*. I segni ne sono rappresentanti. Io posso solo *dirne*, non *dirli*. Una proposizione può dire solo *come* una cosa è, non *che cosa* essa è».

Gli oggetti possono solo o esserci o non esserci (nel senso del *Tractatus*, non è previsto che un “nome” possa essere “sbagliato”). Se non ci sono, il loro “non esserci” si “mostra” attraverso il semplice esserci soltanto degli altri oggetti (quelli che invece ci sono). È in questo modo che Wittgenstein può arrivare a pensare che il limite “mostra” solo sé stesso: non può essere oggetto di descrizioni che si servono di “proposizioni” (che a loro volta presuppongono la distinzione vero/falso), perché non è possibile per principio guardare al di là di esso.

«5.62 Che il mondo è il *mio* mondo si mostra in ciò, che i *limiti* del linguaggio (dell'unico linguaggio che io comprenda) significano i *limiti* del *mio* mondo».

«5.61 La logica pervade il mondo; i limiti del mondo sono anche i limiti di essa. Noi non possiamo, dunque, dire nella logica: Questo e quest'altro v'è nel mondo, quello no. Infatti, ciò parrebbe presupporre che noi escludiamo certe possibilità, e questo non può essere, poiché richiederebbe che la logica trascendesse i limiti del mondo; solo così essa potrebbe contemplare questi limiti anche dall'altro lato. Ciò che noi non possiamo pensare, noi non lo possiamo pensare; né, di conseguenza, noi possiamo dire ciò che noi non possiamo pensare».

In questo orizzonte, la filosofia «deve delimitare l'impensabile dall'interno attraverso il pensabile» (4.114). Naturalmente l'eventualità del non darsi di una situazione deve poter essere descritta e spiegata:

«2.0271 L'oggetto è il fisso, il sussistente; la configurazione è il vario, l'incostante».

«2.0272 La configurazione degli oggetti forma lo stato di cose».

Pertanto, il riferimento a qualcosa di “incostante” è comunque consentito. In realtà la *picture theory*, attraverso una descrizione molto ingegnosa della

natura della proposizione, cerca di mostrare che il segno proposizionale, riproducendo come in un «quadro plastico» (prop. 4.0311) la fisionomia del fatto raffigurato, fa salve contemporaneamente le esigenze logiche imposte sia dall'argomentazione del solipsista («posso vedere solo quello che posso vedere») sia da quella del realista («è impossibile rinunciare a pensare che vi sia un mondo al di là di ciò che effettivamente sto vedendo»).

«4.022 La proposizione *mostra* il suo senso. La proposizione *mostra* come le cose stanno, se essa è vera. E dice che le cose stanno così».

«4.023 La realtà deve essere fissata dalla proposizione sino al sì o al no».

Dato che «una proposizione la si comprende se si comprendono le sue parti costitutive» (4.024), ma le parti costitutive sono segni semplici e per questo inalterabili, ne deriva che, anche se si è trovato un modello per descrivere la varietà delle situazioni che si danno o non si danno (la proposizione mostra la “possibilità” di una situazione: anche se è l'immagine di una situazione, non è ancora la prova del suo darsi nella realtà¹²), comunque l'ontologia profonda del *Tractatus* implica che il non-divenire sia la categoria nei termini della quale si deve spiegare il divenire, e non viceversa.

L'impossibilità logica di uscire dal “limite” del proprio mondo si manifesta nel fatto che

«5.623 Il soggetto è non parte, ma limite del mondo».

«5.63 Io sono il mio mondo (Il microcosmo)».

Il sapore fortemente mistico, che si intravede in queste righe e in molti altri passaggi del *Tractatus*, deve essere tenuto ben presente, perché è di particolare interesse nel contesto delle conclusioni che nell'ultima sezione di questo articolo cercherò di suggerire. Anche se non si potrà qui entrare in dettaglio nell'analisi della metapsicologia di Freud, alcune proprietà del modello che, ispirandomi a

12 «Alla proposizione appartiene [...] la possibilità del proiettato, ma non il proiettato stesso» (3.13).

Wittgenstein, proporrò, sono condivise anche da quello che nel nostro sistema psichico sarebbe il “processo primario”: assenza della negazione, assenza del senso del tempo sono aspetti di una semantica nella quale, in termini intuitivi, è verosimilmente impossibile introdurre dispositivi logici come la proposizione (che presuppone la possibilità di essere vera o falsa) o, più in generale, la forma *topic comment*, mentre il carattere atemporale degli “oggetti” è coerente con un *insight* per il quale essi sarebbero i primi “mattoni” nella costruzione della parte più antica dell’edificio della psiche.

Il filosofo di origine rumena Radu Bogdan¹³ ha messo in relazione la descrizione che Piaget fa dell’attività cognitiva del neonato con quello che sarebbe lo sviluppo graduale del dispositivo della forma *topic comment*. Il bambino quindi, inizialmente, non disporrebbe di questo strumento logico. Antonio Imbasciati¹⁴ ha discusso problemi simili nelle sue ricerche sul “protomentale”, in quello che viene visto come un graduale processo di costruzione psicologica della struttura *topic comment*. Francis Herbert Bradley¹⁵ ha sostenuto che nel concetto di “relazione” si annida una grave contraddizione, dato che la sua definizione non può che essere circolare, presupponendo il concetto stesso di relazione che dovrebbe servire a introdurre. In maniera più precisa, si può argomentare che, anche se una nozione intuitiva che fornisca il significato del concetto di “relazione” venisse introdotta come concetto primitivo e per questo – per principio – non definibile, rimarrebbe comunque il problema che la sua “applicazione” ad un certa entità richiederebbe preliminarmente che lo stesso concetto (primitivo) fosse stato già applicato per descrivere il rapporto detto di “applicazione”, con l’effetto di innescare un regresso.

A questo punto possiamo tornare a guardare alla *picture theory* proposta da Wittgenstein, che in effetti è collegabile anche da un punto di vista storico ai problemi posti da Bradley, dato che è ben noto che Russell, la cui influenza su Wittgenstein costituisce un dato storico la cui importanza è fuori discussione,

13 R. Bogdan, *Predicative Minds*, MIT Press, Cambridge 2009.

14 A. Imbasciati, *Il sistema protomentale. Psicoanalisi cognitiva. Origini, costruzione e funzionamento della mente*, LED, Milano 2006.

15 F.H. Bradley, *Appearance and Reality*, Sonnenschein, London 1893.

è stato protagonista di una lunga disputa con Bradley¹⁶, proprio sul tema della logica delle relazioni, che in qualche modo ha segnato in Gran Bretagna il passaggio da un modo di fare filosofia, quello di Bradley, legato alla tradizione e con un atteggiamento intellettuale fortemente metafisico, a quello che nel Novecento sarà invece il modello più diffuso, orientato molto di più verso i risultati della ricerca scientifica e verso il tentativo di riuscire a non ricorrere ad assunzioni metafisiche, grazie agli strumenti offerti dall'analisi del linguaggio. Cercando di riunire le fila del discorso fin qui fatto, la mia proposta è di affrontare questo insieme di problemi facendo leva sull'analisi delle questioni poste dall'inferenza induttiva. Nelson Goodman prova a definire l'inferenza induttiva osservando che

«a hypothesis is genuinely confirmed only by a statement that is an instance of it in the special sense of entailing not the hypothesis itself but its relativization or restriction to the class of entities mentioned by that statement [...] Less technically, what the hypothesis says of all things the evidence says of one thing (or of one pair or order n -ad things)».¹⁷

È interessante notare come Daniel Kahneman descriva in termini molto simili quello che chiama “Sistema 1”,¹⁸ paragonabile facilmente per le sue modalità di funzionamento al processo primario. Seguendo Bogdan, si dovrebbe pensare che il neonato non disponga di una logica delle “relazioni”. Se però si riflette sulla situazione che così, sul piano logico e semantico, si viene a creare, si può vedere che abbiamo una descrizione della realtà che potrebbe essere caratterizzata come un semplice insieme – molto vasto, ma comunque ontologicamente non caricato da strutture di tipo più complesso – di “oggetti”,

16 S. Candlish, *The Russell/Bradley Dispute and Its Significance for Twentieth-Century Philosophy*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2007.

17 N. Goodman, *Fact, Fiction, and Forecast*, Harvard University Press, Cambridge 1983, pp. 69-70.

18 D. Kahneman, *Thinking. Fast and Slow*, Allen Lane, London 2011, p. 55.

nel senso del *Tractatus*, cioè semplici e quindi non modificabili e trasformabili. Il confine tra “dentro” e “fuori”, allora, coerentemente con l’impostazione di Wittgenstein, non può essere “pensato”, ma solo “mostrato”.

Il limite si “mostra” nel fatto che ciò che non è oggetto di esperienza, non essendo oggetto di esperienza, neppure può essere preso in considerazione dal sistema “osservante”. Questo sembrerebbe comportare una totale estraneità tra osservatore e osservato, tale da renderli di fatto non comunicanti. Wittgenstein in realtà ha fornito strumenti che permettono di evitare questa conclusione. Da una parte ammette che i «*limiti del mio linguaggio* significano i limiti del mio mondo» (5.6), per cui il “fuori” a rigore non può essere suscettibile di discorsi e rappresentazioni dotate di senso, ma dall’altra la *picture theory* è il dispositivo teorico che permette di “tradurre” ogni affermazione sul “mondo esterno” in termini che logicamente e ontologicamente sono del tutto *interni* al soggetto. Il risultato può essere ottenuto perché il “fuori” può essere almeno oggetto di “raffigurazioni” che lasciano con una fisionomia “indeterminata” tutto ciò che è specifico della situazione oggettiva in se stessa (si può dire, “noumenica”), che noi non possiamo in nessun modo afferrare, ma comunque vengono articolate (nella proposizione) in base a relazioni che riproducono aspetti significativi del “fatto raffigurato” (sono a esso “isomorfi”), secondo un tipo di euristica che è accettata poi da Moritz Schlick¹⁹. L’idea viene elaborata quando pensiamo a un “esterno” (è nell’essenza della proposizione la possibilità di comunicarci un senso nuovo [4.027], in questo senso “esterno”) e lo facciamo servendoci di parti che sono rigorosamente interne al “limite” che definisce la nostra soggettività: «Una proposizione deve comunicare con espressioni vecchie un senso nuovo» (4.03).

Un’opzione teorica di questo genere – per come qui l’ho ricostruita – è in effetti legittima. Ma se si introduce il riferimento al problema dell’induzione. Il discorso ora fatto può essere riformulato in termini molto diversi, che possono essere visti anche come un abbandono delle intenzioni teoriche di Wittgenstein: il quadro a cui si può fare riferimento è quello offerto dall’epistemologia genetica.

19 M. Schlick, *Forma e contenuto*, Boringhieri, Torino 1987.

3. Soggetto «logico» e soggetto «psicologico»

Il concetto piagetiano di “assimilazione”, espressione delle istanze della coerenza logica, lascia il soggetto centrato su sé stesso (idealismo-solipsismo) con una sorprendente analogia con il *Tractatus*. L’accomodamento, invece, all’inizio troppo elementare per consentire una conoscenza adeguata del reale, attraverso la “differenziazione” degli schemi (quella che Wittgenstein avrebbe chiamato “molteplicità” del segno proposizionale, che nei termini della psicologia cognitiva diventa abbastanza simile alla *working memory* del soggetto, cioè la sua capacità di tenere a mente insieme un certo numero di unità di informazione) permette progressivamente l’acquisizione di una comprensione sempre più “oggettiva” di esso.

«Con le matematiche e la psicologia la scienza assimila il reale agli schemi della mente umana e segue così una direzione idealista [...] Ma se questa è una delle direzioni costanti del pensiero scientifico, l’altra non è meno netta: con la fisica e la biologia la scienza obbedisce ad una tendenza realista che subordina a sua volta la mente alla realtà [...] la fisicochimica inserisce l’organismo in un mondo di realtà materiali via via più lontano dagli stati immediati di coscienza».²⁰

Non possiamo però ancora considerare abbastanza incisivo questo collegamento: è necessario, invece, procedere ad un’indagine più accurata, che proverò ad iniziare in questo paragrafo. Penso che, nella mia prospettiva, il quadro delineato da Piaget possa essere tradotto concettualmente nei seguenti termini. Ogni “accomodamento” è l’effettuarsi di una nuova esperienza, che viene a comportare però un nuovo schema di “assimilazione” (per quanto, in genere, possa essere poco rilevante e significativo per la vita del soggetto). Già Mach spiegava i concetti e le uniformità di natura mediante un’“astrazione idealizzante”, che seleziona il materiale esistente nella realtà, in modo da produrre così essa stessa (rispetto al soggetto) delle invarianze. In un’ottica

20 J. Piaget, *Introduzione all’epistemologia genetica. Il pensiero matematico*, Emme Edizioni, Milano 1982, p. 75.

simile possiamo vedere l'accomodamento come il verificarsi di una nuova esperienza e l'assimilazione come l'istanza generalizzatrice che verrà applicata all'esperienza così effettuata – istanza che agisce *a priori* nell'organismo perché, per definizione, esso è centrato sulle esperienze che ha fatto, e non su quelle che potrà fare in seguito: il punto di partenza è l'egocentrismo, che solo con lentezza e fatica viene progressivamente superato. Un'esperienza, nell'attimo stesso in cui viene effettuata, viene *ipso facto* generalizzata, nel senso che il suo contenuto epistemico viene “scambiato” come di valore assoluto (a rigore insieme a tutte le altre esperienze che si compiono nel medesimo istante), così come il generalizzare induttivamente in effetti porta a fare.

In questo orizzonte semantico, l'assimilazione può essere vista come l'applicazione sistematica ed automatica del principio d'induzione, mentre l'accomodamento costituirebbe l'atto di “apprensione” di quella che, negli studi sull'induzione, è chiamata “evidenza iniziale”. Un bell'esempio dei risultati di questo meccanismo è offerto da Piaget e Inhelder: «l'ombra prodotta da uno schermo sul tavolo è detta provenire “dall'ombra degli alberi”, senza che il bambino scelga tra l'individuale (la stessa sostanza spostata di luogo) e il generico (la stessa categoria di fenomeni)»²¹. Sono facili da identificare una varietà di strumenti teorici che permettono di descrivere l'intervento dell'induzione nella costruzione della conoscenza: basti qui ricordare il fondamentale concetto di *script* (Nelson, Schank e Abelson) o le posizioni, datate ma significative, di Werner sul “sincretismo”, mentre anche uno studioso storicamente importante per il pensiero antropologico come Lucien Lévy-Bruhl ha portato l'attenzione sulla difficoltà del “pensiero primitivo” di distinguere tra individuo e specie. Possiamo richiamare quanto Piaget dice sul “sincretismo” del bambino, il quale prende «la propria percezione per assoluta»²².

«Dapprima due oggetti appaiono simultaneamente nella percezione del bambino od anche due caratteri sono dati insieme nella rappresentazione. D'allora in poi il bambino li percepisce o li concepisce come legati o meglio come

21 J. Piaget, B. Inhelder, *La genesi delle strutture logiche elementari. Classificazione e seriazione*, Nuova Italia, Firenze 1977, p. 8.

22 J. Piaget, *Giudizio e ragionamento nel bambino*, La Nuova Italia, Firenze 1958, p. 237.

fusi in un unico schema. Infatti questo schema prende forza di implicazione reciproca, ciò vale quanto dire che se si isola uno dei caratteri dal tutto e si domandano al bambino le ragioni di questo carattere, il bambino invoca semplicemente l'esistenza degli altri a titolo di spiegazione o di giustificazione». ²³

A scansare il sospetto che possa essere questo un punto marginale nella costruzione teorica piagetiana, ricordiamo come il sincretismo giochi un ruolo essenziale nello spiegare le difficoltà del bambino nel padroneggiare la logica delle relazioni: se non è in grado di inferire, da "A è più alto di B", che "B è più basso di A" è perché tratta "essere-più-alto-di-B" come una proprietà "assoluta" di A – come sarebbe descritta da una logica soggetto-predicato – e non come una "relazione" ²⁴. Ma a sua volta la stessa «logica delle relazioni è immanente ad ogni attività intellettuale», attraverso la mediazione della nozione di gruppo, che costituisce «il principio di quel sistema di operazioni che i logici hanno chiamato *logica delle relazioni*» ²⁵, e che costituisce la chiave di volta di tutta la progressiva "costruzione del reale".

Pertanto, possiamo far intervenire i risultati dell'analisi condotta sul *Tractatus*, in base ai quali è possibile difendere una forma di induttivismo, relativizzato al soggetto metafisico: l'"io metafisico" di Wittgenstein è, nei termini di Piaget, il bambino, e poi l'adulto, che comunque, stando al *Tractatus*, dovrà conservare sempre una misura di "egocentrismo", giacché formalmente, anche se non in senso sostanziale, l'egocentrismo-solipsismo nel *Tractatus* è sempre completo, dato che dipende da una necessità logica. In questo modo un progetto fondazionale quale quello del *Tractatus* viene ad essere – dopo una serie di passaggi – sovrapponibile al quadro dell'epistemologia genetica. Viene scansata la consueta divaricazione tra fondazionalismo e approccio "naturalizzato" (o psicologico) all'epistemologia, utilizzando le due vie in modo indipendente per dare sostegno a una stessa teoria. In particolare, il progetto teorico che viene qui proposto, anche sulla scorta del *Tractatus*, deriva molta della sua plausibilità proprio dal fatto di avere un carattere solo metodologico e formale: ciò che

²³ *Ivi*, p. 239.

²⁴ *Ivi*, pp. 77 ss.

²⁵ J. Piaget, *La costruzione*, cit., p. 232.

viene giustificato è il metodo induttivo di generalizzazione, ma non si dice nulla su quale sia l'evidenza iniziale da assumere, né quindi si dice nulla su quali contenuti teorici specifici vadano accettati. Possiamo continuare ad esaminare in che modo Piaget descrive il conoscere.

«Conoscere la realtà significa costruire sistemi di trasformazione che corrispondono ad essa in modo più o meno adeguato. Essi sono più o meno isomorfici alle trasformazioni della realtà. Le strutture trasformazionali, in cui consiste la conoscenza, non sono copie delle trasformazioni reali: sono semplicemente possibili modelli isomorfi che l'esperienza ci insegna a scegliere. La conoscenza, pertanto, è un sistema di trasformazioni che si adeguano progressivamente».²⁶

La conoscenza può adeguarsi sempre meglio alla realtà, ma non consiste in una copia di essa: chi lo sostiene cade in un circolo vizioso. Una tale direzione di pensiero è accentuata da autori come Humberto Maturana, Francisco Varela, Heinz von Foerster, o Ernst von Glasersfeld. Per quest'ultimo «il soggetto non può trascendere i limiti dell'esperienza individuale»²⁷ e «la conoscenza serve all'organizzazione del mondo esperienziale del soggetto, non alla scoperta di una realtà ontologicamente oggettiva»²⁸. Limitandoci per semplicità, in questa sede, ad esaminare solo l'interpretazione di von Glasersfeld, vediamo subito che il peso dei passi citati non deve essere esagerato:

«Le interazioni del conoscitore umano con il mondo ontico possono rivelare, in una certa misura, ciò che egli può fare – lo spazio in cui egli si muove –, ma non possono rivelare la natura dei limiti in cui i suoi movimenti sono confinati. Il costruttivismo, non ci dice, quindi, che non c'è nessun mondo e nessuna altra persona, sostiene soltanto che, per quanto li conosciamo, il mondo e gli altri sono modelli che ci costruiamo noi».²⁹

26 J. Piaget, *Cos'è la psicologia*, Newton Compton, Roma 1989, p. 30.

27 E. von Glasersfeld, *Il costruttivismo radicale. Una via per conoscere ed apprendere*, 3S, Roma 1998, p. 11.

28 *Ivi*, p. 50.

29 *Ivi*, pp. 121-122.

Il principio di fondo è che «la funzione della conoscenza è adattiva, nel senso biologico del termine e tende verso l'adattezza o la viabilità»³⁰. Le considerazioni di von Glasersfeld derivano sostanzialmente da Piaget, ma quest'ultimo dà un'importanza maggiore alle intuizioni comuni su di un mondo "esterno". Quella tra soggetto e oggetto è vista da Piaget come una «circolarità inevitabile: la conoscenza poggia su un oggetto senza il quale il soggetto sarebbe, a partire dal suo interno o dall'esterno di esso, del tutto impassibile e quindi non conoscerebbe neppure sé stesso, per mancanza di attività da parte sua; ma l'oggetto a sua volta non è conosciuto se non attraverso il soggetto, altrimenti resterebbe inesistente per lui»³¹.

In questo orizzonte, assume un ruolo centrale il concetto di "isomorfismo", che rimanda subito alla *picture-theory*, così come il concetto di "azione" rimanda in effetti all'idea di Wittgenstein che le proposizioni (e i pensieri) siano (i) il prodotto della composizione da parte del soggetto degli oggetti in fatti, (ii) fatti dello stesso livello delle situazioni raffigurate. Secondo Piaget, prima della piena maturità operatoria, l'intelligenza è senso-motoria o concreta. Con un'analogia significativa con il *Tractatus*, che vede la proposizione come un "plastico" (concependola in termini di fatto concreti), alla coordinazione dei movimenti necessaria per compiere azioni efficaci, corrisponde «il sistema delle coordinazioni operatorie, che trasforma gli oggetti del pensiero come l'azione modifica gli oggetti materiali. A questo proposito, l'operazione non è la rappresentazione di un'azione; essa è propriamente parlando ancora un'azione, in quanto è costruttiva di novità»³². La relazione che Piaget pone tra epistemologia e biologia (quindi le azioni di organismi positivamente dati) è affine alle posizioni espresse nel *Tractatus*, per quanto ciò possa apparire sorprendente alla luce dell'antipsicologismo che tradizionalmente viene attribuito a Wittgenstein. Riguardo al problema della "negazione", lo psicologo svizzero sostiene che «poiché il cammino spontaneo della mente consiste nel centrarsi sulle affermazioni o sulle caratteristiche positive degli oggetti, delle azioni, o anche delle

30 *Ivi*, p. 50.

31 J. Piaget, *Introduzione*, cit., p. 72.

32 J. Piaget, *Riuscire e capire*, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 248.

operazioni, le negazioni sono trascurate o vengono costruite solo in un secondo momento e laboriosamente»³³. È nella logica della sua teoria che si può dare priorità all'«azione attuale», e non al «virtuale o il possibile»: «la specificità del metodo genetico [...] consiste nel considerare il virtuale o il possibile come una creazione che l'azione attuale e reale persegue continuamente: ogni nuova azione, nel mentre che realizza una delle possibilità generate dalle azioni precedenti, apre a sua volta un insieme di possibilità, fino allora inconcepibili»³⁴.

Gli aspetti ora richiamati sono punti importanti, che contribuiscono di molto ad attenuare l'impressione che tra Piaget e Wittgenstein esista un abisso incolmabile, ma gioca un ruolo ancora più significativo un altro concetto che pure percorre tutta l'opera di Piaget: quello di “egocentrismo”.

«Si può dire che durante i primi mesi di vita, sino a che l'assimilazione resta centrata sull'attività organica del soggetto, il mondo – osserva Piaget – non presenta né oggetti permanenti, né spazio obiettivo, né tempo che colleghi tra loro gli avvenimenti come tali, né causalità esterna alle azioni proprie. Se il bambino avesse coscienza di sé, bisognerebbe concludere che c'è solipsismo, ma si può almeno parlare di egocentrismo radicale per designare questo fenomenismo senza coscienza di sé, dato che i quadri (*tableaux*) mobili che il soggetto percepisce sono da lui conosciuti solo in relazione con la sua attività elementare. All'estremo opposto, ossia quando l'intelligenza senso-motoria ha elaborato la conoscenza tanto da rendere possibile il linguaggio e l'intelligenza riflessa, l'universo è invece costituito in una struttura che è insieme sostanziale e spaziale, causale e temporale».³⁵

Quello iniziale è «un mondo di quadri ciascuno dei quali può essere più o meno conosciuto ed analizzato, ma che spariscono e riappariscono capricciosamente»³⁶: «un universo senza oggetti è un universo in cui l'io viene assorbito nei quadri esterni, perché non conosce ancora se stesso, ma in cui

33 J. Piaget, *L'equilibrizzazione delle strutture cognitive*, Boringhieri, Torino 1981, p. 43.

34 J. Piaget, *Introduzione*, cit. 1982, p. 65.

35 J. Piaget, *La costruzione*, cit., p. 3.

36 *Ivi*, p. 6.

questi quadri si incentrano sull'io, perché non lo comprendono come una cosa tra le altre, e mantengono così tra loro rapporti che non dipendono da lui»³⁷.

Le intuizioni del realismo vengono salvate da Wittgenstein attraverso il carattere essenziale delle proposizioni di essere “articolate”: articolazione e differenziazione degli schemi sono, per entrambi gli autori, la chiave di accesso per guadagnare una visione oggettiva del mondo (ispirata al realismo). Piaget, meno attento ai problemi più strettamente filosofici, ritiene di poter dare per scontato che così si ottenga un accesso (in qualche senso) al mondo esterno. Wittgenstein, che vede questo come il suo problema principale, conclude invece che può esserci solo una riduzione della nostra nozione di “esterno”, a ciò che è rigorosamente “interno” alla nostra visuale soggettiva.

In questo orizzonte, è di particolare rilievo la concezione proposta dello spazio e del tempo: «lo spazio [...] è l'attività stessa dell'intelligenza, in quanto questa coordina gli uni agli altri i quadri esterni»³⁸, «il tempo, come lo spazio, si costruisce a poco a poco ed implica l'elaborazione di un sistema di rapporti»³⁹. Ricordiamo inoltre che, già al livello senso-motorio, «l'atto con cui si conferisce obiettività agli spostamenti delle cose implica già un allargamento della prospettiva egocentrica iniziale»⁴⁰, ma dopo il completamento dello spazio pratico obiettivo, il progresso successivo in questa direzione dipenderà da fattori essenzialmente diversi:

«Perché infatti il soggetto, in un certo momento del suo sviluppo mentale, cerca di rappresentarsi i rapporti spaziali, invece di limitarsi ad agire soltanto su di essi? Evidentemente per comunicare con altri o per ottenere da altri alcune informazioni su di una realtà che si riferisce allo spazio [...] rappresentarsi lo spazio, o gli oggetti nello spazio, significa necessariamente conciliare in un unico atto le diverse prospettive possibili sul reale e non accontentarsi più di adottarle l'una dopo l'altra».⁴¹

37 *Ibidem*.

38 *Ivi*, p. 235.

39 *Ivi*, p. 359.

40 *Ivi*, p. 414.

41 *Ivi*, p. 415.

Il realismo di fondo è sempre presente: «In un certo senso, sia del tempo che dello spazio possiamo dire che già esistono in ogni percezione elementare: ogni percezione ha una durata, come ha un'estensione. Ma questa durata primitiva è tanto lontana dal tempo propriamente detto (organizzato secondo un sistema operatorio) quanto l'estensione della sensazione lo è dallo spazio organizzato»⁴². Questa concessione (peraltro ammessa con molte riserve⁴³) è in realtà una debolezza dell'impianto teorico complessivo, dato che viene in ogni caso introdotta (nella misura in cui ciò avviene) come semplice evidenza preliminare, che non si sente il bisogno di argomentare, derivando la sua plausibilità da una previa accettazione dei principi di fondo del realismo. Tentando una via che va di certo oltre le intenzioni di Piaget, vorrei allora proporre il seguente quadro.

Il neonato dispone naturalmente solo della conoscenza che gli è data nell'immediato (inclusa quella innata, che, pur avendo la sua causa in radici biologiche, comunque – per essere “conoscenza” – deve essergli, a qualche titolo, presente). Ha davanti a sé un insieme di oggetti che appaiono e scompaiono disordinatamente nel fluire del tempo. Ma questo loro carattere non compromette le tesi sull'immutabilità degli oggetti: significa solamente che ad ogni istante il bambino si raffigura – nella memoria e nella previsione, per quanto ne è capace – immagini tra loro slegate. In termini più precisi – e utilizzando l'analisi fatta del *Tractatus* – è solo nella prospettiva del realismo che ha senso parlare del carattere “effimero” degli oggetti. Possiamo dire che il bambino “vive nel presente”: avverte solo le cose “attuali” come se fossero “il tutto”. Nei termini dell'empirismo, il bambino non conosce “leggi di natura”, o più esattamente: è talmente dominato dalla tendenza immediata a generalizzare a partire dall'esperienza presente, che non è in grado di fatto di mantenere e conservare per più che poco tempo le “leggi” che fino a poco prima costituivano la sua descrizione del suo mondo. La progressiva acquisizione di

42 *Ivi*, p. 359.

43 «Ciò che è importante è concepire questo dato di estensione [spaziale] non come esistente in sé, ma soltanto in relazione con l'intelligenza che gli fornisce progressivamente una struttura» (*ivi*, p. 235).

nuove esperienze, permette al bambino di costruire un'immagine sempre più elaborata e strutturata del mondo: procede semplicemente per induzione. Opera per generalizzazioni induttive, perché questa è una necessità che agisce *a priori* nella mente di ogni soggetto epistemico.

Quello delineato è un orizzonte soggettivo che contemporaneamente ricalca la descrizione “naturalizzata” dello sviluppo delle conoscenze individuali. È in questo modo che possiamo cercare di tenere conto sia delle esigenze di coerenza e rigore epistemologico poste dal “fondazionalismo”, sia della forte incisività che l'epistemologia naturalizzata riceve dal riferimento a dati concreti di osservazione. La mia interpretazione, in particolare, consente di aggirare le molte critiche che in filosofia della scienza sono state fatte all'idea di “dati sensoriali”, come base del processo di costruzione (o ricostruzione, in sede di analisi epistemologica) della conoscenza scientifica. La nozione da cui parto è quella di “esperienza” in senso lato, ossia di “oggetto”, che a rigore scavalca a monte ogni possibile distinzione tra psichico e fisico, sensoriale e concettuale, intellettuale ed emotivo. Ad esempio, il “fatto” è anche un termine rigorosamente teorico, ma è pur sempre un'esperienza, in quanto contenuto nella coscienza del soggetto sensiente. Seguendo le argomentazioni di Hume e Wittgenstein), sappiamo che non possiamo andare oltre il contenuto proprio della “mente” (da caratterizzare, a rigore, come “io metafisico”): il contenuto di comprensione che un termine di tipo “teorico” (non osservativo) può dare, sta nella modificazione che riesce a produrre sulla coscienza e sul campo dell'attenzione. L'efficacia esplicativa che un tale termine può assumere, deriva dalla “rete” di “associazioni” mentali che innesca: si può dire che è un ente (mentale) prodotto “artificialmente” (intendo: soprattutto da eventi precedenti identificati a loro volta come “mentali” in senso psicologico e non materiali) ed elaborato in modo da rendere attuabile una descrizione dei fenomeni per quanto possibile coerente, semplice e completa. Rispetto all'io metafisico, se tale entità esiste, è *ipso facto* giustificata, così come avviene per ogni altro “oggetto”. In questo quadro, il problema di individuare il referente “reale” dei concetti teorici, per quanto possa porsi (riferendosi alla relazione tra contenuti che però sono tutti interni all'esperienza dell'io metafisico), perde di efficacia.

4. Linguaggio e distorsione del pensiero

Wittgenstein è esplicito nell'affermare che il «linguaggio traveste il pensiero» (4.002). Non è chiarissimo però il motivo per cui dà una così grande enfasi a questa tesi, in particolare, se si sceglie di adottare l'interpretazione che vede il *Tractatus* come strutturato secondo una strategia teorica che vede proprio nel linguaggio una fondamentale guida⁴⁴.

Nel quadro delle mie considerazioni, si può osservare che la proposizione è verosimilmente lo strumento della comunicazione interpersonale, mentre gli oggetti sono il possesso proprio dell'Io metafisico. La confusione indotta dal linguaggio sarebbe quella di non fare percepire più come fondante l'esistenza di oggetti intesi come semplici e inalterabili. Il riferimento che il filosofo fa a casi abbastanza marginali di confusione che possono essere causati dalla lingua, non è ovvio che basti a spiegare l'importanza che invece viene attribuita alla capacità di distorsione che sarebbe propria del linguaggio. Più che rifarmi a Wittgenstein, vorrei però proporre qui un'argomentazione indipendente, che ho sviluppato più in dettaglio in pubblicazioni precedenti⁴⁵, ma che può essere riportata anche in forma più sintetica.

In termini intuitivi, se nella comunicazione interpersonale si facesse uso di un messaggio composto da un solo elemento, l'interlocutore potrebbe trovarsi in due situazioni. O capirebbe il messaggio, ma in questo caso sembra che si possa affermare che dovrebbe avere già una conoscenza della realtà cui il messaggio fa riferimento e il messaggio sarebbe allora inutile; oppure non lo capirebbe, ma allora la comunicazione sarebbe impossibile. La prima delle due eventualità è quella da esaminare con più attenzione. Se il messaggio è costituito per ipotesi da un'unica espressione, essendo semplice, per poter in seguito apparire in modo diverso, dovrebbe *ipso facto* diventare un "diverso" messaggio, neppure confrontabile con il primo, se non per stabilire che si tratta

⁴⁴ Secondo una linea accettata tradizionalmente da molti studiosi (ad esempio, Julius Weinberg, Max Black, Allan Janik e Stephen Toulmin, Gian Carlo Maria Colombo, Emanuele Rivero, Jacques Bouveresse).

⁴⁵ A. Di Prospero, *Linguaggio e ordine del mondo*, Il Sileno, Rende (CS) 2020; Id., *La forma del significato*, Aracne, Roma 2020

solo di due cose tra loro puramente diverse. Ma capire un tale messaggio deve presupporre presumibilmente che vi sia stata preliminarmente familiarità da parte dell'interlocutore con la realtà che esso designa. Se la trasmissione di un messaggio deve servire a informare il ricevente di qualcosa, non può essere essa stessa sufficiente anche a fare capire contemporaneamente quale deve essere il "significato" stesso del messaggio. Deve esserci quindi stato in precedenza un momento in cui la persona era stata informata del significato di quell'unica espressione che, nell'ipotesi, compone il messaggio in questione. Se però il messaggio è semplice, il contenuto ora trasmesso non può essere che esattamente lo stesso di quello che in realtà era noto già in precedenza a quella persona. Queste osservazioni sembrano comportare che la comunicazione – al fine di trasmettere informazioni da chi le abbia a qualcuno che non le abbia – per principio non può servirsi di messaggi composti da un'unica espressione. È essenziale osservare che questo significa che la forma *topic comment* sorge psicologicamente perché deve svolgere il compito (di tipo strettamente pragmatico e funzionale) di rendere possibile la comunicazione interpersonale, e non perché possa essere vista come il riflesso di una struttura ontologica del reale, il quale sarebbe cioè organizzato in un modo (per esempio, nella terminologia di Aristotele, sotto forma di sostanze con accidenti) che nel dispositivo *topic comment* troverebbe una naturale rappresentazione. Si può proseguire il ragionamento rilevando che il neonato naturalmente non è stato ancora esposto all'influenza del linguaggio, ma se l'adulto inizia a interessarsi di ontologia e desidera prendere posizione sui suoi problemi, ne viene inevitabilmente condizionato. È verosimile quindi che da ciò si sia portati a ritenere intuitivamente plausibile una metafisica che vede il mondo organizzato strutturalmente in stati di cose "complessi". È a una tale metafisica che deve associarsi poi il problema di spiegare quella che, a questo punto, dovrebbe apparire una coincidenza del tutto sorprendente, per cui le serie praticamente infinite di eventi diversi si presentano tutti nella stessa forma o in forma molto simile (ogni mattina vediamo il sole sorgere). Si deve in realtà ritenere che l'affermazione che esistono uniformità di natura, serve a sanare, con un intervento *ad hoc*, il paradosso che sarebbe rappresentato da una coincidenza così singolare. Ciò che si ottiene, però, da un punto di vista epistemologico, è di fatto solo il risultato di dare un diverso nome al problema, dato che questo

viene semplicemente spostato in un diverso orizzonte semantico. Se si ammette invece la mia ricostruzione, scompare la necessità di postulare una coincidenza così straordinaria. Quelle che per l'influsso del linguaggio siamo portati a vedere come uniformità di natura (ripetizioni di una stessa combinazione di elementi in contesti differenti), sono semplici espressioni del principio d'identità (un'unica coppia di oggetti che rimane necessariamente uguale a sé stessa).

Con una formulazione che ricapitola sinteticamente il discorso fatto, si può dire che quelle che l'adulto vede come "uniformità" di "natura" sono da un punto di vista ontologico "relazioni" tra oggetti, intesi nel senso del *Tractatus*: è l'immutabilità che definisce gli oggetti che obbliga il soggetto a considerare come immutabili anche le relazioni tra di essi. Il concetto di relazione, si noti, non viene così re-introdotta surrettiziamente, dato che può essere ridotto al solo rapporto di com-presenza tra unità ontologiche nello stesso campo epistemico di un unico soggetto. Se vedo n unità insieme, si costituisce per me una *Gestalt* di queste n unità: il loro darsi insieme costituisce per me un insieme o un'unità sincretica. La loro relazione di com-presenza non serve che venga "detta" o esplicitata, dato che si "mostra" attraverso il "non mostrarsi" (per definizione) di nessuna altra unità ontologica. In questo senso, la "relazione" per cui giudico che "A è B" si mostra a me, dandomi semplicemente A e B. L'abitudine a parlare servendomi della forma *topic comment* mi rende difficile arrivare a familiarizzarmi con un simile ordine di idee, ma nel "mostrare" a me stesso i contenuti della mia esperienza non ho ovviamente alcun bisogno di servirmi della forma *topic comment*, per cui posso in effetti arrivare a svolgere i miei pensieri anche utilizzando una semantica come quella qui proposta, per quanto molto diversa da quelle cui siamo maggiormente abituati.

5. Pensiero «non-monotono», uniformità di natura ed empatia

È importante osservare che una definizione dell'inferenza "induttiva", data a partire da questa argomentazione, obbliga a considerarla come di tipo rigorosamente "non-monotono". Se si leggono Hubert Dreyfus o lo stesso Heidegger, si può avere l'impressione che proprio un pensiero di tipo "non-

monotono” sia quello che caratterizza “l’umano” (a differenza in particolare dal computer): nel caso di Dreyfus, è significativo che, per riuscire ad affrontare – in prospettiva – un tipo di questioni quali quelle da lui sollevate, John McCarthy sia ricorso all’elaborazione proprio di “logiche non-monotone”⁴⁶. Quello che prima ho definito il rischio di dover sancire una sorta di estraneità di principio tra soggetti diversi o tra soggetto e mondo, se si esprime il problema nei termini di una teoria dell’induzione, viene ad avere una forma profondamente diversa.

Prendendo il caso in cui l’argomentazione può essere formulata nel modo più diretto, si consideri l’inferenza induttiva per cui dalla premessa che Socrate, Platone, Aristotele sono uomini e sono mortali, in assenza (verosimilmente) di controesempi, può inferirsi che «chi è un uomo, deve essere mortale». Nella mia teoria ontologica, le unità che costituiscono ciò che per noi è essere umano, sono sempre le stesse, sia nel caso di Socrate, che in quello di Platone, Aristotele e in ogni altro essere umano. Ne dovrebbe seguire allora che ontologicamente ogni essere umano, non solo è mortale, ma è proprio lo stesso essere umano. Un risultato così paradossale e contro-intuitivo, da una parte, può far pensare al dibattito sull’intelletto unico degli Averroisti (secondo una prospettiva di indagine che qui non potrà essere sviluppata), dall’altro, rimanda in effetti alla mente un tipo di intuizioni che sono comparse in posizione significativa nella storia delle filosofie con un orientamento più marcatamente mistico e che hanno trovato espressione nell’idea che «chi salva una vita salva il mondo intero» (*Talmud* di Gerusalemme, *Sanhedrin* 4:9). Nel mio percorso argomentativo, il risultato sarebbe più generale: qualcosa dello stesso tipo varrebbe per ogni occorrenza di un termine che nel vocabolario storico-filosofico sia definibile come un “universale”. I problemi che si pongono chiaramente sembrerebbero enormi, ma si può mostrare abbastanza facilmente che la nostra situazione è meno paradossale di quanto sembra. Incidentalmente è opportuno notare come quello che stiamo dicendo si può ricollegare alle recenti importanti scoperte neuro-scientifiche effettuate dal gruppo guidato da Giacomo Rizzolati e

46 H. Dreyfus, *What Computer Can't Do. The limits of Artificial Intelligence*, Harper & Row, New York 1972; J. McCarthy, *Circumscription: A Form of Nonmonotonic Reasoning*, «Artificial Intelligence», 13, 1-2, 1980, pp. 27-39.

Vittorio Gallese⁴⁷ sui “neuroni specchio”, che hanno la caratteristica di attivarsi sia quando a compiere un’azione di tipo intenzionale è il soggetto stesso, sia quando quello stesso tipo di azione è compiuta da un secondo soggetto che il primo si limita solo a osservare. Nonostante le apparenze, alcuni di questi risultati non vanno nella direzione di una spiegazione di tipo innatistico del sentimento dell’empatia. Si è trovato, per esempio, che nel cervello di una persona che abbia imparato a suonare uno strumento musicale come una chitarra, se le vengono fatte osservare le mani di un’altra persona che esegue un dato giro di note, si attiveranno le stesse aree che si attiverrebbero se fosse lei stessa a suonarle. È necessario però che abbia imparato in precedenza a suonare quello strumento, senza che vi sia alcun modo di considerare questo come un sapere innato. Anche se non è possibile sviluppare qui queste considerazioni, si deve almeno osservare che, partendo dalla mia impostazione, le osservazioni di Rizzolati e Gallese descriverebbero quella che può essere vista come la “fisiologia” della cognizione di tipo più ordinario: se identifico due entità diverse come *token* che esemplificano un medesimo *type*, sul piano ontologico gli “universali” che impiego per la loro rappresentazione, secondo le mie ipotesi, sono esattamente gli stessi; pertanto, sarebbe del tutto intuitivo che si attivino le stesse aree neuronali. Sarebbe semmai da spiegare perché negli altri casi ciò non accade.

In questa fase, intanto, si vede come il problema da cui eravamo partiti, formulato in riferimento alla teoria dell’immunizzazione di Esposito, viene ad avere un aspetto del tutto diverso da quello originario. La “con-fusione” tra identità diverse e il loro reciproco rimandarsi, colti da Esposito attraverso l’immagine medico-biologica dell’immunizzazione, ottenuta mediante un vaccino, può trovare qui espressione attraverso l’osservazione che il materiale ontologico che costituisce l’individualità e le identità, è costituito da unità che, pur essendo sempre le stesse, “attraversano” di fatto i confini di quelli che noi percepiamo come “confini” e “limiti”. Si potrebbe persino dire che la stessa espressione “attraversare” è qui troppo debole, dato che ci sarebbero parti

47 Cfr. G. Rizzolati, C. Sinigaglia, *Specchi nel cervello. Come comprendiamo gli altri dall’esterno*, Raffaello Cortina, Milano 2019.

dell'identità che, nella loro "ontologia", sono direttamente condivise da soggetti diversi. Contemporaneamente, i rischi di implausibilità del ragionamento sono assai forti. Si può persino pensare che la mia linea argomentativa conduca indirettamente alla conclusione che si possano assimilare le intuizioni del misticismo – ma con esso anche, forse, della stessa moralità umana, in quanto espressa per esempio nella cosiddetta "regola aurea" di trattare gli altri come si vorrebbe essere da loro trattati – come l'effetto di un arrestarsi psichico nella dimensione del processo primario, dando ad esse di fatto il colore di una sindrome schizofrenica. Un personaggio di Italo Calvino, Gurdulù, ha la caratteristica di cambiare identità a contatto con ogni nuova realtà che incontra⁴⁸: a differenza di un altro celebre esempio di una condizione psicologica simile, lo Zelig di un famoso film di Woody Allen, Gurdulù non è vittima di una propria debolezza del carattere, ma è proprio una creatura in cui il confine tra il sé e il mondo non è stato compiutamente tracciato, con una specie di regressione sistematica alla condizione del neonato, come descritta da Piaget (naturalmente con una serie di aggiustamenti dovuti alle necessità della creazione letteraria).

In ogni caso, la direzione in cui intendo muovermi è assai diversa da questa, ma ci sono in effetti buone ragioni per ritenere che queste prime (apparenti) conclusioni siano essenzialmente da abbandonare. Il motivo è che il meccanismo della generalizzazione induttiva, per come l'ho qui caratterizzato, è intrinsecamente "non-monotono". In termini epistemologici, si dovrebbe applicare quello che Carnap e Hempel hanno chiamato "principio dell'evidenza totale"⁴⁹: affinché un'inferenza induttiva sia ragionevole, devono prendersi in considerazione tutti i "dati" a disposizione che in linea di principio potrebbero essere rilevanti. Sul piano ontologico, questo significa che, anche se la presenza di singole unità di cognizione, per esempio relative a delle mani che stanno suonando un pezzo musicale con la chitarra, è la "stessa" ed è condivisa da soggetti diversi, quello che sta suonando e quello che osserva l'altro che suona, comunque delle singole "unità", in quanto presenti entro campi dell'attenzione

48 I. Calvino, *Il cavaliere inesistente*, Einaudi, Torino 1959.

49 R. Carnap, *On the Application of Inductive Logic*, «Philosophy and Phenomenological Research», 8, 1947, pp. 133-148.

diversi – campi che possono essere concepiti grossomodo come di tipo gestaltico – non possono che realizzarsi in modalità differenti a causa della diversità dello “sfondo” entro cui sono collocate. Ma allora perché ci si riferisce a queste unità come alle “stesse” unità? Una risposta ragionevole può essere trovata nel fatto che si fa riferimento comunque ad “approssimazioni”. La stessa unità che compare entro “campi” dell’attenzione diversi non è mai interamente la “stessa” unità. Il fatto che però concretamente gli esseri umani (e in base agli studi sui “neuroni specchio”, anche alcune specie di scimmie o di uccelli) le identifichino – nei loro reciproci rapporti inter-individuali – come tali, mostrerebbe che quanto permane di “comune” è comunque molto. In questo senso, non sarebbero tanto gli strumenti di rilevazione applicati al cervello a dimostrare l’esistenza di una “comunanza” delle cognizioni e delle reazioni neurali. Posto che il neonato, seguendo Piaget, si trova in una condizione di radicale egocentrismo, ma ugualmente con alcuni anni di pratica delle relazioni con altri esseri umani arriva a percepire come ugualmente pregnanti per la sua propria condotta non solo le informazioni che ha acquisito direttamente e di persona, ma anche quelle che ha ricevuto da altri, sarebbe proprio questa fondamentale acquisizione a dimostrare sia l’esistenza di cognizioni “in comune”, sia il senso che si può dare a quella che ho definito come “approssimazione” nella condivisione. Se ho visto di persona qualcuno che ha compiuto un delitto orrendo, reagirò in seguito alla vista di quella persona in un modo che rispecchia il mio orrore. Se invece ho ricevuto questa informazione da una fonte che giudico del tutto attendibile, la mia reazione sarà in buona parte la stessa, ma – a rigore – naturalmente i ricordi, le associazioni e le emozioni che saranno elicitate saranno diverse: la reazione nei due casi sarà solo approssimativamente la stessa. I molteplici percorsi, con cui le esperienze di socializzazione creano fiducia e condivisione delle informazioni sul piano cognitivo, avrebbero come corollario una corrispondente area ontologica che elicitava anche (con una certa misura di approssimazione) una forma di empatia. Ciò che qui deve essere chiamato in causa è il vasto insieme di ricerche, da moltissimi giudicate di estremo interesse, sulla *embodied cognition*: è impossibile descrivere pienamente e con rigorosa determinazione la reazione di una persona a uno stimolo, senza mettere in conto tutto l’insieme delle risonanze che avvengono su di un piano che, per

l'essere legato a tutta l'attività del corpo, è molto più difficile da condividere socialmente. Il sentimento spontaneo dell'empatia che posso avvertire in me nei confronti delle vicende di un'altra persona, trova un "limite" di tipo "fisiologico" nel fatto che tutta una porzione dei dati di esperienza che quella persona è arrivata a possedere (per esempio sotto forma di stimolo della fame, dolore fisico o sofferenza psicologica) sarà da me conoscibile solo in modo parziale e approssimato. Lo stimolo della fame che un'altra persona prova, può essere da me "capito", ma non "provato" su me stesso. Se si dà il giusto peso al carattere non-monotono delle associazioni induttive (così come di tutte le manifestazioni collegabili al rapporto di associazione, dalle reti neurali fino ai riflessi pavloviani), ne deriva immediatamente che la morte o la salvezza di un singolo uomo non potrà essere identificata *tout court* con quella dell'umanità intera, né con quella del "mondo" che quella persona conosceva e nel quale viveva. In questo orizzonte, l'aspetto paradossale delle conclusioni cui era sembrato che stessimo giungendo, viene di fatto confutato, ma qualcosa di questa concezione – sul piano più profondo dell'ontologia – ci porta a delle ulteriori riflessioni conclusive.

In generale il piano cognitivo, quello emotivo e quello corporeo dovrebbero essere ridisegnati nei loro vari rapporti, secondo un orientamento che d'altra parte è già ben presente nella ricerca (si pensi, solo a titolo di esemplificazione, a Antonio Damasio o Martha Nussbaum). Sembrerebbe in effetti di poter pensare che l'individuo accede attraverso i rapporti sociali a cognizioni sul mondo che sono dotate di un grande "potere adattativo", ma con esse poi tende anche a fare propria qualcosa di simile a una configurazione ontologica della propria identità che lo predispone all'empatia. Molte esperienze assai comuni ci fanno capire che i progressi nelle cognizioni, legati alla socializzazione, non implicano direttamente dei progressi corrispondenti nella moralità, nella capacità di empatia o nell'altruismo. D'altra parte, le assunzioni della mia teoria chiaramente non implicano tali esiti: semmai segue da esse che è sempre fondamentale il carattere unico e irripetibile delle esperienze e della vita di ciascuno, per cui non si può prevedere quali saranno le conseguenze che derivano dalle esperienze di ognuno di noi nel fluire del tempo. Sembra però legittimo affermare, sulla base delle mie considerazioni, che l'empatia può

avere un vero e proprio fondamento “ontologico”. Per questa via, il “limite” e il “confine” tra le persone che – su di un piano quotidiano e concreto – ci sembra essere quello più evidente e reale, potrebbe rivelarsi, in una dimensione ontologicamente più profonda, meno vincolante e meno decisivo di quanto invece comunemente appare.

Il concetto di *immunitas* sviluppato da Roberto Esposito tende a mettere in discussione i “confini” intuitivi tra “dentro” e “fuori” nell’individuo e nella società. Piaget mostra che le “forme” della distinzione tra il “sé” e il “mondo” sono acquisite dal bambino gradualmente nel fluire del tempo. Interpretando induttivamente l’epistemologia genetica, e cercando di delineare un tipo di ontologia che faccia da fondamento a questo modo di concepire l’induzione, sono arrivato a suggerire che la riflessione sul concetto di uniformità di natura può avere l’effetto di rendere necessario che si sottoponga ad una indagine critica anche la nostra immagine del “confine” che divide e distanzia le persone: in questa prospettiva, il concetto di empatia è un orizzonte centrale nella ricerca filosofica.

Bibliografia

- Z. Bauman, *Modernity and the Holocaust*, Basil Blackwell, Oxford 1989.
- R. Bogdan, *Predicative Minds*, MIT Press, Cambridge 2009.
- F.H. Bradley, *Appearance and Reality*, Sonnenschein, London 1893.
- I. Calvino, *Il cavaliere inesistente*, Einaudi, Torino 1959.
- S. Candlish, *The Russell/Bradley Dispute and Its Significance for Twentieth-Century Philosophy*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2007.
- R. Carnap, *On the Application of Inductive Logic*, «Philosophy and Phenomenological Research», 8, 1947, pp. 133-148.
- H. Dreyfus, *What Computer Can't Do. The limits of Artificial Intelligence*, Harper & Row, New York 1972.
- R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013.
- R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2020.
- R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004.
- R. Esposito, *Le persone e le cose*, Einaudi, Torino 2014.
- R. Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino 2020
- N. Goodman, *Fact, Fiction, and Forecast*, Harvard University Press, Cambridge 1983.
- D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, Laterza, Roma-Bari 1978.
- A. Imbasciati, *Il sistema protomentale. Psicoanalisi cognitiva. Origini, costruzione e funzionamento della mente*, LED, Milano 2006.
- D. Kahneman, *Thinking. Fast and Slow*, Allen Lane, London 2011.

- A. Karmiloff Smith, *Beyond Modularity. A Developmental Perspective on Cognitive Science*, Massachusetts Institute of Technology Press, Cambridge (MA) 1996.
- B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, Éditions La Découverte, Paris 1991.
- J. McCarthy, *Circumscription: A Form of Nonmonotonic Reasoning*, «Artificial Intelligence», 13, 1-2, 1980, pp. 27-39.
- J. Piaget, *Giudizio e ragionamento nel bambino*, La Nuova Italia, Firenze 1958.
- J. Piaget, *La costruzione del reale nel bambino*, Nuova Italia, Firenze 1973.
- J. Piaget, *Introduzione all'epistemologia genetica. Il pensiero matematico* (1950), Emme Edizioni, Milano 1982.
- J. Piaget, *Riuscire e capire*, Editori Riuniti, Roma 1976.
- J. Piaget, *L'equilibratura delle strutture cognitive*, Boringhieri, Torino 1981.
- J. Piaget, *Cos'è la psicologia*, Newton Compton, Roma 1989.
- G. Rizzolati, C. Sinigaglia, *Specchi nel cervello. Come comprendiamo gli altri dall'esterno*, Raffaello Cortina, Milano 2019.
- M. Schlick, *Forma e contenuto*, Boringhieri, Torino 1987.
- E. von Glasersfeld, *Il costruttivismo radicale. Una via per conoscere ed apprendere*, 3S, Roma 1998.
- L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1974.

The paradox of distance. A reflection on the Impersonal Death

JACOPO GUSMEROLI¹

Summary: 1. Introduction. 2. Death in first, second and third persons. 3. The impersonal death. 4. Conclusion. The paradox of distance.

Abstract: This paper aims to analyse the empirical manifestations that characterize the contemporary Western society's attitude towards death. The study's conclusion delves into the analysis of what we refer to as the «paradox of distance»: the distance can be seen as a condition for the conceivability of death itself, which contemporary society is trying to eliminate by resorting to a negative distance that isolates its empirical manifestations by erecting a physical-moral barrier. Contemporary society, thus paradoxically, through this type of negative distance, both physical and moral, seeks to eliminate the temporal and spatial distance through which death becomes conceivable by eliminating the thought and spectacle of death. This unresolved paradox of distance adds to the myriad causes of disorientation afflicting modern individuals, highlighting the futility of such efforts while underscoring the importance of incorporating death into pedagogy and striving to normalize it as an inherent facet of existence itself.

Keywords: *death, distance, removal, paradox, contemporary.*

1 Università degli studi di Padova.

1. Introduction

A wealthy judge from Saint Petersburg, named Peter Ivanovic, smokes a cigarette to alleviate the discomfort in the refined living room of his old acquaintance Ivan Ilyich. Before him, a woman consumed by suffering tells him about a grievous loss and the pain that her husband experienced in his last hours of life. Tolstoy, from whom this scene is imagined, describes with these words the jurist's reaction to the neighbour's passing.

«The thought of the suffering of this man he had known so intimately, first as a merry little boy, then as a schoolmate, and later as a grown-up colleague, suddenly struck Peter Ivanovic with horror, despite an unpleasant consciousness of his own and this woman's dissimulation. [He] felt afraid for himself. 'Three days of frightful suffering and the death! Why, that might suddenly, at any time, happen to me,' he thought, and for a moment felt terrified. But — he did not himself know how — the customary reflection at once occurred to him that this had happened to Ivan Ilych and not to him, and that it should not and could not happen to him [...] After which reflection Peter Ivanovic felt reassured, and began to ask with interest about the details of Ivan Ilych's death, as though death was an accident natural to Ivan Ilych but certainly not to himself».²

This brief yet content-rich passage allows us to make fundamental observations to understand the theme of this work. Firstly, Peter, a cultured and respected man, reacts to the death of a man he knew by analogizing it to his own mortality. This transposition thus determines the appearance of the thought of his individual end in his present horizon of possibility, of which being «afraid for himself»³ is a classic testimony. At the same time, as soon as he realizes the possibility of his own death, the wealthy judge is torn apart by the unbearable awareness of his own transience, and immediately tries to remove this thought from his experiential horizon, to hide it behind a barrier

2 L. N. Tolstoy, *The Death of Ivan Ilych*, Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids 2008, p. 6.

3 *Ivi*, p. 6.

of indifference that he creates between himself and the surrounding world with a protective purpose. After exchanging a few empty words with the widow, in fact, Peter gets up and approaches the corpse, which he cannot bear to look at. He decides to return to life, to the light of day, and leave behind those gloomy walls where the thought of death is confined. Thus, he leaves the house and decides to go to some friends to play cards.

In literary fiction, the character of Peter seems to embody what Morin calls «a veritable crisis of individuality in the face of death».⁴ As will be further outlined, however, much has changed since the conception of death described by Tolstoy in *The Death of Ivan Ilyich*. First of all, as a result of the process of removing death, it is now rare to die at home rather than in a hospital. This removal, which is not unique to our time, as we will see, takes on peculiar and unprecedented characteristics in our century.⁵ Death in the contemporary world is an interdicted discourse: some call it forbidden, domesticated,⁶ the unthinkable,⁷ whilst others speak of a taboo that has taken the place of that related to sex and pornography.⁸ One thing is certain, however: we are no longer able to come to terms with it, and there is no longer a vocabulary capable of describing it without causing us great embarrassment. In this work,

4 E. Morin, *L'Homme et la Mort*, Média-Participations, Paris 1961, p. 321.

5 See N. Elias, *The Loneliness of the Dying*, The Continuum, New York 1985, p. 34. «The repression and concealment of the finitude of individual human life is certainly not, as it is sometimes presented to be, a peculiarity of the twentieth century. It is probably as old as the consciousness of this finiteness, as the foreknowledge of personal death itself. In the course of biological evolution, we may suppose, there developed in human beings a kind of knowledge that enabled them to relate the end they knew in the case of other creatures — some of which served them as food — to themselves. Thanks to a power of imagination unique among living creatures, they gradually came to know this end in advance as the inevitable conclusion of every human life. But hand in hand with the anticipation of their own end there probably went from early days an attempt to suppress this unwelcome knowledge and overlay it with more satisfying notions».

6 See P. Ariès, *Western Attitudes Toward Death from the Middle Ages to the Present*, Marion Boyars Publishers Ltd, London 1965.

7 See Z. Bauman, *Mortality, Immortality, and Other Lifes Strategy*, Stanford University Press, Stanford 1992.

8 See G. Gorer, *The Pornography of Death*. in G. Gorer (ed.), *Death, Grief, and Mourning*, Doubleday, New York 1955.

therefore, we will reflect on the contradictions inherent in this blindness to death, insisting on what we will call «the paradox of distance», with the help of the analytical categories that will be analysed in the next paragraph.

2. Death in first, second and third persons

In Epicurus' Letter to Menoecus, he observes that «when we are, death is not come, and, when death is come, we are not. It is nothing, then, either to the living or to the dead, for with the living it is not, and the dead exist no longer».⁹ However, this idea finds its limit in the existence of death in thought, as a projection and fear of it. According to Bauman, in fact, «thinking about death defies thought itself».¹⁰ Death, from this perspective, can be defined as the defeat of thought, its ultimate and insurmountable limit, the non-being that thought is not and can never be, and yet is a present element in it and a possible object of never-ending reflection. Thus, a modern version of Epicurus' quote can be found in Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception*, in the passage where the French philosopher argues that an individual can only perceive themselves as “already born” or “still alive”, because «Neither my birth nor my death can appear to me as experiences of my own, since, if I thought of them thus, I should be assuming myself to be pre-existent to, or outliving, myself, in order to be able to experience them, and I should therefore not be genuinely thinking of my birth or my death».¹¹

It is thus clear from the very start of this essay that death is a deeply challenging concept to investigate: it is a contradictory object, or rather a non-object, an omnipresent nothingness. In fact, citing an interesting work by Irena Artemenko: «Death is beyond this world, it is entirely other than this world and is absolutely elsewhere than here and yet it is paradoxically omnipresent,

9 Epicurus, *Letter to Menoecus*, 125.

10 Z. Bauman, *Mortality, Immortality and other life strategy*, cit., p. 14.

11 M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, Routledge & Kegan Paul, New York 1965, p. 250.

it permeates our être without being implied in it».¹² Aware of these paradoxes that characterize the concept of death, however, in this text, we will attempt to use our thinking to analyse this limited concept, not so much to propose a metaphysical or ontological reflection on death in itself, but rather to investigate its empirical manifestations and the concrete relationship of human beings towards it in contemporary society. To better understand this theme, however, a brief digression is necessary to clarify the fundamental categories, traditionally provided by Jankélévitch, of death in the first, second, and third person, to understand the differences in which death can manifest itself in our experience.

According to Jankélévitch, death in the first person can be defined as the reflection that the self makes upon itself, as «the reflected point of view of each person on oneself [...] in which the object of consciousness and the subject of dying coincide».¹³ Death in the first person is, therefore, the dying person's own death experience, the end of a unique and irreplaceable human being that, as we have seen through Merleau-Ponty, coincides with an empty projection, in that «There is no death that is truly mine [...] I die only for others, never for myself».¹⁴ At this point, it is important to investigate death in the second and third person, which represent the only tangible perspectives we can assume about death. According to Jankélévitch, the death in the second person, or the “death of the You”, consists of the death of an alter ego that is an immediate form of my non-self, of a proximity, of Ivan Ilych for Peter Ivanovic. The Alter Ego represents «the first Other, the other immediately different»:¹⁵ it's the death of a close relative that terrifies me as much as my own death, it's the sudden disappearance of a dear friend through which I experience all the senselessness of existence. On the other hand, the death in the third person appears quite different. It is an anonymous and abstract death, devoid of a specific face, «the death in general [...] or even the proper death, insofar as it is considered from an impersonal and conceptual point of view in the way a doctor considers his

12 I. Artemenko, *The Ethics of Mourning in the Narration of the Self in the Works of Marcel Proust and Andrei Tarkovsky*, Oxford University Press, Oxford 2017, p. 34.

13 V. Jankélévitch, *La mort*, Einaudi, Torino 2009, p. 22.

14 *Ivi*, p. 29.

15 *Ivi*, p. 26.

own illness or studies his case». ¹⁶ It is a death in which the self becomes «an anonymous and headless subject of an indifferent death». ¹⁷

It would be wrong, however, to reduce such a complex topic as death to these few, albeit useful, analytical categories. These categories, if simply summarized and listed, although they may help us understand the phenomenon, immediately run the risk of misunderstanding: behind every “You” and every “He” there is in fact an “I” interpreted from a transcendent perspective. More precisely, every “You” reveals itself to be an “I” for itself, just as our “I” becomes a “You” once it is expropriated and alienated by the gaze of the other. It would be wrong, therefore, to see these three perspectives as rigidly opposed categories. In fact, a perspective that considers the complexity of the topic only emerges from an approach that brings to light the different relationships they have with each other.

Furthermore, each “I”, as death is an event that unites everyone, reveals a sort of communion with all other “Thou”. This bond is expressed in the sharing of the universal destiny of the first-person plural “We”, which, regarding death, reveals its contradictory nature. Death, in fact, while being an ecumenical, universal, and sharable event, a destiny common to all human beings, maintains the indelible character of an intimate and personal tragedy, of a private occurrence. In the “We”, therefore, two opposite and antithetical tendencies coexist: an egocentric perspective typical of the first-person singular and a sort of undifferentiated allocentrism typical of the third person. Death, in other words, makes all individuals common and paradoxically divides them in the vast multitude of their individual destinies. In the “We” that facing the end of existence, individuals are simultaneously associated and split: death, thus, exposes what Jankélévitch calls «the contradictory regime of the Absolute in the plural [in which] the tragedy of the ego awakens an echo in the We, but We relentlessly refer to the solitary experience of the ego». ¹⁸ Thus, we could say changing perspective, the inter-monadic community is contrasted with the *homo clausus*'s ethics, the heterogeneous amalgamation of opposing and irreconcilable solitudes that, according to the opinions of several authors

¹⁶ *Ivi*, pp. 22, 23.

¹⁷ *Ivi*, p. 23.

¹⁸ *Ivi*, pp. 24, 25.

that we will analyse below, is the main tendency of contemporary society. In other words, to cite Jankélévitch, «Opposed to every monadic harmony, the solipsism of parallel solitudes, each enclosed in its own soliloquy like a besieged city, paradoxically constitutes the torn unity of that great Self, of that Hydra with a thousand heads that we call the collective».¹⁹ At this point, however, a legitimate doubt may arise that there is a contradiction between the starting point, which is the elimination of the unsustainable thought of one's own death, and the individualistic attitude under discussion here. In other words, if people are truly focused on their individuality, isn't it right to think that they would also focus on their own death as a result? And in this case, what place does the elimination of death from the social horizon occupy? Therefore, before proceeding, some clarification is necessary.

Individualism can be described as the exaggerated triumph of individual needs over collective demands, as «the belief that individual people in society should have the right to make their own decisions, rather than be controlled by the government». Without delving into the merits of such a complex topic, due to limited space, it suffices to consider that the type of individualism under discussion here, which is the hedonistic and narcissistic individualism that has been well described, among others, by Lipovetsky and Lasch. This form of individualism is based on «the emotional realization of itself, eager for youth, sport, rhythm, committed to a lesser extent to succeed in life than to be continuously realized in the intimate sphere».²⁰ Moreover, this choice is motivated by the widespread diffusion of this type of orientation and by its importance in the phenomenon of the repression of death.

The term “individualism”, therefore, refers to the emergence of a new anthropological type, the product of a permissive capitalism that is hedonistically focused on its desires and the spasmodic realization of its own pleasure in a context in which the *res publica* is increasingly devitalized. This idea, therefore, although it may appear obvious, is important to clarify, it being based on the affirmation of the individual and their success, of which death

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ J. Lipovetsky, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Gallimard, Paris 1983, p. 15.

represents the diametrically opposite pole, as their end and cancellation. It is precisely from this perspective that Lasch, in *The Culture of Narcissism*, affirms that «In a society that dreads old age and death, aging holds a special terror for those who fear dependence and whose self-esteem requires the admiration usually reserved for youth, beauty, celebrity, or charm».²¹ The elimination of death, which we will discuss, therefore intersects both the life of the collective and that of the individual: socially enacted, as we will see, this elimination also occurs at the individual level. In short, to use again the words of Morin in *Man and Death*, the elimination of death from the social context reflects an «individual crisis [that] cannot be abstracted from the general crisis of the contemporary world»²².

3. The impersonal death

As argued by Philippe Ariès in *Western Attitudes Toward Death*: «Death, so omnipresent in the past that it was familiar, would disappear. It would become shameful and forbidden».²³ According to the French historian, this change manifests itself in two fundamental directions: the shift of the dying person from the domestic deathbed to dedicated areas in hospitals, and the social trend of viewing outward manifestation of mourning with reluctance and embarrassment. To better understand what Ariès means, it is necessary to inquire more deeply into the stages of his reflection, attempting to reach an overall perspective. Firstly, following the reflections of the French historian, in contemporary society there is an elimination of death from the domestic sphere in favour of an aseptic and impersonal treatment in special departments of the hospital. The dying person no longer passes away at home surrounded by family and friends, as was once the case. Rather, they die surrounded by medical personnel who have a say in the patient's last moments of life. For

21 C. Lasch, *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*, Norton & Company Ink, New York 1991, p. 41.

22 E. Morin, *L'Homme et la Mort*, cit., p. 321.

23 P. Ariès, *Western Attitudes Toward Death from the Middle Ages to the Present*, cit., p. 85.

Ariès, all of this serves the purpose of «avoid[ing] – no longer for the sake of the dying person, but for society’s sake, for the sake of those close to the dying person – the disturbance and the overly strong and unbearable emotion caused by the ugliness of dying and by the very presence of death in the midst of a happy life». ²⁴ In this scenario, the intellectual observes, it is as if the family members had lost the courage to communicate the truth to the patient, sharing with him in a transparent way the real state of their decay, at the same time losing the ability to bear the thought and the spectacle of a body close to death.

In this regard, it is significant to mention two essays published a few months apart in the early 1980s, by two intellectuals who were themselves facing death, but were animated by two different and contrasting needs. The first, with the purpose of eternalizing the memory of the last years of the recently deceased spouse, describing in a personalistic perspective the end of life of the companion, is *Adieux. A Farewell to Sartre* by Simone de Beauvoir. The second, on the other hand aims to provide a scientific reflection on the solitary state of the dying in a context of death removal, is *The Loneliness of the Dying* by Norbert Elias. In the first work cited, almost at the end, Simone De Beauvoir asks herself: «There is one question that I have not asked myself, I admit. It will perhaps occur to the reader. Should I not have warned Sartre of the imminence of his death? When he was in the hospital, weakened and without resilience, all I thought of was hiding the gravity of his condition from him». ²⁵ This precious testimony, therefore, reveals how, even among people with immense cultural capital, explicitly manifesting the conditions of the illness to the person living it is a phenomenon felt with unease, sorrow, and embarrassment. However, we must note the exceptional case of Sartre: that of a recognised and privileged bourgeois intellectual who dies in a Paris that mourns him, which proposes a state funeral and burial in the Pantheon, an honour reserved only for thinkers such as Rousseau, Voltaire, and Victor Hugo. Quite different, however, is the case that Elias describes, namely that of the majority of the elderly: people who are not privileged and esteemed, relegated to passive presences placed in the

²⁴ *Ivi*, cit., p. 87.

²⁵ S. de Beauvoir, *Adieux. A Farewell to Sartre*, Pantheon, New York 1985, pp. 126, 127.

appropriate unit of the hospital, condemned to loneliness without appeal. Most of the dying, in fact, are not known to the public, and die an anonymous death that is meaningful only for a few people: a daughter, a husband, a loved one. In short, Sciascia, in *The Council of Egypt*, obliges us to reflect on the fact that the history of Kings, Nobles and Cardinals erases the history of our fathers and their hunger. The same could be said here of death. Famous, in fact, is the definition of death as the complete equality of unequals, but, we could argue, in earthly events where the dying is remembered this is simply not true: even death is - and always has been - a matter of privilege, just think of the difference, during the plague of 1300, between Alfonso XI of Castile, buried in the Collegiate Church of St Hippolytus in Cordoba which was already a well-known centre of pilgrimage, and the millions of people who were piled up in mass graves or burnt on pyres.

Returning to Elias, however, it is interesting to note how the scholar highlights that in the old type of death, namely the domestic one, there was less attention paid to hygiene, compensated for by a greater degree of physical contact, which for the dying person could be a profound and meaningful joy, finding «resonance of feeling in others for whom one feels love or attachment, whose presence arouses a warm feeling of belonging».²⁶ The precepts of hygiene, therefore, have in Elias's view prolonged existence and at the same time made death solitary and isolated: the dying moves us, but we attempt to remove death from the stage of public life and hide it behind the aseptic curtain of the health institution. Here then the real result of the encounter between death and narcissistic individualism appears explicitly: the elderly finds themselves alone and give an individual sense to their death, a sense in the first person which, however, as we stated earlier, is a kind of non-sense and empty projection. Family members, on the other hand, unable to bear the burden of the illness, dissimulate their suffering with individual strategies of removal. In this way, however, the Death of the Thou is emptied of content, becoming an experience-limit to be avoided with all the means at our disposal. In this way, however, the individual finds himself incapable of coping with it, of bearing its

26 N. Elias, *The loneliness of the Dying*, cit., p. 87.

weight and even being able to describe it.

The second fundamental aspect on which Ariès' research focuses, and which allows us to move from individualised and solitary death to the effect of individualism in the removal of survivors' grief, is the issue of mourning, and more specifically on the fact that we «have the right to become emotional [only] in private, that is to say, secretly».²⁷ Following his reflection, in fact, in contemporary societies what counts is «that society – the neighbours, friends, [...] – notice to the least possible degree that death has occurred».²⁸ In the French historian's opinion, mourning, once codified in long ceremonies and rituals that inspired compassion in the collective spirit, has now become privatised: «One only has the right to cry if no one else can see or hear. Solitary and shameful mourning is the only recourse, like a sort of masturbation».²⁹ And yet, this private dimension that the manifestation of grief takes on, Ariès observes, even if its purpose is to conceal it, has the paradoxical effect of accentuating the suffering of the survivors: «the obligation to suffer alone and secretly, has aggravated the trauma stemming from the loss of a dear one».²⁹ Trauma, in fact, hangs perpetually in the balance, neither addressed nor thematised, given the lack of the means at our disposal to give it meaning and significance. This social mechanism of removal, in other words, does not correspond to the removal of individual pain. On the contrary, it establishes structural roots, now devoid of any concrete outlet. To be more precise, as Marina Sozzi points out in *Reinvent death*, the contradiction behind the elaboration of contemporary mourning lies in the oscillation between a social push towards denial of pain, which urges the individual to reintegrate as soon as possible into the social fabric, and the widespread dissemination of a vast literature on the subject that encourages us to accept pain as a constitutive part of such experiences. This leads to a deep dissociation and division of the self, in short: «grievors, often unprepared and disoriented, oscillate between the feeling of suffering excessive external pressures and the feeling of being abandoned to themselves, without guidance. Many grieving individuals are surprised by what they feel and have

27 P. Ariès, *Western Attitudes Toward Death from the Middle Ages to the Present*, cit., p. 89.

28 *Ivi*, cit., p. 90.

29 *Ivi*, cit., pp. 91, 92.

the impression of going crazy».³⁰

At this point, using the categories that Jankélévitch has provided us, then, we can say that contemporary society is characterized by a paradoxical attempt to mask death in first and second person by removing it from its horizons, that pushes towards a typical impersonality of the third. Yet, at a closer look, one notices that although death in the third person is a death that is definable as anonymous and impersonal, it is at the same time, because of its generality and abstraction, the idea of death itself that society is trying to hide and remove. Thus, the titanic and contradictory effort made by society can be summarised as follows: there is the attempt to make death impersonal (in the sense of suppression of death in the three perspectives adduced), but this can only lead to a *débâcle*, as it always refers to something intimate and individual that remains despite the attempt to erase it. In short, any “Death of the Thou” will only ever lead back to the “Death of the Ego”. Moreover, the biological phenomenon of death, even if we try to hide it, is for now inescapable, given our current technical knowledge. We will continue to die, albeit alone and hidden. The vicious circle is clear, then: by being unprepared to deal with such emotions of mourning, we leave the dying alone and will be left alone in turn when it is our turn. Society, therefore, trying in vain to rid itself of death in the first and second person tries to reduce it as much as possible to an aseptic, technical phenomenon, which degrades it and strips it of its complexity. The impersonal character does not, however, erase the phenomenon of death; on the contrary, no longer anchored to a specific subject, it refers to its universality, effectively entering the domain of metaphysics. Death has become mysterious, a mystery, however, very different from the past: if in a Christian society it referred to the mystery of faith, today’s western society, having witnessed the death of God, finds itself incapable of describing this phenomenon with either the divine verb or human words. Thus, Epicurus’ words describing death as a ‘nothingness’ have a different meaning today. Death remains nothingness, in a certain sense, but the path by which one reaches this conclusion has been reversed: the nothingness spoken of is no longer the result of careful reflection,

30 M. Sozzi, *Reinventare la morte. Introduzione alla tanatologia*, Laterza, Roma 2009, p. 137.

but is a nothingness encountered before any reflection, it is a tabula rasa, a stratagem not to ask complicated questions, a desperate artifice to try to escape from an inescapable void.

4. Conclusion. The paradox of distance

Han, in *The Palliative Society*, states that digital order excludes death and mourning. In it, he says that «Death and pain do not belong to the digital order. They represent disturbances. Mourning and longing are also suspicious. The pain of the nearness of distance is alien to the digital order. Distance is inscribed into nearness. [...] everything is rendered accessible and consumable».³¹ It is perhaps because of this loss of distance that death has in fact become unthinkable today. At a closer look, applying a method of phenomenological dissection to these ideas, we can see that death is in a certain sense the disappearance of life that degrades a body from *Leib* (i.e. a body animated by an inner psychic life) to a *Körper* (i.e. the unity of corporeality as an organic totality of determined anatomical parts) which holds particular pre-reflective meanings, determined by its quality of “*Leib* no longer animated”. With the disappearance of the living otherness, however, we might say, that cognitive void that is always established between the Ego and the Alter Ego and that constitutes the deepest sense of what Husserl calls the “experience of the stranger” does not disappear.³² That absence that makes the Other a Non-ego and prevents me from knowing the Other as I know myself, on the contrary, continues to subsist by changing form. This distance has been reduced to a physical distance between me and a lifeless object (the dead body) and to a distance in time that reconnects me and the dead person through memory to a past that we shared or in which, though not each other, we were equipped with the same manifestative systems. Perhaps above all, however, the experience of death in second person links to a distance at the same time physical and temporal from which I learn that, in the phenomenon of

31 B. Han, *The Palliative Society. Pain today*, Polity, New York 2021, p. 107.

32 See E. Husserl, *Cartesian Meditations, An Introduction to Phenomenology*, Martinus Nijhoff Pub., The Hague, 1982.

the death of the Alter Ego, the intimacy of a “Self” close to me has disappeared forever, leaving me effectively inaccessible to the deepest core of its worldview that it has so many times tried to share with me through language.

From a phenomenological perspective, we’ve described distance as the cause of cognitive limitations concerning death, but it is interesting to note that, at the same time, such distance can also be considered a condition for its thinkability. Jankélévitch asserted that «death only becomes thinkable through distance: either distance in time, which makes one’s own death thinkable, or distance in space».³³

It is interesting to note, then, how contemporary society creates a distance from death both physically (by isolating the dying within hospitals) and ideologically (by reducing death to a taboo), while simultaneously attempting to eliminate the distance of which Jankélévitch speaks. Unlike the concept of ego-referential distance that situates the possibility of our own death in the future or makes it possible to think of the death of a “You” as a “non-Self”, contemporary society erects a moral distance with the aim of concealing this natural phenomenon from view and mind. This we shall call the “paradox of distance”. This paradox remains unresolved for now and could only be resolved through a new conceptualization of death, perhaps a futile pursuit, but nevertheless fundamental, in search of a vocabulary that allows us to abandon the thick lenses of indifference we wear today, and don glasses capable of enabling us to look directly at the sun and death.³⁴ Finally, the attempt to conceal death appears contradictory for one last reason. As noted by Bauman and Donskis in *The Moral Blindness*, in fact, for the moment we are «at least so far our capacities stop well short of removing the mother of all fears, the “fear of fears”: that master-fear exhaled by the awareness of our mortality and

33 V. Jankélévitch, *La mort*, cit., p. 30.

34 The quote is inspired and paraphrased in a more modern style a famous passage contained in *Réflexions ou sentences et maximes morales* by François de La Rochefoucauld: «Le soleil ni la mort ne se peuvent regarder fixement», «Neither the sun nor death can be looked at with a steady eye». See F. de La Rochefoucauld, *Maximes*, Maxim 26, Cambridge University Press, Cambridge 2015.

the impossibility of escaping death»³⁵ and it is indeed the fear of death and the awareness of mortality that has always spurred man to produce culture, such as «sediment of the ongoing attempt to make living with the awareness of mortality liveable»,³⁶ so we can «conclude that it is our knowledge of mortality, and so our perpetual fear of death, that makes our mode of being-in-the-world, and ourselves, human».³⁷ It is no coincidence that Borges in *The Immortal* portrays everlasting creatures as troglodytes, beings who have forgotten the use of writing and speech, or perhaps are no longer interested in them. The immortals of his story are locked up and absorbed in their thoughts and without motivation, as passive spectators of days that follow one another in an eternity in which all, at least once, have written the Odyssey and in which, Therefore, this work has lost its meaning and value.³⁸

Therefore, we can ultimately affirm that, despite the titanic attempts of society to remove death from the social horizon, it remains an inescapable part of human existence. It is necessary to become accustomed to the thought of death, to sensitize ourselves to its importance, to confront the weight of this possibility by seeking words with which to describe it, by inserting it into our discourse and pedagogy. In short, we must educate ourselves and be educated about death. Death is an eternal possibility from which existence derives meaning, the ultimate term that gives a retrospective meaning to cultural production. Whatever the effort of society, the death of a loved one, be it Ivan Ilic, a young friend, or Sartre, will always remind us of our own disappearance, and our disappearance will remind us of that terrible castration of possibilities that, at the same time, is the only contingency that is truly necessary.

35 L. Donskis, Zygmunt Bauman, *Moral Blindness. The Loss of Sensivity in Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge 2013, p. 101.

36 *Ivi*, p. 101.

37 *Ivi*, p. 19.

38 Cfr. J. L. Borges, *The Aleph and Other Stories*, *The immortal*, Penguin Classics, New York, 2000.

Bibliography

P. Ariès, *Western Attitudes Toward Death from the Middle Ages to the Present*, Marion Boyars Publishers Ltd, London 1965.

I. Artemenko, *The Ethics of Mourning in the Narration of the Self in the Works of Marcel Proust and Andrei Tarkovsky*, Oxford University Press, Oxford 2017.

Z. Bauman, L. Donskis, *Moral Blindness. The Loss of Sensivity in Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge 2013.

Z. Bauman, *Mortality, Immortality, and Other Lifes Strategy*, Stanford University Press, Stanford 1992.

J. L. Borges, *The Aleph and Other Stories*, Penguin Classics, New York, 2000.

S. De Beauvoir, *Adieux. A Farewell to Sartre*, Pantheon, New York 1985.

F. De La Rochefoucauld, *Maximes*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.

N. Elias, *The Loneliness of the Dying*, The Continuum, New York 1985.

G. Gorer, *The Pornography of Death*, in G. Gorer (ed.), *Death, Grief, and Mourning*, Doubleday, New York 1955.

B. C. Han, *The Palliative Society. Pain today*, Polity, New York 2021.

E. Husserl, *Cartesian Meditation. An Introduction to Phenomenology*, Martinus Nijhoff Pub., The Hague, 1982.

C. Lasch, *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*, Norton & Company Ink, New York 1991.

J. Lipovetsky, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Gallimard, Paris 1983.

M. Mearleau Ponty, *Phenomenology of Perception*, Routledge & Kegan Paul, New York 1965.

E. Morin, *L'Homme et la Mort*, Média-Participations, Parigi 1961.

L. Sciascia, *Il Consiglio d'Egitto*, Adelphi, Milano 1989.

M. Sozzi, *Reinventare la morte. Introduzione alla tanatologia*, Laterza, Roma 2009.

L. N. Tolstoy, *The Death of Ivan Ilych*, Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids 2008.

Oltre i confini del mondo: riflessioni sul limite ultimo

SAMUELE IALENTI¹

Sommario: 1. *Limes*. 2. La «barriera» e gli «immutabili»: dal mito alla tradizione filosofica. 3. *Götterdämmerung*: Kirillov, il gallo e Zarathustra. 4. La luce lontana delle stelle morte. 5. L'ultimo limite.

Abstract: The aim of the work is to show how the concept of “limit” is closely related to its own exceeding, which is configured with the same human experience. The philosophical tradition, detaching itself from the myth, evoked the dimension of becoming ontologically understood – the exit from nothing and then return to it by every single concrete determination. The divine “limit” placed as sovereign of becoming has been definitively dethroned by the hidden part of contemporary philosophy, which opens the door to the definitive domination of technology, guided by modern science. We must, therefore, reflect on the “ultimate limit”, the becoming itself: is this insuperable?

Keywords: *concept of limit, limes, science, technique, overstepping the limit, ultimate limit.*

1 Professore a contratto – Università degli studi di Torino.

1. Limes

La parola italiana “limite” deriva dal latino *limes*, che significa primariamente «confine, frontiera, linea che delimita», usata per indicare il tratto di separazione fra un terreno o un territorio e un altro ad esso contiguo. *Limes* è legato alle parole *limen* (“soglia”, “ingresso”, “confine”) e *limus* (“obliquo”). Quest’ultimo non deve sorprendere: la radice **lim* deriva dalla più antica **licm* (“obliquo”, infatti, contiene la radice **lic*, **lac*): il *limen* (*lic-men*) è la pietra posta di traverso – obliquamente – innanzi la porta della dimora, per segnalare un confine. Pare alquanto singolare notare che la parola *limus* vuol dire anche “limo”, “fango”. Per risolvere questa apparente incongruenza tra le due aree semantiche richiamate, si consideri la derivazione greca delle parole sopra enunciate. Il termine λιμήν vuol dire “porto”, ma anche “rifugio”, “ricovero”, ed è il corrispettivo del latino *limen*. Il “porto” è il luogo sicuro dove entrare per trovare ricovero, che segna il confine tra il pericolo e la salvezza. La parola λιμήν è strettamente imparentata con λίμνη, che significa “acqua stagnante”, “palude”, “fango” (corrispettivo di *limus*). A sua volta, questo è strettamente legato a λειμών (“luogo irriguo”), in parentela con λείβω, che vuol dire “stillare”, “versare”, “spandere”, e di conseguenza “libare” – onde il latino *libo*. La radice indoeuropea che racchiude tutte queste parole è **(s)lei* – **(s)leib*, facente riferimento ad un modo di essere scivoloso, melmoso, fluido e scorrevole. Non deve, dunque, sorprendere che anche l’altro termine con cui la lingua greca indica il limite, πέρας, deriva dal verbo πείρω, che vuol dire «trapassare, traversare, passare da parte a parte», ed ha stretta affinità con πόρος, “passaggio”, “guado”, “via”. Anche l’aggettivo περαιός fa riferimento a qualcosa che è al di là di un confine. La radice indoeuropea di riferimento è **per* – in sanscrito si ha **par* –, che si riferisce all’area semantica indicante l’azione di “spruzzare”, “versare”, “irrorare”.

Questo orizzonte etimologico e linguistico-semantico sembra acuire la discrasia sopra rilevata: come può il limite, inteso nel senso di «ciò che non può essere oltrepassato», essere legato al campo semantico radicalmente opposto, che si riferisce all’azione fluida e scorrevole dell’oltrepassamento? Il limite implica direttamente il suo poter essere oltrepassato. Il concetto di “invalicabile” evoca

direttamente ciò che è “valicabile”: non c’è confine insormontabile, se non si sa cosa vuol dire “sormontare”. L’insuperabile è ciò che resiste al tentativo di superamento. Ma non si può conoscere ciò che delimita il luogo sicuro dal territorio del pericolo, se non si tenta di oltrepassare mai il *limes*, il confine fra di esse: solo dopo aver provato ad oltrepassare il limite si diventa consapevoli del suo *status* di confine estremo. Il limite è concepito dall’uomo come ciò che consente la sopravvivenza – in quanto riparo, porto sicuro –, ma è soltanto con il tentativo di oltrepassarlo che l’uomo può diventare consapevole di ciò che è la sicurezza della vita contro il pericolo della morte. Il vocabolo “limite” indica, con il suo stesso costituirsi, la vicenda del mortale, che scopre la sicurezza dell’essere in vita e il dolore di affacciarsi sulla morte, che è il limite estremo. L’esistenza dell’uomo si configura come un confronto serrato con il *limite*, il quale, allo stesso tempo, consente la vita e la ostacola, fungendo da riparo e da luogo di frontiera su cui l’uomo deve necessariamente affacciarsi per poter egli stesso capire dove si è vivi e dove si è morti. La storia del mortale è la storia dei limiti che esso si trova di fronte e che prova di volta in volta a superare: allargare i confini, estendere i limiti, vuol dire assicurarsi maggior possibilità di vita. La potenza con cui l’uomo prova a flettere i limiti che via via si susseguono nel suo cammino determina la stessa vicenda umana, dall’era del mito all’età del dominio della tecnica. La storia dell’uomo è la storia dei limiti.

2. La «barriera» e gli «immutabili»: dal mito alla tradizione filosofica

L’uomo pre-filosofico vive seguendo le prescrizioni del racconto mitico. Il mito enuncia un senso della totalità, determinando ogni singola azione dell’*homo mythicus*. Per l’uomo arcaico, il mito è la vera vita: «Il mondo arcaico ignora le attività “profane”: ogni azione che ha un senso preciso – caccia, pesca, agricoltura, giochi, conflitti, sessualità – partecipa in qualche modo del sacro»². Considerando l’interpretazione fornita dall’antropologia, l’uomo primitivo si sente continuamente oppresso dalle forze che limitano la propria esistenza. Le

2 M. Eliade, *Il mito dell’eterno ritorno*, Lindau, Torino 2018, p. 42.

forze della natura rappresentano il *limite* estremo, l'invalidabile, la «barriera»³: essa è il muro insormontabile contro il quale la vita dell'uomo si scontra ripetutamente. La «barriera», la dimensione sacra-divina dell'*homo mythicus*, è il «*Tremendum-Fascinans*»⁴. Il limite estremo è il terrificante-opprimente, ma anche l'affascinante, poiché si vincola l'uomo, ma al tempo stesso è anche fonte di vita:

«[...], poiché il mortale vuole avere potenza, allora lo smembramento del Dio è necessario – lo smembramento di ciò che il mortale avverte inizialmente come la barriera della potenza suprema ancora chiusa in sé, compatta e inflessibile, che solo marginalmente e in modo effimero si lascia dominare dalla volontà»⁵.

Il divino, il limite estremo, deve essere continuamente flesso e rinforzato per consentire la vita («avere potenza» significa voler sopravvivere, poiché si vive solo se si ha potenza e si è potenti solo se si vive): l'uomo deve quindi superarlo per poi rientrare all'interno della zona da esso delimitata. Il mito indica come oltrepassare il limite che è costituito dalla «barriera»: narrando come *in illo tempore* – l'era indeterminata dell'origine del Tutto – l'uomo ha valicato l'insormontabile «barriera» (con o senza l'aiuto del divino), esso prescrive la serie di azioni che il mortale deve perpetuare per continuare a superare il limite estremo (flessione della «barriera») e ricostituirlo per consentire alla vita di continuare. Per l'*homo mythicus*, la vita stessa è il continuo processo di superamento – operato tramite l'alleanza con la potenza suprema del divino – del limite e sua ricostruzione, affidata al “sacrificio” (da *sacer-facio*, “rendere sacro”, ovvero ricostituire il sacro smembrato precedentemente). Anche *ab origine*, seguendo le cosmogonie, il superamento del limite è alla base della vita: è lo stesso limite – ovvero il divino – che si rende fluido e oltrepassabile con il suo auto-smembramento che rende possibile l'esistenza, ovvero il germogliare della potenza del mortale: la dea Prajāpati si squarta per consentire al mondo

3 Cfr. E. Severino, *Intorno al senso del nulla*, Adelphi, Milano 2013, p. 48 e ss.

4 Cfr. R. Otto, *Il sacro*, SE, Milano 2009.

5 E. Severino, *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011, p. 169.

di vivere⁶; Paruṣa viene smembrato per permettere la vita⁷; Urano viene evirato dal figlio Crono per consentire al mondo di sorgere⁸; nella narrazione veterotestamentaria Jahvè sente il bisogno di riposarsi dopo la creazione del mondo poiché squassato dalla fatica⁹; nel racconto evangelico Cristo dona al mondo la nuova vita morendo sulla croce.

La filosofia, con l'atto stesso della sua nascita, si distacca definitivamente dal mito, volendo evocare il vero senso del Tutto, ovvero quel sapere che dischiude in modo incontrovertibile l'autentico senso del mondo, quel sapere che la lingua greca chiama con il termine "ἐπιστήμη". Il terrore originario dell'uomo nei confronti del dolore e della morte deve essere scacciato «via con verità dalla mente»¹⁰: è per questo che Aristotele può affermare che «ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἐστίν· ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων»¹¹, ossia «il custode del mito [φιλόμυθος] è in qualche modo [πῶς] filosofo: il mito infatti è composto da ciò che genera angosciato terrore [ἐκ θαυμασίων]». Il *trait d'union* fra mito e filosofia è il θαῦμα, l'angosciato terrore che domina il mortale di fronte al divenire del mondo, di cui la morte è l'estremo confine. Ma il φιλόμυθος non è in grado di sopportare il dolore poiché non è filosofo, cioè non conosce quel sapere che porta alla luce l'indubitabile ordine eterno del Tutto. Il mito è riconosciuto dalla filosofia come la volontà che il mondo abbia un certo senso piuttosto che un altro, ma nulla assicura che quello sia il vero senso. La filosofia guarda per la prima volta il mondo con gli occhi non offuscati dalla narrazione mitica, e solo così può essere cura (φιλεῖν) per ciò che è massimamente alla luce (σοφία deriva da σαφής, etimologicamente "massimamente alla luce", essendo il prefisso σα- un intensivo e φής costruito su φῶς, "luce"), evidentissimo, non nascosto (ἀ-λήθεια), la verità. Essa enuncia che «εἴ γε αἰδῖον μηθὲν ἐστίν, οὐδὲ γένεσιν εἶναι δυνατὸν»¹², «se in realtà non vi fosse alcunché di eterno, nemmeno

6 Śatapathabrāhmaṇa, X, 4, 2, 2.

7 Ṛgveda, X, 90.

8 Esiodo, *Theogonia*, vv. 154 e ss.

9 *Genesi*, 2, 2.

10 Eschilo, *Agamemnon*, vv. 163-166. A riguardo, cfr. E. Severino, *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*, Adelphi, Milano 1989, p. 23 e ss.

11 *Metaphysica*, 982 b 18-19.

12 *Metaphysica*, 999 b 5-6.

il divenire sarebbe possibile». Il «divenire» è il mondo che nasce e muore, ogni cosa che si trasforma e diventa altro, ma esso è reso possibile solo da un ordinamento immutabile ed eterno che è sempre salvo dal divenire¹³.

L'intera tradizione dell'Occidente – ovvero, la storia del mondo occidentale – è il continuo susseguirsi di una serie variazioni su quest'ultimo tema: vi è un confine estremo, un *limite* che ordina il mondo diveniente e che iscrive le azioni del mortale all'interno di questo ordinamento. L'azione stessa dell'uomo è guidata dalla contemplazione dell'eterno immutabile, del limite invalicabile e sempre salvo dalla morte, poiché è solo contemplando la verità e agendo conformemente ad essa che l'uomo può sopportare il dolore della morte e vivere felicemente. Le idee platoniche, il primo motore immobile aristotelico, il Dio della teologia cristiana e islamica, l'apparato scientifico galileiano-newtoniano, ed in seguito il capitalismo, il socialismo, gli Stati assoluti, il diritto romano e il giusnaturalismo, rappresentano la stessa melodia configurata con tonalità differenti: vi è una realtà immutabile, il limite estremo ed eterno, che è padrone del divenire¹⁴. La filosofia, con la sua nascita, detronizza la «barriera» divina del mito, ergendo sul trono il vero limite inviolabile ed eterno che domina lo scorrere del tutto. Ma questo scorrere, il divenire del mondo, con la filosofia stessa, acquista un significato del tutto diverso dal modo con cui l'*homo mythicus* concepisce il variare del mondo. Volgendo gli occhi al vero senso del mondo, la filosofia concepisce l'Essere come *κοινόν* di tutte le singole determinazioni in cui consiste il mondo: esse hanno in comune il loro essere determinazioni, singole parti, della totalità del Tutto. Questa totalità, in quanto tale, non può lasciare alcunché all'infuori di essa, altrimenti non si costituirebbe come totalità: nulla è lasciato al di fuori del limite costituito dalla totalità del Tutto. Il nulla è l'«assolutamente nulla», il *nihil negativum*. Ne segue che il divenire è definitivamente concepito, nell'ottica ontologica – che si indentifica a pieno con la filosofia fin dal principio (anche se ciò è reso esplicito solo da Parmenide in poi) – come un uscire delle singole determinazioni, gli *enti*, dal nulla per poi farvi ritorno. La realtà immutabile è, pertanto, quella realtà eterna che, salva dal

13 Aristotele dice «φύσις ἀεὶ σωζομένη», «realtà sempre salva» (*Metaphysica*, 982 b 14).

14 Cfr. E. Severino, *Gli abitatori del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Armando Editore, Roma 1978, p. 18.

divenire, è sempre salva dal nulla. Il dolore che si presenta agli occhi del filosofo è estremamente più grande di quello provato dall'*homo mythicus*, che non concepisce il nulla come *nihil absolutum*. Il limite, il Dio eterno della tradizione filosofica, rappresenta il confine invalicabile che tiene al sicuro il mortale che conosce il vero senso del tutto, il muro che si innalza contro la paura massima del nulla assoluto; ciò che rende sopportabile il dolore estremo, l'andare nel nulla con la morte. Ma si è rilevato che il limite implica sempre la possibilità di essere scalfito e superato; e tale destino spetta, in maniera definitiva, anche agli immutabili evocati dalla tradizione filosofica.

3. *Götterdämmerung*: Kirillov, il gallo e Zarathustra

La filosofia contemporanea si propone di superare la tradizione filosofica, cercando di detronizzare il concetto di verità assoluta e immutabile, ovvero cercando di superare quel limite estremo che il sapere filosofico aveva evocato fin dal suo principio. Ma essa riscontra, nella maggior parte dei casi, un notevole impedimento che non può essere trascurato: rinunciare *en passant* alla verità epistemica, asserendo semplicemente che il mondo è puro divenire e libertà espressiva dell'uomo, è una favoletta da fanciulli che equivale al più antico scetticismo, del quale risulta perfino inutile richiamare la posizione autocontraddittoria e quindi automaticamente dissolventesi. Si tratta, pertanto, di considerare quei rari spiragli dove la filosofia contemporanea esprime la sua radicale potenza distruttiva: bisogna saper uccidere Dio. Si è rilevato che il divenire del mondo evocato dalla filosofia, inteso come uscire delle singole determinazioni dal nulla per poi rientrarvi, costituisce l'evidenza suprema ed indubitabile dell'Occidente. Sulla base di ciò, il *leitmotiv* che è alla base della distruzione del limite epistemico può essere riassunto dalle parole che Kirillov pronuncia prima del suo travagliato suicidio:

«Ma io so che Egli non c'è e non può esserci. [...] Se Dio c'è, tutta la volontà è in Lui, e dalla Sua volontà io non posso liberarmi. Se non c'è, tutta la volontà è mia, e ho l'obbligo di affermare l'arbitrio. [...] Per me nulla è più alto dell'idea

che non c'è Dio. Tutta la storia umana è in mio favore. L'uomo non ha fatto altro che inventare Dio per vivere senza uccidersi; in questo sta tutta la storia universale fino ai giorni nostri. Io solo per la prima volta nella storia universale non ho voluto inventare Dio. Si sappia, una volta per sempre»¹⁵.

Kirillov afferma con decisione che «Dio non c'è e non può esserci», poiché altrimenti l'arbitrio dell'uomo non avrebbe alcun senso («tutta la volontà è in Lui»). Il tema della libera volontà dell'uomo è l'argomento decisivo, ma soltanto in quanto essa è direttamente calata nella dimensione ontologica del divenire. La libera creazione – la *ποίησις*, che da Platone in poi è intesa definitivamente come il «far passare le cose dal non essere all'essere»¹⁶ – è il modo in cui l'uomo si inserisce nel divenire, ed essa, a differenza di ciò che pensa la tradizione filosofica epistemica, non può costitutivamente accettare la presenza di alcun limite eterno ed immutabile. L'uomo è in grado di agire soltanto in quanto ogni determinazione del mondo è nel divenire, esce dal nulla e vi rientra: «il nulla è principio di ogni cosa, perché ogni cosa diviene»¹⁷. Leopardi, ben prima di Nietzsche, non solo intuisce, ma sviluppa in maniera estremamente rigorosa la *Götterdämmerung* a cui la tradizione epistemica occidentale è destinata sulla base dell'evidenza originaria del divenire: quel discorso che Kirillov non riesce a fondare e a portare a compimento, pur esprimendolo magistralmente. Leopardi afferma che «[...] insomma il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla. [...] Certo è che distrutte le forme platoniche preesistenti alle cose, è distrutto Iddio»¹⁸. Le idee («forme») platoniche rappresentano ogni modalità con cui la figura dell'eterno limite immutabile si è presentato nel corso della tradizione filosofica occidentale¹⁹. L'immutabile è il «preesistente» che domina il vero essere delle cose, ovvero il loro esser nulla – il loro nascere dal nulla e morire nel nulla – ma essendo ciò la dimensione originaria e massimamente evidente della

15 F. Dostoevskij, *I demoni*, a cura di A. Polledro, Einaudi, Torino 2014, pp. 602-604.

16 «ἢ γὰρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν ἰόντι ὄτ' ὡσὺν ἀίτια ἐστὶ ποιήσις», *Convivium*, 205 b-c.

17 E. Severino, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, Rizzoli, Milano 1990, p. 63.

18 G. Leopardi, *Zibaldone*, a cura di L. Felici, Newton Compton, Roma, 2020, p. 1341-1342. (La lettera P fa riferimento a G. Pacella, *Zibaldone di pensieri*, Garzanti, Milano 1991).

19 Cfr. E. Severino, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, op. cit., p. 65.

realtà, qualsiasi concetto di limite eterno è «chimerico, bizzarro, capriccioso, fantastico»²⁰. È ciò che il gallo silvestre, «ammaestrato [...] a profferir parole a guisa degli uomini»²¹, sembra cantare sul sorgere del sole:

«pare che l'essere delle cose abbia per suo proprio ed unico obbietto il morire. Non potendo morire quel che non era, perciò dal nulla scaturirono le cose che sono. [...] Ogni parte dell'universo si affretta infaticabilmente alla morte, con sollecitudine e celerità mirabile. Solo l'universo medesimo apparisce immune dallo scadere e languire: perocché se nell'autunno e nel verno si dimostra quasi infermo e vecchio, nondimeno sempre alla stagione nuova ringiovanisce. Ma siccome i mortali, se bene in sul primo tempo di ciascun giorno riacquistano alcuna parte di giovinezza, pur invecchiano tutto dì, e finalmente si estinguono; così l'universo, benché nel principio degli anni ringiovanisca, nondimeno continuamente invecchia. Tempo verrà, che esso universo, e la natura medesima, sarà spenta»²².

Tutte le «cose che sono» hanno come «unico obbietto il morire», il loro tornare nel nulla, dopo che esse dal nulla sono sorte («non potendo morire quel che non era, perciò dal nulla scaturirono»); per questo «il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla». «L'infinita vanità del tutto»²³ vuol dire perentoriamente che «Tutto è nulla al mondo»²⁴, poiché tutto, anche l'universo («così l'universo, benché nel principio degli anni ringiovanisca, nondimeno continuamente invecchia»), dopo il germogliare dal nulla, ivi perisce e «posa per sempre»²⁵: «or poserai per sempre, / stanco mio cor. Perì l'inganno estremo, / ch'eterno io mi credei»²⁶. L'«inganno estremo» è credere che vi sia l'eternità intesa come dimensione sempre salva dal nulla, al quale

20 G. Leopardi, *Zibaldone*, op. cit., P 1712-1714.

21 G. Leopardi, *Cantico del gallo silvestre*, in *Operette morali*, a cura di L. Melosi, Rizzoli, Milano 2021, p. 464.

22 *Ivi*, pp. 468-471.

23 G. Leopardi, *A se stesso*, v. 16, in *Canti*, a cura di N. Gallo e C. Garboli, Einaudi, Torino 2016.

24 G. Leopardi, *Zibaldone*, op. cit., p. 72.

25 G. Leopardi, *A se stesso*, v. 6, in *Canti*, op. cit., v. 6.

26 *Ivi*, vv. 1-3.

nemmeno l'intero universo (la natura) può sfuggire:

«Così, dell'uomo ignara e dell'etadi / ch'ei chiama antiche, e del seguir che fanno / dopo gli avi i nepoti, / sta natura ognor verde, anzi procede / per sí lungo cammino / che sembra star. Caggiono i regni intanto, / passan genti e linguaggi: ella nol vede: e l'uom d'eternità s'aroga il vanto»²⁷.

La natura «sembra star», ossia pare essere immobile e non trascinata dal divenire, ma neppure essa è in grado di padroneggiare il divenire; il «sembra star» equivale all'«apparisce immune dallo scader e languire» dell'universo. La natura stessa è preda del nulla, ma a differenza dell'uomo, «che d'eternità s'aroga il vanto», essa è «più saggia, ma tanto / meno inferma dell'uomo, quanto le frali / tue stirpi non credesti / o dal fato o da te fatte immortali»²⁸. Qui è l'essenza del «vanto» e dell'«inganno dell'uomo»: essendo il divenire l'innegabile dimensione della realtà, il limite immutabile non può esistere per necessità. Leopardi dischiude l'essenza delle parole di Kirillov («L'uomo non ha fatto altro che inventare Dio per vivere senza uccidersi») e distrugge la φύσις ἀεὶ σωζομένη che, nella tradizione filosofica, si ergeva quale rimedio ultimo verso l'angoscia nei confronti del divenire. L'immutabile «preesistente» coprirebbe ogni spazio del divenire; ma se è esso è l'uscire dal nulla e il rientrarvi, e il nulla è il *nihil absolutum*, ciò che è il massimamente imprevedibile, questo implica necessariamente che se vi fosse un Dio che delimita il divenire, il *nihil absolutum* ascolterebbe le leggi immutabili del Dio, e quindi sarebbe un "qualcosa" che porge l'orecchio alle eterne limitanti leggi divine. Ma il *nihil absolutum* è tale solo poiché è l'estremo opposto di qualsiasi "qualcosa": il limite immutabile entifica il nulla, ma ciò è impossibile. Pertanto, non vi è un limite: «il fatto nel mio sistema decide e la ragione non se gli può mai opporre»²⁹.

Severino commenta il pensiero leopardiano qui riportato affermando che se la «ragione» (*l'epistème*) afferma l'esistenza del Dio immutabile, allora il «fatto», ovvero l'«essere massimamente evidente» da parte del divenire,

27 G. Leopardi, *La ginestra o il fiore del deserto*, vv. 289-296, in *Canti*, op. cit.

28 *Ivi*, vv. 314-317.

29 G. Leopardi, *Zibaldone*, op. cit., p. 1643.

distrugge perentoriamente la ragione, poiché essa è contraddittoria e quindi falsa («la ragione non se gli può mai opporre»)³⁰. L'imprevedibilità del divenire è qualcosa che contiene e amplifica il libero arbitrio difeso da Kirillov («Se Dio c'è, tutta la volontà è in Lui, e dalla sua volontà io non posso liberarmi»).

Questo è il motivo che implica la necessaria caduta del limite eterno. Ciò che Zarathustra chiama «l'Uno e il Pieno e l'Immoto e il Satollo»³¹ non può esistere, perché è la stessa evidenza del libero creare dell'uomo e di tutto l'Essere che lo impone («Ma così vuole la mia volontà creatrice, il mio destino. O, se debbo parlarvi più sinceramente: proprio un tal destino vuole – la mia volontà»³²). È solo guardando in faccia il divenire – la potenza dell'imprevedibilità estrema del nulla –, che Nietzsche può far affermare a Zarathustra che «Creare – questa è la grande redenzione dalla sofferenza, e il divenire lieve della vita»³³: in queste parole vi è in maniera definitiva l'inversione completa del paradigma che aveva caratterizzato la tradizione epistemica della filosofia. In quel «Creare» pronunciato da Zarathustra, vi è tutta l'essenza della *ποίησις* platonica, con cui l'uomo si inserisce all'interno della dimensione del divenire. La creatività si identifica con la libera volontà dell'uomo, il potere di evocare le cose dall'estremo nulla e, distruggendole, farle ritornare ad essere nulla. Se Aristotele afferma che «se non vi fosse alcunché di eterno, nemmeno il divenire sarebbe possibile», Nietzsche (con Leopardi) deve affermare che «se vi fosse un Dio, un limite, il divenire non potrebbe esistere». «Se vi fossero degli dèi, come potrei sopportare di non essere Dio! Dunque, non vi sono dèi»³⁴: con queste parole, Zarathustra distrugge definitivamente ogni tipo di limite che la tradizione occidentale ha precedentemente evocato. «Se» vi fosse un Dio, in quanto il «Satollo», egli riempirebbe ogni spazio libero all'interno del divenire, ma ciò è impossibile in quanto esso è la dimensione incontrovertibile del reale (il «fatto» di Leopardi), per cui l'esistenza di un limite eterno renderebbe vana la libertà creatrice

30 Cfr. E. Severino, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, op. cit., p. 77.

31 F. W. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in *Opere*, Vol. VI, Adelphi, Milano 1964, p. 91.

32 *Ibidem*.

33 *Ibidem*.

34 *Ivi*, p. 90.

dell'uomo. Ma questa è l'evidenza originaria: pertanto, non vi può essere alcun Dio immutabile. Non solo: se vi fosse un Dio, egli, in quanto «Immoto», non può essere oggetto della libera creatività dell'uomo, ossia si costituisce come limite estremo all'agire umano; ma ciò è direttamente smentito dall'evidenza suprema stessa, in quanto l'uomo è volontà di potenza creatrice: «Forse che potreste creare un Dio? – Dunque non parlatemi di dèi! [...]»³⁵.

Se Kirillov deve ricorrere al suicidio per dimostrare l'impossibilità di un limite al divenire, mostrando che egli è il primo «nella storia universale a non voler inventare Dio», Leopardi e Nietzsche riescono a dimostrare che è il divenire stesso ad uccidere il Dio che intende dominarlo. «Dio è morto»³⁶, così chiosa il folle che irrompe in pieno giorno nel mercato. Il «morto» nietzschiano equivale al «distrutto» leopardiano; è necessario notare che Leopardi e Nietzsche non affermano soltanto che ogni forma di limite eterno ed inviolabile non può esistere, ma riconoscono che esso ha condizionato tutta la storia dell'Occidente, quella «storia universale» che per Kirillov è durata «fino ai giorni nostri». È per questo motivo che Leopardi parla di «inganno estremo» e Zarathustra è il profeta della «grande redenzione». Il limite è per necessità definitivamente distrutto, e non può più ricostituirsi:

«Era un sogno di Platone che le idee delle cose esistessero innanzi a queste, in maniera che queste non potessero essere altrimenti [...] quando la loro maniera di esistere è affatto arbitraria e dipendente dal creatore, [...] e non ha nessuna ragione per essere piuttosto così che in un altro modo, se non la volontà di chi le ha fatte»³⁷.

4. La luce lontana delle stelle morte

Il mondo contemporaneo è in balia delle stelle che osserva brillare sopra il suo capo nel cielo notturno: non si rende conto che il loro bagliore indica

35 *Ibidem*.

36 F. W. Nietzsche, *La gaia scienza*, in *Opere*, Vol. V, II, op. cit., p. 150.

37 G. Leopardi, *Zibaldone*, op. cit., p. 154.

una potenza che fu e che non può più tornare. Nell'era della tecnica, di cui l'intelligenza artificiale rappresenta l'ultimo evidente aspetto, molte sono le voci che si levano mostrando preoccupazione per le nascoste potenzialità ancora non dispiegate dell'apparato scientifico tecnologico. La lotta contro la "disumanizzazione" che un'importante fetta del mondo culturale si impegna a condurre non riesce – o non vuol riuscire – a fare definitivamente i conti contro ciò che emerge dall'intera struttura dell'Occidente, così come il pensiero filosofico ha delineato fin dai suoi albori. Scrive così Galimberti:

«Occorre infatti evitare che l'età della tecnica segni quel punto assolutamente nuovo della storia, e forse irreversibile, dove la domanda non è più: "Che cosa possiamo fare noi con la tecnica?", ma: "Che cosa la tecnica può fare di noi?"»³⁸.

Quello che Galimberti invita ad «evitare» è l'inevitabile, ovvero che la tecnica faccia dell'uomo uno strumento del proprio agire. La dimensione planetaria («noi») – ormai interamente conquistata dalle categorie filosofiche dell'Occidente – crede ancora di essere "capitalista", "socialista", "democratica", "cristiana", "islamica", ma non si rende conto di far sacrifici a dèi ormai caduti definitivamente. La dimensione del divenire, sulla quale l'Occidente è sorto, non può tollerare alcun limite immutabile, che nella pratica sociale si trasforma, come si è rilevato, in ideologia (capitalismo, comunismo, socialismo, assolutismo, democrazia, Cristianesimo, Islam, ecc.³⁹). L'«irreversibile» non solo è già giunto, ma è esso stesso l'inevitabile, per necessità. La tecnica, guidata dalla scienza moderna, è in grado di realizzare ben di più di ciò che oggi giorno ci si prospetta davanti agli occhi. Rileva Severino:

«La previsione scientifica riesce a dominare realmente il divenire, al di fuori del sortilegio in cui l'immutabile dissolve il divenire. Questo dominio è reso possibile dal carattere sperimentale della scienza. Qui il valore della previsione

38 U. Galimberti, *Psiche e tecnica. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2021, p. 715.

39 «Ormai si intende con tale termine ogni atteggiamento umano che differisca più o meno nettamente dalla razionalità scientifico-tecnologica e dal livello attualmente raggiunto da essa» (E. Severino, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, Milano 1988, p. 41).

non è determinato dal senso immutabile della totalità, con il quale l'*epistémè* anticipa tutto ciò che può sopraggiungere: è l'esperienza a decidere in ultima istanza il valore di ogni previsione, e l'esperienza non consente che la previsione acquisti un valore definitivo e incontrovertibile»⁴⁰.

La scienza contemporanea inizia a rinunciare al concetto di verità immutabile che l'ha accompagnata fin dalla sua nascita con Galileo, per il quale l'uomo conosce le leggi della natura come le conosce Dio, il quale, però, a differenza dell'uomo le conosce tutte. La sperimentazione scientifica, iniziando a fiutare l'impossibilità necessaria di ogni limite eterno, di verità incontrovertibile, già con le riflessioni di Gödel sulla contraddittorietà dei sistemi assiomatici che formalizzano l'aritmetica e con l'abbandono del determinismo operato dalla fisica quantistica con il principio di Heisenberg, comincia a mostrare l'autentica essenza della potenza che le è propria, in quanto essa si immerge completamente nel campo del divenire disvelato dall'ontologia greca:

«La previsione scientifica ha successo, perché nella propria essenza nascosta essa è innanzitutto riconoscimento dell'imprevedibilità e della novità di ciò che incomincia ad essere, ossia è il riconoscimento che l'evento viene dal niente, ed essendo niente è assolutamente imprevedibile»⁴¹.

È da notare, d'altro canto, che anche Popper rileva il carattere non scientifico del concetto di «nesso necessario causale», che è la struttura con la quale si configurava, nella tradizione filosofica occidentale, la previsione epistemica. Di fatti,

«Il principio di causalità è l'asserzione che un qualsiasi evento può essere spiegato casualmente: può essere predetto sulla base di una deduzione. [...] Se però si intende che "può" significhi che il mondo è governato da leggi rigorose, ed è costruito in modo che ogni evento specifico rappresenti il caso particolare

40 E. Severino, *Legge e caso*, Adelphi, Milano, 1980, 29.

41 *Ivi*, p. 35.

di una regolarità, o di una legge universale, allora l'asserzione è chiaramente sintetica [= vertente la realtà]. Ma in questo caso, [...] non è falsificabile. Pertanto, non adotterò né respingerò il “principio di causalità”, accontentandomi semplicemente di escluderlo dalla sfera della scienza come metafisico»⁴².

Se il nesso epistemico, il limite imposto da una causalità deduttiva, non appartiene alla conoscenza scientifica, in quanto non falsificabile, esso rimane per Popper un problema di natura «metafisica» (dove con questo termine egli intende la «metafisica» nel suo comune significato di dimensione trascendente la realtà diveniente del mondo “fisico”), e quindi egli rileva la necessità di astenersi da tale problema, escludendolo «dalla sfera della scienza». Ma ciò rende Popper incapace di cogliere la perentorietà dell'inesistenza di un limite veritativo incontrovertibile: ammettere che la «conoscenza» altro non è che «un risultato di congetture», di «ipotesi, piuttosto che di verità definitive e certe», ma al tempo stesso, affermare che «la critica e la discussione sono i soli mezzi di cui disponiamo per arrivare più vicini alla verità»⁴³ vuol dire collocarsi in una “terra di nessuno” fra le due trincee: ossia il rifiuto radicale dell'*epistème* nel campo sperimentale – l'unico metodo con cui la scienza può affermare le proprie conoscenze – e l'ammissione della possibilità di affermare una verità assoluta alla quale ci si può «avvicinare». Ciò fa emergere un atteggiamento estremamente comune del modo di porsi dello scienziato contemporaneo: si ammette da una parte l'impossibilità di fermarsi ad una verità reputata definitiva (il limite inviolabile), ma al tempo stesso si immagina la scienza come un “cammino” verso la verità. Evitando di analizzare più da vicino le peculiari problematiche di questo “cammino”, ci si consente di dare qualche consiglio allo scienziato – che pare sempre di più non avere la capacità di compiere riflessioni di un certo rilievo sulla scienza stessa, ma ciò non fa altro che confermare ciò che qui si sta asserendo⁴⁴.

42 K. R. Popper, *Logica della scoperta scientifica. Il carattere autocorrettivo della scienza*, ed. it. a cura di M. Trincherò, Einaudi, Torino 2010, p. 45.

43 K. R. Popper, *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, ed. it. a cura di G. Pancaldi, il Mulino, Bologna 1972, p. 260.

44 La tendenza tecnico-scientifica del mondo contemporaneo è l'ultra-specializzazione del suo

La filosofia contemporanea, nella sua essenza nascosta (Leopardi, Nietzsche e si può aggiungere Gentile⁴⁵) è in grado di dire alla scienza che, in base all'evidenza del divenire (senza la quale la logica scientifica non è nemmeno identificabile) un limite immutabile non può esistere. Che il divenire sia indispensabile alla logica scientifica è presto detto:

«La previsione [scientifica] anticipa una visione, che ancora non esiste perché o non esiste ancora l'oggetto della visione, oppure perché ancora non esistono le condizioni che consentono a tale oggetto di diventare visibile. [...] La previsione si costituisce cioè all'interno dell'esperienza del divenire del mondo, cioè all'interno del processo in cui incominciamo ad esistere gli oggetti della visione (o le condizioni che li rendono visibili). E la visione è ciò che il linguaggio scientifica chiama "verificazione" o "falsificazione" della previsione»⁴⁶.

Ma è proprio questo orizzonte che spesso sfugge alla consapevolezza dello scienziato, ovvero che «la scienza moderna è la forma più potente di dominio perché è la forma di dominio più adeguato al senso greco del divenire»⁴⁷: aprendosi sempre all'ipotesicità del proprio sapere («congetture» e «critiche»),

sapere e del suo agire. Ciò, di fatti, non fa altro che consentire una maggiore potenza sul mondo: tenendo isolate dal tutto parti sempre più piccole, è possibile un controllo incrementale su porzioni sempre più ristrette. Ciò rende lo scienziato sempre più incapace di guardare l'aspetto trascendentale, ovvero ciò che trascende le singole parti e le accomuna in quanto parti di una totalità. Non è di secondaria importanza rilevare l'aspetto irrimediabilmente ontologico – difficilmente ravvisabile da parte dell'atteggiamento scientifico stesso – che è alla base di questa tendenza. L'isolamento sistematico delle singole parti del tutto è possibile solo dall'assenza di un legame di reciproca implicazione necessaria fra di queste. Ciò vuol dire che, nell'isolare una parte, tutte le restanti possono essere considerate come non interferenti, che equivale a dire considerarle come *nulla*, in pieno accordo con lo spirito aristotelico (*De Interpretatione*, 19 a 23-27).

45 Cfr. E. Severino, *Attualismo e storia dell'Occidente*, in G. Gentile, *L'attualismo. Teoria Generale dello Spirito come Atto Puro – Sistema di Logica come Teoria del Sapere – Filosofia dell'Arte – Genesi e Struttura della Società*, in *Il Pensiero Occidentale*, Bompiani, Milano 2014, ma anche E. Severino, *Gli abitanti del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, op. cit., pp. 116 e ss.

46 E. Severino, *Legge e caso*, op. cit., p. 15.

47 *Ivi*, pp. 29-30.

la sua potenza risiede nell'accettare che l'esperienza, ad un certo momento, possa negare ciò che precedentemente aveva affermato, così che la scienza possa autocorreggersi e auto-potenziarsi nel fluire del tempo. In altre parole, è solo rinunciando al «limite eterno epistemico» che la scienza contemporanea dispiega la sua più radicale potenza. Nel mondo contemporaneo, con la caduta definitiva del limite della verità epistemica, «una teoria non prevale sulle altre perché è vera, ma perché ha una maggiore capacità di trasformare il mondo conformemente ai progetti dell'uomo. Anche le teorie sono forme pratiche, cioè sono forme di tecnica. Col tramonto della verità definitiva [...], tramonta anche la distinzione tra scienza e tecnica, perché questa distinzione ha senso quando la scienza ha il compito di manifestare la verità delle cose, e la tecnica ha il compito di applicarla nelle diverse procedure dell'agire umano»⁴⁸.

Il mancato riconoscimento della relazione inscindibile fra scienza moderna e tecnica è, per i difensori dell'«umanità» dell'uomo, il tratto nascosto della loro sconfitta; per la maggior parte degli scienziati, esso è ciò che ancora frena il dispiegamento massimo della potenza. «L'organizzazione ideologica della tecnica lascia sempre di più il passo all'organizzazione tecnologica della tecnica»⁴⁹: come stelle morte che emanano ancora la loro luce che appare

48 E. Severino, *Téchne. Le radici della violenza*, Rizzoli, Milano 2021, p. 10. Ciò risulta massimamente evidente dalle cruciali differenze che si riscontrano, ad esempio, fra le due teorie che padroneggiano il campo della fisica. Come nota Baggot, «oggi abbiamo [...] a disposizione due teorie [...]. La prima è la teoria generale della relatività di Albert Einstein, che descrive il comportamento su larga scala della materia in uno spazio-tempo curvo [...]. La seconda è la meccanica quantistica, una teoria che descrive il comportamento della materia e della radiazione su piccola scala, ossia a livello molecolare, atomico, subatomico e subnucleare. [...] Pur rappresentando traguardi intellettuali grandiosi e di enorme successo, entrambi i modelli sono però crivellati di buchi. [...] Le due teorie sono anche fundamentalmente incompatibili» (J. Baggot, *Quanti di spazio. La gravità quantistica a loop e la ricerca della struttura dello spazio, del tempo e dell'universo*, ed. it. Adelphi, Milano 2022, p. 10). Se è vero che la teoria della gravità quantistica a loop (LQG) cerca di «conciliare», ormai da decenni, quelle che sembrano due teorie «inconciliabili», partendo dal presupposto che «per quanto ne sappiamo [...] abbiamo sempre avuto un universo solo» (*ivi*, p. 11), è necessario riconoscere che esse si spartiscono il dominio tecnico-produttivo là dove esse consentono una maggior trasformazione del mondo (produzione di energia, localizzazione, informatica ecc.).

49 E. Severino, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, op. cit., p. 46.

illuminare il cammino degli uomini, le ideologie sembrano ancora il condottiero del grande carro sul quale l'umanità viaggia, ma l'assenza dei limiti delineanti ogni ideologia è destinata a far cessare anche il fioco lume. Il gallo silvestre ha cantato, Zarathustra ha parlato: la voce che dice «non ci sono limiti» è sempre più prossima all'essere definitivamente udita.

5. L'ultimo limite

Con l'evocazione della struttura ontologica di opposizione fra Essere e *nihil negativum*, il divenire viene concepito come l'uscire delle singole concrete determinazioni dal nulla e il loro rientrarvi. L'intero impianto metafisico platonico-aristotelico non ha fatto altro che formalizzare compiutamente questo tratto decisivo. «Τὸ δὲ γίγνεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι μή τι ἄλλο ἦν ἢ τὸ μὲν οὐσίας μεταλαμβάνειν, τὸ δ'ἀπολλύναι οὐσίαν»⁵⁰: per Platone, e poi per tutto l'Occidente, «il generarsi e il corrompersi cos'altro sarebbero se non, rispettivamente, il partecipare e l'abbandonare l'Essere?». Il Dio epistemico, evocato come limite supremo del divenire, non può sopportare la potenza di tale condizione, di cui la tecnica contemporanea, guidata dalla scienza, è l'estremo e più coerente compimento. Si può affermare che la metafisica⁵¹ ha raggiunto l'apice della sua forza proprio in un periodo storico in quale la sua presenza nel mondo sembra affievolita e totalmente insignificante. Ci si deve chiedere, a questo punto, a che titolo il divenire ontologicamente declinato si

50 *Parmenides*, 163 d 1-3. A riguardo, si consideri nuovamente il già citato passo aristotelico, ovvero *De Interpretatione*, 19 a 23-27.

51 È chiaro che con il termine “metafisica”, nella tradizione, si considera quella dimensione “oltre la fisica”, sovrastante la realtà del divenire (considerazione che sopravvive, come si è visto, anche nel ragionamento avanzato da Popper). Ne risulta quindi che, con questo presupposto, la caduta del limite epistemico immutabile comporta irrimediabilmente la fine della metafisica occidentale. Eppure, un'accurata analisi porta alla luce che ciò che la tradizione occidentale identifica con il termine “metafisica” si colloca sullo stesso piano della dimensione “fisica” del divenire, andando infine a coincidere con essa. Tale dimostrazione esula dagli obbiettivi di questo saggio, e, come un punto di partenza essenziale, si rimanda a E. Severino, *La Struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981, p. 532).

pone come limite insuperabile. Se è vero – come si è rilevato all’inizio – che il limite porta sempre con sé il suo potere essere superato, allora anche il divenire deve presentare il *redde rationem* del suo costituirsi come limite invalicabile. È quello che Emanuele Severino ha fatto emergere nel modo più radicale:

«La distinzione platonica tra il non-essere come contrario (*ἐναντίον*) e il non-essere come altro (*ἕτερον*) dall’essere è stata per il pensiero occidentale tanto più fatale quanto più essa è essenziale e imprescindibile. Perché essa porta le differenze nell’essere (e le porta sicuramente e definitivamente), ma continua a lasciarle nel tempo (come già era accaduto a Parmenide); onde ci si deve mettere in cammino – un cammino che ancora oggi non è finito – per andare alla ricerca di quell’essere che è fuori del tempo»⁵².

Il parricidio compiuto da Platone nei confronti di Parmenide nel *Sofista*, per Severino, ha aperto le porte per il dominio assoluto della dimensione del divenire ontologico: nell’atto di salvare il mondo dal discorso eleatico, reintroducendo la molteplicità delle determinazioni e il loro variare, «Platone non fonda la teoria del “mondo”: fonda il “mondo”. Prima di lui non c’è “mondo” [...]»⁵³. Il “mondo” è ciò che Platone lascia in eredità, ovvero la “vita” degli enti, il loro uscire dal nulla e il farvi ritorno dopo aver visto momentaneamente la luce dell’Essere. È per questo motivo che Severino può dire che Platone riporta «le differenze (la molteplicità delle determinazioni) nell’essere», lasciandole però «nel tempo», poiché quest’ultimo è la sintesi estrema del divenire ontologicamente inteso: «ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον»⁵⁴, ossia «il ritmo del movimento secondo il prima e il dopo». Il “prima”, dopo Platone, è concepito come ciò che non è più, e il “poi” è ciò che ancora non è: essi sono il nulla da cui si generano gli enti e in cui si corrompono. Il “mondo” è il luogo caratterizzato dal dominio del limite estremo, il divenire, quella «dimensione in cui gli enti, divenendo [...], o essendo come ciò che sarebbe potuto essere niente, sono un niente. La metafisica incomincia a “vedere” il

52 E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano, 1982, p. 23.

53 E. Severino, *Il sentiero del Giorno*, in *Essenza del nichilismo*, op. cit., p. 147.

54 *Physica*, 219 b 2.

“mondo” sin dall’inizio della sua storia. Non nel senso che il “mondo” si lasci vedere, ma nel senso che la metafisica impone il “mondo” alle cose che si lasciano vedere (sì che esso diventa l'*a priori* di ogni visione), e si persuade di averlo dinanzi come un veduto, anzi come ciò che per eccellenza è veduto»⁵⁵.

In altre parole, ciò che da Platone in poi è concepito come «l'*a priori* di ogni visione», il *limite estremo*, non può costituirsi come tale, in quanto il divenire non è e non può essere un puro accertamento empirico-fenomenologico. Se “generarsi” vuol dire uscire dal nulla e “corrompersi” significa rientrare nel nulla, «ciò implica aver visto prima la luce dell’Essere e dopo averla vista, l’ente (nella sua determinata concretezza) è nulla, ovvero *nihil absolutum*, che, in quanto tale, non può essere in alcuna maniera accertato, poiché non può apparire per sua costituzione»⁵⁶.

Con la pubblicazione de *La struttura originaria*⁵⁷ (e poi, definitivamente, con *Ritornare a Parmenide*), la filosofia severiniana si colloca al di là del limite ultimo costituito dal divenire, in quanto dimostra che esso non sussiste. Il limite del divenire risulta autocontraddittorio, in quanto affermare che l’ente era nulla e tornerà ad essere nulla significa identificare l’Essere con il nulla, il che è assurdo⁵⁸. Questo è il discorso che si pone “oltre i confini del mondo”, in

55 E. Severino, *Risposta ai critici*, in *Essenza del nichilismo*, op. cit., p. 299. Sulla base di tutto ciò, risulta chiaro che la tecnica è l’implicazione necessaria ed inevitabile in cui il “mondo” riceve la sua piena caratterizzazione, poiché essa «tratta il “mondo” come “mondo”; le altre forze metafisiche che agiscono in nome dello “spirito” (come ad esempio il cristianesimo e il marxismo) pensano e guidano l’uomo nel “mondo”, ma si rifiutano di sfruttare fino in fondo la mondanità dell’uomo» (E. Severino, *Il sentiero del Giorno*, in *Essenza del nichilismo*, op. cit., p. 191).

56 Cfr. E. Severino, *Gli abitatori del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, op. cit., pp. 34-35.

57 Cfr. E. Severino, *La struttura originaria*, op. cit.

58 Come riassume Cusano, «Entificazione del niente e nientificazione dell’ente sono dunque i due momenti essenziali dell’oscillazione tra essere e niente in cui consiste la libertà dell’ente. Nientificando l’ente, si entifica il niente; entificando il niente, si nientifica l’ente. Nientificando l’ente, infatti, si implica che la destinazione essenziale del niente sia l’ente: se ciò da cui l’ente deriva e a cui fa ritorno è il niente, il niente è ciò che è destinato a diventare ente e a ritornare niente dopo essere stato ente. Cioè si entifica il niente. Ma entificando il niente, cioè dicendo che la sua destinazione essenziale è l’entificazione, si nientifica l’ente, in quanto si implica che la destinazione essenziale di quest’ultimo sia quella di essere niente, di non essere non-niente. Questa è la legge essenziale del divenire» (N. Cusano, *Capire Severino. La risoluzione*

quanto apparentemente supera il limite estremo del divenire su cui si fonda il “mondo”, giudicandolo come “incostituibile”. Pertanto, visto da vicino, l’atto è ancora più decisivo: la creazione-demolizione dei limiti, che si sono susseguiti lungo la vicenda umana, risulta essere il contenuto di una fede nella possibilità di ergere dei muri e di segnare dei confini, che convivono con la loro possibilità di oltrepassamento. Quest’ultimo superamento severiniano, paradossalmente – almeno in apparenza –, non è un superamento. Affermare che il divenire non si può costituire come limite implica necessariamente il suo non superamento – non si può oltrepassare un limite che non esiste, che non è –, accertando di fatto il suo non essere. Essendo autocontraddittorio, il significato che esprime il divenire è un significato nullo, pur essendo esso un significato presente: «il porre il nulla non è un *non porre nulla*, così porre l’autocontraddittorietà non è un porre nulla. I significati autocontraddittori sono infatti *presenti*, e pertanto *sono*. L’aporia dell’*essere* dell’autocontraddittorietà è *la stessa* aporia dell’*essere* del nulla. Ciò vuol dire che – come per il significato “nulla” – il significato “autocontraddittorietà” è un significato autocontraddittorio»⁵⁹.

In questo orizzonte, porsi «oltre i confini del mondo», quindi, non vuol dire «superare i confini che delimitano il mondo» – ossia, oltre il divenire –, ma porsi sul terreno originario in cui il “mondo”, per come esso è stato pensato dall’inizio dell’esperienza filosofica in poi, può essere guardato con occhi non oscurati dall’ombra di un limite considerato come insuperabile, ma che in realtà non sussiste. In conclusione, porre il limite equivale a porre «l’aporia dell’essere

dell’aporetica del nulla, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2011, p. 19).

59 E. Severino, *La struttura originaria*, op. cit., p. 228. Questa affermazione è resa possibile dalla risoluzione dell’aporetica del nulla: «L’incontraddittorietà del nulla, il nulla come nulla, si manifesta dunque solo in quanto il nulla sia tenuto fermo come momento del nulla come significato autocontraddittorio. Ché, se daccapo si dice che, dunque, il nulla come nulla “si manifesta” e dunque è, è da ripetere che questo manifestarsi, questo essere, è appunto l’altro momento della concreta autocontraddittorietà. “Il nulla non è, e quindi non ha nemmeno la capacità di manifestarsi; il nulla è l’assolutamente negativo”: tutto ciò può essere detto solo in quanto questo che si dice sia tenuto fermo come momento dell’autocontraddittorietà: l’altro momento è il positivo significare del contenuto di questo dire. In quanto i due momenti si distinguono, nel primo in quanto distinto dal secondo non è contenuto il secondo; onde il nulla è lasciato nella sua assoluta o incontaminata negatività» (*ivi*, p. 219; per una trattazione completa a riguardo, cfr. *ivi*, cap. IV).

del nulla», e non essere in grado di risolverla. La riflessione futura, se vuol essere non negligente, è chiamata a fare definitivamente i conti con questo definitivo «oltrepassamento-non-oltrepassamento»:

«Ma la questione decisiva non è se il mutamento, così inteso, sia o no illusorio, ma se il pensiero non debba portarsi oltre questo senso del divenire, che domina l'intera civiltà occidentale»⁶⁰.

60 E. Severino, *Il parricidio mancato*, Adelphi, Milano 1985, p. 146.

Il concetto di «limite» nella filosofia politica di Walter Benjamin

STEFANIA MONTI¹

Sommario: Il concetto di «limite» nella filosofia politica. 2. La riflessione politica di Walter Benjamin. 3. Il limite tra passato e futuro nel concetto di storia e il limite della *Gewalt* all'interno dello Stato: per una giustizia della politica.

Abstract: This paper examines the value of the concept of «limit» in Walter Benjamin's political thought, analysing especially two of his works: *Theses on the Concept of History* and *Toward the Critique of Violence*. In both cases, in fact, the concept of «limit», while assuming deeply different meanings, is important to reformulate the modern historical and political thought to favour the possibility of justice, as complete as possible.

Keywords: *Walter Benjamin, limit, justice, history, violence, politics.*

1. Il concetto di «limite» nella filosofia politica

Il concetto di «limite» permea costantemente l'intera storia della filosofia politica occidentale. Le riflessioni che hanno contribuito a comporre le strutture del pensiero sulla vita sociale si intrecciano costantemente con esso,

1 Università degli studi di Sassari.

sia esplicitamente che come idea regolativa volta al mantenimento di confini, ora più rigidi ora più flessibili, entro cui promuovere lo sviluppo delle differenti forze che incontrandosi informano la realtà politica.

Il limite è evocato come argine del potere, in grado di incanalarlo negli spazi precisi di volta in volta stabiliti, e diviene anche linea immateriale che traccia la partizione dello stesso secondo le varie istituzioni preposte, dal mondo greco-romano alla divisione dei poteri elaborata da Montesquieu, fino all'età contemporanea. Il potere elargito e quello negato, il potere di un monarca o di un'assemblea, il potere dell'individuo o del popolo, in ognuna di queste possibilità la sua distribuzione e il grado con cui è esercitato possono essere concepiti grazie all'applicazione dell'idea di limite. Su quest'ultima si fonda la pianificazione degli spazi territoriali, la fissazione di confini e la disposizione delle aree che ospitano il vivere sociale, come le città e le strade che le compongono. Si tratta di elementi diversi ma strettamente legati, i quali restituiscono un'immagine complessiva delle questioni prese in esame dalla filosofia politica, e che si manifestano correlate anche nell'esperienza concreta².

2. La riflessione politica di Walter Benjamin

Walter Benjamin è un filosofo particolarmente legato alla riflessione politica: ciò emerge da molteplici delle sue opere, dal cosiddetto *Frammento teologico-politico* al frammento *Capitalismo come religione*, dallo scritto *Per la critica della violenza* all'ultima impresa autoriale, le *Tesi sul concetto di storia*. Nato in Germania alla fine del XIX secolo assiste all'intera parabola storica che vede lo scoppio della Prima guerra mondiale e la fine dell'impero guglielmino, l'asservimento della Socialdemocrazia alle logiche belliche e la disfatta della rivolta spartachista guidata da Rosa Luxemburg e Karl Liebknecht, la Repubblica di Weimar e infine la tragica ascesa del Nazionalsocialismo. Fino a quest'ultimo avvenimento fatale, la borghesia ebraica dell'Europa centrale è protagonista di una fioritura intellettuale che si esprime nella feconda unione tra radici culturali giudaiche e

2 R. Bodei, *Limite*, Il Mulino, Bologna 2016, pp. 70-81.

tradizione filosofico-letteraria tedesca³. Dal 1914, la diffusione progressiva delle tensioni sociali che maturavano da tempo al di sotto della superficie dell'Impero e il declino del cancelliere Von Bismarck, incitano proprio i sudditi di origine ebraica, rimasti al margine del processo di ascesa sociale della borghesia, ad animare il contesto politico, facendosi portatori di istanze di mutamento radicale, in particolare negli ambienti della gioventù universitaria. Esclusi dalle più prestigiose cariche amministrative e dalla carriera militare, i giovani intellettuali ebrei sono fra i più solerti nella ricerca di paradigmi culturali alternativi a quelli della tradizione dei padri, necessitano di allontanarsi dal nazionalismo crescente, impossibilitati per sempre dallo stabilire un'identificazione col paese che non gli consente un'assimilazione completa⁴. Il quadro di riferimento di tale gioventù si configura come una galassia di idee complessivamente riconducibili alla critica anticapitalista, perlopiù di tradizione romantica. Ad ispirare le diverse tendenze interne sono le utopie libertarie e la riscoperta delle caratteristiche radicali insite nella mistica ebraica⁵.

A manifestare il proprio dissenso vi è ovviamente anche la più svantaggiata classe proletaria, delusa dall'indirizzo riformista del partito socialdemocratico che dovrebbe rappresentarla⁶, guidato da Karl Kautsky, il più influente leader marxista della Seconda Internazionale⁷. Egli è il massimo rappresentante di una visione ottimistica della storia, la cui interpretazione costituisce la corrente maggioritaria del marxismo dell'epoca. Secondo tale idea, la storia dovrebbe intendersi come un cammino intrinsecamente votato al progresso, in cui le forze del capitalismo sono destinate a dissolversi a causa di contraddizioni scientificamente prevedibili e in grado di garantire un futuro favorevole per la vittoria del proletariato⁸. Per questo motivo Kautsky identifica il compito

3 M. Löwy, *Redenzione e utopia: figure della cultura ebraica mitteleuropea*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 9.

4 M. Stürmer, *L'impero inquieto: la Germania dal 1866 al 1918*, Il Mulino, Bologna 1993, pp. 59-61.

5 M. Löwy, *Redenzione e utopia: figure della cultura ebraica mitteleuropea*, cit., pp. 38-40.

6 M. Stürmer, *L'impero inquieto: la Germania dal 1866 al 1918*, cit., pp. 47-59.

7 G. Roth, *I socialdemocratici nella Germania imperiale*, Il Mulino, Bologna 1971, p. 171.

8 M. L. Salvadori, *Kautsky e la rivoluzione socialista 1880/1938*, Feltrinelli, Milano 1976, pp. 21-23.

del Partito Socialdemocratico con l'elaborazione di un piano di sfruttamento di una rivoluzione che prima o poi si dovrà verificare, piuttosto che con l'organizzazione della stessa⁹. Un simile atteggiamento provoca uno stato di passività permanente fra le masse lavoratrici, illuse di poter godere in un futuro a breve termine dei vantaggi offerti dal progresso tecnologico, il quale condurrà alla fine dello sfruttamento. La rivoluzione è dunque posticipata ad un imprecisato futuro mentre la politica del partito si svolge attraverso gli strumenti della democrazia parlamentare, adeguandosi sempre più alle logiche del potere e della necessità del suo mantenimento, fino all'approvazione dei crediti di guerra in favore del governo alla vigilia del primo conflitto mondiale¹⁰. Dopo la guerra è proprio la socialdemocrazia a promuovere la nascita della Repubblica di Weimar sulle macerie del Reich sconfitto. Ma di quella che avrebbe dovuto essere la forza politica di rappresentanza delle masse proletarie e delle loro istanze di emancipazione non rimane che un gruppo dirigente privo di reale forza nel perseguimento degli obiettivi sociali¹¹, reduce dalla proditoria soppressione del movimento di rivolta della lega spartachista di Luxemburg e Liebknecht tra il 1918 e 1919, i quali essendosi separati dalla maggioranza del partito alcuni anni prima, tentarono di opporsi all'indirizzo riformista e all'asservimento nei confronti del governo¹².

Walter Benjamin si trova, dunque, al crocevia di tutti i sentieri intellettuali che vanno ad intrecciarsi nel contesto culturale giovanile ebraico dell'epoca¹³. È profondamente coinvolto nei movimenti di matrice studentesca nei suoi anni universitari e divenuto amico di quello che diverrà uno dei massimi esperti di storia della Qabbalah, Gershom Scholem, comincia ad approfondire le tematiche legate alla mistica ebraica e alle sue potenzialità innovatrici del reale. Sin dal 1915, quando si trova a frequentare l'ultimo semestre universitario a Berlino, manifesta la sua insofferenza per la recente posizione della gioventù studentesca, la quale si presenta come ricettrice prona delle politiche di un sistema educativo

9 *Ivi*, pp. 17-19.

10 *Ivi*, pp. 167-169.

11 M. Stürmer, *L'impero inquieto: la Germania dal 1866 al 1918*, cit., pp. 532-533.

12 M. L. Salvadori, *Kautsky e la rivoluzione socialista 1880/1938*, cit., pp. 228-229-395.

13 M. Löwy, *Redenzione e utopia: figure della cultura ebraica mitteleuropea*, cit., p. 104.

sempre più schiavo di una mentalità burocratica promotrice dello “spirito professionale”, a svantaggio della libera creatività dell’apprendimento¹⁴. Così scrive ne *La vita degli studenti*:

«C’è una concezione della storia che, fidando nell’infinità del tempo, distingue solo il ritmo, la velocità degli uomini e delle epoche che scorrono più rapidi o più lenti sui binari del progresso. A questa concezione corrispondono l’incoerenza, l’imprecisione e la mancanza di rigore delle pretese che essa avanza nei confronti del presente. [...] Il significato storico attuale degli studenti e dell’università, la forma della loro esistenza nel presente, meritano dunque di essere descritti solo se sono intesi come metafora, come mimesi di uno stadio della storia supremo e metafisico»¹⁵.

Da queste riflessioni del 1915 emerge un’opposizione nei confronti di un’idea della storia lineare e fondata sul progresso, quella stessa idea alla base del programma politico della socialdemocrazia tedesca e che diverrà il bersaglio della polemica filosofica portata avanti dallo stesso Benjamin negli anni successivi, in particolar modo dopo la sua adesione al marxismo attorno alla metà degli anni Venti. Il rifiuto della concezione di un continuum storico protratto verso un futuro perfettibile viene esposto nella maniera più chiara ed esplicita nelle *Tesi sul concetto di storia*, dove la socialdemocrazia è accusata di aver tradito il suo compito rivoluzionario, lasciando le classi oppresse in balia del nemico capitalista e fascista, a causa della noncuranza nei confronti di un passato obliato, rimasto irredento e pietrificato secondo il racconto fatto dalle classi dominanti¹⁶. Così scrive Benjamin nella tesi XIII:

14 H. Eiland, M. W. Jennings, *Walter Benjamin: una biografia critica*, Einaudi, Torino 2015, pp. 54-55.

15 W. Benjamin, *Das Leben der Studenten*, in *GS*, vol. II, 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, p. 75; trad. it. a cura di E. Ganni, *La vita degli studenti*, in: *Opere complete. Scritti 1906-1922*, Einaudi, Torino 2008, p. 251.

16 M. Löwy, *Segnalatore d’incendio: Una lettura delle tesi “Sul concetto di storia” di Walter Benjamin*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 37.

«L'idea di un progresso del genere umano nella storia è inseparabile dall'idea che la storia proceda percorrendo un tempo omogeneo e vuoto (*eine homogene und leere Zeit*). La critica all'idea di tale procedere deve costituire il fondamento della critica all'idea stessa di progresso (*der Vorstellung des Fortschritts*)»¹⁷.

E nella tesi IV a proposito del dovere del materialista storico, Benjamin osserva: «La lotta di classe, che è sempre davanti agli occhi di uno storico che si è formato su Marx, è una lotta per le cose rozze e materiali, senza le quali non si danno le cose fini e spirituali. [...] In questa lotta esse sono vive come fiducia, coraggio, gaiezza, astuzia, perseveranza, e operano a ritroso nella lontananza del tempo. Esse metteranno sempre in discussione (*in Frage stellen*) ogni vittoria che mai sia toccata a chi è al potere».¹⁸

3. Il limite tra passato e futuro nel concetto di storia e il limite della *Gewalt* all'interno dello stato: per una giustizia della politica

L'aspetto maggiormente critico rilevato da Benjamin nella concezione lineare del tempo e nella fede progressista di quello che egli definisce come “volgarmarxismo” della Seconda Internazionale, riguarda la visione cristallizzata del passato, identificato come una dimensione temporale legata al presente solo per il ricordo neutrale che gli viene tributato, un ricordo che interpreta i fatti avvenuti come eventi privi di effettiva influenza sull'oggi. Celebre è l'immagine allegorica dell'angelo della storia descritta da Benjamin nella tesi IX, attraverso la quale esprime il suo personale punto di vista sulla storia:

«Ha il viso rivolto al passato. Là dove davanti a noi appare una catena di avvenimenti (*Kette von Begebenheiten*), egli vede un'unica catastrofe (*eine einzige Katastrophe*), che ammassa incessantemente macerie su macerie (*Trümmer auf Trümmer*) e le scaraventa ai suoi piedi. Egli vorrebbe ben trattenersi, destare i

17 W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in *GS*, I, cit., p. 701; trad. it. a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997, pp. 44-45.

18 *Ivi*, p. 694; trad. it. *Sul concetto di storia*, cit., pp. 24-25.

morti e riconnettere i frantumi (*das Zerschlagene zusammenfügen*)». ¹⁹

La figura evocata da Benjamin, ispirata al dipinto di Paul Klee *Angelus Novus*, è il testimone della reale natura catastrofica della storia, una natura rinnegata dall'opinione comune e dalla storiografia borghese in quanto è il risultato delle vittorie cruente riportate dalle classi dominanti alle spese degli oppressi²⁰, del cui sangue rimangono impregnati tutti i documenti consacrati a baluardi della cultura umana. Come Benjamin afferma, non esiste documento della cultura che non sia anche un documento della barbarie²¹. Seguendo la narrazione dei vincitori, i protagonisti di tali sofferenze non avrebbero voce alcuna, non sono ricordati come autori delle grandi gesta ma rimangono invisibili dietro i nomi dei condottieri, dei sovrani, delle nazioni.

Tra passato e presente sarebbe dunque presente un “limite” che si è fatto “limes”, un confine stabile che impedisce ogni tipo di osmosi e consente di volgere le spalle alle macerie prodotte. Così il volgar marxismo di Kautsky e dell'intera socialdemocrazia tedesca non offre alcuna possibilità concreta di riflettere criticamente sul passato o di pensare una giustizia possibile per gli oppressi che subiscono le sconfitte delle loro battaglie contro il “nemico”. Ogni speranza è affidata ad un futuro prorogabile secondo le necessità di una presunta teoria scientifica del progresso, spento l'odio delle classi lavoratrici per la schiavitù dei padri e delle madri, le loro aspirazioni vengono dirottate dalla volontà di riscatto del passato degli avi al desiderio di emancipazione delle generazioni future. I proletari verrebbero così, secondo Benjamin, privati delle loro energie rivoluzionarie, resi passivi dinanzi all'ingiustizia, in attesa della maturazione automatica dei tempi²². Così scrive nella tesi XII:

19 *Ivi*, p. 697; trad. it. *Sul concetto di storia*, cit., pp. 36-37.

20 W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., introduzione di G. Bonola e M. Ranchetti, pp. XVII-XVIII.

21 D. Gentili, *Il tempo della storia. Le tesi sul concetto di storia di Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2019, pp. 29-30.

22 M. Löwy, *Segnalatore d'incendio: Una lettura delle tesi “Sul concetto di storia” di Walter Benjamin*, cit., pp. 89-90.

«Essa si compiacque di assegnare alla classe operaia il ruolo di redentrica (*Erlöserin*) delle generazioni future. E recise così il nerbo della sua forza migliore. La classe disapprese, a questa scuola, tanto l'odio (*den Haß*) quanto la volontà di sacrificio (*den Opferwillen*). Entrambi infatti si alimentano all'immagine degli antenati asserviti (*geknechteten Vorfahren*), non all'ideale dei discendenti liberati (*befreiten Enkel*)».²³

Fra i vinti del passato e gli uomini dell'oggi non esisterebbe dunque alcuna relazione possibile e le loro storie non sarebbero più portatrici di significato se non come narrazioni autoconclusive di un'inutile disfatta, storie di ribellioni fallite e stragi prive di significato che condannerebbero tutte le generazioni successive a ricominciare ogni volta da capo e quelle precedenti a restare relegate negli angoli bui della storiografia, senza giustizia né possibilità di reclamarla attraverso la voce dei figli. Il *continuum* della storia è un flusso lineare che avanza nello spazio vuoto e omogeneo, una nebbia indistinta dove il tempo scorre a misura del volere degli oppressori, dove la puntualità degli orologi rende inudibile anche il suono del rintocco, sempre identico a sé stesso²⁴. Benjamin propone invece una rottura radicale con questo paradigma della temporalità: la rivoluzione non deve essere come affermava Marx la locomotiva della storia, ma il suo freno d'emergenza. La rivoluzione non deve essere intesa dunque come catalizzatore delle istanze di liberazione degli oppressi, accelerazione del mutamento del corso storico al fine di raggiungere una fase migliore in esso compresa, ma piuttosto un'interruzione dello scorrere lineare del tempo, un atto di disarticolazione della sua struttura tripartita di passato, presente e futuro²⁵. La rivoluzione deve essere una prassi di riconnessione tra passato e presente, il materialismo dialettico deve trasformare quel limite-limes posto dalla storiografia tradizionale tra le due dimensioni temporali in un limite-

23 W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in *GS*, I, cit., p. 700; trad. it. *Sul concetto di storia*, cit., pp. 42-43.

24 W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 45.

25 M. Löwy, *La rivoluzione è il freno di emergenza. Saggi su Walter Benjamin*, Ombre corte, Verona 2020, p. 33.

limen, una soglia che consente un processo di contaminazione²⁶. La rivoluzione deve configurarsi come il risultato di un'eredità raccolta, la commistione della pratica della lotta del presente con la forza propulsiva di coloro che intrapresero la medesima strada. Questo rapporto dialettico tra le due sfere avviene in un istante particolare, definito da Benjamin *Jetztzeit*, l'adesso, un momento cairologico nel quale un avvenimento del passato appare in un'immagine che lo rappresenta e lo rivela alla luce del presente come un tassello dello stesso mosaico e offre l'ispirazione necessaria per completare l'intera figura dell'opera rivoluzionaria²⁷. L'allegorico angelo della tesi IX potrebbe dunque apparire come suggerisce Fabrizio Desideri nel suo *La porta della giustizia*, quale custode di un passaggio tra due sfere, quella del moderno, e quella della catastrofe della storia di cui egli conserva l'immagine²⁸. Il momento specifico si manifesta sempre nella forma dell'imminente pericolo della manipolazione del racconto del passato da parte della classe dominante, da cui nemmeno i morti sono al sicuro²⁹. E allora questo attimo deve mutarsi in un'occasione, attraverso la quale la rivoluzione diviene al contempo redenzione, per utilizzare il linguaggio teologico di cui usufruisce Benjamin stesso nelle *Tesi*, riscatto delle vite offese degli antenati asserviti³⁰. Il limite da muro si trasforma in "porta", "passaggio", "soglia".

Per Benjamin questo è l'unico modo di poter interpretare il carattere emancipatore del marxismo, dove la giustizia non sarebbe la consolazione dei vivi al prezzo dell'oblio di ciò che fu, ma una riparazione integrale che investirebbe anche le generazioni passate. Questa dialettica a salti procede infatti secondo il ritmo dettato non dal semplice ricordo (*Andenken*) ma dalla rammemorazione (*Eingedenken*) la quale si fonda sull'esperienza particolare (*Erfahrung*) che

26 G. Buondonno, *Il soggetto rivoluzionario. Attualità di Walter Benjamin*, Ombre corte, Verona 2017, introduzione di A. Illuminati, pp. 10-11.

27 F. Desideri, *La porta della giustizia. Saggi su Walter Benjamin*, Pendragon, Bologna 1995, pp. 153-154.

28 *Ivi*, p. 61.

29 W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in *GS*, I, cit., p. 695; trad. it. *Sul concetto di storia*, cit., pp. 26-27.

30 D. Gentili, *Il tempo della storia. Le tesi sul concetto di storia di Walter Benjamin*, cit., p. 171.

genera l'immagine del passato emersa nell'attimo del pericolo³¹, creatrice di una vera e propria "costellazione", una fusione diversificata di momenti affini di passato e presente entro una monade esplosiva, capace di far saltare la continuità del tempo lineare³². Così scrive Benjamin nella tesi II:

«Il passato reca con sé un indice segreto (*heimlichen Index*) che lo rinvia alla redenzione (*die Erlösung*). Non sfiora forse anche noi un soffio dell'aria che spirava attorno a quelli prima di noi? [...] Se è così, allora esiste un appuntamento misterioso (*geheime Verabredung*) tra le generazioni che sono state e la nostra. Allora noi siamo stati attesi sulla terra».³³

La redenzione degli oppressi del passato rappresenta per Benjamin l'afflato teologico che dovrebbe essere unito al materialismo storico per poter vincere la battaglia contro il nemico capitalista e fascista. Lo stesso che risuona nell'evocare la straordinarietà dello *Jetztzeit* che può scardinare l'ordine lineare della temporalità e che attraversa la riflessione filosofica dei giovani intellettuali contemporanei, interessati al sincretismo tra mistica ebraica e utopia libertaria. Horkheimer, uno dei massimi esponenti della scuola di Francoforte, rimprovererà a Benjamin l'idea di un'incompiutezza della storia, reputandola una sorta di ripiegamento idealistico del filosofo berlinese, il quale avrebbe in qualche modo rinnegato l'irreversibilità della morte dei vinti del passato: «L'ingiustizia passata è accaduta e compiuta. Gli uccisi sono veramente uccisi». Ma l'energia per la lotta può essere attinta solo dallo studio di ciò che è già stato tentato, in forme diverse, e solo rappresentandosene l'esito negativo come non definitivo³⁴. Benjamin nella prima delle sue Tesi, utilizza una brillante metafora per esporre il rapporto che dovrebbe sussistere fra teologia e marxismo: la prima

31 M. Löwy, *Redenzione e utopia: figure della cultura ebraica mitteleuropea*, cit., p. 125.

32 S. Khatib, *Teleologie ohne Endzweck. Walter Benjamins Ent-stellung des Messianischen*, Tectum, Marburg 2013, p. 109.

33 W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in *GS*, I, cit., pp.693-694; trad. it. *Sul concetto di storia*, cit., pp. 22-23.

34 M. Löwy, *Segnalatore d'incendio: Una lettura delle tesi "Sul concetto di storia" di Walter Benjamin*, cit., p. 45.

dovrebbe rimanere celata all'interno del secondo e dirigerne i movimenti allo stesso modo del nano gobbo nascosto nel manichino giocatore di scacchi del racconto di Edgar Allan Poe³⁵.

Anche nel frammento *Per la critica della violenza*, la questione del limite emerge in primo piano, implicando ancora una volta la domanda sulla giustizia: «Il compito di una critica della violenza si può definire come l'esposizione del suo rapporto con il diritto e con la giustizia»³⁶. I due concetti vengono adeguatamente distinti. Il diritto infatti riguarda un rapporto che richiede di essere giudicato moralmente tra mezzi e fini mentre la giustizia appartiene unicamente al regno dei fini, il criterio di esame sui mezzi risulta indipendente da esso. Benjamin stabilisce inoltre la differenza tra giusnaturalismo e diritto positivo: «Il diritto naturale tende a giustificare i mezzi con la giustizia dei fini, il diritto positivo a garantire la giustizia dei fini con la legittimità dei mezzi»³⁷. È attraverso la violenza (*Gewalt*) e il limite che è posto ad essa che il diritto può stabilirsi, crearsi ed anche conservarsi, attraverso le istituzioni formate per dominare i tentativi di rovesciare l'ordine costituito. Benjamin descrive in particolare la posizione del limite della *Gewalt* stabilito nel contesto dello stato moderno. Questo stato che ha assunto su di sé l'intera responsabilità dell'uso della violenza e fonda il suo dominio sulla polizia che vigila sulle violazioni della legalità dei mezzi, ha completamente depoliticizzato i cittadini, rendendoli l'oggetto del diritto e non soggetti della loro partecipazione politica. Ad essi rimane la possibilità dell'esercizio della violenza unicamente nei termini di una temporanea sottrazione alla violenza dello Stato, come nel caso dello sciopero, il quale si qualifica come una non azione, quindi in senso negativo³⁸. Il limite della violenza è stato dislocato al punto da perimetrare i cittadini quasi completamente al di fuori di esso. D'altra parte il diritto si afferma e conserva proprio attraverso l'alternanza dialettica della violenza. Ed è essa a fissare il limite che lo istituisce,

35 *Ivi*, pp. 36-38.

36 W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, in *GS*, vol. II, 1, cit., p. 179; trad. it. a cura di E. Ganni, *Per la critica della violenza*, in: *Opere complete. Scritti 1906-1922*, cit., p. 467.

37 *Ivi*, p. 180; trad. it. *Per la critica della violenza*, cit., pp. 467- 468.

38 M. Tomba, *La «vera politica». Kant e Benjamin: la possibilità della giustizia*, Quodlibet, Macerata 2006, pp. 218-229.

neutralizzando così l'aspetto riguardante la giustizia, che all'interno della sfera dello stato diviene unicamente il criterio della correttezza nell'uso dei mezzi ordinati dal diritto, la garanzia di un'aderenza alla procedura sancita dalla legge. Ancora una volta l'alternarsi della violenza del diritto che si pone e conserva è la manifestazione di un continuum che si esprime nel modo più chiaro nella commistione della dimensione concernente i mezzi con quella dei fini³⁹.

La possibilità del cambiamento non deve essere quindi cercata in una violenza rivoluzionaria atta a rovesciare lo stato fondato sul diritto vigente, organizzando dopo la vittoria un nuovo ordine nato dall'imposizione di un diritto differente, perché sarebbe una semplice riproposizione di un ciclo senza fine di carattere mitico, nel quale resta immutato il regime di una violenza che domina e amministra invece di governare⁴⁰. La vera rivoluzione invece è quella che attua la violenza della rottura radicale, che spezza il ciclo della violenza che pone e conserva il diritto, che delinea un limite tra mezzi e fini impedendone la fusione⁴¹. Stavolta la ricerca della giustizia coincide per Benjamin non con l'apertura del limite ma con la sua introduzione, poiché esso serve a segnare un'interruzione del continuum. L'idea di Benjamin è ben chiarita da Massimiliano Tomba nel suo *La vera politica*: «Non sono i fini che, se realizzati, dovranno giustificare i mezzi impiegati, ma sono i mezzi a dover contenere in sé un intrinseco criterio della propria giustezza»⁴². Così scrive Benjamin nella parte conclusiva del suo frammento:

«La critica della violenza è la filosofia della sua storia. La filosofia di questa storia, in quanto solo l'idea del suo esito apre una prospettiva critica, separante e decisiva, sui suoi dati temporali. Uno sguardo rivolto solo al più vicino può permettere tutt'al più un'altalena dialettica tra le forme della violenza che pone e che conserva il diritto. La legge di queste oscillazioni si fonda sul fatto che ogni violenza conservatrice indebolisce, a lungo andare, indirettamente, attraverso la

39 *Ivi*, pp. 229-231.

40 W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, in *GS*, vol. II, 1, cit., pp. 202-203; trad. it. *Per la critica della violenza*, cit., pp. 487-488.

41 M. Tomba, *La «vera politica»*. *Kant e Benjamin: la possibilità della giustizia*, cit., p. 231.

42 *Ivi*, p. 231.

repressione delle forze ostili, la violenza creatrice che è rappresentata in essa. (Si è già accennato, nel corso dell'indagine, ad alcuni sintomi di questo fatto). Ciò dura fino al momento in cui nuove forze, o quelle prima oppresse, prendono il sopravvento sulla violenza che finora aveva posto il diritto, e fondano così un nuovo diritto destinato a una nuova decadenza. Sull'interruzione di questo ciclo che si svolge nell'ambito delle forme mitiche del diritto, sullo spodestamento del diritto insieme alle forze a cui esso si appoggia (come esse a esso), e cioè in definitiva dello stato, si basa una nuova epoca storica. [...] Ma riprovevole è ogni violenza mitica, che pone il diritto, e che si può chiamare dominante. Riprovevole è pure la violenza che conserva il diritto, la violenza amministrata, che la serve»⁴³.

Il “limite” ha, dunque, valenze diverse, talvolta opposte: può rappresentare la formazione di una “soglia” che apre a nuovi orizzonti e sincretismi delle temporalità come nelle *Tesi*, o come nello scritto *Per la critica della violenza* può occorrere per riformulare gli spazi appropriati a determinati concetti, così da chiarire lucidamente quali siano le reali condizioni di possibilità della politica, evitando la cecità derivata da commistioni errate: in entrambi i casi ad essere al centro della filosofia di Benjamin risulta essere la ricerca della giustizia.

43 W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, in *GS*, vol. II, 1, cit., pp. 202-203; trad. it. *Per la critica della violenza*, cit., pp. 487-488.

Bibliografia

Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, a cura di R. Tiedemann, H. Schweppenhauser, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991 (abbreviato *GS*).

Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in *GS*, vol. I; trad. it. a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997.

Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, in *GS*, vol. II, 1, trad. it. a cura di E. Ganni, *Per la critica della violenza*, in: *Opere complete. Scritti 1906-1922*, Einaudi, Torino 2008.

Walter Benjamin, *Das Leben der Studenten*, in *GS*, vol. II, 1, trad. it. a cura di E. Ganni, *La vita degli studenti*, in: *Opere complete. Scritti 1906-1922*, Einaudi, Torino 2008.

R. Bodei, *Limite*, Il Mulino, Bologna 2016.

G. Buondonno, *Il soggetto rivoluzionario. Attualità di Walter Benjamin*, Ombre Corte, Verona 2017.

F. Desideri, *La porta della giustizia. Saggi su Walter Benjamin*, Pendragon, Bologna 1995.

Eadem, *Walter Benjamin. Il tempo e le forme*, Editori riuniti, Roma 1980.

D. Gentili, *Il tempo della storia. Le tesi sul concetto di storia di Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2019.

S. Khatib, *Teleologie ohne Endzweck. Walter Benjamins Ent-stellung des Messianischen*, Tectum, Marburg 2013.

M. Löwy, *La rivoluzione è il freno di emergenza. Saggi su Walter Benjamin*, Ombre corte, Verona 2020.

Eadem, *Redenzione e utopia: figure della cultura ebraica mitteleuropea*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

Eadem, *Segnalatore d'incendio: Una lettura delle tesi "Sul concetto di storia" di Walter Benjamin*, Einaudi, Torino 2004.

G. Roth, *I socialdemocratici nella Germania imperiale*, Il Mulino, Bologna 1971.

M. L. Salvadori, *Kautsky e la rivoluzione socialista 1880/1938*, Feltrinelli, Milano 1976.

M. Stürmer, *L'impero inquieto: la Germania dal 1866 al 1918*, Il Mulino, Bologna 1993.

M. Tomba, *La «vera politica». Kant e Benjamin: la possibilità della giustizia*, Quodlibet, Macerata 2006.

Eadem, *Attraverso la piccola porta. Quattro studi su Walter Benjamin*, Mimesis, Milano, Udine 2017.

Sfidare il labirinto: un'ermeneutica del «limite» in Italo Calvino

MARCO SEBASTIO¹

Sommario: 1. L'infinita rincorsa: il tema del «limite» nella letteratura italiana. 2. Il trauma e il labirinto: alle radici della letteratura calviniana del «limite». 2.1 L' *ἄπειρον* e il rizoma: nel labirinto calviniano. 3. La letteratura del «limite» e l'ermeneutica della finitudine letteraria in Calvino. 3.1 «Incipit» ed «explicit». 3.2 Silas Flannery *c'est moi*. 3.3 La mappa del labirinto come disegno del mondo. 3.4 Tra il nulla e l'infinito: il discreto e il continuo. 4. La letteratura del «limite» come proposta per il nuovo millennio.

Abstract: Set within the framework of such tradition in the Italian literature exemplified by Ariosto, Galileo and Leopardi and with a profound encyclopedic-cognitive vocation, Italo Calvino's research around boundaries originates as a gnoseological and cultural reaction to the drawing of subjectivity in a sea of modernity-induced objectivity. Calvino's works, as a defiance of the labyrinth, intended to establish «a map of the world and of knowledge», investigating the boundaries of the written world, its levels of reality and relationship with the unwritten world, can be viewed as a literature on boundaries and a research on the limits of literature, an hermeneutics of literary finitude. Envisaging scenarios ever more real in the information society, Calvino's literature of boundaries projects the Italian tradition on the stage of the new millenium and suggests instruments to preserve the

1 Università degli studi Guglielmo Marconi – membro dell'«Associazione Italiana Studi Semiotici» (AISS)

cognitive and expressive value of literature and storytelling through times of inflated communication and artificial intelligence.

Keywords: *labyrinth, limit, unlimited, limits of language, incipit, explicit, visible, hermeneutics.*

1. L'infinita rincorsa: il tema del «limite» nella letteratura italiana

Sin dai suoi albori la letteratura italiana ha inseguito il concetto di “limite”, provando – in alcune tra le più belle pagine della sua storia – a spingersi fino al confine del dicibile, del rappresentabile, dell'immaginabile. L'archetipo di questa rincorsa è nel canto XXVI dell'Inferno. Nell'ottava bolgia, tra i consiglieri fraudolenti, Dante incontra Ulisse che gli racconta le vicende successive al ritorno in patria. Fu sete di conoscenza, «l'ardore / ch'i' ebbi a divenir del mondo esperto» (Inf. XXVI, vv. 96-97), a spingere l'Ulisse dantesco a tornare in mare. Lasciata Itaca con al seguito pochi fedelissimi, Ulisse fa rotta verso le colonne d'Ercole, limite ultimo del mondo allora conosciuto.

L'un lito e l'altro vidi infin la Spagna,
fin nel Morrocco, e l'isola d'i Sardi,
e l'altre che quel mare intorno bagna.

Io e' compagni eravam vecchi e tardi
quando venimmo a quella foce stretta
dov'Ercole segnò li suoi riguardi

acciò che l'uom più oltre non si metta
(Inf. XXVI vv. 103-109)

Giunto alla fine del mondo, Ulisse rivela ai compagni la posta in gioco nell'ultima impresa, il senso profondo di quella sfida al limite.

“O frati,” dissi, “che per cento milia
perigli siete giunti a l’occidente,
a questa tanto picciola vigilia

d’i nostri sensi ch’è del rimanente
non vogliate negar l’esperienza,
di retro al sol, del mondo senza gente.

Considerate la vostra semenza:
fatti non foste a viver come bruti,
ma per seguir virtute e canoscenza”
(Inf. XXVI vv. 112-120)

Sfidare il limite per inseguire virtù e conoscenza: è la sete di sapere connaturata all’uomo che spinge l’Ulisse dantesco oltre il conosciuto, oltre l’immaginabile, verso l’ignoto:

e volta nostra poppa nel mattino,
de’ remi facemmo ali al folle volo
(Inf. XXVI vv. 124-125).

Cinque secoli dopo il «folle volo» dantesco – passata per le cosmiche sfide all’infinito di Ludovico Ariosto, di Giordano Bruno, di Galileo Galilei – sono i versi di Giacomo Leopardi a proiettare la letteratura italiana oltre il limite, spingendo la parola al di là dell’«ultimo orizzonte che il guardo esclude», provando a imbrigliare l’*Infinito* nella metrica perfezione dell’endecasillabo.

Sempre caro mi fu quest’ermo colle,
e questa siepe, che da tanta parte
dell’ultimo orizzonte il guardo esclude.
Ma sedendo e mirando, interminati
spazi di là da quella, e sovrumani

silenzi, e profondissima quïete
io nel pensier mi fingo, ove per poco
il cor non si spaura. E come il vento
odo stormir tra queste piante, io quello
infinito silenzio a questa voce
vo comparando: e mi sovvien l'eterno,
e le morte stagioni, e la presente
e viva, e il suon di lei. Così tra questa
immensità s'annega il pensier mio:
e il naufragar m'è dolce in questo mare.

Il dolce naufragare di Leopardi nel mare dell'immensità è preludio della tensione novecentesca verso la soglia del reale, della ricerca di una faglia, di «una maglia rotta nella rete che ci stringe». La principale ricerca poetica del nostro Novecento letterario è emblematicamente tenuta a battesimo da una raccolta – gli *Ossi di Seppia* di Eugenio Montale – aperta da una sezione intitolata *In limine*, centrata sull'anelito a «scoprire uno sbaglio di Natura, / il punto morto del mondo, l'anello che non tiene, / il filo da disbrogliare che finalmente ci metta / nel mezzo di una verità».

Idealmente chiuso dalle *Lezioni americane* e dal tentativo di situare «alcuni valori o qualità o specificità della letteratura, nella prospettiva del nuovo millennio»², è con l'esperienza poetica di un altro autore ligure, Italo Calvino, che il Novecento letterario italiano trasforma la secolare rincorsa al limite in ricerca sistematica, in poetica, in serrata interlocuzione con le scienze e la filosofia contemporanee, in una vera e propria letteratura del limite.

2 I. Calvino, *Lezioni Americane*, Mondadori, Milano 2020, p. 3.

2. Il trauma e il labirinto: alle radici della letteratura calviniana del «limite»

Mario Barenghi ha osservato come «ogni volta che Calvino s’impegna a definire la letteratura, si sofferma sui suoi limiti»³. L’idea di letteratura come indagine sui limiti è in Calvino figlia di un’emergenza di carattere storico-culturale, un’urgenza da cui dipende la possibilità stessa di raccontare e conoscere il mondo. Calvino si interroga sulla necessità per la letteratura (e per l’arte e la filosofia) di riaversi da un trauma culturale che ha coordinate storico-sociali ben precise. Il trauma è innescato dall’avvento della modernità che, dalla rivoluzione industriale in poi, ha portato scompiglio nel reale, mettendo in discussione le relazioni stabilite da secoli tra l’uomo, le cose, i luoghi e il tempo: «ecco che tutte le relazioni cambiano: non più cose ma merci, prodotti in serie, le macchine prendono il posto degli animali, la città è un dormitorio annesso all’officina, il tempo è orario, l’uomo un ingranaggio»⁴.

Il trauma – che secondo lo scrittore ligure si riverbera sulle attività conoscitive più varie e sul nostro stesso atteggiamento verso il mondo – è quello del naufragio della soggettività nel mare dell’oggettività: «da una cultura basata sul rapporto e contrasto tra due termini, da una parte la coscienza la volontà il giudizio individuali e dall’altra il mondo oggettivo, stiamo passando o siamo passati a una cultura in cui quel primo termine è sommerso dal mare dell’oggettività, dal flusso ininterrotto di ciò che esiste»⁵. «La perdita dell’io, la calata nel mare dell’oggettività indifferenziata»⁶, ha per Calvino la forza prorompente di un’«alluvione imprevista», la complessità amorfa del «magma» ed è orizzonte ormai ineludibile dell’essere al mondo.

3 M. Barenghi, *La forma dei desideri. L’idea di letteratura di Calvino*, in I. Calvino, *Mondo scritto e mondo non scritto* Mondadori, Milano 2022 p. 348.

4 I. Calvino, *La sfida al labirinto*, in *Il menabò* 5, Einaudi, Torino 1962 (in I. Calvino, *Una pietra sopra. Discorsi di letteratura e società*, Mondadori, Milano, 1995, p. 101.

5 I. Calvino, *Il mare dell’oggettività*, in *Il menabò di letteratura*, n. 2, Einaudi, Torino, 1960 (in I. Calvino, I. *Una pietra sopra. Discorsi di letteratura e società*, op.cit., p. 48).

6 *Ivi*, p. 49.

«Un mutamento di questo genere non entrava nei nostri piani, nelle nostre profezie, nelle nostre aspirazioni; ma ormai non si tratta più di accettarlo o di rifiutarlo; già ci siamo dentro; la geografia del nostro continente culturale è profondamente cambiata sotto quest'alluvione impreveduta e che pure ha preso forma lentamente e ben visibilmente sotto i nostri occhi; il riconoscerlo però non vorremmo equivalesse per noi a un arrenderci, a un lasciarci annegare anche noi nel magma, come coloro che credono di capirlo e contenerlo identificandosi con esso».⁷

Prendere atto del cambiamento irreversibile, riconoscere «il senso della complessità del tutto, il senso del brulicante o del folto o dello screziato o del labirintico o dello stratificato»⁸ non significa però consegnarsi al mare dell'oggettività, lasciarsi travolgere da esso, rinunciare alla ricerca di coordinate che rendano il reale ancora intelligibile, rappresentabile, raccontabile. Da questo assunto Calvino muove verso una ricerca di stampo poetico-conoscitivo che caratterizzerà la sua idea di letteratura come «sfida al labirinto». *La sfida al labirinto*⁹ è il titolo di un fondamentale saggio del 1962, in cui Calvino passa in rassegna «il romanzo contemporaneo come enciclopedia, come metodo di conoscenza, e soprattutto come rete di connessione tra i fatti, tra le persone, tra le cose del mondo»¹⁰, individuando tra le sue differenti espressioni un comune denominatore: il labirinto come forma archetipica che meglio rappresenta le immagini letterarie del mondo contemporaneo. Una forma che ricorre nel dedalo di oggetti e dati storici di Robbe-Grillet, nelle esperienze di conoscenza fenomenologica di Butor, nella concrezione e stratificazione linguistica di Gadda e, ovviamente, nel labirinto cosmologico borgesiano. In queste esperienze poetiche, definite da Calvino «letteratura del labirinto gnoseologico-culturale», si annida una doppia possibilità: «Da una parte c'è l'attitudine oggi necessaria per affrontare la complessità del reale, rifiutandosi

7 *Ivi*, p. 48-49.

8 *Ivi*, p. 55-56.

9 I. Calvino, *La sfida al labirinto*, in *Il menabò* 5, Einaudi, Torino 1962 (in I. Calvino, *Una pietra sopra. Discorsi di letteratura e società*, op.cit.).

10 I. Calvino, *Lezioni Americane*, op. cit., p.105.

alle visioni semplicistiche che non fanno che confermare le nostre abitudini di rappresentazione del mondo; quello che oggi ci serve è la mappa del labirinto la più particolareggiata possibile. Dall'altra parte c'è il fascino del labirinto in quanto tale, del perdersi nel labirinto, del rappresentare questa assenza di vie d'uscita come la vera condizione dell'uomo»¹¹.

Posta di fronte a questo bivio, la letteratura della «sfida al labirinto» è quella che rifiuta tanto il lasciarsi travolgere dal mare dell'oggettività, quanto l'accettare visioni semplicistiche come illusorie vie d'uscita. Sfidare il labirinto vuol dire per Calvino abbracciare la complessità del reale, impegnarsi a costruirne «la mappa più particolareggiata possibile», pur nella consapevolezza che nessuna mappa potrà mai indicare una via d'uscita. «Resta fuori chi crede di poter vincere i labirinti sfuggendo alla loro difficoltà; ed è dunque una richiesta poco pertinente quella che si fa alla letteratura, dato un labirinto, di fornirne essa stessa la chiave per uscirne. Quel che la letteratura può fare è definire l'atteggiamento migliore per trovare la via d'uscita, anche se questa via d'uscita non sarà altro che il passaggio da un labirinto all'altro. È la sfida al labirinto che vogliamo salvare, è una letteratura della sfida al labirinto che vogliamo enucleare e distinguere dalla letteratura della resa al labirinto»¹².

2.1 *L'ἄπειρον e il rizoma: nel labirinto calviniano*

Definite le coordinate storico-culturali entro cui il labirinto si afferma come archetipo «gnoseologico-culturale», vale la pena chiarire – fuori di metafora – a che cosa alluda esattamente Calvino evocandone la forma, cosa accomuni l'affastellarsi di oggetti in Robbe-Grillet, il fiume delle manifestazioni del reale in Butor, la babele di Gadda e l'enigmatico cosmo di Borges.

Utile è in tal senso rifarsi alla *Breve storia dell'infinito* di Paolo Zellini – testo che Calvino confessa essere «tra i libri italiani degli ultimi anni quello che ho più letto, riletto e meditato»¹³. Il saggio del matematico si apre proprio

11 I. Calvino, *La sfida al labirinto*, in *Il menabò 5*, Einaudi, Torino 1962 (in Calvino, *Una pietra sopra. Discorsi di letteratura e società*, op.cit., p.118).

12 *Ivi*, p.118.

13 I. Calvino, *Lezioni Americane*, op. cit., p. 69.

sull'autore delle *Altre Inquisizioni*, sull'*horror infiniti* che ne attraversa l'opera e sul «fascino labirintico dell'infinità che segnano l'esperienza letteraria di Borges»¹⁴. Il labirinto borgesiano, spiega Zellini, è rappresentazione moderna dell'idea di «infinito» diffusa nell'antica Grecia. Non sovrapponibile a quella contemporanea, quest'idea – lessicalizzata dal termine ἄπειρον – è sovrapponibile al nostro concetto di «illimitato» (πέρας in greco significa, appunto, “limite”). Illimitatezza, indefinitezza, vaghezza: fuori di metafora, il labirinto calviniano rappresenta quell'indistinto mare dell'oggettività, quel profluvio di complessità, quel complesso intrecciarsi e stratificarsi di oggetti, relazioni, narrazioni e saperi che in età moderna ha mutato la geografia del nostro continente culturale.

Non tutti i labirinti sono però uguali. Se «quello che oggi ci serve è la mappa del labirinto la più particolareggiata possibile» e se alla letteratura Calvino affida il compito di cartografare il mondo, la forma del labirinto sfidato dall'autore inevitabilmente definisce la fisionomia della sua l'idea di letteratura. In un saggio sulla rappresentazione ideale dei concetti di dizionario e di enciclopedia – diacronicamente e culturalmente evoluti da un modello ad albero a uno a labirinto – Umberto Eco distingue tre possibili tipologie di labirinto. «Il labirinto classico, quello di Cnosso, è unicursale: come vi si entra non si può che raggiungere il centro (e dal centro non si può che trovare l'uscita). Se il labirinto unicursale fosse “srotolato” ci ritroveremmo tra le mani un unico filo, quel filo d'Arianna che la leggenda ci presenta come il mezzo (estraneo al labirinto) per uscire dal labirinto, mentre di fatto altro non era che il labirinto stesso. In tal senso il labirinto unicursale non rappresenta un modello di enciclopedia»¹⁵.

L'idea di letteratura in Calvino – ricerca poetico-conoscitiva di tipo eminentemente enciclopedico – non può dimorare certo in un «labirinto unicursale». Giova ripeterlo: la sfida calviniana non ammette vie di uscita, né tantomeno la possibilità che la letteratura possa come un filo d'Arianna indicare quale strada seguire. Differente dal labirinto unicursale è il così detto *Irrweg*. Il secondo tipo è il labirinto manieristico o *Irrweg*. L'*Irrweg* propone scelte

14 P. Zellini, *Breve storia dell'infinito*, Adelphi, Milano 1993, pp. 11-12.

15 U. Eco, *Dall'albero al labirinto. Studi storici sul segno e l'interpretazione*, Bompiani, Milano 2007, p. 62.

alternative, tutti i percorsi portano a un punto morto, salvo uno, che porta all'uscita. Se fosse srotolato, l'*Irrweg* assumerebbe la forma di un albero, di una struttura a vicoli ciechi (salvo uno). Vi si possono commettere errori, si è obbligati a tornare sui propri passi (in un certo senso l'*Irrweg* funziona come un diagramma di flusso)¹⁶. Se anche l'*Irrweg* ammette una possibilità di uscita, allora neanche questo è un modello di rappresentazione possibile per il labirinto-mondo di Calvino. Non resta allora che guardare all'ultima tipologia di labirinto censito da Eco, osservarne la forma e valutarne la coerenza con la sfida calviniana:

Il labirinto di terzo tipo è una rete, in cui ogni punto può essere connesso con qualsiasi altro punto. Una rete non può essere srotolata. Anche perché, mentre i labirinti dei primi due tipi hanno un interno (il loro proprio intrico) e un esterno, da cui si entra e verso cui si esce, il labirinto di terzo tipo, estensibile all'infinito, non ha né esterno né interno. Poiché ogni suo punto può essere connesso con qualsiasi altro punto, e il processo di connessione è anche un processo continuo di correzione delle connessioni, la sua struttura sarebbe sempre diversa da quella che era un istante prima, e ogni volta si potrebbe percorrerlo secondo linee diverse. Quindi chi vi viaggia deve anche imparare a correggere di continuo l'immagine che si fa di esso, sia questa una concreta immagine di una sua sezione (locale), sia essa l'immagine regolatrice e ipotetica che concerne la sua struttura globale (inconoscibile, sia per ragioni sincroniche che per ragioni diacroniche). Una rete è un albero più infiniti corridoi che ne connettono i nodi. L'albero può diventare (multidimensionalmente) un poligono, un sistema di poligoni interconnessi, un immenso megaedro. Ma questo paragone è ancora ingannevole; un poligono ha limiti esterni, mentre l'astratto modello della rete non ne ha¹⁷.

Umberto Eco¹⁸ ha proposto di descrivere questo tipo di labirinto come *rizoma*, con esplicito riferimento al pensiero di Gilles Deleuze e Félix Guattari¹⁹. E pare essere precisamente questa l'immagine del labirinto-mondo in Calvino:

16 *Ivi*, p. 63.

17 *Ivi*, pp. 63-64.

18 Cfr. U. Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino 1984.

19 Cfr. G. Deleuze e F. Guattari, *Rhizome*, Minuit, Paris 1976 (tr. it. *Rizoma*, Pratiche, Parma 1977).

un labirinto senza vie d'uscita, in cui allenare l'attitudine alla ricerca di un orientamento, accedendo a nuove connessioni, a riscritture, a ricombinazioni di traiettorie già tracciate, a porte di nuovi labirinti.

«Il gioco può funzionare come sfida per comprendere il mondo o come dissuasione dal comprenderlo; la letteratura può lavorare tanto nel senso critico quanto nella conferma delle cose come stanno e si sanno»²⁰, spiega Calvino. È nel racconto conclusivo della raccolta *Ti con zero, Il conte di Montecristo*, che l'autore trasforma in materia narrativa questo tipo di labirinto e le possibili relazioni conoscitive che la letteratura – chi scrive, chi legge – può intrattenere con esso.

Nel racconto si vede Alexandre Dumas che ricava il suo romanzo *Il conte di Montecristo* da un iper-romanzo che contiene tutte le varianti possibili della storia di Edmond Dantès. Prigionieri d'un capitolo del «Conte di Montecristo» Edmond Dantès e l'Abate Faria studiano il piano della loro evasione e si domandano quale delle varianti possibili sarà la buona. L'Abate Faria scava cunicoli per evadere dalla fortezza ma sbaglia continuamente la strada, e finisce per trovarsi in celle sempre più profonde; sulla base degli errori di Faria, Dantès cerca di disegnare una mappa della fortezza. Mentre Faria a forza di tentativi tende a realizzare la fuga perfetta, Dantès tende a immaginare la prigione perfetta.²¹ Per disegnare la mappa della prigione perfetta, Edmond Dantès ha bisogno degli errori di Faria, del suo continuo sbattere sui muri dell'invincibile fortezza, del suo attrito con i limiti della labirintica prigione: solo così potrà disegnarne una mappa, la cui forma sarà appunto quella di un rizoma. «Le immagini che della fortezza ci facciamo Faria e io diventano sempre più diverse: Faria partito da una figura semplice la va complicando all'estremo per comprendere in essa ognuno dei singoli impreveduti che incontra nel suo cammino; io partendo dal disordine di questi dati, vedo in ogni ostacolo isolato l'indizio d'un sistema d'ostacoli, sviluppo ogni segmento in una figura regolare, saldo queste figure come facce d'un solido, poliedro o iperpoliedro, iscrivo questi poliedri in sfere o in ipersfere, e così più chiudo la forma della fortezza più

20 I. Calvino, *Cibernetica e fantasmi. Appunti sulla narrativa come processo combinatorio*, in *Una pietra sopra*, Mondadori, Milano, op. cit., p. 220.

21 *Ivi*, pp. 220-221

la semplifico, definendola in un rapporto numerico o in una formula algebrica. Ma per pensare una fortezza così ho bisogno che l'Abate Faria non smetta di battersi contro frane di terriccio, chivarde d'acciaio, scoli di fogna, garitte di sentinelle, salti nel vuoto, rientranze dei muri maestri, perché l'unico modo di rinforzare la fortezza pensata è mettere continuamente alla prova quella vera»²².

Conoscere il labirinto significa esperirne le resistenze, tracciarne i confini, esplorarne i limiti, nella consapevolezza che questo stesso procedimento conoscitivo – quello della letteratura come «mappa del mondo e dello scibile» – è esso stesso limitato e che, pertanto, non potrà consegnarci alcuna chiave per uscire del labirinto: «Così continuiamo a fare i conti con la fortezza, Faria sondando i punti deboli della muraglia e scontrandosi con nuove resistenze, io riflettendo sui suoi tentativi falliti per congetturare nuovi tracciati di muraglie da aggiungere alla pianta della mia fortezza-congettura. Se riuscirò col pensiero a costruire una fortezza da cui è impossibile fuggire, questa fortezza pensata o sarà uguale alla vera - e in questo caso è certo che di qui non fuggiremo mai; ma almeno avremo raggiunto la tranquillità di chi sa che sta qui perché non potrebbe trovarsi altrove - o sarà una fortezza dalla quale la fuga è ancora più impossibile che di qui - e allora è segno che qui una possibilità di fuga esiste: basterà individuare il punto in cui la fortezza pensata non coincide con quella vera per trovarla»²³.

3. La letteratura del «limite» e l'ermeneutica della finitudine letteraria in Calvino

Mutuandone la definizione da quella coniata da Andrea Gentile per la filosofia del limite, possiamo affermare che una *letteratura del limite* è quella che «riflette sul limite, studiando le oscillazioni semantiche che costituiscono non delle zone d'ombra, ma il campo, l'ambito e il territorio del limite»²⁴. È in questo orizzonte che possiamo considerare la ricerca calviniana – connotata

22 I. Calvino, *Ti con zero*, Einaudi, Torino, 1967.

23 *Ibid.*

24 A. Gentile, *Filosofia del limite*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2012, p. 162.

in senso epistemologico come «mappa del mondo e dello scibile»²⁵ – una letteratura del limite, chiamata a fare i conti con l'ἄπειρον, con l'illimitato, con il rizomatico. «Per progettare un libro – o un'evasione – la prima cosa è sapere cosa escludere», afferma l'Edmond Dantès calviniano, esplicitando un tema caro allo scrittore ligure. Nella sua finitezza, la pagina deve necessariamente operare una selezione del reale per mappare lo sconfinato mare dell'oggettività. Il *mondo scritto*, per farsi mappa del *mondo non scritto*, ha bisogno di analizzare e selezionare elementi e relazioni. È nelle dinamiche di questa difficile dialettica tra mondo scritto e mondo non scritto che l'esperienza letteraria di Calvino assume la sua inconfondibile fisionomia, al punto che solo attraverso esse è possibile comprendere alcuni elementi caratteristici della scrittura calviniana.

Nella lezione americana dedicata all'*Esattezza*, Calvino descrive il processo creativo da cui scaturisce la scrittura come lavoro sui limiti: «Alle volte cerco di concentrarmi sulla storia che vorrei scrivere e m'accorgo che quello che m'interessa è un'altra cosa, ossia, non una cosa precisa ma tutto ciò che resta escluso dalla cosa che dovrei scrivere; il rapporto tra quell'argomento determinato e tutte le sue possibili varianti e alternative, tutti gli avvenimenti che il tempo e lo spazio possono contenere. È un'ossessione divorante, distruggitrice, che basta a bloccarmi. Per combatterla, cerco di limitare il campo di quel che devo dire, poi a dividerlo in campi ancor più limitati, poi a suddividerli ancora, e così via. E allora mi prende un'altra vertigine, quella del dettaglio del dettaglio del dettaglio, vengo risucchiato dall'infinitesimo, dall'infinitamente piccolo, come prima mi disperdevo nell'infinitamente vasto»²⁶. Porre limiti è per Calvino preconditione necessaria al fatto letterario, visione questa che caratterizza fortemente la sua produzione. Ad esempio, proprio dall'*horror infiniti* e dal tentativo di porgli argine scaturisce la predilezione calviniana per le forme brevi della narrazione:

«Questi sono tempi poco propizi alle grandi spiegazioni del mondo come ai grandi romanzi; il segreto dell'universo abbiamo cercato di coglierlo come nelle

25 Rielaborazione di risposte a interviste televisive in «L'Approdo letterario», n. 41, gennaio-marzo 1968 poi edite nel volume di I. Calvino, *Due interviste su scienza e letteratura*, in *Una pietra sopra*, op. cit., p. 228.

26 I. Calvino, *Lezioni Americane*, op. cit., p. 69.

innumerevoli sfaccettature d'un occhio di formica, come nella vertebra fossile da cui si cerca di ricostruire l'intero scheletro dell'immensurabile dinosauro»²⁷.

Lungi dal configurarsi come mera questione stilistico-formale o compositiva, la forma breve del racconto è in Calvino elemento di una più ampia visione epistemologica della letteratura, assetto ideale per restituire al linguaggio poetico la dignità e la forza di strumento conoscitivo, in grado di costruire, combinare e ricombinare tasselli di una mappa dello scibile, quindi un'enciclopedia. Al tema lo scrittore ligure dedica un'ampia trattazione nella lezione americana sulla *Molteplicità*. Oggi è il caleidoscopico senso del brulicante, dello stratificato, del labirintico a rendere impensabile rispetto al passato l'impresa di una grande opera enciclopedica. «A differenza della letteratura medievale che tendeva a opere che esprimessero l'integrazione dello scibile umano in un ordine e una forma di stabile compattezza, come la Divina Commedia, dove convergono una multiforme ricchezza linguistica e l'applicazione d'un pensiero sistematico e unitario, i libri moderni che più amiamo nascono dal confluire e scontrarsi d'una molteplicità di metodi interpretativi, modi di pensare, stili d'espressione. Anche se il disegno generale è stato minuziosamente progettato, ciò che conta non è il suo chiudersi in una figura armoniosa, ma è la forza centrifuga che da esso si sprigiona, la pluralità dei linguaggi come garanzia d'una verità non parziale»²⁸.

Ciò non vuol dire rinunciare all'ambizione letteraria di mappare lo scibile, anzi impone di rilanciare la sfida sulla mappatura dei saperi abbracciando il loro moltiplicarsi: «L'eccessiva ambizione dei propositi può essere rimproverabile in molti campi d'attività, non in letteratura. La letteratura vive solo se si pone degli obiettivi smisurati, anche al di là d'ogni possibilità di realizzazione. Solo se poeti e scrittori si proporranno imprese che nessun altro osa immaginare la letteratura continuerà ad avere una funzione. Da quando la scienza diffida dalle spiegazioni generali e dalle soluzioni che non siano settoriali e specialistiche, la grande

27 Dal testo della conversazione tenuta da Calvino al Gabinetto Vieusseux di Firenze il 23 marzo 1959, poi pubblicato in rivista su «Marsia» gennaio-aprile 1959 con il titolo: *I racconti che non ho scritto*. Il testo è stato pubblicato nel volume: I. Calvino, *I racconti*, Mondadori, Milano 2019.

28 I. Calvino, *Lezioni Americane*, op. cit., pp. 114-115.

sfida per la letteratura è il saper tessere insieme i diversi saperi e i diversi codici in una visione plurima, sfaccettata del mondo»²⁹. «Oggi non è più pensabile una totalità che non sia potenziale, congetturale, plurima»³⁰: prende così forma un'idea di *enciclopedia aperta* che, passando da forme brevi anziché da romanzi-mondo, possa rappresentare la molteplicità delle relazioni, in atto e potenziali.

In questo orizzonte, è nella cornice delimitata da queste considerazioni che vanno collocate le *Cosmicomiche*, i racconti deduttivi di *Ti con zero*, gli esercizi wittgensteniani del signor *Palomar*, ma anche il progetto dell'iper-romanzo *Se una notte d'inverno un viaggiatore* e l'esercizio *oulipien* messo in campo con *Il castello dei destini incrociati*. In queste ultime due opere, in particolare, le forme brevi vanno a ricomporsi in un più ampio romanzo grazie a una struttura accumulativa, modulare, combinatoria: se da solo un romanzo-mondo non può abbracciare l'ἄπειρον, l'iper-romanzo e la tecnica combinatoria offrono quantomeno la possibilità di campionare la molteplicità potenziale del narrabile. È emblematico che ciò avvenga ne *Il castello dei destini incrociati* a partire da *contraintes*, da vincoli, da regole fisse, in definitiva a partire da un qualche limite. Come già in George Perec, in Raymond Queneau e negli altri partecipanti dell'*Ouvroir de littérature potentielle*, i *contraintes*, i vincoli, non soffocano la libertà narrativa bensì la stimolano: è a partire dal limite che l'illimitato può diventare materia di racconto³¹.

3.1 «Incipit» ed «explicit»

Un altro elemento delicato nella definizione del rapporto tra mondo scritto e mondo non scritto, tra pagina e ἄπειρον, ha a che fare con la finitezza dell'opera

²⁹ *Ivi*, p. 111.

³⁰ *Ivi*, p. 114.

³¹ «Il poeta del vago può essere solo il poeta della precisione» (*Ivi*, p.63) afferma Calvino commentando il Leopardi de *L'infinito* e le pagine dello *Zibaldone* dedicate all'indefinito: «ecco dunque cosa richiede da noi Leopardi per farci gustare la bellezza dell'indeterminato e del vago! [...] attenzione precisa e meticolosa che egli esige nella composizione di ogni immagine, nella definizione minuziosa dei dettagli, nella scelta degli oggetti, dell'illuminazione, dell'atmosfera, per raggiungere la vaghezza desiderata» (*Ivi*, p. 63). Affinché possano essere intelligibili e raccontabili, persino il vago, l'indefinito, l'infinito richiedono l'esattezza del limite.

rispetto alla rizomatica e indefinita molteplicità del reale. *Cominciare e finire* – programmatico titolo assegnato alla bozza incompleta dell'ultima lezione americana – sono per Calvino un «momento cruciale»³² per ogni discorso sul mondo, che si tratti di un saggio, di una conferenza o di un romanzo. A fronte di un labirinto-mondo che tende all'infinito, nelle indefinite potenziali connessioni tra innumerevoli nodi, ogni discorso sul mondo, ogni mappa del labirinto è necessariamente frutto di un processo di definizione, di selezione, che ne determina la finitezza. Se per il labirinto-mondo non è dunque possibile individuare limiti che definiscano un interno e un esterno, ogni discorso sul mondo è inevitabilmente compreso tra un inizio e una fine, tra un momento d'ingresso e un momento di uscita, tra un prima e un dopo. «Sarà dunque questo momento decisivo per lo scrittore: il distacco dalla potenzialità illimitata e multiforme per incontrare qualcosa che ancora non esiste ma che potrà esistere solo accettando dei limiti e delle regole. Fino al momento precedente a quello in cui cominciamo a scrivere, abbiamo a nostra disposizione il mondo – quello che per ognuno di noi costituisce il mondo, una somma di informazioni, di esperienze, di valori – il mondo dato in blocco, senza un prima né un poi, il mondo come memoria individuale e come potenzialità implicita; e noi vogliamo estrarre da questo mondo un discorso, un racconto, un sentimento: o forse più esattamente vogliamo compiere un'operazione che ci permetta di situarci in questo mondo».³³

La crucialità della mossa di apertura, dell'*ouverture*, della penna poggiata sul foglio bianco, spiega Calvino, è evidente sin dalle più antiche forme di narrazione: dall'invocazione alla Musa nei proemi dell'epica all'ingresso in scena del teatro classico, passando per il «c'era una volta» e per le formule rituali della narrazione orale. Ogni volta l'inizio è questo momento di distacco dalla molteplicità dei possibili: per il narratore l'allontanare da sé la molteplicità delle storie possibili, in modo da isolare e rendere raccontabile la singola storia che ha deciso di raccontare questa sera; per il poeta l'allontanare da sé un sentimento del mondo indifferenziato per isolare e connettere un accordo di

32 *Ivi*, p. 123.

33 *Ivi*, pp. 123-124.

parole in coincidenza con una sensazione o un pensiero³⁴. «Possiamo fare per il finale considerazioni simmetriche a quelle che abbiamo fatto per l'incipit?». ³⁵ Secondo Calvino, “inizio” e “finale” sono in relazione di simmetria solo sul piano teorico-formale, ma non da un punto di vista estetico e conoscitivo. «Comunque essa finisca, qualsiasi sia il momento in cui decidiamo che la storia può considerarsi finita, ci accorgiamo che non è verso quel punto che portava l'azione del raccontare, che quello che conta è altrove, è ciò che è avvenuto prima: è il senso che acquista quel segmento isolato di accadimenti, estratto dalla continuità del raccontabile»³⁶.

Sebbene dunque il finale segmenti specularmente all'incipit il narrabile, definendo lo spazio dell'opera, la porta d'uscita dall'universo del racconto non ha lo stesso valore poetico e conoscitivo dell'incipit. «L'inizio è anche l'ingresso in un mondo completamente diverso: un mondo verbale. Fuori, prima dell'inizio c'è o si suppone che ci sia un mondo completamente diverso, il mondo non scritto, il mondo vissuto o vivibile. Passata questa soglia si entra in un altro mondo, che può intrattenere con il primo rapporti decisi volta per volta, o nessun rapporto. L'inizio è il luogo letterario per eccellenza perché il mondo di fuori per definizione è continuo, non ha limiti visibili. Studiare le zone di confine dell'opera letteraria è osservare i modi in cui l'operazione letteraria comporta riflessioni che vanno al di là della letteratura ma che solo la letteratura può esprimere».³⁷

È l'incipit la soglia che definisce il confine tra mondo scritto e mondo non scritto, «il luogo letterario per eccellenza», quello in cui l'operazione poetica comporta riflessioni che attengono al dominio del non-letterario. All'atto dell'iniziare, infatti: «Abbiamo a disposizione tutti i linguaggi: quelli elaborati dalla letteratura, gli stili in cui si sono espressi civiltà e individui nei vari secoli e paesi, e anche i linguaggi elaborati dalle discipline più varie, finalizzati a raggiungere le più varie forme di conoscenza: e noi vogliamo estrarne il linguaggio adatto a dire ciò che vogliamo dire, il linguaggio che è

34 *Ivi*, p. 124.

35 *Ivi*, p. 136.

36 *Ivi*, pp. 137-138.

37 *Ivi*, p. 124.

ciò che vogliamo dire»³⁸.

Se nelle *Lezioni Americane* il Calvino-saggista ripercorre con erudito virtuosismo la storia della narrazione ricostruendo una vera e propria tassonomia degli incipit, è in *Se una notte d'inverno un viaggiatore*³⁹ che il Calvino-scrittore trasforma in letteratura il suo studio delle zone di confine dell'opera, dandogli forma di iper-romanzo. Con maestria lo scrittore costruisce, attraverso la *mise en abyme*, una cornice narrativa che palesa la soglia tra mondo scritto e mondo non scritto. «Stai per cominciare a leggere il nuovo romanzo *Se una notte d'inverno un viaggiatore* di Italo Calvino», leggiamo nelle prime righe del romanzo che nel finale ci restituirà il Lettore – divenuto intanto personaggio, quindi con la “elle” maiuscola – intento a terminare il libro. Nel mezzo, un difetto di rilegatura del volume cominciato nell'incipit ha innescato una vera e propria odissea tra differenti romanzi – tutti destinati a interrompersi per le più disparate ragioni. Dieci incipit che offrono a Calvino l'occasione di esplorare le forme del romanzo contemporaneo – diverse tra loro, per titolo, autore, contenuto, supporti, genere e nazionalità – conducendo il lettore nei luoghi della produzione e della fruizione del letterario (dalla libreria alla casa editrice, passando per scaffali e biblioteche, aule universitarie e redazioni). Gli incipit raccolti nell'iper-romanzo diventano così catalogo dei rapporti possibili tra mondo scritto e mondo non scritto, lo studio delle zone di confine dell'opera letteraria ipotizzato nelle *Lezioni Americane*.

3.2 *Silas Flannery c'est moi*

Nell'ottavo capitolo di *Se una notte d'inverno un viaggiatore* – che è il nucleo originario dell'opera – direttamente sul diario dello scrittore immaginario Silas Flannery possiamo leggere:

«Vorrei poter scrivere un libro che fosse solo un incipit, che mantenesse per tutta la sua durata la potenzialità dell'inizio, l'attesa ancora senza oggetto. Ma come potrebb'essere costruito, un libro simile? S'interromperebbe dopo il

38 *Ibidem*.

39 I. Calvino, *Se una notte d'inverno un viaggiatore*, Einaudi, Torino 1979.

primo capoverso? Prolungherebbe indefinitamente i preliminari? Incastrerebbe un inizio di narrazione nell'altro, come le *Mille e una notte?*». Giocando con i meccanismi dell'enunciazione, mettendo in cortocircuito la finzione letteraria attraverso operazioni che la semiotica strutturale definisce di *débrayage* ed *embrayage*, Calvino racconta nel suo romanzo di un tale Silas Flannery che appunta sul suo diario l'idea di scrivere un'opera strutturata in modo del tutto simile a quella che abbiamo tra le mani. Il passaggio in questione è cruciale per mettere a fuoco alcuni aspetti determinanti della sfida al labirinto calviniana come letteratura del limite.

Il primo aspetto attiene ai confini che separano letteratura e mondo, mondo scritto e mondo non scritto, «un mondo fatto di righe orizzontali dove le parole si susseguono una per volta, dove ogni frase e ogni capoverso occupano il loro posto stabilito» e «il mondo, fatto di tre dimensioni, cinque sensi, popolato da miliardi di nostri simili»⁴⁰. Rispetto al mare dell'oggettività che esonda per il mondo, il libro e il dominio del letterario offrono a Calvino qualcosa di paragonabile al caldo conforto dell'utero materno, al punto che passare dal mondo scritto al mondo non scritto, dalla pagina alla vita, afferma lo scrittore «equivale per me ogni volta a ripetere il trauma della nascita, a dar forma di realtà intellegibile a un insieme di sensazioni confuse, a scegliere una strategia per affrontare l'inaspettato senza essere distrutto».⁴¹ Mondo scritto e mondo non scritto sono, insomma, universi ben differenti, tanto che relativamente al primo l'autore precisa come «la sua portata non s'estende al di là del margine bianco della pagina»⁴². Così definito un limite esterno al fatto letterario, un confine di netta separazione con la realtà, che rapporto c'è tra mondo scritto e mondo non scritto?

Già Marco Belpoliti⁴³ ha sottolineato come la domanda attraversi trasversalmente l'opera calviniana dall'esordio de *Il sentiero dei nidi di ragno* – affidata alla riflessione di Kim – fino all'ultima fatica letteraria, con *Palomar* immaginato nella wittgensteiniana esplorazione dei limiti del linguaggio

40 I. Calvino, *Mondo scritto e mondo non scritto*, Mondadori, Milano 2022, pp. 147-148.

41 *Ivi*, p. 148.

42 *Ivi*, p. 148.

43 M. Belpoliti, *L'occhio di Calvino*, Einaudi, Torino 2006.

mediante esperimenti di trascrivibilità e di rappresentabilità del mondo. Al tema lo scrittore ha dedicato una più completa riflessione intervenendo nel 1978 a un convegno internazionale dedicato ai *Livelli della realtà*⁴⁴. Di fronte alla platea di Palazzo Vecchio a Firenze, trasversalmente composta da filosofi della scienza, linguisti, antropologi, linguisti, fisici e biologi, nella sua relazione Calvino individuò una serie di limiti interni all'opera letteraria, definita come «operazione nel linguaggio scritto che coinvolge contemporaneamente più livelli di realtà»⁴⁵. Il ragazzo strillante sul palcoscenico del Globe Theater che, vestito da Cleopatra, rappresenta la vera regina che a sua volta immagina – in una celebre pagina shakespeariana – sé stessa rappresentata da un ragazzo travestito da Cleopatra. Oppure, il Gustav Flaubert autore delle sue opere complete che, proiettando fuori da sé il Flaubert autore di *Madame Bovary*, racconta Emma Bovary che – immaginando di poter essere un'altra se stessa – dà voce all'autore nell'affermare «*Madame Bovary c'est moi*». In un intervento ricco di citazioni letterarie, Calvino illustra come in un'opera differenti livelli di realtà «possono incontrarsi pur restando distinti e separati, oppure possono fondersi, saldarsi, mescolarsi trovando un'armonia tra le loro contraddizioni o formando una miscela esplosiva»⁴⁶. Esattamente come per il Calvino che racconta Silas Flannery che progetta l'opera in cui Calvino lo racconta, per l'autore i livelli di realtà, i limiti che internamente stratificano l'opera, restano all'interno dell'universo scritto, con l'istanza dell'enunciazione, l'«Io scrivo» come solo dato di realtà da cui partire. Ammesso che un lettore «creda» alle vicende di Ulisse raccontate da Omero, questo stesso lettore può considerare Ulisse un fanfarone per tutto quello che Omero fa uscire dalla sua bocca in prima persona. Ma stiamo attenti a non confondere livelli di realtà (interno all'opera) con livelli di verità (in riferimento a un «fuori»). Per questo è sempre l'intera frase che dobbiamo tener presente: «Io scrivo che Omero racconta che

44 Relazione al Convegno internazionale «Livelli della realtà», Palazzo Vecchio, Firenze, 9-13 settembre 1978. Il testo della relazione è stato pubblicato con il titolo *I livelli della realtà in letteratura*, in I. Calvino, *Una pietra sopra*, op. cit., pp. 376-392.

45 *Ivi*, p. 376.

46 *Ibidem*.

Ulisse dice: io ho ascoltato il canto delle sirene»⁴⁷.

Mondo scritto e mondo non scritto, letteratura e realtà, sono insomma universi irrimediabilmente separati, «livelli di realtà che la scrittura suscita, la successione di veli e di schermi forse s'allontana all'infinito, forse si affaccia sul nulla»⁴⁸: «La letteratura non conosce *la* realtà ma solo *livelli*. Se esista la realtà di cui i vari livelli non sono che aspetti parziali, o se esistano solo i livelli, questo la letteratura non può deciderlo. La letteratura conosce *la realtà dei livelli* e questa è una realtà che conosce forse meglio di quanto non si arrivi a conoscerla attraverso altri procedimenti conoscitivi. È già molto»⁴⁹.

Data la separazione tra pagina e mondo, è solo come illusione referenziale che il mondo scritto può mappare il mondo non scritto. La letteratura del limite di Calvino va così configurandosi come ricerca di frontiera affacciata tra il nulla e l'infinito, definita da limiti esterni e strutturata in livelli di realtà da limiti interni, come attività conoscitiva conscia della propria parzialità, che esplora e si costruisce nel territorio del limite cercando di guadagnare conoscenza sulla realtà dei livelli. Figlia della sfida al labirinto, la letteratura del limite di Italo Calvino, si configura insomma come vera e propria indagine sui limiti della ragione letteraria, ovvero come una vera e propria *ermeneutica della finitudine letteraria*.

3.3 *La mappa del labirinto come disegno del mondo*

Nell'ultimo capoverso de *Il barone rampante*⁵⁰ l'universo arboreo di Cosimo Piovasco di Rondò sembra quasi smaterializzarsi e Biagio, il fratello-narratore che ne ha raccontato le gesta, si domanda se «quel frastaglio di rami e foglie» non fosse che «un ricamo fatto sul nulla che assomiglia a questo filo d'inchiostro». Ne *Il cavaliere inesistente*⁵¹ è invece la penna di Suor Teodora, anch'essa Io-chenarra, a dare forma al mondo scrivendo sulla pagina: «Ora devo rappresentare

47 *Ivi*, p. 382.

48 *Ivi*, p. 392.

49 *Ibidem*.

50 I. Calvino, *Il barone rampante*, Einaudi, Torino 1957.

51 I. Calvino, *Il cavaliere inesistente*. Einaudi, Torino 1959.

le terre attraversate da Agilulfo e dal suo scudiero nel loro viaggio: tutto qui su questa pagina bisogna farci stare, la strada maestra polverosa, il fiume, il ponte, ecco Agilulfo che passa sul suo cavallo dallo zoccolo leggero, toc-toc toc-toc, pesa poco quel cavaliere senza corpo, il cavallo può fare miglia e miglia senza stancarsi, e il padrone poi è instancabile. Ora sul ponte passa un galoppo pesante: tututum! è Gurdulù che si fa avanti aggrappato al collo del suo cavallo, le due teste così vicine che non si sa se il cavallo pensi con la testa dello scudiero o lo scudiero con quella del cavallo. Traccio sulla carta una linea dritta, ogni tanto spezzata da angoli, ed è il percorso di Agilulfo. Quest'altra linea tutta ghirigori e andirivieni è il cammino di Gurdulù. Quando vede svolazzare una farfalla, subito Gurdulù le spinge dietro il cavallo, già crede d'essere in sella non del cavallo ma della farfalla e così esce di strada e vaga per i prati. Intanto Agilulfo cammina avanti, dritto, seguendo il suo cammino. Ogni tanto gli itinerari fuori strada di Gurdulù coincidono con invisibili scorciatoie (o è il cavallo che si mette a seguire un sentiero di sua scelta, poiché il suo palafreniere non lo guida) e dopo giri e giri il vagabondo si ritrova a fianco del padrone sulla strada maestra. Qui in riva al fiume segnerà un mulino. Agilulfo si ferma a chiedere la strada. Gli risponde cortese la mugnaia e gli offre vino e pane, ma egli rifiuta. Accetta solo biada per il cavallo. La strada è polverosa e assolata; i buoni mugnai si meravigliano che il cavaliere non abbia sete».

Le due pagine esemplificano un altro elemento caratteristico della letteratura del limite di Italo Calvino. La «mappa del mondo e dello scibile» in Calvino è «disegno del mondo»⁵², il mondo scritto – scrittura e lettura – può far suo *immagini* del mondo non scritto o *immaginarne* configurazioni. Nella lezione americana sulla *Visibilità*, non a caso considerata colonna portante del fatto letterario, Calvino afferma: «Nell'ideazione d'un racconto la prima cosa che mi viene alla mente è un'immagine che per qualche ragione mi si presenta come carica di significato, anche se non saprei formulare questo significato in termini discorsivi o concettuali. Appena l'immagine è diventata abbastanza netta nella mia mente, mi metto a svilupparla in una storia, o meglio, sono le immagini stesse che sviluppano le loro potenzialità implicite, il racconto che esse portano

52 M. Belpoliti, *L'occhio di Calvino*, op. cit., p. 167.

dentro di sé. Attorno a ogni immagine ne nascono delle altre, si forma un campo di analogie, di simmetrie, di contrapposizioni.»⁵³

Persino nei racconti cosmicomici, costruiti a partire da pezzi di discorso scientifico (e quindi da parole), è un «gioco autonomo di immagini»⁵⁴ quello che permette all'enunciato concettuale di trasformarsi in storia. Dall'incipit pressoché fotografico de *Il sentiero dei nidi di ragno* alle esperienze visive del signor Palomar – passando per l'onnipresente occhio di Qfwfq nelle *Cosmicomiche* e per i tarocchi de *Il castello dei destini incrociati* – l'intera opera calviniana è strettamente intrecciata al tema del visibile, tanto da indurre Marco Belpoliti a parlare di un vero e proprio «pensiero dell'occhio» in una monografia dedicata al tema che ha rivoluzionato la lettura critica dell'autore⁵⁵.

L'accento sulla visione e sul regime scopico come luogo privilegiato di conoscenza ha radici antiche nella tradizione filosofico-culturale occidentale, dal mito platonico della caverna al ruolo delle immagini e delle idee in Cartesio e Locke. È con Wittgenstein che la filosofia, in quanto sguardo, si rivela esercizio volto all'esplorazione dei limiti del linguaggio, del senso, delle forme di vita⁵⁶. Nello stesso modo, è nel limite che l'intelligenza visiva calviniana acquisisce valore euristico. Nel racconto-saggio *Dell'opaco*⁵⁷, l'Io geometrico e topologico dell'autore emerge dal confine tra *ubagu* e *abrigu*, tra ombra e luce, dando senso al mondo attraverso il tracciato di linee e percorsi, la definizione di contorni e prospettive, il riconoscimento di forme e volumi. In *Dell'opaco* sono muretti e terrazzamenti, crinali e orizzonti – quindi margini, separazioni, linee, superfici e cubature – a rendere significativo e intelligibile un pezzo di mondo (il paesaggio infantile della riviera ligure) esso stesso inserito entro un preciso e delimitato campo visivo. In altre parole è la linea – il limite, il contorno, il profilo, il confine – a in-formare il *pensiero dell'occhio*, a tracciare e rendere distinguibili le forme nel mare dell'oggettività.

53 I. Calvino, *Lezioni Americane*, op. cit., p. 90.

54 *Ivi*, p. 91

55 M. Belpoliti, *L'occhio di Calvino*, op. cit.

56 Cfr. A. Boncompagni, *Wittgenstein. Lo sguardo e il limite*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2011.

57 Cfr. I. Calvino, *La strada di San Giovanni*. Mondadori, Milano 1990.

«Il mondo è trasformato in linea»⁵⁸, scrive Calvino dell'opera di Saul Steinberg, i cui personaggi, consapevoli di essere disegnati, sono omologhi di Silas Flannery nell'universo dell'illustrazione. «Calvino individua nella linea di Steinberg non solo un'attività di secondo grado – disegnare il disegno che si disegna – ma la forma stessa del mondo come labirinto: il “ghirigori”, l'intreccio bizzarro di linee che finisce per chiudersi su se stesso imprigionando in tal modo l'uomo»⁵⁹. La sola possibilità che l'uomo di quel disegno ha di tornare padrone di sé, pur senza sfuggire dalla condizione di prigioniero, è costruendosi o decostruendosi «segmento per segmento», ovvero appropriandosi della linea-mondo pezzo per pezzo, facendo proprio l'indefinito suddividendolo in parti finite. Se il mondo scritto può catturare solo immagini del mondo non scritto, per Calvino «vedere vuol dire percepire delle differenze»⁶⁰: il disegno del mondo è allora intelligibile solo definendo aree discrete di discontinuità nel continuo-indifferenziato mare dell'oggettività.

3.4 Tra il nulla e l'infinito: il «discreto» e il «continuo»

«Di fronte alla vertigine dell'innumerabile, dell'inclassificabile, del continuo, mi sento rassicurato dal finito, dal sistematizzato, dal discreto»⁶¹: Calvino lo spiega in un ciclo di conferenze portate in giro per l'Italia e per l'Europa nel 1967. Successivamente edito in volume con il titolo *Cibernetica e fantasmi*, il testo della conferenza è in ampia parte dedicato all'idea di narrativa e di letteratura come potenzialità implicita del linguaggio e come permutazione di un insieme finito di elementi e funzioni. «Tutto cominciò con il primo narratore della tribù. Gli uomini scambiavano tra loro suoni articolati, riferendosi alle necessità pratiche della loro vita; già esisteva il dialogo

58 I. Calvino, *La penna in prima persona* (Per i disegni di Saul Steinberg), in *Una pietra sopra*, op. cit., p. 358.

59 M. Belpoliti, *L'occhio di Calvino*, op. cit., p. 168.

60 I. Calvino, *La vecchia signora in chimono viola*, in *Collezione di Sabbia*, Mondadori, Milano 2023.

61 I. Calvino, *Cibernetica e fantasmi. Appunti sulla narrativa come processo combinatorio*, in *Una pietra sopra*. Mondadori, op. cit., p. 213.

e le regole che il dialogo non poteva non seguire; questa era la vita della tribù: un codice di regole molto complicate cui doveva modellarsi ogni azione e ogni situazione. Il numero delle parole era limitato: alle prese col mondo multiforme e innumerevole gli uomini si difendevano opponendo un numero di suoni variamente combinati». ⁶² Esattamente come ogni altro codice culturale – dalla raccolta di noci di cocco e radici alla caccia, dai rapporti di parentela ai riti di iniziazione – la narrazione sin dalle sue origini è tensione a dominare la varietà reale con un limitatissimo armamentario di elementi. Limitati suoni, combinabili tra loro sulla base di limitate regole e di vincoli in un finito bagaglio di parole, a loro volta combinabili tra loro. «Il narratore cominciò a proferire parole non perché gli altri rispondessero altre prevedibili parole, ma per sperimentare fino a che punto le parole potevano combinarsi l'una con l'altra, generarsi una dall'altra: per dedurre una spiegazione del mondo dal filo d'ogni discorso-racconto possibile, dall'arabesco che nomi e verbi, soggetti e predicati, disegnavano diramandosi gli uni dagli altri» ⁶³.

Come suoni e parole, limitato è il repertorio di figure e azioni di cui il narratore primitivo poteva disporre: si tratta di quegli archetipi e di quelle funzioni narrative che il primo Calvino aveva censito repertoriando le *Fiabe italiane*, rinvenendo in esse quella «grande enciclopedia del narrabile» ⁶⁴ in grado di persuaderlo che «le fiabe sono vere», ossia «sono, prese tutte insieme, nella loro sempre ripetuta e sempre varia casistica di vicende umane, una spiegazione generale della vita...; sono il catalogo dei destini» ⁶⁵. Eppure nemmeno repertoriare il narrabile in un insieme discreto e combinabile di vicende è sufficiente per venire a capo dell'indefinita molteplicità del reale. Emblematico in tal senso è il finale di *Tutte le altre storie*, il racconto conclusivo de *Il castello dei destini incrociati*, in cui la vana ricerca da parte dell'io-narrante della propria storia tra gli arcani è bruscamente interrotta dal castellano che sparpaglia le carte, rimescolando tarocchi, destini e narrazioni potenziali. Contrariamente a quanto si potrebbe semplicisticamente pensare, «ogni processo analitico, ogni divisione in parti

⁶² *Ivi*, p. 201.

⁶³ *Ivi*, p. 254

⁶⁴ M. Lavagetto, *Introduzione* a I. Calvino, *Sulla fiaba*. Mondadori, Milano 1996, p. 6.

⁶⁵ I. Calvino, *Le fiabe italiane*, in I. Calvino, *Sulla fiaba*, op. cit., p. 39.

tende a dare del mondo un'immagine che si va via via complicando così come Zenone da Elea rifiutandosi d'accettare lo spazio come continuo finiva per aprire tra la tartaruga e Achille una suddivisione infinita di punti intermedi»⁶⁶.

Non c'è via d'uscita dal labirinto, solo la possibilità di accedere ad ulteriori labirintici livelli di realtà. In tal senso i «limiti del discreto» definiscono solo un'approssimativa, temporanea e parziale isola di intelligibilità nel mare illimitato e continuo dell'oggettività. È questa la già citata «vertigine del dettaglio» a cui fa riferimento Calvino nella lezione sull'*Esattezza*, il capogiro di una spirale che va dall'infinito cosmico all'infinitesimamente piccolo. In questo orizzonte, è Kublai Khan l'immagine simbolo della duplice e contraddittoria «natura del discreto». Nel racconto calviniano facciamo la sua conoscenza nell'*incipit* de *Le città invisibili*⁶⁷, in preda all'*horror infiniti* e prossimo alla resa al labirinto. Nella vita degli imperatori c'è un momento, che segue all'orgoglio per l'ampiezza sterminata dei territori che abbiamo conquistato, alla malinconia e al sollievo di sapere che presto rinunceremo a conoscerli e a comprenderli; un senso come di vuoto che ci prende una sera [...] è il momento disperato in cui si scopre che quest'impero che ci era sembrato la somma di tutte le meraviglie è uno sfacelo senza fine né forma. Con sforzo razionalizzante, con ragionamento geometrizzante e algebrizzante, l'imperatore prova a comprendere il suo impero riducendolo alla combinatoria discreta di pezzi su una scacchiera. Finché, a furia di segmentare il suo regno, finisce col ritrovarsi nell'ultimo capitolo con in mano il nulla. Allo scacco matto, sotto il piede del re sbalzato via dalla mano del vincitore, resta il nulla: un quadrato nero o bianco. A forza di scorporare le sue conquiste per ridurle all'essenza, Kublai era arrivato all'operazione estrema: la conquista definitiva, di cui i multiformi tesori dell'impero non erano che involucri illusori, si riduceva a un tassello di legno piallato. È a questo punto, in chiusura de *Le città invisibili*, che con l'affabulazione Marco Polo ricostruisce la magnificenza dell'impero a partire dall'infinitesimamente piccolo, ripopolandolo inevitabilmente con l'indefinito e brulicante mare delle cose del mondo. «Allora Marco Polo parlò: – La tua scacchiera, sire, è un

66 I. Calvino, *Cibernetica e fantasmi. Appunti sulla narrativa come processo combinatorio*, in *Una pietra sopra*, op. cit., p. 206.

67 I. Calvino, *Le città invisibili*, Einaudi, Torino 1972.

intarsio di due legni: ebano e acero. Il tassello sul quale si fissa il tuo sguardo illuminato fu tagliato in uno strato del tronco che crebbe in un anno di siccità: vedi come si dispongono le fibre? Qui si scorge un nodo appena accennato: una gemma tentò di spuntare in un giorno di primavera precoce, ma la brina della notte l'obbligò a desistere –. Il Gran Kan non s'era fin'allora reso conto che lo straniero sapeva esprimersi fluentemente nella sua lingua, ma non era questo a stupirlo. – Ecco un poro più grosso: forse è stato il nido d'una larva; non d'un tarlo, perché appena nato avrebbe continuato a scavare, ma d'un bruco che rosicchiò le foglie e fu la causa per cui l'albero fu scelto per essere abbattuto. Questo margine fu inciso dall'ebanista con la sgorbia perché aderisse al quadrato vicino, più sporgente. La quantità di cose che si potevano leggere in un pezzetto di legno liscio e vuoto sommergeva Kublai; già Polo era venuto a parlare dei boschi d'ebano, delle zattere di tronchi che discendono i fiumi, degli approdi, delle donne alle finestre».

È forse questa l'immagine più rappresentativa della letteratura del limite di Italo Calvino, un campo di perenne tensione tra discreto e continuo, tra finito e indefinito, una mente-occhio affacciata tra il nulla e l'infinito.

4. La letteratura del «limite» come proposta per il nuovo millennio

La letteratura del limite di Calvino si innesta su una antica tradizione poetico-conoscitiva e scientifico-letteraria della cultura italiana che lo scrittore ligure colloca lungo le coordinate Ariosto-Galileo-Leopardi:

«Nella direzione in cui lavoro adesso, trovo maggior nutrimento in Galileo, come precisione di linguaggio, come immaginazione scientifico-poetica, come costruzione di congetture. [...] Anche Dante, in un diverso orizzonte culturale, faceva opera enciclopedica e cosmologica, anche Dante cercava attraverso la parola letteraria di costruire un'immagine dell'universo. Questa è una vocazione profonda della letteratura italiana che passa da Dante a Galileo: l'opera letteraria come mappa del mondo e dello scibile, lo scrivere mosso da

una spinta conoscitiva».⁶⁸

Con le radici ben radicate nella nostra tradizione letteraria, questa spinta conoscitiva proietta la ricerca calviniana verso il nuovo millennio e verso le sue sfide. Il costante rapporto dialettico con il sistema in continua evoluzione delle scienze e della filosofia – interlocuzioni obbligate per una letteratura vuol essere mappa del mondo e dello scibile – rende la sfida al labirinto di Calvino costruito culturale e intellettuale di estrema attualità. Tra le numerose proposte per il ventunesimo secolo dello scrittore ligure, almeno due fanno della letteratura del limite un prezioso riferimento per i nostri giorni.

La prima proposta è relativa al valore terapeutico della letteratura nel contesto dell'ipertrofia comunicativa della società dell'informazione. È il valore letterario dell'*Esattezza*, secondo Calvino, il contraltare dell'illimitato, dell'indefinito, del vago. Dell'*Esattezza* Calvino dà una triplice definizione: a) Un disegno dell'opera ben definito e calcolato; b) L'evocazione di immagini visuali nitide, incisive, memorabili; c) Un linguaggio il più preciso possibile come lessico e come resa delle sfumature del pensiero e dell'immaginazione.⁶⁹

Cominciare e finire, livelli di realtà, visibilità, linea-mondo, sguardo come esplorazione dei limiti del linguaggio e delle forme di vita, discreto opposto al continuo, pensiero geometrizzante e combinatorio: non c'è aspetto della poetica calviniana non riconducibile a questa definizione di *Esattezza*. Questa può essere a sua volta considerata come trasposizione nel dominio letterario dei quattro significati fondamentali di limite in Aristotele⁷⁰. Valore fondante della letteratura del limite, nell'*Esattezza* Calvino individua la possibile panacea alle patologiche conseguenze linguistiche innescate dal trauma post-industriale del naufragio della soggettività nel mare dell'oggettività. «Mi sembra che il linguaggio venga sempre usato in modo approssimativo, casuale, sbadato, e ne provo un fastidio intollerabile»,⁷¹ afferma Calvino. È rispetto a questa vaghezza

68 I. Calvino, *Due interviste su scienza e letteratura*, in *Una pietra sopra*, op. cit., p. 228.

69 I. Calvino, *Lezioni Americane*, op. cit., pp. 59-60.

70 Come estremità di una cosa, come forma e figura, come fine di ciascuna cosa, come sostanza ed essenza di un ente. Cfr. A. Gentile, *Filosofia del limite*, op. cit., pp. 12-13.

71 I. Calvino, *Lezioni Americane*, op. cit., p. 60.

della parola che all'*Esattezza*, all'uso di «un linguaggio il più preciso possibile», deve tendere ogni ricerca letteraria e conoscitiva:

«mi sembra che un'epidemia pestilenziale abbia colpito l'umanità nella facoltà che più la caratterizza, cioè l'uso della parola, una peste del linguaggio che si manifesta come perdita di forza conoscitiva e di immediatezza, come automatismo che tende a livellare l'espressione sulle formule più generiche, anonime, astratte, a diluire i significati, a smussare le punte espressive, a spegnere ogni scintilla che sprizzi dallo scontro delle parole con nuove circostanze... Quel che mi interessa sono le possibilità di salute. La letteratura (e forse solo la letteratura) può creare degli anticorpi che contrastino l'espandersi della peste del linguaggio»⁷².

In questo orizzonte, la letteratura del limite ingaggia un duello poetico-gnoseologico contro il vago, costruisce un argine all'alluvionale riversarsi sull'Io del mare dell'oggettività, si propone come cura di un'infirmità che rischia di rendere inenarrabile (e quindi in conoscibile) il mondo nella società dell'informazione.

«Vorrei aggiungere che non è soltanto il linguaggio che mi sembra colpito da questa peste. Anche le immagini, per esempio. Viviamo sotto una pioggia ininterrotta d'immagini; i più potenti media non fanno che trasformare il mondo in immagini e moltiplicarlo attraverso una fantasmagoria di giochi di specchi: immagini che in gran parte sono prive della necessità interna che dovrebbe caratterizzare ogni immagine, come forma e come significato, come forza d'imporsi all'attenzione, come ricchezza di significati possibili. Gran parte di questa nuvola d'immagini si dissolve immediatamente come i sogni che non lasciano traccia nella memoria; ma non si dissolve una sensazione d'estraneità e di disagio. Ma forse l'inconsistenza non è nelle immagini o nel linguaggio soltanto: è nel mondo. La peste colpisce anche la vita delle persone e la storia delle nazioni, rende tutte le storie informi, casuali, confuse, senza principio né

72 *Ibidem*.

fine. Il mio disagio è per la perdita di forma che constato nella vita, e a cui cerco d'opporre l'unica difesa che riesco a concepire: un'idea della letteratura»⁷³.

Una seconda proposta offerta al nuovo millennio dalla letteratura del limite di Calvino regala un prezioso punto di partenza per ripensare il dominio letterario nel contesto, oggi attualissimo, della generazione di testi attraverso l'intelligenza artificiale. Scenario questo preconizzato da Calvino già a fine anni Sessanta. «L'uomo sta cominciando a capire come si smonta e come si rimonta la più complicata e la più imprevedibile di tutte le sue macchine: il linguaggio»⁷⁴, osservava allora lo scrittore, intravedendo nella grammatica generativa chomskiana e nella semantica strutturale di Greimas la possibilità di istruire modelli cibernetici di linguaggio. «Così come abbiamo già macchine che leggono, macchine che eseguono un'analisi linguistica dei testi letterari, macchine che riassumono, così avremo macchine capaci di ideare e comporre poesie e romanzi?»⁷⁵. L'intuizione calviniana nasceva proprio della ricerca sul limite. Se la narratività si modella su elementi discreti e ricorrenti, che consentono un enorme numero di combinazioni intese come operazioni logiche tra termini permutabili e combinabili, «affidato a un computer il compito di compiere queste operazioni, avremo la macchina capace di sostituire il poeta e lo scrittore»⁷⁶. Immaginando che per alcuni aspetti del racconto – come ad esempio il grado di intimità e le componenti psicologiche – siano definibili campi linguistici (lessico, grammatica, sintassi, proprietà permutative) e che, similmente, possano essere “istruite” omologie tra fatti storici, socio-economici e fatti letterari, la profezia di Calvino si spingeva ben oltre l'ipotesi di una scrittura cibernetica, anticipando gli scenari del *machine learning* e dell'algoritmo. La ricerca sul limite non solo permise a Calvino di anticipare di oltre mezzo secolo lo scenario dell'intelligenza artificiale applicata alla generazione dei testi, ma offrì all'autore argomenti oggi utili a ripensare il

73 *Ivi*, pp. 60-61.

74 I. Calvino, *Cibernetica e fantasmi. Appunti sulla narrativa come processo combinatorio*, in *Una pietra sopra*, op. cit. p. 207.

75 *Ivi*, p. 208.

76 *Ibidem*.

fatto letterario nell'era della sua *producibilità tecnologica*. È il ragionamento sui livelli di realtà, ad esempio, a convincere l'autore che – pur di fronte a una futuribile “macchina poetica” – il dominio del letterario resterà questione eminentemente umana. Se nella scrittura, infatti, «la persona io, esplicita o implicita, si frammenta in figure diverse, in un io che sta scrivendo e in un io che è scritto, in un io empirico che sta alle spalle dell'io che sta scrivendo e in un io mitico che fa da modello all'io che è scritto»⁷⁷ allora, indipendentemente dal fatto di essere umano o cibernetico, «l'io dell'autore nello scrivere si dissolve: la così detta “personalità” dello scrittore è interna all'atto dello scrivere è un prodotto della scrittura»⁷⁸. Ciò assodato, allora «smontato e rimontato il processo della composizione letteraria, il momento decisivo della vita letteraria sarà la lettura. In questo senso, anche affidata alla macchina, la letteratura continuerà a essere un luogo privilegiato della coscienza umana»⁷⁹. Come in *Se una notte d'inverno un viaggiatore*, è il Lettore – quello con la “elle” maiuscola che si afferma come individualità nella lettura – il polo determinante del fatto letterario, quello capace di ancorarlo all'umano pur nello scenario della “morte dell'autore” e della “macchina poetica”. Inoltre, se «la letteratura è tutta implicita nel linguaggio»⁸⁰, «permutazione d'un insieme finito di elementi»⁸¹, la sua tensione è per Calvino comunque rivolta a uscire da questa finitudine, a «dire continuamente qualcosa che non sa dire, che non può dire, qualcosa che non sa, qualcosa che non si può sapere»⁸². Insomma «la battaglia della letteratura è appunto uno sforzo per uscire fuori dai confini del linguaggio; è dall'orlo estremo del dicibile che essa si protende; è il richiamo di ciò che è fuori dal vocabolario che muove la letteratura»⁸³. È il limite a definire il campo letterario, il silenzio – oltre che la parola – a dargli vita. La traccia di un tabù, un'interdizione, il taciuto nell'inconscio collettivo o individuale, una zona non

77 *Ivi*, p. 211.

78 *Ibid.*

79 *Ibid.*

80 *Ivi*, p. 213.

81 *Ibid.*

82 *Ibid.*

83 *Ibid.*

ancora esplorata per mancanza di parole, termini o concetti non ancora usati in una determinata posizione: sono i limiti del detto, del dicibile, del linguaggio, i fantasmi della cibernetica, ciò che il *machine learning*, gli algoritmi, l'intelligenza artificiale, i modelli di linguaggio non potranno mai apprendere o testualizzare. È nell'indagine sul limite che Calvino costruisce la sua idea di letteratura, che definisce la specificità del fatto letterario e che assicura un domani all'umano narrare. Allungando così in prospettiva futura quell'infinita rincorsa al limite in cui è da sempre impegnata la letteratura italiana.

Bibliografia

- M. Barengi, *La forma dei desideri. L'idea di letteratura di Calvino*, in Calvino, I. *Mondo scritto e mondo non scritto*, Mondadori, Milano 2022.
- M. Belpoliti, *L'occhio di Calvino*, Einaudi, Torino 1996.
- A. Boncompagni, *Wittgenstein. Lo sguardo e il limite*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2011.
- I. Calvino, *Il barone rampante*. Einaudi, Torino 1957.
- I. Calvino, *I racconti che non ho scritto*, in «Marsia» gennaio-aprile 1959.
- I. Calvino, *Il cavaliere inesistente*. Einaudi, Torino, 1959.
- I. Calvino, *Ti con zero*, Einaudi, Torino 1967.
- I. Calvino, *Cibernetica e fantasmi* in «Le conferenze dell'Associazione Culturale Italiana», fase XXI, 1967-68, pp. 9-23.
- I. Calvino, *Le città invisibili*. Einaudi, Torino 1972.
- I. Calvino, *Il castello dei destini incrociati*, Einaudi, Torino 1973.
- I. Calvino, *Se una notte d'inverno un viaggiatore*, Einaudi, Torino 1979.
- I. Calvino, *Una pietra sopra*. Einaudi, Torino, 1980.
- I. Calvino, *Palomar*, Einaudi, Torino 1983.
- I. Calvino, *Collezione di Sabbia*, Garzanti, Milano 1984.
- I. Calvino, *Lezioni Americane*. Garzanti, Milano 1988.
- I. Calvino, *La strada di San Giovanni*, Mondadori, Milano 1990.
- I. Calvino, *Sulla fiaba*, Mondadori, Milano 1996.
- I. Calvino, *Mondo scritto e mondo non scritto*, Mondadori, Milano 2022.
- G. Deleuze e F. Guattari, *Rhizome*, Minuit, Paris 1976 (tr. it. *Rizoma*, Pratiche, Parma 1977).

U. Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino 1984.

U. Eco, *Dall'albero al labirinto. Studi storici sul segno e l'interpretazione*. Bompiani, Milano, 2007.

A. Gentile, *Filosofia del limite*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012.

P. Zellini, *Breve storia dell'infinito*, Adelphi, Milano 1993.

L'istante: il «limite» nel fluire del tempo

MAURIZIO SELIGARDI¹

Sommario: 1. L'istante: il «limite» del tempo. 2. La dissoluzione dell'«istante» nella «successione». 3. Il «limite» tra la soggettività e l'oggettività. 4. Considerazioni finali.

Abstract: In this essay it is argued that there have been two essential lines in the history of thought regarding the “limit”: the first begins with the Platonic extratemporal moment, the one which limits the multiplicity of the “others from the one”, which in Aristotelianism descends into becoming as an instant in act limiting continuity in potentiality. Along the same line, Thomas Aquinas places the limit-instant as a metaphysical justification of “grace”, the eternity that enters time. The other line, which manages to dissolve the instant in the succession, already begins to take shape in the Middle Ages and develops progressively to find the most coherent vision in the radical Aristotelianism of Giordano Bruno. If the first way of thinking is the foundation of both the metaphysical and gnoseological (transcendental idealism and empirical realism) dualism, the second denies the separation between spirit and body, and between act and potentiality: there is no thought of thought, so just as there are no absolute or a priori truths that are not only logical or tautological: the limit between thought and being is within the succession, and no negation has an ontological value.

Keywords: *instant, time, finite, infinite, objectivity, subjectivity.*

1 Professore di ruolo in Filosofia e Storia nei licei.

1. L'istante: il «limite» del tempo

La relazione tra pensiero e realtà può essere articolata in diverse forme: a) una stessa cosa vista come due estremi, ad esempio un istante come “fine” del passato e “inizio” del futuro; b) il riferimento di un ente reale a un ente di ragione, come lo scibile alla scienza; c) la soggettività e l'oggettività del pensiero quando hanno una radice unitaria.

Il nodo da sciogliere è se la “relazione” sia l'origine stessa o se abbia un fondamento. Un'approfondita analisi del concetto di “relazione” la troviamo nell'esposizione tomistica della dottrina aristotelica:

- a. *relatio secundum rationem tantum, in quantum scilicet unam et eandem rem ratio accipit ut duo extrema relationis [...];*
- b. *quaedam vero relationes sunt, quarum una realiter est in uno extremo, et alia secundum rationem tantum in altero, sicut scientia et scibile [...];*
- c. *Quaedam vero relativa sunt, in quibus ex parte utriusque extremi invenitur relatio realiter existens, sicut in aequalitate et similitudine: in utraque enim invenitur quantitas vel qualitas, quae est huius relationis radix².*

Tommaso spiega in che senso si possa parlare di mutamento o non mutamento nei diversi casi; così, ad esempio, quando c'è una relazione secondo realtà in entrambi gli estremi non avviene nulla di nuovo in modo assoluto in uno dei due, ma avviene in modo relativo, poiché in entrambi gli estremi si trovano la quantità e la qualità, che sono la radice della relazione. Pertanto se uno dei due muta, ad esempio diventa uguale a me perché lui cresce in altezza, questa uguaglianza era già in me come nella sua radice (in questo caso la quantità che ho in comune con l'altro, nel senso che entrambi abbiamo un corpo misurabile), la quale è un essere reale, anche se non avviene alcunché di nuovo in me realmente per il fatto che divento uguale all'altro a causa della sua mutazione.

Nell'interpretazione di Tommaso, il tempo è una “relazione” tra passato e futuro, come tra principio e fine: ciò che è relativo non è realmente nei due estremi ma è soltanto di ragione; qui si parla del tempo misurato dall'anima, a

² Tommaso, *In octo libros physicorum aristotelis expositio*, Marietti, Roma 1965, p. 330.

fondamento del quale c'è l'attimo extratemporale platonico e il nesso che ne è implicito fra tempo e idea. Per Platone l'uno è limite unificante la molteplicità infinita. L'infinità delle parti, cioè degli altri dall'uno, è la loro natura in quanto limitata dall'uno, il quale come parte e come totalità delle parti è in sé, mentre come tutto è l'idea che è esterna alla totalità, ossia è l'attimo extratemporale che dà l'avvio al cambiamento tra gli opposti³. Dall'immobilità ancora immobile così come dal movimento ancora in movimento non ci può essere mutamento di condizione. L'attimo in cui si ha il passaggio, se fosse nel tempo, sarebbe una terza cosa (né quiete, né movimento) che dovrebbe essere posta da una quarta, in quanto essa non può essere l'unico intermediario fra quiete e movimento (dovrebbe averli entrambi in sé, ma l'uno nell'istante in cui cambia non può avere entrambe le direzioni). L'attimo è il cominciamento ontologico, etico e gnoseologico, e non può essere in sé (infatti non può essere in ciascuna parte) e nemmeno nella totalità delle parti (perché lo sarebbe anche in ognuna). Pertanto, l'attimo è un'idea separata, mentre le singole parti e la loro totalità ne partecipano nel mutamento. Nell'aristotelismo l'istante scende nel tempo, di cui è limite nella successione⁴, in quanto è identico esso unifica, e in quanto è differente per essenza è la continuità⁵: c'è qui la discontinuità tra divenire-potenza e istante-atto; quest'ultimo è inizio della rappresentazione dell'ordine del cosmo, mentre nella filosofia platonica l'attimo extratemporale non è riconoscimento di quell'ordine bensì modello per il suo divenire.

L'attualità degli istanti, tra i quali il medio è potenzialmente divisibile in divisibili, che è centrale nella fisica ed è legata al concetto di "sostanza", viene interpretata anche in senso etico da Tommaso, diventando il fondamento della dottrina della grazia: «*Relinquitur igitur quod illud medium sit divisibile in semper divisibilia. Sed haec est ratio continui: ergo illud medium erit quoddam continuum*»⁶. Poiché la consapevolezza del tempo dipende dalla percezione

3 «L'uno se è immobile e se si muove, dovrà cambiare in entrambe le direzioni (solo così potrebbe realizzarle entrambe); quando cambia lo fa nell'istante e quindi non sarà in alcun tempo, né si muoverà, né starà fermo». Platone, *Parmenide*, 156d-e, Rusconi, Milano 1994, pp.185-187.

4 Aristotele, *Fisica*, IV, 10, 218a 20-25. Cfr. *Secondi Analitici*, II, 12, 95b 3-10.

5 *Ivi*, IV, 12, 222a10-20.

6 Tommaso, *In octo libros physicorum*, cit., p. 375.

del mutamento degli enti, Aristotele ha visto una perfetta corrispondenza fra il tempo misurato dalla coscienza e il movimento, e Tommaso ha poi identificato il *mutatum esse* con un *nunc*, come se il termine nella percezione di un mutamento fosse anche un termine reale del tempo, e ha identificato il *moveri* con il tempo (quel medio in potenza fra gli istanti attuali): «*Quia ergo moveri est in tempore, sequitur quod motum esse sit in nunc, quod est terminus temporis*»⁷. Nel caso della generazione l'inizio dell'essere sarebbe il termine del processo dal non essere verso l'essere, ma non viene chiarito in base a che cosa il *mutatum esse* sia un *nunc*, cioè un istante limite del tempo, che, ricordiamo, assume una valenza ontologica, in quanto è in corrispondenza col movimento, che anche nella fisica aristotelica è indipendente dall'anima che lo pensa, e non è un ente soltanto di ragione o un mezzo euristico. Che vi sia una continua alternanza fra *moveri* e *mutatum esse* («*ante omne moveri est mutatum esse, ut terminus alicuius partis motus. Ante omne mutatum esse est aliquid moveri, quia mutatum esse est terminus ipsius moveri*»⁸) dovrebbe far sorgere qualche dubbio sulla reale consistenza di quel *mutatum esse* e sulla sua identificazione con un *nunc*. La spiegazione che solo il *nunc-mutatum esse* sia atto e non sia parte del tempo lascia quest'ultimo in una dimensione soggettiva. Così il *nunc* «*secundum id quod est, idem est: sed ratione est alterum, secundum quod est prius et posterius: et sic nunc mensurat tempus, non secundum quod est idem subiecto, sed secundum quod ratione est alterum et alterum, et prius et posterius*»⁹. In questo orizzonte, viene definito il tempo grazie a un *nunc* che in quanto copula è il medesimo, invece in quanto “molteplicità” in “potenza” è considerato come alterità. Entra così in gioco una relazione in cui questo tempo è soggettivo, ma fonda il divenire anche oggettivamente, ossia funge da base della realtà ontologica. Un infinito come medio fra dei limiti-istanti (ossia un infinito limitato nel quale non c'è alcuna partecipazione, poiché l'atto, il *nunc-mutatum esse*, non partecipa del *moveri* e nemmeno questo di quello) non è una *contradictio in adiecto* solo se è il pensiero a renderlo infinito, dividendo o

7 *Ivi*, p. 416.

8 *Ivi*, p. 419. Cfr. *ivi*, p.418: «*Unde dicit quod illud quod factum est, necesse est prius fieri, et illud quod fit, necesse est factum esse*».

9 *Ivi*, p. 287. Cfr. Aristotele, *Fisica*, IV, 219a.

negando ogni limite: si tratta cioè di un indefinito, manca qualsiasi materia a dargli realtà, poiché l'idea del tempo è separata dalle cose: essa è quel salto nella "libertà" tra due dimensioni, potenza e atto, che non hanno altra possibilità di relazione, in quanto nel *moveri* il cambiamento è continuo e non può sopportare al suo interno una discontinuità.

Pertanto, la relazione aristotelica e tomistica tra *prius* e *posterius* ha come radice un ente logico: l'istante come "limite" del tempo. La *dynamis* aristotelica e il *moveri* di Tommaso, sono tanto "essere" quanto "non-essere", poiché sono i due termini di una relazione dell'autocoscienza. Le visioni della libertà extratemporale – che sia separata all'interno della successione come un atto discontinuo al divenire o che si inserisca improvvisamente nel tempo come il divino nel presente – sono fondate su quella determinazione dell'«istante-limite» nel pensiero. Se analizziamo, ad esempio, la concezione tomistica del libero arbitrio e della grazia, vediamo come questi siano nell'istante; è interessante notare come Tommaso da un lato neghi la simultaneità di divenire ed essere divenuto nell'istante e al tempo stesso la affermi sotto un altro punto di vista: «*et sic est intelligendum quod in his quae fiunt subito, simul est fieri et factum esse*»¹⁰. Egli deve spiegare come la grazia agisca nell'uomo, cioè si inserisca nel tempo; così distingue fra divenire in senso proprio (ovvero ciò che si sviluppa successivamente in tutto il tempo in cui continua un mutamento, quel *moveri* della fisica aristotelica che non è simultaneo all'istante) e divenire in senso improprio, ossia un termine, che può essere simultaneo a ciò che non è divenire, che si appropria di quanto in realtà appartiene al tempo precedente: «*Alio modo dicitur fieri improprie, ut scilicet dicatur aliquid fieri in illo instanti in quo primum factum est; et hoc ideo quia illud instans in quantum est terminus prioris temporis in quo fiebat, usurpat sibi hoc quod priori temporis debetur*»¹¹. Così se nel tempo c'è la colpa, nell'ultimo termine della colpa c'è la remissione della stessa (quel divenire in senso improprio) che però non è la grazia, la quale è l'istante fuori dalla successione, cioè quell'istante in senso proprio in cui non ci può essere simultaneità tra divenire ed essere divenuto, tra la storia e l'eterno.

10 Tommaso, *Sulla verità*, Bompiani, Milano 2005, p. 1980.

11 *Ivi*, p.1980.

Pertanto, Tommaso distingue tra: a) il divenire (*feri, moveri*); b) il processo come limite del divenire (*terminari motum*, ossia il divenire in senso improprio); c) l'istante (*nunc-mutatum esse*).

Nel commento alla *Fisica* per conciliare la visione di un Dio trascendente (libertà extratemporale) che opera nella storia e al tempo stesso tenere distinti la privazione del male – che avviene per tempi successivi all'interno del divenire – e il bene nell'uomo – (che, a differenza del male, non sarebbe privazione), Tommaso distingue questi tre momenti:

*«sed advertendum quod hic mutatum esse non est idem quod terminari motum: supra enim ostensum est quod illud temporis, in quo primo dicitur mutatum esse, est indivisibile, Sed accipitur hic mutatum esse, secundum quod significat quod aliquid prius movebatur; quasi dicat: omne quod movebatur, movebatur in tempore»*¹².

È significativo che questa differenza tra *terminari motum* e *mutatum esse* (cfr. *De veritate* 28, 9, 847a) diventa il fondamento della distinzione fra remissione come fine della “colpa” e “grazia”: usurpando ciò che appartiene al tempo precedente, dicendo cioè che qualcosa avviene nel primo istante in cui comincia ad essere – quel *feri improprie* che non è il *nunc* e che si appropria di ciò che appartiene al tempo in senso proprio (il *feri-moveri*), mentre nell'istante non avviene nulla perché non è divenire – il tempo sarebbe quindi sempre nel suo principio, anche se il *nunc* aristotelico e tomistico, in quanto limite, è insieme principio e fine. Questa è la struttura logico-metafisica della via che conduce alla ricerca filosofica o all'attesa di un Dio separato dalla natura, a prescindere dal fatto che la storia umana venga vista come un progressivo avvicinamento alla divinità, o un allontanamento, o ancora un'attesa di un *Deus absconditus* che si cela e istantaneamente può entrare nelle nostre vicende. La visione di una dimensione “autentica” fuori dal tempo della “successione” è stata poi declinata in tante forme. «Il conato è il medio fra la quiete e il movimento»¹³.

¹² Id., *In octo libros physicorum*, cit., p. 416.

¹³ G.Vico, *De antiquissima italorum sapientia*, in *Metafisica e metodo*, Bompiani, Milano 2008, p. 245.

«È una contraddizione cercare un'origine temporale delle azioni libere¹⁴: in Dio non c'è successione di tempo»¹⁵.

Schelling osserva che «l'uomo è in mezzo al tempo senza essere *nel tempo*: a lui è concesso di tornare a essere inizio»¹⁶. Sullo sfondo della correlazione semantica tra l'uomo, il tempo e la volontà, Schopenhauer afferma che «l'atto della volontà è indivisibile ed esistente fuori del tempo»¹⁷: «la volontà [...] non conosce il tempo; questo concerne il fenomeno delle idee»¹⁸. Nell'affermazione del primato della “soggettività”, Kierkegaard, si sofferma, in particolare, sul concetto di “libertà”: «il momento nel tempo dovrebbe avere un'importanza decisiva [...] in quanto l'eterno che prima non era, ha cominciato a essere in questo istante»¹⁹. «Questo momento [...] è decisivo ed è pieno di eternità»²⁰. «Il paradosso [...] porta l'eterno sul piano storico²¹: il passaggio avviene nella libertà»²². In questa prospettiva, Karl Jaspers sostiene che «quando l'esistenza irrompe nell'immanenza della coscienza supera il tempo. Ad essa, situata nell'istante, si manifesta la pienezza dell'essere come Trascendenza»²³. «nell'istante, se non è il vuoto atomo temporale ma il presente esistenziale, vedo l'eternità»²⁴. Heidegger, infine, rileva che «l'essere non è una cosa, non è nel tempo²⁵: la «temporalità si temporalizza primariamente a partire dal futuro»²⁶; «l'in-vista-di [...] si temporalizza nella libertà»²⁷.

Sullo sfondo di queste riflessioni, si costituisce il concetto di una «libertà non temporale» (il «conato» nella filosofia di Vico, il noumeno in Kant e

14 I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Roma-Bari 1941-2004, p.41.

15 *Ivi*, p. 54.

16 F.W.J.Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, Mursia, Milano 1990, p. 211.

17 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Mursia, Milano 1991, p.195.

18 *Ivi*, pp. 198-199.

19 S. Kierkegaard, *Briciole filosofiche*, S. Spera (a cura di), Queriniana, Brescia 2003, p.64.

20 *Ivi*, p.70.

21 *Ivi*, p.122.

22 *Ivi*, pp.137-138.

23 K. Jaspers, *Metafisica*, Mursia, Milano 1972, p.154.

24 *Ivi*, p.156.

25 M.Heidegger, *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1980, p. 99.

26 Id., *Principi metafisici della logica*, Il Melangolo, Genova 1990, p. 249.

27 *Ivi*, p. 252.

Schopenhauer, l'istante paradossale in Kierkegaard e l'istante esistenziale in Jaspers, il concetto di tempo in Heidegger, ossia il futuro quale proiezione verso l'eterno, come il divenire in senso improprio di cui parla Tommaso, che avviene e che è proiettato verso l'istante della grazia. Queste visioni sono anche escatologiche, sia che interpretano il tempo in relazione al mondo fenomenico (Kant, Schopenhauer), sia in quanto fatto esistenziale del singolo (Kierkegaard, Jaspers, Heidegger), o provvidenziale nella storia (Vico): esse non escono dalla concezione aristotelico-tomistica di un "istante" che limita ed è separato dalla "successione", ed è grazie a questa separazione che può farsi conato, noumeno, paradosso, Dio, grazia, evento; ossia aperture verso dimensioni teologiche.

Che il limitante sia posto dentro o al di fuori della successione, è necessario stabilire se esso e l'illimitato possono essere affermativi e negativi al tempo stesso o se uno dei due è solo "negazione". A questo proposito è opportuno considerare che di ogni ente – che sia l'universo o che sia il più infimo degli enti – possiamo negare qualcosa, ma in quella negazione anche affermiamo, perché il "limite" e "l'illimitato" non sono uno fondato e l'altro fondante. In uno dei passi più significativi del commento alla *Fisica* (VIII,1), Tommaso analizza il concetto dell'illimitato nel pensiero aristotelico e sostiene che lo Stagirita presuppone l'eternità, che va provata, per dimostrare che ogni *nunc* è principio e fine; egli non nega che ogni *nunc* sia principio e fine, ma ritiene che si debba seguire un'altra via per provarlo, perché partendo dall'eternità, Aristotele sarebbe caduto in una petizione di principio; questo procedimento (dialele)²⁸ è il circolo logico-metafisico nella filosofia aristotelica:

«Sic ergo videtur quod omne nunc esse principium et finem, non sic sit verum, nisi ex eo quod tempus ponitur sempiternum. Videtur ergo Aristoteles in assumptione huius medii supponere sempiternitatem temporis, quam debet probare»²⁹

Nei suoi commenti l'Aquinate cerca di attenuare o di risolvere i contrasti con la dottrina cristiana che si presentano negli scritti di Aristotele; qui la difficoltà è

28 Già nell'antichità gli scettici, in particolare Sesto Empirico, criticarono il "circolo" aristotelico.

29 Tommaso, *In octo libros physicorum*, cit., pp. 508-509.

quella di conciliare la visione aristotelica dell'istante e del tempo con il pensiero della creazione. Sorgono infatti due problemi strettamente legati: a) Ogni *nunc* è principio e fine solo se il tempo è eterno, altrimenti il primo *nunc* non è fine e l'ultimo non è principio. Come può allora esserci una creazione se il primo *nunc* è anche fine? b) Principio e fine devono essere insieme, cioè simultanei nello stesso *nunc* se il tempo è continuo; questa simultaneità è vera solo se il tempo è eterno, se ci sono una fine e/o un inizio ognuno di questi limiti non può essere simultaneamente principio e fine; ma non si può presupporre l'eternità per dimostrare la continuità del tempo (è una petizione di principio). L'eternità va provata, non presupposta.

Secondo Tommaso, l'interpretazione di Averroè – il *nunc* è principio e fine in quanto il tempo non è identico, come la linea, ma fluisce – non spiega nulla, perché con ciò non si dimostra che il *nunc* sia principio e fine insieme. La soluzione tomistica si basa sui concetti di “emanazione” e “negazione”. Per quanto riguarda il primo l'Aquinata sostiene che non c'è una qualche mutazione prima della prima mutazione, bensì «*mobilis [...] ipsum esse non acquisiverunt per mutationem vel motum*» – evitando così di andare indietro all'infinito, pensiero incompatibile con il concetto della creazione – «*sed per emanationem a primo rerum principio: et sic non sequitur quod ante primam mutationem sit aliqua mutatio*»³⁰. Pertanto, se parliamo di *ante* per il tempo ed *extra* per lo spazio non li intendiamo realmente; così soltanto secondo la nostra immaginazione il primo *nunc* (inizio del tempo) è prima e precede il tempo (inteso come “principio”, e la stessa cosa la si potrebbe dire, a proposito della “fine dei tempi”, dell'ultimo *nunc* inteso come fine). In questo modo Tommaso vuole salvare da un lato l'azione di Dio, la creazione, e dall'altro il concetto aristotelico dell'istante che è principio e fine: «*ipsum nunc quod est principium temporis, non praecedit tempus in rerum natura existens, sed secundum imaginationem nostram tantum*»; si pone così un'idea a priori, l'idealità del primo *nunc* in quanto fine, a fondamento della successione. È interessante notare che, nella definizione tomistica del principio del tempo, quella parola *ante*, riguardo a ciò che ci sarebbe prima, è solo negativa e non

30 *Ivi*, p. 510.

anche affermativa: «*cum dicitur principium temporis est ante quod nihil est temporis, [...] ante non remanet affirmatum, sed negatur*»³¹. Per capire questo passo, è necessario fare riferimento alla differenza che Tommaso pone tra le cose che sono “nel tempo” (ad esempio la giovinezza, che è misurata dal tempo) alle quali accade che qualcosa sia preesistente rispetto al loro principio (la parola “ante” è qui affermativa), e il tempo stesso che non può essere misurato dal tempo. Pertanto, qualcosa non preesiste al suo principio (non abbiamo il modo per misurare e sapere se un ipotetico qualcosa venga prima o dopo) e il termine “ante” non afferma alcunché:

*«sicut ergo cum dicimus extra mundum non esse nisi deum, non ponimus aliquam dimensionem extra mundum: ita cum dicimus ante mundum nihil fuisse, non ponimus aliquam successivam durationem ante mundum»*³².

Il termine *ante* riguarda la successione degli enti. L'*ante* come “negazione” è posto a fondamento della successione; il pensiero in quest’astrazione è separato dall’essere, separazione che, a partire da Cartesio, sarà poi esplicita nella filosofia moderna. Nel criticismo, ad esempio, il limite è un concetto negativo, un’idealità che permette, per contrapposizione, la rappresentazione degli oggetti della successione; tra i due aspetti presenti nel tomismo, idealità del limite in quanto fine e realtà in quanto principio, il secondo assume un aspetto fenomenologico, poiché la successione è una dimensione fenomenica, mentre il cominciamento è fuori dal tempo; il limite viene così allontanato dalla successione e posto dietro il mondo dei fenomeni, ma lo iato fra pensiero ed essere è confermato, anche se, diversamente dal tomismo in cui l'*ante* e l'*extra* vengono colti con l’immaginazione, ora si coglie soltanto la successione e non anche ciò che dovrebbe esserne a fondamento, ovvero quel limite negativo ideale.

31 *Ivi*, p. 511. Cfr. Agostino, *Le confessioni*, XI, 13: «*non enim erat tunc, ubi non erat tempus*».

32 *Ivi*, p.511.

2. La dissoluzione dell'«istante» nella successione

Nella filosofia medievale e moderna ci sono due linee essenziali di pensiero, articolate al loro interno in diversi modi: a) il limite tra pensiero ed essere è al di fuori della successione: il pensiero fonda la realtà; indirizzo che ha un suo presupposto in quel primo limite tomistico, ideale come fine e reale come inizio; b) il limite tra pensiero ed essere, o tra umano e divino, è dentro la successione: si ha così la progressiva dissoluzione del “divino” con Scoto Eriugena, Avicenna, Amalrico di Bène, Davide di Dinant, Giordano Bruno.

Nella filosofia “nolana” la relazione fra le cose temporali ha come radice l'essere naturale, di cui partecipano e l'indivisibilità e l'estensione. Il pensiero ne vede la realtà ma solo ciò che ha limiti è conoscibile, perché ciò che determina come “l'indeterminato” non è uno scibile ad esso opposto, e nemmeno una negazione del proprio limite, bensì la radice materiale di se stesso e di ciò che esso può negare. Che cos'è allora il “limite” che nel tempo si modifica? Se non è un *nunc-mutatum esse* non può che essere la stessa privazione tra i diversi modi o possibilità della natura, che continuamente si limitano a vicenda nel divenire a vicenda nel divenire. Sono le cose reali, determinate, che il pensiero oppone a ciò di cui non vede i limiti determinandolo come “infinito”, di cui quegli enti costituiscono la trama delle relazioni. L'illimitato non è quindi il salto del pensiero verso la mancanza assoluta di determinazioni, sia questa formulata in modalità ontoteologica come nell'intuizione mistica, o logico-ontologica come nell'intuizione noetica, salto che è la discontinuità, ossia quella separazione logica dell'essere da se stesso da cui conseguono diverse ipostatizzazioni, come ad esempio un *moveri* separato da un *actus-nunc-mutatum esse*, o un divenire separato dal *nihil eternum*, o dall'“abisso”, o dall'indeterminato.

Giordano Bruno, attraverso la critica alla fisica aristotelica, ha dissolto l'istante attuale nel divenire, ossia la potenza non è mai distinta dall'atto. «la possibilità assoluta per la quale le cose che sono in atto, possono essere, non è prima che la attualità, né tampoco poi che quella. Oltre il poter essere è con lo essere in atto e non precede quello; perché, se quel che può essere, facesse se stesso, sarebbe

prima che fusse fatto».³³ Egli pone così il cominciamento del filosofare nella successione; l'uomo è libero solo nella storia, non possono pertanto esserci dei limiti in atto, ovvero che non siano anche "potenza" e "mutamento". Possiamo misurare i nostri ricordi o le nostre attese, o anche stabilire dei limiti relativi nell'indagare la realtà fisica, come i minuti o i secondi e via dividendo sempre più, fino a quanto è permesso dalla nostra capacità, ma non si tratta di istanti ontologici, ossia non c'è un atto (come principio del principio: il pensiero che pensa se stesso) separato dalla potenza. Per Aristotele risalire le cause all'infinito significherebbe dire che tutte le proposizioni sono dimostrabili, cioè aventi un termine medio, l'istante nel tempo (la causa); però non si può andare all'infinito e quindi c'è una causa prima, la discontinuità ultima. Le definizioni come premesse prime sono prodotte dall'intuizione noetica, che altro non è che il pensiero del pensiero, ossia la realtà del concetto, la quale nell'*istante* separa da sé il pensiero sulla realtà: crea una *discontinuità*, ponendo la negazione non solo nel concetto della realtà (i discorsi sulle cose, che sono sempre affermazione e negazione), ma anche nella realtà del concetto, cioè inserisce il *limite*, come negazione, quale causa interna al pensiero. La ragione prende le proprie determinazioni o mediazioni come se fossero anche privazioni (non essere) nelle relazioni e modalità della realtà. Affermazione e negazione sono così separate nel principio, e troveranno poi una trascendentale identificazione nell'idealismo; la negazione resta come base dell'idea del divenire, a prescindere dalle caratteristiche con cui essa si presenta storicamente (il *nihil*, l'indeterminato), e dai diversi problemi che i filosofi fondano su di essa. Viene ipostatizzata la negazione, come fosse un limite assoluto, in tanti modi differenti a seconda delle epoche e dei pensatori; si tratta di trasposizioni della "negazione" dall'assoluto logico alla successione. La teologia negativa viene portata dalla definizione di Dio alla giustificazione della realtà e dell'indagine su quest'ultima; cioè la negazione non ha un ente reale del quale affermare una o più privazioni: può essere posta come fondamento dell'appercezione della successione.

Quando invece Giordano Bruno nega un limite assoluto, afferma al tempo stesso la continuità dell'essere, e negando che un ente nella successione possa

33 G. Bruno, *De la causa, principio e uno*, III, in *Opere italiane*, I, Laterza, Bari 1927, p. 218.

essere tutto ciò che l'essere può essere afferma la discontinuità fra gli enti. Per quanto l'uomo abbia un limite connaturato nel proprio sapere, non c'è una pura negazione al di là di quello, poiché la negazione logica non viene usata come "fondamento" della successione ontologica (Tommaso) o gnoseologica (Kant). L'*ante* di Tommaso e il *noumeno* di Kant sono anch'essi enti di ragione, ma posti a base della realtà mutevole, proprio perché sono contrapposti ad essa. Se infatti affermassero qualcosa non potrebbero svolgere la funzione loro assegnata, che è quella di valere come contrapposizione all'essere quale realtà rappresentata (essendo il negativo sintetico dell'intuizione a priori non ci può essere nessun fenomeno senza il rispettivo noumeno che ne è la base logica e ontologica). L'impossibilità di affermare qualcosa e al tempo stesso che l'affermazione ne sia a fondamento ha portato Kant alla revisione del concetto di noumeno della prima edizione della *Critica della ragion pura*: nella seconda edizione e nell'*Opus postumum* non c'è più un ruolo positivo del noumeno sulla conoscenza³⁴. Solo il fenomeno ha una relazione sia negativa³⁵ che positiva³⁶ con il soggetto conoscente; affermazione e negazione insieme vengono limitate al mondo dell'esperienza, di ciò che è al di qua del limite; al di là c'è solo la negazione (dire del noumeno che affermativamente è l'oggetto di un sapere a noi precluso non sposta di una virgola i termini della questione, poiché qui conta la conoscenza umana). Quando poi l'idealismo assoluto pone una ragione infinita che è la stessa realtà, esso elimina quella cosa in sé nella funzione di contrapposizione alla successione; Hegel cioè toglie la contraddizione tra affermazione e negazione, ma non perché esse siano soltanto discorsi o volizioni sulla realtà, bensì perché l'annullamento di quella contraddizione diventa il fondamento stesso della realtà. Un idealismo

34 «La distinzione del cosiddetto oggetto in sé, in contrapposto a quello nel fenomeno (*phaenomenon adversus noumenon*), non significa una cosa reale che stia di contro all'oggetto sensibile, ma, in quanto= x , solo il principio che non vi è nulla di empirico che contenga il fondamento di determinazione della possibilità dell'esperienza. Il negativo sinteticamente dell'intuizione a priori». I. Kant, *Opus postumum*, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 283-284.

35 *Ibidem*. «Ogni rappresentazione come fenomeno è pensata come distinta da ciò che è l'oggetto in sé».

36 *Ivi*, p. 288. «Come sono possibili proposizioni sintetiche a priori? Risposta: sono possibili solo in quanto il loro oggetto si restringe semplicemente al fenomeno».

coerente, come quello hegeliano, non può che cominciare dall'indeterminato essere-nulla come principio insieme logico e ontologico; poiché qualsiasi inizio, che non sia quell'astrazione, dal quale volesse idealisticamente muovere, non potrebbe essere altro che l'entificazione del limite della successione, ritornando cioè a quel dualismo fra pensiero ed essere che Hegel nega. Se questo limite è invece solo ideale e la sua realtà è l'infinito come ragione assoluta – dove i termini della successione non sono altro che quel limite tolto – ciò che resta è l'*ante* di Tommaso o il *noumeno* di Kant, ma ora senza più la successione; resta il più puro concetto infinito, da cui si deduce poi la realtà come sue determinazioni ideali, alle quali gli oggetti vengono quindi applicati nella forma di momenti storici, ossia superamenti e trapassi. Nell'hegelismo "individuale" e "generale" sono determinazioni dell'essere predicativo, del quale stabiliscono l'identità, che è la totalità: questo pensiero pertanto è un circolo. Hegel ha saldato la reciproca determinazione di "io-penso" e "tempo in generale" della filosofia kantiana: il pensiero autofondante è così il tempo stesso, ossia la risoluzione della contraddizione nel pensiero. Nella filosofia di Kant la permanenza assume un ruolo fondante ammettendo un a priori come "io penso" fuori dal tempo: l'idealismo trascendentale del tempo è l'a priori del realismo empirico.

Il termine medio della dimostrazione resta sul piano logico e non viene posto come permanenza, ossia come interruzione della successione (*nunc-mutatum esse*); si aprono così sempre nuovi spazi verso l'infinito, poiché il limite è continuamente opposto al pensiero. Non c'è la discontinuità di un istante-limite in atto separato dalla successione in potenza; pertanto, non c'è e non ci può essere un fondamento assoluto del sapere: il pensiero anzi si estende all'infinità senza poterla adeguare, a causa del limite che è reale, e non lo possiamo idealisticamente annullare superandolo in quanto pensato. Per quanto con l'intenzionalità³⁷ si trascenda "in discorso" il mondo fisico, non c'è una verità extrastorica e assoluta che non sia anche realtà con tutte le sue limitazioni e particolarità contingenti.

37 «Ratio seu intentio, quae in primam atque secundam distinguitur, quam nos aliquando idearum umbram consuevimus appellare», G. Bruno, *De imaginum compositione*, I, in *Opera latine conscripta*, Neapoli Florentiae 1879-91, II, III, p.94.

«Né per questo che l'obietto è infinito, in atto semplicissimo, e la nostra potenza intellettiva non può apprendere l'infinito se non in discorso, o in certa maniera de discorso, com'è dire in certa ragione potenziale o aptitudinale, è come colui che s'amena a la consecuzion de l'immenso onde vegna a costituirse un fine dove non è fine. Degnamente, perché l'ultimo fine non deve aver fine, atteso che sarebe ultimo. È dunque infinito in intenzione, in pefezione, in essenza ed in qualsivoglia altra maniera d'essere fine».³⁸

L'essere predicativo (l'ultimo fine "è" infinito in intenzione, in perfezione, in essenza) è una determinazione delle infinite cose finite (le maniere d'esser fine); ma il fine delle cose nel divenire è privazione come modo nell'esistenza, e non c'è identità (l'essere è sia infinitezza che finitezza) fra "cosa" e "causa", poiché ci sono tante maniere, come limiti dell'essere, d'esser fine, ossia l'intenzione (*post rem*), la perfezione (*in re*) e l'essenza (*ante rem*). Questo non vuol dire che degli enti si possa scolasticamente dimostrare l'esistenza reale deducendola dalla loro predicazione, ma piuttosto che la finitudine delle cose viene rappresentata come identità dal pensiero attraverso la copula e come partecipazione all'infinito tramite la differenza tra i varî modi della finitezza. L'universale è così una determinazione dell'essere esistenziale; la similitudine dell'individuale, dell'oggetto appreso con un atto intenzionale, è la determinazione dell'essere predicativo («*Et nos in proposito singularium ideas volumus, quia sumimus ideati rationem secundum universalem figurati, apprehensi similitudinem*»)³⁹; *apprehensio* che in se stessa ancora non ha affermazione e negazione, e perciò il soggetto, nella sintesi di particolare e universale, può quindi affermare o negare qualsiasi predicato e qualsiasi volizione, che è l'essenza della libertà e della riflessione sulla storia, come rapporto tra la soggettività e l'oggettività. Non c'è pertanto separazione temporale tra cause e fini, che vengono distinti solo come relazioni (i limiti) tra le cose in divenire: ciò che è causa può essere fine e viceversa, a seconda dei singoli enti, delle circostanze e del punto d'osservazione. Le cause non sono separate, se non relativamente, dai fini; ossia nessuna di

38 G. Bruno, *De gli eroici furori*, in *Opere italiane* II, Laterza, Bari 1927, p. 368.

39 Id., *De umbris idearum*, in *Opera latine*, II, cit., p.53.

quelle può essere *causa sui*, perché non sono mai fuori dal tempo (la libertà separata dal tempo presuppone invece un limite quale cominciamento esterno al divenire, o che in qualche modo lo interrompa). Pertanto, di ogni fatto ci sono molteplici cause o condizioni, che tendono all'infinità più ci si allontana nel passato.

Il limite filosofico che separa Dio dal divenire è riemerso con forza a partire da Cartesio, con quella netta distinzione tra spirito e corpo che si era cercato di superare nel Rinascimento. Bruno è stato uno dei maggiori interpreti di quell'aristotelismo radicale che ha portato a compimento la discesa delle idee dall'iperuranio platonico nella molteplicità dell'universo. Egli aveva la consapevolezza che nella storia umana l'oggettività del sistema che la informa non è scissa assolutamente dalla soggettività con la sua "materia". Nessuno prima di lui ha avuto una così chiara visione della mancanza di un riferimento permanente al quale si possa far combaciare la complessità dell'esistenza⁴⁰, poiché egli ha pensato il profondo legame tra spirito e natura tramite le ombre delle idee che non possono mai essere inserite in un sistema compiuto, in quanto sono la problematica e continua apertura dell'essere al pensiero, nella contezza che la storia è stata un susseguirsi di sofferti scontri e compromessi fra la soggettività e l'oggettività, fra l'esistenza e il sistema.

Nell'aristotelismo la causa come ragion d'essere, discesa nel divenire, è l'istante-limite, l'identità che separa. L'attimo extratemporale platonico viene cioè portato nel flusso del mutamento, separando la permanenza (il *nunc* solo atto, il fondamento) dalla potenza infinita, mentre la separazione stessa è la negazione, che viene ipostatizzata come presupposto del divenire. Le principali filosofie moderne si basano sulla "permanenza" (il razionalismo con le idee innate, l'idealismo con l'a priori), la quale è così il fondo che impedisce la regressione infinita del pensiero.

Se la negazione assume un carattere ontologico non tanto quale cominciamento nel divenire, ma come *nihil eternum*, allora il fondamento non è l'identità bensì la "differenza", la negazione dell'oggettività. Heidegger rileva la mancanza di attenzione verso la "differenza" come "differenza": la metafisica

40 Id., *De triplici minimo et mensura*, II, V, in *Opera latine conscripta*, cit., I, III, p. 202.

della rappresentazione indaga il differente come essere comune (ontologia) o in quanto essere supremo, il “Dio dei filosofi”, il più ente tra gli enti (teologia), ma non la differenza in quanto tale. Il fondamento heideggeriano è il “fondare” come evento, il “non-dire della differenza”, l’ineffabile, la mancanza del perché che è ricerca dell’essere nell’indifferenza verso i particolari storici, e che tende all’abisso senza fondo, all’assenza non solo della teologica *causa sui*, ma anche del “perché” delle cose (il principio di ragione). In quest’assenza si confondono e si perdono tutti i limiti e tutte le distinzioni. Si cerca così la mistica profondità della disgiunzione, poiché solo in essa si ha e si coglie l’evento: ciò che entrerebbe nella storia come un nuovo inizio. Se, invece, la permanenza si fa autocertezza dell’idea, il regresso all’infinito, non trovando un fondo, si avvolge su se stesso:

«il pensiero pensa o tutto o nulla, se avesse un limite, l’avrebbe come pensato, e perciò come superato e non più limite [...] La filosofia è circolo e unità, e ogni punto di essa è intelligibile solamente in relazione con tutti gli altri».⁴¹

Tale idealistico annullamento del limite si scontra inevitabilmente e aporeticamente con la realtà che continuamente viviamo e pensiamo: pensando un limite lo facciamo nostro e così lo annulliamo in quanto limite; ma se anche l’abbiamo superato in quanto pensato, dobbiamo chiudere l’annullamento entro confini, definirlo in quanto superato. Determiniamo anche presumendo di porre l’indeterminato, il quale così non è superato in quanto se stesso, e affermare che un limite in quanto pensato è superato senza che tale atto sia un nuovo limite: sarebbe come dire che si possa pensare l’illimitato, ossia l’impensabile; tanto che l’idealismo, per evitare quest’aporia, dà al limite (che sul piano dell’essere si trova nel concetto della realtà, ossia le cose che si presentano al pensiero e alla volontà) un valore ontologico anche nella realtà del concetto, cioè nella soggettività del pensiero, in quanto «identità-differenza» o «affermazione-negazione»⁴²: ovvero la contraddizione logica assume connotati ontologici attraverso la realtà del concetto. La risoluzione della contraddizione serve così da comprensione e

41 B. Croce, *Filosofia della pratica*, Laterza, Bari 1950, pp. 290-291.

42 «L’unico pensiero (e l’unica realtà), che è positività-negatività, affermazione-negazione». B. Croce, *Logica*, Bari 1905, p. 307.

adeguamento della realtà, con quello che ne consegue fino all'idea assoluta e alla risoluzione di tutto ciò che è accaduto nella circolarità del pensiero.

Il limite non viene annullato in quanto pensato; se ogni momento nella storia e ogni limite nell'infinito fossero reali solo in quanto assoluti o fossero idealisticamente superati in quanto pensati, allora non avrebbe alcun significato parlare di libertà o di soggettività. Come arrivare quindi al limite del pensiero e darne anche un valore positivo che metta in gioco ciò che ne è al di là? Questo è il problema gnoseologico di tutti i filosofi che non pongono un'identità fra idea e oggettività o tra pensiero e realtà. C'è stato chi ha cercato di sciogliere, nella critica bruniana, il nodo di immanenza (*mens insita omnibus*) e trascendenza (*mens super omnia*) riducendo la *mens* a un *caput mortuum* (B. Spaventa), chi, invece, a un concetto limite, un noumeno (G. Gentile).⁴³ Ma, in entrambi i casi, non si è fatto altro che marcare un punto d'arrivo: la fine di un pensiero che si ritiene inadeguato, e allora viene significato solamente il limite, vero o presunto, oltre il quale il pensatore in questione non sarebbe riuscito ad andare. Ma non viene detto né che cosa sia quel limite e nemmeno viene chiarito il rapporto tra esso e l'illimitato. Bruno ha escluso, con la negazione della separazione fra idea-forma da un lato e materia dall'altro, un campo vuoto al di là del limite. Se questo termine è privazione anche attuale, «come la pregnant è senza la sua prole»⁴⁴, il punto nodale è la relazione tra quello e un illimitato che è “sopra” gli enti finiti pur non essendone separato. Il pensiero tende all'infinito non potendolo adeguare: «la potenza intellettuale mai si quietava, mai s'appaga in verità compresa, se non sempre oltre ed oltre procede alla verità incomprendibile. Così la volontà che séguita l'apprensione, veggiamo che mai s'appaga per cosa finita»⁴⁵, ma ciò che ne resta fuori non è un assoluto, perché si può sempre cercare di spostare i limiti, e non c'è una negazione che abbia un valore ontologico; mentre anche le più dialettiche, o meno dualistiche, tra le filosofie che pongono la vera conoscenza nell'interruzione della successione, separando la libertà dal divenire, non possono che fondarsi sul concetto di “permanenza” – entificata in tanti modi diversi: spirito, assoluto, Dio, atto, istante, evento – la cui negazione è

43 G. Gentile, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Le Lettere, Firenze 1991, p.129.

44 G. Bruno, *De la causa*, in *Opere italiane*, I, cit., p. 239.

45 *Ivi*, II, p. 450.

l'indeterminazione come determinazione del pensiero per giustificare il divenire.

La realtà limita l'idea anche quando il pensiero vede se stesso specchiato nei limiti; l'indistinzione di pensiero e realtà è una questione meramente teoretica, cioè la ragione considera solo l'astrazione dell'universale dall'individuale, il mondo razionale, invece, la ragione come relazione di pratica e teoria pensa per universali e apprende il particolare. Non c'è un salto tra il concetto e l'essere, bensì un passaggio visto nella storicità del male e del dolore, poiché la spiritualità è sempre temporale. La ragione pertanto non comprende l'infinità delle condizioni, perché altrimenti le categorie sarebbero il sistema stesso come assoluto, ossia la negazione di ciò che è la vita come non coincidenza di individuale e universale, di passione o volontà da un lato e di forma o sistema dall'altro.

3. Il «limite» tra la soggettività e l'oggettività

Qualsiasi rapporto d'identità presuppone la "permanenza", sia quando all'essenza come identità con se stessa si fanno assumere connotati ontologici nel passaggio da relazione del primo tipo a una del terzo tipo, come nei concetti dell'istante, *prius et posterius*, aristotelico-tomistico e del limite hegeliano quale identità-differenza, sia quando l'identità quale unità della definizione, che esprime l'unità di una sostanza, viene rappresentata non più come una relazione del secondo tipo (scienza-scibile) ma viene intesa come se avesse una radice reale, una base stabile indipendente dal divenire dello scibile. In entrambi i casi, tale fondamento non può che essere la finzione di una permanenza, quell'identità che da logica si fa ontologica (nel primo caso un istante al di sopra o al di fuori della successione quale base della conoscenza; nel secondo caso un a priori quale sintesi originaria degli opposti, che dia ragione del movimento fra scienza e scibile). Le verità necessarie sono soltanto logiche, la scienza che coincide con lo scibile, e riguardo ad esse c'è un a priori come fondamento e condizione di possibilità della conoscenza. Nel criticismo l'intelletto ha l'a priori perché è già esperienza – distinzione tra piano naturalistico, in cui non sarebbe legittimo porre un a priori, e piano trascendentale, in cui l'intelletto

ha dei principi a priori: il “trascendentale” è l’a priori soggettivo, perché l’aspetto trascendentale riguarda il fenomeno – mentre nell’idealismo, che ha unito fenomeno e noumeno, “trascendentale” è l’oggettività, la realtà stessa. In entrambi i casi si presuppone di non cadere in una petizione di principio perché l’attività oggettivante, basata su l’a priori come il principio di causa o l’io penso, risolverebbe l’aposteriorità nell’apriorità del carattere formale della conoscenza (criticismo) o sarebbe costitutiva di ogni realtà (idealismo, identificazione di forma e materia della conoscenza). Il trascendentale ordina o crea la connessione tra i fenomeni; ma l’atto trascendentale è dell’io penso che ha bisogno del principio di causa: la soggettività del pensiero implica quella sintesi originaria che è la sorgente della logica trascendentale.

Se a fondamento del sapere ci fosse una conoscenza immediata, tutto dipenderebbe da un’intuizione, noetica o mistica che sia (non la fede, che è mediazione) e non ci sarebbe una reale differenza fra le due, perché entrambe si baserebbero sulla certezza che il pensiero possa iniziare istantaneamente dalla “verità”. Se il sapere sorge invece dalla riflessione, non può avere un fondamento oggettivo, poiché si parte da una conoscenza mediata, ossia da collegamenti posti dalla ragione e soggetti al mutamento, lasciando alle “verità” una giustificazione storica o relativa. Queste difficoltà nascono ogni volta che confrontiamo l’oggetto con la riflessione poiché dobbiamo presupporre il principio di causa, con tutte le difficoltà che esso comporta. Kant, per uscire da questo vicolo cieco, ha cercato un fondamento e l’ha posto nel canone dell’uso oggettivamente valido delle categorie, nel rapporto analitico fra l’esperienza e i suoi principi. I principi dell’intelletto puro tolgono la soggettività dall’esperienza dei fenomeni garantendone il valore oggettivo; così il giudizio sintetico a priori (principio causale) si fonda sul giudizio analitico che unisce l’esperienza e la riflessione sulla stessa, ma poiché ogni unità analitica presuppone un’unità sintetica (appercezione trascendentale) si finisce in un circolo tra logica e ontologia.

Il rapporto fra la soggettività e l’oggettività è quello tra gli impulsi vitali, la potenza, la volontà, il dionisiaco o che dir si voglia da un lato, e la forma, l’idea, l’atto, il sistema, l’apollineo dall’altro lato. Ci sono filosofi che hanno una maggiore propensione alla soggettività altri all’oggettività, e per quanto nessuno possa essere solo soggettivo o solo oggettivo, questi tendono a sminuire

il soggetto, quelli l'oggetto fino talvolta a dimenticare la realtà stessa (credendo così di aver superato il problema della relazione fra soggetto e oggetto). La difficoltà di quel rapporto è stata causa dei tormenti teorici di due tra i più importanti pensatori del Novecento, Croce e Heidegger. In quest'ultimo giunge a una mancanza di concretezza il pensiero della soggettività, fino a perdersi nell'abisso senza fondo, nella dimenticanza dell'oggetto. Nella filosofia di Croce arriva a un punto aporetico il pensiero dell'oggettività. La coincidenza di realtà e razionalità può, infatti, essere solo nell'oggettiva dimensione delle idee, nel sistema, poiché la soggettività continuamente la spezza; l'uomo lo si deve considerare nella pienezza e realtà dei suoi limiti, altrimenti rimane l'umanità, l'uomo in sé, l'idea. Per riconoscerne la soggettività lo si deve pensare nel suo essere finito, in caso contrario non si possono comprendere o giustificare le azioni dei singoli individui nella storia, ed è proprio questa distinzione che mette in gioco il problema dell'apriori, come termine e inizio del sapere.

Croce da un lato considera l'apriori di categoria e intuizione, a partire da Kant e Hegel, una delle più notevoli conquiste nella storia del pensiero, dall'altro lato, quando deve applicare quel concetto alla realtà, egli rileva come l'apriori arrivi a negare la vera conoscenza storica: «il nuovo storicismo rifiuta, anzitutto, la cosiddetta “Filosofia della storia” [...] e, contro di questa nega, insieme con ogni altro apriori in filosofia, la conoscenza apriori della storia in qualsiasi sua parte».⁴⁶ L'apriori idealistico è la radice di quella chiusura del sistema in una “filosofia definitiva” criticata da Croce, il progressivo distacco dalla quale è la cifra della sua lunga riflessione filosofica. Egli parla sì di una realtà razionale (sarebbe ben singolare, egli dice, che la realtà potesse essere realtà senza possedere una sua ragione) ma nella quale dei doveri morali non coincidono con l'essere di un momento storico. La libera storia quale azione apparterrebbe così alla sola cerchia pratica, la storia come pensiero alla teoretica; ma quale sarebbe il limite fra un tipo di ragione e l'altra? Se si dice che la ragione nella storia che “si fa” è soltanto una ragione morale – e l'irrazionale non è altro che “la continua obiezione del mondo al nostro fare”, obiezione di cui vediamo o vedremo poi teoricamente la razionalità – ed è quindi altra rispetto

46 Id., *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Bari 1945, pp. 124-125.

alla razionalità degli eventi passati che ormai sono soltanto nel pensiero, si è portati a fare una distinzione fra fatti storici e fatti arbitrariamente ritenuti non storici: «i regressi e le decadenze effettivamente non hanno luogo nella storia» e i nuovi progressi non sono concepibili «senza quell'intermedio, che per sé non è soggetto di storia, ma nota di cronaca vergognosa e dolorosa».⁴⁷

Su tale annullamento della storicità del male Croce fonda la sua idea del progresso, il quale non è altro che «il ritmo dello spirito stesso, con il quale soltanto si può interpretare la storia»⁴⁸. Egli sostiene che il male ha un duplice aspetto: positivo e reale nella sfera vitale, negativo e irreali in quella morale, sfera nella quale solo la moralità che lo combatte ha realtà e positività, e quindi il male esisterebbe allora soltanto nella coscienza «che ne ha rimorso e si redime» (così come l'errore nel vero che lo corregge), cioè come bene; pertanto il pensiero è critica e la morale è redenzione. Il rapporto tra il male e l'oggettività è la radice dell'aporia di Croce, che è poi la difficoltà intrinseca alla riflessione storica stessa: il male che è nell'uomo nel presente ma che al tempo stesso perde realtà nel pensiero, perdita che diviene così il fondamento della visione di uno spirito che cresce su sé stesso. Come si può parlare di progresso, inteso non in modo ingenuo (le «magnifiche sorti e progressive») o relativo (come per esempio, il progresso economico che è regresso ecologico), ma in senso crociano come il perpetuo «incremento» dello spirito, se il «ritmo dello spirito» è, invece, realtà storica tanto del male quanto del bene? Croce ha depurato l'idea del «progresso» da tutte le ingenuità, le utopie spicciole, le contingenze concrete, e ne rimane così l'essenza: il «ritmo dello spirito», che, egli dice, non è altro che il concetto di Dio come è stato affinato dalle filosofie, e che è immanente alla storia; ma resta a sostenere quest'idea quell'esile supporto, cioè la perdita di realtà del male nel pensiero, spezzato il quale l'idea di un «progresso» assoluto, o incremento dello spirito, non ha più consistenza, e resta solo come la più profonda e meno banale visione dell'ottimismo storico-filosofico.

Tra le ragioni dei fatti è fondamentale per l'indagine storica quella che mette in relazione la passione vitale nel presente e la stessa quando si è manifestata

47 Id., *Filosofia e storiografia*, Laterza, Bari 1949, p. 325.

48 Ivi, p. 324.

come male nel passato: si tratta della medesima o simile forza, solo con intensità diversa e rivestita da immagini differenti. Se non si parte da questo presupposto, allora si stanno cercando degli alibi e si mette in opera la catarsi del male, oppure si trasferisce surrettiziamente la speranza per il futuro, o la propria impotenza nel presente, nell'analisi del passato. Tutto ciò, in fin dei conti, riguarda il rapporto tra intuizione e categoria, tra ciò che si vive come particolare nel presente e gli schemi attraverso i quali si pensano i fatti. Hegel ha negato il dualismo di spirito e corpo: il divino è nella storia e nelle opere dell'uomo; ma, identificando particolare e universale, egli ha di fatto anche annullato quella libertà che dovrebbe essere il motore della storia; la radice di tale identificazione è l'unità ideale alienata dalla forza vitale; quest'ultima anziché essere trascendenza del pensiero e intenzionalità, viene invece risolta nel sistema compiuto qual è l'idea assoluta. Quando si pone l'unità di categoria e intuizione si giunge a quel "dilemma"⁴⁹ che l'idealismo hegeliano (sintesi a priori logica di universale e individuale, unità del concetto e della sua oggettività) ha lasciato alla riflessione filosofica, e che Croce cerca di risolvere negando che la storia della filosofia consista in una serie di sistemi, quando è invece la storia di singoli problemi, sistemati variamente da ciascun filosofo originale⁵⁰, che una volta risolti, e opposti a quelli non ancora risolti, costituiscono lo svolgimento ideale delle categorie nel tempo. Croce ha cercato di "disfare" il sistema hegeliano dal suo interno⁵¹, poiché è nella «dedizione all'universale», non nell'identità di questo con il particolare, che si ha il «perpetuo elevamento e superamento della vita»⁵²; ossia la molla del divenire è la lotta, il contrasto, la mai compiuta identità della "forza vitale" con l'universale.

La critica al "sistema" nei filosofi della "soggettività" si sviluppa da presupposti completamente diversi; l'esistenzialismo concepisce la filosofia come un sapere non sistematico; la radice di questo modo d'intendere è la netta distinzione kierkegaardiana⁵³ tra il sistema (l'oggettività) e la soggettività (l'etica,

49 Id., *Conversazioni critiche*, serie IV, Laterza, Bari 1951, pp. 48-49.

50 *Ivi*, pp.50-51.

51 Id., *Discorsi di varia filosofia*, I, cit., p.115.

52 *Ivi*, p. 300.

53 S. Kierkegaard, *Postilla non scientifica*, Zanichelli, Bologna 1962, pp. 324-325.

l'individuo), dove questa è la negazione di quella, che infatti viene lasciata alla conoscenza di Dio. Il sistema sarebbe così l'onniscienza divina, mentre dal lato umano l'oggettività non sarebbe altro che il mondo della storia, del passato e del peccato. Kierkegaard sostiene che non è possibile per un filosofo essere esclusivamente speculante e restare nella piena oggettività, poiché emerge sempre anche una parte, seppur minima, di soggettività; ma non è possibile nemmeno la pura soggettività, se questa è pensata ed espressa; nella sua stessa critica al sistema emerge una parte speculativa, oggettiva, che si inserisce pienamente nella storia della filosofia. D'altra parte, l'idealismo assoluto non può concedere che non tutto resti incluso nel sistema, risolvendo nella sintesi logica le negazioni e le opposizioni concrete: esso non può riconoscere un reale mutamento situato anche solo in parte fuori dal sistema; il "cominciamento" è la fine e il fondamento al tempo stesso, non ha alcunché fuori di sé che lo possa arrestare o mettere in movimento, altrimenti si negherebbe il presupposto su cui si basa il sistema stesso. Il sistema compiuto del pensiero non può ammettere la soggettività, pena negare se stesso; la fede non può ammettere l'oggettività, pena negare se stessa; con la differenza che se può essere una questione opinabile che Hegel abbia potuto risolvere tutto nel sistema (Trendelenburg non gli riconosceva la prerogativa di essere rimasto coerentemente all'interno del sistema del pensiero), non può invece essere oggetto di disamina teorica un eventuale rapporto fra l'anima e Dio privo di qualsiasi aspetto oggettivo. Per quanto si possa dire che un istante in cui l'eternità entra nella storia è una contraddizione in termini, la fede, rifiutando le categorie del pensiero, è indifferente a qualsiasi critica filosofica. Pertanto, non ha alcuna utilità discuterne da un punto di vista concettuale, *scire per causas*, poiché manca qualsiasi presupposto razionale.

4. Considerazioni finali

Non c'è identità ma nemmeno uno iato fra la realtà e il pensiero: se pensiamo che l'essere sia più esteso del pensiero, il pensiero appare più esteso dell'essere, poiché sta pensando al rapporto come se idealmente ne fosse al di fuori; ma nel momento in cui vede se stesso nella relazione gli si aprono e il mondo

della soggettività (passione, gioia, dolore, contrasto, speranza, noia) e quello dell'oggettività, che se idealmente inizia da una minore estensione del pensiero, fino eventualmente ad arrivare all'identità solo logica di pensiero ed essere, realmente od ontologicamente è più esteso perché è se stesso nelle categorie, ma anche fuori da sé come relazione alla soggettività. In questo orizzonte, l'esistenza non separa pensiero ed essere, perché ciò presupporrebbe un'interruzione nella successione, ossia le varie finzioni dell'istante extratemporale, ad esempio come atto-limite distinto dall'infinità della potenza, oppure come eternità che entra nel tempo separando pensiero ed essere e dando così vita all'illusione della pura soggettività.

Particolare e universale sia nella loro identità (soggetto = predicato) sia nella loro differenza (soggetto e predicato non si adeguano) hanno sempre qualcosa d'altro nel divenire: a) l'oggettività fuori dal soggetto; b) la negazione del predicato. È una realtà come limite del pensiero; questa è l'oggettività all'infinito, che quindi non è in sé (l'oggettività in sé è l'essenza dei fondamenti separati dal divenire, cioè di tutte le divinità, teologiche o filosofiche o scientifiche che siano, e dei conseguenti dispotismi e prevaricazioni); è la ragione che la pensa nella realtà, e perciò le due sono opposte dialetticamente e tale opposizione non è il medesimo di "affermazione-negazione". Perché "affermazione-negazione" non sono lo stesso pensiero-limite? Perché il limite possiamo anche affermarlo come limite e quindi ciò che resta fuori dalle nostre affermazioni e negazioni è sempre passibile di nuove determinazioni: è l'oggettività infinita; ossia restano sempre da pensare parti infinite, poiché la parte è lo stesso tutto, così che il pensiero non cessa di essere continua e irrisolta dialettica. La negazione del predicato è soltanto logica, e quest'ultima opposizione può essere dialettizzata definitivamente, ad esempio un sistema compiuto che, includendo tutte le filosofie precedenti, è coincidenza di logica e ontologia, ove la dialettica si risolve in unità ideale di pensiero ed essere.

Se si dà all'identità logica un valore ontologico, diviene allora necessario negarla affinché si possa giustificare il divenire nell'infinita divisibilità del cominciamento aristotelico-tomistico, oppure è necessario fondare la realtà e l'interpretazione sulla dialettica di positivo-negativo. Questo circolo di essere-non essere è la coscienza che pone la negazione dei limiti (abisso dell'anima,

tanto è profondo il suo *logos*) come il fondamento delle privazioni degli enti e dell'origine del divenire. È invece in quella differenza che si aprono nuovi sistemi; nel momento stesso in cui la coscienza la dialettizza, vede infatti un nuovo limite, che è l'orizzonte tra l'infinito in cui la parte è lo stesso tutto e le determinazioni del pensiero che vede tale adeguamento, anche nel momento stesso in cui essa si voglia porre come un a priori quale trascendentale oggettivo. Non c'è quindi identità, ma nemmeno un salto, fra particolare e universale: ogni ente è mutamento e contrasto. Quest'incompiutezza non è la negazione del limite nel pensiero, non è una dimensione solo potenziale: essa è attualità in divenire, entità potenziale dell'essere, particolarità che scorre e lotta nella successione. Il pensiero si volge a una realtà temporale che non ha nulla che la trascenda, e con la quale non può mai identificarsi, cioè nell'atto di determinarla non può che vederla altra da sé pur essendone parte, perché non prende la propria determinazione del tempo, o le proprie misure o intuizioni spaziotemporali, per il tempo o l'essere stesso. Il concetto è così quella determinazione dell'infinito attraverso cui la ragione vede la realtà nello svolgimento di un pensiero in cui non c'è identità fra individuale e universale, che è la libertà come forma più alta e più concreta nella quale il concetto si realizza, e realizzandosi pensa e vive l'essere nei limiti degli enti, al di là di tutte le proprie negazioni e determinazioni. "In" e "finito" sono entrambi negazione nell'infinito, con la differenza che "finito" è il *nihil privativum* relativo agli enti concreti; "in" è la negazione logica in relazione all'infinità ideale degli enti, e che non si riferisce a una determinazione o un limite reale, mentre degli enti vediamo i termini nei vari modi dell'essere. Nel concetto di "infinito", si incontrano il *nihil negativum*, la negazione logica, e il *nihil privativum*, la rappresentazione ontologica; nella loro relazione vediamo il limite tra l'idealità e la realtà attraverso la consapevolezza della distinzione tra le categorie del pensiero e la realtà pensata; così la ragione vede l'essere attraverso e al di là delle proprie determinazioni dell'essere: la determinazione è il confine tra logica e ontologia, l'orizzonte fra un mare finito e il cielo infinito.

I fenomeni soglia e la crisi d'Europa. Sulla teoria politica del romanzo del giovane Lukács

LORENZO SERRA¹

Abstract: This essay deals with one of the fundamental works in the formation of the young Lukács: *The Theory of the Novel*. The text reconstructs, from a theoretical-philosophical point of view, the development of the novel form, simultaneously assuming a historical-political value: the novel, in fact, in this interpretation, is the characteristic genre of the modern era, and his analysis allows us to focus on the crisis of modern historical time and, consequently, of European civilization *tout court*. This essay, analytically reconstructing the various passages of the development of the novel examined by the Hungarian philosopher, is also an attempt to conceptualise the *world of crisis* identified by Lukács at the beginning of the 20th century, with the purpose of making it dialogue with our current decadence.

Keywords: *György Lukács, Europe, crisis, limits, politics, threshold phenomena, aesthetics.*

«Tempi beati quelli che possono leggere nel firmamento le mappe delle vie praticabili e da seguire e le cui strade sono illuminate dalla luce delle stelle. Per essi tutto è nuovo eppure familiare, avventuroso, eppure completamente noto. Il mondo è ampio, eppure è come a casa propria, poiché il fuoco che arde nella loro anima è della stessa essenza delle stelle. Il mondo e l'io, la luce e il

1 Sapienza Università di Roma.

fuoco, sono tra loro nettamente distinti, e cionondimeno non diventano mai definitivamente estranei l'uno all'altro, poiché il fuoco è l'anima di ogni luce e di ogni luce si veste ogni fuoco».²

Questo è il celebre incipit di *Teoria del romanzo*, opera scritta in stretto legame con il contesto della *grande guerra*. «Teoria del romanzo – come scrive lo stesso Lukács – è venuta in essere in un clima interiore di disperazione circa le sorti del mondo»³ – ed è pubblicata in prima edizione, nel 1916, per la rivista *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft*, per poi essere riprodotta in volume, per i tipi di Paul Cassirer, nel 1920. Con quest'opera potremmo dire che si avvicina a conclusione quella che si definisce come la riflessione lukácsiana propriamente giovanile: una fase di pensiero, cioè, estremamente feconda che si dipana dagli *Scritti sul dramma moderno* e dal capolavoro *L'anima e le forme*, composti e pubblicati intorno al 1910, per giungere, alla fine di questo decennio (dopo esser passati attraverso *Sulla povertà di spirito*, gli *Scritti sul romanzo*, gli *Scritti sull'arte*, il *Manoscritto Dostoevskij* e, appunto, *Teoria del romanzo*) alle soglie della conversione da parte del filosofo ungherese al comunismo, mediante la quale si delinea, nel giro di pochi anni, una decisa e profonda *svolta* all'interno della sua filosofia. Questo, tuttavia, non significa che il pensiero del giovane Lukács si possa considerare nei termini di un monolite unitario; piuttosto, la sua inquieta e composita ricerca che si dipana lungo gli anni '10 del primo Novecento si compone di complesse variazioni, di profonde rotture, finanche dell'esplorazione di *vie parallele*. Insomma, quella formula “giovane Lukács” con cui siamo abituati a confrontarci, deve essere, in realtà, scomposta, contestualizzata, *andata a vedere* di scritto in scritto, nel tentativo di comprendere le evoluzioni, i passaggi, le prime abiure del filosofo ungherese. Tale formula, tuttavia, non la si deve neanche rigettare *in toto*, essa, infatti, è ciò che ci richiama a quell'unitarietà presente nei suoi scritti giovanili (pur nelle parziali svolte) e che ci permette, dunque, di individuare, anche all'interno di

2 G. Lukács, *Teoria del romanzo*, in G. Lukács, *L'anima e le forme. Teoria del romanzo*, SugarCo Edizioni, Milano 1972, p. 263.

3 G. Lukács, *Prefazione a Teoria del romanzo* (1962) in G. Lukács, *Teoria del romanzo*, Nuova pratiche editrice, Parma 1994, p. 44.

quest'orizzonte composito ed in continuo mutamento, uno sfondo condiviso, una medesima costellazione di problematiche. L'elemento unificante degli scritti giovanili si può delineare, ad una prima istanza, in questi termini: nell'impossibilità di abitare la modernità – nel non riuscire, cioè, a ritrovare il proprio *luogo* in quella che egli interpreta come la *crisi di una cultura* – e nella conseguente opposizione a questa realtà che si manifesta in diversi piani di ricerca, sì non necessariamente coerenti tra loro, ma accomunati, tuttavia, dall'anelito di ritrovare vie di uscita a questa «negatività assoluta e disperata»⁴. È, dunque, il problema della *crisi*, l'impossibilità di vivere il contesto circostante, e, ancora, quella che potremmo definire una *visione tragica del mondo*, ciò che costituisce l'avvio e, insieme, lo sfondo del pensiero giovanile del filosofo ungherese ed è da qui, da questo tema, che prendono conseguentemente forma le sue costruzioni teoriche – i suoi tentativi di analisi come le sue problematiche soluzioni.

La questione che si pone è ora la seguente: come si colloca – quale spazio occupa – *Teoria del romanzo* in questo composito orizzonte? E, quindi, quale è la sua specificità (la sua *forza autonoma*) all'interno di quella che abbiamo definito la *giovinanza filosofica* lukácsiana? Sinteticamente, potremmo dire che quest'opera si colloca in un secondo stadio del suo pensiero: essa, dunque, acquisisce il suo pieno significato solamente dopo aver compreso la parziale svolta intercorsa all'interno della sua filosofia. Lo scritto, infatti, è di qualche anno successivo a quella che può esser considerata la sua prima fase di ricerca, che procede, orientativamente, tra il 1907 ed il 1910: quella comprendente, cioè, *Gli scritti sul dramma moderno* e, soprattutto, il suo capolavoro giovanile *L'anima e le forme*. Quest'ultimo testo – a cui rimandiamo, per un maggiore approfondimento, ad una futura trattazione – si costituisce attorno alla *scissione*, propriamente moderna, tra anima e forme, vita ed opera, assumendo, più in generale, come profondamente problematica la relazione tra l'individuo e la realtà circostante. Lo scritto ha, dunque, la sua origine nella *crisi del tempo* – ne costituisce una lucida analisi – e si conclude, nel saggio finale dedicato al drammaturgo tedesco Paul Ernst, con quella che potremmo definire la *proposta*

4 M. Löwy, *Per una sociologia degli intellettuali rivoluzionari. L'evoluzione politica di Lukács*, La Salamandra, Milano 1978, p.110.

tragica. Nella forma-tragedia, infatti, secondo l'interpretazione di questi anni del filosofo ungherese, si dà la possibilità di salvare l'*idea* all'interno della disgregazione del *fenomeno* e, conseguentemente, la possibilità di conservare la memoria dell'*essenziale* in grado di costituire una luce-guida per quest'esistente in crisi:

«la tragedia deriva da questa contraddizione tra l'esigenza di valori assoluti e il mondo empirico, corrotto e corruttore, vale a dire dalla nostalgia di una vita autentica, impossibile da realizzarsi nella vita sociale concreta»⁵.

Più in generale, il progetto di una riattualizzazione della forma tragica costituisce la meta finale di ciò che si può considerare il filo conduttore dei suoi primi scritti giovanili: la subordinazione del piano del *vivere* al piano dell'*opera*. Esclusivamente nella *forma*, infatti, è possibile richiamare alla memoria quei concetti di armonia, finitezza e compiutezza in grado di superare il mondo del vivere caratterizzato, invece, da frammentazione e caoticità. È proprio questa prospettiva di *salvezza nella Forma* – che scorge, cioè, in quest'ultima una luce-guida, una possibilità di conservazione e, ancora, un riscatto nei confronti di un esistente che sembra esser, nel tempo-presente, irrimediabilmente in *crisi* – che comincia, al termine di questo primo stadio, a vacillare. Questo si verifica anche a seguito di complessi passaggi biografici che segneranno, in modo radicale, l'evoluzione del suo pensiero⁶: con il brillante saggio *Sulla povertà di spirito*, composto e pubblicato nel 1911, si apre così lo spazio per una parziale svolta, che deve esser letta, pur tuttavia, ancora all'interno di quella medesima costellazione problematica propriamente giovanile.

La crisi del tempo storico resta, infatti, anche negli anni successivi, al centro della sua ricerca; sono le *soluzioni* ad essa, in qualche modo, a mutare. Comincia, dunque, ad esser messa in discussione, da un punto di vista filosofico, la possibilità di *Salvezza nella forma*: affiora, cioè, la necessità di esperire fino in fondo un'epoca di disgregazione – senza considerare la sublimazione estetica

5 *Ivi*, p.116.

6 Su questo tema cfr. L. Serra, *Vita e opera nel giovane Lukács: il dialogo con Irma Seidler e Leo Popper*, «Democrazia e diritto», 3/2022, annata LIX, pp.91-126.

come unica possibile via. Insomma, la crisi di epoca continua ad essere vista nella sua radicale *negatività* e, tuttavia, l'interesse primario è trovare categorie filosofiche che, in qualche modo, possano fronteggiare tale difficile orizzonte anche sul piano del *vivere*. Si delinea così una nuova costellazione di tematiche insieme etiche, religiose, embrionalmente politiche: concetti come quelli di ateismo, nichilismo, assenza di Dio, crisi, terrorismo si intrecciano, mediante originali accostamenti, a problematiche come bontà, grazia, fratellanza, redenzione. Sono questi, dunque, i problemi centrali attorno ai quali ruota la riflessione lukácsiana che si dipana, orientativamente, tra il 1911 ed il 1918 (anno in cui si delinea un successivo, e decisivo, passaggio, quello in direzione del socialismo). In questo denso periodo, la parziale svolta è dettata quindi dal fatto che la crisi dell'epoca deve esser affrontata, ora, integralmente, sul terreno della storia: è questo il significato ultimo del passaggio dall'esclusiva possibilità di salvezza all'interno della *Forma*, alla riacquisita centralità del piano del *vivere*. Le problematiche soluzioni, in questi anni ritrovate, possono anche acquisire carattere utopico – pensiamo, soprattutto, agli appunti concernenti un mondo *aurorale* presenti nel *Manoscritto Dostoevskij* (che meriterebbe, tuttavia, una trattazione a parte) – ma sono centrate, in modalità ormai sempre più marcate, sulla vita e su *questa* parte di realtà. Sull'impossibilità, in definitiva, di vivere la decadenza di quest'epoca, da cui si origina il tentativo di analizzarla e comprenderla concettualmente – e, ancora, di esperirla fin nelle sue estremità – con l'obiettivo di *andare a vedere* se in quest'inquieta ricerca, da qualche parte, possano scorgersi ed illuminarsi dei varchi per quello che si può definire come il profondo anelito della sua giovinezza: la ricerca di una nuova e diversa *Kultur*.

Ritornando a *Teoria del romanzo*, quest'opera si costituisce, tuttavia, ad una prima istanza, come uno studio ed un'interpretazione del genere romanzo: si trae origine, cioè, anche qui, dalla *Forma* artistica – dall'evoluzione del romanzo nella modernità. Ciò nonostante, il punto di una parziale svolta è dettato dal fatto che il romanzo, ora, non ha la possibilità di costituirsi nei termini di un'alternativa radicale rispetto al piano del *vivere* – divenendo, piuttosto, specchio sul mondo: in altri termini, è superata quella fase in cui una forma (come quella tragica) custodiva in sé la possibilità di *conservare* o fungere da luce-guida; piuttosto, trattare la forma-romanzo significa, ora, addentrarsi

all'interno della crisi del tempo, della decadenza dell'epoca. Il romanzo, come vedremo, si costituisce, infatti, in una modalità necessariamente dualistica, *antinomica*: esso, cioè, si muove – senza possibilità di pervenire ad una soluzione definitiva – tra la ricerca di una sensatezza formale e l'ineluttabile insensatezza del vivere, e, dunque, tra *autonomia* estetica ed *eteronomia* vitale. Ciò significa che la Forma non ha più la possibilità di fornire una *salvezza* redentiva in un mondo in decadenza, perché essa, infatti, non può fare a meno di rappresentare all'interno della sua costruzione formale anche «le crepe e gli abissi del mondo»⁷. In definitiva, e questo si chiarirà meglio nel corso del saggio, non vi è più la possibilità di un'alternativa netta tra la *Forma* ed il *vivere*, l'opera ed il mondo: sensatezza integrale da un punto di vista *estetico* potrà, infatti, alla luce venire solamente in seguito ad una svolta profonda all'interno della realtà – quando il mondo, la *Kultur*, cioè, avranno riacquisito il *senso* a loro proprio.

Richiamandoci, ora, al brillante incipit di *Teoria del romanzo* con cui si è aperto il nostro saggio, tempi beati ed armoniosi sono quei tempi in grado di illuminare i sentieri vitali alle persone che in essi vi abitano: propria di queste epoche è la vicinanza tra gli esseri umani, il cosmo e le divinità. Questa è, dunque, un'età all'interno della quale qualsiasi cambiamento possibile si inserisce all'interno di fondamenta solide e in cui qualsiasi avventura serba già in sé le proprie soluzioni: il cosmo, infatti, non si costituisce come separato dagli individui bensì si costituisce come una *totalità* che si muove organicamente insieme-alle proprie *parti*. Il riflesso di questa condizione si ritrova anche nella relazione che si istituisce tra questi tempi e la filosofia: se la *necessità della filosofia* si origina, infatti, come scrive il giovane Lukács, «dal divario tra interno ed esterno, [...] [dalla] sostanziale diversità tra io e mondo, [...] dall'incongruenza tra anima e azione»⁸, all'interno dei *tempi beati* tale bisogno non si rivela in quanto è assente quella condizione di anelito che muove questa modalità di ricerca. Gli esseri umani di queste epoche armoniose, dunque, «non hanno filosofia»⁹, perché il loro anelito è già compiuto, perché

7 G. Di Giacomo, *Estetica e letteratura*, Laterza, Roma-Bari 1999, p.27.

8 G. Lukács, *Teoria del romanzo*, in G. Lukács, *L'anima e le forme. Teoria del romanzo*, cit., p. 264.

9 *Ivi*, p. 264.

il loro cosmo già risponde al desiderio di *unità* – «tutti gli uomini di quei tempi sono [...] detentori dell'obiettivo utopico di ogni filosofia. Qual è infatti il compito di ogni vera filosofia se non di disegnare quella mappa archetipa del firmamento?»¹⁰. Insomma, queste sono età in cui l'anima si riconosce come parte del mondo circostante: per essa non vi è distinzione tra cercare e trovare, tra anelare e compiere, tra *Sehnsucht* e meta – «mentre questa se ne va alla ricerca di avventure e le vive, ignora il vero tormento della ricerca e il rischio concreto della scoperta: essa non mette mai in gioco se stessa; non sa ancora che può perdersi e non sospetta mai che deve cercarsi»¹¹. Questo tuttavia non significa, ed è bene mettere in luce questo punto, che all'interno di queste epoche siano assenti le componenti di sofferenza e di *dolore* – «la componente di absurdità e di dolore relativa agli avvenimenti del mondo non si è accresciuta dall'inizio dei tempi»¹² – quanto, piuttosto, che anche quest'ultime rientrano in un ordine di *sensatezza*: anche la disperazione, paradossalmente, ha, cioè, la possibilità di costituirsi come una delle tracce rivelatorie dell'armonia tra essere umano e cosmo.

Questi «tempi beati» sono localizzati dal giovane Lukács in un determinato «momento dello spirito», a cui corrisponde la fase aurorale dell'antica Grecia. Caratteristica fondamentale dello spirito greco è la possibilità di accogliere «l'esistente che c'è», di rivelare il già compiuto – suo compito non è quello di ricercare disperatamente il proprio luogo nel cosmo, come avviene nel moderno, quanto, piuttosto, di ospitare e portare alla luce quella totalità organica di cui si è parte:

«in questa sua dimora, l'atteggiamento dello spirito è quello dell'accoglimento passivo-visionario di un senso già compiuto. [...] Il sapere, infatti, non consiste se non nel sollevare un velo; [...]. L'anima si situa nel mondo come qualsiasi altro elemento di questa armonia; [...] l'uomo non se ne sta solo, unico portatore della sostanzialità, in seno ad entità riflessive; [...] innanzi a lui si estende una lunga strada, ma egli non porta in sé alcun abisso»¹³.

10 *Ibidem*.

11 *Ivi*, p. 264-265.

12 *Ivi*, p. 265.

13 *Ivi*, p. 267.

La forma artistica corrispondente a questo mondo – e cioè la forma propria dell’iniziale spirito greco – è l’*epos*, il poema epico. Omero ne è il cantore, il suo massimo interprete: egli, infatti, è stato colui in grado di cogliere lo «spirito del tempo» e di costruirvi la forma ad esso appropriata. Poiché la domanda, per dare alla quale una risposta creatrice di forme, sorge l’*epos*, suona così: come può la vita diventare essenziale? E se Omero – e a rigor di termini soltanto i suoi poemi sono epici – rimane irraggiungibile ed ineguagliabile, ciò è dovuto al fatto che egli ha trovato la risposta prima che lo sviluppo storico dello spirito permettesse di formulare la domanda.¹⁴

Dall’*epos* sono esclusi gli eroi solitari: questo non perché non si diano caratteri particolari all’interno di questa forma quanto, piuttosto, perché quest’ultimi non si costituiscono mai in autonomia dalla *totalità* di cui si compone il cosmo, bensì sempre in relazione ad essa. L’*epos*, dunque, non mette in opera la parzialità di un singolo, ma l’*organicità* del mondo: come l’individuo diviene espressione della *totalità*, così ogni momento si costituisce come rivelatore dell’intero – «qualora la vita, in quanto vita, trovi in sé un senso immanente, sono le categorie organiche che definiscono tutto: la struttura e la fisionomia individuali derivano dall’equilibrio della reciproca dipendenza di parte e tutto, non già dalla riflessione polemica su se stessa della personalità isolata e smarrita»¹⁵. Ciò si riversa anche nell’intreccio di questa forma, che non necessita di inizio né di fine: l’*epopea*, infatti, non richiede – come ad esempio avviene nella tragedia – alcuna costruzione architettonica limitata tendente alla compiutezza. Quello che, infatti, viene a costituirsi nell’*epos* non è la creazione di una forma artistica dai *confini* delimitati in opposizione al caos dell’esistente, bensì la rivelazione formale – propria ed esclusiva di questi tempi beati – di quella *totalità organica di vita* che, pur divenendo, rimane sempre centrata ed in grado di esprimere l’immanenza del senso.

La comunità è una *totalità organica*, concreta – e perciò in sé significativa; ragion per cui, il complesso delle avventure di un’*epopea* è sempre articolato e mai rigidamente conchiuso; essa è una entità vivente, di una inesauribile

14 *Ivi*, p. 265.

15 *Ivi*, p. 298.

ricchezza intima di vita [...]. Nell'*epos* omerico l'inizio nel mezzo dell'azione e la mancata conclusione, hanno il proprio fondamento nella legittima indifferenza da parte del sentimento genuinamente epico nei confronti di ogni costruzione architettonica.¹⁶

La descrizione del «bel mondo greco» si lega intimamente – mediante un lavoro sulle differenze che si istituiscono all'interno dell'evoluzione storica – all'analisi degli elementi caratteristici dell'epoca moderna, del modo in cui all'interno di essa si declinano le possibilità di ciò che Lukács definisce come “spirito” e, conseguentemente, delle forme ad esso adeguate. *Teoria del romanzo* è insieme un'analisi della forma artistica di cui lo scritto porta il nome ed una diagnosi della società moderna all'interno della quale può sorgere la forma romanzo:

«la posizione del giovane Lukács non si può né intendere né penetrare, senza partire da questo suo profondo senso della *specificità* del problema esistenziale ed estetico *borghese*»¹⁷.

Le domande che guidano il testo riguardano, dunque, le possibilità proprie dell'epoca all'interno della quale scrive il filosofo ungherese: è possibile, per essa, la ricostituzione dell'*armonia* del mondo greco – è possibile ri-ospitare una totalità organica? La risposta di Lukács trae origine da una visione legata ad un'irriducibile differenza tra i tempi storici e, dunque, in modo specifico, da una irriducibile differenza tra mondo *moderno* e mondo *greco*:

«il modello greco è nella sua sistematica storico-filosofica una dimensione del passato che nessuna estetica potrà mai ricreare artificialmente»¹⁸.

Profondamente mutate, infatti, sono le modalità di relazione tra esseri umani, cosmo e divinità – come radicalmente mutato è il modo in cui lo spirito si configura nell'epoca moderna. Il mondo greco, infatti, pur armonico, è distante

¹⁶ *Ivi*, p. 299.

¹⁷ A. A. Rosa, *L'anima, le forme*, in A. A. Rosa, *Le armi della critica*, Einaudi, Torino 2011, p. 140.

¹⁸ M. Cometa, *Postfazione* a György Lukács, *Dostoevskij*, SE, Milano 2012², p.147.

dai moderni esseri umani, rivelandosi, dunque, non solo come irripetibile, ma anche, al fondo, come *indesiderabile*: a esso si può guardare con nostalgia per il fatto che lì si sia compiuta la possibilità di una totalità e, tuttavia, quest'ultima si presenta come a noi lontana per le modalità in cui si è venuta a configurare. Quei tempi beati, infatti, erano il riflesso di un mondo delimitato all'interno del quale l'armonia tra essere umano e totalità si declinava in modo naturale – senza patimenti né *aneliti*: ma questa modalità di relazione con il cosmo oltre che non adeguata costitutivamente al nostro tempo, si rivelerebbe anche come *asfissiante* – «il cerchio entro il quale i greci vivono metafisicamente è più ristretto del nostro: [...] quel cerchio [...] per noi s'è spezzato; in un mondo chiuso non possiamo più respirare»¹⁹. Se si è compiuto questo scarto, dunque, è perché a esser mutato è il modo in cui lo spirito si declina nel mondo – il modo in cui esso sia progredito con l'evoluzione delle epoche storiche. Quest'ultimo, infatti, si è separato da un riconoscimento che si costituiva in modo *spontaneo* all'interno del cosmo – come avveniva nei tempi beati – ed ha cominciato a vagare, ricercare, a non contentarsi dell'esistente dato per scontato:

«abbiamo scoperto la produttività dello spirito: ecco perché ai nostri occhi le idee archetipe hanno definitivamente perduto la loro evidenza oggettiva e il nostro pensiero percorre ormai il cammino senza fine dell'approssimazione sempre incompiuta. [...] Abbiamo scoperto in noi l'unica vera sostanza: perciò abbiamo dovuto scavare incolmabili abissi tra conoscere e fare, tra anima e strutture, tra io e mondo»²⁰.

Insomma, il mondo moderno è lontano dai tempi antichi, sì beati, eppure, per esso, ristretti: propria della nostra epoca, infatti, è l'abbondanza, la moltitudine, la necessità di vagare e la possibilità di non ritrovarsi mai – qualsiasi anelito in direzione di una futura *sintesi* non potrà che trarre origine da questa attuale declinazione dello spirito.

Il nostro mondo è divenuto infinitamente grande e, in ogni suoi angolo,

19 G. Lukács, *Teoria del romanzo*, in G. Lukács, *L'anima e le forme. Teoria del romanzo*, cit., p. 268.

20 *Ivi*, p. 268.

più ricco di doni e pericoli che non quello dei greci: ma questa stessa ricchezza sopprime il senso positivo sul quale si fondava la loro vita: la totalità.²¹

È necessario ora svolgere, a questo punto della trattazione, un approfondimento rispetto alle modalità in cui si configura la relazione tra le forme artistiche ed i tempi storici. Questo è un tema centrale all'interno di tutta la filosofia giovanile lukácsiana, ora, tuttavia ci proponiamo di esaminare le specifiche caratteristiche in cui questo rapporto viene alla luce in *Teoria del romanzo*. Le possibilità delle forme artistiche – questione già tematizzata, ad esempio, in *Osservazioni sulla teoria della storia letteraria*, saggio pubblicato dal filosofo ungherese nel 1910 – sono intimamente legate e strettamente condizionate dai mutamenti storici: qualsiasi *forma* – anche la apparentemente più eretica o paradossale – si inserisce all'interno di uno specifico contesto. La diversa angolatura propria di *Teoria del romanzo* si rivela nel fatto che la relazione tra opere e contesto storico sembra assumere una linearità consequenziale tesa ad indagare, in modo analitico, l'evoluzione dei tempi storici: ad ogni epoca, infatti, corrisponde una particolare declinazione di quello che si è definito come *spirito* e solo da questo connubio tra spirito ed epoca discenderanno, conseguentemente, le possibili *forme* artistiche – «c'è rapporto [...] fra i momenti privilegiati dello spirito e le forme che *ab aeterno* vi corrispondono»²². L'elemento decisivo ravvisabile nel testo è come nel passaggio dai tempi beati al moderno non solo mutino le possibili forme artistiche dell'epoca ma anche le modalità in cui quest'ultime istituiscono la loro relazione con lo “spirito del tempo”. Nel mondo greco, infatti, dalla *totalità* della vita discendevano logicamente le forme – in questo rapporto era presente una dimensione di necessità e di ineluttabilità:

«il coincidere di storia e filosofia della storia ha avuto per la Grecia la conseguenza di far apparire ogni genere artistico soltanto nello stesso momento in cui sulla meridiana dello spirito si poteva leggere che ne era giunta l'ora e di obbligarlo [...] a scomparire non appena si eclissavano all'orizzonte i segni archetipi del suo essere»²³.

21 *Ivi*, p.268.

22 A. A. Rosa, *L'anima, le forme*, in A. A. Rosa, *Le armi della critica*, cit., p.142.

23 G. Lukács, *Teoria del romanzo*, in G. Lukács, *L'anima e le forme. Teoria del romanzo*, cit.,

La fine dei tempi beati, invece, ha comportato uno scarto fondamentale anche nelle categorie interpretative di quella relazione tra spirito e forme: nel momento in cui, infatti, è perduta la *totalità*, si è dissolto, contemporaneamente, anche quel carattere necessario delle opere – il fatto, cioè, che in un determinato tempo storico debbano sorgere, esclusivamente, prefissate *forme* artistiche. La relazione tra contesto e opere, nel passaggio al *moderno*, diviene dunque più complessa, si ramifica: nella frammentazione del tempo, infatti, anche le vie di ricerca si moltiplicano e possono procedere in direzioni parallele, finanche opposte – «nelle età successive a quella greca questa periodicità filosofica s'è dissolta. Vi si intrecciano, in un inestricabile groviglio i generi – cifre della ricerca, più o meno autentica, di obiettivi che non sono più dati in maniera chiara ed univoca. La loro somma non fa per risultato che una totalità storica di dati empirici, nel cui ambito si possono ben cercare le condizioni empiriche [...] che presiedono alla nascita di ciascuna forma, ma in cui non accade più che il senso storico-filosofico si concentri nel simbolismo dei generi»²⁴. In quest'epoca le forme sono, dunque, sempre approssimazioni incompiute al senso del mondo ma questo – e su tale presupposto si svilupperà tutto il testo – non si traduce nell'impossibilità di analisi dell'evoluzione dell'arte moderna: compito di *Teoria del romanzo* è proprio quello di comprendere perché, nell'epoca contemporanea, il romanzo si è sostituito all'epopea e, conseguentemente, in quali modalità tale forma artistica sia entrata in relazione con l'età moderna.

Per comprendere tale questione – la relazione che si istituisce, cioè, tra romanzo e tempo storico – ci si deve interrogare su quali siano i caratteri che definiscono l'arte nel mondo della *totalità perduta*. Nell'età aurorale del mondo greco, come abbiamo già visto, l'arte era conseguenza naturale dell'organicità dell'*empiria* – le forme erano una «semplice presa di coscienza»²⁵ dell'armonia del mondo. Tra forme e vita non vi era, dunque, tensione e conflitto come avviene, invece, per l'epoca moderna all'interno della quale è venuta meno quella *totalità* e nessun sapere è più in grado di illuminare i sentieri vitali di quegli esseri umani – profondamente soli – che vi abitano:

p. 274.

²⁴ *Ivi*, p. 274.

²⁵ *Ivi*, p. 268.

«il firmamento di Kant brilla ancora nell'oscura notte della conoscenza pura, ma non illumina più il cammino a nessuno dei solitari viandanti – e nel nuovo mondo essere uomo significa: essere solo»²⁶.

Come scrive Asor Rosa – «l'arte moderna è contraddistinta [...] dalla perdita di questa naturale totalità. *Ritrovarla* costituisce per essa un *problema*: il problema, appunto, *centrale e specifico* dell'arte moderna»²⁷. Ma se l'arte non ha più la possibilità di ricavare le forme in modo spontaneo dalla vita, quali sono i nuovi confini all'interno dei quali essa si strutturerà? È qui che affiora il carattere precipuo dell'arte moderna: nel non sgorgare più, in modo consequenziale, dalla realtà, ma nel doverne creare una *autonoma* dall'empiria – nel non poter esser più il riflesso della “totalità organica”, bensì di poter anelare esclusivamente alla composizione di una “totalità creata” nella sfera artistica:

«l'arte [...] è perciò stesso divenuta autonoma: essa non è più una copia, poiché ogni modello è scomparso; essa è totalità creata, perché l'unità naturale delle sfere metafisiche s'è infranta per sempre»²⁸.

Nel passaggio al moderno, dunque, in questo nuovo orizzonte di frantumazione, l'arte non si costituisce più, come avveniva per i tempi beati, nell'accoglimento del dato esistente, bensì il suo compito, ora, è quello di poter ricostituire mondi *compiuti*, finiti che, tuttavia – e questo sarà decisivo per la forma romanzo – nella loro costruzione formale autonoma e sensata dovranno richiamare il *caos* ed il non-senso del vivere: L'estetica prende il posto che nell'antichità era occupato dalla metafisica: quello di rendere possibile la totalità. [...] La forma romanzesca esprime la necessità della ricerca di un senso che non può più trovare nella vita stessa, ma si può dare solo nell'opera. [...] Ma, affinché il romanzo raggiunga il suo scopo, «tutte le crepe e gli abissi che la situazione storica porta con sé devono essere inclusi nella raffigurazione e non

26 *Ivi*, p. 270.

27 A. A. Rosa, *L'anima, le forme*, in A. A. Rosa, *Le armi della critica*, cit., p.140.

28 G. Lukács, *Teoria del romanzo*, in G. Lukács, *L'anima e le forme. Teoria del romanzo*, cit., p. 271.

devono essere mascherati da mezzi compositivi»²⁹.

All'interno di questa ricostruzione della relazione tra contesto storico e forme, una posizione particolare la assume il mondo cristiano, su cui vale la pena riflettere, nel tentativo di comprendere come questo contesto si relazioni alla questione della *totalità*. La chiesa, infatti, nella visione lukácsiana, è il più grande tentativo di costruzione di una totalità organica in seguito alla decomposizione dei tempi beati: essa, tuttavia, non si costituisce o, meglio, non si può costituire come riproposizione fedele di un'età aurorale, per via dello scarto presente tra tempi storici differenti. Il cristianesimo, infatti, sorge in un mondo che sta disgregando l'*immanenza del senso* del mondo antico e in cui la totalità deve inevitabilmente assumere altre caratteristiche: ciò che si viene a costituire non è più l'armonia della naturale ed immanente empiria – propria dei “tempi beati” – perché il dato di partenza, infatti, ormai, è la frammentarietà del cosmo. Quest'ultima, dunque, deve esser trasposta – e risolta – in un universo *trascendente ordinato* che consenta di abitare l'immanente *come se* esso fosse sensato, dando vita, conseguentemente, ad una nuova e peculiare forma di totalità – «così della Chiesa si fece una nuova polis; [...] il mondo ridivenne un cerchio chiuso, immediatamente coglibile, ridivenne una totalità [...]. L'inafferrabilità e l'eterna inaccessibilità del mondo redento venivano così ravvicinate fino ad una distanza visibile. Il giudizio finale divenne realtà presente, anzi mero componente dell'armonia delle sfere, pensata come già attuata; dovette essere dimenticata la sua vera essenza che vorrebbe il mondo colpito [...] da una ferita che solo il Paracleto potrebbe guarire. Ne è sorta una nuova paradossale grecità: l'estetica è diventata di nuovo metafisica»³⁰. Dante è colui che ha incarnato lo spirito di questo mondo divenuto cristiano – che ha colto e messo in forma questa diversa ricostruzione di una totalità organica. La sua opera, infatti, non potrà più essere l'epopea greca – questo nuovo intero ha già *patito* la disgregazione: la costruzione della sua forma si colloca, dunque, tra epopea e romanzo, tra “immanenza del senso” e “perdita

29 G. Di Giacomo, *Estetica e letteratura*, cit., pp.26-27. Qui Di Giacomo si riferisce a G. Lukács, *Teoria del romanzo*, più volte citato, p. 293.

30 G. Lukács, *Teoria del romanzo*, in G. Lukács, *L'anima e le forme. Teoria del romanzo*, cit., pp. 271-272.

del senso”. La *perdita della totalità*, infatti, è, insieme, presente e ricomposta in un universo *trascendente* in grado di ri-fondare il senso: quest’ultimo, dunque, non si costituisce più nelle forme di un’armonia naturale tra essere umano e cosmo, bensì in un nuovo ordine che si staglia sullo sfondo di una preliminare frammentazione e che, per ri-costituirsi, necessita di chiarificazioni trascendenti il mondano.

La sua opera è una transizione storico-filosofica dalla pura epopea al romanzo. Egli, della vera epopea, conserva la mancanza di distanze e la limitatezza nella loro immanenza compiuta, ma i suoi personaggi sono già individui che si contrappongono [...] a una realtà che li imprigiona, e diventano in questa opposizione personalità vere. [...] La riunione dei due presupposti, quello dell’epica e quello del romanzo, e la loro sintesi in una epopea riposano sulla struttura dualistica del mondo dantesco: la scissione terrena di vita e senso viene superata e riscattata grazie a una coincidenza di vita e senso nella trascendenza presente e vissuta.³¹

Approdiamo così finalmente alla forma romanzo che si lega intimamente alla modernità – il contesto all’interno del quale essa sorge. «La forma romanzo», scrive il giovane Lukács, «è, come nessun’altra, espressione di ciò che, in senso trascendentale, non ha una propria sede»³² e quest’affermazione è associabile a quel modo diverso di configurare la relazione tra spirito e forme proprio dell’epoca moderna: il fatto, cioè, che quest’ultime non si costituiscono più in modo necessario come simbolo di un’epoca – come accadeva per l’epopea – ma che esse, ora, piuttosto, sono approssimazioni costitutivamente incompiute della declinazione dello spirito nel moderno. Quest’ultimo, infatti, non avendo un *luogo definito*, è impossibile da circoscrivere in modo risolutivo. Il romanzo, dunque, è la forma che – pur non corrispondendo in modo compiuto – si avvicina maggiormente ai tratti fondamentali dell’epoca moderna; ed è questa relazione con il contesto a definire e distinguere, in prima istanza, le forme artistiche, ed ora, in particolar modo, a differenziare l’epopea dal romanzo:

31 *Ivi*, p. 300.

32 *Ivi*, p. 274.

«epopea e romanzo, le due obiettivazioni della grande epica, si distinguono l'una dall'altro, non già per i sentimenti dell'artista, bensì per i dati storico-filosofici che s'impongono alla sua creazione»³³.

È il contesto storico – e, conseguentemente, lo spirito di un determinato tempo – a costituirsi come l'elemento discriminante nella relazione tra romanzo ed epopea: essi, infatti, non si distinguono primariamente per lo *stile*, per la modalità di espressione – «ci si atterrebbe ad un criterio superficiale e meramente artistico se si cercasse nel verso e nella prosa gli unici tratti decisivi che permettano di definire epopea e romanzo come generi distinti»³⁴. Anche il verso e la prosa, dunque – e più in generale le varie componenti stilistiche – non precedono il tempo storico bensì ne sono il loro *frutto*. Il verso è proprio dell'epopea in quanto il suo modo di procedere mediante una struttura metrica ed un disegno ritmico si lega al carattere *organico* del cosmo – esso, infatti, non ha il compito di costituire *nuove* totalità, bensì quello di accogliere all'interno di strutture armoniche la totalità di quei tempi beati. Nell'epoca all'interno della quale, invece, si è perduta questa totalità, la prosa diviene il modo di esprimersi più coerente, perché l'opera, infatti, non deve accogliere alcun dato organico, bensì deve tentare di ricostituire l'armonia dissolta: compiere questo significa, conseguentemente, mettere in forma le *peregrinazioni* e gli aneliti in direzione di possibili mete e potenziali riconciliazioni. La prosa, cioè, ha bisogno di svincolarsi dalla struttura metrica armonica propria del verso – carattere fondamentale dell'epopea – il quale invece discende, *naturalmente*, dalla totalità della vita.

La totalità della vita, in quanto esistenza felice, è coordinata secondo un'armonia prestabilita nel verso epico [...]. Il verso non può che apportare un delicato impulso alla fioritura, può solo cingere della corona della libertà ciò che è già libero da tutti i vincoli. Quando, invece, l'azione del poeta è una riesumazione del senso sepolto, quando i suoi eroi si trovano nella necessità di far esplodere anzitutto il loro carcere e conquistare in una dura lotta [...]

³³ *Ivi*, p. 289.

³⁴ *Ibidem*.

la patria della libertà [...], allora la potenza del verso non basta a trasformare questa distanza – coprendo l’abisso di un tappeto di fiori, in strada transitabile. [...] In tempi ai quali questa spontaneità non sia più concessa [...] soltanto la prosa può allora comprendere in sé [...] il cammino faticoso e la consacrazione; soltanto la sua adattabilità non soggetta a vincoli e i suoi vincoli senza ritmi colgono con eguale forza [...] la pesantezza originaria e la leggerezza conquistata del mondo che ormai risplende del suo senso immanente scoperto.³⁵

Il romanzo si costituisce dunque come una forma *problematica*: esso deve manifestare nella positività della forma la negatività dell’esistente, e cioè costruire totalità artistiche che, tuttavia, non fuggano, al loro interno, la frantumazione del mondano – «ogni forma [...] deve in qualche modo essere positiva. Il paradosso del romanzo rivela il suo carattere molto problematico nel fatto che la situazione del mondo e il genere di uomo che meglio rispondono alle sue esigenze formali – per le quali esso è l’unica forma adeguata – pongono la sua strutturazione di fronte a compiti quasi insolubili»³⁶. Il romanzo viene alla luce, quindi, in modo *paradossale* – suo compito è quello di tenere insieme ciò che è antitetico: “immanenza del senso” dell’opera e non-sensatezza del vivere, “totalità creata” nell’arte e “frantumazione della totalità” nel cosmo. Per approdare a questa «sintesi antitetica»³⁷ – una sintesi artistica che tenga in sé la componente antitetica dell’empiria – esso deve fuggire, principalmente, da due pericoli, che tendono a subordinare uno di questi due poli: quello della sintesi o quello dell’antitesi. Nel primo caso – la subordinazione del lato della sintesi a quello dell’antitesi – l’opera corre il pericolo di rivelare, in modo spontaneo, l’insensatezza del cosmo: questo significa l’impossibilità di mediare la negatività dell’empiria nella sintesi dell’opera, il che si traduce, in una formula, nella perdita di sensatezza della forma – «il pericolo che l’incoerenza del mondo appaia brutalmente, sopprimendo l’immanenza del senso quale è richiesta dalla forma»³⁸. Il pericolo opposto – la subordinazione dell’antitesi

35 *Ivi*, p. 291.

36 *Ivi*, p. 350.

37 E. Matassi, *Il giovane Lukács Saggio e sistema*, Mimesis, Milano-Udine 2011, p.137.

38 G. Lukács, *Teoria del romanzo*, in G. Lukács, *L’anima e le forme. Teoria del romanzo*, cit., pp. 302-303.

ad un'integrale riconciliazione – è quello di costruire sintesi definitive che fuggano e, dunque, non medino al proprio interno la frammentarietà da cui si originano: il che si traduce, con le parole del filosofo ungherese, nel rischio «che il troppo vivo desiderio di vedere la dissonanza risolta, accettata e celata nelle forme induca a una conclusione affrettata che dissolve la forma in disparata eterogeneità»³⁹. Il romanzo, dunque, ha la possibilità di divenire forma compiuta esclusivamente nel momento in cui convivono al suo interno sensatezza dell'opera e insensatezza del mondo – quando *limiti*, confini e totalità artistiche traggono origine, e includono in sé, l'assenza di elementi armonici presenti all'interno del mondano:

«l'immanenza del senso, imposta dalla forma, deriva proprio dall'andare fino in fondo e senza alcun riguardo nello svelamento della sua assenza»⁴⁰.

Insomma, il romanzo, se è vero romanzo, deve rivelare nel suo darsi, contemporaneamente, la sensatezza e l'insensatezza, la compiutezza e la frantumazione, la finitezza della forma e la caoticità del vivere:

«il romanzo [...] deve rivelare il non-senso del mondo abbandonato da Dio attraverso quel senso che è la forma in quanto composizione. [...] Il romanzo infatti è forma solo in quanto rimanda dal suo interno a un non-senso che rende quella forma sempre incompiuta. Di conseguenza in esso la totalità è data e insieme tolta»⁴¹.

Il romanzo, quindi, anche riguardo questo aspetto, si costituisce come un'*eccezione* all'interno delle forme artistiche, perché quella dissonanza *eterna* propria della relazione che si istituisce tra arte e vita, tra opera ed empiria – il fatto, cioè, che «l'arte, in rapporto alla vita, [sia] sempre un nonostante»⁴²

39 *Ivi*, p. 303.

40 *Ibidem*.

41 G. Di Giacomo, *Estetica e letteratura*, cit., p.27.

42 G. Lukács, *Teoria del romanzo*, in G. Lukács, *L'anima e le forme. Teoria del romanzo*, cit., p. 303.

– non è più «qualcosa che precede il dar forma» bensì «è la forma stessa»⁴³. Dissonante non è solo la relazione che si istituisce tra arte e vita – dissonante, nel romanzo, è la costruzione artistica stessa. Il romanzo, in conclusione, si può definire come una forma che si costituisce esprimendo il divenire eterogeno: una forma, dunque, che rivela i caratteri di chiusura, finitezza e compiutezza artistica tramite la messa in opera della *processualità* e dell'apertura alla molteplicità propria del cosmo moderno.

La problematica e l'incompiutezza normativa del romanzo ne fanno una forma storico-filosofica genuina, la quale perviene [...] al proprio sostrato, alla vera situazione attuale dello spirito [...]; in quanto forma esso costituisce un equilibrio mobile, ma sicuro, tra il divenire e l'essere; in quanto idea del divenire, esso diviene situazione, stato, e così, facendosi essere normativo del divenire, si supera: «iniziata è la vita, compiuto è il viaggio».⁴⁴

Ulteriori caratteri fondamentali, costituenti una *costellazione* di tematiche affini, per la comprensione del romanzo moderno sono i seguenti: “mondo contingente”, “individuo problematico” e “produttività dello spirito”. Il mondo contingente è il mondo senz'ordine – privo di necessità – all'interno del quale a tutte le possibilità esistenziali è attribuito lo stesso valore e in cui, dunque, in luogo di una totalità che si muove organicamente ed è in grado di orientare il cosmo, si rivela, piuttosto, la radicale *frammentazione*. È questa la casa – il luogo proprio – dell'individuo problematico: questi è impossibilitato a riconoscersi naturalmente ed armonicamente nel cosmo, i suoi sono aneliti struggenti alla disperata ricerca di compimenti perduti. I suoi fini, le sue mete, sembrano irraggiungibili ed anche quando ci si approssima ad essi è impossibile fuggire quello sfondo di costitutiva manchevolezza:

«mondo contingente e individuo problematico sono realtà che si condizionano reciprocamente. Quando l'individuo non è problematico, le sue mete gli son date con una evidenza immediata e il mondo [...] non può [...] mai minacciarlo di un serio pericolo interno. Il pericolo si manifesta soltanto a partire dal

43 *Ibidem*.

44 *Ivi*, p. 304.

momento in cui il mondo ha perso contatto con le idee, allorché queste diventano [...] ideali. Per il fatto che le idee vengono poste come inaccessibili [...] l'individuo perde il carattere immediatamente organico che ne faceva una realtà non problematica»⁴⁵.

Mondo contingente ed individuo problematico, a loro volta, si costituiscono in stretto legame con i profondi mutamenti dello *spirito*: per spirito, qui, non si intende una realtà astratta e trascendente che precede i mutamenti che avvengono all'interno della realtà, bensì il modo proprio delle epoche di configurarsi e strutturarsi – in conclusione, un principio che è insieme *rivelazione* e *riflesso* dei cambiamenti mondani. Per tali motivi, questi elementi del romanzo non sono scindibili nell'interpretazione del testo – essi, infatti, si condizionano reciprocamente: la produttività dello spirito rivela quel carattere di non-necessità, di estrema libertà dello spirito che spezza il *mondo chiuso* – il cosmo di necessità – proprio dei tempi antichi, ma che, al contempo, rende impossibile per l'individuo problematico ritrovare una totalità all'interno della quale spontaneamente riconoscersi.

Lukács arriva ad una perfetta descrizione del fenomeno, che potremmo riassumere in questi termini: la produttività dello spirito è alla base del problematicismo moderno, ed esprime quindi ed insieme riflette la crisi esistenziale ed artistica dei nostri tempi.⁴⁶ Ora, come si esprime, all'interno della realtà empirica, questa separazione tra essere umano e cosmo che abbiamo definito nei termini della relazione tra mondo contingente ed individuo problematico? Prima di tutto, nel fatto che le strutture mondane costruite dall'essere umano sono divenute, con il passare del tempo, ad esso estranee e che, dunque, tra essere umano e polis si è costituita una frattura: il mondo delle istituzioni non è più foriero di senso per gli individui che vi abitano, bensì espressione della più profonda alienazione – esso si è tramutato, cioè, in un mondo *convenzionale* separato dalle esigenze dell'anima e, ancora, in una *seconda natura* terribilmente lontana dagli aneliti del singolo:

⁴⁵ *Ivi*, p. 308.

⁴⁶ A. A. Rosa, *L'anima, le forme*, in A. A. Rosa, *Le armi della critica*, cit., p.144.

«le strutture che l'anima scopre nel corso del suo umanarsi, in quanto sostrato e supporto della sua attività tra gli uomini, perdono il loro evidente radicamento nelle necessità sovraindividuali e normative. [...] Esse danno forma al mondo della convenzione: un mondo alla cui onnipotenza non sfugge che il più profondo recesso dell'anima; [...] questo mondo è una seconda natura; al pari della prima non può essere definito che come sistema di necessità constatate, ma il cui senso rimane estraneo»⁴⁷.

L'estraneità tra essere umano e cosmo si declina, quindi, innanzitutto, nell'essere sociale e nella scissione tra individuo problematico e polis, tra anima ed istituzioni:

la «comunità si costituisce come corpo estraneo – il mondo circostante auto-creato non è più per l'uomo una casa natale, bensì un carcere»⁴⁸.

Nel concetto di legge sono condensate e portate alla luce tutte queste contraddizioni: la legge è la norma creata dall'uomo che finisce, tuttavia, per dominarlo – un principio che ordina il mondo, ma costruito in modo tale da rivelarsi separato dalle necessità degli individui. La norma diviene, conseguentemente, un universale astratto dai *singoli* particolari, assumendo i caratteri della potenza dominatrice che si allontana – e si aliena – sempre più dagli struggenti aneliti dell'anima moderna. «Ove le strutture non appaiono più semplicemente come concentrazione e condensazione delle interiorità [...] per poter sussistere esse devono acquistare una potenza capace di dominare ciecamente, indiscriminatamente e senza eccezioni, gli uomini. E a ciò che conoscono di questa potenza che li soggioga, gli uomini danno il nome di leggi, e, attraverso questo concetto di legge, l'orrore della onnipotenza e universalità di questa diviene, per la coscienza, la logica sublime ed esaltante di una necessità inumana, eterna ed immutabile. La natura delle leggi [...] presuppone l'impossibilità di raggiungere una sostanza significativa, l'impossibilità per il

47 G. Lukács, *Teoria del romanzo*, in G. Lukács, *L'anima e le forme. Teoria del romanzo*, cit., pp. 294-295.

48 *Ivi*, p. 296.

soggetto di trovare un oggetto costitutivo a lui adeguato».⁴⁹

Il romanzo, dunque, si può definire come quella forma che tende alla *chiarificazione* dell'individuo problematico – la messa in opera di quel processo proprio dell'anima moderna che dovrebbe guidarla «dall'oscuro asservimento ad una realtà eterogenea puramente esistente e priva di qualsiasi significato per l'individuo [...] ad una chiara conoscenza di sé»⁵⁰. Ma anche sotto questo specifico aspetto – e cioè riguardo la possibile risoluzione dell'individuo problematico – si rivela il carattere *dualistico* della forma romanzesca: quest'ultima, infatti, è costruita in modo tale che l'individuo possa render chiaro il suo costitutivo esser problematico – che egli, dunque, possa pervenire a una consapevolezza di sé – ma tale possibile riconciliazione non ha mai la possibilità di superare, definitivamente, quell'antitesi da cui il processo ha tratto origine:

«la scissione tra essere e dover essere non è soppressa, né può esser abolita, neppure nella sfera in cui quella scissione ha luogo, nella vita del romanzo»⁵¹.

Ritorna, dunque, quella compresenza di sensatezza ed insensatezza – il romanzo come *sintesi antitetica* – tale per cui ci si può solo approssimare alla compiutezza e, tuttavia, mai rivelarla definitivamente:

«è soltanto raggiungibile un massimo di avvicinamento, una irradiazione, molto profonda ed intensa, dell'uomo, prodotta dal senso della sua vita»⁵².

Questa vicinanza al senso, infatti, si deve legare, simultaneamente, in quella stessa forma, alla messa in opera dell'insuperabilità delle crepe e degli abissi mondani: e cioè, con le parole di Di Giacomo, alla costitutiva «incapacità del romanziere a redimere l'insensatezza del mondo»⁵³.

49 *Ivi*, p. 297.

50 *Ivi*, p. 310.

51 *Ibidem*.

52 *Ibidem*.

53 G. Di Giacomo, *Estetica e letteratura*, cit., p.32.

Inoltre, il romanzo esprime una mutata relazione con le divinità, sintetizzabile, a una prima istanza, nell'assenza di quella naturale armonia tra esseri umani, cosmo e dei:

«il romanzo è l'epopea di un mondo abbandonato dagli dei»⁵⁴.

Questa condizione propriamente moderna è radicalmente differente rispetto allo stato dei *tempi beati*, all'interno dei quali, invece, tra questi elementi vi era necessario accordo: gli esseri umani, cioè, muovevano i loro passi in strade tracciate dalle divinità e anche quando, nelle vicende mondane, sembravano esser perduti o abbandonati dai loro consimili, continuavano a poggiare, nonostante tutto, su fondamenta solide che, in qualsiasi caso, avrebbero ricostruito le vie del cammino – «gli eroi della giovinezza sono accompagnati nel loro cammino dagli dei stessi [...]». Da qui la profonda sicurezza del loro cammino; essi possono, abbandonati da tutti, versare su isole deserte lacrime di desolazione; possono, nel più profondo smarrimento della cecità, spingersi barcollanti sino alle porte dell'inferno; essi sono sempre circondati da questa atmosfera di sicurezza; quella del dio che indica la via all'eroe e lo precede nel cammino»⁵⁵. Il romanzo invece si origina in un periodo di *transizione*: gli antichi dei che guidavano il cosmo – in armonia con l'umano – si sono dileguati e di nuove divinità tese a re-instaurare un nuovo patto con l'esistente non vi è traccia. È in questo spazio vuoto che sorgono i *demoni* la cui «potenza è [sì] efficace e vivente» e, tuttavia, «essa non penetra più, o non penetra ancora, il mondo»⁵⁶: nel mondo «abitato da demoni» l'empiria abbandona, dunque, ogni dialogo con il trascendente, perché quest'ultimo, nella sua nuova forma demoniaca, non coopera più all'indicazione di vie percorribili e alla costruzione dell'immanenza del senso – «dal punto di vista della coerenza di senso e delle concatenazioni di causalità che il mondo ha ricevuto [...] l'affaccendarsi del

54 G. Lukács, *Teoria del romanzo*, in G. Lukács, *L'anima e le forme. Teoria del romanzo*, cit., p. 319.

55 *Ivi*, p. 317.

56 *Ivi*, p. 317.

demone stesso appare come puro non-senso»⁵⁷. Inoltre – a dimostrazione della stretta correlazione tra gli elementi fondamentali che caratterizzano la forma romanzo – il principio demonico si lega, intimamente, all'intreccio dell'opera ed alla caratterizzazione dei suoi personaggi fondamentali:

«la psicologia dell'eroe del romanzo è il “demonico”; l'oggettività del romanzo è la constatazione [...] che il senso non può interamente penetrare la realtà»⁵⁸.

Questo significa che l'introduzione del *demonico* si traduce nell'abbandono del mondano a se stesso e nel fatto, di conseguenza, che l'eroe – non avendo più possibilità di sentieri tracciati – debba, ora, vagare, avvicinare l'interiorità all'avventura, nel tentativo di ritrovare, in queste ricerche, la propria *essenza perduta*: suo compito resta, dunque, quello di chiarire il proprio essere problematico.

Il sentimento del romanzo è la virilità matura, e la struttura caratterizzante la sua materia è la sua modalità discreta, discontinua, è l'aprirsi l'una all'altra di interiorità ed avventura. «I got to prove my soul», dichiara il Paracelso di Browning [...]. Il romanzo è la forma dell'avventura, il valore proprio dell'interiorità; il suo contenuto è la storia dell'anima che si mette in cammino per conoscere se stessa, che cerca l'avventura per mettersi, attraverso di questa, alla prova, e dopo essersi verificata in essa, ritrovarvi la propria essenza.⁵⁹

Al principio demonico che abita questo mondo si associa, strettamente, un ulteriore carattere fondamentale della forma romanzo: l'*ironia*. Quest'ultima costituisce lo sfondo di quei tratti del romanzo sopra discussi – «epopea di un mondo abbandonato dagli dei, sintesi antitetica»: l'ironia, infatti, è la consapevolezza dell'impossibilità di approdo ad una definitiva sensatezza, il venire a coscienza, da parte degli abitanti del moderno ed in particolar modo del romanziere, dell'assenza di divinità che direzionino e, dunque, della conseguente impossibilità di approdare a mete che non contengano, al loro interno, anche aneliti e struggerimenti – «l'ironia dello scrittore è il misticismo negativo dei tempi che non hanno dei: una *docta ignorantia* di fronte al senso;

⁵⁷ *Ivi*, pp. 317-318.

⁵⁸ *Ivi*, p. 319.

⁵⁹ *Ivi*, pp. 319-320.

[...] la profonda certezza, esprimibile soltanto coi mezzi della creazione artistica: quella di avere realmente raggiunto, scorto e colto, in questo non-voler-sapere e non-poter-sapere, il termine ultimo, la vera sostanza, il dio presente ed inesistente. Perciò l'ironia è l'obiettività del romanzo»⁶⁰. L'ironia, all'interno del romanzo, significa, dunque, scissione costitutiva della sua forma in due realtà antitetiche, entrambe presenti – «il soggetto normativo e creatore si dissocia in due soggettività»⁶¹: la prima è alla ricerca della totalità perduta e quindi procede nel tentativo di ricostituire nuove armonie tra anima e cosmo, interiorità e divinità, la seconda, invece, riconosce l'impossibilità di questa prima realtà, e cioè riconosce l'impossibilità di approdare ad orizzonti definitivi e sensi compiuti. Il carattere proprio dell'ironia risiede, dunque, nella consapevolezza di questa *duplice realtà*: nel fatto, cioè, che la ricerca del senso – nella moderna epoca – è accompagnata dall'impossibilità del suo compimento e, viceversa, che la contezza dell'impossibilità di definitive armonie non significa, tuttavia, l'abbandono di questa eterna ricerca. Entrambe le realtà – seppur in contrasto – convivono nel romanzo; chiarificatrici, a questo proposito, sono le parole del filosofo Giuseppe Di Giacomo:

«L'ironia dello scrittore e la sua duplice etica: la prima considera il non-senso del mondo come superabile, la seconda invece riconosce l'inermità di ogni sforzo e conferma l'insuperabilità del non-senso. [...] Essa svela il senso del non-senso, si abbandona a dio in un mondo senza Dio, sente l'esigenza della totalità proprio nel momento nel quale ha radicalizzato la contingenza [...]. L'ironia è [...] insieme utopica e impotente [...]. È duplice e contraddittoria, insieme distruttrice e creatrice di speranze».⁶²

Dopo aver esaminato i caratteri generali della forma romanzo, si deve ora *andare a vedere* in che modo si configuri e si declini – e cioè in quali specifici tipi si possa classificare. L'elemento unificante i vari romanzi è, come abbiamo visto, il loro originarsi nell'assenza di armonia tra esseri umani, cosmo e divinità

60 *Ivi*, p. 321.

61 *Ivi*, p. 305.

62 G. Di Giacomo, *Estetica e letteratura*, cit., p. 35.

e, dunque, nell'impossibilità per gli individui di ritrovare il proprio luogo nel cosmo: con le parole di Lukács – «nella inadeguatezza tra anima e opera, tra interiorità e avventura»⁶³. Ora, questa iniziale e costitutiva scissione – scrive il filosofo ungherese – si può articolare «*grosso modo* [in] due tipi: l'anima è più ristretta o più ampia rispetto al mondo esterno che le è dato come proscenio e sostrato delle sue azioni»⁶⁴. L'inadeguatezza di primo tipo – e cioè la restrizione dell'anima rispetto al mondo esterno – è sintetizzata dal filosofo ungherese con la formula di 'idealismo astratto'. Proprio di questo tipo di romanzo è la velleità di compimento, e cioè l'infondata aspettativa che vi sia, ancora, possibilità di riconoscimento all'interno del cosmo e che l'individuo possa agire armonicamente in esso: l'anima, dunque, è più ristretta rispetto al mondo esterno perché non ne comprende la sua attuale costituzione, il suo predisporre in modo *inospitale* per l'azione degli eroi – «è l'intenzione che [...] nella fede più genuina e incrollabile, deduce dal dover essere dell'idea la necessità della sua esistenza»⁶⁵. Anima e mondo, interiorità ed azione, nell'intreccio di questo tipo di romanzo, non dialogano più, costituendosi, piuttosto, in una profonda dissonanza – «tra la sfera dell'anima e quella dell'azione [...] non c'è più nulla in comune»⁶⁶ – e questo perché l'individuo, sicuro della propria verità, tende a far coincidere certezze individuali e certezze cosmiche: l'anima propria dell'idealismo astratto, dunque, non anela, non dispera, non mette in discussione la propria indubitabile essenza, non arricchisce di nuovi contenuti la propria interiorità – «in essa non può emergere alcun dubbio, alcun bisogno di ricerca, alcuna disperazione, [...] l'anima nella sua intima certezza non può essere scossa da nulla, ma questo è dovuto solo al fatto che in questo mondo di certezza essa è incarcerata, al fatto che essa non è capace di vivere alcuna esperienza»⁶⁷. Insomma, in questo tipo di romanzo non vi è possibilità di raccoglimento nella propria interiorità – l'anima ritiene di esser ancora parte dei tempi beati e non

63 G. Lukács, *Teoria del romanzo*, in G. Lukács., *L'anima e le forme. Teoria del romanzo*, cit., p. 327.

64 *Ivi*, p. 327.

65 *Ivi*, pp. 327-328.

66 *Ivi*, p. 329.

67 *Ibidem*.

può, quindi, che agire e tentare il riconoscimento in un cosmo che crede tuttora costruito a sua misura:

«la completa mancanza di una problematica interiormente vissuta trasforma l'anima in pura attività. Dal momento che essa riposa in se stessa [...] qualsiasi suo moto non può che essere un'azione volta all'esterno. Un uomo siffatto non può [...] che essere un avventuriero»⁶⁸.

Il mondo nella quale, tuttavia, tale individuo si ritrova ad agire è frantumazione, *caos*, insensatezza: esso non può accogliere in alcun modo la richiesta di armonia delle azioni dell'avventuriero. Quest'ultimo, dunque, agisce sottoposto ad un continuo scacco: è sbarrata, per esso, la via delle totalità organiche e, tuttavia, la sua anima, anche di fronte al fallimento, non è in grado di dubitare – certa della sua verità, continua ad agire *come se* il mondo corrisponda alle costruzioni delle proprie idee. L'avventuriero continua-ad-operare immemore di ogni sconfitta – l'intreccio dell'idealismo astratto si avvicina, dunque, ai caratteri della follia e dell'alienazione: l'anima risorge, ciclicamente, con quella stessa illusione di compiersi in seguito a qualsiasi fallimento – le azioni dell'individuo continuano-a-ripetersi con le medesime velleità.

L'anima dell'eroe è un'anima che riposa, chiusa e in sé compiuta, come un'opera d'arte o una divinità; ma questa modalità della sua essenza può esprimersi nel mondo esterno soltanto in avventure inadeguate le quali [...] non possiedono in sé alcuna forza di confutazione. Per cui il massimo di senso raggiunto con l'esperienza vissuta diviene il massimo di non-senso: la sublimità diventa follia, monomania. E questa struttura dell'anima non può non portare alla totale atomizzazione dell'insieme delle possibili azioni. [...] Accade così che la rigidità della psicologia e il carattere dell'azione, atomizzata in avventure isolate, si condizionino a vicenda e mettano chiaramente in luce il pericolo relativo a questa forma di romanzo: cattiva infinitezza e astrattezza.⁶⁹

Don Chisciotte è l'opera esemplificativa dell'*idealismo astratto* ed è

⁶⁸ *Ivi*, pp. 329-330.

⁶⁹ G. Lukács, *Teoria del romanzo*, in G. Lukács, *L'anima e le forme. Teoria del romanzo*, cit., pp. 330-331.

Cervantes, il suo autore, ad aver colto dunque lo spirito del tempo e condotto a forma ciò che l'epoca preparava ed invocava: egli diviene così – nelle parole di Lukács – «il visionario intuitivo di un momento storico-filosofico destinato a non ripetersi mai più»⁷⁰. Il Don Chisciotte sorge agli inizi del 1600 in un periodo di decadenza dei poemi cavallereschi – un momento in cui le nuove opere realizzate sono ormai divenute esanimi, aride, non più in grado di cogliere il contemporaneo momento storico-filosofico e mutatesi, ormai, in composizioni epigonali del tempo che fu:

«il *Don Chisciotte* [è] stato concepito come parodia dei romanzi cavallereschi [...]. Il romanzo cavalleresco s'era assoggettato alla sorte di ogni epica la quale, muovendo da elementi unicamente formali, volesse [...] continuare una forma anche dopo che la dialettica storico-filosofica aveva fatto giustizia delle condizioni trascendentali della sua esistenza; [...] le sue forme [...] dovevano necessariamente atrofizzarsi»⁷¹.

Insomma, il Don Chisciotte nasce in una fase discendente – composta da opere di esiguo valore – di un'importante e rilevante tradizione che era stata in grado di cogliere, in passato, lo spirito del tempo: i poemi cavallereschi, infatti, nella loro forma massima – e non nei loro mediocri epigoni – erano il prodotto della ricostituzione storica di una totalità da parte del mondo cristiano, l'*epopea* di un'età in cui un nuovo principio ordinava possibili unità:

«l'epica cavalleresca del Medioevo, esempio straordinario della forma di romanzo possibile in un'epoca in cui la certezza teistica aveva reso possibile e necessaria un'epopea»⁷².

Cervantes, dunque, è colui che ha colto la disgregazione del mondo cristiano, che ha afferrato la crisi del cristianesimo come principio regolativo del cosmo, colui che ha compreso, in modo visionario, che nell'attuale situazione storico-

70 *Ivi*, p. 360.

71 *Ivi*, p. 331.

72 *Ibidem*.

filosofica vi era la necessità di differenti forme: opere all'interno delle quali si doveva rivelare l'insensatezza del mondo, la frantumazione della totalità e in cui, dunque, ciò che doveva restare era, piuttosto, quel tentativo disperato – fino alle soglie della follia – da parte dell'individuo di ricostituire quella organicità perduta partendo dal proprio sé, di continuare-ad-agire *come se* ancora fosse possibile ritrovare quell'armonia tra essere umano, cosmo e divinità. Il Don Chisciotte si può considerare quindi tra i primi grandi romanzi in quanto espressione del periodo di transizione da una totalità a una totalità perduta: un tempo disperato in cui gli individui tentano le più disparate vie singolari al fine di continuare a credere, *assurdamente*, che quel mondo armonico non sia mai stato perduto.

Questo primo grande romanzo della letteratura universale si pone all'inizio del tempo in cui il dio del cristianesimo incomincia ad abbandonare il mondo; in cui l'uomo diviene solitario e può trovare il senso e la sostanza soltanto nella propria anima, la quale non ha mai avuto patria; in cui il mondo [...] è dato in premio all'immanenza del proprio non-senso [...]. Cervantes vive nel periodo dell'ultimo [...] disperato misticismo, il periodo del fanatico tentativo, compiuto dalla religione in declino, di rinnovarsi a partire da se stessa [...]. Questo è il periodo del demonismo scatenato, della grande confusione dei valori all'interno di un sistema di valori ancora sussistente. E Cervantes, cristiano credente e patriota ingenuo e leale, ha colto [...] l'essenza più profonda di questa problematica demoniaca: cioè, la necessità dell'eroismo più puro di divenire qualcosa di grottesco e della fede più ferma di tramutarsi in follia, qualora le vie che conducono alla loro patria trascendentale siano divenute impraticabili.⁷³

All'idealismo astratto segue – nell'evoluzione storico-filosofica – l'altro tipo di romanzo: quello in cui l'anima si rivela come più ampia rispetto ai destini del mondo esterno, «il romanticismo della disillusione». Ricapitolando, dunque, il giovane Lukács indica, orientativamente, due grandi linee del romanzo moderno e, tuttavia, queste non sembrano procedere parallelamente: la seconda, infatti, sembra, in qualche modo, seguire la prima, rispondere ad

73 G. Lukács, *Teoria del romanzo*, in G. Lukács, *L'anima e le forme. Teoria del romanzo*, cit., pp. 333-334.

analoghe problematiche ma da una postura differente, sorgendo in uno stadio temporale successivo. Il *romanticismo della disillusione* è successivo, infatti, a quella lotta – necessariamente fallimentare – tra individuo e cosmo propria dell'*idealismo astratto* ed è successivo, dunque, agli estremi tentativi – sconfitti in partenza – di ricostituire l'armonia tra umano e divino traendo origine dal proprio essere come verità. Il secondo tipo di romanzo ha abbandonato le velleità del Don Chisciotte, esso non mette in forma il processo del fallimento – quest'ultimo, ora, costituisce, piuttosto, la base di partenza dell'intreccio:

«il fallimento della soggettività rispetto al mondo esterno non è il dato rivelato nel corso dell'azione, ma il presupposto di essa»⁷⁴.

Non è altro che questo il significato ultimo del considerare l'anima più ampia rispetto ai destini del mondo esterno, il fatto, cioè, che essa – consapevole dell'ineluttabile frantumazione della totalità – non ritiene più che il mondo sia costruito a sua misura e, quindi, riflette su se stessa ed accresce se stessa in modo indipendente e autonomo dal destino del cosmo: l'anima, impossibilitata ad abitare la realtà esterna, tende alla creazione di un proprio microcosmo separato. Non ci troviamo più, quindi, di fronte a un conflitto tra anima e mondo, sì destinato alla sconfitta, ma che traeva origine dall'anelito ad una loro unificazione; il contrasto, piuttosto, nel romanticismo della disillusione, è tra due mondi da principio separati – il mondo dell'anima ed il mondo della realtà esterna:

«non si tratta più di un *a priori* astratto nei confronti della vita, un *a priori* che pretenda di realizzarsi attraverso le azioni e i cui conflitti col mondo esterno forniscono l'argomento del romanzo, bensì di una realtà puramente interiore [...] che entra in concorrenza con la realtà esterna, possiede una vita propria, [...] e il cui fallimento nel tentativo di tradurre in realtà questa pretesa costituisce l'oggetto stesso dell'opera»⁷⁵.

74 M. Cometa, nota 34, in G. Lukács, *Manoscritto Dostoevskij*, SE, Milano 2012, p. 91.

75 G. Lukács, *Teoria del romanzo*, in G. Lukács, *L'anima e le forme. Teoria del romanzo*, cit., p. 343.

Questo contribuisce a mutare, in modo profondo, l'intreccio del romanzo: non vi sono più anime, che nell'avventura, tentano di ritrovare se stesse – come nell'idealismo astratto – bensì anime che hanno, ormai, definitivamente ripiegato al proprio interno, la cui postura di fronte al mondo è quella della passività, della rassegnazione, che credono, insomma, che le sole possibili approssimazioni di senso siano ritrovabili esclusivamente all'interno del proprio singolare microcosmo. Ciò comporta che in luogo di folli contese tra individui e cosmo si ritrovino, ora, riflessioni sui propri stati d'animo e che in luogo di avventure si mettano in forma, piuttosto, pensieri interiorizzati:

«dissoluzione della forma in una successione nebulosa e informe di stati d'animo e riflessioni su stati d'animo, la sostituzione dell'intreccio concretamente strutturato con l'analisi psicologica»⁷⁶.

Il mondo esterno, infatti, ha perduto ogni sua dimensione di sensatezza: si rivela impossibile agire all'interno di esso e non si deve tentare neanche l'ultimo disperato tentativo di avvicinamento. Ora, infatti, il fallimento è alla base dello sviluppo del romanzo: il mondo esterno si costituisce, nel romanticismo della disillusione, come «mondo delle convenzioni, seconda natura separata» impossibilitata ad istituire alcun dialogo con le diverse esigenze dell'anima moderna. L'individuo, dunque – separato dal mondo – si costruisce un proprio microcosmo all'interno del quale abitare con le sue specifiche leggi, con i suoi principi soggettivi: è solamente qui – al proprio interno – che si può andare alla ricerca del massimo di senso nella frantumazione mondana. Significativo, a tal proposito, un estratto della poesia del francese Henri Franck riportato dal giovane Lukács:

«Si l'arche est vide où tu pensais trouver ta loi,/ Rien n'est réel que ta danse:/ Puisqu'elle n'a pas d'objet, elle est impérissable./ Dans pour le désert et dans l'espace»⁷⁷.

⁷⁶ *Ivi*, p. 344.

⁷⁷ *Ivi*, p. 348. «Se vuota è l'arca dove pensavi di trovare la tua legge,/ Nulla è reale se non la tua danza:/ non avendo oggetto, è imperitura./ Danza per il deserto e danza lo spazio» (Nota del

Ma tale possibilità di ri-costituzione di un mondo, seppur individuale, non è scindibile da un sentimento di rinuncia, di consapevolezza della ‘perdita di una totalità’: questo significa che quel microcosmo non è in grado di compiersi, di costituirsi, fino in fondo, come un luogo ospitale – ed è in questo specifico tratto che affiora l’elemento della disillusione. La costruzione di un mondo all’interno della propria anima non significa che esso si possa sostituire – superandolo – al mondo esterno: qualsiasi avvicinamento al senso, anche individuale, non è mai definitivamente riconciliante. L’elemento *negativo* – e cioè la scissione tra anima e mondo, individuo e storia – continua ad esercitare i suoi vincoli.

L’interiorità cui vien negata ogni possibilità di agire al di fuori di se stessa, si raccoglie al proprio interno, senza tuttavia rinunciare definitivamente a ciò che ha perduto per sempre; poiché, anche quando lo volesse, la vita le nega ogni soddisfazione del genere: la vita le impone lotte e, con esse, inevitabili sconfitte, previste dal poeta, presentite dall’eroe.⁷⁸

È a questo punto dell’esposizione di *Teoria del romanzo* – e cioè nell’analisi del romanticismo della disillusione – che Lukács affronta un ulteriore elemento fondamentale per la comprensione della forma romanzo: la temporalità, la quale, nell’interpretazione del filosofo ungherese, è legata alla *modernità* e, dunque, solo nella forma romanzo ha la possibilità di venire compiutamente alla luce. Il tempo nel suo effettivo scorrere – ‘il tempo reale’, il tempo come *durata* – è proprio, infatti, di un mondo in cui si separano, definitivamente, idea e realtà, essere umano e cosmo: è qui, infatti, che il concetto di temporalità affiora in tutta la sua forza come simbolo di una necessaria scissione e di un’impossibile riconciliazione – il divenire come frantumatore di qualsiasi sintesi. Non che nel *bel mondo* delle epopee non sia presente lo scorrere del tempo – il passare degli anni – ma quest’ultimo, tuttavia, non tendeva ad esprimere la concreta durata, la forza diveniente, bensì aiutava a conferire un determinato valore alle imprese, e cioè a rivelare qualcosa che aveva a che fare, prima di tutto, con la qualità dei caratteri:

traduttore Vito Messina).

⁷⁸ *Ivi*, p. 349

«l'epopea sembra conoscere la durata del tempo [...] però questo tempo non ha più realtà, [...] uomini e destini non ne sono toccati; il tempo non possiede nessuna mobilità propria e la sua funzione è soltanto di esprimere, in modo da renderla percepibile, la grandezza di un'impresa o di una tensione»⁷⁹.

Il concetto di tempo, dunque – come gli altri caratteri fondamentali della forma romanzo – si comprende esaminando il contesto in cui esso sorge, il suo specifico momento storico-filosofico: esso viene alla luce in un mondo che ha perduto la totalità, da cui è assente l'orizzonte di un'immanenza del senso e in cui, conseguentemente, prende la scena quella forza diveniente tesa a spezzare le possibili unificazioni. Nell'epopea, invece, l'assenza del tempo significava – in una formula – l'armonia di vivere ed eterno.

Il tempo non può diventare costitutivo prima che il legame con la patria trascendentale venga sciolto. [...] Nell'epopea, l'immanenza del senso nella vita è così forte da sopprimere il tempo: la vita accede all'eternità in quanto vita [...]. Nel romanzo, senso e vita si separano e, con essi, essenza e temporalità; si potrebbe quasi dire che, nei suoi aspetti più intimi, l'intera azione del romanzo non sia che una lotta contro la potenza del tempo.

L'elemento che si deve ora sottolineare è come questo tempo inesorabile – impossibile da ordinare o direzionare – riveli, al proprio interno, alcune possibili “esperienze della temporalità”, in grado di poter avvicinare tale flusso ad una dimensione di sensatezza: anche, quindi, per quanto riguarda la concezione della temporalità, antitesi e possibilità di riconciliazione si costituiscono congiuntamente. Vi è, infatti – pur all'interno di questa ineluttabile linea – la possibilità di riflettere sul tempo, di pensare temporalmente: di costruire, cioè, delle possibili unità che siano in grado di ricomporre il flusso e donare sensatezza al diveniente – «rimane vivo un sentimento di rassegnazione: è ben necessario che tutto questo da qualche parte provenga e in qualche parte si diriga»⁸⁰. Queste “esperienze della temporalità” in grado di ricostruire possibili approssimazioni di senso sono, per il giovane Lukács, la speranza e il ricordo: esse permettono

79 *Ivi*, p. 352.

80 *Ivi*, p. 354.

di separarsi da un divenire legato, intimamente, alla frantumazione del cosmo e di ricostituire possibili punti di contatto tra il vivere e l'immanenza del senso – «esperienze temporali che sono anche vittorie sul tempo: visione sinottica della vita come unità trascorsa *ante rem* e sua comprensione sinottica *post rem*. Sebbene queste esperienze siano condannate alla soggettività e alla riflessività, cionondimeno non si può loro negare la capacità creativa di comprendere il senso; sono queste le esperienze che, in un mondo abbandonato da dio, creano tra la vita e l'essenza il massimo possibile di prossimità»⁸¹. È ne *L'educazione sentimentale* di Flaubert che il filosofo ungherese ritrova l'incarnazione di questa concezione della temporalità: questo romanzo si costituisce, dunque, come il testo simbolo del romanticismo della disillusione, come il *Don Chisciotte* lo era, invece, per l'idealismo astratto. L'opera si costituisce come impossibilitata a pervenire a una costruzione coerente e finita – «la scomposizione della realtà esterna in elementi eterogenei, frammentari»⁸² – e, tuttavia, la messa in forma di questa insensatezza si accompagna alla possibilità di ricostruzione di strutture di sensatezza all'interno di quelle esperienze autentiche di temporalità sopra menzionate: anche in questo caso, i due poli sono entrambi presenti – la perdita della totalità si associa, intimamente, alla prossimità di senso ritrovabile all'interno della speranza e del ricordo. Nel principio della speranza vi è la possibilità di costruire unità che dovranno sorgere e, dunque, di creare totalità in grado di rendere ciò che si costituisce nel presente in modo disorganico come qualcosa di *intero* in una prospettiva futura e, ancora, ciò che diviene producendo frantumazione come riconciliato in un possibile avvenire. Nel ricordo, invece, una parte di tempo che nella durata sembrava inafferrabile e, dunque, foriera di scissione tra anima e mondo, può esser ricomposta in modo tale da creare possibili unità, e cioè configurazioni in grado di elargire sensatezza a ciò che – nel momento presente – si costituiva come profondamente frammentato. È questo il “doppio binario” che costituisce lo sfondo di tutta la forma romanzo: così anche il tempo inteso come durata – distruttore della sintesi – può esser eluso mediante le esperienze della speranza e del ricordo in

81 *Ivi*, pp. 354-355.

82 *Ibidem*.

grado di approssimare a una qualche sensatezza, ma queste, a loro volta, non sono in grado di superare, definitivamente, il tempo come divenire, e cioè di renderlo – come avveniva nei *tempi beati* – non solo nella riflessione astratta, ma anche nella sua effettiva realizzazione, in armonia con l'eterno. I due piani, dunque, convivono all'interno del romanzo senza che vi sia la possibilità di una definitiva subordinazione di un polo all'altro.

Ciò che accade è privo di senso, [...] ma al contempo è attraversato da una luce di speranza e di ricordo. E la speranza non è un'opera d'arte, astratta e isolata dalla vita [...]; è essa stessa un elemento della vita che la speranza, adattandovisi e abbellendola, tenta di padroneggiare, impresa cui tuttavia è sempre costretta a rinunciare. E, nel ricordo, questa lotta costante diviene un cammino attraente e incomprensibile, ma legato da fili indissolubili all'istante presente, all'attimo vissuto. E questo istante è così ricco della durata che confluisce su di lui e defluisce da lui [...] che tale ricchezza si comunica anche al passato e al perduto, fino a ornare con il valore dell'esperienza vissuta ciò che fino ad allora si è lasciato trascorrere senza nemmeno curarsene. Così, per uno straordinario e malinconico paradosso, il fallimento diventa il momento del valore, [...] la fonte stessa da cui sembra sgorgare la pienezza della vita. *L'Education Sentimentale* dà forma alla completa assenza di ogni realizzazione del senso, ma la forma stessa trascende a ricca e perfetta pienezza di una effettiva totalità di vita.⁸³

Tra *idealismo astratto* e *romanticismo della disillusione*, tra anima maggiormente ristretta e anima maggiormente ampia rispetto al mondo esterno, il giovane Lukács indaga anche un'altra via: un tentativo di sintesi tra queste due posizioni – tale possibilità è incarnata da Goethe e, in particolar modo, dal suo romanzo *Gli anni di noviziato di Wilhelm Meister*. In quest'opera, infatti, individuo e mondo, pur distanti, aspirano ad avvicinarsi, coltivando l'anelito, pur dopo lunghe peregrinazioni, di ricostituirsi in armonia e di creare, conseguentemente, una potenziale nuova *totalità*: il dato di partenza dell'intreccio è ancora la distanza, il problematicismo di un'epoca, ma quest'ultimo, ora, in qualche modo, sembra aver la possibilità di esser superato – «tipo umano e struttura dell'azione sono, dunque, qui condizionati

83 *Ivi*, pp. 356-357.

dalla necessità formale la quale impone che la riconciliazione di interiorità e mondo sia problematica, ma possibile»⁸⁴. In confronto all'idealismo astratto, ora, l'anima diviene più ricca, più ampia e, dunque, in grado di comprendere maggiormente la reale condizione del mondo esterno e quindi di pervenire all'azione, con giudizio, quando se ne costituiscono le possibilità concrete di trasformazione; rispetto al romanticismo della disillusione, invece, l'anima non si acquieta più nel raccoglimento all'interno del proprio microcosmo, non si rassegna più alla contemplazione ed alla passività ma tende, ora, piuttosto, ad accostare la propria individualità ed il mondo esterno, il singolo e la storia. Con il *Meister* ritornano, dunque, elementi fondamentali che sembravano esser perduti, definitivamente, nei due precedenti tipi di romanzo: la comunità, la realtà sociale ed il mondo esterno. La comunità ritorna non come qualcosa di compiuto bensì come meta auspicata dagli esseri umani per poter superare la loro tragica solitudine: tra comunità ed individuo, tra singolo ed umanità vi deve essere, dunque, un reciproco *avvicinamento*, un tentativo di mutuo adeguamento. Intimamente legato al concetto di comunità, vi è quello di realtà sociale: essa non può esser più considerata come un universo chiuso, impenetrabile – una *seconda natura* – in una contrapposizione radicale e definitiva alle esigenze delle anime degli individui, quanto, piuttosto, deve esser pensata ora come qualcosa di distante e, tuttavia, trasformabile, come mondo lontano e, ciò nonostante, riavvicinabile – «le strutture della vita sociale non sono il riflesso di un mondo trascendente, stabile e certo, e neppure un ordine chiuso in se stesso e chiaramente articolato che si ipostatizzi come meta di sé; in tal caso [...] sarebbero escluse la ricerca e la possibilità dell'errore. [...] Il mondo sociale deve pertanto diventare un universo di convenzione, penetrabile tuttavia, in una certa misura, dal senso vivente»⁸⁵. Questo si traduce nel fatto che – come per le “antiche epopee” – l'eroe, il carattere fondamentale dell'intreccio, non assume più valore nella sua specifica singolarità, nella sua autonomia; esso, piuttosto, si costituisce come una personificazione della possibile “riconquista della totalità”, di quel tentativo di riconciliazione tra essere umano e cosmo: è

84 *Ivi*, p. 363.

85 *Ivi*, pp. 368-369.

la totalità, dunque, il modo in cui essa possa ricostituirsi – e non la singolarità – l'autentico nucleo dell'intreccio.

Questo rapporto tra ideale e anima relativizza la posizione centrale dell'eroe, che viene ad essere semplicemente casuale; l'eroe viene isolato dallo sterminato numero di uomini che condividono le sue stesse aspirazioni e posto al centro dell'opera, per il solo fatto che proprio nella sua ricerca e nella sua scoperta si manifesta con la massima chiarezza la totalità del mondo.⁸⁶ Dalla descrizione di questi elementi si evince come il *Meister* rappresenti il tentativo di superare la forma romanzo: la possibilità di ricostituire un'*epopea* in grado di render di nuovo contigui gli esseri umani, il cosmo e le divinità. Goethe, con quest'opera, pone, dunque, implicitamente, una questione fondamentale: se sia possibile tendere alla *sintesi*, nell'opera, in un cosmo dominato dal *negativo* e quindi se sia possibile riconciliare artisticamente, in modo definitivo, ciò che, all'interno del mondano, si costituisce come frantumato. L'interrogativo riguarda, strettamente, la relazione tra le forme e l'epoca, tra le opere ed il contesto: se Goethe dunque sia in grado di cogliere o, in qualche modo, anticipare un radicale cambiamento nell'evoluzione storico-filosofica. Ed è questo ciò che il giovane Lukács contesta, rinvenendo, proprio in questo punto, il profondo limite del *Meister* di Goethe: il fatto, cioè, che quest'opera sia alla ricerca di una *sintesi compiuta* in un mondo *antitetico*, che essa tenda alla riconciliazione all'interno di un'epoca che non si lascia riconciliare. La profonda manchevolezza dello scrittore tedesco è stata quello di voler portare l'arte oltre il contesto storico, di non cogliere, dunque, in modo visionario, l'attualità del momento storico-filosofico nella sua realtà, bensì di trasfigurare il proprio ideale di totalità in una pretesa necessità storica.

Questo tema [...] si orientava verso una forma meno problematica di quanto imponeva il suo sostrato, cioè l'epoca che egli si proponeva di raffigurare. Anche qui è la tensione utopica del poeta che non riesce a limitarsi ai problemi dati del suo tempo, ad accontentarsi della visione e della esperienza di un senso irrealizzabile; è la tensione utopica del poeta che lo costringe a porre un'esperienza vissuta meramente individuale [...] come senso esistente e

⁸⁶ *Ivi*, p. 365.

costitutivo della realtà. Ma il reale non si lascia elevare con la forza fino al livello di un tale significato e [...] non esiste un'arte della raffigurazione, quali che siano la sua natura e maestria, che possa gettare un ponte su questo abisso.⁸⁷

L'elemento decisivo da evidenziare è come il limite del *Meister* costituisca, in realtà, il limite di un'intera cultura: l'opera, infatti, si rivela incompiuta perché anela a qualcosa di impossibile per il momento storico-filosofico in cui essa è nata. Goethe, dunque, si pone nelle fasi conclusive della ricostruzione lukácsiana del romanzo per mostrare come quest'ultimo – anche nel suo tentativo finale di *riconciliazione* – non possa, in realtà, portare a sintesi il negativo del contesto da cui si origina. Si deve, tuttavia, specificare come quest'interpretazione del filosofo ungherese, fino a questo momento, ha riguardato primariamente il mondo europeo: la forma romanzo, infatti, esprime la crisi di quella determinata cultura, rivela la condizione scissa di quello specifico mondo che ha perduto la totalità. L'opera di Goethe, dunque, è tesa a mostrare come la “crisi europea” non potrà esser risolta dall'interno, e cioè che una futura sintesi non potrà sorgere dallo stesso contesto che ha aperto la strada alla moderna condizione di frantumazione – «la possibilità di un tale trascendimento non era connaturata al processo di sviluppo dell'Occidente europeo»⁸⁸. Il profondo limite di Goethe e dell'Occidente *tout court* è quello di non riuscire a guardare *oltre* – anche nelle forme apparentemente di massimo conflitto – l'esistente che vi è e di restare, conseguentemente, avviluppati a quel mondo della crisi che pur si anela a superare: il limite consiste, dunque, nell'impossibilità per gli europei di ribellarsi in modo creativo – e non solamente reattivo – a quella Kultur in cui si abita. Il problema, insomma, è quello di non andare mai alle profonde radici di quella cultura, di non destrutturare mai la struttura essenziale di quel mondo scisso, in direzione di qualcosa di altro – scriverà il giovane Lukács in un appunto del successivo *Manoscritto Dostoevskij*:

«Europa occidentale: tentativo di andare fino in fondo psicologicamente: discrepanza tra psicologia e azione; analisi invece che anima; scienza invece che

⁸⁷ *Ivi*, p.373.

⁸⁸ G. Di Giacomo, *Estetica e letteratura*, cit., p.54.

arte. Nessuna vita, perché non vera – e la psicologia senza una vera necessità»⁸⁹.

Europa, dunque, è possibilità di entrare in conflitto mediante modalità esclusivamente intellettuali – impossibilità di vedere se vi siano tracce di uomini nuovi, impossibilità di creare altre sintesi: dall'Occidente, per le forme di vita che in esso vi abitano, non potrà conseguentemente sorgere alcuna “nuova aurora”, al massimo ulteriori nuove, e tuttavia sempre antiche, critiche, che costituiscono, nei fatti, la continuazione di quel *mondo della crisi*.

La *Kultur* dell'Europa Occidentale affonda così profonde radici nel carattere ineluttabile delle strutture sociali sulle quali si fonda, da non essere mai in grado di contrapporsi e sottrarsi se non polemicamente.⁹⁰ Una possibile sintesi, dunque, non potrà venire dall'Europa: in essa *Kultur* e la sua critica sono intimamente legate al punto che quel mondo sembra costituirsi come insuperabile. Potrà, invece, venire alla luce una nuova realtà – e dunque, nuove possibili forme artistiche – esclusivamente nel momento in cui la critica diviene simultaneamente visione di qualcosa di *altro* e la polemica, piuttosto che restare legata al mondo con cui entra in conflitto, viene superata nella creazione di nuove possibili realtà:

«questo trascendimento, al contrario, è inevitabile allorché il rifiuto utopico del mondo convenzionale si obiettivizza in una realtà ugualmente esistente e il rifiuto polemico ottiene così la forma di una strutturazione»⁹¹.

È qui che si introduce uno scarto fondamentale nell'esposizione di *Teoria del romanzo*: se l'Europa non è in grado di dar vita a nuove configurazioni, il mondo russo, invece, conserva in sé la possibilità di una critica non esclusivamente polemica e, conseguentemente, conserva in sé la possibilità di dare alla luce la rappresentazione di “altre realtà”. Nuove sintesi, infatti, sembrano essere impossibili per l'Occidente – impossibilitato a separarsi definitivamente da quel

89 G. Lukács, *Manoscritto Dostoevskij*, cit., p.18.

90 G. Lukács, *Teoria del romanzo*, in G. Lukács, *L'anima e le forme. Teoria del romanzo*, cit., p. 376.

91 *Ibidem*.

negativo che vorrebbe superare – e in prospettiva di una futura riconciliazione sembra, dunque, necessario entrare in dialogo con la Russia, la quale serba invece, nell'interpretazione del giovane Lukács, la possibilità di trascendere questo “mondo in crisi” e superare anche il romanzo, la sua forma prediletta.

Tolstoj è colui che si avvicina a questa nuova possibilità, in quanto egli è in grado di cogliere e mettere in forma la maggiore vicinanza alla natura propria del mondo russo – e cioè la maggiore prossimità a quelle condizioni originarie, apparentemente eterne, in grado non solo di criticare una cultura, ma anche di indicare e mostrare una via differente da quest'ultima:

«soltanto la maggiore vicinanza alle condizioni primordiali organico-naturali, che erano date, come sostrato dell'*intentio* e del tipo di strutturazione, alla letteratura russa del XIX secolo ha permesso ad una simile polemica di diventare creativa. [...] L'*intentio* artistica di Tolstoj, grande, veramente epica, lontana da ogni forma data di romanzo, tende alla rappresentazione di una vita che è fondata su uomini più sensibili nei confronti della comunità, più semplici, più intimamente legati alla natura»⁹².

Eppure, anche questa natura tolstoiana che dovrebbe ricostituire una *totalità* – che dovrebbe, dunque, ricomporre una nuova organicità – si trova legata, seppur in differenti modalità rispetto al mondo europeo, a quella determinata Kultur: questo significa che in luogo di una natura in grado di costituirsi portatrice di un *nuovo mondo*, ritroviamo ancora, nelle sue opere, una contrapposizione tra natura e cultura, tra organicità e crisi. Il merito – lo scarto – dell'opera tolstoiana è ravvisabile, dunque, nel fatto che oltre il *mondo delle convenzioni* e oltre la realtà alienata all'essere umano definibile nei termini di una seconda natura, vi è la possibilità di una vita vera, essenziale e, tuttavia, quest'ultima non è in grado di ricreare un nuovo mondo e di divenire, così, futura Kultur. In conclusione, in luogo di una critica europea esclusivamente polemica, ritroviamo, qui, una critica potenzialmente *creativa* che, tuttavia, non è in grado di separarsi definitivamente, anch'essa, da quell'universo di crisi.

92 *Ivi*, pp. 376-377.

Il paradosso della situazione storica – che più d’ogni altra cosa dimostra fino a che punto il romanzo è forma epica necessaria dei nostri giorni – si rivela nel fatto che questo mondo non si lascia tradurre in movimento e azione, nemmeno in uno scrittore come Tolstoj che [...] lo indaga e gli dà forma in maniera concreta e ricca; nel fatto che rimane soltanto un elemento della strutturazione epica, e non però la realtà epica stessa. Infatti, il mondo organico-naturale delle antiche epopee era ugualmente una *Kultur*, la cui qualità specifica risiedeva nel suo carattere organico, mentre in Tolstoj, la natura [...] viene intesa nella sua più intima essenza come natura e, in quanto tale, contrapposta alla *Kultur*. Che una tale contrapposizione sia necessaria, questo costituisce l’insolubile problematica dei romanzi di Tolstoj.⁹³

Si deve ora arricchire di un nuovo elemento l’opera tolstoiana: tra questi livelli antitetici di natura e cultura, essenzialità e crisi, si costituisce, infatti, un’ulteriore possibilità – quella dei *grandi istanti*. Essi conservano la possibilità – data nell’*attimo*, nel momento apicale – di rivelare l’essenziale, di aprire la via a una nuova armonia e di avvicinare così, in qualche modo, natura e cultura in direzione di una loro possibile ri-unificazione:

«in certi grandi istanti molto rari – per lo più i momenti della morte – si apre all’uomo una realtà in cui egli, con un lampo di illuminazione, scorge e coglie l’essenza che domina sopra di lui, e al contempo, in lui, il senso stesso della sua vita»⁹⁴.

Tuttavia, anche questi grandi istanti rivelatori – come la natura in precedenza – non sono in grado di costituirsi come nuovo mondo e ricomporre una totalità, finendo per esser reinseriti, anch’essi, nel tempo della quotidianità: si torna ad abitare, cioè, all’interno della cultura convenzionale senza che quei grandi istanti abbiano avuto la possibilità di destrutturare quest’ultima fin nelle sue *radici* – «si torna a vivere nel mondo della convenzione, si torna a vivere senza una meta lontani dall’essenza. Le vie che il grande attimo ha indicato, col trascorrere di

93 *Ibidem*.

94 *Ivi*, p. 380.

quell'istante, hanno perduto la loro realtà e sostanzialità indicatrici; non si può percorrerle e, se si crede di seguirle, questa realtà non è che una amara caricatura di ciò che la grande esperienza vissuta aveva rivelato»⁹⁵. È in questo costitutivo *dualismo* che si rivela la posizione intermedia di Tolstoj, lo strutturarsi delle sue opere tra romanticismo europeo e nuovo mondo, tra crisi e superamento della crisi, tra scissione e ricomposizione: in esse vi è, dunque, il presentimento, la visione di un'alterità e, tuttavia, quest'ultima non riesce mai a costituirsi, effettivamente, come *aurora* di un diverso cosmo, ponendosi, piuttosto, in uno stato di dipendenza da quella *Kultur* che si tenta di superare. Lo scrittore russo – anche qui in una posizione intermedia – è colui che, in conclusione, apre alla possibilità di una nuova epopea e di conseguenza al superamento del romanzo e, tuttavia, anch'egli, alla fine, ne resta intimamente legato, senza la possibilità di fuoriuscirne in modo definitivo.

Tolstoj stesso occupa certamente una doppia posizione. Nell'ambito di un'analisi meramente formale [...] non si può che considerarlo come l'ultimo erede del romanticismo europeo. Ma nei rari momenti veramente grandi della sua opera [...] appare un mondo concreto ed esistente, chiaramente differenziato, il quale, se potesse espandersi alle dimensioni della totalità, sfuggirebbe del tutto alle categorie del romanzo e richiederebbe una nuova forma di strutturazione: la forma rinnovata dell'epopea. Ma questa metamorfosi non può mai essere compiuta a partire dall'arte: [...] il romanzo è la forma che – per usare le parole di Fichte – corrisponde all'epoca della perfetta colpevolezza e questa forma non potrà non rimanere sovrana finché il mondo sarà sottomesso a una tale costellazione. In Tolstoj si rendeva evidente il presentimento di una irruzione in una nuova epoca della storia mondiale: ma al semplice livello della polemica, della nostalgia e dell'astrazione.⁹⁶

Teoria del romanzo non si conclude, tuttavia, con Tolstoj: non termina quindi con l'insuperabilità del romanzo e di quel contesto storico all'interno del quale esso sorge; nel capoverso conclusivo del testo, infatti, si annuncia una “nuova possibilità” la quale contribuisce a mutare di senso l'intera opera. L'autore di

95 *Ivi*, pp. 380-381.

96 *Ivi*, pp. 382-383.

riferimento che sembra aver colto questa potenziale *chance* per la trasformazione dell'epoca è Fëdor Dostoevskij: nelle sue opere si possono scorgere le tracce di un'altra realtà. Nello scrittore russo, infatti, non vi è critica ma osservazione, non vi è contestazione bensì *annuncio*: egli non rimane avvilluppato nel mondo che si anela di superare, limitandosi, piuttosto, a mettere in forma, in modo descrittivo, gli elementi fondamentali di questa nuova realtà – «con le opere di Dostoevskij, questo nuovo mondo, lungi da ogni opposizione contro quello esistente, viene per la prima volta definito come pura e semplice osservazione della realtà»⁹⁷. È per tali motivi che Dostoevskij non deve esser esaminato in questo libro – nella *Teoria del romanzo*: egli, infatti, è fuori da questa tradizione, non è considerabile come uno degli autori di un'epoca all'interno della quale individuo, comunità, cosmo e divinità si costituiscono come separati, bensì come il cantore di una possibile nuova epoca – «Dostoevskij non ha scritto romanzi e la sua tensione creativa [...] non ha nulla a che vedere, né nel senso di una sua affermazione né in quello di una negazione, col romanticismo europeo del XIX secolo né con le diverse reazioni, ugualmente romantiche, levantesi contro di esso. Dostoevskij appartiene al nuovo mondo»⁹⁸. Rimane l'interrogativo, con cui si conclude il testo, se questa *nuova possibilità* incarnata dallo scrittore russo – di cui egli è il visionario intuitivo – apra, effettivamente, la via a un altro mondo o se anch'essa sia neutralizzabile da quell'esistente in crisi: la domanda, dunque, se Dostoevskij sia alle soglie di un mondo che sta per liberarsi dalla sua condizione di colpevolezza o se, piuttosto, egli non sia che un'isola – una *voce che grida nel deserto* – una speranza utopica che vive anch'essa il pericolo di frantumarsi al contatto con l'esistente. Solo allora l'interpretazione storico-filosofica dei segni avrà il compito di dire se noi siamo effettivamente sul punto di abbandonare lo stato di perfetta colpevolezza o se semplici speranze annunciano l'avvento di una nuova era – segni di un avvenire ancora così deboli che la forza sterile di ciò che si limita ad esistere può sempre schiacciare come per gioco.⁹⁹

Teoria del romanzo si conclude, quindi, con la possibilità di superamento

97 *Ivi*, p. 383.

98 *Ibidem*.

99 *Ivi*, pp.383-384.

di questa forma: l'opera annuncia qualcosa di "altro" solamente dopo essersi inabissata all'interno della crisi del tempo moderno. Il testo quindi non si chiude in se stesso, ma apre a nuove vie interpretative, nuove possibilità formali, le quali non costituiscono altro che i riflessi di questo potenziale *nuovo mondo*:

«quello che rendeva ancora più enigmatici gli ultimi paragrafi dello studio sul romanzo era il vaticinio, o forse la speranza appena accennata di un definitivo superamento di questo genere. Come vide bene [...] Hermann Glockner [...] lo studio di Lukács più che una teoria del romanzo era una teoria del declino del romanzo»¹⁰⁰.

Teoria del romanzo, infatti, nelle intenzioni del giovane Lukács, avrebbe dovuto avere la sua naturale continuazione in un lavoro su Dostoevskij – di cui si conserverà esclusivamente un manoscritto (su cui ci riserviamo di ritornare, nel dettaglio, in una futura trattazione) – all'interno del quale doveva esser teorizzato, ora in modo approfondito, il profondo valore dell'opera dello scrittore russo e la sua relazione con una possibile altra realtà: il *mondo nuovo*. Quella realtà conflittuale di cui il romanzo è la forma più coerente sembra, dunque, poter esser superata dalla speranza utopica di un altro mondo – di cui Dostoevskij sarebbe il cantore alla maniera di Omero e Dante – il quale serberebbe in sé la potenzialità di nuove unità. Il filosofo francese Michael Löwy ci viene in aiuto per chiarire questa problematica conclusiva:

«La teoria del romanzo doveva essere, nelle intenzioni di Lukács, soltanto l'introduzione ad un grande lavoro su Dostoevskij, che sarebbe dovuto andare oltre il terreno puramente estetico e letterario, per affrontare una problematica *etico-politica*. [...] Per Lukács, l'età "aurea" dostoevskijana, che appare come la negazione assoluta del mondo capitalistico maledetto, venale, corrotto ed odioso, è non soltanto il sogno di un passato mitologico, ma anche e soprattutto dell'avvento di un "nuovo mondo", che dovrà instaurarsi in Russia. La visione

100 M. Cometa, *Postfazione* a G. Lukács, *Manoscritto Dostoevskij*, cit., pp. 135-136.

tragica del mondo viene così in parte superata ne *La teoria del romanzo*».¹⁰¹

A conclusione dell'esame di *Teoria del romanzo* – dopo aver messo a fuoco le sue strutture fondamentali e la sua possibile evoluzione traendo origine dall'analisi del testo – vale la pena fuoriuscire dalla “lettera” dell'opera e sollevare alcune problematiche di carattere generale, interrogandosi in quale contesto nasca questo testo, quale valore assuma nel percorso lukácsiano e, infine, quali siano le sue fonti principali. Il primo elemento da sottolineare è come l'opera si origini nel contesto della *grande guerra*, intesa dal filosofo ungherese come il compimento, nelle forme esplicite del conflitto, di quel tempo di crisi che egli esperiva esistenzialmente e studiava teoricamente sin dai suoi primi anni di formazione giovanile – e come, dunque, *Teoria del romanzo* non sia lontana da quel profondo pessimismo verso il presente, tratto caratteristico sin dai suoi scritti iniziali:

«il momento decisivo per la sua nascita è stato lo scoppio della guerra ne 1914, [...] la mia fondamentale reazione era stata di rifiuto veemente, globale [...] della guerra, ma specialmente dell'entusiasmo per la guerra. [...] Teoria del romanzo [...] è venuta in essere in un clima interiore di permanente disperazione circa le sorti del mondo circostante»¹⁰².

Di questo cosmo disperante, di quest'epoca, con le parole di Fichte, *della compiuta peccaminosità* si indaga, all'interno di questo testo, quella forma maggiormente in grado di cogliere lo spirito del tempo, e cioè il romanzo. Prendendo a prestito le parole del Lukács maturo:

«la problematica della forma-romanzo è [...] il riflesso di un mondo che ha perso la bussola»¹⁰³.

101 M. Löwy, *Per una sociologia degli intellettuali rivoluzionari. L'evoluzione politica di Lukács*, cit., pp.131-135.

102 G. Lukács, *Prefazione a Teoria del romanzo* (1962) in G. Lukács, *Teoria del romanzo*, cit., pp. 43-44.

103 *Ivi*, p. 49.

I caratteri fondamentali del romanzo sono, dunque, in senso hegeliano, *astratti*, e cioè isolati, separati dall'intero – dalla totalità: gli esseri umani anelano e, tuttavia, sono impossibilitati a compiere questa loro nostalgia in un intero armonico, all'interno del quale le varie parti si associno organicamente e, così, le strutture sociali, a loro volta, si costituiscono come astratte perché impossibilitate a entrare in relazione con gli esseri umani e sono, dunque, pensabili ora esclusivamente nei termini di una *seconda natura* estranea all'anima – «gli elementi del romanzo sono, nel senso di Hegel, completamente astratti; astratta è l'aspirazione dell'uomo che tende ad un utopistico perfezionamento, ma che non percepisce come vera realtà se non se stessa e il suo desiderio; astratta è l'esistenza delle strutture che riposa unicamente sul loro carattere fittizio e sulla forza della loro sussistenza»¹⁰⁴. Se la forma romanzo è il riflesso più luminoso di una realtà disgregata – di un mondo che ha perduto la bussola – analizzarne i suoi elementi fondamentali mediante il carattere dell'*astrazione* è interessante per iniziare a riflettere sul modo in cui si configura la relazione tra Lukács ed Hegel in *Teoria del romanzo*: il romanzo – e, dunque, il contesto all'interno del quale esso sorge, il *moderno* – si origina nell'astrazione intesa nei termini hegeliani ed ora ciò su cui ci si deve interrogare è come si declini e quale valore assuma questa componente *negativa* ed antitetica nella filosofia lukácsiana. Quello che si deve primariamente sottolineare è che già il modo di costituirsi della forma romanzo è una risposta al carattere astrattivo, alla crisi del tempo: infatti, questo genere, come si è ripetuto più volte nel corso della trattazione, è circoscrivibile nella formula di *sintesi antitetica* – questo significa che il romanzo, come forma, si avvicina alla compiutezza, all'immanenza del senso, ma quest'ultima non è superamento del non-senso mondano, quanto, piuttosto, la sua rivelazione. Il romanzo, dunque, è insieme *sensatezza* ed *insensatezza*, sintesi formale ed antitesi mondana e dire questo è importante per mettere in luce un elemento fondamentale di *Teoria del romanzo*: sintesi, prossimità di senso, in un mondo di decadenza storica, è possibile esclusivamente nell'arte, nella dimensione estetica la quale, tuttavia, deve mostrare al suo interno (impossibilitata, cioè, a

104 G. Lukács, *Teoria del romanzo*, in G. Lukács, *L'anima e le forme. Teoria del romanzo*, cit., pp. 301-302.

superarla in modo definitivo) la dissonanza da cui origina.

L'estetica prende il posto che nell'antichità era occupato dalla metafisica: quello di rendere possibile la totalità. [...] La forma romanzesca e la costituzione temporale del senso esprimono la necessità della ricerca di un senso che non si può più trovare nella vita stessa, ma si può dare solo nell'opera. Ma affinché il romanzo raggiunga il suo scopo, [...] è necessario che la stessa forma-romanzo rifletta le "crepe e gli abissi" del mondo.¹⁰⁵

Il confronto con Goethe, date queste premesse, assume, dunque, un valore fondamentale all'interno di *Teoria del romanzo*: entrare in relazione con lo scrittore tedesco significa infatti dialogare con alcuni caratteri fondamentali della filosofia hegeliana. Goethe e in particolare il suo romanzo di formazione – *Gli anni di apprendistato di Wilhelm Meister* – rappresentano la possibilità di una sintesi non più esclusivamente estetica ma anche storica: il *Meister*, infatti, costituisce la possibilità per il romanzo di trascendere in direzione dell'epopea e questo significa presupporre un mondo in grado di procedere, nuovamente, in direzione di una *totalità*. Il limite ravvisato dal giovane Lukács è che non è possibile costituire una sintesi compiuta – e non più *antitetica* – da un punto di vista estetico se la storia, e quindi lo spirito del tempo, non sia giunto a tale soluzione, non lo richieda:

«la tensione al metaproblematico, all'epopea [...] non trascende affatto forme e strutture in quanto tali, ma soltanto le loro possibilità concrete, storicamente date, la qual cosa naturalmente è sufficiente per distruggere l'immanenza della forma»¹⁰⁶.

Ma questa problematica ne rivela un'altra di carattere ancor più decisivo, e cioè il fatto che la sintesi non è possibile se in contraddizione con lo *spirito del tempo*, che il movimento dialettico – il pensare dialetticamente – non è concepibile in qualsiasi epoca: Lukács non nega che ci siano state o che ci potranno, in futuro, essere nuove *unità*, mondi in cui parti ed intero possano

105 G. Di Giacomo, *Estetica e letteratura*, cit., pp. 26-27.

106 G. Lukács, *Teoria del romanzo*, in G. Lukács, *L'anima e le forme. Teoria del romanzo*, cit., p. 375.

procedere armonicamente, ma la sintesi non è la forma definitiva – l'unica forma concettuale – del reale. In altre epoche – come, appunto, nel mondo *moderno* – vi è la necessità, infatti, di pensare mediante forme e categorie interpretative differenti.

Tali riflessioni si fondano su una peculiare interpretazione, da parte del filosofo ungherese, riguardo la relazione tra evoluzione storica e forme, tra “spirito del tempo” e categorie teoretiche ad esso adeguate. In *Teoria del romanzo* è presente, infatti, l'elemento storico, le mutazioni di epoca: ci si riferisce, in modo esplicito, al mondo greco, al cristianesimo, alla modernità. I tempi storici, tuttavia – questo è un elemento decisivo per comprendere l'opera – richiedono forme e categorie interpretative differenti: ogni mondo, infatti, è un microcosmo all'interno del quale si vive e si pensa in un certo modo – per fare qualche esempio, proprie dei “tempi beati” greci le epopee, proprio della modernità il romanzo. Per mondi diversi, *strutture* differenti: non vi può essere, dunque, un'unica forma o un'unica costruzione interpretativa in grado di rispondere ai *bisogni* di tutte le epoche. Quest'ultime, inoltre, non devono esser intese in modo *teleologico* – come se ci fosse una linea della storia direzionata: ogni mondo, infatti, si costituisce come un microcosmo che deve esser valutato nella sua autonomia e non come sezione di una storia che si evolverebbe superando le sue parti. Poiché le varie forme artistiche rispondono al proprio specifico mondo e non a una storia che progredisce, esse non sono relazionabili all'interno di un processo dialettico di continuo superamento, costituendosi, piuttosto, come stadi autonomi e tra loro eterogenei. Dramma, lirica ed epica non possono [...] – qualunque ordine gerarchico loro si assegni – essere considerati come tesi, antitesi e sintesi di un processo dialettico, piuttosto come altrettante maniere, tra loro qualitativamente eterogenee, di dare forma al mondo.¹⁰⁷

Quest'ultimo elemento – e cioè la negazione, con le parole di Elio Matassi, di «qualsiasi relazione dialettica fra i generi»¹⁰⁸ – è considerabile come una critica all'hegelismo: tali riflessioni, infatti, sono fondate sull'impossibilità di

107 *Ivi*, p. 358.

108 E. Matassi, *Il giovane Lukács Saggio e sistema*, cit., p.127.

considerare la storia come una totalità che si muove dialetticamente insieme alle sue parti, ipotizzando, ora, piuttosto, ogni fase storica come uno *stadio*, nel senso kierkegaardiano del termine, da approfondire nella sua autonomia, con le proprie specifiche categorie interpretative, ed impossibilitato ad esser superato dialetticamente all'interno dello stadio successivo – «non si tratta più di gradi o stadi da finitizzare ad “assoluto”, da rendere “assoluto”, ma di stadi che finiscono coll'entrare in collisione solo raffigurativamente»¹⁰⁹. Insomma, come abbiamo ripetuto più volte, ad ogni stadio storico-filosofico, ad ogni momento dello “spirito del tempo” corrispondono possibilità e forme differenti. Si deve ora evidenziare come Hegel e Kierkegaard, autori di riferimento nella formazione del filosofo ungherese, costituiscono le fonti principali di *Teoria del romanzo*, al punto da sostenere lo stesso Lukács in età matura – e cioè nella prefazione a questo testo datata 1962 – che quest'opera si può considerare nei termini di una «kierkegaardizzazione della dialettica hegeliana della storia»¹¹⁰.

In questo orizzonte, è necessario approfondire il senso profondo di tale affermazione – questo peculiare connubio tra Hegel e Kierkegaard – nel tentativo di comprendere in quali modalità questi autori antitetici possano entrare in una qualche concordanza. L'incipit della nostra interpretazione riguardo questo legame che si istituisce all'interno dell'opera tra il filosofo tedesco ed il filosofo danese può esser data da un'affermazione del critico letterario Asor Rosa che tende a rovesciare quella formula lukácsiana di *kierkegaardizzazione della dialettica* in una «hegelianizzazione di una posizione esistenzialistica kierkegaardiana»¹¹¹. Questo rovesciamento nell'interpretazione si rivela fondamentale perché a mutare, infatti, sono i termini di questa relazione: non più, dunque, un Kierkegaard innestato su fondamenta hegeliane bensì, al contrario, uno Hegel che integra quel Kierkegaard che aveva costituito uno degli autori fondamentali all'interno della formazione giovanile lukácsiana.

Dare la precedenza a Kierkegaard – sostenere che il testo si fondi su una base kierkegaardiana – significa affermare che *Teoria del romanzo* non si ponga in rottura radicale rispetto ai suoi scritti precedenti, in particolare rispetto a

109 *Ivi*, p. 130.

110 G. Lukács, *Prefazione a Teoria del romanzo* (1962) in G. Lukács, *Teoria del romanzo*, cit., p. 50.

111 A. A. Rosa, *L'anima, le forme*, in A. A. Rosa, *Le armi della critica*, cit., p.177.

L'anima e le forme, ma che tra questi scritti prevalga, piuttosto, la linea della continuità, seppur all'interno di differenze date, appunto, da quell'integrazione sui generis della filosofia hegeliana. *Teoria del romanzo* non si separa da quella forma saggistica, la forma propria di un tempo che ha perduto la totalità, e non si separa, dunque, dai suoi caratteri fondamentali – *anelito di Assoluto*, Sehnsucht, problematicismo: l'opera, infatti, si origina dal “negativo” del tempo storico e da qui prende in esame il romanzo – la forma artistica ad esso adeguata. La struttura fondamentale del testo, quindi, non costituisce un'interruzione rispetto alla sua fase precedente: anche qui ciò che muove è il *problematicismo* del moderno – il negativo del tempo – associato, strettamente, a uno sfondo di disperazione esistenziale. Se la struttura fondamentale – rispetto a *L'anima e le forme* – non muta, a variare, tuttavia, sono le modalità di come essa si declini e, conseguentemente, le risposte ritrovate dal giovane Lukács. *L'anima e le forme*, infatti era sì legata strettamente al contesto storico e costituiva, sì, un tentativo di risposta alla crisi del tempo, ma per svolgere ciò adoperava categorie primariamente esistenziali piuttosto che storiche: in essa, inoltre, non vi era la presenza di un'evoluzione cronologica o di una qualche forma di dialettica dei tempi storici – ogni saggio, piuttosto, costituiva un tentativo dai caratteri di unicità e irripetibilità che, prima di esser criticato, si doveva, nella sua singolarità, “andare a vedere”. Con *Teoria del romanzo*, invece, queste problematiche ancora di carattere saggistico vengono mediate all'interno del processo storico: il dato di partenza non è più la scissione tra anima e forme, bensì la *totalità perduta* – l'abbandono dell'immanenza del senso – propria della modernità che viene confrontata, in negativo, con la fase aurorale dell'antica Grecia. Questo è, dunque, l'elemento di integrazione hegeliana: l'introduzione di questioni di carattere storico all'interno dello sviluppo di un'evoluzione della “coscienza umana” e quindi, ancora, la stretta relazione tra forme e spirito del tempo. Tuttavia, anche la problematica storica – quella che potremmo definire nei termini di una peculiare istanza dialettica presente in *Teoria del romanzo* – è costruita, come abbiamo già accennato in precedenza, in modo alternativo alla filosofia hegeliana: non più un'unica linea che procede superando le sue fasi e progredendo, dunque, in modo rettilineo, bensì una storia costituita in epoche separate, in stadi strutturalmente differenti tra loro e richiedenti,

conseguentemente, specifiche forme e categorie interpretative impossibilitate ad esser *conservare-e-superate* nelle fasi successive.

La possibilità di pensare più direttamente congiunte istanza saggistica ed istanza dialettica, il che poneva necessariamente il problema del recupero all'interno del circuito saggistico (e del modello di totalità sotteso) di quella dimensione storica che la prima fase della ricerca [...] non aveva in alcun modo previsto. Ma si badi, si tratta ancora una volta [...] di un'esigenza che nasce all'interno e non all'esterno del saggismo [...]. In questi termini un'opera come *Teoria del romanzo* viene a collocarsi nella stessa prospettiva già tracciata da *L'anima e le forme* e *Cultura estetica* e diventa fuorviante parlare di rottura se non con la "forma" almeno con la "sostanza" del "momento" saggistico. [...] Il nuovo modello di totalità che Lukács prospetta in *Teoria del romanzo*, se pur sottoposto alla verifica della dimensione storica, presenta quella medesima oscillazione fra problematicità ed assolutezza.¹¹²

In questo orizzonte, possiamo evidenziare come l'introduzione di questa dimensione di storicità – di un legame più stretto tra contesto e possibilità artistiche – non costituisca un elemento marginale all'interno del testo, rappresentando, in realtà, uno scarto importante rispetto a *L'anima e le forme*. In quest'ultima, infatti, le forme serbavano in sé i caratteri dell'unicità e della singolarità: i saggi che componevano il testo erano altrettanti tentativi di risposta alla *crisi della modernità* – ognuno di esso da valutare nella sua estrema particolarità, ognuno di esso da "andare a vedere" prima di qualsiasi giudizio critico. Anche ne *L'anima e le forme* vi era, dunque, una relazione stretta tra contesto storico e forme ma quest'ultime, poi, avevano la possibilità di prendere vie divergenti, di rispondere alla condizione storica traendo origine dalla propria irriducibile singolarità: ogni saggio, infatti, costituiva un tentativo *unico*. Questo non significa che il giovane Lukács non pervenisse, nella struttura del testo, ad una soluzione o quantomeno ad una proposta filosofica – quella tragica – bensì che l'esame dei singoli autori trattati, da parte del filosofo ungherese, iniziasse considerando essi da una condizione di pari dignità. Con *Teoria del romanzo*, invece, le forme cominciano ad essere incorporate, in modo più stretto,

112 E. Matassi, *Il giovane Lukács Saggio e sistema*, cit., pp.115-122.

all'interno dei generi: non si esaminano più opere singolari ed irripetibili, bensì generi artistici – di cui il romanzo è esempio massimo all'interno del testo. Insomma, in *Teoria del romanzo* il contesto determina in modo più esplicito le opere in esso possibili: vi è, per ogni tempo storico, una gerarchia dei generi che si costituisce a priori – e ciò significa che alcune opere sono da principio *escluse*. Lo scarto che, dunque, si produce da *L'anima e le forme* a *Teoria del romanzo* è il passaggio da una dimensione individuale ad una dimensione storica: se nella prima opera si privilegiava il travaglio esistenziale – ogni individuo, ogni opera aveva le sue singolari chances da giocarsi in relazione al problematicismo dell'epoca – ora, invece, con *Teoria del romanzo* a esser prediletto è l'elemento storico, ciò che il contesto richiede, domanda in un determinato periodo e di cui la singolarità può essere al massimo, come Cervantes compositore del *Don Chisciotte*, un intuitivo visionario in grado di cogliere lo *spirito del tempo*. Asor Rosa chiarisce in modo illuminante la questione:

«Qui va compresa la differenza profonda che passa tra una *teoria delle forme* e una teoria dei *generi letterari*. Nel primo caso, le forme esprimono il rapporto tra l'ispirazione creatrice e una pluralità di luoghi dello spirito, ciascuno dei quali in verità ha *una sola strada* per arrivare alla propria forma autentica e necessaria, ma appunto perciò si presenta di volta in volta con un proprio autonomo carattere e posizione, difficilmente imitabile e ripetibile; nel secondo caso, invece, i generi letterari rappresentano già una sussunzione in chiave storico-filosofica di elementi (presunti come) omogenei dello spirito, che l'ispirazione creatrice si trova dunque di fronte come dotati già di per sé di leggi interne *oggettive* di funzionamento, la cui caratteristica essenziale è la *tipicità* e [...] la *ripetibilità*... Una volta dato lo schema [...] di interpretazione-rappresentazione più funzionale della realtà contemporanea, niente impedisce che esso possa essere ripreso e praticato con *preliminari* possibilità di successo, di fronte alle quali lo stesso problema esistenziale dell'uomo moderno viene a perdere la sua carica drammatica, cioè il senso profondo della propria precarietà e instabilità».¹¹³

113 A.A. Rosa, *L'anima, le forme*, in A.A. Rosa, *Le armi della critica*, cit., pp.178-179.

A mutare, infine, nel confronto tra le due più importanti opere giovanili di Lukács – *L'anima e le forme* e *Teoria del romanzo* – sono anche le conclusioni, le *soluzioni* alla crisi ritrovate. La prima opera, infatti – dopo essere “andata a vedere” i molteplici possibili tentativi di risposta – si concludeva con la proposta tragica: la tragedia come possibilità di *conservazione* nell'arte e nelle forme di ciò che si è perduto all'interno del vivere – una prospettiva da intendere dunque nei termini di una luce da seguire in un mondo che si oscura, di memoria dell'Assoluto per un'epoca costitutivamente problematica. *Teoria del romanzo*, invece, ha superato questa prospettiva tragica – di essa vi sono, all'interno del testo, esclusivamente degli accenni per relazionarla ad altri generi artistici – ed è costruita, invece, sull'analisi approfondita della forma romanzo: il testo, tuttavia, nelle sue pagine conclusive apre alla possibilità di un “superamento del romanzo”. Con il riferimento al mondo russo – rappresentato parzialmente da Tolstoj e, soprattutto, da Dostoevskij – si annuncia la possibilità, da un punto di vista estetico, della “fine del romanzo” e, conseguentemente, per via di questa stretta relazione tra contesto e forme, da un punto di vista storico si indica la potenzialità di una nuova via oltre la crisi del tempo. Il testo si conclude, dunque, intravedendo e prospettando un'*utopia* di carattere rivoluzionario: in maniera limitata Tolstoj e, principalmente, Dostoevskij possono esser considerati «precursori dell'avvenire»¹¹⁴. Ciò significa che nelle loro creazioni, nei loro “non-romanzi”, si profetizza la possibilità di una nuova epoca che ha la potenzialità di superare la disgregazione del moderno – «il fatto che il libro culmini con l'analisi di Tolstoj, il suo modo di considerare Dostoevskij, il quale non aveva scritto nessun romanzo, mostra chiaramente che quanto qui si auspicava non era una forma letteraria, ma, esplicitamente, un mondo nuovo»¹¹⁵.

In conclusione, anche *L'anima e le forme* si concludeva con una prospettiva utopica – la proposta tragica come ideale e modello per un mondo in dissoluzione: ma arte e vita, ambito estetico ed ambito empirico permanevano in una dinamica di necessaria separazione. Con *Teoria del romanzo*, invece, l'elemento dell'*utopia* comincia ad assumere carattere *storico*: la profezia, infatti,

114 M. Löwy, *Per una sociologia degli intellettuali rivoluzionari. L'evoluzione politica di Lukács*, cit., p.125.

115 G. Lukács, *Prefazione a Teoria del romanzo* (1962) in G. Lukács, *Teoria del romanzo*, cit., p.52.

ora, riguarda l'ambito empirico, il mondo nuovo di cui Tolstoj e Dostoevskij, in ambito estetico, sarebbero i cantori – coloro che hanno colto le tracce di questa nuova possibilità. *Teoria del romanzo*, dunque, pur in una relazione di vicinanza su alcuni caratteri fondamentali, costituisce uno scarto rispetto a *L'anima e le forme* e, conseguentemente, si rivela maggiormente legata a quella prospettiva integralmente storica che egli farà propria negli anni della maturità – la *Weltanschauung comunista*.

L'utopismo dell'*Anima e le forme* non veniva in questa fase ancora abbandonato, ma anch'esso si presentava ormai sotto forma storicizzata e dialetticizzata (come rapporto, cioè, tra visione *messianica* e *reali* possibilità di trasformazione del mondo). [...] *Solo* un mutamento dei tempi avrebbe potuto indurre un mutamento delle forme. Ma, poiché il mutamento dei tempi non appariva ormai impossibile a questo lievitare crescente di speranze palinogenetiche ed utopistiche, anche il mutamento delle forme si manifestava nell'ordine delle umane possibilità. Il futuro avrebbe risolto le attese superando oggettivamente le condizioni della crisi. [...] In *Teoria del romanzo* il discorso lukácsiano non si chiude, proprio perché egli vuole tenerlo aperto a tutti i costi, cercando un accordo amichevole (anche se problematico) con la storia. In *Teoria del romanzo* – ad onta delle differenze profonde – circola già l'atmosfera del Lukács maturo. L'arte torna ad essere per lui uno strumento di mediazione sociale, sia pure ad altissimo livello. La prospettiva “progressista” non fare che perfezionare e compiere il senso di questo processo.¹¹⁶

In questo orizzonte, al netto delle differenze che abbiamo evidenziato tra *L'anima e le forme* e *Teoria del romanzo*, e, quindi, tra una prima ed una seconda fase della giovinezza lukácsiana, si può scorgere, in realtà, una dimensione unitaria (delle *invarianze*) al fondo del suo primo periodo di ricerca, quello, cioè, che si dipana intorno agli anni '10 del Novecento: il suo pensiero si costituisce, infatti, in una fitta e costante relazione con la crisi della modernità, entrando, conseguentemente, in stretto dialogo con un contesto storico estremamente *problematico*, all'interno del quale non è possibile approssimarsi a sistemi definitivamente compiuti. Un'epoca di crisi, come quella dei primi anni del

116 A. A. Rosa, *L'anima, le forme*, in A. A. Rosa, *Le armi della critica*, cit., pp.183-185.

Novecento, richiede, infatti, un pensiero che si muova anch'esso sulla *soglia*: non vi è altra strada quando si entra in quella «terra di nessuno», descritta dal filosofo italiano Andrea Gentile, «che sta [...] tra i margini di due realtà, di due spazi differenti, [...] il luogo dove la norma, la regola che il confine stabilisce non vale più, la terra selvaggia, autentica e originaria»¹¹⁷.

In questa terra *selvaggia* (di nessuno) si necessita, dunque, di categorie interpretative differenti, appropriate a questo nuovo oggetto storico, ed il giovane Lukács, da *L'anima e le forme* a *Teoria del romanzo*, pur negli scarti sopra descritti, ha mantenuto il suo pensiero, costantemente, ad una *dimensione-limite*. Ciò significa che egli ha attraversato, intellettualmente, quest'epoca di *transizione*, senza mai eluderne la sua portata problematica, e che, conseguentemente, i suoi tentativi di soluzione non hanno mai potuto afferrare, in modo definitivo, la *totalità*, costituendosi, cioè, inscindibilmente dai vuoti che la storia portava a superficie.

In questo, però, è anche racchiusa la ricchezza del pensiero giovanile lukácsiano, perché «in tutti i *limiti* vi è qualcosa di positivo»¹¹⁸, ed il fatto che il filosofo ungherese abbia tentato di esplorare, in tutta la sua prima fase di ricerca, quest'orizzonte in transizione si traduce, in definitiva, in un pensiero ricco, che permette di approssimarci alle strutture fondamentali del *mondo della crisi*, problematica ancora oggi attualissima. Così, la non-necessaria linearità, come gli scarti e le repentine evoluzioni del suo pensiero, acquisiscono qui una dimensione positiva – divenendo la testimonianza di un filosofo che *va a vedere* le molteplici possibilità storiche ed antropologiche, tentando di non scartare alcuna via *a priori*: solamente, infatti, dopo aver affrontato questo composito sfondo, possono venire alla luce tentativi, proposte, anche questi da intendere in modalità non definitivamente risolutive.

In conclusione, il giovane Lukács si può definire come un *filosofo del limite*, della soglia: da qui la tortuosità della sua ricerca, ma, soprattutto, la sua estrema ricchezza, perché, infatti, muoversi ai limiti, in determinati contesti storici, è qualcosa che non solamente non deve essere eluso, ma che, piuttosto, deve esser

117 A. Gentile, *Filosofia del limite*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012, p. 8.

118 *Ivi*, p. 6.

ricercato. Questo, infatti, resta, ancora oggi, una delle possibilità migliori per *vedere*, e quindi comprendere, l'*essere problematico* di un'epoca; scrive Andrea Gentile:

«La marginalità non sarebbe una dimensione soggettiva “alienata”, da abbandonare per spostarsi da questa situazione-limite, bensì uno stato soggettivo da mantenere a tutti i costi: un “punto-limite” autentico di osservazione “radicale” da cui guardare, immaginare e ipotizzare nuovi orizzonti di senso». ¹¹⁹

119 *Ivi*, p.124.

Recensioni

Paolo Bartolini, Silvano Tagliagambe, *Per una filosofia del tra. Pensare l'esperienza umana sulla soglia*, introduzione di Romano Madera, Mimesis Edizioni, Milano 2020, pp. 161.

Il volume è una sorta di «manifesto di un pensare» che non si lascia catturare dalle cose e dagli individui umani isolati come superficialmente sembrano apparire nel fluire del tempo. «Ad uno sguardo più accorto, [...] al tempo che ogni fenomeno porta con sé e quindi alla storia che incarna, né il fatto, né la parola, né l'immagine sono riducibili ad una semplicità che possa escludere la trama energetica di relazioni che li sottende e li fa presenti» (p. 7). Se la conoscenza umana attua, nella interrelazione e nell'interdipendenza del “tra”, la sua caratteristica di movimento della mediazione attraverso i diversi campi e ambiti delle scienze umane e naturali, si tratta di ricercare, attraverso realtà apparentemente lontane, la “trama” dei rimandi e delle risonanze che le fanno vivere.

In questo orizzonte, sono esemplari e significative le pagine che nel volume sono dedicate ad uno dei più raffinati pensatori delle impervie «terre di mezzo» tra matematica, teologia, filosofia e iconologia: Pavel Florenskij. «Quanto sia centrale e costitutiva, nella filosofia di Florenskij, l'idea di uno spazio intermedio, e quindi di un mondo del “tra” che esige, per essere esplorato, un pensiero che sappia stare sulla *soglia* tra dimensioni diverse e assuma lo scarto, anziché la corrispondenza tra di esse, come proprio ambito di ricerca e d'azione, ce lo dice egli stesso con chiarezza e al di là di ogni possibilità di equivoco e fraintendimento nella prima delle dodici lettere nelle quali si articola *La colonna e il fondamento della verità*» (p. 67).

Questa lettera di Florenskij s'intitola, non a caso, *Due mondi*. Il filosofo è convinto che il rapporto tra questi due “mondi” non possa essere analizzato e determinato in termini di “trasparenza” assoluta, di corrispondenza logico-razionale dell'uno rispetto all'altro. Questo “scarto” insopprimibile ci impedisce di “vedere” in modo diretto e trasparente e ci vincola ad uno “sguardo”, espressione di una articolazione tra il visibile e l'invisibile che Florenskij esprime con il termine “skvoznoj”: un concetto di “luminosità” interiore che possiamo

tradurre con “translucidità”.

La “translucidità”, ovvero quel grado di “trasparenza” di un corpo che consente di distinguere approssimativamente la “forma”, ma non i “contorni”, di un oggetto posto dietro di esso, è la condizione tipica della “realtà di confine”, vale a dire di tutto ciò che, «pur essendo estraneo alla coscienza, è tuttavia capace di entrare in un qualche tipo di relazione con essa, dimostrata dal fatto che è, comunque, in grado di far risuonare e produrre significati al suo interno, anche se non in modo immediato, ma attraverso un prolungato lavoro di scavo e di approfondimento e con un processo di visione attraverso» (p. 68) che ci mette in condizione di “approssimarci” a ciò che vogliamo conoscere, senza renderlo mai trasparente e del tutto accessibile alla rappresentazione razionale. «Tutto passa, ma tutto rimane. Questa, osserva Pavel Florenskij, è la mia sensazione più profonda: che niente si perde completamente, niente svanisce, ma si conserva in qualche modo e da qualche parte. Ciò che ha valore rimane, anche se noi cessiamo di percepirlo».

Nella filosofia di Florenskij, vita e pensiero, fede e ragione, religione e cultura, parola e azione, sentire e comprendere, analisi e intuizione, invenzione scientifica e creazione artistica, costituiscono un’unica indissolubile realtà, un’unica totalità organica animata da un ininterrotto palpitare di nessi. Come si desume da un attento confronto con la sua opera, e come egli stesso ha precisato, Florenskij concepisce il compito della sua vita come l’apertura di nuove vie per una futura globale visione del mondo, ed in tal senso lo si può definire filosofo. Tuttavia, alla tendenza contemporanea verso la costruzione astratta ed esaustiva dei problemi, egli contrappone visioni globali sempre comunque collegate all’analisi concreta delle singole questioni. Conseguentemente, la concezione del mondo da lui elaborata si delinea per contrappunto a partire da alcuni temi tenuti saldamente insieme da una peculiare dialettica, anche se non si presta ad un compendio sistematico. La sua struttura ha carattere organico, non logico, e le singole formulazioni non possono essere separate dal materiale concreto che ci offre l’esperienza nel fluire del tempo.

La verità non può essere determinata soltanto da criteri logico-formali, ma per essere tale deve potere assumere e contenere in sé la «pienezza della vita, anche nella sua autocontraddittorietà». Indagando con acutezza le aporie del razionalismo moderno, Florenskij mette in atto una delle critiche

più sferzanti al soggettivismo assolutistico dell'Io, al *cogito* cartesiano, per immergerlo nella tormentata avventura dell'esistenza. Il passaggio decisivo è da una "posizione tetica" di vuota "certezza" formale di una verità senza vita ad una "verità antinomica", che, proprio perché tale, contiene in sé la vita nella sua incontenibile e indefinibile pienezza. Si esce, in tal modo, dal sistema dei concetti rassicuranti del quieto possesso della ragione logica per andare alla ricerca di un significato esistenziale più autentico e reale di essa. Per Florenskij, infatti, conoscere implica sempre «vedere una cosa nel suo significato, nella ragione della sua esistenza», ove il criterio razionale indica una direzione, una soglia, un orizzonte. Comprensione della realtà ed esercizio della ragione, senza mai recidere il legame con la vita, con la radice vivente della conoscenza, richiamando alla necessità di «uscire dal piano dei concetti per entrare nella sfera dell'*esperienza viva*».

L'uomo è l'espressione di un'opposizione che lo rende anfibio in quanto vive in due mondi che si contraddicono: quello del finito, che lo rinchioda nella temporalità terrena, e il regno dell'infinito, del pensiero e della libertà creativa. Questi due mondi sono accomunati dal fatto di essere entrambi ambienti del nostro vissuto, per cui non possono essere considerati incompatibili: vanno posti in una correlazione che, non potendo ignorare le loro differenze, produce un attrito animante, dal quale ha origine la cultura, la potente forza trasformatrice che crea il passaggio tra gli spazi della percezione quotidiana e dei saperi profani e quelli dell'indicibile. È questo il luogo intermedio immaginale, autentico tessuto connettivo che mette in relazione aspetti della realtà troppo spesso scissi e contrapposti, di cui gli autori del volume tracciano le coordinate attraverso un'emergente «filosofia del *tra*» che spazia dall'antropologia alla psicoanalisi, dalle neuroscienze alla fisica, dalla geochimica alla teologia. Il "tra" è un orizzonte centrale nel volume, sia nel senso dell'incidenza e dell'importanza degli "spazi intermedi", sia come espressione del fatto che non solo si pensa, ma ci si sviluppa anche fisicamente "sulla soglia" della relazione con l'altro: in questo orizzonte il "tra", inteso come distinzione-relazione, diventa un argomento di cui il pensiero filosofico e scientifico oggi non possono fare a meno di occuparsi.

La via della vita è trasformazione, non esclusione. La vita avviene tra mente e corpo, tra noi e gli altri. Il suo centro invisibile è all'intersezione di questi

assi che definiscono l'esperienza dell'*homo sapiens*, come animale simbolico, proiettato tra il finito e l'infinito, insufficienza, imperfezione ed eccesso, libertà e necessità. Un essere costantemente *in-between*. Camminare su questa soglia, su questo filo sospeso sull'abisso è meno angosciante e più entusiasmante, se impariamo a percorrere e a sperimentare questa «terra di mezzo» che coinvolge la nostra vita nel fluire del tempo.

ANDREA GENTILE

Cristina Dell'Acqua, *La formula di Socrate. Conosci te stesso e diventa chi sei*, Edizioni Mondadori, Milano 2023, pp. 120.

«Poca favilla gran fiamma seconda» (*Paradiso*, I, 34), questo versetto dantesco ci può, probabilmente, essere di guida per illuminare e descrivere il nostro breve percorso nella presentazione del libro di Cristina Dell'Acqua. La «poca favilla», infatti, può riferirsi al presente volume, che in sole 120 pagine ci introduce e ci illustra la poliedrica figura di Socrate, uomo e filosofo (cosa che, riferita a lui, è un'espressione tautologica e ridondante, non potendo esserci indubbiamente uomo senza filosofia, ma non potendo, di contro, esistere filosofia sull'uomo, se non a partire da Socrate) dal multiforme ingegno. Il testo ci propone una lettura storica e critica del filosofo ateniese, in grado di racchiudere in un piccolo scrigno tutta la grande fiamma rappresentata da Socrate, capace di incuriosire il lettore e di portarlo così ad approfondire ciò che di lui dissero gli scritti platonici.

La «poca favilla» allude altresì alla capacità che ebbe Socrate da fare da mallevadore, ossia “ostetrico” o maieuta, a tutta la filosofia occidentale; dal grande ateniese, infatti, prese il via la ricerca, tutt'ora in corso, sull'uomo, sulla sua anima e sulle sue potenzialità, essendo l'uomo l'unica creatura in grado di uscire fuori da sé stessa per rimirarsi e conoscersi. Questa capacità di estraniamento e di uscita da sé, però, porterà Socrate e tutti noi ad una scoperta tanto rivoluzionaria quanto amara: noi dobbiamo imparare a conoscere i nostri limiti, quei limiti che, dopo un'indagine introflessiva, ci porteranno ad ammettere che non possiamo far altro che «sapere di non sapere», Ἔτσι, δὲν γνωρίζω.

L'autore ci presenta il filosofo ateniese, non offrendoci una immagine allettante e delle melliflue parole, bensì riferendosi alla descrizione che Socrate stesso ci offre di sé come tafano. Il figlio di Sofronisco e Fenarete, infatti, non blandisce gli spiriti con discorsi piacevoli e illusori, ma ci si propone come un pestifero tafano, che possiede la precipua capacità di infastidire ed innervosire coloro sui quali si posa e che punge. Sì, Socrate fu proprio un pungolo per la sua diletta Atene, ne rappresentò la coscienza critica, il fastidioso ed austero

censore, colui che ammoniva i cittadini della πόλις a non gloriarsi e a non pascersi nella propria ignoranza e nel proprio compiacimento: γνώθι σεαυτόν, implorava, conosciuti a fondo, togliti le maschere che offuscano la tua personalità, illumina il tuo volto come sotto un riflettore e scoprine le rughe e il sorriso triste e melanconico. Poi, μηδὲν ἄγαν, niente di troppo, ci suggerisce l'Oracolo di Delfi e ci fa notare Cristina Dell'Acqua: non ci poniamo mete impossibili e obiettivi irraggiungibili, ma cerchiamo piuttosto quella μεσότης, quella aurea via di mezzo che ci consente di trascorrere la vita in un tranquillo e dolce equilibrio. Quella che hanno proposto tutti i filosofi dell'antica Grecia, infatti, è l'εὐδαιμονία, ovvero la felicità: tuttavia non la felicità breve e transeunte che dura non più di un attimo e poi si tramuta in tristezza e noia, bensì uno stato di equilibrio interiore che si raggiunge solo e soltanto scrutando i propri limiti ed essendo, in un mondo tragicamente falso, sinceri con noi stessi e con gli altri.

Ma qual è la vera immagine del grande filosofo ateniese? Nel *Simposio*, Alcibiade (allievo e amante di Socrate, di animo ribelle e superbo) paragona il suo Maestro alle statuette dei Sileni, così orribili alla vista, quanto – in realtà – celanti al proprio interno preziosi tesori e beltà nascoste. Ma l'autore si chiede anche, quali obiettivi si propone, dunque, Socrate? Sicuramente quella di una continua e inesauribile, oltre che interminabile, ricerca: infatti, una vita senza ricerca non vale la pena di essere vissuta (Ὁ θεὸς ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτός ἀνθρώπων). L'uomo è tale proprio perché si interroga indefinitamente su sé stesso e sul mondo, e tale ricerca non ha, né può avere, una fine e un fine, se non quello di mettersi continuamente in discussione, non pensando tanto alla facile critica degli altri, quanto ad una visione disincantata di noi stessi.

Ma di che cosa dobbiamo avere cura e quale cosa dobbiamo apprezzare di noi stessi? La risposta di Socrate è lapalissiana: «abbi cura di te stesso» (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ) suonerà l'incipit dell'*Alcibiade Maggiore*. Ma qual è la parte più preziosa di noi? Certamente è l'anima, la ψυχή, ed è proprio di quella che dobbiamo avere cura: ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς sarà infatti un'altra frase celeberrima dell'illustre ateniese. Non sono le fattezze esteriori, non l'abbigliamento, non la fama, non le ricchezze, che fanno dell'uomo una creatura unica e preziosa: è piuttosto la bellezza della nostra anima, le sue doti migliori, le sue caratteristiche esemplari che dovranno essere al centro della nostra attenzione; bisogna, infatti,

platonicamente, mettere le ali alla nostra anima!

Di seguito, Dell'Acqua ci propone una lettura delle *Nuvole* (Νεφέλαι) di Aristofane, commedia che andò in scena ad Atene durante le Dionisie del 423 a.C., e Socrate, presente tra il pubblico, si alzò in piedi per farsi riconoscere. Il grande comico della *ἀρχαία*, la commedia antica, da buon conservatore qual era, ci propone un Socrate sofista, smagrito, macilento e stralunato, a capo di una scuola e che viveva proprio tra le nuvole. Non solo, ma il Socrate dipinto da Aristofane proclamava le nuvole come somma divinità, al posto di Zeus tonante. Il “sedicente” filosofo stava lì sospeso in una cesta vicino al cielo proprio per affinare il suo pensiero baluginante e trasgressivo: egli infatti questionava sulla lunghezza del salto delle pulci e su altre amenità simili. Il protagonista della commedia, Strepsiade, vuole disfarsi dei propri debiti frequentando la scuola socratica, prima lui in persona, ma con scarso successo, e poi mandando suo figlio Fidippide, confidando nella sua intelligenza più pronta. Come fare a zittire, dunque, i creditori? Facendo prevalere il discorso più debole (quello ancorato alla cultura avita) sul discorso più forte (quello aderente alla nuova moda sofistica). Come finirà tale farsa? Naturalmente con Fidippide che percuote il padre (adducendone motivate ragioni, apprese alla scuola di Socrate) e con Strepsiade che per vendetta incendia il Phrontisterion.

Aristofane, naturalmente, accomuna il nostro Socrate proprio a coloro che egli più avversava (e con lui il suo discepolo Platone): i sofisti; questi filosofi, infatti, avevano come mira solo quella di blandire il proprio pubblico con discorsi convincenti, non importa se falsi o veritieri, facendosi per di più pagare per i propri “dolci consigli”. I capifila di tale scuola, che si nutrì della crisi di Atene, furono Protagora e Gorgia, cui Platone intitolò gli omonimi dialoghi; basti presentare due loro motti: «di tutte le cose è misura l'uomo, di quelle che sono, in quanto sono, di quelle che non sono, in quanto non sono» (πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν), dice Protagora; mentre Gorgia afferma addirittura che niente esiste, se qualcosa esistesse esso non sarebbe conoscibile e se fosse conoscibile non sarebbe comunicabile: un nichilismo, questo, radicale e sintomo di una crisi di valori e di certezze. La filosofia socratica si contrapponeva a tale devastante atteggiamento di totale svalutazione o annullamento della realtà con una

dialettica serrata e pervicace, il famosissimo e incalzante *τί ἐστί*, “che cos’è”, che mirava a pervenire ad un sapere certo e veritiero. Socrate, con la sua pressante ironia, mirava ad una conoscenza definitiva atta a sfatare la superficialità delle “false certezze” e a far vacillare le opinioni basate su vaghe credenze.

Il nostro filosofo, come ci fa ben notare l’Autore, ha il coraggio di mettere in gioco tutto sé stesso, la propria vita, i suoi valori, i suoi più intimi affetti, proprio per educare i compatrioti ad amare, aver cura e coltivare la propria spiritualità, che è quella dimensione che rende l’uomo la creatura più simile agli dèi, dei quali, difatti, egli critica la propensione ad errare proprio come fanno gli uomini. Purtroppo, la ricerca socratica non mette in risalto soltanto le luci, gli aspetti positivi dell’esistenza umana, ma pone in evidenza anche le ombre che accompagnano l’uomo fin dalla sua nascita.

La prima scoperta di colui che più amò la sua Atene, un’autentica rivoluzione copernicana, fu quella di ammettere di «sapere di non sapere» (*Ἔστι, δὲν γινώσκω*). Nell’*Apologia di Socrate*, Platone ci dice che la Pizia (l’oracolo di Delfi) aveva dichiarato che nessuno era più sapiente di lui (Socrate), ma perché? Proprio per la ragione che egli ammetteva di non sapere; è, questa, una frase sconvolgente, a ben pensarci: l’uomo, la creatura più vicina agli dèi, per Socrate, è tanto più umilmente grande (ci perdonerete l’ossimoro) quanto più si rende conto che non possiede lo scibile per intero, anzi, quanto più ammette e si rende conto (ossia realizza, con un calco semantico dall’inglese) quali sono i suoi limiti e le parti del proprio io di cui si vergogna e che cela a sé stesso.

Ma la limitatezza e la fragilità dell’uomo non sono altro che, a ben vedere, la propria ombra, il proprio lato nascosto, ossia quella parte di noi stessi che possiede la *ὑβρις* di sentirsi perfetti ed onniscienti al pari di un dio. L’ombra è dunque quella faccia della medaglia che è sempre nascosta a noi stessi (e quindi celata gelosamente anche agli altri), proprio come la faccia della Luna che non vediamo, né vedremo mai. D’altronde, se illuminiamo noi stessi (quindi se assumiamo uno sguardo introspettivo) abbiamo bisogno di una luce, di un riflettore, e tale luce, se vuol essere veritiera, infallibilmente produrrà anche la nostra ombra; ma l’ombra è anche pienezza di vita, sguardo franco e sincero su noi stessi, consapevolezza della nostra fallibilità e imperfezione, illuminazione dei nostri aspetti più bui. Ma dire “ombra” vuol dire alludere ad una realtà triste

e a volte crudele, di cui spesso ci vergogniamo (so di non sapere, infatti, vuol dire anche «so di possedere un'ombra, di avere una parte di me che vorrei nascondere a me stesso e agli altri, e che vorrei, se possibile, ignorare»). L'ombra rappresenta le nostre debolezze, i nostri limiti, le mete che, data la nostra creaturalità (termine inventato da Auerbach nel suo *Mimesis*) sono irraggiungibili. D'altro canto, non nascondere l'ombra, non tentare di eliminarla (evento che ci potrebbe condurre alla schizofrenia), ma bensì ammettere razionalmente di avere una parte irrazionale, ricomprendere l'ombra, indagarla, farsela amica nel tragitto periglioso dell'esistenza ci renderebbe più umani, più veri e porterebbe quella pacificazione tra l'io, l'inconscio e il "super-io" da cui scaturisce una vita più serena, seppure negli inevitabili travagli. Cristianamente, l'ombra simboleggia anche la croce che noi portiamo nella nostra vita terrena: Cristo ci insegna la sua totale accettazione: vuole che la guardiamo con occhi sinceri e che impariamo ad amarla. L'ombra è proprio ciò che vogliamo celare (a noi e agli altri), è la parte che riteniamo cattiva, è la nostra istigazione, è il nostro cattivo Dottor Jeckyll in cui si tramuta il buon Mister Hide, che ha nascosto (hidden) la sua ombra a sé stesso ed ha preferito separarsene in modo definitivo.

È questo, in fondo, il messaggio dello Ἔτσι, δὲν γνωρίζω: so di avere un'ombra, una parte irascibile, negativa, belluina e vendicativa, ombra che rappresenta, in tutta la sua plasticità e veridicità, ciò che di me non mi piace, ciò che non ammetto di possedere, ciò che mi punge come la spina di una bellissima e profumatissima rosa. Eppure, se non riconosco me stesso nella mia totalità, sia nel bene che nel male, non riuscirò mai ad accettare tutto ciò che non sono capace di fare e le vette che non riesco a scalare (e qui intendo le vette come quei traguardi che la frenetica vita moderna quasi ci obbliga a raggiungere: fama, ricchezza, benessere fittizio). Ma, tutti questi falsi traguardi, in realtà, non ci offriranno mai la pienezza dell'essere che solo e soltanto la nostra ombra ci permetterà di ottenere. A tal proposito l'autore ci rammenta la dolcissima raffigurazione di Eros che Aristofane ci offre nel *Simposio*: prima eravamo una sfera contenente esseri umani completi, ossia con una parte maschile ed una femminile strettamente coesa; solo la nostra ὑβρις rese possibile la drammatica scissione dell'essere androgino nelle due parti: quella maschile e quella femminile. Da lì ebbero inizio i nostri drammi e le nostre pene di esseri una

volta completi ed ora irrimediabilmente spezzati, alla perenne ricerca della metà che ci riporti a quell'età dell'oro in cui il nostro essere godeva della pienezza dell'essere uomo e donna allo stesso tempo, ricolmo di ogni bene e sazio di sé.

Ma lo scorrevolissimo e agile libro di Dell'Acqua ha parole mirabili anche per il lato amoroso, sentimentale ed affettivo, che poi è quello di maggior valore nella vita e che solamente le persone dall'animo più sensibile e colmo di sentimenti dolci, appassionati e sinceri riescono a valorizzare. Il suo iter nell'universo degli affetti comincia con il dialogo tra Socrate e Diotima di Mantinea contenuto nel *Simposio*; qui la sacerdotessa racconta ad un Socrate ignaro la vera natura di Eros, figlio di Penia e Poros. Eros è un Dio per sempre bisognoso a causa di sua madre Penia (la povertà), ma insegue sempre la soddisfazione dei suoi desideri a causa di suo padre il Poros (l'espedito); sapientemente, Diotima aggiunge che Eros, a metà tra dio e uomo, può essere paragonato al φιλόσοφος, cioè a colui che non è totalmente sapiente (σοφός) ma è un "amante della sapienza" (φιλό-σοφος). Amante, sì, perché non vi è possibilità di raggiungere ciò che non si ama, e di un amore non solo "platonico", ma anche carnale. Questo collegamento tra scienza e affettività, tra sapere e amare è stato dimostrato anche dallo studio dei processi neuro-psichici (i neuroni specchio) che stimolano la nostra ricerca di conoscenza e le nostre acquisizioni culturali: senza piacere e amore (anche "fisico" e inscritto nella nostra carne) non si attiva e non si perviene ad alcuna conoscenza.

Portata sulle ali dell'amore, Cristina Dell'Acqua, ricca di una sensibilità tipicamente femminile, si ricollega alla poetessa dell'amore per eccellenza: Saffo. «Alcuni di cavalieri un esercito, altri di fanti, altri di navi dicono che sulla nera terra sia la cosa più bella, mentre io ciò che uno ama. Tanto facile è far capire questo a tutti, perché colei che di molto superava gli uomini in bellezza, Elena, il marito davvero eccellente lo abbandonò e se ne andò a Troia navigando, e né della figlia, né dei cari genitori si ricordò più, ma tutta la sconvolse Cipride innamorandola. E ora ella, che ha mente inflessibile, in mente mi ha fatto venire la cara Anattoria, che non mi è vicina». «Οἱ μὲν ἱππήων στρότον, οἱ δὲ πέσδων, οἱ δὲ νάων φαῖσ' ἐπ[ι] γᾶν μέλαι[ν]αν ἔ]μμεναι κάλλιστον, ἔγω δὲ κῆν' ὄττω τις ἔραται. πᾶ]γχνυ δ' εὐμαρες σύνετον πόησαι π]άντι τ[οῦ]τ', ἃ γὰρ πολὺ περισ[κέθοισ]α κάλ]λος [ἀνθ]ρώπων Ἑλένα [τὸ]ν ἄνδρα τὸν] [πανάρ]ιστον καλλ[ίποι]σ' ἔβα 'ς Τροίαν πλέο[ισα κωὺδ[ε] πα]ίδος οὐδε φίλων το[κ]

ἦων πάμπαν] ἐμνάσθη], ἀ[λλὰ] παράγαγ' αὐταν Κύπρις ἔραι]σαν [εὔθυς εὖκ] αμπτον γὰρ [ἔχουσα θῦμον] ἐν φρέσιν] κούφως τ[ὰ φίλ' ἠγν]όη[ε]ν. ἃ με] νῦν Ἄνακτορί[ας ὀνέ]μναισ' οὐ] παρεόισας».

L'amore e l'affettività sono il motore nel mondo: “ama e fai ciò che vuoi”; ma l'amore, il sommo amore, quello autentico, travolgente, quello che “fa tremar le vene e i polsi”, è intriso di pena, di dolore e di sofferenza; non a caso l'autore richiama i celeberrimi versi catulliani, che sono un piccolo gioiello di psicoanalisi: «Odi et amo, qua re id faciam fortasse requiris. Nescio, sed fieri sentio et excrucior», «Ti odio e ti amo, perché faccia ciò, forse mi chiedi. Non lo so, ma sento che accade, e ne sono crocifisso». Ed anche qui si parla di luci ed ombre, intrinsecamente, indissolubilmente, violentemente e inesplicabilmente connesse: se non vogliamo divenire degli oggetti bidimensionali (degli esseri senza profondità, né psichica né fisica, senza alcuna rotondità corporea), se ambiamo a raggiungere la nostra pienezza di uomini, di esseri deboli, fragili, incompleti senza una vita sociale e senza affetti, dobbiamo fare la «ricognizione della nostra ombra», detto in termini psicoanalitici. L'equilibrio dell'uomo, la pienezza dell'essere, è una meta agognata, verso la quale dobbiamo tendere, pungolandoci proprio come fa il tafano, essendo socraticamente coscienti che non è tanto importante o possibile raggiungere una meta, quanto è imprescindibilmente necessario il continuo lavoro per portare avanti una ricerca che possiede un sommo valore già in sé stessa («Οὐ το ζην περί πλείστου ποιητέον, ἀλλά το ευ ζην», «non il vivere, ma il vivere bene è da tenere in massimo conto»). Ricordiamoci il mito di Prometeo raccontato nel *Protagora* di Platone: l'uomo non ha pelliccia, non ha artigli, non ha modo di difendersi dalle fiere, se non dopo aver rubato il fuoco da Efesto, dopo l'invenzione della ruota e, soprattutto, dopo essere divenuto sociale, cioè dopo aver abbandonato l'utopia di un benessere solitario ed egocentrico, oltre che egoistico (le società sono fondate sulla *φιλία*, sull'amicizia, sull'amore fraterno e sull'aiuto reciproco); Ο ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον, dirà più avanti Aristotele: l'uomo è un animale sociale per natura. Il vero amore, quello viscerale, quello che ci rende dimentichi di noi stessi e svuotati di senso al di fuori della presenza dell'oggetto della nostra passione, è una forza incontrollabile, che esula dalla razionalità e ci rende capaci di azioni eroiche o di crimini efferati. E qui Cristina Dell'Acqua

ci porge il drammatico, sublime e terrifico esempio della *Medea* di Euripide, di quella donna che, sconvolta dal dolore e trasfigurata dall'ira uccide il frutto del proprio concepimento e, volendo punire l'artefice della propria pena, finisce per trafiggere sé stessa.

La parte finale del libro è dedicata all'importanza della parola e al processo di Socrate. Riguardo al primo argomento, è un'ipotesi più che fondata considerare Socrate, che deliberatamente non scrisse nulla, come colui il quale, pur appartenendo ad una cultura squisitamente orale, ma, ironia del destino, fu il propiziatore della nascita della scrittura nella sua forma più articolata e coinvolgente: il dialogo. Il "cigno" che volò dal grembo socratico, cioè Platone, pur avendoci lasciato un'imponente testimonianza scritta della sua filosofia, socraticamente riteneva che alla parola detta dovessero essere riservate le cose di maggior valore, ossia quelle che, più che restare impresse sui rotoli di pergamena, dovessero alloggiare stabilmente nell'animo e nella mente del discepolo, unico luogo dal quale avrebbero potuto generare frutto. Socrate, dunque, fu colui che favorì il passaggio da una civiltà ad oralità primaria (Walter Ong) ad una civiltà in cui la scrittura, se pur oggetto di una lettura drammaturgica collettiva, faceva il suo primo ingresso all'interno della cultura occidentale.

L'ultimo straziante e commovente messaggio di sublime coerenza Socrate ce lo lascia con la sua condotta tenuta durante il processo; il grande filosofo era accusato di ἀσεβεια (empietà), il testo così recitava: «Socrate commette reato non credendo negli dei in cui crede la città e cercando d'introdurre nuove divinità; commette anche reato corrompendo i giovani. Pena: la morte». Da queste accuse egli scelse liberamente di difendersi da solo, non avvalendosi, come uso comune, di logografi, o cercando di volgere in suo favore il giudizio degli eliaisti; la sua difesa consistette nella testimonianza offerta dalla sua stessa vita. Egli parlò, all'inizio, del suo primo accusatore, ovvero Aristofane, il quale, paragonandolo ai sofisti, attribuendogli la credenza in nuove divinità e imputandogli la corruzione dei giovani (del resto, nella commedia, Fidippide non finì per percuotere suo padre?) lo faceva comparire come il sovvertitore delle ataviche usanze di Atene. Socrate parla poi di Meleto, Anito e Licone, gli estensori del testo accusatorio, dà la parola e la sua fiducia all'oracolo di Delfi, il quale affermava che Socrate era il più sapiente degli uomini. Ma il vero senso di

quella sentenza oracolare è un altro: Socrate non è l'uomo più sapiente perché sa tutto, ma è l'uomo più sapiente perché è l'unico a «sapere di non sapere», ovvero a non fingere di sapere ciò che in realtà non sa. Socrate è profondamente umano, fragile, corruttibile, creatura fatta di carne ossa e tendini, anche se molte cose lui le sa, in realtà non le conosce, né sarà mai in grado di conoscerle tutte: egli, però sa la cosa più importante di tutte, quella di non sapere, quella di non avere la ὑβρις di paragonarsi a un dio. Ma quell'Ἔτσι, δεν γνωρίζω voleva dire uscire da sé stessi, varcare, cioè, quella soglia di autoreferenzialità e di autostima che sempre ci accompagna, che ci consente di osservarci dal di fuori: creature intrinsecamente finite, imperfette e transeunti. Se una colpa Socrate proprio non ebbe, fu quella di essere borioso e altisonante: eppure, tale gli eliaisti lo giudicarono, allorché, come pena, egli espresse il desiderio di essere mantenuto a spese del Pritaneo. Ma i giudici condannarono a morte l'uomo (e Socrate esclamò in punto di morte ὦ Κρίτων, ἔφη, τῷ Ἀσκληπιῷ ὀφείλομεν ἀλεκτρυόνα. «Critone, dobbiamo un gallo ad Asclepio» e ad Asclepio si sacrificava un gallo per la guarigione da una malattia, nel caso di Socrate, quella di vivere), giudicando il comportamento di Socrate altezzoso e provocatorio, ma quello che non riuscirono a fare fu uccidere le sue idee, che sono ancora oggi nella società contemporanea un patrimonio inestimabile dell'umanità.

ENRICA IZZO

Gualtiero Lorini, *Die anthropologische Normativität bei Kant*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2023, pp. 151.

Il titolo del volume di Gualtiero Lorini presenta apparentemente qualche tratto di paradossalità. Nel pensiero di Kant, infatti, l'antropologia più diffusamente trattata è senza dubbio quella cosiddetta "pragmatica", che ha trovato sedimentazione in un noto volume. L'antropologia pragmatica si riferisce al versante empirico e concreto dell'agire umano, e dunque non alla capacità – che invece è puramente razionale – di assumere come movente determinante dell'azione la legge morale, ossia la norma suprema. È in questo senso che una normatività pragmatica potrebbe apparire paradossale. Tuttavia le cose sono evidentemente più complesse: anzitutto l'antropologia pragmatica non è, per Kant, l'unica specie di antropologia. Ma anzi, se si segue la famigerata suddivisione kantiana dell'intera filosofia in tre domande (ossia: "cosa ho la capacità di conoscere?", "cosa ho il dovere di fare?" e cosa mi è lecito sperare?"), e l'indicazione esplicita secondo cui la domanda "cosa è l'uomo" ne sarebbe il compendio finale; allora risulta evidente che l'antropologia viene a rivestire un ruolo tutt'altro che marginale: essa sembrerebbe infatti coincidere con la totalità della filosofia, o quantomeno rappresentarne il culmine sintetico. L'antropologia quindi sembra essere molto di più e molto altro, in Kant, rispetto alla sola antropologia pragmatica. Non a caso, nel 1772 Kant è uno dei primi a decidere di dedicare lezioni specifiche a questa disciplina, che rappresenta una novità nel panorama accademico e filosofico dell'epoca; e pochi anni prima, nel 1768, aveva persino deciso di comparire, in un ritratto, con in mano un libro molto significativamente intitolato *Anthropologie oder Naturerkenntnis des Menschen*.

D'altro canto, anche il discorso sulla normatività, già in virtù del duplice senso – obbligante o semplicemente basato su considerazioni statistiche, e dunque prescrittivo oppure descrittivo – del termine "norma", possiede un'accezione più ampia di quella strettamente morale. Anche in termini kantiani, la normatività non è relativa solo alla norma suprema dell'agire, ossia all'imperativo

categorico. La stessa antropologia pragmatica si occupa di analizzare una serie di prassi consuete o opportune tipiche degli esseri umani o di gruppi di essi; per cui la stessa pragmatica pare effettivamente possedere una sua normatività. Ma l'idea di normatività, in Kant, può essere vista come un termine paradigmatico della intera struttura di pensiero trascendentale in quanto tale, essendo questa costruita sulla costante ricerca delle condizioni – dunque delle norme, intese come fondamenti e ambiti di inquadramento – che permettono di costituire il senso e la validità di ogni dominio determinato di oggettività. Così, oltre alla morale, che ha una sua norma suprema, anche i principî a priori della facoltà di conoscere sono rinvenuti da Kant nella “conformità a leggi”, mentre la capacità di giudicare è quella di “sussumere sotto regole”. L'elemento normativo, nel senso della condizione, è dunque onnipresente.

Peraltro, le questioni evocate anche solo da questo primo rapido sguardo relativo al titolo si complicano ulteriormente quando i temi dell'antropologia e della normatività vengono analizzati ancora più nel dettaglio nelle pagine kantiane. Sull'antropologia – e su come questa rappresenti una interessantissima *crux* per gli interpreti – la ricerca kantiana è tornata più e più volte nel corso degli ultimi decenni: sia per sottolineare il ruolo che essa ha avuto, in particolare nel suo legame con la psicologia empirica, rispetto allo sviluppo della filosofia critica; sia per soffermarsi sul curioso, per quanto marginale, *hapax legomenon*, risalente al cosiddetto “decennio silenzioso” degli anni '70, in cui Kant evoca una misteriosa – e davvero paradossale – “antropologia trascendentale”, senza poi svilupparla; sia per evidenziare il peso che la considerazione antropologica e quindi empirica hanno anche sulla morale, persino e anzi in misura sempre maggiore dopo la pubblicazione della seconda critica, a mettere in questione (di fatto) l'assunto (comunque mai ritrattato a livello di principio) della purezza, razionalità e assoluta formalità del principio morale. Per arrivare al punto che, dopo la pubblicazione nell'edizione dell'Accademia delle lezioni dedicate proprio all'antropologia, a partire dal 1997, si è persino parlato di un “altro Kant”, vale a dire un Kant in cui le strutturali e fondanti distinzioni critiche tra trascendentale ed empirico, a priori e a posteriori, puro ed empirico, vengono rimesse in gioco, complicate e contaminate, proprio a partire dal ruolo ancipite, sfuggente e non delimitabile del discorso antropologico.

Questo “altro Kant”, in particolare rispetto alla ridiscussione sempre novecentesca che si è fatta della morale di Kant, è al centro della scena nel dibattito kantiano attuale. Incarnati in un “sé pensante nella vita” (*denkendes Selbst im Leben*), in un “essere nel mondo” (*Weltwesen*), che è “abitante della terra” (*Erdbewohner*) (sono tutte espressioni kantiane) i principî a priori risultano sempre comunque frammisti ad una contingenza, che retroagisce su di essi, li frastaglia in declinazioni diverse e talora persino arriva a condizionarli. Ecco allora che la normatività si pone come concetto capace però di assumere quella plasticità che appare indispensabile ad un trascendentale calato nella storia e nella vita, e anzi comunque derivato da queste stesse condizioni.

A tutto ciò si rivolge il prezioso volume di Gualtiero Lorini, che si inserisce quindi in un dibattito molto attuale, rispetto al quale presenta almeno tre elementi di notevolissimo merito: 1) ripercorrere in modo sintetico, ma assolutamente non superficiale, il vasto e talora dispersivo panorama della ricerca kantiana sui temi antropologici, offrendo quindi un punto di vista complessivo, e al contempo agevolmente fruibile, su questi importanti e ricchi decenni di corpo a corpo con l'antropologia kantiana da parte di diversi studiosi, con punti di vista e interessi anche molto diversi: dal giovane Michel Foucault che prenderà le mosse nelle sue ricerche – significativamente al crocevia tra filosofia e storia, tra a priori ed empirico – proprio con uno studio sull'antropologia kantiana, pubblicato nel 1964; al giovane Norbert Hinske, che già in volume dedicato a Max Müller e quasi coevo, ossia del 1965, offre un primo decisivo punto di partenza per rivalutare storicamente il ruolo della disciplina antropologica, in Kant, molto oltre la sola pragmatica. 2) Portare alla luce o approfondire e una serie di punti specifici kantiani sinora inindagati o solo marginalmente toccati dalla critica – come tra poco diremo nel dettaglio presentando sinteticamente i temi del volume – lavorando con rigoroso metodo storico, riferimento alle fonti e al contesto, precisione filologica. 3) Offrire, infine, una prospettiva d'insieme molto personale ed originale proprio a partire dalla questione della lettura dell'antropologia nei termini della normatività. Su questa lettura, torneremo in conclusione della nostra recensione, ma vale la pena di evidenziarne sin d'ora l'ispirazione foucaultiana.

Se quindi abbiamo evocato, poche righe più in alto, Norbert Hinske

e Michel Foucault come numi tutelari della attenzione che la ricerca ha dedicato negli ultimi sessant'anni all'antropologia kantiana, le pagine di Lorini riescono quindi, in modo veramente mirabile e raro, a porsi in continuità con tutti e due questi padri nobili: uniscono infatti acribia e oggettività storica a capacità teorica e interpretativa, mettendosi in condizione di essere fedeli, allo stesso tempo, sia alla lettera che allo spirito kantiano. Una virtù questa, sia consentito di dire, molto rara in epoca di divisioni disciplinari spesso troppo rigidamente interpretate, e che quindi rischiano di risultare più un vincolo che una garanzia per la ricerca.

Il volume di Lorini è diviso in quattro capitoli. Il primo è proprio un esempio di quell'approfondimento storico di cui si diceva: Lorini si dedica all'approfondimento della nozione di "io" in Baumgarten, mettendone in luce l'ampia ricezione da parte di Kant negli anni '70. Il tema è decisivo sia per rimarcare quanto Baumgarten non si possa evidentemente considerare come un mero ripetitore del wolfissimo; sia per osservare il lavoro degli autori dell'epoca, e di Kant, nel crocevia tra psicologia empirica, psicologia razionale e antropologia; sia infine per seguire da vicino una pista molto significativa rispetto allo sviluppo della filosofia trascendentale, in cui l'io giocherà chiaramente un ruolo centrale.

Nel secondo capitolo la disamina di Lorini procede coerentemente, e si dedica ad analizzare, in termini ora più squisitamente kantiani, quale sia lo spazio per una normatività propria non tanto del soggetto trascendentale, ma di un io nel mondo, per il quale l'obiettività passa pressoché inevitabilmente anche attraverso l'intersoggettività, come peraltro il discorso già della terza Critica sul senso comune non manca di mettere in luce. Anche l'idea di normatività, secondo quanto anticipavamo, deve quindi renderli più malleabile a partire dalle maglie meno strette con cui viene pensata l'oggettività.

Nella parte finale di questo capitolo Lorini torna quindi sulla filologia e l'analisi storica "spinte", analizzando la già citata riflessione del lascito manoscritto relativa alla *anthropologia transcendentalis*, e ciò gli permette quindi di ampliare il discorso, nel terzo capitolo, a temi che Kant esplicitamente chiama in causa in quelle righe, ossia quello dell'"autoconoscenza dell'intelletto e della ragione" (*Selbsterkenntnis des Verstandes und der Vernunft*), che possiede

evidentemente un valore di confine tra ambito antropologico e trascendentale, e poi quello del cosmopolitismo. Il culmine della trattazione antropologica, lo scopo finale dell'essere umano come essere razionale finito, la determinazione o destinazione (*Bestimmung*) dell'uomo, è la piena realizzazione dell'umanità nel suo duplice senso: come essenza umana ma anche, immediatamente, come genere umano. L'antropologia possiede quindi una dimensione anche politica e comunque legata al progresso storico (per non parlare delle sue possibili aperture in termini religiosi).

Proprio alle questioni storiche – e ai suoi addentellati anche con la religione – è quindi dedicato il quarto capitolo, che riprende una questione di cui Kant era veramente innamorato, ma che lo ha tormentato lungo tutto il corso della sua produzione: la teleologia. L'idea di una finalità è vista sempre come estremamente attraente e convincente dal filosofo, ma anche come mai pienamente convincente, o meglio, mai affermabile con certezza nella natura. Così Kant ci torna più e più volte, dalla fisicoteologia anche precritica e poi della dialettica trascendentale della prima Critica, al regno dei fini, al sommo bene, al giudizio teleologico, all'ecclesiologia filosofica.

Su questo sfondo si innestano quindi le riflessioni conclusive, che come anticipato sono di ispirazione foucaultiana. Antropologia e critica possono essere lette non in contrapposizione, ma in modo complementare, a partire dalla inevitabile contaminazione che attraversa il trascendentale e l'empirico e quindi arriva ad abbracciare, secondo quanto anticipavamo, il teorico e lo storico. Così l'antropologia diviene mirabilmente, nell'analisi di Lorini, una chiave di lettura per Kant, una chiave di lettura storica rispetto alle sue fonti e alla storia degli effetti e delle interpretazioni del testo kantiano, e una chiave di lettura teorica rispetto al dibattito filosofico contemporaneo. Questo può svolgersi solo in virtù dei termini e dei contenuti ricevuti da una tradizione, ma è suo compito attualizzarli e renderli vivi, mettendo in connessione il loro valore di principio con la vita concreta di un essere umano calato nel mondo e nelle sue condizioni storiche.

FRANCESCO VALERIO TOMMASI

Jean-Luc Marion, *Ciò che vede il cuore. Pascal e la distinzione degli ordini*, Edizioni Book Time, Milano 2023, pp. 101.

Jean-Luc Marion è un filosofo e storico della filosofia francese, docente presso l'Université Paris IV: Paris – Sorbonne e l'University of Chicago e membro dell'Académie française. Nella sua vasta ed approfondita speculazione filosofica, ha intessuto un approfondito ed originale colloquio filosofico con i più importanti filosofi del panorama francese contemporaneo, come Paul Ricœur, Emmanuel Lévinas, Jacques Derrida, avviando un confronto originale con la fenomenologia di E. Husserl e l'ermeneutica e l'ontologia di M. Heidegger, in un contesto filosofico postmetafisico. Ma l'aspetto emergente della sua scepse filosofica consiste nell'elaborazione di un'originale «fenomenologia della donazione». L'autore ha inoltre studiato approfonditamente René Descartes, di cui è tra i più noti interpreti internazionali; Marion si è occupato inoltre di storia della metafisica e di teologia, con particolare riferimento ai temi dell'essere, del dono e del rapporto tra ontologia e teologia (a coronamento della sua profonda meditazione teologica, nel 2011 è stato nominato da papa Benedetto XVI membro del Pontificio Consiglio della Cultura). Jean-Luc Marion ha, inoltre, intessuto un incessante confronto teorico con la filosofia e la religiosità di Blaise Pascal; infatti, il punto saliente e l'aspetto centrale del presente volume, consiste nell'esame delle concordanze e, in maniera maggiore, delle discordanze tra il pensiero filosofico dei due più caratteristici esponenti dell'epoca in cui la rivoluzione scientifica provocò una imponente e fondativa rivoluzione filosofica: René Descartes e Blaise Pascal.

Il volume contiene la *Lectio Magistralis* pronunciata nel Duomo di Milano il 13 marzo 2023, tanto chiarificante nella sua teoresi quanto perfusa di un sentimento di trasporto e affinità con la religiosità di Pascal, ed è avvenuta in occasione del quarto centenario della nascita del filosofo di Clermont-Ferrand. La prolusione è una tanto profonda quanto appassionata difesa delle ragioni filosofico-teologiche che indussero Blaise Pascal ad aderire al Giansenismo e a superare, proprio grazie alle ragioni e alla profondità del cuore, il meccanicistico

razionalismo del pensiero di Cartesio. Cartesio, la cui riflessione è prodromica a quella dell'individualismo e dello scientismo moderno, è il filosofo che avvia e si rende l'autore più insigne dell'età della rivoluzione scientifica, la quale è inaugurata dall'eliocentrismo di Copernico ed è portata avanti, in una incessante, quanto perdente, disputa con la Chiesa Cattolica, da Galileo Galilei. René Descartes, proprio come Blaise Pascal, era un eminente scienziato, oltre che lo scienziato e il filosofo che ha inteso strutturare il suo edificio scientifico-filosofico avvalendosi di un metodo tanto razionale quanto graduale nell'affrontare le ragioni dell'uomo e quelle del mondo. Egli, oltre al suo celeberrimo *cogito, ergo sum*, fu anche il pensatore che, avvalendosi unicamente delle risorse della propria mente, teorizzò un radicale dualismo tra la materia (la *res extensa*) e il pensiero (*res cogitans*), in cui la prima non conosce il secondo, né potrà mai farlo, e il secondo è del tutto estraneo e ultroneo rispetto alla prima.

Ma l'uomo di Cartesio si profila come un essere solo, certo solo di sé stesso e che si erge, fiero della sua solitudine e sicuro del suo cogitare, in un mondo meccanicistico e ad esso del tutto estraneo: egli sa solo di pensare, difatti la sua unica certezza è il proprio pensiero e la propria razionalità, che è messa alla prova attraverso una lunga sequela di dimostrazioni razionali, costituita da una imponente *pars destruens* a cui, segue una salvifica, ma alquanto ultronea *pars construens* che consente all'essere umano di scoprire anche la *res extensa* a lui qualitativamente diversa, costituita solo dall'estensione, limitazione e inconsapevolezza. Il Dio di Descartes, pur se non ingannatore, resta sempre e comunque il Dio "dei filosofi e dei sapienti" il quale non è altro che un ingegnere che, dopo aver dato un colpo alla macchina del mondo (concepita proprio come gli orologi ad acqua tanto in auge alla sua epoca), si mette a riposo e scompare, negletto e dimenticato.

È proprio questa immagine di Dio e il deismo – che afferma che esiste un Dio grande, potente ed eterno – che Pascal avversa, e Jean-Luc Marion, nella sua *lectio magistralis*, pone l'accento, in modo approfondito e appassionato, proprio sul nuovo modo per "accedere" a Dio, l'unico possibile per Pascal: attraverso il Cristo. «Non solo è impossibile – scrive Pascal – ma è inutile conoscere Dio senza Gesù Cristo. E, d'altro canto [...] non posso perdonarla a Cartesio, in quale, in tutta la sua filosofia, avrebbe voluto poter fare a meno di

Dio, ma non ha potuto evitare di fargli dare un colpo al mondo per metterlo in moto; dopo di che non sa più che farne di Dio».

Tutto il pregio e la bellezza della presente prolusione ha la sua profonda scaturigine proprio nell'approfondita conoscenza che l'autore possiede sia della filosofia cartesiana, quanto di quella di Pascal. È il filosofo Pascal, il matematico Pascal, l'inventore della prima calcolatrice, ma anche l'autentico giansenista Pascal, che ci fa avvertire tutti i limiti, le manchevolezze e la povertà della teorizzazione cartesiana, la quale pur possiede l'inestimabile pregio di aver concepito l'uomo come il solo essere pensante e meta-pensante, pertanto in grado anche di riflettere su sé stesso e sulle proprie idee, e persino consapevole della propria autoconsapevolezza. Quanto coraggio, e quanta fede sono state necessarie al matematico e credente filosofo di Clermont Ferrand per porsi in dissonanza con lo scientismo di tutta la sua epoca e per abbandonare il mondo e rimettersi nelle mani del Dio della Croce! L'uomo di Pascal è impastato di miseria e di grandezza, «non è né angelo né bestia»: è questo il realismo tragico del nostro filosofo. È della miseria delle creature umane la sua unica certezza: e questa consapevolezza, solo e soltanto, avvicina alla fede religiosa.

Ma giungiamo al *punctum saliens*; qual è il pregio inestimabile e la profondità (ancor più apprezzabile data la sua brevità) dello scritto di Marion? Il filosofo si avvale della *pensée* Lafuma 308, il quale – nella sua splendida interpretazione – rappresenta il fulcro e consente l'ermeneutica di tutti i *Pensées* di Blaise Pascal, e lo pone ad una distanza incommensurabile dal pensiero e dalla struttura della teorizzazione di Descartes. La *pensée* 308 enuncia la celeberrima distinzione dei “tre ordini” e mette in luce un paradosso centrale della fede cristiana: quello della *grandeur* del Cristo, un Cristo che era completamente ignorato dal razionalista Cartesio. Ma, prima di esplicitare ed esplorare in tutta la sua profondità la speculazione di Pascal, leggiamo l'incipit della *pensée* 308: «Tutti i corpi, il firmamento, le stelle, la terra e i regni, non valgono la più piccola delle menti. Perché la mente conosce tutto ciò, e sé stessa, e invece i corpi non conoscono nulla. Tutti i corpi insieme e tutte le menti insieme e tutte le loro produzioni non valgono il minimo moto di carità. Ne va di un ordine infinitamente più alto. [...] La distanza infinita dai corpi alle menti è figura della distanza infinitamente più

infinita dalle menti alla carità, perché questa è soprannaturale».

Da queste brevi quanto lapidarie parole riusciamo ad apprezzare tutta la grandezza del filosofo di Clermond Ferrant e quanto, pur egli vivendo nell'età delle rivoluzioni scientifiche (e pur essendo un geniale scienziato), egli abbia osservato con i mezzi della razionalità i due ordini precedentemente teorizzati da Cartesio (quello dei corpi e quello delle menti) e abbia a questi sovrainposto un terzo, quello della carità, il quale, unico, ci consente e ci offre le capacità non solo speculative, ma anche e soprattutto affettive e generate dall'amore per osservare i primi due ordini nella loro povertà e nella loro miseria: solo e soltanto in questo orizzonte, apriamo la nostra mente a qualcosa, a quell'unica cosa, che la sovrasta, e la sovrasta in una maniera "infinitamente più infinita": la carità.

Solo attraverso i pensieri, la vita e la profonda religiosità di Pascal riusciamo, e ciò è messo in evidenza con colori vividi in tutta la sua opera, a scorgere e a valutare l'aridità e i limiti del pensiero di Descartes. Cartesio, e in questo sta il suo profondo razionalismo, concepisce Dio, proprio come fece Anselmo di Aosta con "l'unico argomento", come *id quo nihil maius cogitari potest* (e, infatti, anche il filosofo francese riprende e riformula questo, che è definito come l'unico argomento per dimostrare con assoluta certezza l'esistenza, ossia quello *a priori*). Pascal, ed è qui la grande novità e grandezza del suo pensiero (che Marion ci esplicita in tutta la sua originalità) procede su un piano totalmente diverso: si appoggia alla forza dell'amore e si avvale della grandezza e della povertà di Gesù Cristo come unico modo e unica via a disposizione della creatura umana per giungere a Dio. Il Cristo di cui ci parla il filosofo di Clermond Ferrant è un re, ma un re dello spirito, un re nella carità, carità che rappresenta il terzo ordine, al quale è dato vedere i due inferiori, ma che a questi non è dato neanche di ipotizzare e di concepire.

Inoltre, e qui risiede la profondità e l'acutezza di Blaise Pascal, i tre ordini sono sovraordinati in modo da rispecchiare la cosiddetta «ermeneutica dell'invisibilità». L'ordine dei corpi, quello delle menti e quello della carità (o del cuore) non corrisponde, infatti, a tre gradini fra loro comunicanti e che si possono salire o scendere con agio e facilità: essi sono tre realtà diversissime tra loro, e non solo, l'ultimo ordine, quello dell'amore, si raggiunge solo

abbandonando il modo di osservare la realtà e, maggiormente, la vita offertici dai due ordini inferiori. «I materialisti non vogliono ammettere ciò che non vedono, cioè il pensiero, il libero arbitrio, le essenze delle cose, eccetera. La mente vede, senza però essere vista da ciò che vede e diventa manifesta solo alle altre menti»: quindi, il secondo ordine, quello dell'intelletto e dell'astrazione cogitativa è in grado, dalla sua altezza, di osservare l'ordine che lo precede, non così, però, il contrario; gli uomini materialisti non concepiscono altro che la loro dimensione esistenziale, e non intuiscono neppure la presenza di un ordine superiore, che sovrasta quello in cui sono immersi.

Ma cosa accade – si chiede Marion – a questa doppia dimensione di visibilità e invisibilità quando questa giunge ad articolare la relazione tra il secondo e il terzo ordine? Questa doppia dimensione rimane, ma è sovrastata dalla terza «in una maniera infinitamente più infinita». «Il cuore ha il suo ordine: la mente ha il suo ordine, che è un ordine di principi e dimostrazioni. Il cuore ne ha un altro. Non si dimostra che si deve essere amati esponendo in ordine le cause e le ragioni di tale amore; sarebbe ridicolo» (*pensée* 298). Lo “scandalo” con cui è annunciato il terzo ordine, quello della carità, non è rappresentato dal Dio “motore immobile” aristotelico o dalla grandezza e magnificenza del Dio cartesiano: al Dio di Pascal si accede solo e unicamente passando per il Cristo, lasciandosi prendere la mano dal Dio che, in virtù del suo sconfinato amore, si è fatto uomo, e il più umile degli uomini, un re che si rivolgeva alle anime, al cuore, al sentimento, non un re grande nella sua magnificenza. Non ricchezze, dunque, non ingegno, pertanto, non possedimenti materiali, non acutezza di ingegno ci richiede quel Dio che ha voluto incarnarsi nel più povero degli uomini, un re delle anime e un re che si raggiunge solo amandolo. «Gesù Cristo e San Paolo hanno l'ordine della carità, non l'ordine dello spirito, perché volevano abbassare, non istruire» (*pensée* 298). «Cristo senza beni, e senza alcuna produzione esterna di scienza, è nel suo ordine di santità. Non ha inventato nulla. Non ha regnato, ma è stato umile, santo, santo, santo per Dio, terribile per i demoni, senza alcun peccato» (*pensée* 308). Aggiunge Marion: «solo il santo vede ciò che è santo»; infatti questo Dio incarnatosi nel più umile degli uomini ci ha fatto scoprire un regno nuovo, ha squarciato, attraverso lo «scandalo della croce», l'ottundimento delle nostre anime nella

loro parte più profonda e nascosta.

Lo scienziato e il filosofo Blaise Pascal, il Pascal che sposa il giansenismo opponendosi alla morale gesuitica, il Pascal che lascia il mondo e intende trascorrere la sua esistenza non più avvalendosi della sua straordinaria e precoce intelligenza, il Pascal che ci spalanca la porta della spiritualità e del cuore, il Pascal che ci invita a «vedere con gli occhi della fede» (*pensée* 500), vive in un momento storico in cui fioriscono le scienze, in cui il razionalismo impera, in cui anche la lingua e la grammatica diviene una scienza esatta e razionale (si veda la grammatica di Port Royal): ebbene, egli ci sussurra, ci implora, ci grida di vivere con «gli occhi dell'amore», ci invita a confinare la vita materiale e quella intellettuale nei loro propri ambiti, ambiti e spazi ristretti, quasi angusti, che devono essere trasvalutati e quasi obliati da un valore infinitamente più grande: quello dell'amore e della carità, che permette di vedere gli ordini a lui sottoposti, ma che da questi non è né visto e neppure lontanamente immaginato.

L'uomo consegnatoci da Pascal è un essere miserrimo e grandissimo al tempo stesso: «Biasimo egualmente e coloro che prendono il partito di lodare l'uomo e coloro che si danno a biasimarlo e coloro che lo consigliano di distrarsi; e posso approvare soltanto coloro che cercano gemendo» (*pensée* 400), e gli esseri umani, per Pascal, non «cercano gemendo» il Dio di Cartesio, di Anselmo e dei razionalisti, è quel Dio che si è fatto uomo, che ha assunto su di sé condividendo tutte le miserie umane: è il Dio della Croce, il Dio del dolore e dell'estremo supplizio, è il Cristo che ci ha fatto accettare i dolori e le sofferenze patendole egli stesso.

È proprio grazie al confronto e allo scontro con Cartesio, che «Pascal si impegnò a superare qualsiasi inclusione della questione di Dio nel campo di ciò che si costituiva all'epoca come *Metaphysica*, in questo modo, Pascal mirava, per contrasto, a riportare la teologia cristiana al suo vero ambito – quello della carità – e al suo vero problema – la conversione del cuore». In tal modo, si relegava la metafisica nell'ambito limitato della ragione, ma le si precludeva qualsiasi spiegazione razionale (vuoi che essa sia *a priori* o *a posteriori*) dell'esistenza di Dio. Il Dio di Pascal non si raggiunge con l'intelletto, ma lo si gusta ed assapora con il cuore; egli è pertanto il pensatore che, per primo, si è affacciato alla dimensione affettiva ed anche – nota Marion – erotica. La visione

e la profonda fede del filosofo di Clermond Ferrant – nella interpretazione di Jean-Luc Marion – ridimensiona ciascun ordine nel suo proprio ambito ed è prodromica alla concezione dei tre stadi della vita di Kierkegaard (vita estetica, vita etica e fede). «I tre ordini possono (e devono) essere intesi anche come altrettanti punti di vista intenzionali, che mirano alla cosa in quanto essa appare o come un corpo o come un corpo percepito dai sensi, o come un concetto pensabile per costruzione, o come qualcosa di amabile (o meno) per il cuore». Trascendendo dal concettualismo e dalla sfrenata fiducia nell'intelletto – trasportata dalla fisica, alla metafisica e persino al linguaggio – il filosofo che si era opposto alla morale gesuitica per rifarsi ad una concezione agostiniana della fede (quella predicata da Giansenio, il quale, non a caso, fu dichiarato eretico), ci invita a soffermarci su quanto gli ordini inferiori non possano vedere, né concettualizzare quelli ad essi superiori: è, quindi, un uomo che si apre all'amore, alla misericordia e che trascende l'aridità e il concettualismo della meccanica e quello, altrettanto pericoloso, della metafisica, per descrivere l'uomo come la creatura più miserabile e grande dell'universo intero. L'uomo che ha inventato la Pascalina, brevettata nel 1659, la mente che ha scoperto tutti gli assiomi di Euclide, il ragazzo precocissimo e dotato di un raro acume, terminò i suoi giorni avendo abbandonato il mondo ed avendo affidato tutto il suo essere nelle mani di Dio, di un Dio misericordioso, la cui onnipotenza ed incommensurabilità è percepibile e raggiungibile solo e soltanto con gli occhi della fede, una fede amorosa, erotica e in grado di convertire a sé tutte le forze della misera (quando si loda) e grande (quando si abbassa) natura umana.

«Da tutti i corpi insieme non si saprebbe far sorgere un minimo pensiero. Ciò è impossibile e di un altro ordine. Da tutti i corpi e le menti non si saprebbe trarre un moto di vera carità. Ciò è impossibile e di un altro ordine, soprannaturale» (*pensée* 308). Jean-Luc Marion, in una prolusione tanto incisiva quanto emozionante, scruta in tutta la loro profondità i concetti offertaci dalla *pensée* 308, che egli qualifica come la chiave di volta per comprendere, ed apprezzare non con la mente, bensì attraverso il cuore la profonda originalità ed innovatività del pensiero di Blaise Pascal. In un'epoca materialista come quella attuale, l'unica via per non percepire la nostra desolata solitudine di esseri umani è unicamente quella di aprire il nostro cuore al Dio misericordioso che

ci ha amato tanto da farsi uomo e patire le stesse nostre sofferenze: questo il messaggio di Marion.

ENRICA IZZO

Giovanni Meledandri, *La lingua latina. Letteratura, filosofia, linguistica, lettere classiche, storia, filologia*, Amon Edizioni, Milano 2023, pp. 345.

Il volume è una novità nel panorama editoriale, interessante, originale, con un orizzonte attuale e interdisciplinare. La lingua latina esercita un proprio fascino. È uno strumento di comunicazione che ha coinvolto la storia dell'umanità nel corso dei secoli. L'approccio del volume, aggiornatissimo, è diacronico, sincronico, filologico, linguistico, letterario, storico e filosofico: guida attraverso i segreti della lingua e prospetta ipotesi inedite. Si rivolge a chiunque sia motivato a scoprire, riscoprire o approfondire, uno dei più precisi ed efficaci strumenti della comunicazione umana: la lingua latina.

L'introduzione del volume ci indica che la metodologia di esposizione è, al tempo stesso, "diacronica" e "sincronica": le vicende storiche della lingua latina sono correlate alla storia della cultura latina nel corso dei secoli. Tuttavia, sembra che si possa intravedere molto di più. Comprendere cosa si intenda per "lingua" in generale e per "lingua latina", in particolare, viene esposto nel corso del libro in modo del tutto inedito. L'evoluzione storica, linguistica e antropologica si svolge da tempi antichissimi e l'autore ci fa notare come le popolazioni preindoeuropee, indoeuropee o di tutt'altra provenienza possano aver contribuito, ciascuna con elementi propri, alla genesi spontanea di un sistema di comunicazione unico e insuperato.

Ci si trova improvvisamente immersi nel pensiero, nella religione, nelle credenze e nelle relazioni di oltre 9000 anni fa. Eppure, si avverte continuamente la contemporanea presenza del latino arcaico, della filosofia, dei culti esotici, degli autori classici; poi, i filosofi moderni, il Rinascimento, Dante, i miti greci, le scoperte archeologiche, i misteri della storia, si rivelano ai nostri occhi, a mano a mano, un capitolo dopo l'altro. Si resta sbalorditi di fronte al significato dei miti archetipali, dei significati segreti, all'origine delle radici delle parole, strumento che consentiva di comprenderle senza ambiguità: era questa forse la più importante tra le doti della lingua latina. L'alimentazione, gli animali

e le piante, i geni segreti nei boschi e nelle sorgenti, i termini collegati a culti esoterici: da ognuno di questi elementi si traggono corrispondenze a significati. All'autore non sfuggono le caratteristiche ritmiche quantitative e qualitative del modo di esprimersi, di fare teatro, di predicare, di memorizzare e fare spettacolo.

Nel volume, Giovanni Meledandri analizza le interazioni tra due periodi linguistici formativi (l'autore li definisce A e B) sulla falsariga dei più moderni studi filologici e indirizzi di ricerca. In questo orizzonte, vengono analizzate le relazioni ontologiche, dapprima in una direzione, poi in quella opposta e, infine, di nuovo nella direzione iniziale, tra la lingua greca e la lingua latina. Tra il mito e il linguaggio si analizza il nesso logico e il condizionamento linguistico nel corso della storia. Di colpo ci si imbatte nell'apocalisse culturale e religiosa di Epicuro, che scontò sulla sua persona il fatto di aver osato osteggiare il *mos maiorum*. Scoprirete le maledizioni, il veneficio, le arti occulte che hanno cambiato la storia, ad esempio nella narrazione – e nelle parole – dell'assassinio di Germanico.

Dalle filosofie più antiche, ai primordi dell'antica Grecia, attraverso tutto il pensiero classico, si osserva come la lingua latina e gli autori della lingua latina si siano serviti scientificamente, con un costante senso critico, delle strutture logiche del pensiero per costruire, perfezionare e affinare uno strumento linguistico di potenza inaudita. Poi si giunge all'impero romano, al modo di esprimersi del popolo, e alla sua crisi economica sociale e politica. Si scoprono le radici gnoseologiche nella religione cristiana e i modi con i quali essa si è appropriata della lingua che oggi appartiene alla Chiesa: come S. Agostino ne ha rielaborato le strutture sintattiche e grammaticali nelle sue opere. Sullo sfondo di questa analisi storica, il volume apre le porte alla lettura e alla comprensione, alla traduzione e all'interpretazione, di testi originali e inediti.

Con sconcerto ci si imbatte in vicende storiche poco note, ma attentamente documentate nelle fonti che il libro mostra, analizza e discute. Si scoprono le cause e le ragioni di epidemie che probabilmente contribuirono in modo determinante, assieme ad altre cause avverse, alla crisi della civiltà latina. È sconcertante constatare, per chi non ne fosse erudito, degli inquietanti parallelismi con l'epoca moderna (il precario equilibrio degli elementi sociali, avversità naturali e non, la decadenza come prodromo del collasso della

civiltà). Ci si orienta tra autori che tranquillamente possedevano e discutevano conoscenze che oggi sembrano addirittura difficili da raggiungere per la stessa scienza moderna. Si passa attraverso eresie antesignane, nascoste nelle Sacre Scritture o nella Commedia di Dante Alighieri.

Il testo si conclude ai giorni nostri, dopo aver introdotto l'uso del latino nelle interpretazioni musicali, letterarie, scientifiche e, infine, nella rinuncia di Papa Benedetto XVI.

La filosofia rappresenta un filo conduttore, che ci tiene legati all'evoluzione della lingua in quanto continua espressione della evoluzione filosofica. Max Planck citava ripetutamente Lucrezio nei suoi scritti di fisica quantistica, rilevando come le teorie moderne fossero state anticipate di millenni. Enrico Fermi studiava, da ragazzo, su testi di matematica e logica scritti in latino e acquistati per pochi soldi nel mercatino romano di Porta Portese. La lingua latina è una filosofia: la filosofia si è espressa nella lingua latina.

«Legendo autem et scribendo vitam procudito», trascrive l'autore, citando Varrone: spiega come la lingua latina non sia “morta” e coinvolge costantemente il lettore nell'analisi storica, filosofica e critica dei testi. L'autore riesce a sorprendere: ha l'abilità nel rendere di facile comprensione ciò che di per sé è difficile da capire, soprattutto per chi non ha familiarità con un determinato argomento, lasciando spazio al piacere della lettura. Il volume è completato da una bibliografia ragionata imponente, che raccoglie per argomento, centinaia di riferimenti a fonti primarie, storiche e critiche.

FRANCESCO TESTI

Paul Ricoeur, *Ermeneutica*, a cura di Vinicio Busacchi, Jaca Book, Milano 2023, pp. 257.

Nel recente volume *Ermeneutica* di Paul Ricoeur, curato da Vinicio Busacchi, Jaca Book (l'editore italiano delle opere di Ricoeur a partire dagli anni Settanta) ha voluto raccogliere alcuni dei testi più significativi del cammino del filosofo francese, nato a Valence nel 1913 e morto a Châtenay-Malabry (alle porte di Parigi) nel 2005, dalla fenomenologia all'ermeneutica.

Si tratta di una nuova edizione italiana di testi ricoeuriani degli anni Settanta e Ottanta (ad eccezione del lungo saggio del 1977 *Ermeneutica dell'idea di Rivelazione* inedito nella nostra lingua), quindi già apparsi in Italia (e anche all'estero) per lo più su rivista e raccolti poi, a partire dal 2008, in una integrale e definitiva edizione francese nel secondo volume della serie *Écrits et conférences (Herméneutique)*, a cura di Daniel Frey e Nicola Stricker, Seuil, Parigi 2010), di cui questa edizione è la traduzione: la serie, in corso di pubblicazione a partire dal 2008 in Francia e giunta nel 2021 al quinto volume, è curata dal "Fonds Ricoeur" della Biblioteca della Libera Facoltà di Teologia protestante di Parigi, dove Ricoeur aveva tenuto dei corsi di filosofia tra il 1958 e il 1969 e alla quale avrebbe donato tutta la sua biblioteca personale e suoi archivi.

Paul Ricoeur si era formato, negli anni Trenta, a contatto col cattolicesimo francese della rivista *Esprit* e delle riunioni parigine "del venerdì" a casa di Gabriel Marcel (frequentate anche da personaggi del calibro di Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Levinas, Luigi Pareyson, Nikolaj Berdjaev, Carl Ludwig Landsberg e Jean-Paul Sartre) e, a partire da allora, aveva iniziato a occuparsi e a tradurre *Ideen* di Edmund Husserl. Inaugurando però un percorso che, pur restando nel solco della fenomenologia husserliana, lo avrebbe portato a diventare uno degli esponenti principali dell'ermeneutica contemporanea (assieme a Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger e Hans Georg Gadamer) e della svolta antropologica della filosofia del Novecento: «Vorrei caratterizzare la tradizione alla quale appartengo», avrebbe scritto nel 1986 in *Dal testo all'azione*, «con tre elementi: è una tradizione posta nel solco di

una filosofia *riflessiva*, resta nella prospettiva della *fenomenologia* husserliana, vuole essere una variante ermeneutica di questa fenomenologia». Prigioniero in Pomerania durante la Seconda Guerra Mondiale, Ricoeur insegnò all'Università di Strasburgo dal 1948, alla Sorbona dal 1956 al 1967, e infine a Lovanio e a Nanterre (Paris-X) negli anni Settanta.

Il motivo per cui, a suo giudizio, la fenomenologia, nella seconda metà del Novecento, andava integrata con l'ermeneutica era il fatto che essa, nonostante il lodevole sforzo conoscitivo volto a superare il riflessivismo moderno tornando «alle cose stesse» e «ritentando l'essenza» smarrita a partire da Galilei fino al positivismo ottocentesco, peccasse, soprattutto nel momento antropologico, di un eccesso di scienza che la portava a leggere l'uomo in termini ancora troppo moderni. La fenomenologia, infatti, aveva certamente operato un'opera di «realizzazione», cioè una «trasformazione radicale del programma stesso della filosofia riflessiva», ma solo l'ermeneutica era in grado, per Ricoeur, di fare ciò che la fenomenologia non aveva fatto, vale a dire aprire la riflessione alla dimensione pratico-esistenziale.

L'uomo andava quindi (re)interpretato attraverso la branca della filosofia finalizzata a compiere il lavoro interpretativo, ovvero l'ermeneutica, che (come scrive Daniel Frey nella presentazione all'edizione francese anch'essa tradotta in italiano e riportata nel volume) «è il volto che assume la filosofia della riflessione quando, per conoscere il soggetto, sceglie di fare la grande deviazione per l'interpretazione dei segni della sua esistenza»: l'uomo infatti, secondo Ricoeur, non poteva essere conosciuto in maniera diretta (come invece si era pensato nel filone razionalista della filosofia moderna da Cartesio a Husserl), ma, come scriveva in *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale* (1998), «soltanto attraverso i segni depositati nella sua memoria e nel suo immaginario dalle grandi culture».

Ognuno di noi, in altre parole, si conosce attraverso ciò che è altro da sé, vale a dire innanzitutto attraverso il mondo che costituisce quindi l'oggetto di quel «ricordarsi per incominciare» dal quale nasce anche la filosofia. Il mondo, poi, in quanto altro dalla coscienza, produce in ogni uomo anche un sentimento di estraneità e di esilio che ci accomuna in quanto «stranieri» e che costituisce quindi la condizione indispensabile per l'ospitalità; infine, in quanto luogo

dove mi conosco, il mondo non è il totalmente altro da me stesso e quindi non deve produrre il culto dell'erranza, al cui interno l'uomo vaga senza più radici né appartenenza. Si tratta invece di riscoprire un mondo nel quale, proprio in quanto luogo "altro" dalla coscienza, accadono sia l'ospitalità, sia «la tradizione vivente della comunità storica», base per la costruzione delle diverse identità, ognuna con una propria visione del bene e chiamate a convivere senza che nessuna di esse debba rinunciare a sé stessa.

Fu quindi attraverso la riscoperta dell'esistenza come dimensione peculiare dell'umano, oltre alla ripresa della psicoanalisi (il *Saggio su Freud* del 1965), che il filosofo di Valence portava a termine questa vasta operazione filosofica (da lui definita «militante») di «sovversione» della fenomenologia e quindi di revisione critica dell'immagine moderna dell'uomo: avvicinandosi, grazie alla lettura di *Verità e metodo* di Hans Georg Gadamer (1960) e alla concomitante scoperta dei temi kantiani del male, della finitezza e della colpa, all'esistenzialismo di Karl Jaspers e di Martin Heidegger, tematiche confluite prima, tra il 1950 e il 1960, nei tre volumi della *Filosofia della volontà (Il volontario e l'involontario, Finitudine e colpa. L'uomo fallibile, Finitudine e colpa. La simbolica del male)*, dove non le idee, ma «il simbolo dà a pensare») e poi in *Il conflitto delle interpretazioni* (1969).

Ed è partire dall'inizio degli anni Settanta che si collocano i testi adesso editi in *Ermeneutica*, la cui prima edizione francese è stata giustificata dall'esigenza di rendere accessibili contributi dei quali Ricoeur aveva autorizzato la pubblicazione ma che non erano facilmente consultabili dal pubblico francese, in quanto apparsi solo in lingua straniera: è il caso del ciclo di quattro conferenze riunite sotto il titolo *Il problema dell'ermeneutica* (pronunciate a Firenze nel 1988 e pubblicate per la prima volta dopo la morte di Ricoeur in italiano) e di *Miti della salvezza e ragione*, apparso nel 1988 in italiano come Atti di convegno per le Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli studi di Macerata.

Per quanto riguarda, invece, *La metafora e il problema dell'ermeneutica, Ermeneutica dell'idea di Rivelazione e Logica ermeneutica?*, si tratta di tre contributi anch'essi di non facile reperibilità per il pubblico francese, in quanto apparsi rispettivamente nel 1972 sulla «Revue Philosophique de Louvain»,

nel 1976 come Atti di convegno per le Pubblicazioni delle Facoltà Universitarie St-Louis di Bruxelles e nel 1981 in un volume collettaneo edito da una casa editrice inglese che riportava però il testo di una conferenza che Ricoeur aveva pronunciato all'Istituto Internazionale di Filosofia di Parigi. Si tratta di contributi fondamentali per comprendere il cammino ricoeuriano degli anni Settanta e Ottanta dalla iniziale ermeneutica dei simboli (sulla quale si chiude la *Filosofia della volontà*) all'ermeneutica centrata sulle nozioni di «mondo del testo» e di un'etica dell'azione, in quanto lo accompagnano cronologicamente (anticipandone o commentandone le tappe): cammino che sarebbe confluito in *La metafora viva* (1975), *Dal testo all'azione* (1986), *Sé come un altro* (1990) e *La memoria, la storia e l'oblio* (2000).

GIUSEPPE BONVEGNA

Bertrand Russell, *I problemi della filosofia*, introduzione di John Skorupski, Feltrinelli, Milano 2023, pp. 196.

Il volume *I problemi della filosofia*, nella prima intenzione di Bertrand Russell, nasceva come testo di introduzione alla filosofia ed era focalizzato nell'analisi della correlazione tra senso comune, esperienza, filosofia e verità. Sul significato di questa "relazione", centrale nella storia del pensiero, Agostino scrisse: «Volo eam facere in corde meo coram te in confessione, in stilo autem meo coram multis testibus»: «la voglio rendere nel mio cuore in confessione, ma per iscritto davanti a molti testimoni». "Eam": la verità, sottintesa nella citazione. "Facere": rendere (diciamo noi), ma, nel testo, in effetti "fare". Perché il punto è qui, il latino ci metteva sulla giusta strada, la «verità la si fa». E Russell, quanto meno esplicitamente, la fase confessionale (rendicontata dal Santo nelle sue *Confessioni*) la tralasciò, e saltò alla testimonianza *coram populo*, di fronte a tutti coloro che avrebbero letto il suo saggio.

La nuova edizione di Feltrinelli del volume *I problemi della filosofia* si apre con l'introduzione e il commento di John Skorupski. Il filosofo e linguista coglie subito, e lo fa immediatamente notare, come il testo, primo manifesto del logico matematico Russell in campo filosofico, benché nato con la precisa finalità di essere alla portata di tutti, «introduceva idee completamente nuove, per esempio in tema di verità». Il testo di Russell ha goduto di grande popolarità, tanto che l'autore lo definì il suo "shilling shocker", ovvero lo paragonò a un romanzetto popolare di larga tiratura e piccolo prezzo: uno scellino. Russell vi indagava, è bene sottolinearlo, solo alcuni tra i "problemi della filosofia". E *I problemi della filosofia* era una sua opera prima in campo, appunto, filosofico. Russell vi considerava la scienza, la fisica e la matematica, i numeri e i dati, il modello di conoscenza certa e la dialettica con la conoscenza «incerta anzi contraddittoria del senso comune». Skorupski ci fa notare come la filosofia del primo Russell sia, così, soprattutto «epistemologia, confronto del certo e dell'incerto». Ma non un'epistemologia parmenidea, diremmo noi, perché Russell, nel suo libro, non si occupava di etica: i problemi classici

del pensare e agire, del sé, dell'essere o non essere, il problema del libero arbitrio, non hanno parte diretta in questo teatro. Libero da tutto ciò, Russell indagò su quanto si può affermare di conoscere e credere ragionevolmente e, aggiunge Skorupsi, «giunse anche a conclusioni sorprendenti sui tipi di cose che in ultima istanza esistono».

La filosofia di Russell doveva partire dal senso comune ed elaborare i risultati conseguiti dalla scienza per sfuggire alle trappole dello scetticismo e dell'individualismo: il soggetto non doveva mai essere l'unica realtà esistente. In tale processo di chiarimento Russell individuava dei postulati (più che criteri) metodologici: l'induzione, la causalità, l'esistenza del mondo esterno e dell'altrui, quest'ultimo inteso paritariamente come mente individuale. Russell credeva nella affidabilità della memoria, come capacità del pensiero. Il pensiero platonico in questo è ravvisabile, sono accolti i luoghi della scienza e del senso comune sui quali, tuttavia, non è possibile porre una norma fondante e dimostrazione filosofica certa.

Il problema di Russell nel collegare gli oggetti del senso comune con quelli della fisica restava insoluto. Gli enti matematici sono indipendenti dal nostro pensiero? La questione è platonica ma l'oggettività degli enti matematici è frutto di una «estremizzazione aritmetica contemporanea o contigua» allo scritto di Russell. Tuttavia egli non ha dubbi: non si riesce a prospettare una soluzione soddisfacente per giustificare del tutto la sussistenza e la consistenza dell'esistente, indipendentemente da chi giudica. «Esiste un tavolo dotato di una sua natura intrinseca, che continua ad esistere quando io non lo guardo?», Russell lo chiede al pubblico dei lettori, e precisa che la domanda è importantissima perché, se non possiamo esser certi dell'esistenza degli oggetti indipendentemente da ogni pensiero e percezione, «non possiamo essere certi che esistano indipendentemente i corpi dei nostri simili, e tantomeno il loro spirito, giacché solo lo osservazione dei corpi ci dà ragione di credere nell'esistenza delle anime». L'argomento apre il capitolo secondo, dedicato all'esistenza della materia e non vogliamo certo noi, per citare ancora le parole di Russell, «incamminarci su un terreno tanto malsicuro». Il ragionamento di Russell, che attraversava espressamente il pensiero di Cartesio, ma era anche influenzato da Frege e Cantor, prospettava, sviluppava e discuteva le ipotesi e la

(citata) “relazione” e le incastonava tra i problemi della filosofia.

La logica e la matematica, che rappresentano lo scenario naturale in cui Russell scrisse la sua introduzione, non sono facilmente conciliabili con il senso comune; potremmo aggiungere che decisamente non lo sono. Gli antichi riferimenti normativi della logica e della matematica, sull'intuizione, l'esperienza o la psicologia e, finanche, il «requisito di prova derivante da una coerenza interna» si erano più che sbiaditi, mentre i paradossi logici aumentavano: il percorso dall'ignoranza al sapere matematico era troppo complesso e non era certo scontato che il giovane schiavo incolto del *Menone* potesse impadronirsi dell'aritmetica grazie all'esclusivo supporto di una guida opportuna.

Nella teoria degli insiemi, Cantor aveva rilevato delle antinomie stridenti e fu proprio Russell a individuare una contraddizione nel quinto assioma dei *Grundgesetze der Arithmetik* di Frege, appunto la cosiddetta antinomia di Russell: «la classe di tutte le classi che non sono elementi di sé stesse». Le «classi proprie» sfidarono Von Neumann, Bernays, Gödel. Se il rapporto tra la logica e la matematica rischiava di essere messo in crisi, la ricaduta ontologica del paradosso rese estremamente ambiziosa proprio l'impresa di conciliare il senso comune e la filosofia affrontata da Bertrand Russell.

L'idealismo, la conoscenza per esperienza diretta e per descrizione, l'induzione, la conoscenza a priori, gli universali, l'intuizione, sono gli argomenti di altrettanti capitoli che ne *I problemi della filosofia* sistematizzano la visione di Russell. Questa appare talvolta bonariamente conciliatoria ma, più spesso, profondamente innovativa. Il XII capitolo, dedicato alla relazione tra *Vero e falso*, introduce le conclusioni del pensatore, che si articolano nei successivi tre capitoli: *La conoscenza di verità, diversamente dalla conoscenza delle cose, ha un opposto, l'errore*. Da tale *incipit* Russell prendeva le mosse per il suo ragionamento: «la verità non si fa, la si conosce». Si fa strada la concezione di un duplice dualismo: ciò che conosciamo deve corrispondere a qualcosa e, in quanto tale, la nostra conoscenza diretta non ammette un dualismo ontologico. Il dualismo appare nei riguardi della conoscenza di verità e possiamo credere che la sopraddetta conoscenza sia vera o falsa. Da tale premessa si sviluppano conseguenze epistemologiche molteplici. Cosa sia il vero e cosa sia il falso, quale sia il ruolo del credere

vero o falso, in quale modo significante e significato influenzano il senso comune e la scienza. Una magistrale prospettazione del ragionamento condotto da Russell è da lui applicata all'Otello di Shakespeare, all'amore umano, così come si trasformava in dramma della conoscenza nel triangolo tra Otello, Desdemona, Cassio. Pagine sorprendenti, di grande pregio umano e letterario, oltre che scientifico e filosofico.

Lo scenario filosofico nel quale nacque *I problemi della filosofia* era quello del teorema di Gödel e le «ipotesi del continuo» di Cantor. In logica matematica, i teoremi di incompletezza di Gödel sono due famosi teoremi dimostrati da Kurt Gödel nel 1930. Gödel annunciò il suo primo teorema di incompletezza in una tavola rotonda a margine della Seconda Conferenza sull'Epistemologia delle Scienze esatte di Königsberg. John von Neumann, presente alla discussione, riuscì a dimostrare il teorema per conto suo verso la fine del 1930 e, inoltre, fornì una dimostrazione del secondo teorema di incompletezza, che annunciò a Gödel in una lettera datata 20 novembre 1930. Gödel aveva, nel frattempo, a sua volta ottenuto una dimostrazione del secondo teorema di incompletezza, e lo incluse nel manoscritto che fu ricevuto dalla rivista *Monatshefte für Mathematik* il 17 novembre 1930: essi fanno parte dei teoremi limitativi, che precisano le proprietà che i sistemi formali non possono avere.

La sfida logica, epistemica e ontologica fu raccolta da Russell, senza cedimenti allo scetticismo. Tutt'altro: i capitoli che concludono l'opera discutono con pacatezza e tranquillità gli argomenti fragili della filosofia. L'errore e l'opinione probabile, funzionalmente alla conoscenza, i limiti, perché inevitabilmente essi esistono, della conoscenza filosofica, sono l'oggetto su cui si concentra la sua analisi. Emerge come la filosofia sia lo strumento migliore per porre precise domande. La precisione delle risposte non deve essere (non soltanto rappresentare) «la pretesa di conoscenza della verità», ma piuttosto contribuire alla completezza delle domande. La speculazione, il senso comune il reale, l'universale e la mente svolgono un ruolo pragmatico. A sorpresa, qui, l'etica esce allo scoperto; era stata accortamente celata, fino a questo punto del testo. Ma non si tratta di un *coup de théâtre* o di un *deus ex machina*. Lasciamo il piacere della scoperta delle risposte al lettore che seguirà

il ragionamento di Bertrand Russell e, inevitabilmente, andrà a curiosare tra le righe, ammaliato dai numerosi riferimenti che sono presenti nel volume curato da John Skorupsi.

GIOVANNI MELEDANDRI

