

VOL. 5, N. 1 (2015)

ONTOLOGY IN DIALOGUE

Edited by Andrea Le Moli, Fabio Mazzocchio, Gabriele Schimmenti

CRF

CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA
PALERMO

EPEKEINA is a new biannual peer-reviewed journal published by CRF - CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA, a non-profit cultural association and independent research center founded in Palermo (Italy) in association with the local University. It covers a wide range of research on Ontology including Metaphysics, Epistemology, Ethics, History of Philosophy, Philosophy of Science, Philosophy of Language, Philosophy of Religion, Philosophy of Mind, Political Philosophy, and other relevant areas of philosophical research. It seeks to provide an international platform for scholars worldwide to exchange their most recent philosophical research.

Associate Editors

Rosaria Caldarone
Angelo Ciatello
Andrea Le Moli

Scientific Committee

Joseph Cohen
Sophie Fisher
Stephen E. Gersh
Leonard Lawlor
Franco Lo Piparo

Francisco J. M. Martinez
Giuseppe Nicolaci
Pietro Palumbo
Giusto Picone
Leonardo Samonà

Andreas Urs Sommer
Michael Staedtler
Grazia Tagliavia

Section Advisors

Mauro Bonazzi
Antonio Chella
Vincenzo Costa
Farouk Grewing
David Konstan
Carlos Lévy

Pietro Li Causi
Riccardo Manzotti
Sophia Papaioannou
Renata Raccanelli
Luigi Ruggiu
Filippo Sorbello

Rosario Sorbello
Katharina Volk
Christine Walde
Jula Wildberger
Gareth Williams

Editorial Board

Chiara Agnello
Carmelo Cali
Marco Carapezza
Francesco La Mantia

Rosa Maria Lupo
Rosa Rita Marchese
Fabio Mazzocchio
Alice Pugliese

Fabio Tutrone
Luca Vanzago

Editorial Office

Jason Baxter
Pietro Giuffrida
Raffaele Mirelli
Gabriele Schimmenti
Michele Tutone

Published on line by
CRF – CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA
Palermo
www.ricercafilosofica.it

ISSN: 2281-3209
DOI prefix: 10.7408

Journal Logo by Fabrizio Spina
www.fabriziospina.com



Contents

Markus Gabriel	
<i>Metafisica o Ontologia?</i>	9
Leonardo Samonà	
<i>A proposito di Metafisica o Ontologia? di Gabriel</i>	33
Andrea Le Moli	
<i>L'ontologia dei campi di senso e la riforma della metafisica</i>	41
Gabriele Schimmenti	
<i>Il museo del senso</i>	59
Michele Tutone	
<i>Quanti ippopotami entrano in un campo di senso?</i>	73
Andreas Urs Sommer	
<i>Orizzonti filosofici e problematiche storiche</i>	81
Raffaele Mirelli	
<i>La renovatio philosophiae di Friedrich Nietzsche</i>	95
Emanuele Enrico Mariani	
<i>L'ontologia fisica di Nietzsche al tempo dello Zarathustra</i>	119
Anton Friedrich Koch	
<i>La deduzione trascendentale di Kant dalla prospettiva della Scienza della Logica</i>	131
Filippo di Trapani	
<i>La critica di Heidegger all'ego cogito nella Vorlesung friburghese del 1921-22</i>	147
Fabio Mazzocchio	
<i>Forme del riconoscimento e dinamiche dell'ontologia sociale</i>	167
Giuseppe Vicari	
<i>Collective Intentionality, Language, and Normativity</i>	183
Chiara Giovenco	
<i>Honneth prima del '92</i>	209
Gabriele Schimmenti	
<i>Una questione di stile</i>	227
Maurizio Morini	
<i>Variety of early modern materialism</i>	245
Yuri Di Liberto	
<i>Levi R. Bryant, Onto-Cartography: An Ontology of Machines and Media, Edinburgh University Press, 2014</i>	249

Andrea Le Moli

G. Palumbo, Finitezza e crisi del senso. La nostra *insecuritas* e il richiamo dell'assenza, *Mimesis, Milano 2012* 257

Pietro Giuffrida

Luigi Ruggiu, Parmenide. *Nostos*. L'essere e gli enti, *Mimesis, Milano-Udine 2014* 265

Metafisica o Ontologia?*

Markus Gabriel

Già la complessa storia dei concetti di “metafisica” e di “ontologia” suggerisce di considerare entrambe le discipline con una certa riserva. La critica alla metafisica degli ultimi duecento anni, da Kant attraverso Nietzsche sino a Carnap, Heidegger o Derrida, ha certo contribuito ulteriormente al fatto che ancora oggi si continuano a praticare metafisica e ontologia in questo modo, e che si debba ancora rispondere alla domanda su come pensare autenticamente tali discipline. Nel dibattito contemporaneo fioriscono, per questo motivo, corrispondenti meta-discipline che si qualificano come metaontologia o metametafisica, ove è di nuovo evidente che queste sono tendenzialmente trattate come sinonimi.¹ Ciò parla ulteriormente in favore di una rinnovata esigenza di chiarificazione rispetto alla questione di quale sia propriamente l’oggetto o l’ambito oggettuale a cui si riferiscono le domande della metafisica e dell’ontologia.

Mi risparmio a questo punto un abbozzo di storia di quell’intreccio tra metafisica e ontologia che ovviamente comincia con i Presocratici e che conosce una prima elaborazione sistematica in Platone e Aristotele. In sua vece proporrò anzitutto una serie di differenziazioni del concetto di metafisica, per poi argomentare il fatto che l’ontologia dovrebbe essere capace di evitare tutte le sfaccettature problematiche della metafisica. In questo senso intendo con “ontologia” la risposta sistematica alla questione di cosa significhi propriamente “esistenza” - vale a dire di cosa propriamente l’esistenza sia. Evito l’espressione “essere” semplicemente perché vorrei fin da principio escludere che

* Ringrazio Andrea Le Moli per il cortese invito nell’ambito di un progetto CORI in qualità di *guest professor* a Palermo. Inoltre lo ringrazio per le obiezioni molto critiche e intense che sono state avanzate durante il mio seminario «Esistenza e Mondo» (24 Marzo – 03 Aprile 2014) e per la sua proposta di cominciare qui una documentata discussione. Ringrazio anche cordialmente Giuseppe Nicolaci e Leonardo Samonà per le loro illuminanti obiezioni durante il seminario. Grazie ancora a tutti gli studenti, le colleghe e i colleghi che mi hanno convinto a rendere giustizia al programma di una “metafisica riformata”. Il presente contributo è una risposta alle domande dei miei interlocutori di Palermo dalla prospettiva dei miei attuali lavori sul tema. Cfr. GABRIEL 2012b, GABRIEL 2013a, GABRIEL 2013b, GABRIEL 2015.

1. CHALMERS, MANLEY e WASSERMAN 2009.

esista un ambito (*Bereich*) onnicomprensivo di ciò che è qualcosa in generale, che a sua volta sarebbe poi da scindere internamente in ciò che è possibile, reale o necessario – vale a dire in ciò che soltanto è e in ciò che, in più, *esiste*.

Nella prima parte di questo saggio (1) distinguerò quattro aspetti del concetto di metafisica storicamente sviluppatasi in differenti intrecci, corrispondenti a concetti differenti di metafisica. Quindi, nel paragrafo (2), presenterò la mia risposta alla questione di che cosa sia propriamente l'esistenza. Dal momento che sostengo un pluralismo ontologico abbastanza ampio, vorrei chiarire in questa occasione in che senso la mia risposta risulta immune dalle abituali obiezioni che sospettano dietro un tale pluralismo una versione della barba di Platone (Quine).

1. Che cos'è metafisica?

Del concetto di metafisica si possono distinguere almeno quattro aspetti, i quali spesso compaiono isolati oppure si presentano, in una determinata forma ibrida, come *la* metafisica.

1. metafisica₁ è una teoria della totalità assoluta, dell'intero assoluto o del mondo nel senso di un onnicomprensivo.
2. metafisica₂ è una teoria che prevede una distinzione allargata tra essere e apparenza.
3. metafisica₃ è una teoria che accetta il fatto che la fisica non investiga tutto ciò che in generale c'è e che, inoltre, si pronuncia in favore del fatto che c'è qualcosa che esiste al di sopra, accanto o al di sotto della natura.²
4. metafisica₄ è una teoria dell'essenza, vale a dire una risposta alla domanda: τίς ἡ οὐσία?³

2. L'assunzione per cui la metafisica investigherebbe propriamente ciò che si trova in un certo qual modo al di sotto o prima della natura è stata rappresentata in maniera evidente da Schelling. Sul concetto di metafisica in questa luce cfr. il recente HOGREBE 2014.

3. Su questo punto cfr. ARISTOTELE, *Metaph.* Z 1, 1028 b 2.

Questa teoria fonda l'intelligibilità di ciò che c'è sul fatto che i semplici aggregati, mucchi o altre somme di parti senza senso sono diversi da ciò che in un senso più esigente è qualcosa e non piuttosto niente.

Probabilmente si potrebbero citare ancora altri sensi di "metafisica", per quanto molti di essi possano essere ricondotti a quelli summenzionati. Così le metafisiche speciali di Dio e dell'anima sono per così dire varianti possibili di metafisica³ o di metafisica⁴, nel caso in cui si intendano Dio e l'anima come forme sostanziali paradigmatiche e si delimitino tali forme rispetto a pure somme mereologiche o a mucchi.

La mia riserva critica generale rispetto alla metafisica risulta dal fatto che perlopiù a dominare è metafisica¹ e che gli altri aspetti vengono combinati con essa. Ciò risulta particolarmente evidente nella metafisica contemporanea, sovente indicata come "analitica", nella misura in cui essa ricerca un orientamento sulla «struttura fondamentale della realtà» e lega tale ricerca all'assunto per cui si può ammettere, oltre ad un uso ristretto del quantificatore universale, anche uno non ristretto, al quale corrisponderebbe un uso non ristretto del quantificatore esistenziale.

Enunciati universali ristretti sono enunciati su tutto ciò che si presenta (*vorkommt*) in un ambito accanto al quale ci sono anche altri ambiti. In tal senso, si può facilmente affermare qualcosa su tutti i ristoranti del centro storico di Palermo (magari che la maggior parte offre come secondo piatto delle ottime portate di pesce), senza con ciò imbattersi necessariamente in un enunciato sull'intero del reale. Un enunciato di esistenza ristretto afferma invece, per esempio, che l'*Officina del Gusto* fa parte di quei ristoranti del centro storico di Palermo che servono le corrispondenti portate di pesce.

Nel contesto linguistico anglofono si predilige la tesi metafisica per cui, in definitiva, vi sarebbero propriamente solo particelle elementari, giacché tutto ciò che esiste in generale deve consistere in un modo o nell'altro di queste, tesi per la quale Ben Caplan ha coniato la breve e azzeccata formula di «Micro-fondamentalismo».⁴ Pure metafisica¹ non è limitata a tale variante. È sufficiente che si accolga un qualche assunto per cui esiste un intero assoluto della realtà, un mondo o una

4. CAPLAN 2011, 79-114.

realtà che differenziamo in parti (*Teilbereiche*) attraverso enunciati, e che ciò non ne pregiudica l'unità.

Su questo sfondo, anche tradizionalmente è stato possibile combinare metafisica¹ con metafisica². Si può allora dire che l'intero è l'essere, mentre appartiene all'apparenza la partizione dell'intero in sotto-ambiti o in cose singole o sostanze, apparentemente separate e massimamente individuate. Si può anche dire, cosa che gode oggi di grande popolarità, che il vero intero è quello investigato dalla fisica. L'essere sarebbe quindi l'universo come ambito oggettuale della fisica, mentre l'apparenza consterebbe dei fenomeni e delle impressioni soggettive che, sulla base del nostro corredo fisiologico e neurologico, ci facciamo dell'universo. Per innumerevoli motivi questa divisione del lavoro non funziona, in particolare perché essa si basa su un'estensione, alla fine poco fondata, di un concetto di oggettività solo localmente valido, cosa su cui hanno richiamato l'attenzione Erwin Schrödinger e, tra i filosofi, soprattutto John Searle e Thomas Nagel.⁵

metafisica² può essere facilmente combinata anche con metafisica³, quando ad esempio si sostenga che l'essere è costituito da tutto ciò che può essere conosciuto attraverso la Ragion pura o l'*a priori*, mentre l'apparenza sarebbe costituita da impressioni sensibili; affermazione, questa, che è una delle assunzioni fondamentali dell'idealismo antico, il quale ha dato una solida base alla concezione che più tardi sarebbe stata riscoperta soprattutto da Hegel.⁶

In particolare David Lewis ha coniato un concetto di metafisica che elabora la questione di una corretta mereologia e, con ciò, riformula in maniera innovativa metafisica⁴, a condizione però che venga eliminata metafisica³. La negazione della possibilità di metafisica³ proposta da Lewis viene anche attualmente designata o come "fisicalismo" o "naturalismo". Si noti che tali posizioni sono anch'esse tutte espressamente metafisiche, dato che per la maggior parte non condividono il rifiuto positivistico della metafisica in quanto tale. Il "fisicalismo" - o "naturalismo" - sostiene perlopiù che c'è fondamentalmente, complessivamente

5. SCHRÖDINGER 2003 SCHRÖDINGER 2008b, SCHRÖDINGER 2008a; SEARLE 1994; NAGEL 1986, NAGEL 2012.

6. Cfr. a tal proposito GABRIEL 2009, § 3. Cfr. anche il fondamentale studio di BEIERWALTES 2004; HALFWASSEN 1994, HALFWASSEN 1999. Cfr. il recente DANGEL 2013.

o in generale solo ciò che è indagato dalla fisica, mentre il “naturalismo” può indicare qualcosa di più modesto e cioè che probabilmente le altre scienze naturali sono, per quel che concerne il loro concetto, parzialmente indipendenti dalla fisica, cosa che ovviamente in determinate accezioni sottintende ancora un impegno nei confronti di metafisica³.

Io stesso rifiuto metafisica¹ e metafisica², mentre sussumo all’interno del programma ontologico una variante degli altri aspetti di metafisica. A favore di tale posizione vi è un’intera serie di motivi. Brevemente vorrei addurre qui di seguito le motivazioni forse più importanti.

In primo luogo, non vedo il motivo per cui si debba dare un Onnicomprensivo. Di regola viene minacciato il vago timore che altrimenti la realtà potrebbe diventare una “brutta tragedia”, per citare il famoso detto di Aristotele.⁷ La tragedia sarebbe brutta in quanto risulterebbe priva dell’unità di azione o, più precisamente, dell’unità di un palcoscenico sul quale tutto avviene. E in effetti vi si svolgono più parti contemporaneamente, cosa che non rappresenta più un problema per il senso estetico moderno, il quale non reputa più necessario il tradizionale vincolo all’unità. Ad ogni modo, va ribadito che l’integrazione di tutto ciò che si presenta a noi come oggetto di riflessioni capaci di verità (“le apparenze” o “i fenomeni”), presuppone un’operazione teorica abbastanza complessa che avviene nel quadro di un intero unitario, operazione che non possiamo mai compiere empiricamente. Per questo motivo Kant ha posto alla metafisica¹ se non altro dei limiti sicuri, allorché non ha riconosciuto più il mondo (l’intero onnicomprensivo) come oggetto di conoscenza, bensì come funzione euristica (come “idea regolativa”). Il motivo sta nel fatto che un pensiero metafisico, orientato sul mondo nella sua totalità, in nessun modo può avere un contenuto empirico alla stessa stregua della conoscenza di qualcosa che si presenta nel mondo e a cui normalmente ci riferiamo attraverso pensieri singolari dotati di concetti-soggetto individuati (questo albero qui, quella galassia lassù etc.).⁸ Non si può in alcun caso “mostrare” il mondo nello stesso modo in cui ci si riferisce ad una singola cosa nota

7. ARISTOTELE, *Metaph.* N 3, 1090a 19-20.

8. A mio parere, Kant ha scoperto che il concetto di mondo è un concetto di secondo livello, al quale si confà un unico metodo d’investigazione (cioè quello trascendentale), che si fa distinguere dalla conoscenza empirica dei gradi dell’oggetto.

tra quelle ascritte al mondo; da ciò si potrebbe quantomeno concludere che il mondo non è né una cosa né un oggetto determinato di un'indagine di primo livello.⁹ Un elemento della critica di Kant a metafisica sta nel fatto che egli non concepisce più il mondo come un intero, né come un intero finito né come un intero infinito:

Poiché il mondo non esiste affatto in sé (indipendentemente dalla serie regressiva delle mie rappresentazioni), non esisterà né come *un tutto in sé infinito*, né come *un tutto in sé finito*. Esso si incontra solo nel regresso empirico della serie dei fenomeni e per se stesso non lo si trova mai. Pertanto, se questa serie è sempre condizionata, non sarà mai data completamente, e dunque il mondo non sarà affatto un tutto incondizionato e non esisterà neppure come tale, né con una grandezza infinita né con una grandezza finita.¹⁰

Su questo sfondo i metafisici di ogni epoca hanno proposto di postulare una forma propria di conoscenza o sapere della metafisica che sotto la dizione “intuizione intellettuale” trova una nuova versione nell'idealismo tedesco. Al contrario, Heidegger pensava che si conoscesse l'intero dell'ente non come un oggetto dell'atteggiamento teoretico, bensì attraverso tonalità emotive fondamentali che dischiudono a noi l'intero in maniera non oggettuale – cosa per la quale propriamente si dovrebbe inventare un nuovo linguaggio, che egli notoriamente riteneva essere la poesia.

Contro tali varianti obietto che non può esistere in alcun caso un intero dell'ente (o come altro lo si vuole chiamare), neppure come idea regolativa. Come più avanti al punto (II.) mostrerò dettagliatamente, “esistere” significa, infatti, presentarsi in un ambito. Se esistesse un ambito onnicomprensivo, questo dovrebbe presentarsi in se stesso. Certamente tale manifestazione (*Vorkommnis*) sarebbe da separare da altre forme di manifestazione, dato che l'ambito onnicomprensivo deve mantenersi differente da tutto ciò che si presenta come singolo in esso. Non si vuole scambiare mica un albero o una galassia con l'intero dell'esistente. Come deve allora presentarsi l'intero dell'ente entro sé stesso?

Per approfondimenti, cfr. GABRIEL 2008 (seconda edizione con una nuova postfazione, in corso di stampa).

9. Questa è una delle tesi principali del mio libro GABRIEL 2008.

10. KANT, *KrV*, A 505 / B 533, trad. it. in ESPOSITO 2004, 800.

La risposta tradizionale, introdotta a mio giudizio in maniera paradigmatica da Hegel nella *Fenomenologia dello Spirito* ed enucleata nella *Scienza della Logica*, recita che l'intero onnicomprensivo si presenta nel pensiero, il quale pensa tale intero dall'interno. Questa risposta è la quintessenza dell'idealismo assoluto nella misura in cui esso argomenta che «tutto dipende dall'esprimere e concepire il Vero non tanto come sostanza, bensì propriamente come soggetto». ¹¹ Tuttavia, ciò implica che l'intero dell'ente neppure esisterebbe, se non vi si manifestasse il pensiero che lo pensa. Tuttavia, ciò conduce al condizionale problematico: *Se qualcuno non avesse mai pensato il pensiero che vi è un intero assoluto, non vi sarebbe neppure alcun intero assoluto.*

Naturalmente c'è una vasta gamma di risposte sulla questione relativa a come si debba intendere il fatto che l'intero dell'ente esiste solo perché vi si presentano gli esseri pensanti che lo pensano. La mia obiezione contro tutti questi tentativi di sviluppare un idealismo assoluto recita che essi assumono che, prima del manifestarsi del pensiero che pensa l'intero, vi sia stato già pressoché tutto, escluso solo ciò che esiste poiché c'è il pensiero dell'intero.

Tuttavia ciò significa che il pensiero dell'intero – e in questo contesto dunque anche l'intero – non viene richiesto per il fatto che le cose sono in generale in relazione reciproca. Infatti, esse erano in relazione già prima del manifestarsi - in qualità di plesso teorico - di metafisica1, cosicché non si vuole sostenere che non vi fossero relazioni in tempi pre-metafisici, bensì che vi fossero cose singole perlopiù isolate e fluttuanti che non stavano in alcuna relazione. Dunque tale assunzione compromette nuovamente l'intelligibilità dell'ente, in quanto traccia un limite tra l'ente accessibile metafisicamente e l'ente in-sé che mai potremo conoscere, dato che possiamo conoscere solo ciò che noi supponiamo poter stare in relazione di per-sé (quantomeno nella relazione dell'essere conosciuto).

metafisica2 si trova in difficoltà non appena la differenziazione tra essere e apparenza presuppone da parte sua che con ciò venga esaurito l'intero. L'intero viene suddiviso in un campo dell'essere e

11. HEGEL, *PhG*, in MOLDENHAUER e MICHEL 1970, 22. Trad. it. in CICERO 2000, 67. Per il concetto di mondo in Hegel cfr. il sottile lavoro di abilitazione di KREIS 2014. Kreis, tuttavia, tralascia che l'intero per Hegel esiste solo in quanto contenuto del pensiero. A tal riguardo, più approfonditamente cfr. GABRIEL 2013a.

in uno dell'apparenza, cosa che solleva la domanda su cosa sia questo intero stesso dell'essere e dell'apparenza. A mio parere questa è l'obiezione centrale di Hegel, presentata dettagliatamente nella *Logica dell'essenza*, contro l'ampia distinzione di essere e apparenza avanzata da metafisica². Se c'è un intero - in questo caso, precisamente uno - che consiste da una parte di essere e dall'altra di apparenza, si pone immediatamente la domanda sul modo in cui proprio tale limite viene tracciato *nell'intero*.

In una forma particolarmente virulenta per la metafisica contemporanea, questo problema, sul quale Erwin Schrödinger aveva attirato l'attenzione,¹² era noto già a Democrito. Assumendo, infatti, che l'essere sia identico all'insieme delle particelle super-elementari (microfondamentalismo), possiamo interpretare il nostro accesso epistemico all'essere solo come ancoraggio fisiologico-sensibile. Per quanto improbabile sia che l'odierno modello standard della fisica atomica ci fornisca già le particelle super-elementari, io discuto di particelle super-elementari come sostegno per ciò che potrebbe assumere, una volta fondato empiricamente, la funzione degli atomi antichi. Pertanto, il microfondamentalismo o atomismo è finora solo un'ipotesi metafisica. Il sensismo segue metafisicamente da un atomismo postulato nel modo suddetto. Certo le nostre impressioni sensibili sono già apparenza, quantomeno per il fatto che esse non destano per niente dalla parvenza di essere rappresentazioni di particelle super-elementari che a loro volta consistono in particelle super-elementari. Ho la precisa sensazione di vedere davanti a me il mio *laptop* e di sentire una discussione nella *Hall* del mio hotel in Messico. Nessun elemento nel campo della mia attenzione sensibile è qui esplicitamente una particella super-elementare. Tuttavia devo concludere che tutti i processi complessi che mi si offrono sensorialmente, sono comprensibili per il fatto di constare di tali particelle.

Ma da cosa dovrei dedurlo? Come dovrebbe essere capace l'intelletto (φρόνη) di collocarsi al di sopra delle impressioni sensibili che, stando all'atomismo, sarebbero la nostra unica via d'accesso epistemica al mondo?¹³ Se si ammette, dunque, che l'intelletto è una facoltà con cui

12. SCHRÖDINGER 2008b, capitoli II e VI.

13. DEMOCRITO, Fr. 55 B 125 DK: τάλαινα φρόνην, παρ'ἡμέων λαβοῦσα τὰς πίστεις ἡμέας καταβάλλεις· πτώμα τοι τὸ κατὰβλημα.

si conosce l'intero di essere e apparenza, si contraddice la tesi di poter sapere qualcosa dell'essere per il fatto che esso si rende accessibile a noi solamente in maniera sensoriale e con ciò, in definitiva, sempre induttivamente.

In un modo o nell'altro, nell'orbita di metafisica² ritorna sempre la questione dell'uscita da metafisica¹, vale a dire il problema di ammettere un intero assoluto che si divide da una parte nell'essere e dall'altra nell'apparenza. Tuttavia, se non vi fosse un tale intero assoluto, non vi sarebbe neppure la distinzione allargata tra essere ed apparenza.

Un'altra possibilità per accostarsi a questa concezione si può guadagnare a mio parere dai tre passi in cui Descartes mostra che non è possibile alcun dubbio radicale.¹⁴ Intendo i seguenti tre passi: 1. fallibilità, 2. argomento del sogno, 3. *genius malignus*. A mio parere Descartes sviluppa nelle *Meditazioni* un argomento epistemologico contro la possibilità di metafisica².

1. Descartes inizia la sua architettura probatoria - diretta a minare in fasi motivate e finite tutte le pretese del sapere - di un dubbio radicale con l'indicazione che *ogni singola* pretesa di sapere che si appella alle opinioni percettive è fallibile. Potremmo anche ingannarci. Tuttavia, da ciò non segue sistematicamente che *tutte* le pretese di sapere possano essere *tout d'un coup* false. Un semplice esempio può bastare: se io so che, in un gruppo di venti persone, una di queste ha rubato un'automobile e al contempo non so chi essa sia, si è autorizzati ad avere il sospetto su *ogni singolo*. Ciò, tuttavia, non implica che *tutti* abbiano rubato l'automobile, dato che può essere stato soltanto uno dei venti.

2. Per questo motivo in una seconda fase Descartes critica tutte le opinioni percettive in maniera sistematica, minando le fonti di sapere della percezione. Questo è lo scopo del suo argomento del sogno, per cui egli si serve del *principio d'indiscernibilità (Aparallaxia)*, cioè dell'indecidibilità soggettiva tra una scena sognata ed una apparsa attraverso una percezione reale. Se non possiamo sapere se una data scena è sognata oppure percepita, la nostra conoscenza percettiva sembra, nel complesso, cadere sistematicamente sotto il peso della giustificazione. Tuttavia ciò non mina affatto tutte le pretese di sapere, dato che in se-

14. GABRIEL 2015, capitolo 12. Cfr. inoltre KOCH 2004, KOCH 2014.

guito potremmo acquisire un sapere sulla struttura fenomenica esibita anche dai sogni. Se, per esempio, nel sogno appaiono tre mele vicino a sette pere, ne segue che nel sogno appaiono in totale dieci frutti.

3. Per questo motivo Descartes introduce, in una terza fase, il *genius malignus*, cioè l'ipotesi che l'unità razionale delle convinzioni che assumiamo per conoscere la struttura fenomenica comune a sogno e veglia potrebbe essere anch'essa un'illusione. Da cosa sappiamo, infatti, che non esiste uno spirito ingannatore tale da compromettere continuamente la nostra unità razionale, ingannandoci sul fatto che abbiamo argomentato razionalmente? In questo modo, la nostra vita cognitiva viene ridotta ad un istante passeggero nel quale ci appare qualcosa, senza essere noi capaci di esprimere un qualche giudizio fondato sulla struttura dei fenomeni.

L'argomento decisivo di Descartes a questo proposito afferma ora che con ciò non verrebbero minate *tout d'un coup* tutte le pretese di sapere, poiché potrei pur sempre sapere che per essere ingannato devo esistere, cosa in cui consisterebbe, in tale scenario, la natura della mia esistenza. Non si possono, pertanto, eliminare sistematicamente i fenomeni al punto che ogni pretesa di sapere diventi nulla. È sempre data una qualche eccezione, qualcosa che si deve sapere per poter avanzare un dubbio, sicché non può esservi alcun dubbio radicale fondato razionalmente e sistematicamente.

Da ciò si può adesso concludere che non vi può essere nessuna differenza sufficientemente estesa tra essere e apparire, poiché non possiamo ottenere facilmente alcuna visione d'insieme, sistematica e critica su tutto il nostro sapere; dal che, inoltre, segue che non vi può essere neppure alcun sostegno alla pretesa conoscitiva di tendere in generale ad una tale visione d'insieme. Se le nostre pretese conoscitive sono sempre finite, non si può misurare tale finitezza rispetto ad una infinitezza fittizia né ad un sapere assoluto o incondizionato.¹⁵

L'assunzione per cui i nostri sensi o il nostro pensiero (ammesso che lo si voglia contrapporre ai sensi) ci consegnano unicamente l'apparenza e mai l'essere è fondata oppure infondata. Se è infondata, ossia è solo espressione di un vago sospetto, non si tratta di un problema filosofico e, quindi, neanche metafisico. Se è fondata, invece,

15. Per approfondimenti cfr. GABRIEL 2008, GABRIEL 2012a.

dobbiamo rivendicare a noi stessi la capacità di conoscere qualcosa e, perciò, di ottenere il sapere relativo ai confini tra essere e apparenza. Tale riflessione non implica che non si possa distinguere tra essere e apparenza, bensì soltanto che questa differenza non è metafisicamente estesa. Con ciò intendo dire che vi sono diverse forme di apparenza: allucinazioni (anche queste non formano, se prese correttamente, nessuna costituzione omogenea), illusioni, autoinganni, *mauvaise foi*, ideologie, truffe, menzogne, etc. L'eziologia di queste svariate forme di fenomeni ingannevoli non si lascia ricondurre all'unico denominatore per cui lo spirito umano starebbe di fronte ad un mondo che cerca di comprendere e su cui si può per l'appunto ingannare. Infatti lo spirito si può, tra le altre cose, ingannare anche su se stesso.

Restano ancora metafisica³ e metafisica⁴. metafisica³ la considero una conseguenza del pluralismo ontologico che sarà presentato nel secondo paragrafo. Io faccio "metafisica" quantomeno nel senso che ritengo che la comprensione del testo che sto scrivendo non è identica ad una manifestazione nell'universo, cioè ad esempio ad una qualche tempesta neuronale che reagisce all'inchiostro. Di ciò si discuterà meglio in seguito.

Ritengo significativa e persino indispensabile metafisica⁴, dato che deve favorire un *essenzialismo debole* o *ingenuo*. Un *essenzialismo forte* sarebbe la tesi per cui tutto l'ente, tutto ciò che c'è in generale, deve avere un'essenza che gli assegna una struttura unitaria e solo per questo intelligibile. Tale tesi sarebbe però una variante di metafisica¹, poiché implica un'affermazione su tutto l'ente, e perciò utilizza implicitamente l'assunto di un intero assoluto. Al contrario, l'*essenzialismo debole* presuppone soltanto che vi siano diverse forme di unità che ci rendono comprensibile perché non tutto ciò che c'è sussiste in maniera semplice come un gigantesco mucchio in un contenitore spazio-tempo.

A tal proposito ritengo vera la cosa seguente, che già Aristotele aveva intravisto, ragion per cui si può presumere che proprio Aristotele rappresenti solo un *essenzialismo metafisico⁴ debole* e non forte.¹⁶ L'unità di un corpo umano viene dissolta per il fatto che si divide un

16. Detto di passaggio, interpreto l'obiezione di Aristotele contro l'assunto che l'"essere" sia il genere più universale sotto il quale rientrano tutti gli enti così come sotto un concetto, come obiezione contro la possibilità di un intero assoluto, concettualmente unificato. Sulla ricostruzione dell'argomento di Aristotele cfr. KOCH 1993.

uomo in due parti, mentre si ottiene ancora una cassata quando la si divide in parti. Una parte di cassata è ancora una cassata, mentre una parte di uomo non è più un uomo. La contiguità spaziale non è perciò una buona candidata per l'unità di un oggetto in generale, dato che si può avere un telefono che consiste di una base fissa e di una cornetta mobile oppure si può fare una discussione telefonica attraverso il continente senza che tale discussione formi un'unica unità spaziale (soprattutto un'unità causale). Telefonate, cassate, uomini e così via dipendono di volta in volta da specifiche condizioni d'individuazione, alle quali appartengono anche criteri di continuità e contiguità spaziale e temporale, i quali sono comunque differenziati in base al campo specifico di appartenenza.

La questione delle leggi o principi mereologici più generali molto discussa dalla metafisica analitica contemporanea manca il bersaglio, poiché tratta metafisica⁴ come un ramo di metafisica¹, il che tuttavia non è necessario, come mostra l'esempio di Aristotele.¹⁷ Semplicemente non c'è alcuna risposta sistematica ed esclusiva alla domanda su cosa differenzi un mero mucchio o un aggregato oggettuale da un intero composto da parti che si possono capire solo se si comprende il tutto e la sua organizzazione. Telefoni senza fili, stati federali, gatti e numeri reali dipendono di volta in volta da condizioni di unità ed individuazione che non possono essere unificate sistematicamente dal fatto che si provi a rispondere alla domanda – senza senso – su cosa in generale rende un oggetto un tale oggetto. Non c'è assolutamente alcuna risposta sufficientemente generale a questa domanda, che di conseguenza è ipergeneralizzante. Ciò tuttavia non significa che non vi sia alcuna risposta significativa e locale, cioè varianti locali rilevanti, che facilmente possono indurre a trarre da esse un'immagine dell'intero. Plausibilmente in questo modo si è formata una «ingenua ontologia delle cose individuali» - come l'ho chiamata da un'altra parte.¹⁸ Questa presuppone che noi comprendiamo i nostri riferimenti veritativi agli oggetti che rinveniamo nel nostro ambiente («il mondo esterno»), in

17. Ringrazio Giuseppe Nicolaci poiché durante il seminario di Palermo mi ha reso più chiaro questo punto. Pertanto qui è valida l'osservazione generale che la metafisica classica in un certo senso comporti già una «ritrattazione» di se stessa. Cfr. il recente SAMONÀ 2014.

18. Cfr. nuovamente GABRIEL 2008, § 3.

particolare per il fatto che presupponiamo una realtà consistente in individui o cose individuali ben determinate a cui successivamente cerchiamo di riferirci. Perciò, se abbiamo successo, possediamo convinzioni vere, se non l'abbiamo, convinzioni false. Pure questa ontologia ingenua delle cose individuali sconfessa se stessa, cioè ignora il fatto che le convinzioni sulle convinzioni, secondo la propria concezione, non possono essere vere o false allo stesso modo delle convinzioni sulle presunte cose individuali ben determinate e rinvenibili. Da ciò concludo, analogamente ad Hilary Putnam, che non possiamo perorare alcun realismo metafisico¹, cioè nessuna teoria riguardante il normale corredo individuale di una realtà esistente senza noi.¹⁹

La constatazione che non vi siano esclusivamente mucchi mereologici, ma interezze genuine, che gli antichi filosofi qualificarono come ὅλον, non si fonda sul fatto che vi sono dei principi universali che ci collocano nella posizione di riconoscere attraverso la loro mediazione la realtà nell'intero. In questo caso non si tratta né di un mucchio né di un intero, bensì di qualcosa che nemmeno esiste. Da ciò, beninteso, non segue che l'essenzialismo in quanto tale sia immotivato, bensì esclusivamente che metafisica³ non dovrebbe e dunque non deve neppure stringere alcuna alleanza con metafisica¹. Contestare che "essere" o "esistenza" siano il genere e il concetto più universali sotto i quali tutto ricade, permette di conseguenza di garantire localmente l'intelligibilità dell'ente, cioè attraverso l'investigazione dell'organizzazione specifica dell'ambito di un intero locale. Non v'è dunque alcun motivo di cercare principi *a priori* di un sistema metafisico¹, se si è interessati esclusivamente a non ritenere le realtà che conosciamo come meri mucchi, cosa che tali realtà peraltro non sono.

È un fatto, che si dischiude a noi *post festum*, che le realtà che noi conosciamo siano conoscibili. La domanda sul perché vi sia qualcosa, cioè qualcosa di determinato, piuttosto che nulla, è risolta col ricorso a ciò che esiste. Infatti il pensiero filosofico non emerge mai senza l'esperienza del pensiero, cioè senza ricorso a ciò che si rinviene come oggetto del pensiero e di cui successivamente si interrogano le condizioni per le quali è intelligibile.

19. Cfr. la discussione particolarmente chiara della tesi della relatività concettuale in PUTNAM 2004, lezioni 2 e 3.

2. Pluralismo ontologico ed enunciati d'esistenza negativi

A partire dallo sfondo qui tratteggiato, sostengo la tesi che “esistenza” si riferisce a ciò che appare in un campo di senso.²⁰ “Campo di senso” è pertanto la mia denominazione per ciò che tradizionalmente è stato definito “ambito oggettuale” oppure “universo di discorso”. Impiego qui un'altra espressione per indicare che io suppongo *a limine* che vi sia una pluralità di ambiti anche indipendentemente dal fatto che fissiamo discorsi che, per così dire, suddividono “il mondo” in ambiti. La pluralità degli ambiti, pertanto, non sussiste per il fatto che incontriamo differenze; piuttosto, per il fatto che le nostre differenze tra ambiti impattano con qualcosa, per questo motivo cogliamo anche legittimamente tali differenze. In questo senso il numero 2 sarebbe stato un numero naturale e la luna più piccola della terra, anche qualora nessuno l'avesse mai conosciuto.

A questo punto vorrei tornare su due punti tematici che sono stati discussi dettagliatamente durante il seminario «esistenza e Mondo». Tali punti li chiamo:

1. i capelli di Cesare;

2. il condizionale realistico.

1. L'esistenza di verità contingenti viene regolarmente addotta come cartina di tornasole del realismo. Intendo quanto segue:²¹ ad una determinata ora del 10 gennaio del 49 a.C., Cesare aveva un numero determinato di capelli. Dunque, o è vero che questo numero era pari oppure è vero che era dispari. Ma non c'è alcun modo per conoscere il numero dei capelli di Cesare. In che modo potremmo mai scoprire se essi erano pari o dispari? Da ciò desumo che nessuna ontologia può arrivare alla conclusione che l'“esistenza” deve identificarsi con l'intelligibilità - nel senso epistemico di conoscibilità. Non si può sostenere - cosa che viene imputata a Berkeley - che *esse* significhi «percipi vel percipi posse», poiché ci sono, c'erano e ci saranno parecchie cose che per ragioni contingenti non possiamo conoscere. Molte verità sono *conoscitivamente trascendenti in senso debolmente contingente* (*schwach-kontingent erkenntnistranszendent*), che significa che vi sono circostanze contingenti che comportano il non poter conoscere

20. Cfr. GABRIEL 2012b.

21. Cfr. similmente KÜNNE 1992.

tali verità, pur potendo facilmente immaginarsi come tali circostanze potrebbero modificarsi. In questo caso, ad esempio, potrebbe esservi una trascrizione sul diario di Cesare dove egli ha registrato il numero dei suoi capelli, dopo che uno scienziato romano avesse scoperto un metodo, andato perduto, per il conteggio dei capelli. Da queste distinguo le *verità conoscitivamente trascendenti in senso fortemente contingente (stark-kontingente erkenntnistranszendente Wahrheiten)*, ad esempio tutte le verità su altri multiversi separati causalmente dal nostro. Forse, in un altro dei multiversi esiste una rana di nome Michel alla quale non possiamo avere accesso epistemico sulla base di leggi fisiche. In questo caso non sussiste alcun limite conoscitivo (logico o per principio motivabile gnoseologicamente) che pone Michel dall'altro lato di un «limite assolutamente separante». ²² L'esistenza di verità contingenti parla in favore della distinzione potenziale fra le condizioni del nostro riferimento alla pluralità degli ambiti e le condizioni di questa stessa pluralità, dato che non possiamo mai affermare che le nostre differenziazioni siano in grado di coprire tutto ciò che esiste.

2. Durante il seminario è stato discusso il seguente condizionale realistico:

(CR) Se non vi fosse mai stato nessuno a pensare alcunché, molte cose non vi sarebbero neppure state (ad esempio, che la luna è più piccola della terra).

In merito a questo, Giuseppe Nicolaci ha fatto notare che questo condizionale potrebbe essere, secondo alcune interpretazioni, neutrale rispetto alla questione del realismo. A seconda di come si intende l'antecedente, esso viene reso falso proprio dal fatto che esiste qualcuno che coglie CR. Infatti nell'ambito in cui ci troviamo (nel linguaggio problematico della semantica dei mondi possibili, del mondo reale come uno tra tanti possibili), è dimostrato che l'antecedente è falso. Se l'antecedente è falso, tuttavia, può ancora risultare vero il conseguente, poiché questo non mina la verità dell'intero condizionale. Ciò significa che, anche se nel nostro ambito vi sono esseri pensanti, non segue ancora che, qualora non ve ne fossero mai stati, per questo molte

22. HEGEL, *PhG*, in MOLDENHAUER e MICHEL 1970, TWA, Bd. 3, 68.

cose non sarebbero esistite. E anche se nel nostro ambito vi sono necessariamente esseri pensanti, perché vi possa essere ancora qualcosa in generale, CR si può riconoscere come vero, dato che con ciò nelle comuni interpretazioni la falsità dell'antecedente diventa una verità necessaria e, dunque, diventa vero l'intero condizionale.²³

Tuttavia, riguardo a questo punto molto dipende dalla difficile questione di come si interpretano esattamente le frasi condizionali controfattuali. Per questo motivo vorrei semplificare il concetto e discutere dell'*argomento della fatticità*.²⁴ Tale argomento, in breve, indica che, anche se vi fossero solo esseri pensanti, la loro propria fatticità non sarebbe ancora identica con il fatto che essi la colgono pensando. Se per così dire il solipsismo fosse vero, si dovrebbe sempre ancora chiarire perché esso non è immediatamente evidente, cioè perché si può pensare che esso sia falso. Se però si può pensare che il solipsismo è falso (anche qualora esso fosse vero), dal medesimo solipsismo segue che esso non è vero per il fatto che qualcuno lo ritiene vero. Cioè lo stesso soggetto solipsistico presuppone delle condizioni di verità realistiche, anche se probabilmente nessuna che si possa ritenere non-epistemica. La stessa fatticità del pensiero parla sempre a favore di una qualche variante di realismo, il che era già un'antica concezione di Schelling e Sartre.²⁵

Questa riflessione parla anzitutto in favore di un realismo universale, vale a dire in favore di una quantomeno potenziale divergenza di verità e tenere-per-vero, che io chiamo «contrasto di oggettività». La questione verte dunque sul perché si dovrebbe assumere unicamente l'esistenza di una pluralità di ambiti, quando incontriamo le differenze rilevanti. Perché la fisica e la biologia dovrebbero essere solo epistemicamente differenti? Dal momento che noi non sappiamo affatto se la biologia possa ridursi alla fisica (cosa che si manifesta perlopiù come

23. Qui potrebbe trovarsi uno dei motivi per il quale Anton Friedrich Koch malgrado la sua tesi sulla soggettività (secondo la quale nell'universo devono esistere necessariamente, ad un certo punto temporale, esseri pensanti) è capace di comprendere le componenti realistiche, non epistemiche, del concetto di verità. Cfr. KOCH 2006. Per la questione del realismo cfr. in particolare KOCH 2012 e KOCH 2014.

24. Cfr. GABRIEL 2014.

25. Cfr. In merito a Sartre, FRANK 2014.

un'affermazione metafisica¹), niente parla empiricamente in favore del fatto che la fisica e la biologia siano solo epistemicamente differenti.

Al contrario c'è un argomento il quale afferma che se incontriamo le differenze rilevanti, in principio v'è solo una pluralità di ambiti. Tale argomento inizia con la tesi, argomentata in precedenza, secondo la quale non può esistere un intero assoluto. Tuttavia, se non può esistere un intero assoluto, dobbiamo già fare i conti con una pluralità di ambiti. L'alternativa sarebbe riconoscere solo cose singole senza ambiti. Tale tesi coinciderebbe tuttavia con un nominalismo metafisico¹. In questo caso, infatti, avremmo precisamente *un* ambito: l'ambito delle cose singole, individuato da un concetto rilevante di cosa singola, ovvero da un rilevante catalogo di proprietà che deve esistere affinché qualcosa sia una cosa singola. Persino un nominalista incallito come David Armstrong riconosce molto correttamente che, accanto alle molte singole cose e ai fatti che le costituiscono, deve esservi ancora un ambito, costituito proprio da tutti quei fatti che coinvolgono cose singole.²⁶

Dal momento che non vi può essere un solo ambito – a causa del fallimento di metafisica¹ –, deve darsi una pluralità di ambiti. Ciò non può essere vero unicamente per il fatto che vi sono esseri che distinguono discorsivamente ed epistemicamente gli ambiti. Infatti, con ciò verrebbe ammesso che senza di noi sarebbe potuto nondimeno esistere un ambito onnicomprensivo. Ma ciò è impossibile e non solo epistemicamente, vale a dire a causa del fatto che non possiamo immaginarci come potrebbe darsi un unico ambito. Semplicemente, non può darsi un solo campo. Qualora ve ne fosse solo uno, non ve ne sarebbe nessuno, il che è verosimilmente anche la tesi principale del *Parmenide* di Platone, per quanto molto dipenda dall'interpretazione della prima ipotesi, dunque dalla questione se $\epsilon\nu = \text{o}\acute{\upsilon}\delta\acute{\epsilon}\nu$.

La mia tesi recita, allora, che esistere significa presentarsi in uno dei molti ambiti di senso. Pertanto, accetto la seguente affermazione positiva (PA):

(PA) Ciò che esiste, appare in un determinato campo di senso.

26. ARMSTRONG 1993, 436.

Durante il seminario, Andrea Le Moli mi ha posto la questione su come si discute, a partire da queste condizioni, di ciò che non esiste. Il pluralismo ontologico qui presentato coincide all'incirca con un ritorno della barba di Platone?²⁷

Esiste una molteplicità di possibilità in cui questo sospetto prende corpo. In effetti io sostengo che la negazione dell'esistenza implica di regola l'affermazione di esistenza nel seguente senso: negando l'esistenza di *a*, ad esempio di unicorni, non si sostiene che non vi sia in generale nessun campo di senso nel quale *a* si manifesta, bensì soltanto che non appare in un determinato campo di senso oppure in determinati campi di senso. D'altronde anche Quine nota che "esistenza" non significa che qualcosa sia spaziotemporale.²⁸ Esistenza e spaziotemporalità sono concetti o co-estensivi o co-intensivi. Per questo motivo possiamo ad esempio affermare che qualcosa esiste solo in una qualche immagine, introducendo la qualificazione "solo" per mostrare che viene messa in discussione in maniera rilevante un'esistenza non-immaginata. Sussiste qui un contrasto tra:

1. L'ippopotamo rosa esiste solo nella tua immaginazione

e

2. L'ippopotamo rosa immaginato esiste solo nella tua immaginazione.

In (1) sosteniamo di distinguere un ippopotamo rosa *immaginato* da un *vero* ippopotamo rosa, laddove potremmo intendere per un "vero" ippopotamo rosa, un "ippopotamo" che esiste in un nesso spaziotemporale ed è situato causalmente, ovvero agisce/produce effetti, dunque è reale. Invece, in (2) parliamo dell'ippopotamo rosa immaginato e sosteniamo la sua esistenza non come diversa dalla sua realtà. L'ippopotamo rosa di (1), del quale risulta che esiste solo nell'immaginazione di qualcuno, era precedentemente oggetto di una spedizione di ricerca

27. Cfr. QUINE 1994.

28. QUINE 1994, 3.

zoologica, il che non vale per l'ippopotamo rosa immaginato. Il punto è dunque che spesso cerchiamo qualcosa di cui possiamo farci una rappresentazione concettualmente mediata senza già sapere se è reale (a ciò appartengono anche le entità postulate teoreticamente dalle scienze naturali). Tuttavia sappiamo che esso esiste come oggetto della nostra rappresentazione, cosicché si pone la domanda se esiste anche «al di fuori» della nostra rappresentazione.

Se dunque sosteniamo che qualcosa non esiste, con ciò non sosteniamo affatto che non esiste in generale, bensì soltanto che non esiste in alcun modo nel campo di senso che era in quel momento a tema nella nostra ricerca. Così l'ippopotamo rosa immaginato non esiste nel campo di senso di ciò che è spazio-temporale. Chiamiamo quest'ultimo "universo" e intendiamo con esso quel campo di senso che sta sotto le condizioni d'esistenza che noi facciamo valere per le nostre migliori ricerche di scienze naturali o tecnologico-scientifiche. Relativamente a tale ricerca, l'esistenza dell'ippopotamo rosa nel campo di senso dell'immaginazione umana ci appare come subordinata, essendo tale assiologia il risultato del nostro privilegio euristico nei confronti del campo di senso "universo". Se invece cerchiamo gli esseri mitici, escludiamo tutti i modi spazio-temporalmente determinati degli esseri umani, dato che noi stiamo cercando ciò che esiste nel campo di senso dell'immaginazione.

La questione è adesso se con ciò non risulti legittimata la seguente affermazione paradossale (PA):

(PA) Tutto ciò che non esiste, esiste.

Se qualcosa non esiste, ciò significa che esso appare in un altro luogo, in un campo di senso diverso da quello rispetto al quale il suo non-apparire può essere sostenuto come conforme a verità. Conseguentemente, di nessuna cosa determinata si può sostenere che essa non esiste in generale, in maniera tale da sembrare di essere rimasti fedeli a (PA). Se non c'è né l'esistenza assoluta (non-ristretta), né la non-esistenza assoluta (non-ristretta), (PA) esprime propriamente la seguente proposizione:

(PA*) Tutto ciò che non esiste_{SF1}, esiste_{SF2,SF3, ...,SFn}.

Cioè: ciò che non esiste in SF1, esiste o in SF2 o in SF3 ... o in SFn, laddove nessuno di questi campi di senso è identico a SF1. Su tale base si può, dunque, differenziare tra un *meinonghianesimo sostanziale* e uno *formale*.²⁹

Il *meinonghianesimo sostanziale* sarebbe la tesi per la quale l'affermazione della non-esistenza è sempre affermazione di un'esistenza immaginata. Chi sostiene che non c'è un ippopotamo rosa, sostiene che lo si è solamente immaginato. Contro questa variante di *meinonghianesimo* si dirigono a mio avviso le corrette obiezioni di Russell e Quine.

Il *meinonghianesimo formale* invece è solamente impegnato nella tesi per la quale la negazione dell'esistenza è affermazione d'esistenza in un qualche altro campo di senso. Ammettiamo ad esempio che l'"universo" sia in fin dei conti solo uno spazio-tempo tra gli altri, nel quale saremmo causalmente isolati dagli altri sistemi spazio-temporali, i quali ad esempio hanno completamente altre dimensioni o strutture d'estensione. Allora non potremmo formulare alcuna affermazione scientifica efficace, cioè appurabile rispetto agli altri sistemi spazio-temporali nel panorama del *multiversum*. Se ora sosteniamo che non esistono ippopotami rosa, pertanto, potrebbe darsi benissimo che tali ippopotami rosa esistano in un altro sistema spazio-temporale. Essi non sarebbero neppure reali secondo i nostri standard, poiché non appaiono in quel sistema spazio-temporale sul quale è ritagliato il nostro concetto di verità.

Oppure prendiamo un altro esempio. Qualcuno sostiene che non esiste alcun unicorno. Questa persona, venuta a conoscenza del film *L'ultimo unicorno*, potrebbe tranquillamente affermare che in questo film gli unicorni esistono e più precisamente: un solo unicorno. In tal modo la persona potrebbe riconoscere che le sue affermazioni e negazioni d'esistenza sono ristrette. Eppure, se la persona scoprisse ancora che ne *L'ultimo unicorno* non c'è nessun unicorno? E se uscisse al cinema *L'ultimo unicorno II*, nel quale si mostra che l'unicorno in realtà era per tutto il tempo un pony ben travestito che fingeva di essere un unicorno (addirittura l'ultimo)? Ciò non significa affatto che sia stato dimostrato definitivamente che in effetti non esiste alcun unicorno in

29. Cfr. GABRIEL 2015, cap. 6.

generale, dato che anzi abbiamo riconosciuto che vi potrebbero essere altri campi di senso di ogni genere, nei quali si presentano autentici unicorni.

Marin Geier ha obiettato contro il meinonghianesimo formale che da questo deriva il problema che il più grande numero naturale non può esistere in alcun campo di senso. La sua non-esistenza non sembra significare che, pure, esso esista in qualche luogo. Tuttavia, il più grande numero naturale potrebbe esistere in un altro sistema assiomatico, in cui ad esempio venga introdotto l'assioma che il concetto di un successore è valido solo fino ad un determinato numero Z , in maniera tale che non sia seguito da nessun numero $Z+1$. Ovviamente, al più grande numero naturale sarebbe connesso un altro significato, dato che esso appare in un altro campo di senso. Nel campo di senso dell'aritmetica, che noi presupponiamo quando noi comprendiamo che non esiste il più grande numero naturale, chiaramente non esiste nessun più grande numero naturale. Tuttavia, resta aperta la questione se non esistano oggetti impossibili in senso assoluto, cioè oggetti che non possono manifestarsi in alcun campo di senso. Sottopongo tale quesito alla discussione che seguirà.

Il meinonghianesimo formale è ad ogni modo pienamente compatibile con la nostra intuizione che i problemi dell'esistenza siano contingenti, cioè che ciò che esiste non esiste necessariamente. La prova ontologica dell'esistenza di Dio è pertanto di scottante attualità, poiché mostra di rappresentare un'eccezione ad una regola centrale. Il fatto che le questioni di esistenza siano contingenti significa anche che noi non disponiamo di alcun sistema di concetti *a priori* che ci consenta di escludere che *a*, che ora non ci appare, non appaia, invece, a condizioni a noi non note, diversamente da qualche parte. Da ciò segue anche che può esistere tutto ciò che non è spazio-temporale, purché siamo per così dire dell'idea che i problemi della spazio-temporalità fino ad un certo grado sono *aprioristicamente compromessi*, dal momento che crediamo, ogni volta, di comprendere che la spazio-temporalità sia saldamente descrivibile in modo matematico. Per questo non ci si deve appellare alla tesi kantiana di spazio e tempo quali forme dell'intuizione, è sufficiente cogliere in linea di principio il concetto di ciò che in generale può essere reale in senso spazio-temporale.

In effetti ci occupiamo continuamente di oggetti e fatti che non possono essere istanziati spazio-temporalmente: verità, amore, giusti-

zia, Italia, prezzi della benzina in salita, allucinazioni, sogni di una vita futura che mai avremo etc. Con questo si sottolinea il punto d'incontro di ontologia e metafisica³. Non c'è alcun motivo valido per identificare l'ontologia con la fisica, neppure quello per cui in questo modo comprendiamo apparentemente meglio come funzionano gli enunciati d'esistenza negativi.

Concludendo, vorrei ribadire che non si può salvare l'intero assoluto per il fatto che si distingue tra l'essere e il niente e si intende con l'uno tutto ciò che esiste e con l'altro tutto ciò che non esiste. E neppure tutto l'esistente si lascia unire all'ambito complessivo dell'esistente, né tutto il non-esistente all'ambito complessivo del non-esistente, nel quale il non-esistente quindi esisteva. L'ippopotamo rosa non-esistente e il quadrato rotondo (impossibile in determinati sistemi geometrici) non esistono assieme nell'ambito del non-esistente. Il senso per cui non esistono si distingue parimenti a quello per cui i molti esistenti di volta in volta esistono. Lo ha capito bene anche Ryle, il quale adduce, come esempio per il suo famoso concetto di "errore categoriale", il compendio di tutto l'esistente in un'unica lista nella quale figurano numeri, gatti e materassi. Tutto ciò naturalmente non significa che avremmo da investigare soltanto il linguaggio oppure i nostri impegni ontologici, poiché non abbiamo nessun accesso diretto all'essere o all'esistenza.³⁰ Un tale scetticismo meta-metafisico o meta-ontologico si orienta su di una falsa rappresentazione di metafisica e ontologia, una rappresentazione che nei fatti non può essere dissipata. Per questo motivo ho qui sviluppato la mia prospettiva sulle assunzioni di una metafisica e di un'ontologia riformate.

(Traduzione di G. Schimmenti e A. Le Moli)³¹

Markus Gabriel
gabrielm@uni-bonn.de

30. RYLE 2000, 22 e sgg.

31. La traduzione dell'Introduzione e del primo paragrafo è di G. Schimmenti. La traduzione del secondo è di A. Le Moli.

Riferimenti bibliografici

- ARMSTRONG, D. M. 1993, "A world of states of affairs", in *Philosophical Perspectives*, vol. 7, pp. 429-440.
- BEIERWALTES, W. 2004, *Platonismus und Idealismus*, Klostermann, Frankfurt a.M.
- CAPLAN, B. 2011, "Ontological Superpluralism", in *Philosophical Perspectives*, vol. 25, pp. 79-114.
- CHALMERS, D., D. MANLEY, and R. WASSERMAN (eds.) 2009, *Metametaphysics: New Essays in the Foundations of Ontology*, Clarendon Press, New York.
- CICERO, V. (a cura di) 2000, HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano.
- DANGEL, T. 2013, *Hegel und die Geistmetaphysik des Aristoteles*, De Gruyter, Berlin-Boston.
- ESPOSITO, C. (a cura di) 2004, KANT, I., *Critica della Ragion Pura* (KrV), Bompiani, Milano.
- FRANK, M. 2014, "Ein Apriori-Argument für den globalen Realismus. Folgerungen aus Sartres "ontologischem Beweis"", in *Der Neue Realismus*, ed. by M. GABRIEL, Suhrkamp, Frankfurt a.M., pp. 154-170.
- GABRIEL, M. 2008, *An den Grenzen der Erkenntnistheorie: Die notwendige Endlichkeit des objektiven Wissens als Lektion des Skeptizismus*, Alber, Freiburg-München.
- 2009, *Skeptizismus und Idealismus in der Antike*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
 - 2012a, *Die Erkenntnis der Welt. Eine Einführung in die Erkenntnistheorie*, Alber, Freiburg i.B.
 - 2012b, *Il senso dell'esistenza. Per un nuovo realismo ontologico*, Carocci, Roma.
 - 2013a, *Transcendental Ontology. Essays in German Idealism*, Bloomsbury, New York-London.
 - 2013b, *Warum es die Welt nicht gibt*, Ullstein, Berlin.
 - 2014, „Neutraler Realismus“, in *Philosophisches Jahrbuch*, Bd. II, 121, S. 352-372.
 - 2015, *Fields of Sense. A New Realist Ontology*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- HALFWASSEN, J. 1994, *Geist und Selbstbewußtsein. Studien zu Plotin und Numenios*, Steiner, Stuttgart.
- 1999, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*, Bouvier, Bonn.
- HOGREBE, W. 2014, *Philosophischer Surrealismus*, Akademie, Berlin.
- KOCH, A. 1993, „Warum ist das Seiende keine Gattung?“, in *prima philosophia*, Bd. 6, S. 133-142.

- KOCH, A. 2004, *Subjekt und Natur: Zur Rolle des „ich denke“ bei Descartes und Kant*, Mentis, Paderborn.
- 2006, *Versuch über Wahrheit und Zeit*, Mentis, Paderborn.
 - 2012, „Der metaphysische Realismus und seine skeptische Rückseite“, in *Skeptizismus und Metaphysik. Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 28*, hrsg. von M. GABRIEL, Akademie, Berlin.
 - 2014, „Wir sind kein Zufall. Die Subjektivitätsthese als Grundlage eines hermeneutischen Realismus“, in *Der Neue Realismus*, hrsg. von M. GABRIEL, Suhrkamp, Berlin, S. 230–243.
- KREIS, G. 2014, *Negative Dialektik des Unendlichen*, Diss. Bonn.
- KÜNNE, W. 1992, „Bolzanos blühender Baum: Plädoyer für eine nicht-epistemische Wahrheitsauffassung“, in *Realismus und Antirealismus*, Frankfurt a.M., S. 224–244.
- MOLDENHAUER, E. und K. M. MICHEL Hrsg. 1970, HEGEL, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes* (PhG), Theoriewerkausgabe (TWA), Suhrkamp, Frankfurt a.M., Bd. 3.
- NAGEL, T. 1986, *The View From Nowhere*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- 2012, *Mind and Cosmos*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- PUTNAM, H. 2004, *Ethics Without Ontology*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London.
- QUINE, W. V. O. 1994, „On What There Is“, in *From A Logical Point of View: Nine Logico-Philosophical Essays*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London.
- RYLE, G. 2000, *The concept of mind*, University of Chicago Press, Chicago.
- SAMONÀ, L. 2014, *Ritrattazioni della metafisica. La ripresa conflittuale di una via ai principi*, ETS, Pisa.
- SCHRÖDINGER, E. 2003, *What is Life? With Mind and Matter and Autobiographical Sketches*, Cambridge University Press, Cambridge.
- 2008a, *My view of the world*, Cambridge University Press, Cambridge.
 - 2008b, *Nature and the Greeks and Science and Humanism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- SEARLE, J. 1994, *The Rediscovery of the Mind*, The MIT Press, Cambridge (Mass.)-London.

A proposito di *Metafisica o Ontologia?* di Gabriel

Leonardo Samonà

Le tesi sulla metafisica, che Gabriel propone nel suo testo, sono non solo interessanti ma certamente anche sofisticate nella loro intento di disarticolare un concetto costituito da un amalgama imprecisato di significati diversi, perfino in conflitto fra loro. Mosse da questo proposito, le sue argomentazioni irrompono in modo strategico nel campo della metafisica, illuminandone il carattere in realtà sin dalle origini problematico: la tradizione metafisica, infatti, sembra per certi versi già frutto, con Platone e Aristotele, della “ritrattazione” di quel pensiero di nomi senza *logos*, per il quale «tutte le cose sono una cosa sola». Aristotele arriva addirittura a paragonare questo pensiero a quello dei bambini, che «chiamano tutti gli uomini “papà” e tutte le donne “mamma”». ¹ La metafisica in senso storicamente più pertinente corrisponderebbe così a quel processo di maturazione che, allontanandosi dall’universale inteso come una sorta di intero «confuso» – «primo per noi», «più conoscibile per la sensazione» –, avanza dai «nomi» al «discorso», analizzando, definendo, distinguendo le cose, e procede verso conoscenze determinate, solo così guadagnando il «primo per sé» e i «principi», che sono sempre più d’uno, in quanto vanno specificati come principi di qualcosa o di molte cose. ² Si può dunque legittimamente sostenere che, lasciandosi alle spalle una certa «teoria della totalità assoluta», la questione metafisica non dilegui, ma semplicemente entri nell’età adulta; e si lasci agganciare plausibilmente a un «programma ontologico» di base (che Gabriel, oggi con molti altri, tiene comunque distinto dalla metafisica stessa) volto a chiarire l’intelligibilità di ambiti plurali di cose. Un simile programma si riserva quel tanto di sistematicità, che un pensiero analitico – peraltro formatosi alla capacità di distinguere con precisione ambiti e cose e dunque liberatosi da un riferimento metafisico *infantile* all’uno – non può tuttavia fare a meno di mantenere nella sua funzione insieme irriducibile e residuale.

1. Aristotele, *Physica A*, 1, 184 b 13-14.

2. Cfr. Aristotele, *Physica A*, 2, 185 a 4.

La metafisica “adulta”, incorporata in un’ontologia intesa come «la risposta sistematica alla questione di cosa significhi propriamente “Esistenza”», viene riassunta da Gabriel nella tesi paradossale secondo la quale «tutto ciò che non esiste, esiste». Si tratta di una tesi che per un verso assume un punto di vista radicalmente pluralista, per il quale esistere significa apparire in un determinato – dunque mai assoluto – campo di senso (*Sinnfeld*=SF), e va pertanto letta in questi termini: «tutto ciò che non esiste_{SF1}, esiste_{SF2, SF3...SFn}». Per altro verso, con la sua esplicazione pluralistica, che scioglie il paradosso altrimenti destinato a rovinare nell’inconsistenza di un’affermazione contraddittoria, la tesi ripristina in forma «debole» l’unità di senso dell’esistenza, rendendola compatibile con la pluralità. La tesi combatte quelle tendenze riduzionistiche sull’esistenza che combinano a loro modo l’ontologia con una metafisica totalizzante, pretendendo di determinare come esistente un solo tipo di ente. Sostenendo, contro simili tendenze, oggi prevalentemente fisicaliste, che «c’è qualcosa che esiste al di sopra, accanto o al di sotto della natura», Gabriel intende certamente andare ulteriormente a fondo nella liberazione della domanda ontologica da un «essenzialismo forte», che determina in modo univoco i caratteri di una “vera” esistenza. Egli però non teme di intrecciare di nuovo, in vista di un tale risultato, l’ontologia con una questione metafisica dell’essenza («che cos’è l’ousia?»), sia pure radicalmente riformata nella misura in cui riconduce gli esistenti non a un significato unico di sostanza, ma a «diverse forme di unità» e, di caso in caso, a «specifiche condizioni d’individuazione». E con questa interpretazione non antagonistica dell’intreccio tra ontologia e metafisica si distingue meritoriamente da quella che a me sembra l’ostinata tendenza di molta filosofia analitica a tenere fuori dallo spazio filosofico le implicazioni metafisiche che accompagnano *qualunque* «impegno ontologico» del nostro linguaggio.

In questo senso, la formula di Gabriel entra in una certa dialettica con la posizione di Quine, che mira a liberare il linguaggio dalla necessità apparentemente ineluttabile di fare esistere tutto, anche ciò di cui nega l’esistenza. È pur vero che, una volta esplicata, la formula segue per molti aspetti proprio il quiniano «consiglio di essere tolleranti» e di mantenere «spirito sperimentale» circa il problema di quale ontologia

effettivamente adottare.³ E tuttavia non si può dire che la formula si curi, come fa Quine, di attenersi il più possibile all'«immunità ontologica»⁴ dell'analisi filosofica. Riducendo drasticamente l'essere al valore di una variabile, il filosofo statunitense trattiene infatti fin dove può l'analisi su un piano semantico, offrendo un metodo per arretrare di volta in volta da ciò che è a ciò che una data asserzione o una data dottrina dicono che sia.⁵ D'altra parte l'impostazione tollerante di Quine porta inevitabilmente ad ammettere che una qualche ontologia sia *comunque* fondamentale per lo schema concettuale con cui interpretiamo tutte le esperienze. L'ontologia minima diviene quella di cui non si può fare a meno per sistemare nel «più semplice schema concettuale» i «frammenti disordinati» dell'esperienza grezza.⁶ Così però il presupposto ontologico più adatto a questo scopo risulta già identificato nel primordiale contatto empirico con le cose. Si potrà certo poi scegliere tra il registrare i dati primitivi dell'esperienza senza aggiungere altre entità che risultano mitiche, come fa il fenomenismo, che rivendica per Quine legittimamente «la priorità epistemologica»;⁷ oppure attribuire innumerevoli percezioni sensibili di volta in volta a singoli oggetti, semplificando così la nostra organizzazione dell'esperienza, come fa il fisicalismo, risultando un mito senza dubbio estremamente utile per la semplificazione del mondo. Tuttavia, qualunque sia l'ontologia adottata, essa risulterà di fatto fondata sull'idea metafisica che la maggiore approssimazione ai dati dell'esperienza *corrisponde* alla semplicità, ovvero alla maggiore approssimazione all'unità, e in questo senso anche all'essere che essi ragionevolmente ci comunicano. Così mi sembra sia da intendere l'«offuscarsi del confine tra metafisica e scienze naturali».⁸

Una tale ontologia, una tale metafisica minimale, non è più frutto di un'«adozione», in quanto coincide con l'approccio che per altro verso garantisce, oltre la soglia di questa presenza residuale, l'«immunità ontologica» quale una filosofia intesa finalmente come analisi del lin-

3. QUINE 1980b, 19.

4. QUINE 1980b, 12.

5. QUINE 1980b, 15.

6. QUINE 1980b, 16.

7. QUINE 1980b, 19.

8. QUINE 1980c, 20.

guaggio non può fare a meno di perseguire metodicamente. Se l'ontologia, passata al vaglio dell'analisi linguistica, non diviene «tutta una questione di parole», se essa non è mai totalmente riducibile a controversie linguistiche, ciò resterà dovuto ai dati di fatto («vedere Napoli» come fatto «non linguistico»⁹), nel loro potere di semplificare e di avvicinare la nostra conoscenza all'unità e, in questo stesso, all'essere. Su questo piano di base, l'ontologia sarà quel riferimento all'esistenza che resta in piedi quando il discorso filosofico si sottopone alla disciplina dell'«immunità ontologica». Qui però l'ontologia minimale contiene un passaggio *metafisico* da una determinazione *interna* a una determinazione *esterna* dell'esistenza rispetto al sistema linguistico di riferimento, per esprimersi con i termini di Carnap. E così assume proprio in questo punto in modo confuso una duplicità, implicitamente una pluralità di modi di essere. Il “mito” della neutralità la fa tornare in questo punto proprio a quelle risposte generalizzanti, «confuse», che evocano un bisogno metafisico primordiale, *infantile*, di tenersi *fuori*, altrove, rispetto ai «frammenti disordinati» del mondo che è a sua volta *fuori* (*to exo on*).¹⁰ Proprio in relazione a una tale ontologia minimale, allora, la riproposizione dell'antica domanda metafisica: «che cos'è l'*ousia*?» non solo non può essere proibita come insensata, ma può essere considerata indispensabile per procedere ulteriormente nell'analisi. Gabriel lo fa, non tanto mettendo in campo «oscure entità intermedie»,¹¹ quanto mostrando come ogni cosa esistente venga *fuori* «in un ambito accanto al quale ci sono altri ambiti». Intendo questa tesi innanzitutto nel senso che da un lato le cose esistenti si presentano in un altro ambito di contro a quello delle cose solamente pensate, dall'altro nel senso che l'ambito del pensiero, rispetto all'ambito della percezione, è quello nel quale le cose esistenti sono situate «fuori» da quelle solamente immaginate o frutto d'ingannevole ipostatizzazione di nomi. In ognuno dei due ambiti distinti compare il riferimento ontologico e, insieme, una possibilità ontologica anche per ciò che viene contrapposto all'esistente non come il suo contrario, ma come un diverso modo di essere. Ma il pensiero è d'altra parte l'ambito all'interno del quale si distinguono anche gli altri ambiti. Così, la filosofia conquista

9. QUINE 1980b, 16.

10. Aristotele, *Metaphysica* K, 8, 1065 a 24, cfr. E, 4.

11. QUINE 1980c, 22.

una prospettiva sulla natura dei *propri* pregiudizi ontologici, nel senso che fa entrare nell'analisi il rapporto con questi stessi pregiudizi. Attraverso un'analisi filosofica non più trattenuta nello spazio neutro di un'indagine semantica, l'ontologia mostra d'altra parte le implicazioni metafisiche, che rendono intelligibili distinte forme di esistenza, dapprima invece *confuse* proprio in quella che abbiamo chiamato "metafisica minimale". Nella tendenza di quest'ultima alla semplicità, si può ora scorgere la custodia del passaggio dalla determinazione *interna* a quella *esterna* dell'esistenza.

Detto questo, però, non va assolutamente sottovalutata la preoccupazione aristotelica nei confronti di una filosofia che riduca ciò che è a «una cattiva tragedia» o a «una serie episodica di fenomeni»,¹² né il criterio quiniano della «semplicità», una volta tratto fuori dall'orizzonte troppo ristretto del "pragmatismo" e colto nella tesi di fondo dell'intreccio inestricabile di schema concettuale ed esperienza. Mi sembra che il rischio di Gabriel possa essere quello di intendere in maniera a sua volta troppo semplicistica una metafisica "adulta", facendola coincidere semplicemente con l'abbandono del «primo per noi» (con la sua infantile confusione di tutte le cose in una sola) e dunque con l'affermazione più risoluta possibile della pluralità senza totalità (so di forzare un po' la posizione). Nella «confusione» iniziale del primo per noi bisogna invece cogliere, a mio giudizio, quello che Hegel chiamava l'«istinto della ragione» e vederla come l'anticipazione, che deve diventare critica, del «primo per sé». Se questi *due* estremi del percorso hanno in comune il fatto di essere posti come "primi", ciò non è un "pregiudizio" eliminabile, come mostra del resto la giusta esigenza di Gabriel di impegnarsi a cercare «la risposta *sistematica* alla questione di cosa significhi *propriamente* "Esistenza"» (*c.m.*). La ricerca del primo e dell'intero non può essere ritenuta soltanto un retaggio filosofico *infantile*. L'argomento per cui l'intero non può mai avere un contenuto empirico ma, kantianamente, solo la funzione euristica di un'idea regolativa, non può significare, mi sembra, che esso sia un costruito meramente "soggettivo" di "semplificazione" pragmatica della varietà delle forme di esistenza, ma va inteso *almeno* nel senso "olistico" di Quine, per cui solo in rapporto all'intero si può parlare di un «urto»

12. Aristotele, *Metaphysica*, N, 3, 1090 b 19-20 e A 10, 1076 a 1.

con l'esperienza.¹³ Conoscere è infatti lo stesso che «conoscere di più (*mallon eidenai*)», per esprimersi con Aristotele, o «estendere (*erweitern*)» la conoscenza, per esprimersi con Kant: cioè «separare da altre forme di manifestazione» (Gabriel) e dunque, proprio grazie a questa visione dell'altro, cogliere allo stesso tempo *ancor più* unitariamente l'ambito nel quale ogni manifestazione può «venir fuori». Proprio la spinta analitica alla distinzione degli ambiti esige che l'*ousia* non si riduca a una serie episodica di fenomeni. La distinzione degli ambiti va intesa piuttosto come un ulteriore approfondimento dell'unità articolata degli enti. Né vale l'argomento per cui per cogliere l'intero assoluto lo dovremmo cogliere a sua volta entro un ambito, e dunque esso non sarebbe più tale. Infatti, proprio la tesi per la quale ogni cosa si presenta, «viene fuori» in un ambito, significa che per coglierla noi dobbiamo distinguere («accidentalmente», direbbe Aristotele) anche l'ambito, immetterlo in una pluralità, senza che questo cancelli il suo carattere universale, che invece viene per così dire "articolato" in se stesso e raccolto nell'individuo (indivisibile). Da una parte la distinzione comporta che le cose vengano «fuori» solo nel contrasto con un intero (l'ambito) di cui in questo modo fanno anche parte; dall'altra che proprio questo nesso inseparabile tra l'esistenza e individuale e l'ambito in cui essa compare faccia emergere la forma propria dell'unità, che rende intelligibile la cosa, distinguendola a sua volta anche da «semplici aggregati, mucchi o altre somme», secondo la giusta esigenza di Gabriel. Una volta distinta dalla tendenza infantile a fare di tutte le cose una cosa sola, la teoria dell'intero assoluto ne esce però in qualche modo rafforzata nella visione *sistematica* di tutto ciò che è. L'unità è qualcosa di primariamente contenuto in ciascuna *ousia*, e non vale solo come misura della conoscibilità delle cose: le cose, piuttosto, sono conoscibili in quanto si riferiscono, in se stesse, all'intero: «è necessità (*anánke*) per tutte le cose», come dice Aristotele, «andare a spartirsi (*eis to diakrithénai elthein*), e per altri aspetti esse si accomunano tutte nell'intero (*koinonéi hápanta eis to holon*)». ¹⁴

Leonardo Samonà
leonardo.samona@unipa.it

13. QUINE 1980c, 42.

14. Aristotele, *Metaphysica* N, 10, 1075 a 23-24.

Riferimenti bibliografici

- JAEGER, W. (a cura di) 1957, *Aristotelis Metaphysica*, Clarendon Press, Oxford.
- QUINE, W. v. O. 1980a, *From a logical point of view*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) and London.
- 1980b, “On What There is”, in QUINE 1980a.
 - 1980c, “Two Dogmas of Empiricism”, in QUINE 1980a.
- ROSS, W. D. (a cura di) 1977, *Aristotelis Physica*, Clarendon Press, Oxford.

L'ontologia dei campi di senso e la riforma della metafisica

Andrea Le Moli

1. Introduzione

L'occasione costituita dalla visita di Markus Gabriel a Palermo risulta a mio parere particolarmente preziosa, per due ragioni. In primo luogo per definire in sempre nuovo dettaglio il quadro della filosofia attuale, quello in cui noi stessi siamo immersi e che si trasforma riguardandoci non più come semplici spettatori, bensì come attori consapevoli della possibilità di giocare un ruolo in questo cambiamento. Dall'altro, per capire come ogni mutamento storico sia legato alla riorganizzazione di matrici profonde a partire dalle quali le nostre riflessioni si profilano, contemporaneamente staccandosi ma rimanendovi legate, in una sorta di struttura "a bassorilievo" del pensiero.

Dal mio punto di vista di storico della filosofia (in questo caso di storia della filosofia contemporanea), proverò dunque a fare interagire la teoria di Gabriel con altre posizioni della filosofia del Novecento, per farne risaltare alcuni aspetti problematici. In questo modo dovrebbe essere possibile, a mio avviso, testare ulteriormente la consistenza della teoria e verificarne le pretese di originalità e innovazione.

Avendo sperimentato nel corso degli anni l'atteggiamento profondamente dialogico e comunicativo della proposta (ma prima di tutto della persona) di Gabriel, sono sicuro che, se la mia operazione avrà un qualche successo, la causa che servirò sarà in primo luogo la sua. Si tratta d'altra parte dello stesso atteggiamento che mi spinge da tempo a perseguire un progetto di "riforma" e "correzione" continue della metafisica. Ciò non sarebbe possibile se non fossi, a dispetto di tutte le possibili incongruenze, convinto dell'esistenza di un nucleo irriducibile di validità di una prospettiva che, nella *vulgata*, pare coincidere con l'annullamento di qualsiasi prospettiva e con l'adozione di quella posizione paradossale che, forse non troppo felicemente, Thomas Nagel ha (ri?)battezzato *The view from Nowhere*.¹

1. Cfr. NAGEL 1986.

Mi permetto di sollevare l'idea di una certa infelicità della formula perché in un quadro di critica alla metafisica è risultato fin troppo agevole identificare il “nessun luogo” di Nagel con il “nulla” di cui questo sguardo consisterebbe, non essendovi la possibilità logica di conseguirlo. E questo non solo, come si pensava un tempo, per un ente finito, ma per *qualunque* ente, ivi compreso quello che in certi contesti parrebbe rientrare ancora nel concetto di *Dio*.

In quest'ottica, riassumerei gli aspetti che trovo problematici della teoria di Gabriel e che è a mio avviso possibile discutere usando come reagente la storia della filosofia contemporanea, nelle seguenti formule:

1. l'uso della nozione di uni-totalità nell'interpretazione della storia della metafisica;
2. il problema legato ad un uso eccessivamente *neutro* della nozione di campo.

Nella cornice di questa mia esposizione mi limiterò a svolgere il primo punto, riservando il resto al proseguimento della discussione in altre sedi.

2. Falsi bersagli

Inizio affermando che, dal mio punto di vista, il pregio più rilevante della tesi di Gabriel è quello di aver riportato al centro della possibilità di intendere il rapporto tra metafisica e ontologia le nozioni di “unità” e “totalità”. E questo anche se, come vedremo, il loro ripensamento avviene secondo un'ottica volutamente distante dalle prospettive tradizionali, vale a dire, com'è noto sin da *Il senso dell'esistenza*² e *Warum es die Welt nicht Gibt*,³ nel quadro di una sconfessione della possibilità di tematizzare una totalità ed un'unità in qualche modo “ultime” o “assolute”.

In questo, tuttavia, la proposta di Gabriel concede un maggior spazio problematico alla questione rispetto a tutti quei modelli contemporanei di ripensamento della metafisica e dell'ontologia nei cui orizzonti, semplicemente, il richiamo alla totalità ultima appare sin da

2. GABRIEL 2012.

3. GABRIEL 2013.

principio escluso e ben altre sono le domande che, a vario titolo, oggi dovrebbero ancora potersi dire “metafisiche”.

Proprio all’inizio del nuovo secolo, infatti, un saggio di Kevin Mulligan⁴ prospettava una rassegna delle principali posizioni metafisiche contemporanee a partire dalle domande che in esse vengono formulate. Domande classificabili come “metafisiche” sarebbero le seguenti:

Esiste una divinità femminile? [...]

Una persona è una sostanza? E se sì, è semplice o complessa? [...]

Il tempo è relazionale? [...] Noi siamo liberi? [...] I valori dipendono da noi? [...] I suoni e i colori sono indipendenti da noi? [...]

Gli oggetti sociali sono costruiti? [...] Il mondo dipende dallo spirito, dal soggetto trascendentale, dal linguaggio, dalla società, dalle teorie...? [...] Uno stato mentale è identico «token-token» o «tipo-tipo» a uno fisico?

[...] Le proprietà mentali sopravvivono a quelle fisiche?[...].⁵

In questa rassegna, significativamente, la domanda «che cos’è un tutto?»⁶ rientra invece, secondo Mulligan, all’interno di un orizzonte di indagine “ontologico”. Domande del tipo:

Che cos’è esistere?

Che cosa è una sostanza?

Che cos’è un tutto?

Che cos’è una relazione?

Che cos’è la dipendenza?

Che cos’è la causalità?

Che cos’è una proprietà?

Che cos’è uno stato?

Che cos’è l’identità?

Che cos’è un tipo?

Che cos’è la sopravvenienza?⁷

4. MULLIGAN 2002.

5. MULLIGAN 2002, 117.

6. MULLIGAN 2002, 118.

7. MULLIGAN 2002, 118.

Sarebbero domande «più generali e fondamentali di quelle della prima serie. Chiamiamole ontologiche».⁸ La loro specificità consisterebbe nel sollevare, assieme alle questioni epistemiche, anche interrogativi di tipo *logico*. Laddove, per converso, le domande della prima serie si porrebbero, rispetto al problema delle condizioni logiche della loro formulazione, su di un livello diverso. L'idea (espressa chiaramente dalla formulazione delle due serie di domande) è che le proposizioni del primo tipo sarebbero possibili unicamente in funzione dell'adozione più o meno implicita di una particolare prospettiva ontologica. L'ontologia starebbe dunque a fondamento della metafisica, e le condizioni logico-linguistiche di possibilità dell'ontologia sarebbero le condizioni di possibilità della metafisica.

Ma le cose non sono così semplici. Altrimenti le domande metafisiche, una volta chiarite le ontologie di base, ossia il sistema dei significati in funzione delle quali esse vengono formulate, sarebbero *tout court* possibili e ad ogni ontologia corrisponderebbe una metafisica. Effettivamente l'epistemologia filosofica contemporanea pare inclinare in questa direzione. Ma non è sempre stato così.

All'inizio del Novecento, infatti, e proprio all'interno delle primissime prospettive che collegavano analisi logica del linguaggio e possibilità di fondazione della metafisica, un'altra figurazione del legame tra metafisica e ontologia veniva considerata centrale e ritenuta la fonte dell'inadeguatezza della metafisica rispetto ad ogni pretesa di scientificità. Il domandare metafisico aveva, secondo gli orientamenti che sviluppavano la lezione del primo Wittgenstein, la caratteristica di operare in maniera assolutamente peculiare rispetto alla (o alle) ontologie di base che esso avrebbe dovuto assumere come sistema di regole di significatività. In ciò sarebbe consistita la sua deriva a-scientifica.

La domanda metafisica sembrava cioè avere la caratteristica:

1. di *mescolare* le ontologie, ovvero formulare proposizioni attingendo a sistemi di significato non univoci e spesso non coerenti tra loro;
2. di *attingere ad ontologie diverse in tempi diversi* per qualificare uno stesso oggetto o proprietà;

8. MULLIGAN 2002, 118.

3. di *assumere implicitamente o inconsapevolmente* un'ontologia senza poterne governare le regole;
4. di *occultare volutamente* la propria dipendenza da un'ontologia di base.

Questa radice, che sta alla base di un ampio ventaglio di critiche alla metafisica del Novecento sia di stampo analitico che ermeneutico o continentale, ha rappresentato il principale ostacolo ad una riformulazione della metafisica.

La soluzione escogitata dall'epistemologia post-analitica è stata quella di legare, come già accennato, metafisica e ontologia in un rapporto di dipendenza ancora più stretto rispetto a quello che pure, a inizio '600,⁹ aveva sancito la nascita dell'ontologia (o *ontosofia*) come sistema delle nozioni e delle predicazioni universali del reale che parallelamente avrebbe ricevuto il titolo di *metaphysica generalis*. In questo senso si può dire che la storia dei rapporti tra metafisica e ontologia è la storia dell'approfondimento delle potenzialità (e delle contraddizioni) interne alla nozione originaria di ontologia, ossia all'idea che esista *un piano generale* di dicibilità e pensabilità del reale sottoposto a condizioni che, a partire dalla loro generalità e unitarietà, governano l'articolazione uni-molteplice del tutto.

In età contemporanea l'approfondimento critico di questa matrice avviene affermando che questa idea nativa di ontologia sarebbe contraddittoria in quanto, lungi dal rappresentare il piano di fondazione di ogni metafisica, sarebbe in realtà già condizionata dal presupposto metafisico di fondo dell'univocità dell'ente, ossia dal fatto che *una* totalità sistematica di regole semantiche sta alla base della possibilità di dire e pensare alcunché. Quando questo presupposto viene disoccultato, l'articolazione segretamente molteplice dell'ontologia esplose fino a far diventare oggi *l'ontologia* un titolo volutamente plurale, che solo formalmente accomuna tutte *le ontologie* possibili e, conseguentemente, *le metafisiche* che su di queste devono basarsi.

Tale critica ha certo una ragion d'essere, nella misura in cui sembra rivelare che il fondo nativo dell'ontologia sarebbe la tendenza (metafisica) a considerare il piano dell'ente un tutto coeso e unitario. In questo

9. In generale per una rassegna sintetica di questa protostoria si veda, tra gli altri, KOBAN 2008 e soprattutto ESPOSITO e PORRO 2009.

modo l'ontologia non fonderebbe la metafisica e neppure ne rappresenterebbe il livello *generale*. Ma l'ente risulterebbe già segretamente *unificato* da un'istanza pre-ontologica che iscriverebbe la possibilità di una sua articolazione plurale nel solco metafisico di *un* unico significato guida fondamentale.

La radicalità di questa critica ha coinvolto, com'è noto, persino le prospettive madri della filosofia analitica da Frege al primo Wittgenstein fino a Carnap, rivelandole in ultimo percorse da un atteggiamento *legislativo* e totalizzante profondamente dominato dall'idea dell'*univocità escludente* del sistema di regole e condizioni che disciplinano la pensabilità e dicibilità del reale. Dunque: da un vero e proprio atteggiamento *metafisico* di fondo analogo a quello che queste filosofie pretendevano di disarmare. Questa critica, a detta ad esempio di Rorty,¹⁰ coinvolgerebbe praticamente l'intera filosofia occidentale da Aristotele fino a Wittgenstein, Carnap e Quine.

Per evitare questa *impasse* critica, i rapporti tra metafisica e ontologia vengono oggi riorganizzati nella doppia direzione a) della rimozione di ogni sospetto di presupposto metafisico di fondo dall'ontologia e b) della reintronizzazione di quest'ultima, nella sua natura plurale, a fondamento della possibilità di una nuova, analoga, pluralità di metafisiche.

Questo in parte accade anche nell'ontologia dei campi di senso di Markus Gabriel. Anche se con una decisiva variante. Da un lato, infatti, si rivendica l'articolazione originariamente plurale della metafisica proprio a partire da una transfinita varietà di ontologie possibili. Dall'altro, però, si sostituisce al presupposto metafisico dell'unità dell'ente quello che potremmo chiamare un *presupposto semantico* dotato della stessa caratteristica essenziale del precedente: la configurazione *unitaria*.

Ammettendo infatti che l'ontologia sia, nelle parole di Gabriel, *in generale* la riflessione sul senso dell'esistenza¹¹ e che il significato dell'esistenza sia *in generale* l'apparire in un campo di senso, si può notare come entrambe queste coordinate siano dominate ancora una volta

10. Cfr. RORTY 1979.

11. In GABRIEL 2015a, 47, dove l'ontologia viene definita «theory of existence» e GABRIEL 2015b: «In questo senso intendo con "Ontologia" la risposta sistematica alla questione di cosa significhi propriamente "Esistenza" - vale a dire di cosa propriamente l'esistenza sia».

dalla *forma dell'unità*. Il pluralismo ontologico pare infatti possibile solo sul presupposto che l'ontologia sia, a dispetto di ogni molteplicità, un dominio *unitario* (quello che concerne le condizioni dell'esistenza delle cose, dei fatti e degli oggetti) e che soprattutto *l'esistenza* abbia un significato unitario. L'adozione di una prospettiva *modale* non inficerebbe allora affatto l'idea che il senso dell'esistenza - l'apparire in un campo di senso - sia (almeno formalmente) unico per tutti gli enti.

Sembrirebbe riproporsi qui la discussione che già animava l'interpretazione dell'essere che Franz Brentano dava di Aristotele, in relazione alla quale notava (ispirando, com'è noto, Heidegger) che alla base di qualunque organizzazione molteplice dell'ente doveva comunque darsi *un* significato guida.¹² Nel caso dell'Aristotele di Brentano: l'ente come "vero" e "falso". Tuttavia Brentano non si spingeva fino a considerare questa base l'indizio della presenza di un presupposto metafisico occulto (anche perché il senso guida era *uno* dei quattro sensi aristotelici), ma individuava nell'alternativa vero/falso la base primaria di ogni predicazione, dunque il fondamento logico inesplicito dell'aristotelismo.

Heidegger andava invece, com'è noto, oltre in quanto sosteneva che alla base dei quattro significati aristotelico-brentaniani dell'ente risiedesse un senso del tutto occulto, quello dell'*esser-presente* (*Vorhandenheit*). Un senso non più logico, bensì pienamente *metafisico* in quanto (nell'accezione heideggeriana del termine) rispondente ad una necessità pre-teoretica, quella dell'assicurazione e della ricerca di stabilità come espressione della tendenza autotranscendentesi della vitalità e fatticità originarie dell'uomo.¹³

Se si tiene conto di questo sfondo storico di riferimento, nella prospettiva di Gabriel accadono alcune cose singolari. Da un lato il significato di metafisica si pluralizza (i quattro sensi di metafisica alla base del saggio *Metafisica o Ontologia?*¹⁴) ma ciò non accade in quanto si pluralizza l'ontologia che le fa da base, poiché quest'ultima resta, nelle sue coordinate fondamentali, qualcosa di profondamente *unitario*. La pluralizzazione della metafisica deve allora essere imputabile ad una causa diversa.

12. Cfr. BRENTANO 1862.

13. Su questo cfr. HEIDEGGER 2005.

14. Cfr. GABRIEL 2015b.

Esaminiamo l'argomentazione:

Del concetto di Metafisica si possono distinguere almeno quattro aspetti, i quali spesso compaiono isolati oppure si presentano, in una determinata forma ibrida, come *la* Metafisica. 1. Metafisica1 è una teoria della Totalità assoluta, dell'intero assoluto o del mondo nel senso di un onnicomprensivo. 2. Metafisica2 è una teoria che prevede una distinzione allargata tra essere e apparenza. 3. Metafisica3 è una teoria che accetta il fatto che la fisica non investiga tutto ciò che in generale c'è e che, inoltre, si pronuncia in favore del fatto che c'è qualcosa che esiste al di sopra, accanto o al di sotto della natura. 4. Metafisica4 è una teoria dell'essenza, vale a dire una risposta alla domanda: τίς ἢ οὐσία? Questa teoria fonda l'intelligibilità di ciò che c'è sul fatto che i semplici aggregati, mucchi o altre somme di parti senza senso sono diversi da ciò che in un senso più esigente è qualcosa e non piuttosto niente. Probabilmente si potrebbero citare ancora altri sensi di "Metafisica", per quanto molti di essi possano essere ricondotti a quelli summenzionati. Così le metafisiche speciali di Dio e dell'anima sono per così dire varianti possibili di Metafisica3 o di Metafisica4, nel caso in cui si intendano Dio e l'anima come forme sostanziali paradigmatiche e si delimitino tali forme rispetto a pure somme mereologiche o a mucchi. La mia riserva critica generale rispetto alla metafisica risulta dal fatto che perlopiù a dominare è Metafisica1 e che gli altri aspetti vengono combinati con essa. Ciò risulta particolarmente evidente nella Metafisica contemporanea, sovente indicata come "analitica", nella misura in cui essa ricerca un orientamento sulla «struttura fondamentale della realtà» [...].¹⁵

Il punto centrale è dunque l'interpretazione storica della metafisica in quanto qualcosa che si articolerebbe storicamente come un *ibrido*, ossia come un plesso di significati che *non* nasce come espressione multivoca di una originaria tensione all'unità assoluta (Metafisica1). Si tratta cioè di una critica alla pretesa del significato guida, quello dell'unità, di governare e orientare la riflessione anche negli altri ambiti e accezioni della metafisica.

A ben vedere, in ciò si continua a condividere la critica alla metafisica di matrice post-nicciiana e post-heideggeriana, in quanto si ritiene questo significato guida in qualche modo "impuro", vale a dire non in grado di governare gli altri sensi perché espressione di una tendenza pseudo-teoretica, ossia costitutivamente incapace di condurre a

15. GABRIEL 2015b.

risultati epistemici. Certo Gabriel non si spinge fino a rinvenire nella formazione di Metafisica1 la presenza occulta di istanze di dominio, mentre a tratti, almeno implicitamente, sembra quasi imputarle un'origine "spiritualista", secondo l'interpretazione resa celebre da Rudolf Carnap.¹⁶

La novità della posizione di Gabriel consiste nell'aver affiancato alla critica prettamente continentale quella di matrice post-analitica, vale a dire quella legata alla possibilità di far sopravvivere le altre forme (parziali) di metafisica *senza* l'istanza dell'unità. Ciò costituisce una profonda differenza rispetto all'assetto continentale, nel quale la sconfessione di Metafisica1 punta invece a far collassare *tutte* le altre forme di metafisica, proprio in quanto se ne riconosce il legame strutturale con l'istanza totalitaria. Dove cioè i continentali sfruttano la sconfessione del senso primario per provocare il collasso dell'intero scenario metafisico, proprio in quanto riconoscono che la ricerca dell'uno-tutto pretende di reggere e governare l'*intera* l'articolazione molteplice della metafisica, Gabriel pensa invece che sia possibile scorporare l'istanza base della metafisica (la ricerca dell'uno-tutto) dalle altre facendo parzialmente sopravvivere queste ultime.

Se con ciò egli intende affermare che solo liberata dall'ipoteca della uni-totalità la metafisica può sopravvivere, si tratta di un tentativo di salvare la metafisica che pure ha oggi diversi punti di contatto con certe proposte continentali di riforma della metafisica classica in favore di una sua versione "umile" o "indebolita".¹⁷

Come nella prospettiva di Gabriel, queste proposte operano in due mosse: 1. scorporare Metafisica1 dalla sua funzione di significato guida e dunque 2. dimostrare che abbandonare Metafisica1 non significa provocare il collasso dell'intera metafisica, ma fondare una nuova possibilità di metafisica plurale, svincolata cioè dalla pretesa che un punto di vista possa accreditarsi, in virtù della propria saldezza epistemica, come primario e fondamentale rispetto agli altri.

16. CARNAP 1931, 225 e ss., parla in questo senso addirittura di un «uso mitologico del linguaggio».

17. Cfr. su questo BERTI 2009.

3. Il vero bersaglio

È da quest'ultima notazione che si ricava allora quale sia il vero bersaglio della critica di Gabriel a Metafisica¹. Ed è ancora una volta il riferimento alla posizione heideggeriana (la cui presenza nella teoria dei campi di senso andrebbe forse approfondita) ad aiutarci nella comprensione.

Heidegger aveva infatti individuato la connessione storica tra scienza/tecnica e metafisica nella presenza nascosta di una radice “metafisica” nella scienza/tecnica che ne orienterebbe la costituzione. Alla base della possibilità “tecnica” della scienza starebbe infatti l'idea del reale come “fondo” (*Boden, Grund*) di presenza stabile, ossia di infinita disponibilità impiegabile dall'uomo in virtù della sua capacità di concepirlo come qualcosa al cui interno è possibile rinvenire “leggi” e “regole”. L'idea “metafisica” dell'ente “naturale” che emerge nella particolare connessione tra *Fisica* e *Metafisica* aristoteliche è com'è noto il modello di fondo che secondo Heidegger regge tutto l'impianto dell'epistemologia occidentale. Si potrebbe allora dire che anche per Gabriel «la metafisica è in realtà una fisica», ossia che il vero bersaglio non è la metafisica storicamente tramandata, bensì la pretesa metafisica *occulta* da parte della fisica di concepire il suo particolare campo di senso (l'*Universum*¹⁸) come il dominio primario ed eminente in funzione del quale tutte le ontologie prendono senso.

Dal mio punto di vista, allora, non è tanto la metafisica *tout court* a stare al centro dell'interesse critico di Gabriel, ma la pretesa della scienza fisica di ricoprire un ruolo metafisico. Tuttavia, la scienza, in quanto prospettiva che nasce particolare, non può che interpretare il ruolo di *prote philosophia* nel senso di una totalità di significati fondata sulla logica dell'*esclusione*, ossia della rimozione dall'ambito del dicibile

18. Cfr. GABRIEL 2013, 10: «L'*Universum* è primariamente qualcosa in cui accade tutto ciò che si può indagare sperimentalmente con i metodi delle scienze naturali. Forse con *Universum* si intende lo spazio-tempo quadrimensionale, cosa che però non è del tutto certa, ragion per cui personalmente rimetto primariamente ai fisici anche la questione di cosa accada precisamente in esso. Da filosofo posso però giudicare che l'*Universum* non è tutto, dal momento che esso è solo l'ambito oggettuale o di ricerca della fisica. E poiché la fisica, così come ogni altra scienza, è cieca per quanto riguarda tutto ciò che essa non indaga, l'*Universum* è più piccolo dell'intero. Esso è solo una parte dell'intero e non l'intero stesso».

e del pensabile *in generale* di tutto ciò che non rientra nelle proprie coordinate.

Affermo che questa non è la metafisica *tout court* proprio perché, sin da Aristotele, la metafisica (la filosofia prima) è resa necessaria proprio dall'impossibilità che una scienza particolare possa concepirsi e installarsi come orizzonte ultimo di riferimento del reale; possa cioè spacciare la propria collocazione prospettica per punto di vista universale.

Quella che Gabriel critica è allora, a ben vedere, la deriva *ideologica* della scienza, vale a dire la tensione contraddittoria che spinge la scienza fisica oltre le proprie pretese ed i propri limiti. Ecco che dunque la necessità di criticare quella che potremmo chiamare *Metafisica5* si ha quando *una* fisica (ne esistono molte storicamente avvicendatesi e molte altre logicamente possibili) pretende di pensarsi come qualcosa di diverso da se stessa. Una fisica così intesa è dunque meta-fisica nel senso di una *falsa fisica*, ossia di fisica che cerca di installarsi oltre i propri confini quando vuole porsi a fondamento e regola del tutto.

In *Warum es die Welt nicht gibt* si dice infatti:

L'immagine scientifica del mondo si basa su una percezione distorta della razionalità. Essa presuppone che in tutti i nostri sforzi di comprensione siano finalizzati al formulare ipotesi e a dimostrarle o rigettarle empiricamente. Procedimenti di questo tipo hanno senso laddove ne hanno, ma non sono adoperati dappertutto. Ci aiutano a capire l'universo. E però l'uomo e la sua comprensione di senso non accadono nell'universo [...].¹⁹

Come anche:

La consapevolezza che il mondo non esiste ci aiuta ad accostarci nuovamente alla realtà ed a riconoscere che siamo uomini. E gli uomini si muovono nello Spirito. Se si ignora lo Spirito e si contempla solo l'*Universum* svanisce evidentemente ogni umano senso. Ma ciò non è colpa dell'*Universum*, bensì nostra. Il nichilismo moderno si basa dunque su un errore non scientifico, vale a dire quello di scambiare le cose in sé con le cose nell'*Universum* e nel ritenere tutto il resto frutto di un'allucinazione biochimica indotta.²⁰

19. GABRIEL 2013, 108.

20. GABRIEL 2013, 109.

4. Conclusioni

Per questo motivo mi sento di affermare che la contraddizione critica rilevata da Gabriel riguarda quella che ho chiamato Metafisica⁵, e *non* già il complesso *unitario* di significati tenuti assieme da Metafisica¹, e che in effetti non siamo autorizzati a intendere *la* Metafisica se non come il complesso dell'articolazione molteplice dell'istanza guida, quella dell'unità, ed a rappresentarci la possibilità del suo oggetto *se non* come quella dell'Assoluto. Ove con questo termine non possiamo che intendere la coincidenza ideale di tutti i punti di vista e la manifestazione contemporanea di tutti i luoghi. Qualcosa di ben diverso dal "vuoto nulla" dello sguardo di Nagel.

Il fatto che questo Assoluto non possa apparire in un'immagine o in un concetto non significa che esso non ci sia, appunto *in assoluto*, ma che esso non si presenta *in quanto tale* né come immagine né come concetto, vale a dire *resta* sempre escluso dalla possibilità di essere rappresentato in *un'*immagine o *un* concetto. Ma *resta*, appunto. Se cioè è vero, come afferma Gabriel, che l'Assoluto o l'intero si sottrae certamente sempre alla possibilità di essere colto come il suo contrario, vale a dire come *un'*immagine (prospettiva, punto di vista) o sotto *un* concetto, non è pur meno vero che in questo modo l'Assoluto/intero continua sempre a riemergere, e proprio come ciò che non può per definizione essere rappresentato.

Il concetto dell'intero, così come quello dell'Assoluto, è certo intimamente contraddittorio. Ma ciò, in una prospettiva che ha radice antiche quanto lo scetticismo²¹ da cui Gabriel prende le mosse, vale a dire quel Neoplatonismo che confluirà nella nozione di Assoluto in Hegel, non è l'indice della sua necessaria eliminazione dal novero delle nozioni con cui fare i conti (eliminare qualcosa che si ha difficoltà a concepire è infatti contemporaneamente il segno della debolezza e della presunzione del pensiero), bensì il segno che altra deve essere la modalità del suo attingimento.

Che la nostra concettualizzazione di tale Assoluto sia contraddittoria (si badi: non impossibile, ma contraddittoria) potrebbe anche non essere il segno dell'inesistenza *in assoluto* dell'Assoluto ma, semplicemente, il contrassegno della *nostra* distanza da esso. All'interno di una

21. Cfr. su questo GABRIEL 2008b, GABRIEL 2008a, GABRIEL 2009.

riflessione metafisica “forte”, la linea che storicamente insiste lungo questa possibilità, e che dal medioplatonismo ellenistico arriva almeno fino allo Hegel lettore di Proclo, è tutto fuorché sterile ed esaurita. Ancora oggi, al suo interno, si dibatte della possibilità di una autentica *ri-forma* della metafisica, vale a dire di una metafisica che ri-conosca la sua istanza costitutiva nella capacità di puntare ad una *henosis* autentica, vale a dire al superamento di ogni prospettiva di ricerca dell'intero che si dia con i caratteri del *rifiuto*, dell'*esclusione* e dell'*opposizione*.

In quest'ottica, l'esigenza di *oltrepassamento* che, da Nietzsche a Rorty, a Derrida, Levinas e Marion, fino a Vattimo e a Berti lega oggi la sopravvivenza della filosofia alla sua capacità di indebolirsi e assumere come proprio atteggiamento di fondo quello della *rinuncia*, del sacrificio e dello *svuotamento*, è solo, come fa ben vedere Hegel nelle *Lezioni di filosofia della religione*, un *tratto* del cammino che l'Assoluto compie per rimuovere la propria provvisorietà in noi.

Non credo di andare troppo lontano nell'interpretazione nel riconoscere nelle pagine (a mio avviso le più riuscite) sul *Geist* di *Warum es die Welt nicht gibt* il tratto che denuncia la sensibilità di Gabriel verso quell'elemento che anch'io trovo decisivo, vale a dire il carattere autosuperantesi dello Spirito come fondamento dell'umano. E non vedo contraddizione tra quanto ho appena esposto sulla capacità dell'Assoluto di lasciarsi pensare come apertura sempre riproponentesi, come frattura immanente all'immediatamente noto (*das unmittelbar Bekannte*), e le tesi di Gabriel sull'apertura transfinita dei mondi e dei campi di senso grazie al ruolo svolto dall'arte, ad esempio.²² Credo tuttavia che le ragioni per lasciare unicamente all'arte (ma non alle serie TV, in questo dissenso profondamente!) il ruolo di nutrice dello Spirito umano siano parziali e frutto di ragioni più contestuali che oggettive. Ma, si badi bene, non rivendico in questo nessuna primazia dell'argomentazione, né pretendo di “confutare” alcunché nel senso tradizionale del termine.

Credo invece che sia per le medesime ragioni contestuali, ossia per il fatto che mi sono formato in parte sui medesimi autori ma in un altro contesto e a partire da una diversa storia personale, che mi trovo oggi a difendere, nella mia proposta di riforma della metafisica,

22. Cfr. GABRIEL 2013, 145 e ss.

contro il ruolo sovrano dell'arte rispetto a religione e filosofia, una forma di unità triadica di queste forme dello spirito umano che, a mio avviso culmina in un vertice ben preciso. Nella mia accezione, questo vertice è ancora la religione. Una religione strana, forse, in quanto rivendicata come forma più alta del pensare da chi, come il sottoscritto, non si considera né religioso né tantomeno credente. Ma è la religione la sola forma del pensiero che, nel suo rapporto autentico con l'istanza dell'unità, e quindi con Metafisica¹, forma qualcosa che potremmo a questo punto chiamare Metafisica⁰: un modo non soltanto negativo di pensare il Tutto, perché riconosce di non poter esaurire il divario tra l'Assoluto e il suo concetto, e quindi ci respinge, in modo più radicale di quanto non facciano l'arte o la filosofia, autenticamente all'interno dell'umano. In questo modo sconfessando, nella maniera più radicale possibile, *ogni volta* la pretesa di essere noi a porre condizioni a tutto, di essere noi l'Assoluto.

In questo senso, credo si possa intendere la critica che Gabriel pone alle prospettive religiose nei termini di una critica non tanto, ancora una volta, alla religione *tout court* come forma del pensare ma come critica all'*idolatria*,²³ vale a dire alla pretesa di una particolare inclinazione prospettica di porsi come detentrica del punto di vista dell'intero nei termini della sovranità su di un "oggetto" (il *Supergegenstand*):

La religione è il contrario di una spiegazione del mondo. Essa si pone non a caso nelle vicinanze della tesi che il mondo non esiste – della convinzione induista che la vita sia un sogno, oltre la celebre affermazione di Gesù che il suo regno non è di questo mondo, fino all'oltrepassamento buddista del mondo. Si potrebbe addirittura dire – in modo leggermente provocatorio – che il senso della religione è

23. O più precisamente *Feticismo*. Cfr. GABRIEL 2013, 118: «Se si tiene conto del carattere feticistico dell'immagine scientifica del mondo non è un caso che questa si veda in concorrenza con la religione. Ed infatti essa si presenta anche come un tipo di religione. In effetti la religione nel primo senso sopra descritto non è affatto l'assunzione che vi siano un Dio o degli dèi, che governano tutto, bensì che vi sia qualcosa che governa tutto, sia questo il Dio della Bibbia, gli dèi dell'Induismo o la formula fiscalista del mondo dalla quale tutte le leggi naturali possono essere derivate. Il feticismo non sta nel fatto che un determinato oggetto venga venerato, ma che in generale venga venerato un oggetto senza che sia permessa la domanda: perché questo oggetto è visto come effettivamente degno di venerazione? Il feticismo identifica un oggetto con l'origine di tutto e cerca di sviluppare da quest'oggetto il modello identitario cui tutti gli uomini dovrebbero prestare seguito».

la consapevolezza che Dio non esiste, che Dio non è un oggetto né un super-oggetto che garantisce il senso della nostra vita. Se si crede che esista un gran Reggitore a governare l'universo e la vita umana ci si inganna. Infatti non esiste alcun intero del mondo che qualcuno dovrebbe provvedere a governare. Questo tuttavia non implica che la religione o il discorso su Dio siano privi di senso. Al contrario il senso della religione è da vedere nel riconoscimento della nostra finitezza. La religione implica l'atteggiamento di una massima distanza. In più essa ritorna verso l'uomo che attraverso il confronto con Dio si sia addentrato nella rischiosa impresa della storia spirituale.²⁴

La critica di Gabriel sarebbe in questo senso la critica alla pretesa che alcune concezioni religiose hanno di raggiungere un piano di oggettivazione dell'intero e dell'Assoluto, ossia di colmare la distanza che sempre si ripropone tra la dinamica autosuperantesi dello spirito umano e le sue provvisorie oggettivazioni storiche. Dunque una critica a quelle che Hegel chiamava "religioni determinate", stazioni solo provvisorie lungo il cammino che l'Assoluto compie, attraverso di noi, per giungere a se stesso. Il fatto che questo cammino non possa, dal suo interno, rappresentarsi come *compiuto*, non significa affatto che esso sia privo di senso. Anche nelle parole di Gabriel il cammino dello Spirito è infatti il senso.²⁵ E, come tale, esso si compie solo fintanto che resta aperto, ossia in quanto non si rappresenta il suo termine se non come la terra che ancora lo Spirito *non* ha attraversato, la svolta improvvisa del sentiero che ancora *non* ci ha sorpreso.

Sostengo dunque che c'è una differenza profonda tra pensare il mondo e pensare l'Assoluto, dunque una differenza proprio dal punto di vista del concetto. Il mondo non esiste non tanto perché non può essere pensato senza contraddizione col suo concetto, ma perché non può essere pensato *tout court* (in questo sono d'accordo con Gabriel).

24. GABRIEL 2013, 131-132.

25. GABRIEL 2013, 132: «Chi si confronta con la questione di Dio indipendentemente dalla storicità dello Spirito ha già mancato completamente la domanda. Questo è stato sottolineato dagli idealisti tedeschi ma anche in maniera molto acuta da Gadamer. L'esistenza di Dio non è un problema delle scienze naturali, dal momento che è del tutto evidente come Dio non accada nell'*Universum*. Ogni religione che implichi questo si può considerare a buon diritto un errore, una forma di feticismo. Pure non ogni religione è feticistica. Nella religione si tratta piuttosto essenzialmente dell'uomo e della sua dislocazione in un contesto di senso».

In questo senso sicuramente il mondo come *somma/intero di tutti gli oggetti possibili, di quelli impossibili e degli stessi mondi/insiemi costituiti da questi oggetti*, non è l'Assoluto; e dunque *non* deve essere pensato come tale.

Se non può darsi un concetto di mondo come l'unità di tutti i mondi storicamente datasi e di quelli futuri o possibili, vale a dire un concetto del mondo in quanto *presenza contemporanea* di tutti gli oggetti possibili (anche di quelli impossibili, di quelli solo immaginari e di quelli che ancora non ci sono) è perché questo concetto viene rappresentato abdicando ad ogni *storicità*, ovvero pretendendo di fissare nella datità di una rappresentazione attuale la dinamica di oltrepassamento *storico* che presiede alla formazione di un senso, alla costituzione ogni volta di un mondo. Ove invece l'Assoluto (lo Spirito) richiede proprio di essere pensato come unità compientesi nella storia ogni volta come il superamento del proprio concetto e la negazione della propria forma.

Se dunque è vero che il mondo non può essere pensato *tout court*, è anche vero l'Assoluto non può essere pensato senza contraddizione col suo concetto. Ma ciò non significa che esso non debba avere alcun rapporto con il concetto, quanto piuttosto che esso deve venire pensato come ciò che, grazie alla propria natura temporale, storica e *vivente*, scardina ogni volta la pretesa del concetto di esaurirlo in una forma.

Andrea Le Moli
andrea.lemoli@unipa.it

Riferimenti bibliografici

- BERTI, E. 2009, «A quali condizioni una fede può avanzare una pretesa di ragionevolezza?», in *Ritorno della religione? Tra ragione, fede e società*, a cura di V. POSSENTI, Guerini e Associati, Milano, p. 52-57.
- BRENTANO, F. 1862, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Herder, Freiburg i. Br.
- CARNAP, R. 1931, «Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache», in *Erkenntnis*, vol. 2, 1, p. 219-241.
- ESPOSITO, C. e P. PORRO (a cura di) 2009, *Origins and Developments of Ontology (16th-21th century)*, Quaestio. Annuario di Storia della Metafisica, Brepols, Turnhout-Bari, vol. 9.
- GABRIEL, M. 2008a, *An den Grenzen der Erkenntnistheorie: Die notwendige Endlichkeit des objektiven Wissens als Lektion des Skeptizismus*, Alber, Freiburg-München.

- GABRIEL, M. 2008b, *Antike und moderne Skepsis zur Einführung*, Junius, Hamburg.
- 2009, *Skeptizismus und Idealismus in der Antike*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
 - 2012, *Il senso dell'esistenza*, Carocci, Roma.
 - 2013, *Warum es die Welt nicht gibt*, Ullstein, Berlin.
 - 2015a, *Fields of Sense. A New Realist Ontology*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
 - 2015b, «Metafisica o Ontologia?», in *Epekeina*, vol. 5, 1.
 - 2015c, *Perché non esiste il mondo*, trad. di S. L. MAESTRONE, Bompiani, Milano.
- HEIDEGGER, M. 2005, «Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Indicazione della situazione ermeneutica», trad. di A. ARDOVINO e A. LE MOLI, in *Fieri. Annali del Dipartimento di Filosofia Storia e Critica dei Saperi*, vol. 3, p. 165-198.
- KOBAU, P. 2008, «Ontologia», in *Storia dell'ontologia*, a cura di M. FERRARIS, Bompiani, Milano, p. 98-145.
- MULLIGAN, K. 2000, «Métaphysique et Ontologie», in *Précis de Philosophie analytique*, a cura di P. ENGEL, Presses Universitaires de France, Paris, p. 5-33.
- 2002, «Metafisica e Ontologia», in *Aut-Aut*, vol. 310-311, p. 116-143.
- NAGEL, T. 1986, *The view from nowhere*, Oxford University Press, New York-Oxford.
- RORTY, R. 1979, *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton University Press, Princeton, N. J.

Il museo del senso

Su arte e campi di senso

Gabriele Schimmenti

L'angelo della storia, le cui ali sono impigliate nella tempesta del progresso, e l'angelo dell'estetica, che fissa in una dimensione atemporale le rovine del passato sono inseparabili. E finché l'uomo non avrà trovato un altro modo di comporre individualmente e collettivamente il conflitto tra vecchio e nuovo, appropriandosi così della propria storicità, un superamento dell'estetica che non si limiti a portarne all'estremo la lacerazione appare poco probabile.

(G. Agamben, *L'uomo senza contenuto*)

1. Ancora sui campi di senso

Prima di affrontare la trattazione del fenomeno artistico all'interno dell'ontologia dei campi di senso, pare opportuno fare un breve *sketch* di quelle che sono le caratteristiche salienti della teoria avanzata da Markus Gabriel.

Il titolo *Perché il mondo non esiste* (*Warum es die Welt nicht gibt*), propone quella che può sembrare – a ragion veduta forse – una formula ad effetto, ma che è indicativa della tesi fondamentale del *neuer Realismus* ivi proposto. Il mondo, cioè la totalità (sia delle cose che dei fatti), non esiste e non può esistere.¹ Ciò va inteso all'interno di una prospettiva realista che ha come suoi termini di confronto la metafisica e il costruttivismo. Se la prima ammette e pretende di conoscere sempre un'unità coesiva e onnicomprensiva dietro ciò che appare, laddove ciò che appare risulta essere illusorio, la seconda, invece, affondando le sue radici nella speculazione kantiana, rifiuta la possibilità di una conoscenza di ciò che è in sé, a favore dell'infinita costruzione prospettica del reale. Il *neuer Realismus* di Gabriel propone, invece, di considerare come essenti in sé sia gli oggetti che i fatti, relegando, quindi, anche

1. Si veda l'articolo presente in questo numero GABRIEL 2015b e le tesi avanzate in maniera più organica in GABRIEL 2013.

i “contenuti” di pensieri prospettici al loro aspetto fattuale.² Tanto gli oggetti quanto i fatti sono sempre significati dal contesto/senso (*Sinn*) entro il quale si manifestano. Tuttavia, il senso entro cui essi si manifestano non può essere ridotto alla “matrice” segnico-proposizionale, per cui l’esistenza di qualcosa sarebbe interna al linguaggio, inteso nel suo senso costruttivista; cioè, detto altrimenti, la concezione che sia il linguaggio a costruire e costituire ciò che esiste. Piuttosto, i concetti e il linguaggio sono determinati dall’esistenza di fatti *interest-independent*,³ a cui i meccanismi conoscitivi umani si adeguano (più o meno correttamente). L’esistenza è piuttosto contemporaneamente il manifestarsi di qualcosa all’interno di un *determinato* campo di senso e il suo non-manifestarsi in un altro. O più propriamente il suo manifestarsi sempre come qualche proprietà determinata di un oggetto o, meta-ontologicamente parlando, di un campo; i campi di senso sono, difatti, anche oggetti:

In diesem Zusammenhang können wir nun eine weitere These, den Zweiten Hauptsatz der positiven Ontologie, aufstellen: Jedes Sinnfeld ist ein Gegenstand.⁴

Malgrado l’affermazione possa essere interpretata in senso oggettualista, Gabriel esplicita in maniera chiara e diffusa che gli *individuals* o gli “oggetti” non vanno intesi a partire da parametri spazio-temporali. Gli oggetti che si estendono spazio-temporalmente sono piuttosto riconducibili ad una regione ontologica ben specifica: il campo oggettuale dell’Universo (*Universumsbereich*) che conterrebbe tutto ciò che si manifesta entro una cornice spazio-temporale.⁵

Qualora vi fosse una proprietà complessiva come quella di “esistere”, o un “predicato reale”⁶ si riproporrebbe non solo il problema del

2. Cfr. GABRIEL 2013, 9-14. Essenziale, dunque, risulta essere l’articolo qui oggetto di discussione, poiché Gabriel ammette la possibilità di conciliare la sua teoria ontologica con un utilizzo *ristretto*, per così dire, della “Metafisica”.

3. In tal senso Gabriel parla di *zoontology* (cfr. GABRIEL 2015a, 33-41).

4. GABRIEL 2013, 67.

5. GABRIEL 2013, 24-30.

6. Kant sin dagli scritti precritici aveva rifiutato l’idea che l’essere fosse un “predicato reale”, cioè appartenente alla serie delle proprietà di una *res*. Piuttosto Kant difendeva prima l’idea di esistenza come “posizione assoluta” e successivamente la annoverava tra le categorie dell’intelletto, qualora questa si accordasse trascendental-

meinonghianesimo sostanziale,⁷ ma anche quello di un unico mondo, quello dell'esistenza, in cui tutto può essere raccolto.⁸ Naturalmente, se la teoria esclude la possibilità di un unico mondo onnicomprensivo ove oggetti e relazioni si manifestano (*Vorkommnis*),⁹ esisteranno transfiniti mondi.

L'esistenza di transfiniti mondi, alla luce del fatto che non vi sia una totalità onnicomprensiva di ciò che è, consente a Gabriel di elidere la distinzione, da egli definita metafisica, tra essere (*Sein*) e apparenza (*Schein*). E dunque, se esistenza è solamente il manifestarsi di qualcosa all'interno di un determinato campo di senso e al contempo il non manifestarsi di tale qualcosa all'interno di un altro determinato campo di senso, ciò significa che ciò che resta è esclusivamente il piano dell'apparire (*Erscheinung*).¹⁰

Affinché tale dispositivo ontologico possa trovare una giustificazione logica, è nondimeno necessaria una riconfigurazione del ruolo delle facoltà dell'uomo e del suo rapporto gnoseologico con la realtà. I cinque sensi, così come il pensiero,¹¹ diventano anch'essi campi di senso¹² dotati di una struttura oggettiva (e non soggettiva). L'uomo non dispone più di rappresentazioni che mediano il rapporto con gli oggetti:

mente con l'insieme delle esperienze possibili. Per il confronto di Gabriel con Kant cfr. GABRIEL 2015a, 75-90.

7. GABRIEL 2015b.

8. «There is no bare existence, but only existence as this or that. Existence is not the description-free pure being-there of individuals or objects below the threshold of further descriptive determinacy. In my view, 'our world' is not unified into the alleged existence domain. There simply no existence domain, but there are only the several domains. In other words, greenness and existence coincide in the green domain [...]» (GABRIEL 2015a, 61).

9. «When I say 'appearance', I do not refer to the appearance/reality distinction. I use the term technically in order to avoid 'belonging' or 'being part of', as this might invite the set-theoretical or mereological conceptions I am avoiding throughout this book» (GABRIEL 2015a, 44). Dunque, l'esistenza non è interscambiabile con l'esser vero di qualcosa (cfr. GABRIEL 2013, 58).

10. Questa è la critica che Gabriel muove al concetto di Metafisica2 (cfr. GABRIEL 2015b).

11. Il pensiero secondo l'ottica di Gabriel è anch'esso, parimenti ai cinque sensi, un «fenomeno della sensibilità», se così si può dire, capace tanto di verità quanto di errore (cfr. GABRIEL 2013, 161).

12. GABRIEL 2013, 158-160.

Der Sinn ist dabei nicht innerhalb unseres Leibes, sondern genauso sehr «da draußen», «in der Wirklichkeit» oder «in der Realität» wie Mäuse und Obstbäume.¹³

2. Arte, (nuovo) realismo estetico e campi di senso

Se si cerca una discussione sulla dimensione artistica all'interno della teoria dei campi di senso (*Sinnfelder*), sviluppata da Markus Gabriel, non si può non guardare alla trattazione approfondita che egli ne dà nel recente *Warum es die Welt nicht gibt*.¹⁴ Pare opportuno, prima di cominciare l'analisi delle categorie messe in gioco da Gabriel, sottolineare come l'obbiettivo critico della sezione sul fenomeno artistico di *Warum es die Welt nicht gibt* sia l'idea, classica del *common sense* tipico dell'industria culturale, che l'arte sia una forma di intrattenimento (*Unterhaltung*).¹⁵ Vengono qui messe in gioco una serie di categorie solo in parte chiarificatorie del fenomeno artistico, le quali di certo ci permettono di stabilire un intreccio tra dimensione artistica e teoria dei campi di senso, ma che tuttavia, a mio parere, non appaiono (ancora) soddisfacenti ad un'attenta analisi.

Ambivalenza (Ambivalenz), *illuminazione (Beleuchtung)*, *riflessività (Reflexivität)*, *molteplicità (Vielfalt)*, *svuotamento del mondo (Entleerung der Welt)* sono le categorie centrali che Gabriel sviluppa per concettualizzare il fenomeno artistico all'interno della teoria dei campi di senso. Esse sono funzionali a quella che viene definita «l'esperienza della libertà» in cui gli uomini non sono solamente spettatori passivi, bensì soggetti attivi:

Wir gehen ins Museum, weil wir dort die Freiheit erfahren, alles ganz anders zu sehen. Im Umgang mit der Kunst lernen wir, uns von der Annahme zu befreien, es gebe eine festgelegte Weltordnung, in der wir lediglich passive Zuschauer sind. [...] Das Sinnfeld der Kunst zeigt uns gerade, dass es einigen Sinn nur dadurch gibt, dass wir uns aktiv mit ihm auseinandersetzen.¹⁶

13. GABRIEL 2013, 160.

14. La trattazione del fenomeno artistico in relazione alla teoria dei campi di senso si sviluppa lungo il capitolo *Der Sinn der Kunst* (cfr. GABRIEL 2013, 134-151).

15. Cfr. GABRIEL 2013, 134.

16. Cfr. GABRIEL 2013, 134.

Il “meccanismo” attraverso il quale l’opera appare nel campo di senso dell’arte è un meccanismo che sposta – e, quindi, risemantizza – ciò che si manifesta in un altro campo di senso.¹⁷ Tuttavia, qualora questa fosse l’unica caratteristica del campo di senso, ad esempio, della storia dell’arte o delle opere d’arte, non vi sarebbe alcun aspetto peculiare rispetto agli altri campi di senso. Non vi sarebbe alcuna contraddizione a pensare all’interno della teoria che per ciascun oggetto possano esservi molteplici campi di senso. Ciò che risulta essere peculiare è questo carattere attivo di cui si è accennato sopra. Esso sarebbe l’apparire contemporaneamente¹⁸ dell’opera d’arte nel suo essere oggettuale e del campo di senso in cui essa si situa:

In einem Kunstwerk sehen wir nicht nur einen Gegenstand, sondern immer einen oder viele Gegenstände, die gemeinsam mit ihrem Sinn erscheinen. Kunstwerke sind reflexive Sinnfelder, in ihnen erscheinen nicht nur Gegenstände (wie in allen anderen Sinnfeldern auch), sondern in ihnen erscheinen Gegenstände als Gegenstände in einem Sinnfeld. Die Gegenstände der Kunst erscheinen in der Kunst zusammen mit ihrem Sinn – und das in unendlich vielen Variationen.¹⁹

Questo rapporto di *ambivalenza*²⁰ vale sia per l’artista²¹ che per il fruitore. Ogni oggetto artistico è illuminato (*Beleuchtung*)²² dalla molteplicità di sensi – in senso fregeano (ma anche secondo la sua declinazione più soggettivistica e, quindi, costruttivista) – da cui è denotato. Da ciò, quindi, segue che all’opera d’arte appartengono una molteplicità di interpretazioni lecite e obiettive.²³ L’esperienza artistica, così come altre esperienze (ad esempio, la filosofia oppure l’esperienza

17. Cfr. GABRIEL 2013, 135.

18. «Die Kunst zeigt, dass Gegenstände immer nur in Sinnfeldern erscheinen, indem sie selbst Gegenstände zusammen mit dem Sinn, zur Erscheinung bringt, in dem sie erscheinen» (GABRIEL 2013, 138) e «In dieser Einstellung erscheinen einem nun nicht mehr nur Gegenstände, sondern immer auch die Art, wie sie einem erscheinen» (GABRIEL 2013, 140).

19. GABRIEL 2013, 145.

20. «Allerdings ist das Bild, das uns die Kunst vermittelt, immer ambivalent, auf vielfältige (wenn auch nicht auf beliebige) Weise deutbar» (GABRIEL 2013, 136-137).

21. GABRIEL 2013, 139-140.

22. GABRIEL 2013, 139.

23. In questo senso si discute di *objektive Vieldeutigkeit*: «Die verschiedenen Deutungen eines Gedichts sind seine verschiedenen Sinne» (GABRIEL 2013, 139).

del viaggiare), ci consente, dunque, proprio per il suo aspetto *riflessivo* di confrontarci con il “puro senso”, cioè con un’esperienza di *estraneità* (*Fremdartigkeit*) e di spaesamento, poiché attraverso tale esperienza ci troviamo ad esperire gli oggetti sia sotto la luce di riflettori diversi che attraverso prospettive insolite. Nondimeno, ciò non permette che le opere artistiche – nella fattispecie, Gabriel parla delle opere poetiche – non siano, a certi livelli, «capaci di verità come una ben fondata formula matematica». ²⁴ La sola differenza sta nel fatto che alcune affermazioni poetiche hanno sempre un carattere meta-poetico e riflessivo.

Tuttavia, come si mette la questione con quelle esperienze artistiche che possiamo definire inoggettuali e dichiaratamente concettuali se non, addirittura, astratte? Si pensi, ad esempio, all’inoggettualismo del suprematismo di Kazimir S. Malevic. ²⁵ Risulta logicamente conseguente a quanto sinora detto che in questo caso non si pone il problema degli oggetti artistici astratti. Gabriel risponde a questa obiezione attraverso quello che si può definire proprio il *Malewitsch-Argument*: il famoso *Quadrato nero su sfondo bianco* dell’autore russo sarebbe la dimostrazione dello «svuotamento del mondo» (*Entleerung der Welt*), ossia che tutti gli oggetti si manifestano sempre a partire da uno sfondo, che appare a partire da un altro sfondo ancora, e così via. ²⁶ In tal senso

24. Cfr. GABRIEL 2013, 143.

25. Cfr. MALEVIČ 1915 in DE MICHELI 1987.

26. L’interpretazione di Kazimir Malevič proposta da Gabriel risulta tuttavia essere per certi aspetti problematica. L’avanguardista russo si proponeva di eliminare l’aspetto oggettuale per riconsegnare l’arte ad una pura sensibilità. Il *Manifesto del Suprematismo* che esce a Pietroburgo nel 1915 recita testualmente che «l’oggettivo in se stesso è senza significato per il suprematismo e le rappresentazioni della coscienza non hanno valore per lui. Decisiva è invece la sensibilità, ed è per suo tramite che l’arte arriva alla rappresentazione senza oggetti, al suprematismo. Arriva a un deserto dove nulla è riconoscibile, eccetto la sensibilità. L’artista ha gettato via tutto ciò che determinava la struttura oggettivo-ideale della vita e dell’“arte” [...] per dare ascolto solamente alla pura sensibilità. [...] Quel deserto è però pieno della sensibilità non-oggettiva, che lo penetra tutto. [...] L’estasi della libertà non-oggettiva mi spinse però nel “deserto”, dove non esiste altra realtà che la sensibilità» (MALEVIČ 1915 in DE MICHELI 1987, 383-384). Mi pare che l’immagine del “deserto” suggerisca che la sensibilità non vada intesa nel suo aspetto molteplice e, per così dire, rizomatico, bensì nel suo senso organicistico. Proprio perché il “deserto” è l’uscita dal campo delle “cose” e si connota di questo senso organicistico potrebbe essere accostato al concetto della *Welt* aspramente criticato da Gabriel: «il suprematismo non ha creato un *mondo*

l'arte ci libera dall'idea che esista un mondo onnicomprensivo di oggetti individuali al di fuori dei campi di senso in cui essi appaiono.²⁷

Ancora più radicalmente, tale posizione indica l'impossibilità per l'uomo – e nel caso del fenomeno artistico per l'artista – di produrre un campo di senso, così come un oggetto, dal nulla, bensì lo vincola alla produzione di qualcosa sempre da un campo di senso determinato.²⁸

Pare chiaro, dunque, che di imitazione verisimile, dunque, mimetica o tendenziale, della realtà non si possa parlare, almeno nel senso in cui è stato inteso il realismo estetico. Non si può parlare neppure di un universale tendenziale interno ad un processo storico di cui è possibile tracciare una pur qualche rappresentazione particolare.

A ben vedere, però, la scelta teorica di Gabriel non esclude la possibilità della rappresentazione verisimile (*Nachahmung*). Ciò avviene poiché il realismo estetico tipico di buona parte delle esperienze artistiche del '900 riproponeva una concezione del mondo – nei termini di Gabriel – come *Universumsbereich*.²⁹ In altri termini, non era tanto il fatto che la realtà fosse statica e all'arte toccasse la sua rappresentazione, bensì il fatto che il piano della mimesi era sempre vincolato all'esperienza di una realtà esterna spazio-temporale, ad essere problematico. Con il cambio di visuale apportato da Gabriel e dal suo *neuer Realismus* non si pone più il problema dell'eteronomia dell'arte rispetto

nuovo della sensibilità, ma una nuova rappresentazione immediata del mondo della sensibilità in senso generale» (corsivi miei) (MALEVIČ 1915, in DE MICHELI 1987, 386).

27. Cfr. GABRIEL 2013, 145-148.

28. Cfr. GABRIEL 2013, 150-151.

29. Anche l'esperienza del realismo sovietico, tutta volta a concettualizzare in maniera politico-rivoluzionaria e tendenziale il fenomeno artistico, non sfugge a mio parere a questa critica. Certo è che la teorizzazione di Ždanov e Gorkij auspicava (e più tardi, nella maniera drammatica che noi tutti conosciamo, rendeva norma) il cogliimento artistico del nucleo essenziale del movimento storico. Tuttavia, tale nucleo essenziale era facilmente identificato con la realizzazione del socialismo. A non essere tematizzate, erano naturalmente le contraddizioni attive nel socialismo stesso. Il principio dunque era che «la letteratura sovietica aveva un carattere d'avanguardia poiché la società che la generava era una società d'avanguardia. Questa tesi era falsa» (MORAWSKI 1973, 404). Il tipo di mimesi tendenziale avanzato dal realismo sovietico, tuttavia, si rivelava anch'esso affetto da una concezione puramente imitativa e, quindi, oggettuale del tempo storico. Naturalmente ciò non valeva per l'esperienza di numerose altre avanguardie del '900 e plausibilmente anche tra le stesse avanguardie russe, le quali – è noto – vennero stroncate proprio dalle politiche culturali ždanoviane e staliniste.

ad una realtà esterna spazio-temporale. Infatti, non essendo più i due livelli (dell'oggetto e della rappresentazione mimetica che su di esso si costituisce) in necessaria relazione e, soprattutto, non riconducendo più il secondo al primo, è possibile pensare ad una reale autonomia della rappresentazione rispetto ad una realtà che si presuppone debba essere imitata. Da ciò, tuttavia, non segue che l'arte non possa coincidere con la rappresentazione mimetica di una *determinata* realtà. Più radicalmente, la teoria dei campi di senso non si pone più il problema dei cosiddetti "oggetti fittizi" e delle rispettive *ontologies on fictional characters*³⁰:

Es ist schon deshalb völlig falsch, die Kunst insgesamt entweder als eine verdoppelnde Nachahmung der erscheinenden Welt oder als Fiktion im Unterschied zur Realität zu bestimmen.³¹

3. Meta-ontologia dell'arte e campi di senso

Il senso dell'arte (Der Sinn der Kunst) come Gabriel chiama la sua analisi del fenomeno estetico, pur offrendo una visuale interessante sul fenomeno artistico, si è detto, apre parimenti numerosi quesiti. Un approccio alla questione che metta a frutto alcune tra le diverse teorizzazioni sull'ontologia dell'arte, così come quelle sulla meta-ontologia dell'arte,³² può rivelarsi proficuo in una discussione sullo statuto ontologico dell'opera d'arte all'interno della teoria dei campi di senso. Si potrebbe dire che la tesi sul fenomeno artistico come campo di senso sviluppata da Gabriel è per molti aspetti congruente con quella avanzata dal famoso articolo di A. C. Danto sull'*Artworld*.³³ In queste pagine Danto mostra come l'essere nella sua funzione di predicato dell'"identificazione artistica" non possa essere ascrivibile meramente alle proprietà estetico-sensibili dell'oggetto artistico; Affinché vi sia una "identificazione artistica", è necessario un *mondo dell'arte (Artworld)* entro il quale quella determinata opera assume il senso di opera d'arte. Dunque, necessaria in tal caso è la teoria di riferimento entro la quale noi esperiamo l'opera artistica in quanto tale. L'impossibilità per

30. Cfr. BARBERO 2010, 613-626.

31. GABRIEL 2013, 136.

32. Per quanto riguarda l'ontologia dell'arte cfr. KOBAYASHI 2005 e KOBAYASHI 2010.

33. DANTO 1964.

le proprietà percettive di determinare il senso, nei termini di Gabriel, di ciò che ci si presenta nell'esperienza estetica, permette che affinché vi sia identificazione artistica le proprietà percettive siano accompagnate dall'*Artworld* entro cui noi facciamo questa esperienza.³⁴ L'esempio palese è il *Brillo Box* di Warhol, il quale non potrebbe essere distinto dall'omonima merce se non vi fosse, oltre ad una serie di dati percettivi stabili, una teoria di riferimento entro la quale esso diviene «opera d'arte».

Per ciò che concerne l'idea che vi siano delle proprietà artistiche *mind-independent*, A. L. Thomasson³⁵ ha di recente sviluppato un'interessante critica. La *discovery view*, parte integrante dei modelli che teorizzano verità *mind-independent*, si sviluppa a partire dall'idea che esistano fatti indipendenti (proprietà ad esempio) dalla mente (proposizioni empiriche di tipo P o $\neg P$, delle quali solo una è corretta) a cui gli uomini accedono attraverso scoperta (*discovery*) e che vengono attribuite pertanto ad un'entità di tipo x (in questo caso, le opere artistiche). Thomasson nota come tale visione possa, forse, andare bene per entità del tipo delle scienze naturali,³⁶ ma crea non pochi problemi nel caso in cui si voglia applicare tale modello alle opere d'arte. Infatti, il *gap* logico consiste nel fatto che

We cannot discover the ontological status of paintings, symphonies, or novels first by referring directly to *this kind of thing*, and then investigating its true ontological nature. Instead, the background ontological conception of grounders *determines* the ontological status of members of the art-kind referred to by the term (if the term refers at all). The ontological status of paintings, symphonies or works of literature is thus not something we can discover by investigations into the mind-independent world.³⁷

L'«ontologia dell'arte» – se così si può definire – di Markus Gabriel sembra essere potenzialmente soggetta a tale critica. Gabriel analizza solamente quelle esperienze artistiche che noi uomini del ventunesimo secolo valutiamo essere già «opere d'arte». Il che porta ad un cor-

34. Per le critiche di Margolis all'*Artworld* cfr. KOBANU 2010, 540-542.

35. THOMASSON 2005.

36. THOMASSON 2005, 222 e 227.

37. THOMASSON 2005, 226.

tocircuito logico, per cui si presuppone ciò che si deve investigare o dimostrare.

Tuttavia, ciò che mi pare essere l'aspetto più problematico della «teoria estetica» di Gabriel è che la sua discussione sull'arte sia orientata e sviluppata a partire sull'esperienza *moderna* dello spettatore. L'assenza di una declinazione storica del fenomeno artistico, permette che le argomentazioni di Gabriel a tal riguardo necessitino di una serie di chiarimenti. Cercherò di proporre tale problematicità attraverso l'*argomento del greco antico*.

Marx, nell'Introduzione inedita del 1857 a *Per la critica dell'economia politica* scrive:

È noto che la mitologia greca non fu solo l'arsenale dell'arte, ma anche il terreno su cui essa si sviluppò. Ora, la concezione della natura e dei rapporti sociali che sta alla base della fantasia e quindi anche della [mitologia] greca può forse esistere con le filatrici automatiche, le ferrovie, le locomotive e i telegrafi elettrici? Che ne è di Vulcano di fronte a Roberts e Co., di Giove di fronte al parafulmine e di Ermete di fronte al Crédit mobilier? Ogni mitologia, vince, domina e forgia nella sua immaginazione, e per mezzo di essa le forze della natura: e quindi scompare quando su di queste si sia stabilito un dominio reale. Che ne è della Fama di fronte a Printinghouse square? L'arte greca presuppone la mitologia greca, cioè la natura e le forme sociali stesse già elaborate in modo inconsapevolmente artistico dalla fantasia del popolo. È questo il suo materiale.³⁸

L'idea di Marx qui non è che noi – dopo la morte dell'arte,³⁹ verrebbe da dire – non possiamo storicizzare e ospitare le bellezze dell'antica Grecia nei nostri musei, il che poi significherebbe storicizzarle. Piuttosto quella avanzata da Marx è l'idea che le mitologie che orientano il nostro sguardo sulle opere artistiche siano fondate su visioni, come su pratiche (linguistiche e non) collettive che permettono il nostro riferimento ad oggetti concreti.⁴⁰ Una riprova di ciò è data dal fatto che noi possiamo guardare alle opere dei greci come opere di grande

38. MEGA, II, 1.1, 44-45 trad. it. in BACKHAUS 1976, 36.

39. Hegel aveva pensato la «morte dell'arte» non nel senso della fine della produzione di opere artistiche, ma nel mutamento di significato che tali opere hanno per i moderni. A cambiare è la funzione dell'arte (cfr. GETHMANN-SIEFERT 2005 e SIANI 2011).

40. A mio parere in questo senso va anche THOMASSON 2005.

bellezza, ma probabilmente i greci non ci «ricambiarebbero il favore». Immaginiamo un antico greco venire dal passato ed entrare nei nostri musei di belle arti. Pare lecito pensare che egli non farebbe esperienza di «opere d'arte», poiché la sua mitologia, i suoi rapporti sociali e nondimeno la sua concezione di "arte" non solo sono diverse dalla nostra, ma in buona sostanza inconciliabili. È quel passaggio dal mito alla storia che Agamben⁴¹ – ma prima di lui, Marx ed Hegel – ha ben enucleato, tematizzandolo come «distruzione della trasmissibilità della cultura».⁴² Cioè il passaggio dall'idea della *poiesis* greca quale fenomeno del «portare all'essere dal non-essere» al paradigma sostanzialmente diverso della modernità, la *praxis*, per cui un'opera è frutto dell'attività pratica nel suo aspetto puramente materiale e che si concretizza in un oggetto.⁴³ Più radicalmente la *poiesis* è la produzione di qualcosa che è «altro da se stessa», mentre «il volere che è all'origine della prassi [...] resta chiuso nel proprio circolo, vuole, attraverso l'azione, soltanto se stesso, e, come tale, non è produttivo, conduce nella presenza soltanto se stesso».⁴⁴

Ad essere problematico, nel caso dell'antico greco che si accinge a scoprire un museo, non sarà il fatto che un oggetto possa ricadere sotto diversi campi di senso. Semmai, se esistono più campi di senso riferiti alle «opere d'arte» (e l'antico greco nel museo ne sarebbe un ottimo esempio), come facciamo a discernere cosa è arte e cosa non lo è? Possiamo realmente avanzare il diritto di dire all'antico greco che ciò che noi reputiamo arte, debba esserlo anche per lui? Forse sarebbe più fruttuoso pensare l'ontologia regionale dell'"arte", all'interno

41. AGAMBEN 1994, 129.

42. AGAMBEN 1994, 122. Ciò, a ben vedere, indica il fatto che la «perdita della tradizione significa invece che il passato ha perso la sua trasmissibilità, e, finché non sarà stato trovato un nuovo modo di entrare in rapporto con esso, può d'ora in poi essere soltanto oggetto d'accumulazione» (AGAMBEN 1994, 123).

43. AGAMBEN 1994, 83-87. Sulla scorta della lettura arendtiana, Agamben riconduce anche il pensiero di Marx all'interno della sua genealogia. È bene però ricordare che Marx tematizza nelle *Teorie sul plusvalore* come «[la] produzione capitalistica è nemica di certe branche di produzione intellettuale, per esempio dell'arte e della poesia» (MARX 1861, 295). Anzi, mi pare che Marx non escluda mai dall'orizzonte della *praxis*, almeno per come essa è definita da Agamben, l'aspetto poetico.

44. AGAMBEN 1994, 90.

di un pluralismo ontologico, esclusivamente come una questione di prospettive collettive ed inconsapevolmente condivise?

È chiaro che ciò riapre la questione del prospettivismo. Ma non è lecito pensare che oltre ad una serie di fatti *interest-independent* e *mind-independent*, vi siano invece delle regioni ontologiche (come quella artistica) *mind-dependent* e *interest-dependent*?

Chissà se l'antico greco che si accinge ad entrare in un museo resterà sbalordito nell'osservare il florilegio di statue, di utensili e di tanto altro ancora, senza trovarsi di fronte all'angelo dell'Arte?

Gabriele Schimmenti
gabriele.schimmenti@gmail.com

Riferimenti bibliografici

- AGAMBEN, G. 1994, *L'uomo senza contenuto*, Quodlibet, Macerata.
- BACKHAUS, G. (a cura di) 1976, MARX, K., *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, Einaudi, Roma, vol. I.
- BARBERO, C. 2010, «Oggetti fittizi», in *Storia dell'Ontologia*, a cura di M. FERRARIS, Bompiani, Milano, p. 613-626.
- DANTO, A. C. 1964, "The Artworld", in *The Journal of Philosophy*, vol. 61, pp. 571-584.
- DE MICHELI, M. 1987, *Le avanguardie artistiche del Novecento*, Feltrinelli, Milano.
- GABRIEL, M. 2013, *Warum es die Welt nicht gibt*, Ullstein, Berlin.
- 2015a, *Fields of Sense*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
 - 2015b, «Metafisica o Ontologia?», in *Epekeina. International Journal of Ontology. History and Critics*, vol. 5, 1.
 - 2015c, *Perché non esiste il mondo*, trad. di S. L. MAESTRONE, Bompiani, Milano.
- GETHMANN-SIEFERT, A. 2005, *Einführung in Hegels Ästhetik*, Wilhelm Fink, München.
- KOBAU, P. 2005, *Ontologie analitiche dell'arte*, AlboVersorio, Milano.
- 2010, «Estetica», in *Storia dell'Ontologia*, a cura di M. FERRARIS, Bompiani, Milano, p. 523-549.
- MALEVIČ, K. 1915, «Manifesto del Suprematismo», in DE MICHELI 1987, p. 382-392.
- MARX, K. 1861, «Teorie sul lavoro produttivo e improduttivo», in *Marx-Engels Opere Complete* (MEOC), Teorie sul Plusvalore I, a cura di C. PENNAVAJA, Editori Riuniti, Roma, vol. XXXIV, p. 135-317.
- MORAWSKI, S. 1973, «Peripezie del realismo socialista», in *Il marxismo e l'estetica*, Editori Riuniti, Roma, p. 387-416.

- SIANI, A. L. 2011, *Il destino della modernità. Arte e politica in Hegel*, ETS, Pisa.
- THOMASSON, A. L. 2005, "The Ontology of Art and Knowledge in Aesthetics",
in *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 63, pp. 221-229.

Quanti ippopotami entrano in un campo di senso?

Michele Tutone

L'interessante testo *Metafisica o Ontologia*?¹ di Markus Gabriel trae la sua origine da un ciclo di seminari, tenuto dall'autore presso l'Università di Palermo, e dai dibattiti che lo hanno seguito. In quell'occasione, e poi anche nel testo, Gabriel espone e chiarisce la propria teoria dell'esistenza che, tenendo lontane talune idee "metafisiche" come quella del darsi di un unico ambito onnicomprensivo, trova la sua personale quadratura del cerchio nell'immaginare l'esistenza di transfiniti campi di senso entro i quali ricadano tutti gli esistenti.

Gabriel riconosce infatti nel concetto volgare di "metafisica" un minimo di quattro definizioni essenziali, alle quali si può ridurre qualunque altra possibile ipotesi metafisica; la prima di queste, *Metafisica1*, è appunto «una teoria della Totalità assoluta, dell'intero assoluto o del mondo nel senso di un onnicomprensivo»² ed un concetto di metafisica così inteso viene duramente rigettato in quanto principio di differenti teorie – dall'idealismo alla cosiddetta metafisica analitica contemporanea – presso cui Gabriel trova correttamente talune incomprensioni o arzigogoli non necessari da evitare.

A mio modo di vedere però, se Gabriel rileva argomentazioni deboli per *Metafisica1*, ciò non risulta essere direttamente una ragione per tagliar fuori una teoria dell'intero dal discorso, ed in fin dei conti trovo che questa esclusione sia da ricondursi primariamente ad una assunzione per via di principio. Inoltre sarebbe necessario intendersi su cosa sia in effetti una teoria della totalità. Se siamo tutti d'accordo infatti, almeno da Kant in poi, che non ha senso immaginare un mondo interamente conoscibile in quanto impossibile da concepire dotato di un contenuto empirico, questo forse non esaurisce l'idea di *Metafisica1*. In queste pagine, ad ogni modo, non mi soffermerò sulla critica di Gabriel alla metafisica classica ma porrò l'attenzione sulla teoria dell'esistenza

1. GABRIEL 2015b.

2. GABRIEL 2015b.

che egli stesso propone e in particolare sulla caratteristica molteplicità dei campi di senso che immagina.

Utile sarà, dunque, avvicinarci innanzitutto alla definizione che l'autore assume a criterio di giudizio per l'esistenza.

La mia tesi recita, allora, che esistere significa presentarsi in uno dei molti ambiti di senso. Pertanto, accetto la seguente affermazione positiva:

(PA) Ciò che esiste, appare in un determinato campo di senso.³

Sin da subito non nascondo che questa teoria, che pur apprezzo per coerenza e per solidità interna, non mi convince appieno. L'immagine di transfiniti campi di senso in cui pascolano più o meno placidamente entità di una non chiara natura che *esistono* per il loro solo trovarsi lì, mi riesce un po' scomoda. L'apparire in determinati campi di senso è la causa dell'esistenza o ne è l'effetto? Esiste solo ciò che si presenta in almeno un campo di senso o ciò che esiste, per il fatto di esistere, appare in un campo di senso? In quest'ultimo caso l'ontologo somiglierebbe ad un ricercatore, un esploratore dei campi di senso armato di taccuino e di tanta buona volontà. Nel primo invece assume semmai le tonalità di uno sciamano che raccolga i suoi idoli per deciderne – in base ad un criterio superiore ed immutabile, (PA) – dell'esistenza.

Forse mi spingo troppo in là ed eccedo con le caratterizzazioni, è vero, ma la teoria gabrielliana è a suo modo così intrigante da spingere a fantasticarci sopra.

Del resto, la questione riguardante gli oggetti dei campi di senso già non è semplice. Cosa sono questi abitanti dei campi di senso? Sono rappresentazioni, immagini mentali, idee, fantasmi? Sembrerebbe assurdo, in realtà, immaginare questi oggetti (siano essi «telefoni senza fili, stati federali, gatti e numeri reali»)⁴ come qualcosa di realmente collocato in determinati spazi iperurazionali; ma d'altronde il trovarsi di questi oggetti nei propri rispettivi campi di senso non è nemmeno una elaborazione mentale, poiché il *nuovo realismo* di Gabriel non potrebbe certo accettare una simile soluzione soggettivistica e, ancora, non è nemmeno una pura questione linguistica – o non soltanto. Infatti il darsi di una pluralità di campi di senso «non può essere vero unica-

3. GABRIEL 2015b.

4. GABRIEL 2015b.

mente per il fatto che vi sono esseri che distinguono discorsivamente ed epistemicamente gli ambiti». ⁵

Per aiutarci, allora, a capire meglio la natura di questi oggetti campali può forse tornarci utile cambiare domanda e chiederci *cosa* appaia in questi campi di senso. La risposta che Gabriel probabilmente ci darebbe è: pressoché tutto.

Dal momento infatti che la pluralità degli ambiti immaginabili è senza limiti, i relativi campi di senso – che sono essenzialmente il contesto dei nostri enti ⁶ – sono trasfiniti. Qualsiasi cosa ci passi per la testa, sia essa tangibile o meno, possibile o no, per il solo suo essere munita di senso (condizione minima, d'altronde, per passarci per la testa) apparirà in qualche sia pur sperduto piccolo campo di senso. Qualsiasi cosa. Tranne, apparentemente, il mondo. Il mondo, inteso qui come insieme che raccolga l'intera totalità dell'esistente, è l'unico oggetto che potrebbe dirsi non esistente, come infatti suggerisce simpaticamente già il solo titolo di una delle ultime traduzioni in italiano delle opere di Gabriel: *Perché non esiste il mondo*. ⁷

Del resto l'idea di un mega-campo di senso che contenga tutto l'esistente è precisamente la stessa cosa di ciò che esprime *Metafisica 1*, e pertanto non può trovare spazio nella filosofia di Gabriel. Anche se in verità, poi, come dibattuto durante quel sopracitato ciclo di seminari, si scopre che in un certo modo anche il mondo appare nel suo peculiare campo di senso. Questo campo di senso sarà verosimilmente quello delle ipotesi metafisiche impossibili, il che renderebbe l'idea di mondo comunque falsa, ma pur esistente. Anche la (falsa) idea di mondo esiste all'interno del pittoresco *multiverso* gabrieliano. Non solo, il mondo infatti sarà, nel suo campo di senso, in una piacevolissima compagnia insieme con le altre teorie metafisiche scorrette e, più in generale – quindi in un campo di senso più esteso –, insieme con tutte le altre idee impossibili quali il quadrato rotondo, il ferro legnoso ecc.

5. GABRIEL 2015b.

6. «“Appearance in a field of sense” is just a technical version of “being in a context”», GABRIEL 2015a, 158.

7. Cfr. GABRIEL 2015c.

Se qui però, come fa rilevare Le Moli e viene così riportato da Gabriel in *Metafisica o ontologia?*, paiono incombere i nodi della barba di Platone, l'autore ci rassicura ricordandoci le parole di Quine.⁸

Anche Quine nota che “esistenza” non significa che qualcosa sia spaziotemporale. [...] Per questo motivo possiamo ad esempio affermare che qualcosa esiste solo in una qualche immagine, introducendo la qualificazione “solo” per mostrare che viene messa in discussione in maniera rilevante un'esistenza non-immaginata.⁹

A seguire, a scopo esemplificativo, Gabriel riporta due frasi concernenti l'esistenza di un ippopotamo rosa per valutarne le sostanziali differenze.

(1) L'ippopotamo rosa esiste solo nella tua immaginazione.

e

(2) L'ippopotamo rosa immaginato esiste solo nella tua immaginazione.¹⁰

Adattando la precisazione di Quine al suo esempio, Gabriel sostiene che le due proposizioni siano entrambe affermazioni di esistenza, ma in maniera diversa. Nello specifico, in (2) noi «parliamo dell'ippopotamo rosa immaginato e sosteniamo la sua esistenza non come diversa dalla sua realtà».¹¹ Mentre «in (1) sosteniamo di distinguere un ippopotamo rosa *immaginato* da un *vero* ippopotamo rosa».¹² Nella situazione descritta dalla proposizione (2) siamo, per così dire, in pace con noi stessi: stavamo cercando un ippopotamo rosa immaginato e abbiamo immediatamente trovato nella nostra immaginazione un ippopotamo che soddisfacesse le caratteristiche di essere rosa e di essere immaginato, per cui la sua esistenza non ci ha dato grattacapi. Ma, invece, «l'ippopotamo rosa di (1), del quale risulta che esiste solo nell'immaginazione di qualcuno, era precedentemente oggetto di una spedizione di ricerca zoologica, il che non vale per l'ippopotamo rosa immaginato».¹³

8. Cfr. QUINE 1966.

9. GABRIEL 2015b.

10. GABRIEL 2015b.

11. GABRIEL 2015b.

12. GABRIEL 2015b.

13. GABRIEL 2015b.

Ciò significa che nella situazione (1) noi stavamo cercando proprio un ippopotamo rosa in carne ed ossa nella realtà spaziotemporale, e non lo abbiamo trovato: siamo rimasti soli con l'ippopotamo rosa che ci guidava nelle nostre ricerche e che abbiamo scoperto essere solo frutto della nostra immaginazione.

Da tutto ciò ricaviamo che l'ippopotamo rosa immaginato in (2) esiste, mentre l'altro pure. In effetti, entrambi gli ippopotami esistono – in accordo con la generosa teoria dell'esistenza di Gabriel – ma quello descritto dalla prima situazione appare nel campo di senso degli animali non reali, il secondo in quello delle immaginazioni fantasiose. Tutto ciò non è un problema né per l'ippopotamo né per Gabriel, che infatti spiega come «gli oggetti [possano apparire] in indefinitamente tanti campi di senso allo stesso tempo».¹⁴

Tutto questo esempio serve all'autore per spiegare come la non-realtà-spaziotemporale (ciò che il senso comune identifica come “non esistenza”) non è altro, invero, che una affermazione di realtà in un altro campo di senso. Praticamente, quando il padre spiega al figlioletto che l'unicorno non esiste, sta sostenendo che l'unicorno non si trova nel campo di senso della realtà ma nel campo di senso del cartone animato.¹⁵ «Se qualcosa non esiste, ciò significa che esso appare in un altro luogo, in un campo di senso diverso da quello rispetto al quale il suo non-apparire può essere ritenuto come conforme a verità».¹⁶

L'ignoranza di questo *reindirizzamento* dell'esistenza fa sì che a volte, come nel caso della spedizione zoologica dell'ippopotamo (1), «cerchiamo qualcosa della quale possiamo farci una rappresentazione concettualmente mediata senza già sapere se è reale [...]. Tuttavia sappiamo che esso esiste come oggetto della nostra rappresentazione, cosicché si pone la domanda se esiste anche “al di fuori” della nostra rappresentazione».¹⁷

Ora, poniamo un attimo il caso che la spedizione zoologica di cui si parlava sopra desse un risultato diverso. Poniamo il caso, per esempio, che venga trovato un esemplare di ippopotamo rosa. Ecco, in effetti un ippopotamo rosa esiste: lo ha scovato Will Burrard-Lucas durante un

14. GABRIEL 2015a, 160, traduzione mia.

15. Cfr. GABRIEL 2015a, 178.

16. GABRIEL 2015b.

17. GABRIEL 2015b.

viaggio in Kenya nel 2010, mentre lui ed il suo gruppo si era fermato sulle rive del fiume Mara.¹⁸ Nelle foto scattate in quell'occasione, il giovane esemplare di ippopotamo sfoggia la sua curiosa livrea rosa mentre accompagna la madre – un esemplare del solito colore scuro – attorno alle acque del fiume. Si ipotizza, come riporta lo stesso Burrard-Lucas, che il piccolo fosse affetto da una forma di leucismo che ne riducesse la pigmentazione della pelle dal normale grigio-marrone fino a fargli assumere quella simpatica tonalità di rosa.¹⁹

Al di là del buffo colore del giovane pachiderma e degli inconvenienti che questo può causargli (difficoltà di adattamento, di mimetizzazione e predisposizione alle scottature del sole), motivi questi per cui sicuramente tutti noi gli vogliamo già bene e ci auguriamo abbia passato questi anni in perfetta salute, trovo che il nostro candido amico possa essere per noi spunto per qualche riflessione sulla teoria di Gabriel.

In primo luogo questa notizia fa subito schizzare via l'oggetto "ippopotamo rosa" dal campo di senso degli animali non reali in direzione di quello degli animali in carne ed ossa. Questa promozione diretta non deve farci stupire più di tanto poiché i campi di senso sono, secondo teoria, innumerevoli e variabili. Va bene. Diversa mi pare la questione quando la decliniamo al passato. Non un passato lontano: basta mezza pagina. Fino a tre capoversi fa, noi, insieme a Markus Gabriel, eravamo convinti che l'ippopotamo rosa apparisse nei campi di senso degli animali non-reali; ma a Will Burrard-Lucas, invece, l'ippopotamo rosa appariva a ragion veduta nel campo di senso degli animali reali. Come stanno le cose? Se non mi sembrava un problema che lo stesso oggetto potesse apparire in più campi di senso contemporaneamente, comincio a sentirmi un po' a disagio nell'affermare che l'ippopotamo rosa comparisse allo stesso tempo nel campo di senso della realtà ed in quello della non-realtà. Può, un oggetto campale, apparire in $SF(a)$ e in $SF(non-a)$ contemporaneamente? Io vedo tre possibili risposte a questa domanda: si può rispondere di no, di sì e di "sì ma...".

Nel primo caso, arrendendosi al principio di non contraddizione, si propone un altro bivio: da un lato si ammette che c'è un problema,

18. Cfr. BURRARD-LUCAS 2010.

19. «This hippo is not an albino hippo as it has dark eyes and some pigmented spots on its back. Therefore it is most likely that is leucistic hippo», BURRARD-LUCAS 2010.

dall'altro si può sempre sostenere che noi – io e Gabriel, che sconoscavamo la realtà dell'ippopotamo rosa – fossimo nostro malgrado in errore e che vedevamo il campo di senso degli animali non-reali laddove invece il campo di senso era quello degli animali reali. Non ho difficoltà ad ammettere che eravamo in errore su questo punto, tuttavia sono più che sicuro che, prima, l'ippopotamo rosa ci apparisse proprio nel campo di senso degli animali non-reali. E slegare l'apparire in un campo di senso dal senso stesso che io e Gabriel afferravamo in relazione a quel determinato oggetto, non mi sembra privo di ripercussioni sulla teoria dell'esistenza di Gabriel. Si rischia infatti di cadere in una forma di metafisica, che Gabriel definisce *Metafisica2*, per cui si tende a differenziare e allontanare l'essere di qualcosa dalla sua apparenza²⁰ ove invece la filosofia di Gabriel ha il suo punto di forza proprio nell'identità di esistere ed apparire (in un campo di senso).

Nel secondo caso, affermando che non ci crea alcun problema l'apparire dell'ippopotamo rosa al contempo in $SF(a)$ e in $SF(non-a)$, non ho nulla da ridire se non restare dubbiosamente in silenzio. Sono piuttosto certo, comunque, che Gabriel non sarebbe d'accordo con questa soluzione, poiché lui stesso – sebbene in altri contesti – si trova a conciliare col principio di non contraddizione, affermando per esempio che non si dà un campo di senso in cui contemporaneamente ci siano unicorni e non ci siano unicorni.²¹

Nel terzo caso si può immaginare che, sì, l'ippopotamo rosa apparisse contemporaneamente in $SF(a)$ e in $SF(non-a)$, ma solo perché in un caso era pensato da Gabriel e Tutone, mentre nell'altro da Burrard-Lucas. Anche questa soluzione mi sembra traballante. Se così fosse, limiteremmo la filosofia di Gabriel in due direzioni: da un lato la ridurremmo di portata, rendendo soggettivo ciò che vuole proporsi come universale (l'ippopotamo è non-reale *per me*); dall'altro la limiteremmo dal punto di vista ontologico, subordinando il concetto di esistenza al “mio” mondo linguistico-conoscitivo.

20. Cfr. GABRIEL 2015b.

21. Cfr. GABRIEL 2015a, 178: «My view is that to assert existence is to claim that some object or objects appear in a field of sense, and to negate existence is to claim that some object or objects do not appear in some field of sense or other. [...] Everything exists, but in different fields of sense. It does not co-exist. There is no all-encompassing field in which surprisingly there somehow are unicorns and there are no unicorns.»

È il tema dell'errore ciò che qui abbiamo cercato di mettere in luce. È possibile – e se sì, fin quanto è possibile – porre un oggetto nel campo di senso sbagliato? Ecco allora che la filosofia dell'esistenza di Markus Gabriel, pur molto solida e apprezzabile, forse ha ancora qualcosa da chiarirci. In particolare, trovo che questa teoria funzionerebbe perfettamente se solo fosse ipotizzabile poter scattare un'istantanea al grande *multiverso* ontologico: all'interno di quell'unica istantanea, la filosofia di Gabriel potrebbe spiegare lucidamente qualsiasi cosa. Diversamente, in casi come quello dell'ippopotamo rosa, bisogna forse muoversi con più cautela e lasciare, a seconda della visione che si ha di questa ontologia, più o meno spazio per gli errori da commettere.

Michele Tutone
mt.tutone@gmail.com

Riferimenti bibliografici

- BURRARD-LUCAS, W. 2010, *Rare Pink Hippo Discovered in the Masai Mara*, <http://blog.burrard-lucas.com/2010/09/rare-pink-hippo-discovered-in-the-masai-mara/> (visited on 04/30/2015).
- GABRIEL, M. 2015a, *Fields of Sense*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- 2015b, «Metafisica o Ontologia?», in *Epekeina. International Journal of Ontology. History and Critics*, vol. 5, 1.
- 2015c, *Perché non esiste il mondo*, Bompiani, Milano.
- QUINE, W. V. O. 1966, «Su ciò che vi è», in *Il problema del significato*, Ubaldini, Roma, p. 3-19.

Orizzonti filosofici e problematiche storiche

Un commento al *Crepuscoli degli idoli* di Nietzsche

Andreas Urs Sommer

Mi domandate cosa rappresenti tutta questa idiosincrasia per i filosofi?... Per esempio la loro mancanza di senso storico, il loro odio contro la rappresentazione stessa del divenire, il loro Egitticismo Pensano di rendere onore a qualcosa nel momento in cui destoricizzano questa stessa cosa, sub specie aeterni, - quando di lei ne fanno una mummia.

(*Il crepuscolo degli idoli*, La ragione nella filosofia, 1, KSA 6, 74)

1. Lo storicizzare ed il commentare

La figura del commentatore è sospetta: egli vale, non solo tra i filosofi,¹ come colui il quale è incapace di una propria attività di pensiero e, quindi, come colui che si comporta in modo parassitario: parassitario proprio verso ciò che commenta. Privo del suo oggetto il commentatore sarebbe letteralmente derubato del proprio motivo d'esistenza. Egli vale, di solito, come prototipo dell'imbalsamatore, del mummificatore, il quale, però, come il tenebroso furfante della *Novella gotica*, lascia alla propria vittima, il "commentato", ancora una piccola scintilla di vita affinché possa, attraverso questa, mantenersi in vita come un moribondo.

Peraltro Nietzsche non parla, all'inizio del suddetto passaggio, del commentatore come prototipo del mummificatore, né tantomeno degli storicisti e dei relativisti. Nietzsche in nessun modo si fa sostenitore di quella accusa, che in quei tempi godeva tra i filosofi accademici, perlomeno in Germania, di una grande popolarità, ossia che la filosofia si sarebbe irretita fatalmente nella storia, per cui la sua anima si sarebbe esalata in un puro Antiquarismo e avrebbe sacrificato il proprio interesse sistematico. Se si vuole cercare un'attuale prova tra i filosofi circa tale "mancanza di senso storico", la si potrebbe allora riscontrare

1. A riguardo: SOMMER 2009a 115, 120.

nel riduttivo e certamente sprezzante trattamento che la filosofia della storia riceve negli ambiti universitari contemporanei.²

Nietzsche compare in un punto molto problematico, non certo come avvocato iniziatore di una propria filosofia della storia, piuttosto ponendo l'attenzione sul tradimento verso se stessa di una filosofia, la quale, nel momento in cui si ascrive un concetto creato da se medesima di "essere incondizionato" e di absolutezza, dissolve il proprio "esser-divenuto" ed il proprio essere condizionato. Il commentatore non è il mummificatore esemplare, dato che per esempio rivolge la sua attenzione a pensieri o a testi del passato, bensì colui che nega il divenire e, in questo modo, anche il decorso del tempo.

2. «Intraprendere il commentare» prospetticamente e retrospettivamente

La polemica di Nietzsche contro la "destoricizzazione" si lascia intendere attraverso un'argomentazione al contrario, come un'arringa a favore di un pensare storico sensibile, che si nega ad un'avventata generalizzazione di ciò che viene pensato, come un'arringa a favore di un pensiero, che continuamente lascia indietro le invadenti pretese di conoscenza alle loro circostanze d'origine contingenti e storiche e, perciò, quasi come se si interrompesse continuamente. Passaggi come quelli citati all'inizio sono anche motivo d'ispirazione per "quell'intraprendere" che, da ormai 15 anni, si trova annotato nell'agenda di ricerca dell'Accademia delle Scienze di Heidelberg, ossia il nascente commento di tutte le opere di Nietzsche a Friburgo in Brisgovia.³

Questo Commento dovrebbe rifinire i contenuti filosofici, storici e letterari, nonché le forme ed i contesti delle opere nietzscheane. Inoltre verrà creato un commento ad ogni singolo scritto di Nietzsche, — in un primo momento le opere postume non verranno commentate — il quale a sua volta si articola in un commento generale e uno riguardante parti specifiche. Barbara Neymeyer e Jochen Schmidt lavorano attualmente al commento delle opere del primo volume contenute nell'edizione critica Colli-Montinari, e precisamente alla *Nascita della tragedia* e

2. In modo più dettagliato cfr. SOMMER 2008, 267-293.

3. Riguardo le condizioni generali, la struttura formale ed il piano di realizzazione cfr. NEYMER, SCHMIDT e SOMMER 2009, 260-264.

alle *Considerazioni inattuali*; io stesso sono addetto al commento delle opere dell'ultimo anno di produzione (1888 - KSA 6)⁴ e spero di poter concludere il commento del *Caso Wagner*, dell'*Anticristo*, *Ecce homo*, *Nietzsche contra Wagner* e dei *Ditirambi di Dioniso* entro il 2012. A questi scritti che mi sono stati assegnati appartiene anche il *Crepuscolo degli idoli*.

Prima di iniziare ho avanzato alcune riflessioni su come dovrebbe essere un commento sul *Crepuscolo degli idoli* e, in particolare, fino a che punto l'opera di Nietzsche come tale, cioè come un libro al quale sottostà una precisa "volontà di libro", sia rilevante per il commento stesso.⁵

Prospettivamente, però, una tale impresa si presenta alquanto differente rispetto a quella pensata retrospettivamente, pertanto non voglio ripetere ciò che è stato allora detto e intanto pubblicato. Nel frattempo, infatti, esiste tra le altre una versione *in nuce* del commento sul *Crepuscolo degli idoli*, – pertanto alcune pretese formulate tre anni or sono non hanno potuto trovare la propria realizzazione, mentre altre in maniera più decisa sono avanzate in primo piano. La differenza più evidente tra un piano di lavoro e la sua realizzazione consiste proprio nel fatto che l'aspetto storico della ricezione nietzscheana, che nell'anticipazione sull'uscita del commento e negli opuscoli gioca un ruolo di notevole importanza, abbia perso molto di significato. Ciò dipende sicuramente dal fatto che, nonostante la grandiosa risonanza storica di Nietzsche estesasi a tutti i campi culturali, la concreta ricezione delle singole opere si lascia difficilmente cogliere, non considerando per una volta le immediate recensioni ed interpretazioni scientifiche. *La nascita della tragedia* e *Così parlò Zarathustra* sono forse gli unici testi di Nietzsche che godono già adesso di una chiara e riconoscibile, perfettamente distinguibile, ricezione storica. All'interno della maggioranza degli altri libri scaturiti dall'enorme corrente d'entusiasmo nietzscheano risulta difficile da stabilire una ricezione storica così palese. La ricezione storica delle singole opere di Nietzsche si potrà comunque seriamente definire solo quando la mastodontica collezione nietzscheana

4. Con KSA ci si riferisce all'edizione critica dell'opera nietzscheana di Colli e Montinari

5. Queste considerazioni sono state nel frattempo pubblicate: SOMMER 2009b, 45-66.

di Richard Frank Krummel a Naumburg sarà catalogata e perciò consultabile. In breve: nel progetto «Commentare-Nietzsche» dell'accademia di Heidelberg verrà documentata la storia degli effetti esemplare e non complessiva delle singole opere nietzscheane. L'invitante compito di scrivere una complessiva analisi sulla storia degli effetti gli effetti scaturita dai singoli libri di Nietzsche, anche del *Crepuscolo degli idoli*, deve esser riservata per il futuro.

3. Opere, scritti postumi e paternità dell'opera riguardo al *Crepuscolo degli idoli*

Il Commento a Nietzsche dovrebbe contribuire ad un nuovo punto focale sulle pubblicazioni delle opere complete o di quelle uscite quando Nietzsche era ancora in vita. Dal lavoro compilativo sulle opere postume condotto da Elisabeth Förster-Nietzsche, passando per l'affermazione ricca di conseguenze di Martin Heidegger che «la filosofia propria di Nietzsche in quanto a “scritti postumi” resta indietro»,⁶ sino ai giorni nostri si mantiene una forte predilezione dei manoscritti postumi, come se questi non solo rappresentassero il laboratorio di produzione del filosofo, ma addirittura come se avessero rappresentato l'essenza propria dell'opera nietzscheana. Anche in relazione alle opere pubblicate da Nietzsche regna, da tempo, un ecletticismo estraneo e sorprendente: si è consolidata sempre più l'usanza di decontestualizzare determinate espressioni di Nietzsche, di combinarle con altre riguardanti ambiti completamente diversi e, di conseguenza, di derivarne ogni volta la posizione filosofica desiderata. Nietzsche è stato favorito da tale atteggiamento della ricezione, dato che i suoi libri si sottraggono spesso alle aspettative dei lettori sull'unità formale e contenutistica di “libro” e dato che essi mettono criticamente in aspettativa l'occidentale medium culturale “libro”, così come altre apparentemente indiscutibili circostanze dell'esistenza. Questa problematica del libro come libro si lascia osservare, al più tardi, attraverso gli aforismi di *Umano, troppo umano*, i quali non fanno più leva su di una catena argomentativa continua e costante, né su di un pensiero portante, né tantomeno su di un *plot* raccontabile, piuttosto pretendono dal lettore stesso una capacità di sintetizzazione, che il lettore difficilmente avrebbe dovuto

6. HEIDEGGER 1989, I, 17.

operare leggendo un testo tradizionale. Gli stessi testi aforistici sono pur sempre, in quanto testi aforistici, anche formalmente unitari, in quanto costituiti da aforismi, da testi brevi, con-testuali e co-testuali, a sé stanti — fatta eccezione per i preludi lirici, per gli inserti e gli epiloghi.⁷

Una siffatta unità come testo d'aforismi non è invece più presente nel *Crepuscolo degli idoli*; quest'opera come "introduzione generale e completa" al pensiero nietzscheano comprova le più disparate forme di scrittura e si muove attraverso una varietà di generi. Il *Crepuscolo degli idoli* rappresenta un testo che sfida i lettori attraverso le sue camaleontiche variazioni, sia sotto aspetti formali che contenutistici. Nietzsche testa formalmente tutti i possibili generi letterari: a partire da epigrammi e sentenze fino agli aforismi, dalla dissertazione fino al saggio, dal racconto fino al dramma breve, dal resoconto biografico fino alla prosa poetica. Persino le altezze di stile vengono variate e sfumate in modo eterogeneo: dal *genus humile* attraverso il *genus medium* finanche al *genus sublime*, nulla viene tralasciato: «Considerando che la varietà di stati intimi in me è fuori dal comune, nei miei scritti si possono trovare molte possibilità di variazioni stilistiche — la molteplice arte stilistica per eccellenza, di cui mai un essere umano dispose o ha disposto».⁸

Il testo del *Crepuscolo degli idoli* era originariamente incorniciato da due raccolte d'aforismi: «Detti e frecce» e «Scorribande di un inattuale».

Questa cornice venne a mancare quando Nietzsche inserì quell'apparente, e di fatto solo apparente, capitolo autobiografico con il titolo di «Ciò che devo agli antichi». Il lettore del *Crepuscolo degli idoli* riceve non solo la possibilità di un vagabondaggio per mezzo del pensiero nietzscheano, ma anche proprio attraverso il suo paesaggio stilistico di scrittura. Si potrebbe sostenere che questo rappresenti un esempio di scrittura della decadenza — riferendosi con il termine decadenza ad una mancanza di unità contenutistica e di forma — con cui Nie-

7. Cfr. HARALD 1984, 18: «L'aforisma è un elemento cotestuale isolato di una catena composta da scritti prosaici, che formulato attraverso una frase unica capace di rinvio, ossia attraverso un modo conciso, è messo in rilievo sia linguisticamente che cosalmamente.

8. KSA 6, 304, 8-12.

tzsche presenta nel suo modo proprio di scrivere quello che intende ricacciare, mentre nell'*Anticristo*, precisamente nella *Trasvalutazione di tutti i valori*, tenderebbe all'unità contenutistica e formale, quindi al superamento della decadenza stessa. Gli excursus storici contenuti nel *Crepuscolo degli idoli*, riguardino essi i Greci, la legge di Manu, l'impero romano o i tedeschi, mostrano sempre processi comparabili di degenerazione o decadenza. Nonostante strutture originarie autoritarie e un addomesticamento della società attraverso mezzi violenti, dimora nei racconti storici di Nietzsche la disgregazione sociale; con lei entrano in scena figure come Socrate, Ciandala oppure i cristiani: in poche parole, "decadente". Esiste evidentemente, nonostante le più disparate circostanze, una certa inevitabilità in questi processi di degenerazione, contro i quali nulla può essere intrapreso, sebbene Nietzsche sembri voler mobilitare, in un crescendo *antidecadente*, proprio la risolutezza dei suoi lettori contro questa degenerazione.

Nietzsche si sottrae con le continue fratture nel testo del *Crepuscolo degli idoli* ai continui cambiamenti nel percorso tastuale-stilistico, nella melodia linguistica e nell'atmosfera di ogni linguaggio di scrittura, così come secondo il *Crepuscolo degli idoli*, *La "ragione" nella filosofia* 1⁹ era fino a quel momento caratteristico per i filosofi. Un filosofare che privilegia il divenire può trovare semmai attraverso assestamenti, i quali vengono contrastati sempre con assestamenti opposti, la propria adeguata espressione. Anche tenendo presente la fondamentale critica del linguaggio, articolata in particolar modo nel *Crepuscolo degli idoli* ne *La "ragione" nella filosofia* 5¹⁰ e sempre nel *Crepuscolo degli idoli* nelle *Scorribande di un inattuale* 26,¹¹ vale questa sospensione coercitiva del sé (dove la struttura linguistica viene resa colpevole del fatto che noi pensiamo attraverso determinate categorie, le quali non possiedono forse nessuna corrispondenza effettiva con la realtà – come per esempio i concetti di *soggetto* e *volontà*): la critica del linguaggio si può esprimere solo linguisticamente. Per questo nel *Crepuscolo degli idoli* il linguaggio deve continuamente sospendere tutti gli assestamenti per portare l'attenzione su una possibilità riguardante una realtà al di là delle coercizioni linguistiche di pensiero.

9. KSA 6, 74, 2-75, 8.

10. KSA 6, 77, 1-78, 13.

11. KSA 6, 128, 19-28.

4. Impostazione del commento e obbligo alla frammentazione

Improvvisamente siamo giunti nel mezzo dell'interpretazione del *Crepuscolo degli idoli*, o quantomeno nel mezzo dell'analisi della forma dell'opera. Per eseguire una tale analisi ci si aspetta, lecitamente, un commento; effettivamente tale analisi si troverà in un commento generale.

Il commento ad ogni scritto nietzscheano si struttura secondo commenti specifici e generali. Ogni commento generale dà informazione riguardo:

1. storia della nascita, del testo e della pubblicazione dei relativi scritti;
2. osservazioni specifiche sul testo di Nietzsche;
3. fonti e ambiti di finanziamento;
4. seguono brevi rappresentazioni della concezione e della struttura del relativo lavoro;
5. discussioni circa il valore posizionale di questo lavoro all'interno della complessiva attività produttiva di Nietzsche;
6. considerazioni sulla storia degli effetti.

In questo commento generale si deve quindi ottenere una presentazione in uno spazio molto limitato delle informazioni più essenziali sull'opera; nella migliore delle ipotesi il commento generale rende chiari struttura e contenuti principali – un procedimento di chiarificazione nel quale semplificazioni e abbreviazioni sono imprescindibili. Vi ho portato innanzi siffatte semplificazioni ed abbreviazioni, considerando una breve caratteristica della forma letteraria.

Da un certo punto di vista questa strategia abbreviativa e semplificativa lavora contro il tentativo di Nietzsche di scrivere libri come non furono mai scritti, ovvero che non si attengono più alle prescrizioni secondo le quali in occidente si intendeva ordinariamente il concetto di libro. Il commento generale, infatti, riporta l'eterogeneità del testo nuovamente ad un comune denominatore, individua temi continui, mette in rilievo determinate proposizioni o chiari *plot*, e così minaccia

a sua volta l'irriducibilità di tutto il testo e di sottrarre la sua forza di resistenza a qualsiasi tentativo di catalogazione.

Sotto un altro aspetto questa strategia di semplificazione e di abbreviazione in forma di commento generale si lascia però assolutamente intendere come un procedere "affine a Nietzsche", in quanto enuclea le cose in maniera puntuale e mette in rilievo, esagerando dove possibile il rilievo stesso. In questo modo la strategia si muove nel territorio proprio all'arte abbreviativa nietzscheana, la quale presenta con estrema riduzione, e non senza secondi fini, ciò che è passato e ciò che è presente.¹²

Così si lascerebbe intendere la procedura del commento come una scuola di stile, poiché il commentare spinge ad una concisione linguistica e ad una precisione di pensiero. Che decidano i fruitori se si vuole considerare, infine, un tale commento come una scuola attraverso la quale i suoi redattori sono passati e di cui ne fanno parte. Il commentatore può per lo meno mantenersi indenne dalla quotidiana pressione della concisione linguistica e dalla precisione del pensiero, poiché nel momento in cui scrive contributi del genere lascia cadere le redini, rinunciando felicemente sia alla precisione che alla concisione.

Già nel commento generale saranno pretesi precisione e concisione, e ciò vale in misura ancora maggiore per il commento delle parti specifiche, il quale determina ampiamente il lavoro quotidiano del commentatore – e questo non l'avevo ancora previsto due o tre anni or sono per le spiegazioni prospettiche al commento del *Crepuscolo degli idoli*. Anche per quanto riguarda la mole, il commento delle singole parti costituisce il 95 per cento del commento generale; il lavoro al commento generale rappresenta addirittura una ripresa di elevata e svariata fertilità in diversi campi dopo un periodo di privazione.

Il "commento generale" vive di licenza alla sintesi, cioè alla generalizzazione e alla grossolanità. Rispetto a ciò il commento delle parti singole è lemmatizzato, ossia i passaggi del testo nietzscheano bisognosi di commento – da parole semplici finanche a più frasi – introducono di volta in volta una più o meno dettagliata spiegazione, per l'appunto il commento delle parti specifiche. Non esiste quindi un testo di commento continuo e completo, piuttosto il commento

12. Cfr. STINGELIN 1993, 28-41 e STEGMAIER 1994, 119-141.

crea attraverso ogni lemma qualcosa di nuovo. Questo significa, a sua volta, che il commento delle parti specifiche è orientato verso i bisogni del lettore del testo nietzscheano: il lettore del *Crepuscolo degli idoli* si ritrova dinanzi ad inabituali figure di pensiero, ad enigmatiche metamorfosi, ad allusioni o a concetti marcati. Al lettore si pongono innanzi tante questioni. Con queste domande sul testo di Nietzsche il lettore consulta poi il commento e vede subito cosa viene spiegato sui punti problematici — ogni lemma precede l'indicazione di pagine e versi della KSA. Il commento dei passi singoli non è pensato, quindi, per una lettura continua e completa, ma come strumento d'aiuto per una lettura progressiva del testo nietzscheano. Questo a sua volta rappresenta per il commento *come testo* un'ampia frammentazione: con ogni nuovo lemma comincia il commento nuovamente da capo per poi interrompersi ancora, anche nel caso di spiegazioni estese, dopo due o tre pagine, al di là di tutti i rimandi incrociati, i quali collegano tra di loro le singole spiegazioni. Se la prassi del commentare, quindi, dovesse essere una scuola di stile, allora la forma del commento di Nietzsche educerebbe, almeno attraverso le spiegazioni dei singoli passaggi, ad uno stile (romantico?) della frammentazione. Muovendo dalla *critica sulla decadenza* di Nietzsche si potrebbe considerare proveniente da una debolezza questa coercizione al frammentare come caratteristica per la moderna disgregazione del pensare e dello scrivere, per la mancanza di forza che sia capace di creare un'unità, per uno sfilacciarsi ed una disgregazione dell'unità "libro". In ogni modo bisogna tener conto che lo stesso *Crepuscolo degli idoli*, con il disfacimento dell'unità libro, emerge sotto veste di un prodotto letterale decadente. Il *Crepuscolo degli idoli* sembra così frammentato come Dioniso. Pertanto il commento potrebbe, almeno nel caso del *Crepuscolo degli idoli*, essere adatto all'opera.

5. Cosa dovrebbe fornire un commento?

Cosa dovrebbe fornire un commento a opere come quelle di Nietzsche? Cosa ci si può aspettare da esso? Di certo il profilo della sua pretesa riuscirà differentemente sia secondo il fruitore sia secondo il commento. Un commento concreto non potrà soddisfare tutte le esigenze con le quali tutte le tipologie di fruitori lo confrontano. Il catalogo delle prestazioni, che a breve tratterò, esprime prima di tutto le pretese con

le quali io stesso confronterò un tale commento. Di conseguenza sono queste le aspettative che pongo al mio lavoro. Che si obietti pure sul fatto che la lista successiva delle pretese, nella forma in cui viene qui proposta, sia così poco sistematica quanto il catalogo di prestazioni legali della cassa mutua! Con questa accusa posso vivere, dopo aver creato, con il commento dei singoli passaggi, un rinnovato coraggio del frammentario.

La pretesa principale che io al di là delle più semplici spiegazioni dei concetti e delle cose pretendo da un commento delle opere di Nietzsche è questa: *un commento deve contestualizzare*.¹³

Il contestualizzare può essere costituito perlomeno a tre livelli. Innanzitutto esso è da ricercare all'interno del lavoro commentato. Verrebbe così dimostrato come una determinata enunciazione, un determinato pensiero sia in relazione con pensieri simili, che si trovano in altre posizioni nello stesso testo, come l'enunciazione oppure il pensiero resti costante all'interno dell'opera e come esso si espanda o si trasformi. In seconda istanza sarà ampliato l'orizzonte di contestualizzazione sull'opera completa di Nietzsche, anzitutto per quanto riguarda gli scritti immediatamente successivi, così come per quelli contemporanei postumi, quindi riguardo a quelli precedenti ed eventualmente posteriori ed infine a quelli legati al lascito. In terza ed ultima istanza, si deve condurre una contestualizzazione che oltrepassi Nietzsche: in quale storia spirituale contemporanea o lontana dai relativi dibattiti si innesta l'enunciazione problematica e come modifica tali dibattiti?

Il desiderio della contestualizzazione si lascia descrivere come una configurazione: *Il commento deve configurare*. Ciò significa che dovrebbe collegare parti del testo ancora da spiegare con figure di pensiero parallele provenienti dalla stessa opera di Nietzsche, da altre opere sue ed infine da quelle riguardanti "il campo esterno a Nietzsche"; dovrebbe mostrare costanti e trasformazioni, così come delimitazioni situazionali. Comunque Nietzsche appare come *esemplare pensatore situazionale*, che reagisce sempre di nuovo al "già dato", che egli vuole modificare, dal quale egli vuole distanziarsi, contrapponendogli il "proprio" - il "se

13. Per un approccio contestualizzante nella ricerca nietzscheana cfr. STEGMAYER 2004, 90-128: circa il programma di una scrittura della storia della filosofia che contestualizzi, in generale cfr. SOMMER 2005, 1-28.

stesso". A seconda di ciò che Nietzsche rinviene, egli pone e si pone contro di esso.

L'orizzonte sul quale il commentatore di Nietzsche si muove è, per questo, potenzialmente infinito. In questo modo ogni delucidazione delle singole parti potrebbe svilupparsi in un mostruoso commento su tutto, per così dire in un raddoppiamento di questo universo. In base a ciò, sia dal punto di vista teoretico che pratico-pragmatico, è indispensabile la pretesa: *il commento deve condensare*. La contestualizzazione deve servire al fruitore in parte essenzialmente minima. Così diventano indispensabile l'esemplarità e l'abbreviazione funzionale nella rappresentazione dei contesti. Il commento deve presentare il suo materiale *in nuce*, indipendentemente dal fatto che si tratti dello sviluppo di pensieri cardinali nietzscheani nella sequenza delle sue opere, dell'esposizione dei pensieri esterni da lui espressi, oppure delle persone nominate appartenenti alla storia della cultura. Il commento deve attenersi strettamente a ciò che rende possibile la chiarificazione dei passaggi commentati e dovrebbe per questo rinunciare a vie di spiegazione secondarie e devianti.

Che cosa consegue alla pretesa principale, cioè al fatto che il commento dovrebbe contestualizzare? Ciò che ne consegue innanzitutto è che questo commento, per cominciare, storicizza. Ciò che è stato scritto da Nietzsche viene posizionato nel contesto intellettuale a lui contemporaneo; verrà inteso come qualcosa che nasce in un determinato tempo, in determinate circostanze, che non si mummifica in precoci e sistematiche intenzioni e che quindi non può essere proclamato a verità eterna. Questo storicizzare include immancabilmente l'essere distanziato: come minimo non possiamo, in qualità di commentatori, leggere Nietzsche in questo modo, ossia come se i suoi pensieri fossero risposte immediate alle nostre domande, le quali, a loro volta, sono venute alla luce in altre circostanze e in un altro tempo. *Commentare e contestualizzare aliena da Nietzsche*, in quanto per lo meno smettiamo di far coincidere le sue riflessioni con le nostre. Il commento, inteso in questo senso, porta con sé come reazione anche un processo di *decanonizzazione*: ciò che è stato commentato non sarà considerato come ineccepibile, eterna verità, ma più come qualcosa di accessibile fuori dal proprio ambiente e non immediatamente riconducibile al nostro mondo della vita. In questo modo viene relativizzata ogni canonizzazione che è alla base del lavoro di commento: prima di tutto è da

sottolineare che ciò che in una cultura ha ottenuto un grado canonico pretende uno scrupoloso commento. Proprio in base a questo le opere di Nietzsche assurgono a canone della cultura europea.

Alienazione, essere distanziati e relativizzazione non devono certamente rappresentare le parole ultime e definitive riguardo al commentare. Proprio attraverso il commentare si ripropone idealmente una *rivitalizzazione* del testo: esso viene purificato da una ricezione monopolizzata come proclamazione di verità assolute, divenendo così, non solo nel suo contesto di nascita, (più) trasparente. Piuttosto bisogna ora chiedersi quanto ancora, al di fuori del suo contesto di nascita, abbia da dire il testo (circa il contesto del nostro proprio pensare). Ciò è probabile poiché questi testi hanno ancora tante cose da dirci. Si potrebbe, se si vuole di nuovo utilizzare una parola chiave, formularlo in questo modo: *il commento può mostrare prospettive della congiunzione*. “Coniugare”, nel senso di “legare insieme”, significa quindi creare un collegamento con ciò che non è stato ancora collegato, ossia mostrare in modo esemplare come uno specifico pensiero nietzscheano abbia fatto carriera o come potrebbe ancora farla, come rimanga capace di *connessioni* oppure come si sia rinnovato. “Coniugare” può anche significare che un pensiero specifico può essere “legato insieme” a diverse persone, tempi e modi e che un tale pensiero possa essere giocato nei contesti più disparati, i quali però non rispecchiano i contesti di nascita effettivi. Questo d'altronde sarebbe un esame di validità esemplare di questo stesso pensiero. Lo stesso «Commentare-Nietzsche» porterà proprio a margine, a malapena oppure al massimo grado, tutte le prove di validità, soprattutto le congiunzioni, ma esso può mettere a disposizione uno strumento che ispiri gli interpreti a tali prestazioni di coniugazione. In breve: l'alienazione dal testo, che porta con sé la contestualizzazione, potrebbe condurre ad una nuova scoperta del testo e dei suoi pensieri. Il commento ha così raggiunto il suo scopo, proprio se invita ad una nuova concentrazione sul commentato.

(Traduzione di R. Mirelli)

Andreas Urs Sommer
sommer@adw.uni-heidelberg.de

Riferimenti bibliografici

- HARALD, F. 1984, *Aphorismus*, Metzler, Stuttgart.
- HEIDEGGER, M. 1989, *Nietzsche [1936/61]*, Gunther Neske, Pfullingen.
- NEYMER, B., J. SCHMIDT und A. U. SOMMER 2009, „Nietzsche-Kommentar“, in *Die Forschungsvorhabender Heidelberger Akademie der Wissenschaften 1909-1009*, hrsg. von V. SELLIN, E. WOLGAST und S. YWIES, Heidelberg, S. 45–66.
- SOMMER, A. U. 2008, „Was heißt und zu welchem Ende schreibt man Philosophiegeschichte?“, in *Scientia Poetica. Jahrbuch für Geschichte der Literatur und der Wissenschaften*, Bd. 12, S. 267–293.
- 2009a, „Der Kommentar und die Philosophie“, in *100 Jahre Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Früchte vom Baum des Wissens. Eine Festschrift der wissenschaftlichen Mitarbeiter*, hrsg. von D. BANDINI und U. KRONAUER, Heidelberg, S. 115–120.
- 2009b, „Ein philosophisch-historischer Kommentar zu Nietzsches Götzen-Dämmerung. Probleme und Perspektiven“, in *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch*, Bd. 35, S. 45–66.
- SOMMER, A. U. 2005, „Das Ende der antiken Anthropologie als Bewährungsfall kontextualistischer Philosophiegeschichtsschreibung: Julian von Eclanum und Augustin von Hippo“, in *Zeitschrift für Religion- und Geistesgeschichte*, Bd. 57, S. 1–28.
- STEGMAIER, W. 1994, „Weltabkürzungskunst. Orientierung durch Zeichen“, in *Zeichen und Interpretation*, hrsg. von J. SIMON, Suhrkamp, Frankfurt a.M., S. 119–141.
- 2004, „„Philosophischer Idealismus“ und die „Musik des Lebens“. Zu Nietzsches Umgang mit Paradoxien. Eine kontextuelle Interpretation des Aphorismus Nr. 372 der Fröhlichen Wissenschaft“, in *Nietzsche-Studien*, Bd. 33, S. 90–128.
- STINGELIN, M. 1993, „Historie als „Versuch das Heraklitische Werden [...] in Zeichen abzukürzen“. Zeichen und Geschichte in Nietzsches Spätwerk“, in *Nietzsche-Studien*, Bd. 22, hrsg. von G. ABEL und W. STEGMAIER, S. 28–41.

La *renovatio philosophiae* di Friedrich Nietzsche

Nuove forme di pensiero accademico?

Raffaele Mirelli

Porsi una tale domanda, se cioè oggi sia ancora possibile pensare nuove forme di filosofia accademica e dare valore a quest'ultima nel mondo della ricerca, sembra scontato. Ancora più scontata sarebbe la risposta a tale domanda: Sì! La filosofia, la cui ricerca deve fare proprio questo, tracciare nuovi sentieri e nuove prospettive, gettare luce sul futuro, ma - nel caso della ricerca filosofica e in particolare nel campo degli studi nietzschiani - innanzitutto sul passato, sulla ricezione di questa filosofia atipica e sovvertitrice.

Il passato della ricezione di Nietzsche è infatti ancora oggi oggetto di una intensa attività di ricerca, la quale caratterizza l'interesse culturale delle università tedesche. La proposizione «*C'è chi è nato postumo*» - come Nietzsche stesso scrisse in una prefazione¹ - dà il titolo al quarto volume della serie *Nietzsche Heute* (2012), e conferma con ciò il sospetto già da tempo coltivato dagli studiosi: gli effetti del pensiero di Nietzsche si sarebbero estesi in ogni ambito culturale del nostro tempo. Se è vero - come scrive il filosofo tedesco Andreas Urs Sommer - che Friedrich Nietzsche è una sorta di catalizzatore in campo culturale, il mondo accademico non deve allora sottovalutare la misura in cui l'influenza di questo autore può produrre tematiche fruttuose al di fuori dell'accademia, né la misura in cui queste tematiche possono a loro volta essere fruttuose per l'accademia stessa: «Se Nietzsche è stato ed è un fattore culturale determinante, ne segue allo stesso tempo che queste ricerche non possono in alcun modo rimanere limitate alla storia della filosofia in senso accademico».² In chiusura a queste considerazioni c'è da chiedersi se Nietzsche abbia dato inizio a una liberazione, a una "disaccademizzazione" in rapporto a tali limitazioni spaziali e relazioni istituzionali, e ciò potrebbe indicare che Nietzsche ha

1. EH, KSA 6, 298; CM VI.3, 167. L'edizione citata è la *Kritische Studienausgabe* (KSA), mentre per le traduzioni italiane del testo nietzschiano si fa riferimento all'opera completa a cura di G. Colli e M. Montinari (CM).

2. SOMMER 2012b, 22. Alla fine del suo saggio Sommer pone il problema della filosofia futura e del suo uso nella società sotto il segno della filosofia nietzschiana.

raggiunto proprio un tipo di liberazione della filosofia e della figura del filosofo che permetta di superare lo spazio disciplinare dell'accademia.

Al fine di porre le basi per esporre la trasformazione nietzschiana della filosofia occidentale intraprenderò una indagine metastorica che porrà in contatto due eventi separati nella storia della filosofia, sui quali tornerò in seguito. Questa operazione non è priva di pericoli: da un lato perché mancano a riguardo, nella letteratura secondaria nietzschiana, affermazioni esplicite o indicazioni scritte, e dall'altro perché la prospettiva – o l'ipotesi – che ne emerge potrebbe apparire piuttosto arbitraria. Se però l'obiettivo di questo saggio è quello di creare un margine di gioco attraverso la filosofia di Nietzsche, allora creerò intenzionalmente questo spazio libero – la parola «margine di gioco» significa proprio questo – e con ciò metterò in moto all'interno di questo spazio la totale libertà come oggetto dell'intuitivo, la non ancora fondata forza dell'intuizione.

E tuttavia è proprio questo influsso nietzschiano a permettere una tale ipotesi in questa situazione storica, e cioè: ha Nietzsche voluto liberare la filosofia dallo spazio accademico? Si può porre l'ipotesi che la creazione, da parte di Nietzsche, della figura del Viandante rifletta il tentativo di consegnare al XX secolo una nuova figura di intellettuale, come contrappeso rispetto alla classica figura del filosofo – ossia Socrate? Che fanno allora i filosofi, se vengono privati da Nietzsche di una dimora propria? Hanno oggi i filosofi un ruolo sociale al di fuori dell'occupazione accademica?

La figura di Nietzsche, una figura di culto, sconfina ancora oggi fuori dallo spazio accademico – così come nel secolo scorso, ma allo stesso tempo distrugge questo spazio dall'interno, poiché esercita ancora un influsso ispiratore e sembra di fatto aver ottenuto la propria forza e la propria popolarità al di fuori dell'accademia. Ciò porta con sé non poche discordanze interpretative e fraintendimenti nella ricezione, i quali ancora oggi abbisognano di una spiegazione, di una collocazione e contestualizzazione storica. Sintomatico, a riguardo, è il commento all'opera completa di Nietzsche, ancora in corso di pubblicazione, a cura della Accademia delle Scienze di Heidelberg, che grazie alle nuove raccolte nietzschiane tenta di offrire una esatta collocazione storica di questo autore nella storia della filosofia accademica.

Come la filosofia di Nietzsche si sia diffusa e si diffonda ancora nella cultura tedesca, rimane una questione aperta. Gli influssi di Nietzsche

sulle trasformazioni culturali dello spirito sono ancora percepibili. Ciò non ci sorprende più: l'impostazione filosofica nietzschiana divenne già alla fine della sua vita un fenomeno culturale, come scrive Steven E. Aschheim: «La sua opera era incessantemente presente già a partire dagli anni '90 del XIX secolo in tutta Europa, negli Stati Uniti, addirittura in Giappone».³ Questa incisiva filosofia della libertà si offriva con disinvoltura – a dispetto del dibattito, nel campo culturale dell'accademia, sul raggiungimento di una sua definizione tra il sistematico e il non sistematico,⁴ e quella di Martin Heidegger,⁵ rappresentano da questo punto di vista un tentativo di assegnare alla filosofia di Nietzsche una definizione o un aspetto dottrinale) – come punto di partenza di ulteriori punti di vista politici e culturali: Nazionalsocialismo, Femminismo e altri rappresentano solo una piccola porzione di tali movimenti culturali e politici, i quali si sono serviti della filosofia di Nietzsche per i propri fini: «Nietzsche è un banco di prova molto istruttivo, al suo cospetto si dividono gli spiriti. I superficiali lo hanno preso per superficiale, hanno scelto un paio di parole chiave, come ad esempio *Superuomo* o *Volontà di Potenza* o *Bestia Bionda*, e con ciò hanno appreso solo ciò che era loro noto già da prima».⁶

Queste condizioni nel corso della ricezione, la versatilità della filosofia nietzschiana (dovuta non da ultimo alla forma aforistica dopo *Umano troppo umano*) non solo destano congetture sulla sua validità universale (con ciò si intende qui la sua diffusione al di fuori del proprio specifico campo disciplinare), ma determinano la nascita di nuove forme di interrogazione filosofica all'interno dell'accademia. Ma come si cristallizzano queste nuove forme filosofiche all'interno delle università? E soprattutto, come mai nel XX secolo la filosofia spinge, con Nietzsche, all'esterno dell'accademia e del proprio ambito disciplinare? Era ed è questa filosofia, a causa della propria forma stilistica – quella dell'aforisma –, così adattabile e facile da interpretare? Per il momento lascerei queste domande ancora aperte. In quanto giovane filosofo pongo la forza della filosofia nelle conseguenze dell'interrogarsi. Ma è nella tradizione filosofica greca che si nasconde ciò che può offrire un

3. ASCHHEIM 2000, 1.

4. LÖWITH 2003.

5. HEIDEGGER 1994.

6. HILLEBRAND 2000, 5.

accesso al concepimento di un'ipotesi valida, al fine di comprendere il superamento nietzschiano dei confini accademici o l'assenza di fissa dimora della filosofia – e ciò potrebbe condurci proprio a una risposta alla domanda appena formulata. Se la nostra indagine si rivelerà fruttuosa, allora la negazione nietzschiana della grecità apparirà in modo diverso rispetto al solito.

Perciò, a mo' di sintesi di questioni così complicate, ricorrerò a una sola domanda: è possibile che dietro il filosofare di Nietzsche si nasconda un motivo ulteriore, forse storico e psicologico, per il quale egli è diventato così popolare? Con grande probabilità – si tratta dell'ipotesi di questo saggio – la filosofia di Nietzsche è diventata la viva voce di un progressivo sviluppo storico della figura del filosofo, e in generale dell'intellettuale, che trova la propria linea genetica in Platone e Socrate. L'ipotesi menzionata, questa intuizione vede due movimenti nella storia della filosofia occidentale, che si contrappongono nella coscienza dei loro due rappresentanti principali, ossia Platone e Nietzsche: prima Platone, con la fondazione dell'Accademia dopo il processo contro Socrate, ha voluto proteggere i filosofi dalla massa; in secondo luogo Nietzsche, ha reso possibile, attraverso la figura del Viandante, la liberazione dei filosofi dall'accademia stessa.

1. L'influenza di Nietzsche sulla saggistica moderna e la motivazione per nuove tematiche filosofiche: dell'uso della filosofia per interesse personale

La seguente considerazione sembra adeguata a questo metodo di indagine, ossia qualora si voglia collegare lo studio della filosofia ai propri fini esistenziali: la domanda sul senso della (propria) vita è forse, tra le tante, una questione esistenziale capitale, la quale ha condotto, conduce ancora e continuerà a condurre numerose persone alla decisione di scegliere la filosofia come professione di vita, come vocazione esistenziale. I filosofi hanno fatto di tali questioni, e dunque del tentativo di dar loro una risposta valida, il compito principale della loro vita. Accanto a queste emergono oltretutto sempre nuove domande, il cui senso viene prodotto nell'attualità di ogni situazione.

È proprio la questione principale, la quale emerge dalla attuale situazione della filosofia odierna, e la cui percezione viene destata da una prospettiva personale, a perorare la presente indagine. Più precisa-

mente, la questione emerge dal bisogno di considerare la filosofia come professione, cosa che oggi accade raramente: perché filosofiamo ancora oggi, soprattutto in vista del nostro futuro professionale di filosofi? Quale funzione, quale fine assegniamo alla filosofia e al filosofo?

Che lo si voglia o no, per i filosofi che hanno deciso di intraprendere un lavoro di ricerca dottorale⁷ c'è una distanza da superare, ed essa consiste nello spazio tra il mondo accademico e quello non accademico. Un giovane filosofo comprende la difficoltà di un impegno professionale solo alla fine di questa fase vitale. A dispetto dei canali multimediali, che offrono un accesso veloce al mondo professionale, non si trova un campo professionale nel quale la categoria del filosofo sia direttamente menzionata. Le stesse agenzie di collocamento hanno a riguardo difficoltà concrete. Un filosofo di professione deve perciò modificare e riquilibrare la propria definizione lavorativa, e tentare la fortuna sotto pseudonimo. Già solo la menzione delle sue competenze filosofiche è talvolta motivo di ilarità per chi ascolta. La tipica domanda che noi filosofi ancora oggi ci sentiamo rivolta è la seguente: cosa fa un filosofo? Giustamente i più non sanno cosa i filosofi facciano nella e per la società. Essi sembrano degli esseri sconosciuti, i quali si ritirano dalla compagnia degli altri per godere dell'isolamento intellettuale. Può essere che la disinformazione degli uomini emerga proprio da questo isolamento. In effetti la questione del filosofo in quanto tale sembra rappresentare un anacronismo nella società odierna. Con ciò tuttavia non si intende che i filosofi non avrebbero alcuna possibilità di inserirsi nel mondo professionale, ma si evidenzia semplicemente che questa mancanza rappresenta una realtà sintomatica del nostro tempo: oggi i filosofi sono un gruppo di esseri isolati. Gli studiosi di area umanistica rappresentano di fatto un problema professionale già giunto all'attenzione della stampa (si veda lo *Spiegel Online*).

La filosofia accademica odierna sembra in effetti voler assumere seriamente una posizione in relazione a questo tema. Andreas Urs Sommer ha abbracciato il tema in quanto esperto di Nietzsche. Egli ritiene che Nietzsche sia uno strumento molto valido in questo dibattito. Si potrebbe affermare che il suo interesse per Nietzsche consista nel

7. Io valuto proprio questa fase formativa di un filosofo, poiché essa è ancora collegata al puro interesse filosofico.

prendere in considerazione questo problema. Non da ultimo il suo *Lexikon der imaginären philosophischen Werke*⁸ affronta il problema con grande ironia, se non direttamente almeno embrionalmente:

Le proposte di candidatura dei grandi filosofi intendono il concetto di “candidatura” piuttosto ampiamente. Così ricade sotto di esso non solo l'affannarsi per una posizione accademica, cosa che è ormai diventata routine per i filosofi moderni, come se non ci fosse altra occupazione decorosa che una cattedra universitaria. Lo stesso Platone, come è noto, si era già candidato senza successo, verso il 390 a. C., per un posto di ordinario a Siracusa, ma tra i filosofi antichi – e ciò potrebbe sorprendere – erano già più diffuse le proposte di progetto. Tra le prime scoperte di proposte di candidatura dedicate agli antichi appartiene, ad esempio, la richiesta di risorse per lo sviluppo che Socrate inviò nel 404 a. C. al comitato di ricerca panellenico (CRP) per dedicarsi cinque anni al tema «*Community Thinking*». Il CRP motivò il proprio rifiuto affermando che l'*Impact Factor* di Socrate era troppo basso.⁹

Il *Lexikon* punta con grande probabilità a un pubblico non necessariamente accademico, e coglie con esattezza la situazione dei filosofi, la loro relazione con il mondo professionale anche all'interno del campo accademico, con le difficoltà collegate a tutto ciò, e questo sembra essere un fatto antico. Sommer, in quanto professore universitario, muove la propria critica a partire dallo spazio accademico e corrobora così l'idea che l'accademia stessa non possa sottovalutare un problema così attuale. Come è desumibile, c'è una stretta relazione tra la persona, in quanto filosofo, che determina la questione (filosofica), e la funzione di un approccio (come quello di Nietzsche) che conduce a un tale possibile risultato.

Sulla base di questa supposizione, di questo effetto della filosofia nietzschiana che probabilmente lo stesso filosofo svizzero confermerebbe, la tesi secondo cui l'influsso di Nietzsche sulla filosofia odierna porterebbe la filosofia fuori dall'università, verso una considerazione non solo della propria autocomprensione in quanto disciplina ma anche del ruolo del filosofo, diventa più verosimile:

8. SOMMER 2012a.

9. SOMMER 2012a, 39.

A partire da Nietzsche erompe chiaramente una forte spinta verso la disaccademizzazione della filosofia, e con ciò naturalmente anche verso la sua pluralizzazione. Se Platone ha portato i filosofi via dalla Polis e nell'Accademia, Nietzsche li libera nuovamente nell'assenza di una fissa dimora. Solo che, come il XX secolo mostra non solo per quanto riguarda la ricezione di Nietzsche, è difficile servirsi di questa libertà. Cosa deve essere la filosofia? Come dobbiamo filosofare?¹⁰

Questa domanda, che Sommer pone giustamente ai propri lettori, emerge di fatto dall'effetto catalizzante della filosofia nietzschiana. L'Accademia stessa comincia a rapportarsi scetticamente alla filosofia come professione. A mio avviso Nietzsche, con la sua conversione filosofica – e a riguardo vorrei in questa sede richiamare *Umano, troppo umano* –, evoca proprio questo tema, ossia il ruolo del filosofo nella società. Una disaccademizzazione (come Sommer la intende) potrebbe significare quanto segue: Cosa fa la filosofia fuori dal campo accademico? In che misura essa è ancora utile? È possibile che Nietzsche, con la figura del Viandante in *Umano, troppo umano*, intendesse una conversione del filosofo verso nuovi scenari della filosofia e perfino una nuova visione del filosofare. Se seguiamo questa argomentazione appena illustrata, allora Nietzsche emerge come fattore trasvalutante nella storia della filosofia, addirittura come un rivoluzionario.

2. Presa di distanza dalla *standard view* della critica

Ciò che questa indagine vuole è profilare un nuovo aspetto della filosofia nietzschiana, il quale rivela una componente autocritica molto forte nei confronti della figura del filosofo e vede perciò Nietzsche come il primo ad aver liberato la filosofia dallo spazio accademico. Questa direzione non è stata evidentemente battuta fino ad oggi, ma solo accennata. Per questa ragione diventa necessaria una presa di distanza dalla *standard view* della letteratura secondaria nietzschiana.

Ci sono diversi autori che fanno allusioni in questa direzione e che io considero iniziatori sintomatici per quanto riguarda questo tema, i quali esplicano *in nuce* questo nuovo orientamento o chiave di lettura. Ma in questi lavori manca una tematizzazione circostanziata. La filosofia a partire da Nietzsche non si muove tanto lontano da una

10. SOMMER 2012b, 50.

concezione della soggettività che è convenzionale all'interno della tradizione occidentale. Spesso alla sua filosofia viene ascritta una potenza straordinaria, la quale si collega a piacere con il lessico dell'individualità, della personalità e infine della volontà. Tutte queste concezioni, che naturalmente si confermano corrette nella forte risonanza e nelle modalità di ricezione dentro e fuori dell'accademia, illustrano una direzione di pensiero alternativa, che attualmente offre una possibilità di sopravvivenza più profonda per la filosofia come scienza. La filosofia nietzschiana si mostra, all'interno della storia del pensiero occidentale, come manifestazione di una individualità filosofica forte ed emancipata, ma viene spesso percepita come una filosofia del dispetto, che avrebbe l'unico scopo di minare la sicurezza della filosofia accademica. Ciò accade non solo a causa di alcuni aspetti stilistici e contenutistici, ma anche per via di tematiche inesprese e non trattate, richiamate in forma aforistica, e anche, non da ultimo, perché queste ultime vengono spesso estrapolate dal contesto. La forte critica nietzschiana alla tradizione filosofica classica nasconde una volontà di rinnovamento di questa disciplina ed esplica un processo storico che si è sviluppato a partire da Socrate.

Questo modo di considerare il ruolo del filosofo, insomma, non appartiene alla visione abituale della critica. Se *Umano, troppo umano* viene letto come l'opera che rivendica la disaccademizzazione del filosofo e della filosofia, allora manca fino a oggi una siffatta minuziosa contestualizzazione, e un confronto con il problema del filosofo così come con quello del rapporto Socrate-Nietzsche. Ancora oggi mancano nella *Nietzsche-Forschung* dei testi che si assumano l'impegno di tematizzare la figura del filosofo sotto questa prospettiva, e prima di tutto di configurare questa figura autocriticamente, sulla base fruttuosa della filosofia nietzschiana. Il confronto di Nietzsche con i filosofi così come con i filologi è per molti aspetti determinante, e presente ovunque nei suoi scritti. D'altronde questo contrasto non è chiarito ed esposto in modo esemplare solo dalla relazione tra Nietzsche e i filosofi, ma anche dalla relazione – ancora più condensata – tra Socrate e Nietzsche. Al fine di approfondire questa tematica ricercherò questa relazione¹¹ in

11. La relazione Nietzsche-Socrate in *Umano, troppo umano* non gode di una lettura unitaria. Gli aforismi in cui Socrate è citato sono i seguenti. In *Umano, troppo umano I*: 102; 126; 261; 361; 433. In *Umano, troppo umano II*: 6; 72; 86.

Umano, troppo umano, alla voce “Filosofo”, e questo in riferimento tanto alla tendenza delle prime opere (*La nascita della tragedia*, dove essa procede negativamente) quanto alle ultime (*Il crepuscolo degli idoli*), nelle quali Nietzsche, così come in *Umano, troppo umano*, mostra una certa empatia nei confronti di Socrate.¹² Socrate viene così concettualizzato come filosofo ideale e in quanto tale, nel corso dell’indagine, viene messo in relazione con gli aforismi esemplificativi che – in *Umano, troppo umano* – trattano del filosofo.

3. Uno sguardo ipertestuale: processo di isolamento e di tipizzazione dell’intellettuale

Le motivazioni per questo orientamento trovano la propria origine nell’indagine da me intrapresa sulla figura del filosofo. Il titolo *Der daimon und die Figur des Sokrates: Entstehung einer gegenwärtigen, akademischen Subjektivität am Leitfaden von Platon und Nietzsche*¹³ traccia,

12. Gli studi nietzschiani vedono il problema di Socrate dalla stessa angolazione: Socrate annuncia, con la propria rappresentazione nella filosofia di Nietzsche, una linea ricostruttiva e auto-riflessiva che va fino allo stesso Nietzsche, alla sua personalità filosofica, elemento che si offre come presupposto della mia tesi di ricerca: «La posizione nietzschiana nei confronti di Socrate è di rilevanza centrale per il suo pensiero. Con essa giungono ad espressione la sua visione della ragione e della morale, ma anche la sua immagine dell’uomo». Così si apre il capitolo intitolato *Nietzsches Einstellung gegenüber Sokrates* in KAUFMANN 1982, 455. Utilizzo il saggio di Kaufmann come filo rosso, come tipica rappresentazione – da parte della letteratura secondaria – della relazione Nietzsche-Socrate, così da offrire alla mia tesi una contro-immagine, ma al tempo stesso un supporto. Se per esempio si vede come SCHMIDT 1969 ha affrontato e tematizzato il problema, si verrà confusi con la posizione classica sul tema: Socrate come polo di due movimenti diversi nelle riflessioni nietzschiane. Purtroppo oggi sono in pochi a confrontarsi con il tema del confronto Socrate-Nietzsche. I seguenti testi hanno carattere sommario: SANDVOSS 1966 e SCHMIDT 1969, entrambi apparsi alla fine degli anni ’60. Rilevante per la trattazione seguente è stata anche l’interpretazione di NEHAMAS 1998. Attuale per il tema è il saggio di PESTALOZZI 2004, che rimanda alla tipica relazione pre-psicologica di Nietzsche con Socrate, ma prende in considerazione anche l’importante momento stilistico. Non da ultimo cito l’interpretazione di MÜLLER 2005, che offre uno sguardo completo sulla relazione di Nietzsche con la greicità e con Socrate, e tenta anche di ricostruire l’impostazione nietzschiana al di là della frattura tra filosofia e filologia. Significativo è anche il saggio di WOLLEK 2004, che offre una contestualizzazione della relazione Socrate-Nietzsche in *Umano, troppo umano* in riferimento alle opere precedenti e successive.

13. MIRELLI 2013.

tramite la comprensione del *daimon* greco, la prima tappa del percorso di ricostruzione storica della figura del filosofo. L'indagine, la quale analizza in primo luogo i concetti di *daimon* e *theos* in ambito prefilosofico (in Omero ed Esiodo) ha portato i primi, inaspettati risultati: il *daimon* è un sinonimo per *theos*, ma spesso rappresenta la divinità solo nell'ambito ufficioso dello stato, e per questo si riaggancia dal punto di vista teoretico a una certa indeterminatezza concettuale. Dapprima, nella *Apologia di Socrate* di Platone, il *daimon* si presenta come guida del filosofo (Socrate) nelle decisioni morali. Eppure il *daimon* opera in modalità diverse: per Platone con il silenzio, per Senofonte con la dissuasione. Orbene, il *daimon* sembra una costante nella vita di Socrate, dal momento che esso è citato a più riprese e da parte delle due fonti più autorevoli sulla figura storica di Socrate: Platone e Senofonte. In breve, il *daimon* è chiaramente il culmine dell'indagine sull'identità caratteriale del filosofo, e costringe Socrate a sacrificarsi davanti al tribunale in nome della verità, e la verità appare qui l'elemento trasvalutante al cospetto della massa. Il risultato di questa indagine mostra che il filosofo, o meglio il modello filosofico che è Socrate, si decide per la verità e si pone come individualità di fronte alla massa. Questa individualità può avere il valore dello Spirito Libero o del Viandante di Nietzsche in *Umano, troppo umano*, e più tardi dello stesso Zarathustra.

Se il *daimon* e Socrate possono valere come portatori, all'interno della società greca, di una diversità (filosofica), sembra impossibile che spettatori come Platone abbiano iniziato a mostrare al contrario di Socrate una umanissima paura del procedimento legale. La fondazione dell'Accademia nel 388 a.C. - dieci anni dopo il processo del suo maestro - mostra una necessità: i filosofi avevano bisogno di uno spazio in cui poter non solo filosofare, ma anche esercitare la propria attività intellettuale separati dalla massa. Come mai? Socrate ha forse mostrato con la propria vita che il filosofare sul sacro suolo dell'Agorà poteva essere pericoloso? La massa avrebbe potuto fraintendere il discorso del filosofo? A partire da ciò si genera per noi filosofi contemporanei la possibilità di concepire l'accademia come uno spazio protetto per la filosofia. Allo stesso tempo tutto ciò solleva la questione, se in questo spazio i filosofi non abbiano iniziato a isolarsi dalla massa.

Nel suo libro *Distanz und Pathos*¹⁴ Giorgio Colli, esperto di Nietzsche nonché curatore della sua opera completa, interpreta il processo di isolamento del filosofo come una sorta di tipizzazione del filosofo stesso; a partire da ciò cercherò di profilare per questa concezione una continuità che va da Socrate a Nietzsche:

Che i filosofi non possano esperire né i vantaggi né gli svantaggi della popolarità, è una verità nota da tempo, e i motivi di ciò non sono difficili da determinare. Già il mezzo espressivo di un filosofo, il pensiero astratto, spaventa i più. Se anche il filosofo dovesse soffrire di questa mancanza di popolarità, egli verrà in ogni caso ricompensato per essa dallo stesso isolamento: protetto dalla partecipazione collettiva, egli non si vede impigliato - in vita ma anche successivamente - in nessuna passione che non gli appartenga.¹⁵

Nietzsche e Socrate (che caddero vittime del processo di isolamento) delineano due movimenti contrapposti nella storia della filosofia: Socrate appare come la ragione per “rinchiudere” il filosofo nell’accademia, Nietzsche invece come colui che libera il filosofo fuori dall’accademia. Per questa ragione noi consideriamo sotto una tale prospettiva le figure pedagogiche dello Spirito Libero e del Viandante in *Umano, troppo umano*,¹⁶ così da ricavarne una figura dell’intellettuale e del filosofo potenzialmente nuova.

4. Collocazione dell’opera *Umano, troppo umano* in relazione alla tesi proposta: il filosofare biografico di Nietzsche

Se per Sommer è vera la tesi proposta, ossia che Platone ha rinchiuso i filosofi nell’Accademia, allora in parallelo ad essa si lascia formulare la

14. COLLI 1982

15. COLLI 1982, 11.

16. Nel 1879, con l’apparizione di *Umano, troppo umano*, Nietzsche rinuncerà alla propria cattedra a Basilea. A partire da questo momento della sua vita egli sarà attivo come libero scrittore, ed effettuerà viaggi in Italia e verso altre mete da lui amate. Lo «ex professore, ora fugitivus errans», come egli si firmò nel 1879 in una lettera a Paul Rée (Nr. 869, KGB, II/5 Bd. 5, 869) cominciò a essere un Viandante, e sviluppò a partire da questo periodo dei concetti, come quello di guarigione, che saranno poi presenti nei suoi scritti più tardi. È legittimo chiedersi: guarigione da cosa? In questo caso si mostra precisamente come le lettere di questo periodo descrivano un’immagine dell’uomo e del filosofo.

controtesi, ovvero che Nietzsche ha voluto portare i filosofi fuori da questo spazio. Anche in questo caso – così come accadde con Platone – il fatto fu dovuto a una causa necessaria: la malattia di Nietzsche. Se con Socrate il processo di isolamento divenne necessario al fine di difendere i filosofi dalla massa, per Nietzsche l'isolamento filosofico divenne la causa della malattia, e al tempo stesso la ragione per la liberazione, per difendere i filosofi futuri da questo stesso processo. Come accadde con Socrate, il processo di distacco, il rilascio dei filosofi nell'assenza di fissa dimora, è costato a Nietzsche una vita di isolamento fino alla morte. Se è vero che gli studiosi di Nietzsche stanno sviluppando lentamente una tale visione dell'opera nietzschiana, allora si può valutare la seguente analisi come se essa fosse un proseguimento di questa tesi, ossia una nuova forma di problematica accademica sviluppata attraverso Nietzsche.

La liberazione metaforica del filosofo dall'accademia platonica, da parte di Nietzsche, e la sua creazione del Viandante come una nuova concezione *in nuce* del filosofo, si basano su una visione non solo storico-storiografica, ma anche biografica.¹⁷ Come Nietzsche stesso ha successivamente notato in *Ecce Homo* (1886):

Umano, troppo umano è il monumento di una crisi. Dice di essere un libro per spiriti liberi: quasi ogni frase vi esprime una vittoria – con quel libro mi sono liberato da ciò che non apparteneva alla mia natura. L'idealismo non mi appartiene: il titolo dice «dove voi vedete cose ideali, io vedo – cose umane, ah! troppo umane!»... conosco l'uomo *meglio*... Qui il termine «spirito libero» deve essere inteso solo in un senso: uno spirito *diventato libero*, che ha ripreso possesso di se stesso.¹⁸

Umano, troppo umano come opera della svolta si origina da una fase vitale che Nietzsche stesso considera di conversione, in quanto possibilità,¹⁹ in quanto primo passo verso una guarigione dal suo stato

17. Cfr. SOMMER 2005, 9: «Doch manchmal wirkt das Leben...».

18. EH KSA 6, 322; CM VII.3, 331.

19. La vita di Nietzsche si mostra più amara di quanto egli avesse desiderato. I successivi anni '80 vedranno apparire opere che nei titoli lasciano trasparire un bagliore di ottimismo. All'inizio del 1880 apparve *Aurora*, il manifesto di una guarigione, così come nel 1882 *La Gaia Scienza*. La parola "possibilità" coglie nel modo migliore il senso della situazione nietzschiana: da un lato perché la guarigione che Nietzsche si

di malattia dello spirito. Proprio perciò quest'opera è di grande importanza in relazione ai suoi scritti presi complessivamente, poiché essa rispecchia uno dei suoi approcci biografici più forti e allo stesso tempo il tentativo di raggiungere la guarigione spirituale come contrappeso della malattia fisica. *Umano, troppo umano* figura come allestimento di un auto-incoraggiamento.²⁰ Per questa ragione non si può sottovalutare che proprio in questi anni Nietzsche raggiunge la convinzione di doversi ritirare dal mondo accademico. Nel 1879 si qualificava come *fugitivus errans*, dopo aver rassegnato le dimissioni dalla sua cattedra a Basilea. La presa di distanza dal mondo accademico manifesta la volontà e l'ambizione di guarigione spirituale, che egli cercò di raggiungere in questi anni (dal 1876 al 1879): «Un altro passo sulla strada della guarigione: e lo spirito libero si accosta di nuovo alla vita, anche se lentamente, quasi recalcitrante, quasi diffidente. Intorno a lui diventa di nuovo più caldo [...] Egli ha quasi l'impressione che soltanto ora gli si aprano gli occhi sulle *cose vicine*».²¹ L'invenzione dello Spirito Libero mostra già in sé un comportamento terapeutico: «Così dunque una volta, quando ne ebbi bisogno, mi inventai anche gli "spiriti liberi", ai quali, col titolo di *Umano, troppo umano*, è dedicato questo libro melanconico-coraggioso: di simili "spiriti liberi" non ce ne sono, non ce n'erano; ma allora, come ho detto, avevo bisogno della loro compagnia per tenermi di buonumore in mezzo a cose cattive (malattia, solitudine, lontananza, *acedia*, inattività)».²²

Allo stesso tempo emerge in questi anni una nuova visione nietzschiana della morale, della religione, della filosofia stessa in quanto percorso conoscitivo e non da ultimo del filosofo. Ci sono tuttavia più ragioni alla base del concetto di «libertà del volere» in *Umano, troppo umano*, e una di queste può essere la volontà di una liberazione radicale da tutte le vecchie maschere filosofiche. La rottura di Nietzsche con la

augurava non fu mai raggiunta, e però, dall'altro lato, perché *Umano, troppo umano* rappresenta il primo passo – come egli stesso scrisse – verso la guarigione desiderata. In questo contesto vorrei far notare che COLLI 1982, 55 considera *Umano, troppo umano* come «espressione di una nuova maturità spirituale», che può valere come fase esistenziale e lavorativa (lo «stadio del leone») di liberazione dell'autore dal vecchio ideale nietzschiano.

20. Cfr. SAFRANSKI 2002.

21. MA I, KSA 2, 19; CM IV.2, 8.

22. Ivi 15; 4-5.

tradizione filosofica greca, con Platone, Socrate e non da ultimo con l'accademia agisce per gli studiosi odierni di Nietzsche – come è il caso di Sommer – come libertà del volere rispetto a un modello filosofico antico, la quale avrebbe spinto Nietzsche a una auto-disaccademizzazione. Nella veste di professore a Basilea egli percepiva spiacevolmente l'impegno accademico, e ciò era dovuto al suo stato di salute precario. Il carteggio dell'anno 1879 rafforza questa ipotesi di disagio con una serie di espressioni. Si legge ad esempio «*Basileofobia*» in una lettera a Franz Overbeck (Nr. 832, KSB 5, 402), oppure in una lettera a Heinrich Köselitz: «A Basilea sono stato congedato e sostituito, proprio secondo i miei desideri». ²³ Il soggiorno di Nietzsche a Basilea lascia dietro di sé non pochi segni di una malattia, una fobia nei confronti della realtà fino ad allora esperita da lui come professore. Può essere che il suo concetto della libertà del volere e il suo rinnovamento delle forme stilistiche filosofiche manifestino anche un rinnovamento della forma professionale del filosofo; questi elementi, insomma, possono essere messi in connessione con le sue dimissioni da professore.

Umano, troppo umano rappresenta la tendenza biografica di Nietzsche, in questi anni, verso la liberazione da tutte le vecchie impostazioni esistenziali, ma anche la libertà del volere, che conduce alla radicalizzazione della sua filosofia, come l'autore nota nel 1886: «Gli inizi di questo libro risalgono alle settimane del primo festival di Bayreuth; uno dei suoi presupposti è la profonda estraneità a tutto ciò che laggiù mi circondava. [...] Ma dove mai mi trovavo? Non riconosco più niente, non riconoscevo più nemmeno Wagner». ²⁴ In *Umano, troppo umano* Nietzsche svilupperà la sua nuova visione, che successivamente diverrà il fondamento delle opere di là da venire. Il suo sentire passa attraverso una sensazione di estraneità che ha la funzione di una ritrattazione del sistema dell'Io. Si ha giustamente l'impressione che *Umano, troppo umano* sia il luogo in cui il rinnovamento dei suoi pensieri e della sua filosofia appare per la prima volta. Probabilmente in contrasto con l'opinione generale, ad esempio con l'affermazione di Martin Heidegger secondo cui gli scritti postumi nietzschiani sarebbero una sorta di laboratorio che renderebbe possibile una comprensione

23. Nr. 861, KSB 5, 422; *Epistolario* III, p. 376.

24. EH, KSA 6, 323; CM VI.3, 332.

chiara dell'intera opera di questo autore, io direi piuttosto che *Umano, troppo umano* presenta al massimo grado questa caratteristica.

Il capovolgimento morale nietzschiano, il suo «rivolgimento di pensiero» (*Umlernen*²⁵), riguarda anche la sua concezione del filosofo. Tutto ciò che egli credeva di pensare fino a questo libro viene sottoposto alla volontà di trasvalutazione, come dimostra la domanda stessa che Nietzsche pone a se stesso nella prefazione a *Umano, troppo umano*: «Non si possono capovolgere tutti i valori?». ²⁶ La trasvalutazione, che a partire da *Umano, troppo umano* caratterizza consapevolmente i suoi lavori successivi, viene tematizzata *in nuce* in quest'opera. Vorrei effettuare un'ulteriore annotazione formale su questo libro: *Umano, troppo umano*, opera in due volumi, sembra offrire un ponte sull'intera opera e sull'intero corso di pensiero di Nietzsche, come se il vecchio e il nuovo si abbracciassero e al tempo stesso si congedassero. In conclusione, il fattore biografico gioca nella filosofia di Nietzsche – e in particolare in *Umano, troppo umano* –²⁷ un ruolo decisivo, perché l'elemento biografico si trasforma in pensiero e in filosofia.²⁸ La teoria della salute nasce da un'esperienza personale del filosofo e diventa un tema filosofico con la sua esposizione della libertà del volere. Ciò conferma la tesi da me proposta, ossia che il dato personale può apportare un valido approccio filosofico nel mondo della ricerca. In *Umano, troppo umano* ciò è innegabilmente evidente.

25. Cfr. JGB KSA 5, 17

26. MA I, KSA 2, 17; CM IV.2, 6. L'impiego nietzschiano della parola "Trasvalutazione" appare nel 1884 (NL 26[259], KSA 11, 218) e ciò significa che *Umano, troppo umano* rappresenta questo concetto *in nuce*: ciò verrà confermato con la forma stessa dell'interrogarsi.

27. In aggiunta porterei una seconda testimonianza sulla scrittura biografica di Nietzsche, ossia la prefazione (composta nell'anno 1887) al secondo volume di *Umano, troppo umano*: «Le opinioni e sentenze diverse, e così anche Il viandante e la sua ombra, sono stati pubblicati dapprima isolatamente, come proseguimenti e appendici di quell'umano, troppo umano "libro per spiriti liberi" testé menzionato: insieme come continuazione e raddoppiamento di una cura intellettuale» (MA II, KSA 2, 371; CM IV.3, 5). Oltre a ciò si faccia caso ancora una volta all'importanza delle prefazioni e dei titoli degli aforismi, che io ho intenzionalmente usato come mezzo per la comprensione della sua filosofia.

28. La fase di apparizione di *Umano, troppo umano* si estende dal 1876 alla fine del 1879 con *Il viandante e la sua ombra*.

5. Il difetto ereditario dei filosofi e la tirannia del sapere spirituale: Nietzsche e i filosofi

La posizione di Nietzsche nei confronti dei filosofi sembra inequivocabile. Non voglio avvicinarmi al giudizio nietzschiano sui filosofi e su Socrate con categorie assiologiche come “Buono” e “Cattivo”, ma solo capire come mai Nietzsche critichi così spesso i filosofi. Ciò appare già nella fase aurorale della sua scrittura filosofica, come ad esempio nel 1873. Qui una prima considerazione scettica di Nietzsche sui filosofi: «Non vi è nulla di abbastanza spregevole e scadente nella natura, che con un piccolo e leggero alito di quella forza del conoscere non si gonfi senz'altro come un otre. E come ogni facchino vuole avere i suoi ammiratori, così il più orgoglioso fra gli uomini, il filosofo, crede che da tutti i lati gli occhi dell'universo siano rivolti telesopicamente sul suo agire e sul suo pensare».²⁹

A questo scopo non analizzerò i singoli punti critici che Nietzsche esplicita a favore o contro Socrate nei suoi scritti, bensì il complesso movimento di questo ideale in rapporto alla figura del filosofo. Socrate gioca un ruolo rilevante in quanto filosofo nel processo di formazione del pensiero di Nietzsche, e perciò come tale verrà considerato. Tramite questo approccio ci avvicineremo al superamento della figura di Socrate che Nietzsche portò a compimento prima con la creazione della figura del Viandante, e poi di Zarathustra. La sua critica dei filosofi, ai saggi e agli eruditi si basa su un rigido prospettivismo, il quale considera la ragione solo un ideale regolativo.³⁰ Anche *Umano, troppo umano*, in quanto opera della svolta, mostra questa critica, come l'intera opera di Nietzsche. La sua rottura con la tradizione filosofica metafisica si chiarisce precisamente con il mezzo filosofico razionale della Grecità, dei Greci, dei filosofi: di Socrate. Vedere il filosofare storico,³¹ contro il mezzo assoluto della ragione, come unica «chiave

29. WL, KSA 1, 875; CM III.2, 355.

30. Per questa opposizione di ragione e filosofare storico cfr. BA, KSA 1, 742, dove la relazione Ragione-Irragione viene alla luce.

31. In questo luogo dell'indagine si concretizza una delle problematiche più grandi della filosofia del divenire nietzschiana. Qui si contrappongono due concetti, quello del Divenire e quello della Verità assoluta (entrambi riferiti alla conoscenza). L'assoluto si mostra come qualcosa che non si pone in alcuna connessione con le altre cose. La parola *absolutus* viene dal latino *absolvo* e significa *dissolvere qualcosa*, così come

per la comprensione del mondo», sembra essere l'antidoto di Nietzsche contro questa classica posizione filosofica. I filosofi, come li si designa spesso sotto questa prospettiva, sono espressione di una tirannia del sapere. Questa tirannia non lascia alcuno spazio libero per lo sviluppo di una verità prima in divenire, e poi plurale; essa si impone come unica via, come paradigma sotto il quale i filosofi esercitano la propria autorità epistemica sul mondo. Il filosofare storico, che – preso nei suoi tratti fondamentali – dipende dal concetto di divenire, garantisce al contrario una prospettiva alternativa al sapere, una pluralizzazione della verità ottenuta attraverso il sapere come costante transvalutazione di tutti i valori. I due aforismi di *Umano, troppo umano* che io richiamo come sintesi della posizione di Nietzsche nei confronti dei filosofi greci e di Socrate, mostrano chiaramente già con il loro titolo il modo in cui Nietzsche considerava i filosofi, modo che poi si accentuerà in *Al di là del bene e del male* e ne *Il crepuscolo degli idoli: Difetto ereditario dei filosofi* e *I tiranni dello spirito*.

Leggendo questi aforismi si ha l'impressione che il filosofo greco, secondo l'immagine nietzschiana, sia convinto che le sue osservazioni filosofiche abbiano come fine la produzione di una verità assoluta, che si sottragga agli effetti del tempo. Insomma, ciò che le argomentazioni di questi due aforismi mostrano, è che i filosofi credono di possedere questa verità assoluta. Può essere che qui Nietzsche voglia evidenziare una somiglianza tra i religiosi e i filosofi, e che con ciò diffidi dal seguire l'assolutezza di una verità mummificata. Così nel primo aforisma si legge: «Ma tutto è divenuto; non ci sono *fatti eterni*: così come non ci sono verità assolute»,³² e nel secondo: «Ciò che avvenne fra i Greci: che ogni grande pensatore, nella fede di essere possessore della verità

nella tradizione cristiana significa anche *redimere qualcuno dei suoi peccati*. A questi concetti, quello del Divenire e dell'Assolutezza assegnerei due incarnazioni nell'ambito della riflessione nietzschiana, incarnazioni collegate al problema, da me posto, del filosofo: da un lato il Viandante, come figura del filosofo del divenire, e dall'altra Socrate come figura del filosofo dell'assolutezza; per questo, all'interno di questo contesto, non conta molto in quale dei tre periodi della scrittura di Nietzsche venga presa in considerazione questa relazione con Socrate, ma piuttosto la loro costante da un lato, ossia Nietzsche e i filosofi, e dall'altro la sua variante, Nietzsche e Socrate. Ciò che è rilevante si mostra proprio con questo problema da me sollevato: il filosofo greco (a partire da Socrate) e la verità, la verità assoluta.

32. MA I, KSA 2, 25; CM IV.2, 16.

assoluta, diventava tiranno [...]»,³³ e poi, come segue, l'accentuazione da parte di Nietzsche della parola "Fede": «Questi filosofi avevano una robusta fede in sé e nella loro «verità» e rovesciavano con essa tutti i loro vicini e predecessori; ognuno di loro era un *tiranno*. Forse nel mondo la felicità che deriva dalla fede di possedere la verità non fu mai più grande, ma neanche mai lo furono la durezza, la tracotanza, la tirannia e la malignità di una tal fede. Erano tiranni, ossia ciò che ogni greco voleva essere e che ognuno era, appena *poteva* esserlo». ³⁴ Il filosofo greco, con le poche eccezioni che Nietzsche riporta in questo aforisma, è il tiranno dello spirito, del sapere, che riceve un difetto ereditario dall'influsso del mito: «Solo dove cade il raggio del mito, là splende la vita dei Greci; altrove essa è fosca». ³⁵

Nietzsche ha dovuto ripetere questa costante critica ai filosofi in *Al di là del bene e del male*: non è un caso che in quest'opera, nella prima sezione, Nietzsche utilizzi di nuovo i filosofi nel titolo. Questa volta è la parola "Pregiudizio" ad affiancare la parola "Filosofo". La volontà di una verità assoluta rappresenta per Nietzsche il sommo pericolo dell'antico modello filosofico greco: «La volontà di verità che ci sedurrà ancora a molti rischi, quel famoso spirito di verità di cui tutti i filosofi fino ad oggi hanno parlato con venerazione: questa volontà di verità, quali mai domande ci ha già proposto!». ³⁶ Nella volontà di verità e nella sua trasvalutazione sussiste una collisione tra conoscenza stabile e una volontà che è espressione di una posizione storica e individuale da parte di Nietzsche. La potenza del divenire, che cerca di armonizzare questi due opposti (l'assolutezza di una verità e il filosofare storico), trova espressione più tardi nel sottotitolo a *Ecce Homo: Come si diventa ciò che si è*, e cede a un compromesso linguistico. *Umano, troppo umano*, per così dire, diventa *Ecce homo*. Eppure, a dispetto di quest'ultima supposizione, il confronto di Nietzsche con i filosofi e con il tema di come si debba filosofare non sembra ancora esaurito. Nel suo ragionamento l'eredità greca sembra rappresentare un difetto costitutivo: «Ma tutto ciò che il filosofo enuncia sull'uomo, non è in fondo altro che una testimonianza sull'uomo di un periodo

33. Ivi., 217; 184.

34. Ivi, 215; IV.2, 184.

35. Ivi, 214; 183.

36. JGB, KSA 5, 15; CM VI.2, 7.

molto limitato. La mancanza di senso storico è il difetto ereditario di tutti i filosofi».³⁷

6. Socrate e Nietzsche: un confronto trasvalutativo-catalizzatore

Il confronto di Nietzsche con Socrate rispecchia il suo particolare confronto con la cultura greca: solo a queste condizioni si può analizzare con successo la figura del filosofo e il suo ruolo nella società, e per questo la presente tesi ripercorre l'atteggiamento di Socrate e prima di tutto la visione nietzschiana della cultura greca. La filosofia come scienza, il filosofo come scienziato, sono qualcosa di greco, e Nietzsche raggiunge questa consapevolezza già molto presto:

Partendo dalla nostra situazione e dalle nostre esperienze, non si può individuare nettamente il compito che spetta al filosofo entro una vera civiltà, formata secondo uno stile unitario, e ciò perché noi non possediamo una siffatta civiltà. Solo una civiltà come quella greca, piuttosto, può risolvere la questione riguardo al compito del filosofo; soltanto essa, come ho detto, può giustificare la filosofia in generale, poiché essa sola sa – e può dimostrare – perché e come il filosofo non sia un qualunque viandante casuale, sbandato ora in una direzione, ora in un'altra. Esiste una ferrea necessità che incatena il filosofo a una vera civiltà: ma come potrà avvenire ciò, quando non sussista questa civiltà? In tal caso, il filosofo è una cometa imprevedibile, che perciò incute paura, mentre nell'altro caso – cioè nel caso favorevole – egli risplende nel sistema solare della civiltà, come una stella di prima grandezza. I Greci forniscono la giustificazione del filosofo, perché soltanto presso di loro egli non è una cometa.³⁸

Già solo questo passaggio rappresenta un punto d'avvio per l'auto-trasvalutazione della filosofia nietzschiana e per la considerazione del ruolo del filosofo nella società.

La sua presa di distanza (ma mai di ripudio) da Socrate, dalla cultura greca e dall'accademia, ha perciò per lui un effetto catalizzante per la liberazione del volere, per una nuova visione del filosofare e del filosofo così come del divenire. Il Viandante è il filosofo che ha raggiunto la

37. MA I, KSA 2, 24; CM IV.2, 16.

38. PHG KSA 1, 809; CM VI.2, 275.

liberazione dallo strumento razionale. Il Viandante e Socrate, come ideali, incarnano bene due concetti strettamente intrecciati. Eppure per Nietzsche Socrate incarnava un ideale da distruggere. Perciò il filosofo della ragione servì allo scopo di rendere possibile la liberazione nietzschiana dalla vecchia figura del filosofo. Il Viandante e lo spirito libero si mostrano, nell'ambito del pensiero nietzschiano sui filosofi e su Socrate, come contrapposizione dialettica, come dissoluzione di una tipologia puramente teoretica di filosofo. Il problema di Socrate rappresenta al modo nietzschiano il problema della ragione in filosofia,³⁹ il problema del filosofo teoretico che Nietzsche stesso non rappresenterà mai nella storia della filosofia occidentale.⁴⁰

Per Nietzsche Socrate è il filosofo per eccellenza: «Socrate è in negabilmente un punto di svolta decisivo nella storia, ma è anche l'incarnazione dell'ideale nietzschiano: l'uomo passionale che può tenere sotto controllo la propria passione».⁴¹ Diversamente da Walter Kaufmann vorrei evidenziare che per Nietzsche Socrate era un filosofo, e perciò attribuirò a Socrate i passaggi citati, gli aforismi scelti da *Umano, troppo umano* che espongono le considerazioni nietzschiane sui filosofi. Socrate costituisce per Nietzsche un modello del filosofo, e come tale non visse questo ideale al di là del bene e del male: per Nietzsche egli rappresenta al tempo stesso un assoluto, ma anche – come è stato giustamente evidenziato dalla critica – il polo di osservazioni di segno diverso, sulle quali Nietzsche è tornato spesso: «Ma ritorniamo al problema di Socrate».⁴²

Non vorrei stilizzare o paradigmatizzare ulteriormente questa figura, poiché è già stato fatto più volte e con successo nella letteratura

39. Il confronto di Nietzsche con la ragione nella filosofia e con Socrate non trova fine: ne *Il crepuscolo degli idoli* si trovano trattati uno dopo l'altro *Il problema Socrate* e *La «ragione» nella filosofia*, così come *Dei pregiudizi dei filosofi* e *Lo spirito libero in Al di là del bene e del male*. Trovo in ciò una logica rigorosa da parte di Nietzsche, che opera a riguardo in modo illuminista. Lo scritto postumo di Colli apparso nel 1982, *La ragione errabonda*, sintetizza nel modo migliore con il proprio titolo questa opposizione concettuale (già ipotizzata da Colli) tra la tirannia e la libertà dello spirito. La raccolta contiene annotazioni e frammenti di Colli risalenti nel periodo che va dal 1955 al 1977.

40. Cfr. COLLI 1974.

41. KAUFMANN 1982, 464.

42. GD KSA 6, 68; CM VI.3, 63.

secondaria, ma vorrei evidenziare che essa agisce come figura trasvalutante nella storia della filosofia; forse lo stesso Socrate fu un catalizzatore per tutti i filosofi, un mezzo per questa trasvalutazione del carattere filosofico, così come Nietzsche è stato ed è in generale per la contemporaneità. Perciò l'esempio nietzschiano di Socrate, della sua trasvalutazione, è necessario per la fondazione della sua propria filosofia e immagine intellettuale. Egli assurge come simbolo prima con Platone, per la prigionia, e poi con Nietzsche per quella libertà del volere del filosofo: l'Agorà e l'Accademia sono state lo scenario di questo evento.

La caratterizzazione nietzschiana di Socrate è molto vicina a quella del Viandante in *Umano, troppo umano*, un dialettico da strada e un soggetto speculativo di tipo auto-riflessivo, sottoposto alle intuizioni nietzschiane e quindi alla potenza della trasvalutazione e del divenire. Egli fu però innegabilmente una parte del mito greco e in quanto tale, come è scritto ne *Il crepuscolo degli idoli*, un tipo decadente.

Umano, troppo umano è l'opera della svolta, che contiene il punto d'avvio della trasvalutazione nietzschiana, la riconsiderazione di un eroe-ideale nietzschiano come Wagner e la nuova forma stilistica dell'aforisma. Ma ciò che in questo contesto appare più importante è che si tratta dell'opera in cui viene creata la figura del Viandante, la quale, nella tesi da me proposta, incarna la nascita del nuovo filosofo, il Socrate migliore,⁴³ dunque lo Zarathustra. E nell'aforisma 638 – l'ultimo del primo volume di *Umano, troppo umano* – riappare la presa di posizione decisiva e illuminante di Nietzsche contro ciò che egli chiamava il problema della «ragione in filosofia». In questo modo la tesi articolata fino ad ora viene rafforzata: «Il viandante – chi anche solo in una certa misura è giunto alla libertà della ragione [...]».⁴⁴ Il viandante abbandona la ragione, Zarathustra abbandona la grotta platonica e Nietzsche l'accademia.

7. Conclusione

Dalla congiunzione di questi due eventi storici (la condanna di Socrate e le dimissioni di Nietzsche dalla sua cattedra) richiamati dalla lettura

43. GERHARDT 2011.

44. MA I, KSA 2, 362; CM IV.2, 304.

della *Apologia di Socrate* e di *Umano, troppo umano*, e dall'effetto catalizzatore della filosofia nietzschiana emergono nuove prospettive e problematiche, le quali cercano una collocazione nell'attualità e nella situazione odierna della filosofia; lentamente esse verranno incluse dai filosofi, come è il caso di Sommer, nell'ambito della ricerca. La domanda «come filosofiamo oggi?» rispecchia il bisogno di comprendere il ruolo del filosofo nella società. Come accennano Nietzsche e Giorgio Colli, oggi il filosofo è riposto su se stesso, isolato e in disparte. Per questa ragione invito il lettore a fare un gioco, ossia a cercare la parola “filosofo” su Google e vedere come appaia per i filosofi la ricerca di un lavoro.

La trasvalutazione nietzschiana vale per la filosofia stessa, e non solo per la sfera morale, come un radicale ripensamento della filosofia in quanto disciplina al di fuori delle università. Egli libera la filosofia e i filosofi in una assenza di fissa dimora (metaforica?) e svela così la necessità, per i filosofi di là da venire, di una collocazione e una identità professionale che in una società così frammentata e pluralistica deve ancora essere trovata. La malattia di Nietzsche esprime con grande probabilità il malessere del filosofo e del suo ruolo istituzionale. Questa è l'assenza di fissa dimora della filosofia nietzschiana, la quale ci pone ancora nuovi compiti. Forse essa rappresenta questa forma filosofica in fase di rinnovamento, mostra questa amara eredità e rivela un difetto ereditario, una assenza di fissa dimora socratica (ciò che Nietzsche intendeva in relazione ai filosofi greci). La critica nietzschiana alla ragione in filosofia consiste nel trovare nuove strade per la filosofia; la sua filosofia arriva a esprimere, contro i rigidi sistemi di pensiero della filosofia occidentale, una libertà del pensiero che può essere letta nelle opere stesse di Nietzsche. Le modalità di pensiero emerse *ad hominem* da questa filosofia portano, ironicamente, a un risultato inevitabilmente produttivo, per il quale dobbiamo ringraziare il filosofare trasvalutante. Quante di queste filosofie si dissolveranno ignorate nel silenzio, come avvolte dalla nebbia? Forse si tratta addirittura di una fortuna – direbbero alcuni!

I pericoli inerenti allo sviluppo del filosofo sono oggi in verità così molteplici che si potrebbe dubitare se in generale questo frutto possa ancora giungere a maturazione [...]. In realtà la massa ha per lungo tempo fatto confusione sul filosofo e lo ha disconosciuto, sia che lo prendesse per un uomo di scienza e per un dotto ideale, sia che lo

scambiasse con un fanatico e un ebbro di Dio, nella sua religiosa altezza, morto ai sensi e “smondanizzato”: e se anche oggi si sente lodare qualcuno perché vive “da saggio” o «come un filosofo», ciò a un dipresso significa nulla più che «prudente e appartato».⁴⁵

(Traduzione di A. De Cesaris)

Raffaele Mirelli
mirelliraffaele@gmail.com

Riferimenti bibliografici

- ASCHHEIM, S. E. 2000, *Nietzsche und die Deutschen, Karriere eines Kults*, Metzler, Stuttgart.
- COLLI, G. 1974, *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano.
- 1982, *Distanz und Pathos. Einleitung zu Nietzsches Werken*, Europaeische Verlagsanstalt, Frankfurt a.M.
- GERHARDT, V. 2011, „Sokrates ist mir so Nah“, in *Nietzsche und das Recht. Vorträge der Tagung der Schweizer Sektion der internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie*, hrsg. von K. SEELMANN, Franz Steiner, Stuttgart, S. 181–194.
- HEIDEGGER, M. 1994, *Nietzsche*, trad. di F. VOLPI, Adelphi, Milano.
- HILLEBRAND, M. 2000, *Nietzsche, wie ihn die Dichter sahen*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen.
- KAUFMANN, W. 1982, *Nietzsche: Philosoph – Philologe – Antichrist*, WBG, Darmstadt.
- LÖWITH, K. 2003, *Nietzsche e l’eterno ritorno*, trad. di S. VENTURI, Laterza, Roma-Bari.
- MIRELLI, R. 2013, *Der Daimon und die Figur des Sokrates: Entstehung einer gegenwärtigen, akademischen Subjektivität am Leitfaden von Platon und Nietzsche*, Königshausen u. Neumann, Würzburg.
- MÜLLER, E. 2005, *Die Griechen im Denken Nietzsches*, De Gruyter, Berlin.
- NEHAMAS, A. 1998, *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*, University of California Press, Berkeley.
- PESTALOZZI, K. 2004, „Der Aphorismus, Nietzsches sokratische Schreibweise?“, in *Nietzsche: Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauflärer?*, hrsg. von R. RESCHKE, Akademie, Berlin, S. 93–101.
- SAFRANSKI, R. 2002, *Nietzsche, Biographie seines Denkens*, Fischer, Frankfurt a.M.
- SANDVOSS, E. 1966, *Sokrates und Nietzsche*, Brill, Leiden.

45. JGB KSA 5, 132 f.; CM VI.2, 107-8.

- SCHMIDT, H. J. 1969, *Nietzsche und Sokrates. Philosophische Untersuchungen zu Nietzsches Sokratesbild*, Anton Hain Verlag, Meisenheim.
- SOMMER, A. U. 2005, *Die Kunst des Zweifelns. Anleitung zum skeptischen Denken*, C. H. Beck, München.
- SOMMER, A. U. 2012a, *Lexikon der imaginären philosophischen Werke*, Eichborn, Berlin.
- 2012b, „Nietzsche katalytisch, Philosophische Nietzsche-Lektüren im 20. Jahrhundert“, in *Einige werden posthum geboren. Nietzsches Wirkungen, Reihe Nietzsche Heute, Bd. 4*, hrsg. von R. E. M. B. RESCHKE, De Gruyter, Berlin-Boston, S. 21–50.
- WOLLEK, C. 2004, „Nietzsche und das Problem des Sokrates“, in *Antike und Romantik bei Nietzsche*, hrsg. von G. VOLKER und R. RESCHKE, Nietzscheforschung – Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft, De Gruyter, Berlin, Bd. 11, Issue JG, S. 241–248.

L'ontologia fisica di Nietzsche al tempo dello *Zarathustra**

Emanuele Enrico Mariani

Nella prefazione alla seconda edizione de *La Gaia Scienza* risalente all'autunno del 1886, quindi di poco successiva alla stesura dell'ultimo libro del *Così parlò Zarathustra*, Nietzsche invitava il lettore a prendere consapevolezza dell'istanza legata al corpo ed alla fisicità, proponendone un'ermeneutica complessiva in grado di riabbracciare il vivente nella sua totalità. Senza escludere un'analisi capace di prendere le mosse proprio dalla disamina dei motivi profondi che, a suo avviso, hanno da sempre sostanziato l'istanza filosofico-teoretica, così per come si è andata sviluppando nel corso della storia, Nietzsche scriveva:

L'inconsapevole travestimento di necessità fisiologiche sotto il mantello dell'obiettivo, dell'ideale, del puro spirituale va tanto lontano da far rizzare i capelli – e abbastanza spesso mi sono chiesto se la filosofia, in un calcolo complessivo, non sia stata fino a oggi principalmente soltanto una spiegazione del corpo e un fraintendimento del corpo. Dietro i supremi giudizi di valore, da cui fino ad oggi è stata guidata la storia del pensiero, sono nascosti fraintendimenti della condizione corporea sia da parte di individui che di classi o di razze intere.¹

Tali constatazioni permettono di accedere ad un ampio snodo tematico del pensiero nietzscheano rivolto, coerentemente rispetto alla sua tematizzazione interna, non tanto verso la definizione di un oggetto-corpo stabilito e concepito al di fuori del campo interpretativo in atto, ma interno a quest'ultimo, in quanto pregnante *in primis* riguardo alla stessa attività filosofica nel suo svolgersi storico e concettuale.² Lo spirito, le sue produzioni, la teoresi, la metafisica declinano sotto i colpi

* F. Nietzsche, Opere complete (OFN), ed Epistolario (EFN), edizione critica diretta da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Adelphi, Milano. Le singole opere di Nietzsche sono state citate dall'Edizione Piccola Biblioteca Adelphi utilizzando le seguenti sigle standard: MA, *Umano, troppo umano*; M, *Aurora*; FW, *La gaia scienza*; Za, *Così parlò Zarathustra*; JBG, *Al di là del bene e del male*; GM, *Genealogia della morale*; GD, *Crepuscolo degli idoli*; AC, *L'anticristo*; Eh, *Ecce Homo*.

1. FW, 30.

2. SANCHEZ MECA 2009, 130-131.

del 'martello' di Nietzsche verso una spiegazione ulteriore che, nel caso specifico, centra come proprio punto di partenza il corpo vivente, e come punto di approdo, secondo il seguito della stessa prefazione de *La gaia scienza*, ma anche secondo lo spirito dello *Zarathustra* tutto, la salute ed il grado di potenza (*Macht*)³ di quella stessa istanza immersa nella vita.

Se prestiamo fede all'argomentazione svolta in questi luoghi possiamo chiaramente percepire come le riflessioni nietzscheane esprimano, seguendo un'istanza *fisica* in un senso che dovremo chiarire, un forte elemento di critica riguardo alla tradizione filosofica, come anche una forte valenza autocritica⁴ reale. Come mostrato da Heidegger,⁵ da un lato, Nietzsche si inserisce appieno in quella tradizione esprimendone la continuità e per certi versi il compimento ma, poiché se ne distanzia grazie ad uno sguardo rivolto verso un altrove ancora da definire,⁶ peraltro consapevolmente ed in modo radicale, le sue parole assumono ad un tempo valenza critica ed autocritica. Affidando al suo *Zarathustra* una peculiare modalità espressiva che spezza la continuità caratteristica del *logos* concettuale e metafisico, così per come l'Occidente lo aveva configurato all'interno dei suoi campi discorsivi ed interpretativi,⁷ sgombra il campo per una nuova parola in grado di generare anche una nuova storia.⁸

Sempre ne *La gaia scienza* sollecitava ad una presa di consapevolezza legata alla conoscenza di sé e della varietà delle possibili configurazioni dell'esistente e delle azioni, in vista della confutazione di una

3. ZA, II, 130-132.

4. FW, § 335, 238.

5. HEIDEGGER 2000, 393-399.

6. ZA, II, 148, 162, 169.

7. BOTET 2006, 17-19, 65-68.

8. Seguendo una lettura volta a mettere in risalto gli aspetti del pensiero nietzscheano che si ispirano alla filosofia delle religioni, l'istanza di una nuova storia sarebbe garantita dall'avvento dei diversi salvatori preconizzati dai diversi credo. Zarathustra, in tal senso, rappresenta una sorta di sintesi, dislocata nel tempo, del loro avvento come anche della loro scomparsa. A segnare tale contraddittoria vicenda implicita sta il fatto che lo Zarathustra storico è anteriore, ma in connessione, rispetto all'avvento del fatto Cristiano (DU BREUIL 1998), mentre Nietzsche mette in scena la sua posteriorità e contemporaneità riguardo ed esso. Troviamo tematizzate riflessioni sui *Saoshyant* e la dimensione escatologica implicata in importanti fonti nietzscheane: RENAN 2008, 114, 135, 237. OLDENBERG 1998, 350-351. Cfr. JUNG 2011, I, 14-16.

morale che volesse far leva sull'identità-eguaglianza delle situazioni. Tale messa in questione viene connotata come imprescindibilmente legata alla constatazione del bisogno di valorizzare una *coscienza intellettuale*⁹ in grado di ridefinire con onestà il peso, in termini di giustizia, di questo o quel valore consegnato dalla tradizione e troppo spesso non sottoposto all'attività critica del singolo. Quest'ultimo si prefigura qui, già alle porte della prima tematizzazione della morte di Dio¹⁰ e della prefigurazione mistica dell'eterno ritorno,¹¹ come soggetto creatore di nuove tavole di valori. Attento scrutatore della dinamica morale, Nietzsche cerca una nuova universalità che l'imperativo kantiano, a suo avviso, non garantiva, e che potesse essere in grado di poggiare su una indipendente auto-legiferazione del soggetto:

Noi, invece, vogliamo diventare quelli che siamo: i nuovi, gli irripetibili, gli inconfondibili, i legislatori-di-se-stessi, quelli che si danno da sé la legge. Che si creano da sé! E a tale scopo dobbiamo diventare coloro che meglio apprendono e scoprono tutto quanto al mondo è normativo e necessario: dobbiamo essere dei *fisici* per poter essere in quel senso dei creatori, mentre fino a oggi tutte le valutazioni e gli ideali sono stati edificati sull'*ignoranza* della fisica oppure in *contraddizione* con essa.¹²

Sarebbe segno di superficialità interpretativa non legare e vedere attiva, all'interno di questo plesso argomentativo, già l'istanza di una critica del Cristianesimo e delle religioni che su più versanti si riallaccia, per grandi schemi, alla fine della metafisica. Nietzsche difatti tratta del corpo e della sua interpretazione, nonché di un impensato fisico che agisce all'insaputa dei pensanti come volontà di affermazione e di potenza.¹³ Gli argomenti che ritroveremo nel *Crepuscolo degli idoli*, come anche ne *L'anticristo*, in relazione alla svalutazione del corpo,¹⁴ all'inversione usuale delle categorie di causa-effetto¹⁵ ed alla condanna

9. FW § 2, 53-54.

10. FW § 125, 162-164. Cfr. DIOGENE LAERZIO in REALE, GIRGENTI e RAMELLI 2006, VI, 649.

11. FW § 341, 248-249.

12. FW § 335, 241-242.

13. FW, 30-31.

14. AC, 98.

15. GD, 57-59.

storico-religiosa della sensualità, sono difatti già presenti, sia allo stato nascente che in forma compiuta, durante il periodo produttivo che indaghiamo.

Lo *Zarathustra* di Nietzsche dedica un intero discorso ai disprezzatori del corpo¹⁶ (*Leib*) chiarendo il nesso psicologico-esistenziale che sostanzia il rapporto tra le diverse facoltà all'interno del complesso psico-fisico.¹⁷ Citiamo testualmente:

«Corpo io sono e anima» - così parla il fanciullo. E perché non si dovrebbe parlare come i fanciulli?

Ma il risvegliato e il sapiente dice: corpo io sono in tutto e per tutto, e null'altro; e anima non è altro che una parola per indicare qualcosa del corpo.

Il corpo è una grande ragione, una pluralità con un solo senso, una guerra e una pace, un gregge e un pastore.

Strumento del tuo corpo e anche la tua piccola ragione, fratello che tu chiami "spirito", un piccolo strumento e un giocattolo della tua grande ragione.

"Io" dici tu, e sei orgoglioso di questa parola. Ma la cosa ancora più grande, cui tu non vuoi credere, - il tuo corpo e la sua grande ragione: essa non dice "io" ma fa "io".

[...] Strumenti e giocattoli sono il senso e lo spirito: ma dietro di loro sta ancora il grande Sé. Il Sé cerca anche con gli occhi dei sensi, ascolta anche con gli orecchi dello spirito.

[...] Dietro i tuoi pensieri e sentimenti, fratello, sta un possente sovrano, un saggio ignoto - che si chiama Sé. Abita nel tuo corpo, è il tuo corpo.¹⁸

Rovesciando l'impostazione idealistica Nietzsche propone una vera e propria ontologia fondata sulla corporeità, su quella originale istanza fisica che, come visto, già promuoveva ne *La gaia scienza* in contrapposizione ma forse anche paradossalmente in continuità con Kant.¹⁹

16. ZA I, 33-34.

17. FW, 31.

18. ZA I, 33.

19. SIMMEL 2008, 64-74.

Il corpo adesso pare proporsi come garante di una specificità irripetibile data dalla sua unicità essente, dal suo essere uno e molteplice, dalla sua predisposizione a comparare, costringere, conquistare e distruggere.²⁰ Titanico signore dell'io, il Sé corporeo zarathustriano è il catalizzatore vivente di ogni impulso passionale. Dalla sua abissale fonte sgorgano ogni esigenza di forza ed ogni attività primigenia di valutazione poi pronte a trasfigurarsi esse stesse in ponte verso la conoscenza: nel sapere il corpo si purifica, si eleva e l'anima diviene gaia.²¹

Carl Gustav Jung nei suoi seminari sullo *Zarathustra* a commento del capitolo *Di coloro che abitano un mondo dietro il mondo* affermava:

Nella misura in cui il corpo viene bandito, l'uomo è venuto meno, è un mero punto interrogativo, un triangolo o un quadrato, un'astrazione d'uomo. Egli viene privato della propria umanità si muove in un mondo costituito di non-essere: non c'è materia, non c'è corporeità, non c'è sostanza. Per Nietzsche la realtà è connessa senza eccezioni alla visibilità, alla tangibilità, alla determinatezza del corpo.²²

La tematica diviene per ciò stesso di pertinenza della psicologia, nella peculiare accezione che questo termine, sovente utilizzato da Nietzsche per descrivere se stesso,²³ assume all'interno di questa presa di posizione ermeneutica e filosofica. L'io, grande protagonista del pensiero e, successivamente, della psicoanalisi,²⁴ viene privato della sua centralità assoluta per cedere il posto, coerentemente con l'intento di destrutturazione e di analisi dell'ordine del discorso prodotto dall'occidente filosofico, al Sé ed alla loro reciproca interrelazione e comparazione. Quest'ultima figura richiama da presso quella tradizione orientale legata tanto ai *Veda* quanto al buddhismo cui per vie molteplici Nietzsche aveva attinto, all'interno del proprio vasto spazio di ricerca sulla filosofia delle religioni,²⁵ attraverso svariati testi e autori.

20. ZA, I, 33.

21. ZA I, 85-86; ZA III, 342. Cfr. GM, 3.

22. JUNG 2011, I, 362-379.

23. FW, 28-29; JBG, 28-29; FW, 62-63, 132-133. Cfr. DANTO 2012, 44.

24. ASSOUN 1998, 9-12, 28-30.

25. Cfr. ORSUCCI 2003.

In particolare Hermann Oldenberg (1854-1920), orientalista e storico delle religioni, nel suo saggio sul Buddha e la sua dottrina - del quale si trovano tracce di lettura da parte di Nietzsche già negli appunti del 1882²⁶ - si era soffermato sull'intersezione di senso e significato che intercorre tra il Sé e l'*Atman* vedico.²⁷ L'*Atman*, inizialmente concepito come entità separata dal mondo, veniva trasposto dal buddhismo in istanza definitiva di salvezza, in opposizione al ciclo reiterato della metempsicosi, concretizzandosi nell'immagine del Nirvana e della liberazione.²⁸ Riguardo al testo dell'Oldenberg, alcune corrispondenze tematiche e terminologiche paiono ai nostri fini estremamente interessanti. L'indologo tedesco, difatti, citando il *Bramana dei cento sentieri* riporta, tra gli altri, un brano che pare fungere da matrice alla tematizzazione nietzscheana: in tali luoghi si connota l'*Atman* come esistente *al di là del bene e del male* ed innalzato al di sopra della ricompensa e della punizione.²⁹ Se una svariata pluralità di apporti a sfondo religioso si denota come fonte preziosa per la stesura dello *Zarathustra*, da questa, ed in particolare dalla visione buddhista, la prospettiva di Nietzsche sembra distaccarsi proprio nel momento in cui è il corpo stesso a dover essere celebrato ed innalzato. La fisicità è l'invalidabile caratteristica dell'umano a fronte della quale anche la parola può mostrarsi in potenziale disaccordo, ovverossia quando non rispetti il dato incontrovertibile e certo del suo esporsi. D'altra parte dall'ultima sezione dello scritto dell'Oldenberg,³⁰ come anche da tutto l'insieme della sua riedizione del 1921, si evince chiaramente quanto sia forte il connotato ascetico del buddhismo, credo scaturito dal seno stesso dei *Veda*. In Nietzsche, al contrario, il corpo, in modo anti-cartesiano,³¹ *facendo 'io'*, fornisce l'evidenza di ciò che si è, mentre il 'dire' si mostra esposto ad una confessione talvolta involontaria delle tendenze che la fisicità stessa esprime grazie ai suoi istinti ed alla sua tensione volitiva e desiderante.

26. OFN, VII, I, I, 2 [1].

27. OLDENBERG 1998, 40-47, 57.

28. OLDENBERG 1998, 49-56.

29. OLDENBERG 1998, 55. Cfr. ZA I, 85; ZA II, 107; ZA IV, 302.

30. OLDENBERG 1998, 381-385.

31. WOTLING 2006, 15.

Sarà proprio il plesso tematico «corpo/piacere-desiderio»³² a determinare la netta distinzione dell'insegnamento di *Zarathustra* da quello ancora marcatamente ascetico del Buddha³³ e da quello della tradizione ecclesiastica Cristiana. Qui l'incedere della sofferenza e l'attraversamento della notte dello spirito³⁴ rivelano tutto il proprio portato che sembra infrangere ogni tensione vitalistica sensata; ma la voce stessa del dolore - che si riflette sul corpo e da questo prorompe - 'dice' sinteticamente sia di una auto-negazione che si pronuncia nel senso del *passare* e dello *svanire*, sia della vittoria, dal sapore eterno, del «piacere-gioia» su ogni mestizia e sofferenza incarnate.³⁵

In un frammento dell'inverno 1884-1885, trattando degli uomini di scienza e di coscienza, il desiderio (o il coraggio)³⁶ viene anche presentato come ponte necessario verso una fede sana. Aver saputo investire sul desiderio come complemento del credere, seguendo per contrasto l'appunto di Nietzsche, significa avere scongiurato il pericolo di essere riararsi nell'intimo dal proprio stesso tendere. Coraggio e desiderio appaiono come elementi in grado di restituire il giusto vigore passionale a un'attitudine vitale, conoscitiva e di coscienza che non voglia limitarsi ad essere un asettico, pallido, osservare.

Luogo solare³⁷ per eccellenza, il corpo, viene sovente raffigurato da Nietzsche in contrasto con il chiarore lunare riflesso. Mediante tale dinamica simbolica si connota, ancora una volta, il desiderio come motore naturale e innocente della pulsione, riposizionando il vivente, e la sua *grande ragione*, nel luogo concreto del *Sé* e della terra.³⁸ Luoghi, questi ultimi, da tempo spodestati dall'astrazione metafisica e dalle sue schematizzazioni³⁹ religiose, etiche e psicologiche. Gli snodi io-Sé, anima-corpo, ragione-senso, si mostrano dunque complessi e sollecitano la riflessione a proiettare l'indagine sulle dinamiche proprie a quella nuova psicologia degli affetti (*Affekt*) che vede lo stesso Nietzsche come

32. ZA, II, 140.

33. OLDENBERG 1998, 240-243.

34. PIZZUTI 1986, 164.

35. ZA III, 267-268.

36. OFN VII, III, 31 [41]; 32 [9]. Cfr. ZA II, 137.

37. ZA I, 3; ZA IV, 382.

38. ZA I, 30.

39. ZA I, 31-32.

iniziatore senza pari. Riguardo allo statuto specifico della relazione tra psicologia e fisiologia nietzscheane Wotling afferma:

La vera posta in gioco di questo doppio riferimento non è di ordine epistemologico, ma metodologico: nel testo nietzscheano, psicologia e fisiologia non sono scienze, ma linguaggi simbolici la cui funzione è rimandare in modo non univoco a una nuova concezione del corpo rispetto alla quale essi svolgono il ruolo di descrizioni figurate.⁴⁰

Seguendo da presso l'attuale dibattito che intercorre tra psicologia e filosofia, non sarà per caso che l'antisistemica impostazione del filosofo di Roeken, orientata alla concretezza, sia stata oggi ripresa e considerata assolutamente centrale anche da quei versanti della filosofia pratica che intendono l'attività di pensiero come strumento utile per la vita.⁴¹ La *volontà di verità*, qualora intesa come fine della conoscenza in sé e per sé, diviene per Nietzsche, sulla scia interpretativa che contrappone Platone a Omero - e quindi in contrasto ai sensi ed alla prospettica conoscenza sensibile - fattore nocivo quanto pericoloso. Questo genere di verità⁴² tende, difatti, a svincolarsi dal concepirsi al servizio della vita e quindi a disancorarsi dal concreto.⁴³

La stessa tematizzazione dell'*io* avanzata da Nietzsche in *Zarathustra*, che potrebbe apparire contraddittoria se si dovessero porre in relazione passi appartenenti a diversi capitoli dell'opera, appare coerente, e diretta alla prassi, se considerata all'interno del suo sviluppo inserito nel quadro delle tre metamorfosi dello spirito con le quali, notoriamente, si aprono i discorsi del 'novello' profeta nietzscheano. Così anche lo spirito (*Geist*) esposto alla trasfigurazione metamorfica si distingue da ciò che solitamente viene denotato con questo termine, quella *piccola ragione*, fragile strumento essa stessa del corpo, sano o malato, e delle sue manifestazioni.⁴⁴ Lo spirito sta in stretto rapporto con il corpo tanto che Nietzsche sceglie una metafora organica⁴⁵ e biologica per esprimerne le caratteristiche e il funzionamento: questo

40. WOTLING 2006, 34.

41. ACHENBACH 2004, 19, 110.

42. Cfr. P. PALUMBO, ERCOLEO e G. PALUMBO 1990, 205-288.

43. OFN VII, II, 26 [334].

44. ZA I, 59.

45. Cfr. ROSCIGLIONE 2005, 143-150.

è uno stomaco⁴⁶ e non essersi curati nel giusto modo di ciò che si è metabolizzato tosto comporta l'attitudine, più o meno consapevole, ad affermare ogni sorta di ideale avverso al senso della vita e alla gioia. La fede nella vanità del tutto, l'atteggiamento dell'indifferenza generalizzata, del non voler tentare e desiderare (nichilismo) si impossessa di chi ha avuto poca cura del proprio spirito, carenza che lo esorta a negare la vita pur essendo questa «una sorgente del piacere». ⁴⁷ Tuttavia si rivelerebbe un errore credere che da questa nuova centralità del corporeo e del desiderio ad esso connesso discenda direttamente un atteggiamento in qualche modo incline alla dismisura e agli eccessi. Ciò è testimoniato chiaramente dal discorso zarathustriano sulla castità. ⁴⁸ Questa è elemento emblematico dell'interazione tra critica della morale, confronto sul fatto religioso Cristiano e tradizioni ascetiche. Nietzsche, in questi luoghi, sembra incline a promuovere un quasi aristotelico *giusto mezzo* nell'espressione delle passioni sensuali che afferiscono al corpo. Difatti la virtù può tosto trasformarsi in vizio mentre l'eccesso, pare sottinteso, concorre a determinare l'emergere insensato della dismisura. Solo l'innocenza dei sensi può farsi garante di una condotta sincera e leale verso la fisicità, e ciò a dispetto di ogni fanatismo che al contrario conduce alla perversione nella/della virtù.

La complessa trama simbolica messa in scena in *Zarathustra* lascia pensare che questi non miri tanto a mettere in risalto un aspetto specifico della corporeità con le proprie particolari funzioni, ma a denotare un atteggiamento complessivo di brama, tanto nella conoscenza quanto nell'amore (*Liebe*), ⁴⁹ intimamente regolato da un'originale e sensata istanza di misura. ⁵⁰ Anche le interpretazioni centrate sul dionisiaco, figura che non compare in *Zarathustra* se non in simbolo e in trasparenza, ⁵¹ hanno sovente contribuito a tralasciare il genuino aspetto gioioso che il filosofo intendeva mettere in risalto e veicolare attraverso quella immagine.

46. ZA III, 242.

47. ZA III, 242.

48. OFN, I, 59-60.

49. ZA I, 8 - 10, 87; ZA II, 99-100, 140; ZA III, 202; ZA IV, 353-354. Cfr. MA II § 95, 38; M § 145, 112; GD, 50.

50. GD, 49-52. Cfr. GIOVANOLA 2002, 52-53.

51. VALADIER 1991, 508.

La relazione anima-corpo, espressamente negata in quanto dualismo nella seconda prefazione de *La gaia scienza*, non senza risentire di influssi eraclitei,⁵² è in *Zarathustra* uno dei mezzi per raggiungere il fatto specificamente umano dell'espressività e della creazione: corpo, difatti, è il luogo di gestazione per eccellenza, della creatività cui il *sovrumano*⁵³ nietzschiano deve prendere coscienza e aspirare. Anima e corpo, nella reciproca proiezione generante, devono in sincronia ritrovare tutta la propria forza e bellezza⁵⁴ e, quando Zarathustra canta rivolgendosi alla propria anima,⁵⁵ lo fa intendendola come complemento stesso del suo stesso Sé, quella *grande ragione* multiforme che include per intero la diversità di tutti i significati dello psico-fisico che il fanatismo scientifico ha negato nel suo smembramento sistematico dell'umano.

Un «corpo più nobile»⁵⁶ è la meta dell'evoluzione esistenziale e spirituale, essendo questo da sempre attraversato dalla multiforme volontà di potenza (*Wille zur Macht*).⁵⁷ Lo statuto di quest'ultima si mostra ambivalente. Essa prende forma a partire dal corpo e, allo stesso tempo, rappresenta una sorta di 'causa' espressiva che informa da presso la fisicità. All'oggettività psicologica del volere⁵⁸ in relazione alla vita, soprattutto se intesa in senso esplicativo, si contrappone il suo *status* di finzione, difatti Nietzsche aveva scritto di essere giunto alla conclusione che a proposito della libertà del volere è da asserirsi che «*non esiste volontà né libera né non libera*».⁵⁹ La volontà ha una duplice⁶⁰ essenza, come almeno duplice pare essere anche la valenza

52. ERACLITO, Fr. 16 in TONELLI 2005, 23.

53. Con questa formula riassumiamo l'istanza *Übermensch* in Nietzsche. Una traduzione del termine quanto più possibile corrispondente alla sintassi italiana pare, difatti, condurci verso il termine *sovrauomo* in luogo di "oltreuomo" o del più classico *superuomo*. D'altra parte, sovente, anche i curatori dell'edizione critica italiana delle opere complete di Nietzsche, cui abbiamo fatto qui riferimento, traducono diversi plessi lessicali relativi utilizzando il prefisso che proponiamo. Cfr. EFN IV, [506a.]; EH, 98.

54. ZA I, 77.

55. ZA III, 261-263.

56. ZA I, 77.

57. FW, 31.

58. ZA II, 162 -164.

59. OFN, VII, II, 27 [1], 26 [295]; GD, 57-59. Cfr. WOTLING 2006, 26.

60. ZA III, 166.

del termine *verità*: in *Zarathustra* il gioco delle immagini, dei simboli e delle figure è costantemente esposto ad una logica binaria non esclusiva. Qui si apre la possibilità incessante dello sdoppiamento,⁶¹ elemento psicologico-esistenziale che richiama temi contemporanei e attuali⁶² non senza interrogare il rapporto mente-corpo in una prospettiva inusuale, estranea al riduzionismo, ma che è possibile decifrare facendo leva sui fattori spirituali e concreti che Nietzsche intende affermare.

Persino Dio, inteso nella sua accezione comune, deve forse ritrovare il senso e la consistenza della fisicità,⁶³ laddove il *saggio ignoto*⁶⁴ delle pagine inizialmente qui commentate pare tosto richiamare il *Dio ignoto* che attraversa gran parte della produzione nietzscheana sin dai tempi di Pforta.⁶⁵ Si tratta di snodi che fondono insieme istanze filosofiche ed aspetti concernenti temi di teologia e filosofia delle religioni che acquistano maggiore chiarezza attraverso lo studio del materiale postumo relativo al periodo di composizione dello *Zarathustra* (1882-1885). Ritroviamo, in forma di appunti ragionati, anche l'elaborazione di una prospettiva volta a porre in evidenza la continuità molteplice del rapporto che intercorre tra Dio e l'uomo. Riportando costantemente la materia allo spirito e lo spirito alla materia, Nietzsche accenna ad una istanza che potremmo definire di co-creazione⁶⁶ continua del mondo, elemento che è possibile intendere come chiarificazione estrema del compito eminente cui è chiamato il suo *sovrumano*.

Tale elemento, tra gli altri, conduce a riflettere sulla possibile connessione tra la figura zoroastriana proposta da Nietzsche e quella storica del Mazdeismo⁶⁷ e, gettando nuova luce sulla molteplicità dei sensi impliciti espressi dalla complessa concettualità nietzscheana, invita, senza dubbio alcuno, a tener conto della scia aperta da una nuova ed originale ontologia del corpo e delle sue potenzialità espressive.

Emanuele Enrico Mariani
emanuelenricomariani@gmail.com

61. ZA I, 18, 61; Cfr. JBG, 209.

62. LAING 1991, 75-107.

63. ZA IV, 366.

64. ZA II, 33.

65. ZA IV, 293-295; OFN I, I, 388; VII, III, 29 [11]; Cfr. ATTI 17, 22-28.

66. OFN, VII, II, 26 [209]; 26 [347]; 26 [288]; 26 [383].

67. KHAZAI PARDIS 2011, 92-109.

Riferimenti bibliografici

- ACHENBACH, G. B. 2004, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità per la vita*, Apogeo, Milano.
- ASSOUN, P.-L. 1998, *Freud e Nietzsche*, Giovanni Fioriti Editore, Roma.
- BOTET, S. 2006, *Le Zarathoustra de Nietzsche. Une refonte du discours philosophique?*, Klincksieck, Paris.
- DANTO, A. C. 2012, *Nietzsche filosofo*, Mimesis, Sesto San Giovanni.
- DU BREUIL, P. 1998, *Zarathoustra (Zoroastro) e la trasfigurazione del mondo*, a cura di G. L. BLENGINO e L. GIUSTI, ECI, Genova.
- GIOVANOLA, B. 2002, *Nietzsche e l'Aurora della misura*, Carocci, Roma.
- HEIDEGGER, M. 2000, *Nietzsche*, a cura di F. VOLPI, Adelphi, Milano.
- JUNG, C. G. 2011, *Lo Zarathoustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, a cura di J. L. JARRET e A. CROCE, Vol. 1, Bollati-Boringhieri, Torino.
- KHAZAI PARDIS, K. 2011, *Les Gathas, Le livre sublime de Zarathoustra*, Éditions Albin Michel, Paris.
- LAING, R. D. 1991, *L'io diviso. Studio di psichiatria esistenziale*, trad. di D. MEZZACAPA, Einaudi, Torino.
- NIETZSCHE, F. 1964-, *Opere complete di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. COLLI e M. MONTINARI, Adelphi, Milano.
- 1977, *Epistolario di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. COLLI e M. MONTINARI, Adelphi, Milano.
- OLDENBERG, H. 1998, *Buddha. La vita, gli insegnamenti e il retaggio spirituale dell'illuminato*, TEA, Milano.
- ORSUCCI, A. 2003, *L'enciclopedia nietzscheana delle 'scienze dello spirito' nelle discussioni del primo '900: alcune corrispondenze*, www.hypernietzsche.org.
- PALUMBO, P., M. ERCOLEO e G. PALUMBO 1990, *Verità, differenza, valore in F. Nietzsche*, CUSL, Palermo.
- PIZZUTI, G. M. 1986, *Tra Kierkegaard e Barth: L'ombra di Nietzsche. La crisi come odissea dello spirito*, Osanna Venosa, Venosa.
- REALE, G., G. GIRGENTI e I. RAMELLI (a cura di) 2006, *Diogene Laerzio, Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, Bompiani, Milano.
- RENAN, E. 2008, *Vita di Gesù*, BUR, Milano.
- ROSCIGLIONE, C. 2005, *Homo Natura. Autoregolazione e caos nel pensiero di Nietzsche*, ETS, Pisa.
- SANCHEZ MECA, D. 2009, *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, Tecnos, Madrid.
- SIMMEL, G. 2008, *Friedrich Nietzsche filosofo morale*, Diabasis, Reggio Emilia.
- TONELLI, A. (a cura di) 2005, *Eracleo, Dell'origine*, Feltrinelli, Milano.
- VALADIER, P. 1991, *Nietzsche e la critica radicale del cristianesimo*, a cura di S. DECLoux, Edizioni Augustinus, Palermo.
- WOTLING, P. 2006, *Il pensiero del sottosuolo. Statuto e struttura della psicologia nel pensiero di Nietzsche*, ETS, Pisa.

La deduzione trascendentale di Kant dalla prospettiva della *Scienza della Logica**

Anton Friedrich Koch

Nella Deduzione metafisica Kant ha fatto derivare le determinazioni categoriali fondamentali degli oggetti come concetti dell'intelletto puro singolarmente dalle funzioni logiche "dell'intelletto nei giudizi",¹ per poi legittimarle in blocco come oggettivamente valide nella Deduzione trascendentale. La nostra attenzione principale è rivolta alla deduzione trascendentale, ma osserviamo prima brevemente quella metafisica.

1. La deduzione delle categorie dalla sillogistica

Aristotele aveva insegnato che le diverse predicazioni significano questo e quest'altro – alberi, cavalli, uomini, qualcosa di bianco, qualcosa di istruito ecc. – non solo in forza del loro contenuto, ma già in forza della loro semplice forma. Le forme della predicazione, ta schēmata tēs katēgorias,² indicano determinazioni fondamentali dell'ente, appunto le cosiddette categorie. Le predicazioni "è una quercia", "è un cavallo" ed "è un uomo" indicano, per esempio, secondo il loro contenuto diverse sostanze e secondo la loro forma la sostanza in quanto tale. Le predicazioni "è bianco" ed "è colto" indicano secondo il loro contenuto diverse qualità e secondo la loro forma la qualità in quanto tale, e così via per le dieci categorie, le dieci classi logico-grammaticali di predicati. Aristotele credeva si potessero rinvenire, tramite una tale classificazione logico-grammaticale dei predicati, diversi significati fondamentali della parola "essere", a cui corrispondessero poi i diversi generi sommi dell'ente, e Carnap e Sellars nel secolo scorso si sono ricollegati a lui, in quanto anch'essi hanno trattato le categorie come principi metalinguistici fondamentali di classificazione. Kant invece rimprovera il carattere casuale di questo procedimento: Aristotele avrebbe

* Si ringrazia la de Gruyter per aver acconsentito alla pubblicazione della traduzione italiana del testo, attualmente in corso di pubblicazione all'interno di un *Sonderband* dello *Hegel-Jahrbuch* 2015, a cura di Andreas Arndt.

1. Cfr. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (d'ora in avanti *KrV*), A 70/B 95; cfr. A 79/B 105. Trad. it. ESPOSITO 2004.

2. ARISTOTELE, *Metaph. Lambda* 7, 1017a23.

raccolto le categorie affrettatamente, “come gli si presentavano”,³ e Kant vuole invece porre al posto del vecchio un nuovo procedimento che sia guidato da principi; un procedimento che peraltro lo stesso Aristotele aveva messo a disposizione ma del quale non aveva fatto alcun uso per la estrazione delle categorie. Aristotele infatti è il fondatore della sillogistica che costituisce il fondamento della logica formale tradizionale e che non è stata abolita neppure dalla moderna logica dei predicati di Frege ma semmai ricompresa in essa. Nei sillogismi si possono rilevare tre modi di validità dei giudizi: delle premesse viene in generale pretesa la validità assertoria, ma relativamente ad esse la conclusione deve valere apoditticamente, e nelle premesse ipotetiche e disgiuntive compaiono giudizi parziali con validità solo problematica. Così la sillogistica permette di ravvisare tre modi di validità dei giudizi logicamente rilevanti. Inoltre nei sillogismi oltre ai giudizi ipotetici e disgiuntivi si trovano giudizi categorici, e questi si distinguono in modi logicamente rilevanti tramite la quantità dei loro soggetti logici e la qualità delle loro predicazioni, e cioè delle loro copule. A partire da ciò si possono leggere comodamente nelle variazioni del sillogismo gli aspetti della modalità, della relazione, della quantità e della qualità dei giudizi con le loro corrispettive triplici sottodivisioni, e la tavola kantiana con le sue quattro funzioni logiche moltiplicate per tre nel giudicare è secondo la misura della sillogistica, in quanto fondamento indiscusso della logica formale tradizionale, senza dubbio completa. (Se tramite la logica dei predicati di Frege entrino in gioco nuovi punti di vista rimane naturalmente da verificare). Hegel sarebbe tra l’altro l’ultimo a negare la completezza della tavola kantiana dei giudizi, anzi fa appositamente un’eccezione al suo abituale schema triadico – e con una giustificazione decisamente elaborata – per potere assumere e approfondire la divisione dei giudizi di Kant. In conformità con la distinzione kantiana di qualità, quantità, relazione e modalità Hegel distingue il giudizio della qualità, della riflessione, della necessità e del concetto e giustifica la quadripartizione dicendo che in realtà essa è una tripartizione con un elemento centrale sdoppiato. La riflessione e la necessità sarebbero infatti da assegnare alla sfera logica di mezzo, l’essenza, la quale è la sfera della dualità. Tuttavia questa circostanza

3. *KrV* A 81/B 107.

non aveva affatto spinto Hegel a dividere anche la stessa logica dell'essenza in due parti. Teniamo dunque fermo che tra Hegel e Kant la distinzione di tre tipi di giudizio presi quattro volte non sia un punto controverso. Kant la legittima a partire dalla sillogistica, ammettiamo, un po' superficialmente, ma in modo senz'altro sufficiente ai fini di una deduzione quasi-giuridica. Hegel sviluppa al contrario la sillogistica dalla dottrina del giudizio e il giudizio dal concetto – un procedimento che vuole condurre a uno sguardo più profondo sulla natura del logico (di quello che offre Kant). Ma Kant usa un principio di economia nel dimostrare e per questo ricorre all'immagine giuridica di una deduzione, nella quale non deve venire spiegato niente di più e niente di meno di quanto è controverso tra due parti. Commisurato a queste intenzioni dimostrative ridotte il suo metodo è del tutto adeguato. Quando si tratta della legittimità delle categorie le parti in lite non rappresentano naturalmente posizioni di fatto della storia della filosofia, come il razionalismo "storico" e l'empirismo "storico", che siano per così dire rappresentate davanti al tribunale della ragione dai loro avvocati Christian Wolff e David Hume, ma si tratta di punti di vista estremi idealizzati: cioè un dogmatismo razionale delle categorie e uno scetticismo radicale delle categorie. Poiché tra questi due punti di vista estremi idealizzati la sillogistica non è un punto controverso – tanto poco quanto de facto lo è tra Wolff e Hume –, Kant la può porre alla base della sua deduzione metafisica come punto di partenza. Ma come perviene dai tre tipi di giudizio sillogisticamente rilevanti presi quattro volte, ad altrettanti concetti fondamentali di oggetti? Ora, a tipi di giudizio corrispondono contenuti di pensiero, tuttavia non contenuti concettuali quanto piuttosto contenuti puramente logici e formali, che nella lingua vengono espressi non con termini, ma con particelle logiche come "tutti", "alcuni", la copula, la negazione, connettivi logici e operatori modali. Qui dobbiamo ricordarci della ricezione kantiana di Hume. Hume aveva mostrato, con soddisfazione di Kant, che certi concetti fondamentali, in particolare il concetto di sostanza e il concetto di causa ed effetto, non si possono legittimare empiricamente. Noi in essi pensiamo di più di ciò che potremmo mai percepire. Eppure questo "più" non ha secondo Hume una validità oggettiva, ma un prodotto della abitudine soggettiva. Così per esempio la presunta necessità con la quale un evento inteso come effetto segue ad un altro evento inteso come causa, è solo espressione di una associazione soggettiva di idee

a seguito di un'assuefazione a serie di eventi osservate. Per questo aspetto teorico Kant ha imparato oltre che da Hume anche da Aristotele ed ha superato entrambi questi predecessori d'un colpo. Hume aveva cercato la giustificazione dei nostri concetti di sostanza e di causalità nelle costanti delle nostre impressioni sensibili e aveva potuto almeno con ciò chiarire che in esse non c'è niente da trovare. Kant dedusse da ciò, che Hume avesse cercato nel posto sbagliato; non nelle impressioni dei sensi ma nella logica formale avrebbe trovato qualcosa, poiché il concetto di sostanza risulta senza fatica dalla forma del giudizio categorico come il concetto di un soggetto ultimo e il concetto di causalità allo stesso modo dalla forma del giudizio ipotetico come il concetto di una condizione sufficiente in rebus secondo leggi di natura. Non l'assuefazione soggettiva a regolarità fattuali ma la logica formale è la fonte dei nostri concetti di sostanza e di causalità. In tal modo essi sono già secondo un certo aspetto dedotti, cioè legittimati razionalmente. Nel contempo diviene chiaro che nella dottrina delle categorie si deve andare con Aristotele oltre Aristotele. Poiché, se i contenuti di entrambi i concetti fondamentali indagati da Hume si possono dedurre dalla logica formale, allora allo stesso modo si dovrebbero potere dimostrare come categorie altri concetti fondamentali, e cioè in totale tanti quanti la tavola dei giudizi consente di distinguere. Si ha bisogno perciò solo di trasporre i contenuti di pensiero logicamente rilevanti, che vengono espressi tramite particelle logiche ("tutti", "alcuni", "è", "non", "se...", "allora..." ecc), in un'altra forma contenutistica, nella forma dei contenuti concettuali, perché si ottengano già i concetti fondamentali dell'intelletto puro e contemporaneamente siano legittimati tramite la loro origine logica come concetti puri dell'intelletto.

2. La questione della validità oggettiva delle categorie

Tuttavia questa legittimazione non è ancora completa. Infatti, anche se le categorie sono contenuti logici nella forma di termini, la loro validità oggettiva non è con ciò ancora assicurata. Si pensi, ad esempio, alla problematica della giustificazione dei nostri concetti puri della ragione – Libertà, Anima, Dio – tramite la ragione pratica. Kant è pervenuto in quel caso al risultato che sia sì del tutto razionale ritenere reale la libertà, immortale l'anima ed esistente Dio, visto che si tratta di postulati della ragione pura pratica – e però appunto solo

di postulati, di posizioni (*Setzungen*). Certo si tratta di posizioni con pretesa di oggettività, ma con una pretesa di oggettività che non può essere provata e legittimata indipendentemente dalla posizione. Nel caso delle posizioni della ragione pratica manca fundamentalmente la possibilità di un accesso epistemico indipendente a ciò che viene posto (*Gesetzten*). E tuttavia queste posizioni sono assolutamente razionali. Si pensi, per fare un confronto, a posizioni relativamente razionali come ad esempio la pluralità dei mondi di David Lewis. Lewis postula i mondi in vista della loro sperata utilità per le analisi filosofiche e li postula con pretesa di oggettività come grandi e concrete cose singole, che sono isolate l'una rispetto all'altra spazio-temporalmente e causalmente. A causa del loro isolamento non ci può essere nessun accesso epistemico indipendente ad altri mondi; come ipotesi fisica il pluralismo dei mondi sarebbe perciò qualcosa di nato morto. Per la filosofia, dice Lewis, esso è il paradiso. Allora, già solo per il fatto che un'ipotesi, fundamentalmente non legittimabile in modo indipendente, facilita analisi filosofiche, Lewis ritiene razionale sostenerla con pretesa di oggettività. Tanto più sarà razionale, allora, considerare come giuste presupposizioni che la stessa ragione pura deve fare con pretesa di oggettività in vista della propria stabilità, cioè i postulati della ragione pura pratica, in una fede da cima a fondo razionale, anche se essi possono venire dimostrati indipendentemente tanto poco quanto i mondi di Lewis! E tuttavia per le categorie in quanto concetti puri dell'intelletto Kant vuole di più. Qui, diversamente dai concetti puri della ragione, occorre che non ci accontentiamo di una fede razionale, alla quale già la deduzione metafisica autorizzerebbe; piuttosto, Kant ritiene di potere provare autonomamente la loro validità oggettiva, appunto nella deduzione trascendentale. Per questo, però, dovrebbero la sostanzialità delle sostanze e la causalità delle causazioni (e così per tutte le categorie) essere epistemicamente accessibili anche in un modo tale che, da esso, possano trarsi dimostrazioni indipendenti per la posizione razionale della loro validità obbiettiva. Ricettivamente, tramite sensazioni, esse sono però, come ha mostrato Hume, epistemicamente inaccessibili. Dunque è una situazione difficile. Sarebbe una semplice caricatura della validità oggettiva l'informazione che gli oggetti posseggono determinazioni categoriali per il fatto che noi leggiamo le categorie nelle cose, gliele proiettiamo dentro. Così le categorie sarebbero i nostri ingredienti soggettivi del reale e con ciò

non valide oggettivamente. Ma d'altra parte non possiamo dedurle ricettivamente dal reale, come ha mostrato Hume; dunque dobbiamo proiettarle sulle cose, nella spontaneità discorsiva. Ma questo riguarda solo il nostro conoscere e non l'essere oggettivo delle cose. La geniale idea dimostrativa di Kant, per quanto riguarda la validità oggettiva delle categorie, si può cogliere puntualmente in un lemma come 'proiezione conservativa': nel pensiero, noi proiettiamo sulle o nelle cose quelle determinazioni categoriali che a loro spettano già in sé e per sé, indipendentemente dal nostro proiettarle. Noi non le modifichiamo nel nostro proiettare spontaneo, ma le conserviamo così come esse in se stesse sono in quanto fenomeni oggettivi. Un esempio paradigmatico di proiezione conservativa è il leggere semplici testi. Il senso di una comunicazione scritta non si può riconoscere ricettivamente, nella percezione visiva, altrimenti lo vedrebbero un animale, un bambino piccolo o un analfabeta allo stesso modo di una lettrice competente. Piuttosto esso deve venire colto dalla lettrice secondo un complicato metodo di proiezione nei caratteri, e questo nonostante esso risieda già in tali caratteri indipendentemente dall'atto del leggere. La lettrice non inventa il senso aggiungendo qualcosa alle lettere ma piuttosto legge quello che l'autore ha scritto. In questo senso la proiezione del senso nel leggere è conservativa e non creativa: è un trovare, non un inventare. Allo stesso modo ci si deve comportare con le categorie. Nella misura in cui noi parliamo delle cose, cioè giudichiamo, proiettiamo in esse il logos, detto hegelianamente il "concetto", che deve spettare loro già anche in sé e per sé. In questo il logos si presenta in una forma duplice. Dal punto di vista del linguaggio (*sprachseitig*) esso ha forma proposizionale e si distingue in aspetti del giudizio sillogisticamente rilevanti. Dal punto di vista del mondo (*weltseitig*) esso assume forma categoriale, la quale corrisponde esattamente alla forma proposizionale ma non è il medesimo di questa. Se la forma categoriale fosse semplicemente lo stesso che la forma proposizionale, allora saremmo vincolati ad un'ontologia di fatti (*Tatsachenontologie*), cioè alla realtà non solo di particolari ma anche di universali, come da una colla logica, che dovrebbe unire particolari e universali così come la copula unisce nella proposizione il soggetto con il predicato. (Wittgenstein ha sostenuto nel *Tractatus* una posizione simile: un'unica e medesima costante logica singolare compare in lui dal punto di vista del mondo come forma logica della realtà e dal punto di vista linguistico come forma logica

della rappresentazione). Ma questo Kant lo ha già prevenuto nella deduzione metafisica, quando ha trasposto espressamente gli aspetti della forma logica dalla tonalità proposizionale a quella categoriale. Alla forma del giudizio categorico per esempio corrisponde dal punto di vista del mondo non il fatto (categorico), ma la sostanza. Ma come può venir mostrata e realizzata questa idea dimostrativa (*Beweisidee*) per la quale la nostra pratica del giudizio è una proiezione conservativa e non creativa della forma categoriale? La risposta di Kant compare nel secondo passo dimostrativo della Deduzione B: deve essere mostrato che la molteplicità pura di spazio e tempo è già, indipendentemente da possibili contenuti empirici, prestrutturata categorialmente. A tale scopo si deve ricorrere alla divisibilità infinita di spazio e tempo come quantità continue e mostrare che questi continui sarebbero già sempre ridotti in polvere infinitesimale, se il logos non fungesse da garante della loro unità e continuità. Spazio e tempo pretendono dunque la forma categoriale che è il correlato dal punto di vista del mondo della forma proposizionale. Di conseguenza, allora, tutto ciò che compare nello spazio e nel tempo e che può esserci dato sensibilmente deve possedere forma categoriale. Questo rapporto allo spazio-tempo nella dimostrazione di Kant Hegel lo ha trattato in modo deflativo, e così la sua versione della proiezione conservativa riesce in modo un po' meno accentuato rispetto a quella kantiana. Certo, il logos o concetto, si può comprendere, anche secondo Hegel come paradigma di una proiezione conservativa, poiché in esso l'essere in sé e per sé (*das An-und-für-sich-Sein*) o l'oggettività coincide con l'essere posto o con l'essere proiettato. L'essere in sé e per sé è nel concetto „immediatamente come l'esser posto“ („*unmittelbar als Gesetzseyn*“), dice Hegel, e perciò il concetto è “assoluta determinatezza” („*absolute Bestimmtheit*“) e nondimeno “semplice identità” („*einfache Identität*“).⁴ Nel e col concetto viene dunque espressamente posto o proiettato ciò che è presente in sé e per sé – oggettivamente –. Ma Hegel accentua la creatività del concetto, in quanto egli sottolinea, che l'essere in sé e per sé esperisce il suo compimento solo nell'essere posto (*im Gesetzsein*). La proiezione in questo senso non è del tutto conservativa. Nelle osservazioni sul “Concetto in

4. HEGEL, *Wissenschaft der Logik* (d'ora in avanti *WdL*), in HOGEMANN e JAESCHKE 1981, 16.

generale”, con le quali introduce la logica del concetto, Hegel elogia la deduzione trascendentale di Kant in un primo tempo nel seguente modo:

Appartiene alle vedute più profonde e giuste che si trovino nella Critica della Ragione, che quell'unità, la quale costituisce l'essenza del concetto, sia stata conosciuta come l'unità originariamente sintetica dell'appercezione, come l'unità dell'Io penso, ossia della coscienza di sé. – Questa proposizione costituisce la cosiddetta deduzione trascendentale della categoria.⁵

Kant direbbe che questo costituisce l'inizio di una deduzione trascendentale;⁶ poiché manca ancora il secondo passo della dimostrazione, quello che deve mettere in gioco spazio e tempo come le forme della nostra intuizione sensibile. Nel prosieguo, continua Hegel:

Mediante il concepire, quell'essere in sé e per sé, che l'oggetto ha nell'intuire e nel rappresentare, vien trasformato in un esser posto; l'Io penetra l'oggetto pensandolo. Ma come l'oggetto è nel pensare, soltanto così esso è in sé e per sé; [...] il pensiero toglie via l'immediatezza dell'oggetto, colla quale esso dapprima ci vien dinanzi, e ne fa così un esser posto, ma questo suo esser posto è il suo essere in sé e per sé, ovvero la sua oggettività.⁷

Evidentemente il porre è qui concepito più come creativo che come un semplice rendere esplicito o proiettare conservativo di ciò che già in sé c'è. Nel concepire o nel pensare, infatti, l'immediato essere in sé e per sé non deve semplicemente essere arricchito tramite un esser posto, ma deve essere piuttosto interamente trasmutato in un esser posto, il quale solo così è il vero essere in sé e per sé. Hegel pensa al passaggio logico dell'essere attraverso l'essenza fino al concetto, cioè allo sviluppo dalla immediatezza attraverso la riflessione fino a quell'essere in sé e per sé che è diventato identico con l'esser posto. Nella filosofia dello spirito si potrebbe ricondurre il passaggio alla formula: quando gli toccò la parola, l'homo sapiens completò l'essere in sé e per sé del mondo trasmutandolo nell'esser posto. Con Kant si

5. *WdL*, trad. it MONI e CESA 1999.

6. Cfr. *KrV* B 144.

7. *WdL*, trad. it MONI e CESA 1999, 660.

dovrebbe dire piuttosto: l'homo sapiens rese riconoscibile l'invisibile struttura categoriale delle cose, quando cominciò a parlare di esse. Ma io non voglio accentuare eccessivamente queste differenze tra Hegel e Kant, tanto più che Kant con il mio discorso esegetico della proiezione conservativa viene situato forse in un'angolazione troppo realista, che io in effetti valorizzo ma alla quale egli non sembra adattarsi bene in tutto quel che dice, motivo per cui talvolta lo si è potuto addirittura considerare un idealista costitutivo (*Konstitutionsidealist*). Piuttosto che soffermarmi sulla questione se Kant sia un filosofo più realista di Hegel, vorrei concludere con delle riflessioni sul porre o proiettare, che si riallacciano alle osservazioni di Hegel sui gradi della riflessione all'inizio della logica dell'essenza, per poter di nuovo gettare luce da lì sull'impresa kantiana di una deduzione trascendentale.

3. Riflessione che pone, riflessione esterna e riflessione determinante

Il termine “porre”, dal latino “ponere”, quale concetto opposto a “togliere”, “tollere”, ha per i nostri scopi, come in generale nella logica e nella filosofia, un significato centrale. Alcuni esempi: noi inferiamo modo ponente e modo tollente – al modo del porre e al modo del togliere. Oppure prendiamo il concetto fichtiano della Tathandlung, nella quale l'Io pone se stesso. O ancora, in terzo luogo, pensiamo alla circostanza per la quale noi poniamo affermazioni come vere e ipso facto stati di cose come sussistenti o come fatti e togliamo e neghiamo affermazioni. La nostra prassi epistemica generale del sollevare pretese di verità non è nient'altro che una prassi del porre contenuti proposizionali come veri e cioè come fatti. Di regola le posizioni (*Setzungen*) dei contenuti proposizionali sono intese come posizioni oggettive, cioè noi poniamo che le cose siano in un certo modo del tutto indipendentemente dal fatto che noi le poniamo così. In ciò si manifesta il nostro atteggiamento realistico di base, il quale è per definizione quel che Reinhold (e con lui Hegel) chiamava la coscienza, ovvero, quel che io ho appena chiamato la prassi del sollevare pretese di verità e quel che in Sellars e Brandom è indicato come il gioco del dare e chiedere ragioni (*das Spiel des Gebens und Forderns von Gründen*). Nella logica della riflessione Hegel comprende questo porre oggettivante più da vicino come un presupporre e dice che questo è un porre come non posto. Per esempio

io pongo come non posto ma anzi come indipendente dal mio porre il caso che noi qui e ora siamo a Palermo. Ma come posso conoscere e sapere questi fatti, se ciò deve essere così indipendente dal mio porre? Questa è la domanda scettica fondamentale, che accompagna il realismo come suo alter ego e alla quale, prima facie, sembra darsi solo una risposta plausibile: in nessun modo. Troppo realismo conduce facilmente allo scetticismo. Denominiamo questo porre realistico (presupporre, porre come non posto) il porre oggettivante o oggettivo. Quine lo professa, quando dichiara uomini, bastoni e pietre come nostre posizioni (*Setzungen*) e nello stesso tempo proclama il suo solido realismo concernente uomini, bastoni e pietre.⁸ Niente contro il solido realismo; ma in esso si mostra la contraddizione dell'autocoscienza o, per dirla con Sartre, la nostra *mauvaise foi*, che ricorre in ogni nostro tener-per-vero. Noi poniamo qualcosa come se si trattasse di un che di oggettivo e contemporaneamente riconosciamo, con la indipendenza del posto, la nostra fallibilità nel porre, e in tal modo il porre come un semplice porre, al quale forse non corrisponde niente di oggettivo. Ma un semplice porre coincide nel risultato – sorprendentemente – con il suo contrario, con il togliere. Ciò che io semplicemente pongo, ha solo un esser posto, non un essere in sé. Perciò Hegel può per esempio dire della necessità della sostanza, che essa nel concetto “è in pari tempo come tolta o come *esser posto*”.⁹ Nella misura in cui un essere è in quanto esser posto, è ipso facto tolto – Tanto stretto è il rapporto in cui possono stare ponere e tollere. Conformemente a ciò, il sollevare pretese di verità o il gioco delle ragioni (*Gründe*) è possibile solo con una riserva segreta, con una riserva mentale; poiché ogni fede è affetta dal pensiero dell'oggettività e della fallibilità ed è, nella misura in cui noi reprimiamo questo pensiero, malafede, *mauvaise foi*. Questo è il modo della coscienza, del gioco delle ragioni, della finitezza epistemica. Il modello epistemologico contrario al semplice porre è quello di un conoscere esperienziale (*Erkenntnis durch Bekanntschaft*) - nel senso di Russell -, o di un conoscere tramite intuizione, poco importa se sensibile o intellettuale. Nell'intuizione non ci sono (semplici) posizioni, né (semplici) pretese, né oggettivazione, né fallibilità, ma un essere

8. QUINE 1981, 21.

9. *Wdl*, trad. it. MONI e CESA 1999, 657 (parzialmente modificata).

immediato, un cogliere pieno e privo di errore. Un'intuizione non ha un valore bivalente, vera o falsa come il giudizio, ma monovalente: semplicemente vera. Aristotele ha tematizzato questa circostanza in *Metafisica Theta* 10 nel modo seguente. Al di sotto della bivalenza del giudizio e della sintesi del giudizio dice, "c'è il vero del cogliere [del caso presente]; il falso [qui] non c'è, e neanche inganno, quanto piuttosto la totale ignoranza [nel senso del non cogliere]"..¹⁰ Questo semplice, immediato conoscere non-ponente, scevro di oggettività, di differenza soggetto-oggetto, di possibilità d'errore e di bivalenza è stato da sempre l'idea fissa di cui si nutre il mito del dato, un'idea necessaria, che ci si impone irrefutabilmente, ma che è insostenibile. Hegel l'ha presa sistematicamente in considerazione lungo l'intera logica dell'essere in tutti i suoi diversi aspetti e ci rende testimoni del suo definitivo fallimento nella contraddizione generale dell'assoluta indifferenza alla fine della logica dell'essere. Per questo la nuova sfera del logico, quella della logica dell'essenza, deve cominciare con un capitolo sulla parvenza (*Schein*) e sul porre – sulla riflessione ponente, presupponente, esterna e infine riflettente. L'essenza è la sfera della dualità. È vero che la dualità particolare del soggetto e dell'oggetto non appartiene alla logica ma alla filosofia dello spirito. Tuttavia, già nella logica dell'essere abbiamo a che fare con l'immediatezza della conoscenza (*Bekanntschaft*) e nella logica dell'essenza poi con la base logica della dualità soggetto-oggetto. Il capitolo iniziale della logica dell'essenza, incentrato sulla parvenza e quindi sulla riflessione, opera a partire da questa base duale e, con ciò, anche a partire dalla base logica della Critica della ragion pura. Questa infatti vive della dualità di partenza della logica dell'essenza, anche se essa stessa non si muove affatto nel logico e piuttosto comprende lo spirito come coscienza, come nota Hegel nella nota al paragrafo 415 dell'Enciclopedia (1830). Hegel dice qui:

Essa [la filosofia kantiana] considera l'io [dunque il soggetto] come relazione a qualcosa che giace di là, che nella sua determinazione astratta si chiama cosa in sé. [...] È perciò da considerare come una giusta interpretazione di questa filosofia quella del Reinhold, che la concepisce come una teoria della coscienza, sotto il nome di facoltà rappresentativa.¹¹

10. Aristotele, *Metaf. Theta* 10, 1027a1 e ss.

11. HEGEL, *Enz.*, in BONSIEPEN e LUCAS 1992, 423. Trad. it CROCE 2009, 418-9.

Oltre che come teoria della coscienza Hegel bolla la dottrina di Kant anche come filosofia della riflessione o filosofia dell'intelletto, sicuramente memore della tesi di Jacobi secondo cui la riflessione dell'intelletto non può cogliere l'incondizionato e l'assoluto. La riflessione sta da una parte e, dall'altra, separata da essa, sta l'assoluto, e appunto questo rapporto caratterizza l'inizio della logica dell'essenza. Era proprio della logica dell'essere che il pensiero puro progredisce in unità con il suo oggetto e che alla fine impigliasse in una inconsistenza insolubile nella contraddizione generale dell'assoluta indifferenza. Lo sviluppo della teoria si era compiuto fino a questa catastrofe finale della logica dell'essere dentro l'essere e nell'essere stesso; il pensiero puro aveva il suo oggetto continuamente innanzi a sé, anzi era identico con esso. La catastrofe finale della logica dell'essere può però venire aggirata solo tramite un ulteriore sviluppo teorico, con il quale noi dichiariamo come parvenza l'oggetto immediato del pensare, e cioè tutto quello che dell'essere può essere ancora rimasto nell'assoluta indifferenza. In questa parvenza il pensiero è chiuso e impigliato in se stesso; non si spinge più oltre, non trascende più verso l'oggetto intenzionato. Si sbarra la strada e si impedisce la vista; invece di sporgere su una finestra che guarda fuori urta contro uno specchio, nel quale vede solo se stesso, riflette solo se stesso. Il pensiero è qui apparire (*Scheinen*), riflessione pura, ed è impigliato e impelagato in se stesso. Al di là della sua verità deve venire assunta, cioè posta, la verità dell'essere, l'essenza. Questo assumere, porre, ponere, è un porre come non posto, un presupporre. Il pensiero come apparire presuppone a sé l'essenza come il suo oggetto intenzionato, come la sua verità. Ma questa verità gli è (o gli sembra in un primo momento) epistemicamente inaccessibile ed esteriore. O piuttosto il pensiero è, viceversa, esteriore alla sua verità presupposta e non può raggiungerla. Lo sviluppo teorico della logica dell'essenza si muove perciò all'inizio interamente nella parvenza, sebbene esso non punti a questa ma all'essenza. Così le determinazioni della riflessione, delle quali tratta il secondo capitolo della logica dell'essenza, appartengono prima facie interamente al pensiero e non alla cosa. Tuttavia è anche già chiaro che la parvenza non può comparire di fianco o di fronte all'essenza come un altro ma in ultima analisi è solo l'apparire-in-se-stesso dell'essenza. Prima, nel primo capitolo, vengono introdotti i criteri di misura della logica dell'essenza (così come all'inizio della logica dell'essere era stata introdotta la processualità logica dell'essere,

cioè nelle categorie del divenire, poi dell'alterazione e così via). Prima di tutto è l'apparire (*das Scheinen*) o la riflessione come riflessione che pone, la riflessione interna della parvenza, la quale poi nel secondo capitolo viene tematizzata come identità, differenza, contraddizione e fondamento. Ma essa presuppone a sé qualcosa, appunto l'essenza, che tuttavia in un primo tempo non può cogliere. In riferimento a questo presupposto essa è riflessione esterna, che non raggiunge l'oggetto a cui mira. (In ciò un tale oggetto corrisponde alla cosa in sé di Kant che non può venir raggiunta dalla posizione di una struttura categoriale dal lato del soggetto). È questa la sfera della dualità, più propriamente della dualità dell'interno e dell'esterno, che viene indagata nella seconda sezione della logica dell'essenza ("L'apparenza"). E già si mostra (e precisamente con un'anticipazione astratta già nel primo capitolo della logica dell'essenza, e poi concretamente nel passaggio alla terza sezione di essa), che la riflessione è determinante. Il presupposto determina se stesso secondo la riflessione che giunge dall'esterno ma che in verità è interna e gli appartiene. Questa è la tematica della terza sezione della logica dell'essenza, nella quale la realtà (*Wirklichkeit*) viene considerata come unità dell'interno e dell'esterno. Il pensiero prende, dunque, di nuovo contatto con il suo oggetto intenzionato e può di nuovo coglierlo, diventare di nuovo uno con esso. Il pensiero puro all'inizio della logica dell'essenza è parvenza. De facto è alla ricerca dell'essenza; ma in un primo momento questo lo sappiamo solo noi nella nostra riflessione esterna. Il primo capitolo ("La parvenza") è la nostra riflessione esterna nella quale vengono in primo luogo raccontati i destini della parvenza e dell'essenza. Mc Taggart vorrebbe perciò tralasciare questo capitolo (come nella Logica dell'Enciclopedia) e cominciare con le determinazioni della riflessione, cioè con il secondo capitolo. A favore di questa tesi c'è prima facie il fatto che solo a partire dal secondo capitolo il pensiero puro si sviluppa effettivamente, articolandosi come identità, differenza ecc. Eppure, il primo capitolo è irrinunciabile, per spiegarci che alla fine della logica dell'essere non abbiamo fallito definitivamente, e per mostrarci come può proseguire lo sviluppo. Il primo capitolo serve, in altre parole, a trovare (e giustificare) un nuovo inizio. Così, Hegel può tematizzare in anticipo la serie dei gradi della riflessione che in seguito divengono operativi, innanzitutto la riflessione in quanto semplice porre, come essa produce la parvenza, poi in quanto porre o presupporre oggettivante che non raggiunge l'oggetto posto. Nella

misura però in cui l'oggetto c'è davvero, la riflessione presupponente (*die voraussetzende Reflexion*) diventa relativamente ad esso riflessione esterna. Questo corrisponde a ciò che Kant chiama, distinguendolo dal conoscere, il pensiero puro, quando dice che la ragion pura può pensare l'anima, il mondo e Dio ma non può conoscerli. Invece l'intelletto puro pensa punti temporali come determinati legislativamente da altri punti temporali secondo la categoria della causalità, e questo pensare è contemporaneamente conoscere. Qui dunque si mostra all'opera, secondo Kant, una proiezione conservativa o, come la chiama Hegel, una riflessione determinante. Essa è riflessione e in quanto tale prima facie esteriore al suo oggetto. Tuttavia, essa deve poterlo raggiungere, e le sue determinazioni, che essa pone nell'oggetto, devono essere allo stesso tempo le determinazioni dell'oggetto, che esso porta con sé da se stesso e che appartengono a lui stesso nel suo essere in sé e per sé. La concettualità che Hegel sviluppa per profilare il metodo della logica dell'essenza e il passaggio nel concetto è in questo senso adatta anche a descrivere il programma critico di Kant nel suo nucleo, più precisamente: le prestazioni e gli aspetti di ciò che Kant chiama la spontaneità dell'intelletto e che distingue dalla ricettività della sensibilità. La spontaneità compare come ponente, ma soprattutto come presupponente e poi, in relazione al presupposto, compare o come riflessione esterna o come riflessione determinante. Nella deduzione trascendentale Kant parte dalla sintesi spontanea, che noi compiamo nel pensiero discorsivo, e mostra che i suoi aspetti, sotto forma di predicati di oggetti, sono già oggettivamente disponibili nel reale, e cioè come sua struttura categoriale generale. La struttura categoriale non si può riconoscere ricettivamente, come aveva mostrato Hume; essa rimane dunque nascosta agli animali. Noi uomini però possiamo e dobbiamo proiettarla sul reale in una sintesi spontanea: questo tuttavia in una proiezione conservativa che, diversamente da quanto temevano Nietzsche e Adorno, non toglie né aggiunge nulla ma piuttosto pone espressamente nel reale e vi porta alla luce ciò che lì già in sé c'è. In ciò consiste la validità oggettiva delle categorie: che noi non le imponiamo al reale, piuttosto esso da se stesso già da sempre si conforma secondo i nostri concetti puri dell'intelletto, come fosse guidato per incanto. Hegel non ha visto abbastanza chiaramente questo aspetto della deduzione kantiana, l'effetto finale del suo secondo passo dimostrativo, perché egli segue un procedimento filosofico del tutto differente che lo

dispensa dall'impresa specifica che si vuol conseguire in una deduzione trascendentale e che rivela più struttura logica di quanto non ne riveli il procedimento kantiano. Egli può a tal riguardo aver superato Kant teoreticamente. Ma in nessun modo è con ciò contraddetto o falsificato il procedimento kantiano.

(Traduzione di G. Todaro)

Anton Friedrich Koch
a.koch@uni-heidelberg.de

Riferimenti bibliografici

- BONSIEPEN, W. und H.-C. LUCAS Hrsg. 1992, HEGEL, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Meiner, Hamburg, Bd. 20.
- CROCE, B. (a cura di) 2009, HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia delle Scienze Filosofiche in Compendio* (Enz.) Laterza, Roma-Bari.
- ESPOSITO, C. (a cura di) 2004, KANT, I., *Critica della Ragion Pura* (KrV), Bompiani, Milano.
- HOGEMANN, F. und W. JAESCHKE Hrsg. 1981, HEGEL, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Meiner, Hamburg, Bd. 12.
- MONI, A. e C. CESA (a cura di) 1999, HEGEL, G. W. F., *Scienza della Logica* (WdL), Laterza, Roma-Bari.
- QUINE, W. V. O. 1981, *Theories and Things*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London.

La critica di Heidegger all'*ego cogito* nella *Vorlesung* friburghese del 1921-22

Filippo di Trapani

1. Il ruolo del pensiero di Descartes nel quadro del *Denkweg* heideggeriano degli anni Venti: strategie metodologiche e delineazione della cornice ermeneutica

L'approccio heideggeriano alla filosofia di Descartes si configura, sin dagli esordi, come una operazione di carattere ermeneutico definita da una costitutiva tensione interna tra due termini fondamentali.

Il primo dei due termini che compongono il quadro ermeneutico delineato da Heidegger, come ampiamente rilevato dalla critica, è costituito da una dinamica di carattere critico-decostruttivo che, almeno a livello superficiale, parrebbe non lasciare spazio alcuno alla possibilità di un ripensamento dei temi centrali dell'esperienza teorica di Descartes e, più in generale, del cartesianesimo.

Il percorso critico-decostruttivo messo a punto da Heidegger, infatti, sembra essere essenzialmente orientato all'individuazione dei limiti strutturali dell'impianto teorico cartesiano (con particolare riferimento al modo di essere del *sum* del *cogito* ed alla sua *Bestimmung*), in rapporto soprattutto ai problemi cardine che già a partire dalla *Vorlesung* friburghese del semestre invernale 1921-22 iniziano a definire e a strutturare il percorso di ricerca heideggeriano.

Si tratta, invero, di un comparto di nuclei teorici che dalla metà degli anni Venti, e fino alla definizione del campo semantico di *Essere e tempo*, andranno via via condensandosi nei temi relativi alla costruzione di una *ontologia fondamentale*, alla corretta formulazione della *Seinsfrage*, alla configurazione dell'analitica esistenziale del *Dasein*, nonché all'istanza di decostruzione della storia dell'ontologia occidentale su basi procedurali di carattere genealogico e/o storico-evolutivo.

In quest'ultimo senso la metodologia genealogica, sebbene già parzialmente rintracciabile nella strategia fenomenologica articolata nelle lezioni dei primi anni Venti, conoscerà un primo tentativo organico di applicazione, sia pure in forma non integralmente definita, solamente nella *Vorlesung* del 1923-24, subendo un ulteriore perfezionamento a

seguito degli sviluppi teorici compresi tra la *Vorlesung* del semestre estivo 1925 (pubblicata con il titolo di *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*) e la redazione di *Essere e tempo*.¹

La ricerca genealogica, del resto, qualificandosi come percorso decostruttivo orientato al *toglimento* delle stratificazioni teoretiche sovraordinate, e allo *svelamento e/o disoccultamento* delle strutture pre-teoretiche originarie, si configura come uno strumento estremamente potente, e indubbiamente centrale, all'interno del progetto heideggeriano di acquisizione e riutilizzazione del metodo fenomenologico husserliano (applicato peraltro, come si vedrà, in chiave decostruttiva nei confronti dello stesso Husserl, con primario riferimento alla coscienza pura come polo costituente *demondficato* e regione ontologica *originaria e/oassoluta*).

Al culmine del processo decostruttivo, infatti, lo svelamento della sfera pre-logica, costituita dai *fenomeni originari*, si traduce in una rigorosa descrizione del modo d'essere degli enti in oggetto, ovvero dei fenomeni originari ricavati dallo scardinamento delle determinazioni ontologiche occultanti.

Siffatta descrizione, chiaramente, non potendo essere effettuata a partire da una angolatura estrinseca all'ente stesso volta per volta attenzionato, o sviluppata secondo modalità procedurali di tipo costruttivistico/oggettivanti (indebitamente esibite in qualità di pratiche descrittive), si configura invece come una operazione finalizzata a ricavare ogni determinazione di carattere ontologico solo e soltanto *aus der Sache selbst*.

In questo modo, la descrizione fenomenologica si atterrebbe esclusivamente al *manifestarsi* dello stesso fenomeno originario, evitando ogni alterazione delle sue strutture fondamentali attraverso un'eventuale, nonché surrettizia, introduzione di elementi ad esso strutturalmente estranei e potenzialmente alteranti.

In conseguenza di ciò, la critica heideggeriana all'*indeterminazione ontologica del cogito-sum*, e la dura requisitoria sulla determinazione (*Bestimmung*) estrinseca (e perciò non ricavata *aus der Sache selbst*) del senso d'essere dell'*ego cogito*, assumeranno di fatto un carattere

1. Sulla progressiva definizione della strategia genealogica negli anni compresi tra la *Vorlesung* del 1923-24 ed *Essere e tempo*, cfr. MORANI 2007.

estremamente corrosivo, al punto da lasciare presagire un assoluto rigetto di qualunque dispositivo concettuale di matrice cartesiana e, segnatamente, del *cogito-sum*.²

Inoltre, la critica al *cartesianesimo* di Husserl (piuttosto evidente in questa *Vorlesung* del WS del 1921-22), ed il conseguente svelamento della non originarietà del senso d'essere della coscienza pura husserliana, mettono bene in evidenza, dal punto di vista heideggeriano, come l'attestarsi della fenomenologia sull'Io puro come sfera *autosussistente/immanente* sganciata dal mondo, sia da ricondurre al vincolo che lega il padre della fenomenologia al modello cartesiano della *res cogitans* e, unitamente, alla determinazione tradizionale del senso dell'essere come *substantia*.³

La critica all'involuzione in senso cartesiano della fenomenologia, dunque, costituisce un ulteriore indicatore della radicale istanza di decostruzione ontologica del *cogito-sum* espressa dal giovane Heidegger fin dai primi corsi friburghesi.

La seconda componente rinvenibile nel progetto interpretativo heideggeriano messo a punto negli anni Venti sembrerebbe esprimere, di contro, una istanza di matrice ripropositiva, direzionata al rilevamento, all'esibizione e alla rifunzionalizzazione di alcuni motivi teorici cartesiani di rilievo.

La direttrice positivo-rifunzionalizzante, infatti, sembrerebbe strutturare a fondo la strategia ermeneutica di Heidegger, fino al punto da lasciare intendere che il confronto con il filosofo francese costituisca un momento determinante nell'ambito del *Denkweg* heideggeriano, soprattutto in direzione della definizione del quadro teorico che, al

2. Cfr. su questi temi DE BIASE 2005, 29: «In riferimento ai nostri obiettivi, l'importanza dei corsi friburghesi giovanili di Heidegger successivi a quelli sinora presi in esame, si condensa soprattutto intorno ad un nucleo destinato a diventare la vera e propria solidificazione dell'interpretazione heideggeriana di Descartes: la «scoperta» che il *sum* pesante cartesiano *non è stato ancora pensato fino in fondo, in quanto alla sua fondazione ontologica*. «Scoperta» che è insieme storico-genealogica ed ontologico-esistenziale; la doppia matrice metodologica della fenomenologia *sperimentale* heideggeriana è qui pienamente in via di costruzione: 1) ritornamento distruttivo nella e sulla storia della metafisica *per* 2) il riappropriamento dell'originario senso della vita preteoretica dell'esserci-in-un-mondo».

3. L'idea di coscienza come regione ontologicamente preminente ed in sé conclusa trova una prima ed approfondita articolazione in HUSSERL 1965.

termine della parabola evolutiva degli anni venti, conoscerà un primo e significativo tentativo di assestamento nell'architettonica, sia pure parziale ed incompiuta, di *Essere e tempo*.

D'altra parte, come cercheremo di mostrare concentrandoci sulla *Vorlesung* del 1921-22, la critica heideggeriana al *cogito sum* non esprimerebbe una integrale ed esclusiva istanza di decostruzione del dispositivo teorico messo a punto da Descartes; essa si definirebbe, invece, a partire da una contro-istanza finalizzata all'esibizione delle intuizioni proto-fenomenologiche inesprese e contenute in forma latente nei nuclei teorici portanti della proposta filosofica cartesiana.⁴

2. L'interpretazione heideggeriana di Descartes nella *Vorlesung* friburghese del 1921-22: il problema dell'ego cogito tra ermeneutica della vita fattizia e domanda sul senso d'essere dell'io storico-mondano

All'interno della cornice storico-teorica precedentemente tracciata, è già possibile individuare, anche solo a livello documentale, un primo puntuale riferimento a Descartes nelle lezioni friburghesi tenute da Heidegger nel semestre invernale 1921-1922, e pubblicate con il titolo di *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*.

Le lezioni del semestre invernale 1921-22, del resto, non costituiscono soltanto l'occasione per la semplice repertazione, sul piano della documentazione storico-filologica, di un mero riferimento testuale all'opera di Descartes e, segnatamente, alla posizione del *cogito-sum*; esse si contraddistinguono, invece, in quanto esprimono il primo tentativo di affrontare il tema della connessione tra *ego cogito* e *sum* attraverso l'incentramento della *Seinsfrage* sul *sum* dell'*ego cogito* (questione che risulterà più tardi essenziale nel quadro dell'*ontologia fondamentale* e della *Daseinsanalyse*).⁵

4. Cfr. MORANI 2007, 243-244.

5. Cfr. MORANI 2007, 245: «Nell'*Appendice 1* al corso friburghese del semestre invernale 1921-22, pubblicato come *Band 61* della *Gesamtausgabe* con il titolo di *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, si affaccia un tentativo embrionale di reinterpretazione dell'*ego sum* cartesiano. Heidegger osserva che la questione del senso d'essere del *faktisches Leben* può anche essere intesa come una domanda sul senso dell'*io sono* (*nach dem Sinn des*

Le presenti lezioni infatti contengono, sia pure in forma ancora puntuale e non esente da oscillazioni teoriche, alcune delle dinamiche portanti che qualificheranno l'interpretazione heideggeriana di Descartes negli anni successivi.

I punti di riferimento centrali della *Vorlesung*, e nella fattispecie i passaggi determinanti che articolano la breve, quanto densa, presentazione della problematica cartesiana dell'*ego cogito*, costituirebbero infatti i momenti di un complesso processo di elaborazione teorica strutturato dall'esigenza di accedere al fenomeno/fatto originario (*Urfaktum*) della vita fattizia (*faktisches Leben*) a partire dall'ermeneutica dell'Io storico-mondano,⁶ ovvero dalla corretta determinazione ontologica dell'essere dell'Io:

Proprio per rendere comprensibile la problematica del senso d'essere di questa oggettualità, (vita fattizia), è necessario oggi portarla ad espressione in un tipo di indicazione formale particolarmente radicalizzata. A partire da questo primo accesso si potrà quindi gradatamente procedere all'indietro sulla via della riappropriazione. La domanda sul senso d'essere della vita fattizia - ovvero, concretamente, della propria, singola vita concreta - può essere concepita, in termini indicativo-formali, come domanda sul senso dell'*Io sono*». ⁷

Da questo passaggio emerge l'urgenza, di matrice indubbiamente fenomenologica, di individuare le modalità attraverso le quali sarebbe possibile mettere in rilievo le strutture ontologiche fondamentali della vita fattizia, all'interno di una strategia ermeneutica che condensa l'istanza determinativo-descrittiva nella domanda sul senso d'essere dell'Io (inteso, in questo frangente, come Io storico-temporale mondanamente strutturato).⁸

Tuttavia, come già rilevato, l'istanza di determinazione del senso d'essere della vita fattizia si traduce, fenomenologicamente, nel delicato compito di assumere la vita effettuale come una *oggettualità* dal

«*ich bin*»), a condizione però di non spostare il fulcro dell'interrogazione «sull'«io» anziché sul «sono», tanto più che questo senso dell'«io» resterebbe essenzialmente indeterminato» (HEIDEGGER 1985 GA, 61, 173/201)».

6. Sull'articolazione della problematica heideggeriana relativa all'ermeneutica della vita fattizia nei primi anni venti, cfr. FABRIS 1997.

7. HEIDEGGER 1990, 201.

8. Cfr. su questo ARDOVINO 1998.

carattere essenzialmente non oggettualistico-cosale, ovvero come una sfera di riferimento che può essere unicamente compresa, nelle sue proprie articolazioni e nel suo proprio modo d'essere, solo all'interno di una dinamica procedurale di tipo circolare, che si esplica nell'istanza pre-logica, e perciò stesso originaria, dell'autoriferimento e/o autorelazione.⁹

La vita fattizia, cioè, può costituire l'oggetto - non cosale - di una auto-descrizione sviluppata in termini *indicativo-formali* (*formale Anzeige*), in cui la vita fattizia stessa (nell'Io storico-mondano) perviene a sé, articolandosi come originaria ed insopprimibile tendenza alla relazione di sé con sé¹⁰ (auto-comprensione):

Che cosa questo significhi (e che non significhi semplicemente riflettere sulla vita o cose del genere) lo si vedrà in seguito, soprattutto nella deduzione con cui l'interpretazione fenomenologica sarà ricavata dalla fatticità stessa della vita. Essa è qualcosa che la vita stessa è e mediante cui essa è, nella sua identità più autentica; non qualcosa che le venga imposto per capriccio al solo scopo di guadagnare una nuova sfera conoscitiva (la genesi esistenziale della riflessione). Questa costrizione non è l'illecita imposizione della violenza e dell'arbitrio di un sistema, di una tipizzazione o di qualsiasi altro ordine estraneo e privo di radici, ma è una esigenza della stessa vita fattizia *nella povertà stessa* (motivo e tendenza e decadimento), ed è ciò che propriamente la costituisce.¹¹

9. Sulla problematicità dell'*oggetto-vita* e sulla configurazione di una fenomenologia dell'Io storico-vivente si rinvia ai seguenti corsi di M. Heidegger: HEIDEGGER 1993, HEIDEGGER 1992, *Grundprobleme der Phänomenologie*, W.S. 1919-20, in GA 58, Frankfurt am Main 1992, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, S.S. 1920, in GA 59, Frankfurt am Main 1993.

10. Sul metodo fenomenologico e sulle strutture della vita fattizia nella *Vorlesung* del 1921-22, cfr. LE MOLI 2011, 71: «Cionondimeno queste lezioni sono importanti in quanto ricapitolano con ulteriore chiarezza i punti fermi della fenomenologia della vita heideggeriana a livello di contenuto ma, come detto, soprattutto a livello di metodo. E il metodo si precisa esplicitamente come un orientamento che prende a partire dal *come* di un fenomeno e non dal suo *che*, dal modo e non dall'oggetto. [...] Quello fenomenologico è dunque un tipo di approccio adatto ad un contenuto non-oggettuale come le modalità in cui la vita si appropria originariamente di se stessa, divenendo Sé. [...] La vita come fenomeno originario cui la fenomenologia apre l'accesso è dunque un insieme di movimenti, di tensioni alla forma, di concretizzazione di un sostrato originario in termini di contenuti ed oggetti; immanente ricerca e produzione di senso, tendenza al compimento».

11. HEIDEGGER 1990, 120.

La configurazione della *scienza originaria* (*Urwissenschaft*) del *fenomeno originario* (*Urfaktum*) costituito dalla vita fattizia, dunque, costituirebbe un'istanza strutturale e connotativa della vita stessa, consentendole come tale di *disoccultare*, volta per volta, le proprie strutture fondamentali¹² (caratteri *autoriferiti*).

La struttura circolare dell'autoriferimento, inoltre, garantirebbe la possibilità di impostare il processo di auto-comprensione evitando di produrre qualunque tipo di determinazione eterodiretta, o ricavata estrinsecamente dalla sfera naturalistico-cosale, che comporterebbe una inevitabile alterazione strutturale del fenomeno originario della vita in direzione di un suo svuotamento (processo di devitalizzazione/*Entlebung*):

Noi dunque ci domandiamo: quale oggettualità nella filosofia viene assunta nella precognizione - e in che modo e perché - per esservi afferrata e mantenuta nella sua vitalità? Il "come" è già stato indicato, sotto *un* determinato aspetto, nella definizione indicativo-formale dell'oggettualità in rapporto al suo senso d'essere. [...] Il "perché" ottiene la sua risposta nell'afferramento dell'oggettualità in questione e nella forma di questo afferramento.¹³

L'esibizione delle categorie fondamentali della vita (*Grundkategorien des Lebens*) intese nel preciso senso di *categorie della motilità*, infatti, si sviluppa secondo modalità effettivamente disoccultanti (dunque conformi *all'oggettualità in questione*) nella misura in cui è l'atto descrittivo, in quanto tale, ad essere determinato e/o direzionato dalle articolazioni categoriali della cosa stessa;¹⁴ laddove invece si qualificerebbe in termini occultanti (perciò devitalizzanti), laddove fosse l'oggetto ad essere determinato, preformato, o persino costituito, dalle

12. Nella *Vorlesung* del *Wintersemester* 1921-22, assieme all'espressione *strutture fondamentali della vita*, Heidegger fa ancora ricorso all'espressione (di matrice espressamente diltheyana) *Grundkategorien des Lebens*, fornendo un importante indizio terminologico-concettuale circa la centralità del confronto con Dilthey nell'articolazione del problema dell'ermeneutica della vita fattizia.

13. HEIDEGGER 1990, 199-200.

14. Cfr. HEIDEGGER 1990, 120: «Le categorie non sono un'invenzione o un'insieme di schemi logici per sé, delle *griglie*, ma sono invece, in modo originario, in vita *nella vita stessa*; in vita per *formare* la vita. Esse hanno il loro proprio modo d'accesso, che però non è tale da essere estraneo alla via stessa, da piombare su di essa dall'esterno, ma è invece la maniera prioritaria in cui *la vita perviene a se stessa*».

operazioni logiche e dalle funzioni noetiche di un soggetto conoscente, causando in questo modo una perdita del tratto procedurale del fenomeno originario della vita fattizia:

L'afferramento stesso non è, in altre parole, che l'attuazione esplicita, effettivamente genuina, modellata e appropriata in corrispondenza alla situazione (nella ricerca scientifica nella conoscenza) di una tendenza che nell'oggetto in questione (vita fattizia) è già presente di fatto in modo non evidenziato e in diverse forme della motilità: la tendenza della vita fattizia ad "essere" nel modo del *portare-se-stessa-al-possesso*.¹⁵

Sulla base di una corretta impostazione della *forma dell'afferramento*, dettata dalla struttura ontologica dell'oggetto in questione, piuttosto che da una arbitraria ed estrinseca predeterminazione dello stesso, *la domanda sul senso d'essere della vita fattizia* si rende possibile, secondo Heidegger, a partire dalla domanda (*Frage*) sul *senso dell'Io sono*, ovvero, più precisamente, sul modo di *essere* dell'*essere* dell'Io, in rapporto ad una istanza di esibizione delle sue proprie strutture categoriali.

Quest'ultimo passaggio, del resto, costituisce il termine di riferimento fondamentale in direzione di una ricalibratura, se non addirittura di un rovesciamento, della struttura connettiva che, proprio a partire dalla posizione cartesiana dell'*ego cogito (sum)*, storicamente ha tenuto assieme il *sono* e l'*Io* secondo una distribuzione di rapporti che privilegia l'interrogazione sull'*ego* piuttosto che sul *sum*.¹⁶

Procedendo in questa direzione, infatti, il testo heideggeriano intende mettere in rilievo la stortura originaria che definisce il *cogito-sum*, individuando nella proposizione cartesiana una struttura anomala di rapporti che, sbilanciando l'interrogazione filosofica in direzione

15. HEIDEGGER 1990, 200.

16. Cfr. DE BIASE 2005, 31: «In questo senso, il corso del W.S. 1921-22 segna un momento essenziale, poiché in esso traspare esplicitamente l'intento di superare l'istanza egologica husserliana quale fondazione assoluta della coscienza trascendentale. Non è un caso allora che in queste pagine si ritrovi la critica più corrosiva di questi anni friburghesi all'*Ego* quale ricorso metodico della fenomenologia trascendentale, alla ricerca di una filosofia rigorosa del *principio dei principi*. Non solo: in queste lezioni viene a definirsi, per la prima volta in termini decisamente rischiarati, il progetto heideggeriano del possibile articolarsi metodologico del *mostramento* di un'analitica dell'esistenza della vita umana, con una prima esplicitazione degli esistenziali di *Sein und Zeit* in quanto *Grundkategorien des Lebens*».

della domanda sull'ego, mette con ciò capo ad una pressoché totale indeterminazione del modo d'essere dell'io:

Nel corso però della problematizzazione di principio rivolta al senso dell'essere della vita fattizia, sarebbe un enorme e superficiale malinteso se, senza motivo e solo per seguire un atteggiamento tradizionale, si spostasse il fulcro della domanda sull'*io* anziché sul *sono*, tanto più che questo senso dell'*io* rimarrebbe essenzialmente indeterminato.¹⁷

Lo spostamento del baricentro sul problema dell'ego avrebbe di fatto determinato un effetto controproducente ai fini della comprensione della costituzione ontologica dell'ego stesso, il che vuol dire, secondo Heidegger, che l'ipertrofia della questione egologica si sviluppa in direzione del tutto contraria alla reale esigenza espressa dalla vita fattizia, quella cioè di avviare una ermeneutica dell'effettività a partire dall'incentramento dell'indagine fenomenologica sul senso d'essere dell'ego.¹⁸

Le varie forme di *metafisica dell'io* e di *idealismo egologico* che a vario titolo sono si sono sviluppate a partire dall'originario *fraintendimento* cartesiano, avrebbero infatti assunto l'io stesso, piuttosto che il *senso del sono*, come polo di riferimento e punto d'avvio di una problematica filosofica che, sempre alla ricerca dei caratteri strutturali dell'io in quanto tale, non perverrebbe mai ad una sua effettiva determinazione, limitandosi invece a costruire modelli interpretativi eterodiretti e sprovvisti di conformità alcuna con i caratteri ontologici fondamentali dell'oggettualità in questione.¹⁹

L'interrogazione sul senso d'essere dell'ego dovrà essere perciò incardinata sull'effettiva istanza di svelamento dei caratteri e/o strutture fondamentali (*Grundcharaktere-Grundstrukturen*) che ne definiscono

17. HEIDEGGER 1990, 201.

18. Cfr. MORANI 2007, 245: «Responsabili di questo deprecabile dislocamento della domanda vanno certamente considerati «la metafisica dell'io e l'idealismo egologico in tutte le sue sfaccettature» (GA 61, 173/201), ma pure lo stesso *cogito sum* cartesiano, in cui l'io rimane indeterminato perché ci si è accontentati di certificarne la mera priorità epistemologico-conoscitiva e si è acriticamente accolta una accezione ordinaria dell'*esse*, livellata sulla costituzione ontologica degli oggetti e pertanto incapace di rendere conto del peculiare modo di essere dell'io».

19. Per una interpretazione del rapporto tra impianto egologico e domanda sul senso dell'essere in Descartes, si rinvia a MARION 1998.

l'effettuale costituzione ontologica, laddove il *cogito sum* cartesiano sembrerebbe orientato, almeno ad un primo e superficiale esame, in direzione dell'occultamento della domanda sul *sum*:

Nella tendenza di questa interrogazione è implicito proprio il volere portare alla comprensione ciò che la metafisica dell'Io e l'idealismo egologico in tutte le sue sfaccettature, a causa della loro stessa precognizione, non possono nemmeno fare emergere: la domanda sul *sensu del "sono"* - non dell'Io come fonte ed agente di una problematica della costituzione concepita specificamente in senso trascendental-relativo o idealistico-assoluto.²⁰

Il carattere deviante della *precognizione egologica*, secondo la linea argomentativa heideggeriana, avrebbe dunque storicamente condotto, iniziando da Descartes e giungendo fino ad Husserl, alla dimenticanza della domanda sul *sono* dell'Io, e con ciò all'affermazione dell'*Ego* come *fatto originario* (*Urfaktum*) e termine di riferimento ultimo (reperito fenomenologico fondamentale) cui perviene la stessa riduzione fenomenologico-trascendentale husserliana.

In questo senso la critica ad Husserl, così come emerge in forma piuttosto evidente dalle pagine di questa *Vorlesung*, si traduce di fatto in una aperta decostruzione del modello di coscienza come *sfera immanente dell'essere* (ontologicamente preminente) e centro di riferimento del problema trascendentale della costituzione del mondo.²¹

Seguendo un atteggiamento che Heidegger definisce *tradizionale*, con esplicito riferimento alla tradizione filosofica che fa capo a Descartes, Husserl non riuscirebbe ad agganciare il tema, squisitamente ontologico e perciò centrale, relativo alla problematizzazione del senso d'essere del *sono* dell'Io.

La critica di Heidegger al padre della fenomenologia dunque, orientandosi in direzione del rilevamento del tratto *non originario* dell'Io puro, e mostrando la derivazione cartesiana del modello egologico

20. HEIDEGGER 1990, 201.

21. Cfr. su questo DE BIASE 2005, 36: «Crediamo sia evidente che l'obiettivo critico di queste parole sia Husserl, il quale concepisce, per Heidegger, tutta la sua fenomenologia successiva alle *Logischen Untersuchungen* quale continuo approfondimento della specifica capacità costitutivo-mondana della coscienza trascendentale. Da questo punto di vista, Husserl non avrebbe fatto che proseguire la deviazione operata da Descartes [...]».

husserliano, approderà allo svelamento della relazione strutturale che intercorre tra l'Io come fatto teoretico puro e l'istanza *deiettiva* espressa dalla vita fattizia.²²

Procedendo in questa direzione Heidegger mostrerà allora come la coscienza pura, ben lontana dall'essere sostrato originario di fondazione teoretica e polo costituente *irriducibile*, sia invece *riconducibile* alla matrice mobile ed antinomica del sostrato pre-teoretico della vita.²³

3. Le potenzialità fenomenologiche dell'«ego cogito» nell'ermeneutica della vita fattizia

Secondo Heidegger, dunque, il *cogito-sum* sarebbe contrassegnato da una strutturale ambiguità che si tradurrebbe nell'articolazione di una relazione problematica, e non del tutto definita nella distribuzione delle priorità, tra la componente egologica (posizione dell'*ego cogito*) e l'istanza ontologica (esigenza di determinazione del senso d'essere del *sum*).

22. DE BIASE 2005, 32: «È chiaro che la disputa tra Heidegger, Husserl e Descartes si gioca, per il primo, sul preteso ma oscuro predominio ontologico del soggetto, e ciò proprio in virtù del *Faktum* inaggrabile che la filosofia, se è, è questione dell'essere, dell'essere di quella *cosa* che preliminarmente deve essere interrogata: la vita in quanto esser-ci. Il *comportarsi* che Heidegger contrassegna come indicatore formale del possibile conoscere filosofico, vuole assumersi come atteggiamento che non è più - o per lo meno non è solo - l'intenzionale *Sich-richten-auf* da parte di un soggetto che possiede il privilegio dell'ontologica preminenza dello stare-in-sé. Qui, ciò che di volta in volta vale, è il comportamento come *portamento* del *sensu* esistenziale verso l'oggetto. Ma il «*verso-ciò*», sia il riferimento attuativo (il *come*) quanto il *che* a cui il riferimento si riferisce, è già da sempre interno alla concretezza del *faktisches Leben*, è già esso il *modo-d'essere* del *rapportamento* al mondo».

23. Cfr. su questo LE MOLI 2011, 72-73: «Heidegger interpreta invece la funzione dell'Io cosciente non come il fondamento/soggetto di ogni oggettualità, ma come a sua volta un contenuto oggettuale, che sorge a partire da tendenze e motivazioni interne a qualcos'altro che ne rappresenta il sostrato. La sua impostazione va dunque nel senso di una soggettivazione «della vita stessa» ed in quest'ottica si rivolge al primo filosofo che tematizza una funzione di sostrato delle attività primarie primigenie [...] ben prima dell'idea moderna di Io cosciente come loro punto di ancoraggio. Nelle *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele* questa svolta dell'interpretazione si è compiuta: l'Io puro e cosciente retrocede al rango di costruzione storica (anch'essa da indagare rispetto ai suoi sensi esplicativi) e la vita è il vero ed unico *soggetto* da indagare».

Tuttavia, la qualificazione problematica della relazione tra i due termini che compongono la questione (*ego-sum*), costituirebbe, a detta di Heidegger, l'indicatore di una compresenza strutturale ed originaria, nelle pieghe del *cogito-sum*, di due istanze essenzialmente contraddittorie, ma di fatto riconducibili alla caratterizzazione antinomica e paradossale dell'essere della vita fattizia:

1. la strutturale tendenza della vita a fuggire *da sé*, negando la propria motilità costitutiva (*istanza deiettiva/reificante*) e nascondendo con ciò, dietro il fatto teoretico, l'inquietudine che discende dall'imprevedibilità del suo carattere mobile.
2. L'esigenza della vita fattizia, anch'essa strutturale, di ritornare a se stessa (*portare-se-stessa-al-possesso*) e di *ri-prendersi* dal proprio essere altro nel *sensu d'attuazione del possedere sé*.

Il *cogito-sum*, cioè, sarebbe contrassegnato da una profonda tensione tra le istanze antinomiche che con-costituiscono il sostrato originario della vita, istituendosi come un punto d'osservazione privilegiato al fine di descrivere il carattere d'essere contraddittorio della vita fattizia, esplicantesi nell'insopprimibile, e perciò sempre riproponentesi, tendenza a *cadere fuori di sé (andar perduto)* e a ritornare a sé (*appropriazione*).²⁴

La domanda fenomenologica sul senso d'essere della vita, incentrandosi sul problema del senso d'essere dell'Io, troverebbe dunque nel dispositivo teorico cartesiano un prezioso reperto per l'individuazione delle dinamiche che definiscono la vita fattizia nel suo essere.²⁵

24. La struttura paradossale della vita fattizia viene ampiamente messa a tema da HEIDEGGER 1992. Su questo, cfr. LE MOLI 2011, 39: «La vita è caratterizzata da movimento, divenire, processualità, in una direzione che già Dilthey qualificava come “tendenza al compimento”, al fermarsi in altro, al cadere-via da se stessa. Il momento oggettivo della vita è cioè quello in cui la vita abdica provvisoriamente alla propria natura di divenire incessante, per fissarsi in una forma o configurazione stabile. Il fermarsi, vale a dire il cader via da se stessa in quanto movimento è l'unico modo che la vita ha per “vedersi”, riconoscersi in quanto tale, farsi *oggetto* a se stessa ed in questo modo scoprirsi come *soggetto* delle trasformazioni che la riguardano. Questo è il modello, secondo Heidegger, in cui già Dilthey aveva rinvenuto la natura autocontraddittoria, ma anche autosuperantesi, della “vita stessa”».

25. Sulle potenzialità fenomenologiche del *cogito*, MORANI 2007, 245: «[nel corso friburghese del 1921-22] colpisce l'originalità dell'approccio heideggeriano all'*ego sum* finalizzato a restituire la sua dignità fenomenologica e a liberarlo dai pregiudizi

Non c'è dubbio, infatti, che lo spostamento del baricentro dell'interrogazione sul *senso* dell'Io, disancorata dal necessario riferimento alla domanda sul *senso d'essere* dell'Io, non si configura come il semplice effetto di una operazione arbitraria e scollegata dai motivi fondamentali della vita; esso esprimerebbe, invece, l'attuazione di uno dei possibili *modi fondamentali* della vita stessa, e nello specifico la tendenza strutturale della vita a *fuggire da sé*, obliando la propria costituzione ontologica fondamentale.²⁶

In questo senso, il *cogito-sum* si qualificherebbe come un dispositivo teorico talmente potente da caratterizzarsi, per struttura, come l'unità sintetica originaria che tiene assieme le due opposte istanze secondo cui si è articolata - e concretata nelle varie figure storiche - la distribuzione di rapporti tra l'Io ed il *sono* dell'Io:

oggettivistici che ne connotano l'originaria figura storica. [...] A Friburgo, Heidegger non giudica ancora il *cogito* cartesiano come il progenitore dei pregiudizi egologici e dei vizi coscienzialistici della modernità *überhaupt*, non lo ritiene completamente coinvolto negli esiti fallimentari dei suoi continuatori, non vi scorge *in nuce* i vicoli ciechi che ne sono scaturiti, ma vi riconosce un terreno fecondo in grado ancora di garantire, proprio per ciò che racchiude enigmaticamente in sé, sviluppi fenomenologicamente decisivi qualora sia reinterpretato al di là della stessa impostazione oggettivante di Cartesio. Si tratta dunque di un *riappropriarsi* dell'eredità cartesiana e di spingerla in una direzione alternativa alla sua consolidata *Wirkungsgeschichte*, determinando il senso dell'io a partire dall'essere e non viceversa».

26. Sulla connessione tra i motivi fondamentali della vita e le varie forme di *metafisica dell'io* e/o *idealismo egologico* cfr. LE MOLI 2011, 69: «Le analisi condotte fino al 1921 hanno mostrato come tutti gli snodi teorici che la filosofia moderna aveva eletto a vario titolo a «soggetto» dei processi interni alla vita dello Spirito siano in realtà dei punti di assicurazione elaborati dalla corrente della vita stessa quando essa percepisce la sua naturale tendenza a decadere, ad uscir fuori da se stessa come qualcosa rispetto a cui riattestarsi e difendersi. È dentro questa linea di tendenza che deve essere visto l'incontro di Heidegger con il pensatore che più decisamente lo condizionerà negli anni che segnano il passaggio da *Privatdozent* e assistente di Husserl a Friburgo a *Straordinarius* a Marburgo: Aristotele. Il pensatore di Stagira viene apprezzato anzitutto come il primo «filosofo della vita», come colui cioè che per primo ha cercato di dar conto dell'unità della vita nel suo progressivo realizzarsi in forme di attività finalizzata sempre più complesse. [...] È verosimile dunque che il riferimento alla filosofia greca serva a rompere il «cerchio magico» della soggettività moderna, vale a dire ad indagare la genesi storica di quella connessione tra vita, essere e soggetto, per dimostrare come, al suo sorgere, quella connessione non fosse pensata in riferimento ad un ruolo soggettuale dell'uomo centrato sull'inaggrabilità della coscienza individuale o sul primato delle funzioni teoretiche».

1. la tendenza (*Vorgriff*) alla dimenticanza della domanda sul senso d'essere dell'Io (in favore dell'indagine sull'Io in quanto tale, che però rimane ontologicamente indeterminato, dunque svuotato e devitalizzato).
2. L'esigenza di impostare la questione dell'Io a partire dalla problematica ontologica relativa alla effettiva comprensione del senso d'essere dell'Io (riguadagnando il *sensu di riferimento* e con ciò il fenomeno originario del *soffermarsi presso sé nell'aver sé*).

Entrambi i momenti, come già rilevato, sono originariamente radicati nel modo d'essere della vita fattizia, costituendo i due fondamentali motivi antinomici secondo cui si articolerebbe lo stesso sostrato originario della vita.

In effetti, secondo Heidegger, tanto l'occultamento della struttura categoriale del *sum*, quanto l'istanza oggettivante/devitalizzante che ad esso si accompagna, sono effettivamente riconducibili all'istanza di auto-oggettivazione e/o reificazione espressa dalla vita fattizia in quanto tale.

Procedendo in questa direzione, ed al fine di analizzare nello specifico il modo in cui questa dinamica effettivamente si è concretata nella figurazione storica del *cogito-sum*, «ciò che si tratta veramente di fare è seguire il senso del *sum* nel *cogito-sum* di Cartesio in una problematica originaria e nell'acquisizione originaria delle categorie interpretative». ²⁷

La domanda sul senso d'essere dell'Io, nella sua originaria urgenza, viene in questo passaggio collegata all'analisi della struttura categoriale del *sum* nel *cogito-sum* di Descartes, al fine di capire come, ed in che misura, il pensatore francese sia pervenuto ad una determinazione del senso del *sum* del tutto inadeguata all'oggettualità in questione, ma paradossalmente capace di esprimere, in tutta la sua ambiguità, l'istanza auto-deiettiva radicata nelle strutture stesse della vita fattizia.

Infatti, sebbene la proposizione cartesiana, ad una prima lettura, sembra impostare la connessione tra l'*ego* ed il *sum* in direzione di una centralità del problema ontologico (o quantomeno di una sua

27. HEIDEGGER 1990, 201.

cooriginarietà al problema dell'Io), gli sviluppi dell'argomentazione cartesiana di fatto tradiscono le aspettative iniziali:

Certo, anche per Cartesio il *sum* è la prima cosa, ma proprio qui si produce uno sviamento: Cartesio, infatti, non si sofferma sul *sum* e ha già una precognizione del senso d'essere nella forma di una semplice constatazione, cioè come presa d'atto di indubitabilità.²⁸

Descartes, cioè, non perverrebbe in alcuna misura all'individuazione del carattere d'essere dell'Io, proponendo una determinazione del *sum* dell'*ego* a partire da una *precognizione* di matrice teoretica del tutto estranea alla struttura ontologica originaria dell'Io (il quale invece nel suo carattere d'essere si definisce come Io storico-vivente mondanamente strutturato):

Che Cartesio abbia potuto deviare nel senso di una interrogazione epistemologica o, più precisamente, abbia potuto inaugurare, in effetti, questo tipo di interrogazione sul piano della storia dello spirito, è solo l'espressione del fatto che il *sum*, nel suo essere e nella sua struttura categoriale, non è divenuto per lui in alcun modo problematico, e che anzi il significato della parola *sum* è stato concepito in senso indifferente, privo di un riferimento genuino all'*ego* e dunque formalmente oggettuale, non-critico, non chiarito.²⁹

La preformazione epistemologico-teoretica del senso d'essere del *sum*, assestandosi nella forma della *indubitabilità* del sapere che sa se stesso, perviene di fatto ad una determinazione del *sum* dell'*ego* che esibisce una curvatura di tipo naturalistico-cosale e che Heidegger, testualmente, presenta come una determinazione etero-riferita, dunque essenzialmente scollegata dall'originaria struttura categoriale del *sum* dell'*ego*.

4. La reificazione dell'ego cogito in rapporto ai motivi fondamentali della vita effettuale

L'assenza di un collegamento originario, quindi non teoreticamente costruito, tra il senso d'essere del *sum* e l'*ego*, scaturisce dal fatto che la

28. HEIDEGGER 1990, 201-202.

29. HEIDEGGER 1990, 202.

determinazione del senso d'essere dell'*ego*, nel dispositivo cartesiano, è del tutto eterodiretta.

Determinando l'essere dell'*ego* attraverso l'applicazione di uno schema interpretativo mutuato dal mondo oggettuale, Descartes di fatto sopprime la differenza che, sul piano ontologico, intercorre tra l'*ego cogito* e la sfera ad esso difforme, ovvero il mondo naturalistico-cosale.

All'interno di questo schema ermeneutico, il pensatore francese interpreterebbe due distinte regioni ontologiche in maniera essenzialmente omogenea, ricavando dal mondo esterno le nozioni-base per la determinazione del senso del *sum*, e sviluppando con ciò una procedura determinativa che lascia ontologicamente indeterminato il senso d'essere dell'*ego* (non garantendo in alcuna misura lo svelamento effettivo della struttura categoriale del *sum*).

La solidificazione del *sum* dell'*ego* nella forma dell'oggetto, all'interno del processo reificante che l'*ego cogito* subisce nel pensiero di Descartes, mette capo all'occultamento della storicità/motilità che caratterizza l'essere dell'Io storico-mondano.³⁰

L'*ego cogito*, cioè, si istituirebbe come una sfera di funzionalità di carattere oggettuale, costantemente garantita nell'indubitabilità della sua auto-evidenza, e sprovvista di qualunque tratto storico-procedurale.

Dalle pagine di questa *Vorlesung*, dunque, traspare la critica alla riduzione fenomenologico-trascedentale del mondo, operata da Husserl, e alla posizione dell'Io cosciente (Io puro) come residuo demondificato e sfera all'interno della quale il mondo stesso si costituisce.

Nel tentativo, a parere di Heidegger non pienamente riuscito, di marcare la differenza tra la sfera egologica pura (soggetto funzione/polo costituente) ed il mondo naturalistico-cosale (polo costituito), Husserl di fatto non riuscirebbe a sganciare il proprio modello teorico dalla prospettiva cartesiana, riproponendo l'idea di una coscienza

30. Cfr. DE BIASE 2005, 35: «L'essere-che-pensa, pensato da Descartes, non può essere il *primo* in una considerazione genuinamente ermeneutico-fenomenologica perché, ponendosi in una eternale sovratemporalità ontologica, rifiuta l'inquietudine cairologica del tempo della vita cristiana, e determina il mondo e la sua vita pensando *sub species aeternitatis*. Descartes, fin da qui, appare a Heidegger solo come il rappresentante primo del contromovimento dell'occultante metafisica della soggettività, che aspira a determinare l'orientamento decisivo della *philosophia prima* in quanto autoapprensione di un io costituitosi come fondamento del conoscere».

reificata, ontologicamente autosufficiente, e perciò riconducibile alla precomprensione del senso d'essere come *substantia*.

Tuttavia, secondo Heidegger, già la determinazione cartesiana del senso del *sum* dell'*ego* come *res (cogitans)* produrrebbe sia la perdita del carattere procedurale dell'Io storico-mondano, che la disarticolazione della struttura connettiva preteoretica (*Urstruktur*) che esprime l'appartenenza originaria dell'Io alla sfera storico-mondana (Io storico-vivente mondanamente strutturato).³¹

Infatti, tanto la reificazione del *sum* dell'*ego*, quanto lo spostamento del baricentro sull'indubitabilità dell'*ego cogito*, determinano a tutti gli effetti uno scollamento tra la sfera egologica e lo spazio mondano, con la conseguente articolazione di una dinamica oppositiva che si condensa nelle coppie concettuali Io-mondo, interno-esterno, soggetto-oggetto.

Secondo questo schema, verrebbe allora a delinarsi una relazione di tipo spaziale (*Beziehung*) tra il polo egologico ed il polo mondano, dove all'*ego cogito* (modulato oggettualmente come *res cogitans*) si contrappone il mondo che gli sta di fronte (*Gegenstand*):

Come nel caso della supposta decisione se l'azione mondana vada anteposta all'interesse personale o viceversa, così anche qui il problema non è se il mondo vada spiegato in base all'io, l'oggetto in base al soggetto - e così via, secondo le tante correlazioni ambigue e vuote - o viceversa. Nell'assunzione dell'«io sono» come orientamento dell'interpretazione categoriale non si tratta insomma di basare la problematica filosofica sul «problema dell'io» nell'una o l'altra delle sue possibili determinazioni. Detto in parole povere: nello specifico carattere d'essere dell'«io sono», ciò che è decisivo è il “sono” e non l'«io» [...] Del resto, che non si tratti di nessuna di queste altre forme di interrogazione lo si dovrebbe arguire già da quanto è stato dettagliatamente esposto in precedenza, cioè che la vita è proprio in quanto fattizia, che essa vive nel suo mondo e incontra se stessa in quanto mondo.³²

31. Cfr. HEIDEGGER 1990, 119: «In un senso formale (e facilmente equivocabile) si può dire: la vita ha in se stessa il riferimento al mondo, *vita* e *mondo* non sono due oggetti sussistenti ciascuno per sé, come un tavolo e la sedia che gli sta di fronte e che si relaziona ad esso spazialmente. [...] Il mondo è la categoria fondamentale del senso di contenuto inscritto nel fenomeno *vita*».

32. HEIDEGGER 1990, 202.

Lo slittamento della domanda dalla questione inerente la determinazione del *sum* al problema dell'indubitabilità dell'*ego cogito*, ha implicato un oscuramento dello strato ontologico fondamentale che soggiace all'auto-evidenza del *cogito*, e che è costituito dall'essere dell'Io storico-vivente strutturalmente situato in un mondo (esperito, volta per volta, come *mondo ambiente*, *mondo collettivo*, *mondo proprio*):

L'indicazione formale dell'«io sono», che ha un ruolo conduttore per la problematica del senso d'essere della vita, diviene efficace metodologicamente nella misura in cui è portata alla sua propria genuina attuazione fattizia, ovvero in quanto si attua nell'evidenziabile carattere di problematicità (“inquietudine”) della vita fattizia come concreta interrogazione storica: «sono (io)?», in cui il termine “io” va preso esclusivamente nel senso del rimando alla mia concreta vita fattizia nel suo mondo concreto, nella sua possibilità di situazione e condizione storica sul piano della storia dello spirito.³³

E subito dopo, nel tentativo di rilevare le ragioni dell'occultamento della domanda sull'essere della vita fattizia, con la conseguente disgregazione della coappartenenza strutturale dell'Io al mondo, Heidegger scrive:

Il fatto che resti problematico e labile che cosa propriamente debbano significare “io” e “sono” all'interno della vita fattizia e per essa, è in effetti adeguato al senso d'oggetto della vita rovinante nella fatticità: anche qui sussistono gradi specifici di attuazione e maturazione, che sono rilevanti e pertinenti nello svelamento dell'oggettualità fattizia come tale.³⁴

La determinazione in chiave *oggettuale* del *sum* dunque, ad un esame più approfondito del testo heideggeriano, si configura come espressione della tendenza originaria dell'Io storico-fattizio a sviluppare un processo auto-interpretativo direzionato alla *fuga da sé* (*senso d'oggetto della vita rovinante*), e finalizzato all'auto-assicurazione in uno schema teoretico stabilizzante.

L'*ego* cartesiano, in questo senso, costituirebbe una figurazione storica estremamente rilevante al fine di mostrare come la radice originaria

33. HEIDEGGER 1990, 202-203.

34. HEIDEGGER 1990, 203.

della *cura* per la fondazione teoretica sia radicata nella costituzione stessa della vita fattizia, essendo quest'ultima orientata al nascondimento della propria motilità-storicità costitutiva, in risposta all'istanza di allontanamento dal carattere antinomico ed inquietante che la qualifica ontologicamente.³⁵

Il tratto mobile della vita infatti, espresso dalle *categorie della motilità*, delinea una sfera d'inquietudine (*Bekuemmerung*) a fronte della quale emerge la necessità di un rimedio, il quale si esplica nella *cura* per la definizione di un *contesto di fondazione teoretica* devitalizzato (*ent-lebt*), e al cui interno si produce, inevitabilmente, uno svuotamento del senso d'essere della vita come *mutevolezza storica*.

In questo senso, l'articolazione cartesiana della relazione tra *ego cogito* e *sum*, costituisce un indicatore fenomenologicamente determinate in direzione dello svelamento dei *motivi* che definiscono il movimento del sostrato vitale originario sulla via dell'allontanamento da sé.

In ragione di ciò, il *cogito-sum* si qualifica come punto d'osservazione per una descrizione fenomenologica di quel carattere d'essere della vita fattizia che si modalizza nel movimento *rovinante*, vale a dire in quella tendenza del sostrato vitale a *fuggire da sé*, concretatasi, storicamente, nei più articolati e complessi dispositivi teorici messi a punto dal sapere epistemico.

L'*ego cogito*, dunque, costituirebbe una delle figure teoriche in cui storicamente si è concretata l'istanza auto-deiettiva ed auto-rassicurante espressa dall'Io storico-mondano, nella sua tendenza ad obliare la propria costituzione ontologica fondamentale (senso d'essere del *sum*), occultandola dietro il fatto teoretico del *possesso di sé* (peraltro non conforme all'essere del sé) nella forma della *indubitabilità*.

Qualora riletto in controluce, il dispositivo cartesiano offrirebbe perciò la possibilità di individuare i termini fondamentali che compongono la sintassi della vita effettuale; ma si configura anche come momento attraverso cui la vita fattizia, individuando la propria dinamica deiettivo-rovinante, si appresta ad avviare il contro-movimento (*Gegenbewegung*/istanza contro-rovinante) in direzione del *senso d'attuazione dell'aver sé*, secondo una dinamica riappropriativa che, dall'interno

35. Cfr. HEIDEGGER 1990, 145: «La motilità della vita fattizia può essere preventivamente presentata e descritta come *inquietudine*. Il *come* di questa inquietudine come fenomeno pieno definisce la fatticità».

del *cogito-sum*, può essere messa in moto sbilanciando l'interrogazione in direzione del senso del *sum*, piuttosto che in riferimento all'*ego*.

Filippo di Trapani
filippoditrapani@live.it

Riferimenti bibliografici

- ARDOVINO, A. 1998, *Heidegger. Esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-27)*, Guerini e Associati, Milano.
- DE BIASE, R. 2005, *L'interpretazione heideggeriana di Descartes. Origini e problemi*, Guida, Napoli.
- FABRIS, A. 1997, «L'ermeneutica della fatticità» nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923», in *Guida a Heidegger*, a cura di F. VOLPI, Laterza, Roma-Bari.
- HEIDEGGER, M. 1990, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, a cura di E. MAZZARELLA, Guida, Napoli.
- HEIDEGGER, M. 1985, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe, Klostermann, Frankfurt a.M., Bd. 61.
- 1992, *Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, Klostermann, Frankfurt a.M., Bd. 58.
- 1993, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, Gesamtausgabe, Klostermann, Frankfurt a.M., Bd. 59.
- HUSSERL, E. 1965, *Idee per una fenomenologia pura ed una filosofia fenomenologica*, trad. di G. ALLINEY e E. FILIPPINI, Torino.
- LE MOLLI, A. 2011, *Heidegger: soggettività e differenza. Questione dell'uomo ed impegno ontologico*, Mimesis, Milano-Udine.
- MARION, J.-L. 1998, *Il Prisma metafisico di Descartes. Costituzione e limiti dell'onto-teo-logia nel pensiero cartesiano*, trad. di F. C. PAPPARO, Guerini e Associati, Napoli.
- MORANI, S. 2007, *Soggetto e modernità. Hegel, Nietzsche, Heidegger interpreti di Cartesio*, FrancoAngeli, Milano.

Forme del riconoscimento e dinamiche dell'ontologia sociale

Fabio Mazzocchio

La questione del riconoscimento può esser considerata come fondativa di un certo modo di intendere l'ontologia sociale e di interpretare le dinamiche politiche ed etiche da essa emergenti. Una teoria del riconoscimento presuppone però, per un verso, una specifica idea dell'identità umana e del suo valore e, dall'altro, una lettura del conflitto come dinamica implicita a ogni avanzamento storico verso l'integrità dell'altro e il miglioramento della sua condizione di vita.¹ In questo contributo, incrociando il portato ermeneutico di alcune tra le più note teorie filosofiche del riconoscimento, si metteranno in luce i nodi centrali di una visione relazionale e anti-individualistica dello spazio sociale e il legame che questa ha con un'idea intersoggettiva dell'identità personale.

1. Conflitti per il riconoscimento o per lo *status*?²

Come è stato messo in luce da Nancy Fraser, la riflessione sull'ontologia sociale e sulla giustizia ha, negli ultimi decenni, spostato il suo angolo visuale dai processi di reificazione e distribuzione alle pretese di riconoscimento pubblico dell'altro in quanto individuo titolare di diritti personali e comunitari.³ Sul piano teorico ciò ha prodotto una vera e propria polarizzazione tra differenti impostazioni rispetto alla domanda di fondo: *redistribuzione o riconoscimento*? Nella posizione dell'autrice americana questa è una falsa polarità: «oggi la giustizia richiede *sia* redistribuzione *che* riconoscimento».⁴ Si tratterebbe, dunque, in ambito etico di individuare una concezione della giustizia che incorpori sia l'esigenza del riconoscimento della differenza, sia un con-

1. Cfr. PETRUCCIANI 2010.

2. HONNETH 1993, 23: «L'“onore”, la “dignità” o, in termini moderni lo “status”, di una persona, è da intendersi come il grado di considerazione sociale che, nell'orizzonte culturale di una società, attiene al modo di autorealizzazione che una persona persegue».

3. Cfr. FRASER 1999, 531.

4. FRASER 1999, 532.

petto di uguaglianza sociale all'altezza delle attuali società complesse. Sul piano della scienza sociale, invece, sarà metodologicamente decisivo comprendere le relazioni tra *status* economico e *status* culturale. Secondo la Fraser, l'impianto proposto da Taylor e da Honneth, pur avendo matrici distinte, appartiene al paradigma che potremmo definire del riconoscimento come autorealizzazione. Il modello della studiosa americana, invece, si pone sul piano di una teoria della giustizia che ha al suo centro le questioni strutturali alla base dei conflitti sociali e di dinamiche marginalizzanti. «Ciò che rende – scrive la Fraser – il mancato riconoscimento moralmente ingiusto è il fatto che nega ad alcuni individui e gruppi la possibilità di partecipare all'interazione sociale su un piano di parità con gli altri».⁵ Si tratta di condizioni di possibilità che assicurano la partecipazione piena alla vita pubblica e il godimento sostanziale dei diritti. Non è solo una questione redistributiva in senso economicistico, ma si tratta di una parità di dignità pubblica dei soggetti. Per questa via essa giudica i teorici del riconoscimento autorealizzativo e i teorici della redistribuzione economica come incapaci di fornire un modello esplicativo in grado di non polarizzare le interpretazioni sociali. Per questo la Fraser propone lo sviluppo di «una concezione bidimensionale della giustizia».⁶ Quest'ultima considera, senza sovrapporle, la distribuzione e il riconoscimento come prospettive differenti sulla giustizia, all'interno di una teoria generale più ampia. Il nucleo di questa soluzione «è la nozione di *parità di partecipazione*».⁷ Tale impianto teorico prevede che le istituzioni sociali permettano a tutti i membri di una comunità sociale di interagire e cooperare su un piano di pariteticità. Ciò comporta il soddisfacimento almeno di due condizioni fondamentali: a) la distribuzione delle risorse deve essere tale da garantire a ogni individuo indipendenza e possibilità di parola; b) i modelli culturali istituzionalizzati devono essere includenti a tal punto da garantire il rispetto per ogni forma di vita e opportunità di stima sociale.⁸ Queste condizioni complementari risulterebbero determinanti per ottenere una possibilità partecipativa effettiva alla vita comune. In questa maniera l'autrice prova a superare

5. FRASER 1999, 534.

6. FRASER 1999, 537.

7. FRASER 1999, 537.

8. Cfr. FRASER 1999, 538.

le polarità riconoscimento/distribuzione, moralità/eticità, autorealizzazione/*status*. A differenza delle società arcaiche, fondate sui legami parentali, dove lo *status* è determinante per la condizione economica, e della società mercantile dove la classe determina lo *status*, le società avanzate si pongono in una dimensione nella quale queste condizioni appaiono come mescolate e internamente intrecciate. Per tal motivo è complesso poter derivare linearmente il mancato riconoscimento da un cattiva distribuzione o da un mancato riconoscimento una redistribuzione insufficiente. La Fraser, invece, opta per tener conto «della differenziazione, della divergenza e dell'interazione a ogni livello»⁹ di entrambi gli elementi. Perciò anche un dualismo sostantivo, che consideri come separate la sfera economica da quella culturale, risulta inadeguato perché dà valore ora all'una, ora all'altra delle dimensioni in relazioni ai fatti osservati. Non si ha mai nettamente a che fare con due sfere separate. Serve altresì una prospettiva critica che sappia assumere entrambi i punti di vista senza ridurli necessariamente ad unità, ma intersecandoli continuamente in modo da mettere in evidenza i legami esistenti tra l'economico e il culturale. Quest'impostazione, che la Fraser ha definito *dualismo prospettico*, vorrebbe fornire chiavi ermeneutiche per attivare un'indagine ontologico-sociale di taglio pragmatista che intrecci la dimensione culturale e quella economica, sapendo che si tratta di due livelli teoricamente distinguibili, ma sempre praticamente interconnessi. Una prospettiva epistemologicamente integrata, dunque, che permetta così l'emersione di un dato decisivo: le ingiustizie, redistributive o riconoscitive, sono legate così strettamente che «le une non possono venir corrette indipendentemente dalle altre». Ciò rende ragione della domanda politica cruciale dei nostri tempi: «come sviluppare una prospettiva programmatica coerente che integri la redistribuzione e il riconoscimento?».¹⁰

2. La teoria del riconoscimento come fondamento dell'etica sociale

Nella prospettiva avanzata da Honneth, l'esigenza di far emergere una logica morale dei conflitti sociali comporta il tentativo di leggere i

9. FRASER 1999, 542.

10. FRASER 1999, 546.

processi e le dinamiche pubbliche «in relazione alle pretese normative strutturalmente implicite nel rapporto di reciproco riconoscimento».¹¹ La centralità della categoria di riconoscimento, in questa chiave, è connessa alla costituzione intersoggettiva dell'identità personale. Viene privilegiata non l'esperienza concreta dell'altro, quanto vagliate le condizioni relazionali necessarie per la costituzione dell'io, in cui il piano comunicativo si intreccia con l'esperienza emotiva. Una certezza rimane ferma: il mancato riconoscimento produce conflitto. La violenza, la discriminazione, l'emarginazione e l'esclusione, in quanto forme di *misconoscimento*, sono all'origine dei conflitti tra diversi. Il riconoscimento, invece, è l'esito includente di una serie di pratiche sociali volte all'espansione della solidarietà tra estranei. La particolarità dei conflitti per il riconoscimento sta proprio nel fatto che coloro che entrano in contrasto hanno comunque reciprocamente bisogno l'uno dell'altro.

Sulla scia di Habermas e della critica al solipsismo metodico della modernità, Honneth avanza un'idea dell'identità personale come costituita socialmente. Solo l'intersoggettività è l'origine della coscienza di sé. L'elemento intersoggettivo è elemento originario della stessa costituzione dell'io, sua autentica condizione di possibilità. In questo quadro teorico, la soggettività non può darsi senza l'intersoggettività, e l'intersoggettività per essere piena deve essere segnata dal mutuo riconoscimento. Hegelianamente lo studioso individua, collocandoli storicamente, tre spazi in cui la dinamica del riconoscimento prende forma e si sostanzia in senso relazionale: la famiglia, la società civile e la comunità politica. In questi ambiti vitali Honneth scorge alcune forme essenziali di mancato riconoscimento: la violenza (come lesione fisica e morale dell'individualità), la discriminazione (o privazione di diritti), l'umiliazione sociale (*qua* ferita alla dignità personale del soggetto). «Ciascuna delle forme di offesa e svilimento che abbiamo distinto violava infatti un aspetto particolare del rapporto positivo con se stessi».¹² In modo risoluto egli afferma che «l'integrità delle persone umane dipende in maniera costitutiva dall'esperienza del riconoscimento intersoggettivo».¹³ La messa in atto delle forme del riconoscimento, quindi, vale come condizione ineliminabile della definizione formale di

11. HONNETH 2002, 10.

12. HONNETH 1993, 25.

13. HONNETH 1993, 16.

“vita buona”.¹⁴ In questo senso, secondo Honneth, «i diversi modelli di riconoscimento possono essere concepiti come le condizioni intersoggettive della possibilità, per i soggetti umani, di pervenire a nuove forme di una relazione positiva con se stessi. La connessione esistente fra esperienza del riconoscimento e relazione con se stessi emerge dalla struttura intersoggettiva dell'identità personale: gli individui si costituiscono come persone solo apprendendo, dalla prospettiva di un *Alter* che incoraggia e approva, a rapportarsi a se stessi come esseri con determinate proprietà e capacità». ¹⁵ Il misconoscimento, per tale rispetto, lede alle fondamenta la possibilità dell'autorealizzazione e concorre alla generazione del conflitto. In questo assunto troviamo almeno due chiavi teoriche molto significative: per un verso, la grammatica del riconoscimento può essere stimata come il codice morale profondo dell'autorealizzazione personale e, per altro verso, una concezione dell'identità umana in senso relazionale e intersoggettivo che assegna alla dimensione dell'*essere-con-altri* e del *noi* un decisivo tratto fondativo per la costituzione dell'io (intendendo così lo spazio sociale in senso anti-atomistico). Un soggetto «può rapportarsi a se stesso nei modi positivi della fiducia in se stesso, dell'autorispetto, e dell'autostima» ¹⁶ se è destinatario, e allo stesso tempo attore, di tre tipi di riconoscimento: l'amore (rapporti primari), il diritto (rapporti politici), la solidarietà (*ethos* dei rapporti sociali). «Con essi sono fissate quelle condizioni formali dei rapporti di interazione, nel cui ambito gli esseri umani possono essere certi della loro “dignità” o integrità». ¹⁷ Tali forme di relazione garantiscono una sorta di «infrastruttura morale» ¹⁸ che permette, nel mondo della vita, un'interazione funzionale alla crescita individuale e comunitaria. In questo orizzonte, non è data la possibilità di una definizione sostantiva di bene comune senza l'accettazione di questo livello quasi-trascendentale offerto dalla logica intersoggettiva del riconoscere. Nel riconoscimento avviene un decentramento del sé in funzione dell'altro, di cui cogliamo una traccia nell'io stesso.

14. HONNETH 1993, 17.

15. HONNETH 1993, 34.

16. HONNETH 1993, 31.

17. HONNETH 1993, 30.

18. HONNETH 1993, 26.

«Dal momento che – scrive Honneth – per essere in condizione di pervenire all'autorealizzazione gli individui devono sapersi riconosciuti, occorre loro una valutazione socialmente condivisa dei valori, quale può essere prodotta solo sulla base di fini comuni». ¹⁹ È ovvio, però, che su tale piano possono essere condivisi solo valori che rispettino il pluralismo delle società avanzate e l'apertura alla differenza, senza dimenticare ciò che fa di un singolo uomo un membro di una comunità. Qui si apre il campo della riflessione pubblica sul futuro sociale dell'umano e sulle sue radici. Il filosofo tedesco opera un sostanziale allargamento del tradizionale concetto moderno di giustizia, funzionale al superamento dell'opposizione tra comunitarismo e universalismo e delle rispettive antinomie interne. L'opposizione tra la *Moralität* kantiana, intesa come convinzione che i soggetti siano sempre dei fini in sé e persone autonome, e la *Sittlichkeit* hegeliana, che valorizza l'*ethos* di particolare forme di vita e i contesti storici, per Honneth va superata in senso integrativo. Leggiamo: «questa posizione si distanzia dalla tradizione di derivazione kantiana in quanto non prende ad oggetto soltanto l'autonomia morale della persona, ma piuttosto le condizioni della sua piena realizzazione: la morale, intesa come punto di vista del rispetto universale, diventa uno fra i molti dispositivi protettivi che servono il fine di rendere possibile una buona vita». Tale riferimento al bene non va inteso però «come espressione di orientamenti di valore sostanziali che rappresentano l'*ethos* di una comunità tradizionale concreta», ²⁰ piuttosto elementi strutturali derivabili da una tradizione morale che ha, comunque, nel pluralismo un'identità caratterizzante. Norme generali e universali non possono honnethianamente svincolarsi da un'attenzione al fine autorealizzativo della persona. Per tanto le condizioni etiche intersoggettive legate al riconoscimento, in questa linea teorica, assumono il ruolo di presupposti fondamentali per la realizzazione personale e dei legami sociali esperiti dagli individui. La natura intersoggettiva dell'identità personale fa emergere, quindi, il forte rapporto che esiste tra esperienza del riconoscimento e relazione con sé stessi. Può così Honneth – riprendendo G.H. Mead – affermare che «gli individui si costituiscono come persone solo apprendendo,

19. HONNETH 1993, 42-43.

20. HONNETH 1993, 33.

dalla prospettiva di un *Alter*». ²¹ La libertà e il percorso verso l'auto-realizzazione, secondo un'idea di vita buona, non possono, dunque, essere sciolti da condizioni non immediatamente a disposizione del soggetto. Il *noi* e la dimensione comune in cui l'individuo è inserito precedono l'identità ed in qualche modo la strutturano in modo sempre dinamico e originale. Per questo «le forme di riconoscimento proprie dell'amore, del diritto e della solidarietà rappresentano protezioni intersoggettive che tutelano e assicurano quelle condizioni della libertà interna ed esterna da cui dipende il processo di autonoma articolazione e di realizzazione di fini di vita individuali». ²² Quanto più la logica del riconoscimento è implementata nella vita sociale, tanto più i soggetti saranno nelle condizioni di godere di una vita pienamente realizzata. In particolare, la dimensione giuridica e quella dell'*ethos* della solidarietà comunitaria hanno un potenziale di universalità e progressività altissimo. Possono, in chiave etico-sociale, diventare le condizioni di un nuovo universalismo storicamente fondato. L'*ethos* democratico in fondo mira all'espansione dell'autonomia e dell'eguaglianza nel riconoscimento delle singolarità e delle differenze. Si tratta, dunque – nell'epoca del multiculturalismo e delle mescolanze identitarie – di pensare a un'etica post-tradizionale che abbia nel codice del riconoscimento il suo riferimento morale profondo, al di là di singole idee di vita buona e di specifiche forme di vita. Sul piano sociale i valori comuni, che ogni società incorpora e prevede, per essere compatibili con una simile visione dell'etica, non possono che presentarsi come aperti al pluralismo e alla tolleranza, in modo tale che i fini comuni non sopprimano mai le possibilità autorealizzative del soggetto e l'inclusione di ciascun membro. La solidarietà tra estranei, che le etiche post-metafisiche hanno a cuore, si costruisce a partire dalla certezza che l'io non può mai darsi senza l'altro.

21. HONNETH 1993, 34. Similmente in HABERMAS 2007, 6, leggiamo: «negli sguardi del Tu, di una seconda persona che parla con me in veste di prima persona, io divengo cosciente di me stesso non solo come soggetto che esperisce in genere, bensì contemporaneamente come io individuale. Gli sguardi soggettivanti dell'Altro hanno una virtù individuante»

22. HONNETH 1993, 37. È utile altresì sottolineare – come è stato ben messo in evidenza da Pedroni – che nella teoria di Honneth non è però esplicitata fino in fondo l'epistemologia del riconoscimento ovvero la riflessione sul piano cognitivo del nesso costitutivo esistente fra riconoscimento e sapere morale, cfr. PEDRONI 2010, 240-241.

3. Riconoscimento e liberazione

A partire dalla convinzione che i processi di negazione dell'altro, di esclusione o reificazione in fondo sono classificabili tra le fenomenologie dell'«oblio del riconoscimento»,²³ si può a questo punto qui accennare anche alla critica che Dussel – filosofo latino-americano che, con riferimento a Levinas e ai teorici dell'etica del discorso, ha dato vita alla cosiddetta etica della liberazione – avanza nei confronti dei modelli formalistici del riconoscimento. Quest'ultimi avrebbero come limite interno il non tener sufficientemente conto del negativo storico in funzione del possibile cambiamento e della promozione umana. Dussel centra la sua riflessione sulla povertà come sinonimo di marginalità, esclusione, alienazione e impossibilità autorealizzativa. L'appello del povero implica un riconoscimento etico della sua condizione e il rispetto della sua dignità, che va promossa e salvaguardata. In questo senso il discorso di Dussel si avvicina, anche se con modulazioni e energie teoriche differenti – a quello avanzato dalla Fraser e, per certi versi, dalla Heller. Nella sua proposta le condizioni materiali e politiche assumono una rilevanza essenziale, senza cadere però nell'economicismo o nel materialismo. Anzi, il bene della persona è il vero fine del discorso morale, ma questo non può essere conseguito senza il soddisfacimento di precondizioni che garantiscano il riconoscimento dell'individuo in quanto parte della famiglia umana e titolare per natura di diritti sociali, civili e politici.

È chiaro che l'angolo visuale da cui muovono questi appelli è quello terzomondista, ma non solo. Egli osserva attentamente anche le nuove marginalità che l'Occidente al suo interno ha prodotto, che risuonano come una ferita immanente alle idee fondative dello spirito democratico. Le condizioni di sottosviluppo, o le nuove povertà occidentali, sono delle autentiche forme di misconoscimento della dignità dell'umano e di negazione dell'altro in quanto persona. L'etica della liberazione assume la forma di un'etica della responsabilità e della solidarietà centrata sul riconoscimento, attuato a partire dal superamento di condizioni che lo rendono storicamente impossibile, ma solo teoricamente sostenibile. Dussel, criticando da un lato l'ontologismo della filosofia contemporanea e, dall'altro, il teoreticismo dell'etica discorsiva, affer-

23. HONNETH 2007, 51.

ma che: «l'essenziale, dunque, per una filosofia della liberazione, non è l'“io” o il “noi” (anche se come comunità di comunicazione), oppure la “società aperta”, che di fatto può “chiudersi” in una totalizzazione della Totalità, nel “pubblico” (*Öffentlichkeit*) burocratizzato, ma il “tu”, il “voi”, l'“altro” di ogni comunità di comunicazione».²⁴ L'oblio della condizione di schiavitù e della condizione disumana vigente in molte aree del pianeta è il vero scandalo del pensiero morale. Per Dussel l'altro, che la sensibilità odierna non ci fa percepire più come potenziale estraneo, deve diventare la condizione di possibilità del discorso etico. «Tutto inizia col “riconoscimento” (*Anerkennung*) della persona [...] attribuendole la “dignità” che merita».²⁵ Si tratta così di eliminare le condizioni di svantaggio, spirituale e materiale, per poter implementare la possibilità di un'inclusione reale nella comunità dei parlanti. Ciò appella la filosofia pratica all'impegno ontologico per la liberazione dell'altro e il suo effettuale inserimento nella comunità, potenzialmente universale, del riconoscimento. «L'esigenza etica – “Liberare l'Altro”, il povero – è la condizione di possibilità dell'argomentazione reale; è permettere all'Altro-povero di “partecipare” al nuovo “noi” argomentativo [...]».²⁶ Per tanto, nell'impianto generale di una filosofia della liberazione, «solo l'irruzione dell'Altro può permettere di progettare (e realizzare) una comunità futura più giusta, su altre basi, come nuova alternativa».²⁷ Il riconoscimento, a questo punto, si svincola da ogni formalità o legalità per divenire processo reale che, a partire dalle negazioni storiche e fattuali della dignità dell'altro, si iscrive in una vera e propria prassi di liberazione che può assumere i tratti di una “ristrutturazione istituzionale” del mondo della vita oppure quelli più forti del conflitto rivoluzionario, che scaturisce da forme strutturali di negazione dell'umano come tale.

Su un piano teorico diverso, ma ugualmente significativo, Ricoeur ci ricorda che «la domanda di riconoscimento esprime un'attesa che può essere soddisfatta solo in quanto mutuo riconoscimento, sia che quest'ultimo resti un sogno inaccessibile, sia che richieda procedure e

24. DUSSEL 1999, 74.

25. DUSSEL 1999, 77.

26. DUSSEL 1999, 95.

27. DUSSEL 1999, 81.

istituzioni tali da elevare il riconoscimento al piano politico». ²⁸ È vero, infatti, che nella grammatica del riconoscimento non è prevista asimmetria, infatti il soggetto non può sentirsi riconosciuto da un qualcuno che non viene a sua volta riconosciuto da tale atto: «la relazione di riconoscimento o è biunivoca e reciproca o non lo è». ²⁹ Da ciò evinciamo che l'atto del riconoscere implica il conferire dignità e rispetto a quanti vengono riconosciuti e ciò dà valore, simmetricamente, ai protagonisti di questa dinamica. Questo fa emergere, in qualche modo, il codice morale profondo che accompagna l'intero processo: «riconoscere l'altro è il nostro imperativo morale fondamentale». ³⁰ Tale posizione però, alla luce del discorso di Dussel, non può oscurare il fatto che le prassi umane tendano storicamente a posizioni di dominio sull'altro e che questo dominio assume anche forme molto vaste di natura politica. Con questo dato cogente la teoria morale deve certamente tornare a fare i conti.

4. Politiche del riconoscimento

In modo consimile a Honneth, Taylor sostiene «che la nostra identità sia plasmata, in parte, dal riconoscimento o dal mancato riconoscimento o, spesso, da un *misconoscimento* da parte di altre persone, per cui un individuo o un gruppo può subire un danno reale, una reale distorsione, se le persone o la società che lo circondano gli rimandano, come uno specchio, un'immagine di sé che lo limita o sminuisce o umilia. Il non riconoscimento o *misconoscimento* può danneggiare, può essere una forma di oppressione che imprigiona una persona in un modo di vivere falso, distorto e impoverito». ³¹

Nella riflessione che stiamo facendo mi pare interessante analizzare la modalità con cui il pensatore canadese riflette sulla dinamica esistente tra legami sociali e opzioni individuali. Egli, da un lato, esprime grande interesse, sul piano teorico e su quello pratico, circa il nodo dell'identità sociale di una comunità politica e su come questa influisca sulla concezione della sfera pubblica; dall'altro non perde mai di vista

28. RICOEUR 2005, 24.

29. CORTELLA 2008, 27

30. CORTELLA 2008, 29.

31. TAYLOR 2008, 9.

la cornice antropologica fondamentale su cui le riflessioni sull'ontologia sociale necessariamente si muovono. L'andamento del discorso tayloriano si svolge con un'attenzione significativa alla fisiologia dell'esistenza umana: il bisogno della relazione riconoscitiva nello sviluppo della propria individualità. «Per quale sia la stretta connessione fra identità e riconoscimento – secondo Taylor – dobbiamo prendere in considerazione un aspetto cruciale della condizione umana, che è stato reso pressoché invisibile dall'orientamento prepotentemente monologico della filosofia moderna, nella sua tendenza principale. Questo aspetto cruciale della vita umana è il suo carattere fundamentalmente *dialogico*. [...] la genesi della mente non è monologica, non è qualcosa che ciascuno realizza per conto suo, ma è dialogica».³² Il sedimento esistenziale e cognitivo che struttura la nostra identità personale è, sulla scorta di G.H. Mead, il frutto dell'interazione comunicativa con «altri significativi». Per l'autore, infatti, «noi definiamo sempre la nostra identità dialogando, e qualche volta lottando, con le cose che gli altri significativi vogliono vedere in noi».³³ Per questo la formazione e la conservazione della nostra identità rimane un fatto dialogico, dipende sempre dal tessuto relazionale che il soggetto sperimenta e concorre a realizzare espandendo il volume dei suoi legami di vita.

Si può così leggere la dinamica del riconoscimento su due livelli: un livello per così dire intimo, che attiene alla formazione della identità individuale, ed un livello pubblico in cui il riconoscimento si gioca, per un verso, nella corretta interpretazione dello statuto dello spazio sociale e, per l'altro, nell'incontro con la diversità culturale, etnica, religiosa. Il discorso in questo modo si sposta sul piano della teoria della democrazia. Quest'ultima esprime strutturalmente, ma in modo certamente perfettibile, il concetto moderno di dignità dell'uomo, quale essere unico, irripetibile, titolare di diritti inalienabili, bisognoso di relazioni significative di riconoscimento e di legami intersoggettivi stabilizzanti. Se l'identità è per costituzione ontologica aperta e discorsiva, e se essa si nutre della pariteticità naturale di tutti gli individui, la democrazia non fa altro che tradurre il codice morale del riconoscimento come propria logica fondativa. In effetti l'età contemporanea, sul

32. TAYLOR 2008, 17.

33. TAYLOR 2008, 18.

piano politico, potremmo anche pensarla come l'epoca del progressivo riconoscimento del riconoscimento nelle forme positive del diritto costituzionale democratico. Oggi questa dinamica ci permette di vedere più chiaramente come la democrazia abbia introdotto «una politica dell'uguale riconoscimento che nel corso degli anni ha assunto varie forme, e ora ritorna come richiesta di parità delle culture e dei generi».³⁴ Lo statuto delle società democratiche è basato sull'accettazione del principio di uguaglianza e di autonomia individuale, così come formulate nel Moderno. A seconda del bilanciamento che avviene tra individualità e principio di uguaglianza emergono declinazioni differenti della democrazia. Nonostante un certo liberalismo stia di fatto rendendo le comunità politiche attuali sempre più individualistiche, è opportuno ricordare che l'«*ethos* della democrazia moderna [...] non può essere liquidato come mero relativismo, bensì include piuttosto, in positivo, il riconoscimento incondizionato del prossimo come persona, e quindi un *ethos* della collaborazione personale anche in ambito politico-sociale».³⁵ Se, appunto, uguaglianza giuridica e sociale, libertà individuale e interesse generale sono elementi costitutivi della società democratica, allora bisogna stimare nella «solidarietà tra estranei» l'*humus* su cui edificare la casa comune e il sostegno pre-politico per la coesione civile. Ciò esclude una concezione cinica della democrazia (esito di un certo sviluppo di matrici politiche moderne), che interpreta la società come una sorta di contenitore esterno alla natura umana, solo funzionale alla gestione del conflitto tra diversi (i quali, per altro, perseguirebbero, utilitaristicamente e strategicamente, prioritariamente i propri interessi). Questa visione competitiva ed egoistica della società è quanto di più contrario ai principi di una politica del riconoscimento. Essa è avvicicabile, invece, a un modello identitario e chiuso di civiltà, teso a ignorare, trascurare o assimilare l'altro secondo modalità che oscillano dall'indifferenza al dominio. Va da sé che la logica del riconoscimento è opposta alla logica del dominio: la relazione riconoscitiva realizza un incontro non banalizzante o escludente tra soggettività. Si afferma, sul piano pratico, la centralità del fine in sé che ogni uomo è per costituzione e delle proprie inalienabili libertà autorealizzative. Nel

34. TAYLOR 2008, 12.

35. BÖCKENFÖRDE 2007, 197.

riconoscimento la relazione si espone alla reciprocità e alla solidarietà, permettendo così al pluralismo di comporsi in un quadro non destabilizzante. Per questa via Taylor intende fondare una teoria politica del riconoscimento della differenza culturale nel quadro multiculturalistico delle società avanzate. In chiave politica, dunque, la logica del riconoscimento prevede un correttivo all'impianto procedurale del liberalismo contemporaneo, attraverso la possibilità dell'accettazione piena di forme di vita e idee di bene, purché queste non contrastino con i fini comuni che l'assetto democratico sostantivamente è chiamato ad esprimere.

Come ha rilevato Habermas, seppur il diritto moderno e quello democratico in particolare «fondano rapporti statalmente sanciti di riconoscimento intersoggettivo» volti alla tutela della vulnerabilità e della integrità degli individui, resta comunque valido che «l'integrità di ciascun singolo, in sede sia giuridica sia morale, dipende dall'intatta struttura dei rapporti di riconoscimento intersoggettivo»,³⁶ che non si legano solamente alle formali protezioni del diritto, ma riguardano più ampiamente la qualità delle relazioni umane che il soggetto nella vita privata, come in quella pubblica, riesce a porre in essere. Ma la necessità, oggi evidente, di riconoscimento politico di identità collettive in chiave multiculturale può essere pienamente soddisfatta da «una teoria dei diritti impostata in senso individualistico»³⁷? Habermas evidenzia come la democrazia si trovi in questa fase storica a dover comporre, da un lato, l'esigenza del riconoscimento di diritti individuali e, dall'altro, del riconoscimento di identità comuni ancorate a specifiche forme di vita. Da qui alcune alternative teoriche significative: «liberali come Rawls e Dworkin propongono un ordinamento giuridico eticamente neutrale, che assicuri a ciascuno pari opportunità nel perseguimento della sua personale concezione del bene. Per contro comunitaristi come Taylor e Walzer contestano la neutralità etica del diritto, e possono quindi permettersi di pretendere dallo stato di diritto anche la promozione attiva di determinate concezioni di «vita buona».³⁸ Agendo su un territorio mediano rispetto a queste alternative, per Habermas va affermato che in ogni caso «il “sistema dei diritti” non possa essere

36. HABERMAS 2008, 63.

37. HABERMAS 2008, 64.

38. HABERMAS 2008, 67.

cieco né verso le condizioni sociali diseguali, né verso le differenze culturali». ³⁹ Superando, in qualche modo, sia la falsa alternativa tra riconoscimento come autorealizzazione e riconoscimento di *status* da cui eravamo partiti, sia la polarità tra neutralità dello spazio pubblico e valorizzazione delle idee di bene. Del resto, nell'attuale società multiculturale «lo sviluppo democratico del sistema dei diritti include il perseguimento non soltanto di obiettivi politici generali, ma anche di quei fini collettivi che si articolano nelle lotte di riconoscimento». ⁴⁰ L'elemento di fondo che scatena i problemi sollevati dal liberalismo contemporaneo non dipende dalla neutralità etica del diritto in sé, ma dall'inevitabile "pregnanza etica" sia di ogni comunità statale, sia dei processi democratici chiamati alla realizzazione di diritti. Per tanto, per l'autore tedesco, «ai cittadini di uno stato democratico la teoria dei diritti non proibisce affatto di esprimere nell'ordinamento giuridico complessivo una certa concezione del bene [...]. Ciò che la teoria dei diritti vieta è soltanto – all'interno di uno stesso stato – il privilegiamento di una determinata forma di vita a svantaggio delle altre». ⁴¹ La persona forma la sua unicità nel contesto intersoggettivamente condiviso di una forma culturale. Questo significa che l'identità del singolo non è mai sciolta dalle identità collettive, anzi da queste riceve una sorta di sostrato che garantisce la disposizione ad assumere un particolare orizzonte di mondo.

Alla fine di queste considerazioni, rimane a mio parere ancora da chiarire fino in fondo come le dinamiche del riconoscimento e le sue apprezzabili forme teoriche diano risposta soddisfacente al tema del conflitto. Sia esso inteso come dialettica, interna alle società democratiche, per lo *status* e i beni (Fraser), sia come lotta contro il misconoscimento e l'esclusione (Honneth, Dussel), sia come opposizione tra forme di vita (Taylor), sia come contrasto dinamico tra agire comunicativo e agire strategico (Apel, Habermas). È risaputo che il conflitto, classico tema della scienza politica e della filosofia pratica moderna, torna oggi in auge anche sotto forma di lotta per i diritti umani e di *Kulturkampf*. Questione, dunque, fondamentale per saggiare la forza generativa ed

39. HABERMAS 2008, 69.

40. HABERMAS 2008, 82.

41. HABERMAS 2008, 86.

esplicativa della teoria del riconoscimento e su cui servirà soffermarsi ulteriormente.

Fabio Mazzocchio
fabiomazzocchio@libero.it

Riferimenti bibliografici

- BÖCKENFÖRDE, E.-W. 2007, *Cristianesimo, libertà, democrazia*, a cura di M. NICOLETTI, Morcelliana, Brescia.
- CORTELLA, L. 2008, «Riconoscimento normativo. Da Honneth a Hegel e oltre», in *Quaderni di teoria sociale*, vol. 8, p. 15-32.
- DUSSEL, E. 1999, «L'introduzione alla "Trasformazione della filosofia"», in *Etica della comunicazione e etica della liberazione*, a cura di E. DUSSEL e K.-O. APEL, trad. di A. SAVIGNANO, Editoriale Scientifica, Napoli.
- FRASER, N. 1999, «La giustizia sociale nell'era della politica dell'identità: redistribuzione, riconoscimento e partecipazione», trad. di F. VERTOVA, in *Iride*, vol. 28, p. 531-547.
- HABERMAS, J. 2007, *La condizione intersoggettiva*, trad. di M. CARPITELLA, Laterza, Roma-Bari.
- 2008, «Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto», in HABERMAS e TAYLOR 2008.
- HABERMAS, J. e C. TAYLOR 2008, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, trad. di L. CEPPEA e G. RIGAMONTI, Feltrinelli, Milano.
- HONNETH, A. 1993, *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, trad. di A. FERRARA, Rubettino, Soveria Mannelli.
- 2002, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, trad. di C. SANDRELLI, Il Saggiatore, Milano.
- 2004, «Giustizia e libertà comunicativa», in *Etica del plurale. Giustizia, riconoscimento, responsabilità*, a cura di E. BONAN e C. VIGNA, trad. di E. BONAN, Vita e Pensiero, Milano.
- 2007, *Reificazione*, trad. di C. SANDRELLI, Meltemi, Roma.
- PEDRONI, V. 2010, *Ragion pratica e sensibilità morale. L'etica fra discorso e intuizione*, Carocci, Roma.
- PETRUCCIANI, S. 2010, «Il buon uso del conflitto. Conflitto, riconoscimento, democrazia», in *Giornale di Metafisica*, vol. 2, p. 297-314.
- RICOEUR, P. 2005, *Percorsi del riconoscimento: tre studi*, trad. di F. POLIDORI, Raffaello Cortina, Milano.
- TAYLOR, C. 2008, «La politica del riconoscimento», in HABERMAS e TAYLOR 2008.

Collective Intentionality, Language, and Normativity

A Problem and a Possible Solution for the Analysis of Cooperation

Giuseppe Vicari

1. Introduction

Mainstream accounts of social ontology¹ converge in identifying collective intentionality and language as the fundamental mechanisms to explain social and institutional facts.

In John R. Searle's theory of social ontology, more specifically, collective intentionality accounts for social cooperation generally, while the evolution of language accounts for humans' specific ability of imposing status functions on people and objects, where the collective recognition of these status entitles their bearers to perform specific institutional functions and, more generally, to perform actions governed by desire-independent reasons (such as rights, duties, obligations, and so on). In this latter way, according to Searle, we create universities, governments, presidents, cocktail parties, and so on.

For Searle, in fact, it is only by virtue of the development of the ability to produce speech acts that the normativity built into the logical structure of the intentionality of the mind comes to have a publicly binding character – that is, this normativity becomes rationally binding for every agent who takes part to a certain social interaction, so that each agent is responsible in front of others as a member of a group.²

1. See for example SEARLE 1990, SEARLE 1995 and SEARLE 2010; GILBERT 1989, GILBERT 1996 and GILBERT 2006; TUOMELA 2007 and TUOMELA 2013.

2. See especially SEARLE 2010, 61-89. According to Francesca Di Lorenzo Ajello speech act theory is one of the arrival points, in contemporary debate, of an ancient line of thought that goes back to Aristotle's demonstration by confutation of the non-contradiction principle in *Metaphysics*, goes through Kant's analysis of the categorical imperative as built into the logical structure of practical reason, and arrives at the contemporary achievements of language pragmatics and cognitive sciences. This hypothesis holds, more specifically, that ethical, logical and institutional normativity characterizing human rationality can be reconstructed through a careful analysis

This public enactment of deontic commitments, however, seems to presuppose as its necessary condition a prelinguistic ability to cooperate governed by collective intentionality: in fact, without this ability not only agents could not engage in specific conversational transactions, but they could not even engage in the use of the public procedures for the conventionalization of speaker's meaning which is, for Searle, the crucial move for the development of language and of its constitutive deontology.³

This argument converges with some of the most recent findings of cognitive sciences on human cooperation and communication,⁴ and it allows Searle to reply to those critics who think that the primary root of human sociality must be found in conversational transactions rather than in humans' individual cognitive profile.⁵ However, it seems to me that Searle's view has a *prima facie* problem in accounting for the specific normative character of cooperation. As Margaret Gilbert remarked,⁶ in fact, if we conceive of collective intentional states as psychological states of individuals and their existence and logical structure is, as Searle claims, consistent with the constraints of traditional methodological solipsism,⁷ then how is it possible that intentional states like these can give rise to a specifically public and rationally binding normativity? Without some kind of communication, as Gilbert argues, there could be no agreement grounding the joint commitments that structure human social reality. Psychological phenomena are not sufficient, on this view, to explain human sociality. But, as Searle answers, there could be no communication without cooperation and, therefore, without a psychological, pre-communicative collective intentionality.

The hypothesis that I will argue in this paper identifies in Searle's concept of the "Background" a possible way out of this problem, where the crucial move consists in the idea that collective intentionality and language can work only against a preintentional and prerepre-

of the logical structure of the background competences governing our mind-world transactions. Cf. DI LORENZO AJELLO 2003 and DI LORENZO AJELLO 2013.

3. SEARLE 2010, 80-89.

4. See for example TOMASELLO 2008 and TREVARTHEN 1979; RAKOCZY, WARNEKEN, and TOMASELLO 2009b; BARA 2010; VICARI and ADENZATO 2014.

5. SCHMID 2009; GILBERT 2007; TOLLEFSEN 2006.

6. GILBERT 2007.

7. SEARLE 1990, 406-407.

sentational sense of the other as a potential cooperator “like me” in cooperative agency.⁸

I will argue that this prereflective and preintentional stance towards others makes sense of the specific normative constraints of cooperative action, and that this thesis accounts for some of the most recent achievements of post-classic philosophy of mind and cognitive science, which point out the “practical” and primarily situated character of the structural openness to the other of individual intentionality.⁹

2. The normative structure of cooperation

From the logical conceivability of two behaviorally identical scenarios which are totally different from the intentional point of view it directly follows, for Searle, that cooperative behavior must be analyzed in intentionalist terms, and that the plural first person form of the intentional element of cooperation is the key point to understand the difference between cooperation and the mere sum of individual behaviors.

Searle¹⁰ imagines a group of people sitting on the grass in a park who suddenly, when it begins raining, run toward a shelter. Now, it seems plausible to think that even though these people have a common goal (going to the shelter) and even though each agent knows what others are doing, this scenario is not an example of cooperation.

If, on the contrary, the same movements occurred as part of an outdoor dance show – that is, as part of a collectively accepted plan – then this scenario would exemplify cooperation.

Assuming that the two scenarios are behaviorally identical, and giving for granted that people have in both cases a common goal and mutual knowledge of what is going on, the difference must be located at the level of the intentionality of the agents. In the first case, if one asked an agent what is s/he doing, s/he would plausibly answer that «I intend to run to the shelter because it is raining». In the second case, however, s/he would answer something like «I intend to run to the shelter because we intend to perform this part of the show». In

8. SEARLE 1990, 413-415.

9. See for example GALLAGHER 2004, GALLAGHER and ZAHAVI 2007, Noë 2010, HURLEY 1998, THOMPSON 2007.

10. SEARLE 1990, 403.

other words, according to Searle, we could say that the key difference between the two scenarios is that in the second case «the individual ‘I intends’ are in a way we will need to explain derivative from the ‘we intend’s».¹¹ That is: in cooperative action the reason motivating individual action is the fact that that action is performed as part of the collective intention shared by the group.

This point can be further clarified if we introduce an anomalous event in our scenarios. Imagine that an agent running to the shelter suddenly stops and sits on the grass, under the rain. The same behavior would have sharply different consequences in the two cases: in the first one, where there is no cooperation, that behavior could have no consequence at all – at best, someone could ask him/herself whether the agent is injured or whether s/he likes being wet under the rain. But in the second case, that behavior violates the legitimate normative expectations of each agent toward the behavior of each member of the group. The agent who sits on the grass is not doing his/her part for the achievement of the collective goal – indeed, s/he could be blamed for preventing others from achieving that goal. In this case, invoking the subjective preferences of the agent as an explanation of his/her behavior would provide the *cause* of that behavior, but it would not be sufficient to *justify* it under the normative respect.¹² However, if one stops his/her contribution because s/he is injured and nobody helps him/her, s/he could have good reasons for blaming other members of the group who are not helping him/her – it would be an action which is due as a contribution to achieve the global goal.

There is, then, a specifically normative element for the assessment of cooperative action as distinct from the mere sum of individual behaviors: cooperative actions are characterized by a deontic normativity – that is, in cooperative actions individual behavior is bound by constraints that go beyond the individual preferences and desires of the agents.¹³

11. SEARLE 1990, 403.

12. See SEARLE 2001, 108-113 on the difference between merely causal explanations of action and justificatory explanations.

13. SEARLE 2001, 158-164; SEARLE 2010, 127-131.

Searle summarizes the differences among two scenarios similar to ours and the crucial role of this kind of normativity in passages like this:

There is a tremendous difference in the two cases because in the second case there is an obligation assumed by each individual member. In the first case, the individuals have no pact or promise to act in this way [...] But in the second case, there is a solemn promise made by each to all of the others.¹⁴

Why should one be rationally committed to provide one's contribution to the collective action to which one is taking part? Because, to make the point with Searle's terminology, cooperative agents have created a desire-independent reason for action by way of undertaking a public commitment: the course of action undertaken as part of a collective plan seems to be characterized by non-reversibility (the course of action cannot be interrupted based on subjective inclinations and preferences) and obligation (the agent *owes* his/her course of action to the rest of the group based on the commitment undertaken).¹⁵

As Michael Bratman¹⁶ notes, being engaged in a collective course of action means at least that the behavior of agents manifests three characteristic features: mutual responsiveness (to each other's behavior), commitment to the joint activity, and commitment to mutually support each other in the respective roles.

But even more: the specific public normativity binding every participant to collective action does not seem to be a merely "regulative" normativity (that is, a system of rules regulating a preexistent activity). Rather, the normativity seems to be a "constitutive" one, where the system of rules underlying the activity brings about that very type of activity and is conceptually inseparable from the correct description of that activity.¹⁷ This is especially clear where specifically conversa-

14. SEARLE 2010, 48.

15. SEARLE 2010, 81-82. I refer the reader to Margaret Gilbert's abovementioned works for a deep analysis of the normativity embedded in the logical structure of social reality. For a criticism of the apparent "supraindividualism" of Searle and Gilbert on this point see MILLER 2007.

16. BRATMAN 1992.

17. The classical statement of the regulative-constitutive distinction is SEARLE 1969. A recent debate on the consequences of the distinction for social ontology is in

tional cooperative activity is concerned. Searle himself has shown that the norms underlying the performance of single speech acts are constitutive of them. That a promise counts as undertaking a commitment to a future course of action, that an assertion counts as undertaking a commitment to the truth of the expressed proposition, that an order must be issued by an entitled person and that it must describe an action that could be potentially performed by the addressee are not normative structures independent of the practices realizing them. Rather, those practices cannot even be described without mentioning the normative criteria governing them.¹⁸

Paul Grice, on the other hand, shows that speakers are bound to comply with a “Cooperative Principle”: «Make your conversational contribution such as is required, at the stage at which it occurs, by the accepted purpose or direction of the talk exchange in which you are engaged».¹⁹ Grice adds to this principle four categories of “maxims” (of quantity, quality, relation and modality) «the following of which will, in general, yield results in accordance with the cooperative principles».²⁰ The principle and the related maxims require, for example, that speakers should provide true and relevant information with the right amount and in the right way.

However, as Grice notes, this analysis can be extended to cooperative action generally exactly because conversation is a specific form of cooperative agency.²¹ Grice, in fact, leverages upon the consideration that our conversational transactions «do not normally consist of a succession of disconnected remarks, and it would not be rational if they did». They are, rather, «characteristically, to some degree at least, cooperative efforts».²² And Grice characterizes both conversational and

DI LUCIA 2003, while DI LORENZO AJELLO 2013 has systematically shown how Searle’s scheme of constitutive rules of speech acts can be extended to understand the logical structure of institutional acts.

18. SEARLE 1969, chp. 3 *passim* and SEARLE 2010 for a more recent statement; cf. DI LORENZO AJELLO 2001 and DI LORENZO AJELLO 2003 for the contextualization of this proposal in contemporary debate.

19. GRICE 1989, 26.

20. GRICE 1989.

21. Cf. SEARLE 1969, which argues for the hypothesis that speaking a language is a form of rule-governed intentional behavior.

22. GRICE 1989, 26.

cooperative behavior as «purposive, indeed rational».²³ He imagines two agents cooperating to repair a broken car. The specific contribution of each agent to the joint task can be criticized, for example, if the agent does not provide the right tools for repairing the car (quality), if s/he provides too many or very few tools (quantity), if the contribution is irrelevant to the task (relation) or if the contribution is not provided in the right way (modality). Engaging in a cooperative activity to achieve a common goal means *ipso facto*, then, being subject to rational assessment of one's actions in front of others based on the same criteria of quality, quantity, relation and modality governing conversational interactions. These criteria, however, are not added to the activities,²⁴ rather they are part of the correct description of those practices: as Francesca Di Lorenzo Ajello notes, then, the idea that speech acts,²⁵ conversational transactions²⁶ and communicative interactions²⁷ are based on implicit norms which are also constitutive of those activities allows us not only to overcome the traditional normative-descriptive dichotomy,²⁸ but also to understand how, more generally, every partner in cooperative action is *ipso facto* bound to take part to a critical, rational activity of self-regulation of one's contribution with respect to various types of normative criteria.²⁹

23. GRICE 1989, 28.

24. There is some debate on whether the Cooperative principle and related maxims should be regarded as constitutive or regulative rules. Grice himself noted that the maxims are too specific to information-conveying conversational purposes, so that they would not fit other kinds of conversations. Also, after regarding their normative power as grounded in some kind of quasi-contractual agreement, he seemed to notice that the normative force indeed derives from the mere fact that people take part to conversations in order to reach common goals, so that there could not be conversation without some kind of Cooperative principle. Grice himself did not settle the issue, but his views have been widely criticized by Searle, who does not regard Grice's Principle and maxims as providing the constitutive rules of conversations in the same way that Searle's analysis has provided the constitutive rules of individual speech acts. Daniel Vanderveken, on the contrary, has developed a deep analysis that generalizes Grice's norms to all kinds of conversational interactions. See GRICE 1989, 28-30; SEARLE 2002; VANDERVEKEN 2013.

25. SEARLE 1969.

26. GRICE 1989.

27. HABERMAS 1984 and HABERMAS 1990.

28. DI LORENZO AJELLO 2003.

29. DI LORENZO AJELLO 2013.

3. The normativity of cooperation between language and collective intentionality

Now, since we-intentions underlie cooperative action generally one could perhaps say that the existence of a we-intention commits every participant to a joint action to undertake a course of action that can be normatively assessed according to the specific normative criteria of cooperative agency. On this view, then, language enacts in the public space of reasons a normative structure which is already built into the logical structure of the intentionality of the mind.

This line of argument, however, does not seem to sit comfortably in Searle's analysis of we-intentions. For Searle, in fact, a we-intention is, like any other intentional state, entirely caused by and realized in individual brains, and therefore its existence and logical structure are independent of the actual arrangements of states of affairs in the world. And, more specifically for collective intentions, these latter are independent of the actual existence of other people cooperating with the agent at issue.

Searle writes:

Anything we say about collective intentionality [...] must be consistent with the fact that the structure of any individual's intentionality has to be independent of the fact of whether or not he is getting things right [...] One way to put this constraint is to say that the account must be consistent with the fact that all intentionality, whether collective or individual, could be had by a brain in a vat or by a set of brains in vats.³⁰

Even though a we-intention is, for Searle, logically irreducible to a set of I-intentional states,³¹ it cannot but be an individual state – that is, an intentional state realized in the individual head of a specific agent: «If we are cleaning the yard together, then in my head I have the thought, 'We are cleaning the yard together' and in your head you have the thought, 'We are cleaning the yard together'». ³²

30. SEARLE 1990, 406-407.

31. See SEARLE 1990; SEARLE 1995; SEARLE 2010.

32. SEARLE 2010, 47.

The problem, then, is as follows. If a we-intention is a psychological state of the individual participants to cooperative interactions, how can it give rise to a specifically public and deontic normativity?

In fact, as Searle argues, mental states do not create public, deontic commitments. Searle acknowledges, indeed, that individual intentional states commit the agent who has them to follow certain norms that are constitutive of those states, but he also holds that the normativity of language, exactly qua public normativity, is much stronger than the normativity of mental states. An agent endowed with prelinguistic intentional capacities is thereby committed to the recognition of what satisfies or frustrates the conditions stated in the content of the intentional state. However, the commitment of a speaker expressing his/her beliefs through an assertion is, as a public commitment, much stronger than the commitment of belief:

If the privately held belief turns out to be false I need only revise it. But in the case of the statement, I am committed not only to revision in the case of falsehood, but I am committed to being able to provide reasons for the original statement, I am committed to sincerity in making it, and I can be held publicly responsible if it turns out to be false.³³

Of course, intentional states as such are constitutively governed by rational criteria of assessment:

[I]f you think about matters from the point of view of sweaty biological beasts like ourselves, normativity is pretty much anywhere. The world does indeed consist of facts that are largely independent of us, but once you start representing those facts, with either direction of fit, you already have norms, and those norms are binding on the agent. All intentionality has a normative structure. If an animal has a belief, the belief is subject to the norms of truth, rationality, and consistency. If an animal has intentions, those intentions can succeed or fail. If an animal has perceptions, those perceptions either succeed or fail in giving it accurate information about the world [...] From the point of view of the animal, there is no escape from normativity. The bare representation of an *is* gives the animal an *ought*. What is special about human animals is not normativity, but rather the

33. SEARLE 2010, 82.

human ability to create, through the use of language, a *public* set of commitments.³⁴

As Searle writes in the above-cited passage, the point is not that with language you get normativity, but rather that with language you get a *public* normativity in the full sense: «Language is the basic form of public deontology, and I am claiming that in the full sense that involves the public assumption of irreversible obligations, there is no such deontology without language».³⁵

Clearly, for Searle language allows us to go from mere personal commitments to the conditions of satisfaction of individual intentional states to public, deontic reasons as they can be found in conversational interactions and institutional actions more generally. In fact, as he writes, when a speaker uses public procedures for the conventionalization of the speaker's meaning, s/he is thereby committed to the creation of a set of deontic, public commitments:

We will not understand an essential feature of language if we do not see that it necessarily involves social commitments, and that the necessity of these social commitments derives from the social character of the communication situation, the conventional character of the device used, and the intentionality of speaker meaning [...] If a speaker intentionally conveys information to a hearer using socially accepted conventions for the purpose of producing a belief in the hearer about a state of affairs in the world, then the speaker is committed to the truth of his utterance.³⁶

There is, however, a more basic reason why language is in part constitutive of institutional reality: the logical form of the structure of institutional reality is identical with the form of a specific class of speech acts, the so-called "Declarations".³⁷ When a barman utters the words «This is your beer» while giving you the drink he is not simply describing a fact, nor he is trying to change an independently existing fact. Rather, he is creating the fact that that drink is now yours simply by way of representing that fact as already existing. In this case the

34. SEARLE 2001, 183.

35. SEARLE 2010, 82.

36. SEARLE 2010, 80.

37. SEARLE 1973.

relationships among language, semantics and ontology are different from standard cases where we issue speech acts aimed at matching (assertions) or changing (promises, orders) an independently existing reality. Declarations, in fact, do not presuppose an independently existing reality because, in this case, the representation of the fact is constitutive of the fact itself.³⁸

This mechanism has no analogue in the domain of mental representations. Mental representations can have either a mind-to-world direction of fit (i.e., a belief is true or false depending on whether its content fits states of affairs in the world) or a world-to-mind direction of fit (i.e., a desire is fulfilled or frustrated depending on whether states of affairs in the world fit the content of the desire). A Declaration, on the contrary, changes the world so that it fits the representational content (and it has, therefore, the world-to-word direction of fit), but it does so by way of representing the world as already being in that way (and so it has the word-to-mind direction of fit). And the reason why there are no mental representation with double direction of fit is that a Declaration can achieve its goal only through the public acceptance of its content. An agent, then, «can represent states of affairs that do not exist but which can be brought into existence by getting a community to accept a certain class of speech acts».³⁹

This means, therefore, that this effect can be achieved only by way of leveraging upon the public procedures for the conventionalization of the speaker's meaning, since without this dimension of public acceptance a Declaration could never function as such.

If we go back to the issue of how collective intentionality could ground collective behavior and its normativity we could be tempted to say, then, that the members of a group can cooperate because they have the right we-intention, and that they have the right we-intention because they have reached some kind of agreement through appropriate conversational interactions leading to public commitments. This argumentative line would account, as Gilbert says,⁴⁰ for the ordinary usage of action sentences such as «we intend to do such and such» and for their specific normative value. Searle himself regards this account

38. See SEARLE 2010, 13, 85 ff., 114.

39. SEARLE 2010, 85.

40. GILBERT 2007.

as «a reasonable assumption for most theoretical purposes»,⁴¹ and his analysis seems to support this point to the extent that it identifies language as the crucial cognitive ability allowing humans to develop a cognitive profile structured by deontic commitments.

Searle, however, has also argued that this account would be necessarily incomplete. Communication, in fact, requires as its necessary condition a prelinguistic form of collective intentionality: «there is a ground-floor form of collective intentionality, one that exists prior to the exercise of language and which makes the use of language possible at all [...] you have to have a prelinguistic form of collective intentionality on which the linguistic forms are built, and you have to have the collective intentionality of the conversation in order to make the commitment».⁴²

The very evolution of public procedures for the conventionalization of speaker's meaning, which in Searle's account is the crucial step for the evolution of language and of its deontology, requires the existence of a prelinguistic collective intentionality allowing agents to cooperate for the use of those procedures. But I would say even more: the use of these procedures already presupposes the ability to cooperate under specific public normative criteria, since even though the procedures, qua conventional, are arbitrarily chosen by a community, there is a correct and an incorrect way of using them.

On the one hand, then, Searle's account seems to claim that the specific commitments of cooperative action derive from the deontology necessarily involved in the use of language. On the other hand, however, conversational interactions and the very development of language seem to require that every agent is capable of regarding him/herself as publicly bound to comply with the norms governing the public use of linguistic procedures. But since a collective intention is nothing but a psychological state realized in the head of an individual (of course, a *sui generis* individual state realized in the first person plural form), then it seems that it cannot be the source of the specific normativity built into the logical structure of human cooperation.

41. SEARLE 2010, 49.

42. SEARLE 2010, 50.

4. The Background sense of the other as a potential cooperator

One way of facing this issue which is, I think, coherent with Searle's theoretical proposal, is to point out that both collective intentionality and language do not "create" *ex novo* human sociality. The human mental architecture, even before the development of language and of the actual occurrence of we-intentional states, is already intersubjectively structured: language and collective intentionality leverage upon this preexisting sense of sociality and of community to give rise to specific cooperative interactions.

The goal of Searle's social ontology, then, if my reading hypothesis is correct, is not to show how a set of mutually, structurally isolated minds can be «put together» in interaction by collective intentionality and language. Rather, collective intentionality and language enact in the public space of reasons an intersubjectivity which is already built into the logical structure of our mental skills. So, for example, Searle claims that

I am convinced that the category of 'other people' plays a special role in the *structure* of our conscious experiences, a role unlike that of objects and states of affairs; and I believe that this capacity for assigning a special status to other loci of consciousness is biologically based and is a Background presupposition for all forms of collective intentionality [...].⁴³

Actually, some recent developments in cognitive science and philosophy of mind have provided a possible alternative to the traditional individualist, Cartesian view of the mind, articulating this theoretical alternative around the conceptual pair of the "embodiment" and "embedding" of mental processes. According to these theories, the non-neural body and the environment are not just sources of input or networks of tools for the use of an intrinsically mindful and "intelligent" brain. Rather, mental phenomena emerge in complex interacting systems distributed among brain, body, and environment, where these latter are all equally responsible of the specific cognitive profile of the human mind.⁴⁴

43. SEARLE 1992, 127–128.

44. This formulation is sufficiently wide to cover different versions of this hypothesis, from sensorimotor views (HURLEY 1998; NOË 2004) to neofunctionalism (CLARK

That Searle's view of the mind can be interpreted as one of the crucial steps of the development of the conception of mind as embodied and embedded can be shown, as Di Lorenzo Ajello notes,⁴⁵ by way of pointing out the crucial role played by the context-dependence of the mental in Searle's philosophy of mind and, more specifically, by the concepts of Network and Background:

An Intentional state only determines its conditions of satisfaction – and thus only is the state that it is—given its position in a *Network* of other Intentional states and against a *Background* of practices and preintentional assumptions that are neither themselves Intentional states, nor are they parts of the conditions of satisfaction of Intentional states. To see this, consider the following example. Suppose there was a particular moment at which Jimmy Carter first formed the desire to run for the Presidency of the United States, and suppose further that this Intentional state was realized according to everybody's favorite theories of the ontology of the mental [...] he had a certain neural configuration in a certain part of his brain which realized his desire [...] Now suppose further that exactly these same type-identical realizations of the mental state occurred in the mind and brain of a Pleistocene man living in a hunter-gatherer society of thousands of years ago. He had a type-identical neural configuration to that which corresponded to Carter's desire [...] All the same, however type-identical the two realizations might be, the Pleistocene man's mental state could not have been the desire to run for the Presidency of the United States. Why not? Well, to put it as an understatement, the circumstances were not appropriate.⁴⁶

Of course, in Searle's view mental states are caused by and realized in individual brains, but as Searle's example clearly shows, mental states always occur in specific circumstances enabling the determination of specific conditions of satisfaction for specific intentional states. These circumstances are given both by the entire Network of the intentional states of an agent, which determines holistically the conditions of satisfaction of each single intentional state, and by the set

2008) to enactivism (THOMPSON 2007). For a critical discussion cf. ROBBINS and AYEDE 2009; VICARI 2011 and, with specific reference to social cognition, VICARI 2013.

45. See DI LORENZO AJELLO 2001, especially chp. 3 *passim*.

46. SEARLE 1983, 19–20.

of non-representational and preintentional abilities, skills, dispositions and capacities constituting the Background.

The technical notion of “Background” comes from speech acts theory⁴⁷ and it can be spelled out as follows:

The Background is a set of nonrepresentational mental capacities that enable all representing to take place. Intentional states only have the conditions of satisfaction that they do, and they only are the states that they are, against a Background of abilities that are not themselves Intentional states. In order that I can now have the Intentional states that I do I must have certain kinds of know-how: I must know how to do things, but the kinds of «know-how» in question are not, in these cases, forms of «knowing that».⁴⁸

The general hypothesis of the Background holds that every intentional state is enabled to determine conditions of satisfaction only if the agent has some relevant preintentional capacities regarding how things are in the world and how to act in the world. Some of these skills are a part of our «deep Background» – that is, they are embodied in our biological structure as human beings (such as the implicit awareness of our motor potentialities) – while others are a part of our “local Background” – that is, they are the result of our embedding in social and cultural relationships in a certain environment (i.e., knowing how to play baseball). Even though the brain is the causal basis of mental phenomena, even a simple intention such as «to go to the refrigerator and get a bottle of beer to drink» requires the possession and exercise of biological and cultural skills regarding, for example, «standing, walking, opening doors, pouring and drinking» where there is no «sharp dividing line» between skills regarding «how things are» and «how I do things».⁴⁹ The possession of these skills derives from the fact that «each one of us is a biological and social being in a world of other biological and social beings, surrounded by artifacts and natural objects», so that «the Background is indeed derived» from the entire

47. See SEARLE 1973.

48. SEARLE 1983, 143.

49. SEARLE 1983, 143-144

congeries of relations which each biological-social being has to the world around itself». ⁵⁰

But if the hypothesis of the Background plays the crucial role, in Searle's thought, to show how individual minds are originally structured by the practical organism-environment relationships, this concept can play an equally significant role in showing how the normativity of cooperation can have deeper roots than the ones provided by language and collective intentionality.

For Searle, in fact, collective intentionality can work to enable collective cooperative action only in virtue of «preintentional Background mental capacities that are not themselves representational». ⁵¹

Cooperative agents, in other words, “presuppose” or «give it for granted» «that the others are agents like yourself, that they have a similar awareness of you as an agent like themselves, and that these awarenesses coalesce into a sense of *us* as possible or actual collective agents». ⁵²

Social groups, Searle argues, are always «ready for action» even though they are not always actually engaged in cooperative behavior nor they are always planning to do so. However every agent can, in every moment, address someone and ask him/her what time is it while having an expectation of getting an answer. A necessary condition for this phenomenon is that every agent «regards the other as an agent and as a candidate to form a collective agent» ⁵³: actually, it wouldn't make sense having a collective intention to push a car together with a stone or a tree, nor it would make sense addressing a coffee machine with a funny joke.

50. SEARLE 1983, 154. Though there is a conceptual distinction between the Network as a set of representational intentional states and the Background as a set of nonrepresentational abilities, skills and dispositions, in more recent studies Searle has come to regard the Network, when it works unconsciously, as the biologically based Background disposition of the brain to produce conscious intentional states. Fully developing the potentialities of the hypothesis of the Background, then, Searle came to give up the picture of the mind as an “inventory” of conscious and unconscious representations and came to regard the mind as a set of embodied, embedded skills, abilities and dispositions playing a crucial role in structuring the organism-environment interactions. On these points see SEARLE 1992 and SEARLE 2011, cf. VICARI 2008.

51. SEARLE 1990, 401.

52. SEARLE 1990, 414.

53. SEARLE 1990, 414.

This is the reason why, as Searle argues, while saying that collective intentionality augments this preintentional sense of others, and while saying that social behavior and conversation play a key role in the construction of society is also correct, saying that these phenomena are the “foundation” of society is wrong, since each one of these phenomena presupposes a «form of society»⁵⁴ and «some level of sense of community»⁵⁵ as one of their necessary conditions.

From this point of view, then, Searle’s position is very close to the views of supporters of the embodied-embedded theory of mind, such as Alva Noë: the phenomenon of understanding others seems to take place at the prereflective level of embodied, embedded skills, and an analysis of it in intentional terms would simply misunderstand the way it works in real life.

Shaun Gallagher, for example, holds that «our primary and usual way of being in the world is pragmatic interaction (characterized by action, involvement, and interaction based on environmental and contextual factors), rather than mentalistic or conceptual contemplation (characterized as explanation or prediction based on mental contents)»,⁵⁶ while «explanation and prediction are specialized and relatively rare modes of understanding others».⁵⁷ The most fundamental way to understand others would be, from this point of view, «something like evaluative understanding about what someone means»⁵⁸: the action of others, as well as mine, may be motivated «in part by the fact that the situation is just such that this is the action that is called for. In such cases, an action is not caused by a well-formed mental state, but is motivated by some aspect of the situation, as I experience and evaluate it.»⁵⁹

According to this view, which owes so much, overtly, to the phenomenological tradition,⁶⁰ understanding others would require first

54. SEARLE 1990, 415.

55. SEARLE 1990, 414.

56. GALLAGHER 2004, 212. For similar views cf. Noë 2010; GALLAGHER and ZAHAVI 2007; THOMPSON 2007.

57. THOMPSON 2007.

58. THOMPSON 2007.

59. GALLAGHER 2004, 213.

60. Gallagher, Zahavi, Noë and Thompson specifically refer, as sources of their theories, to MERLEAU-PONTY 1962 embodied view of perception, to the theories of

and foremost pragmatic competences in the various interaction contexts among subjects of experience.

So, as Gallagher says,

Before we are in a position to form a theory about someone, or to simulate what the other person believes or desires, we already have specific pretheoretical knowledge about how people behave in particular contexts [...] Before we are in a position to explain or predict the behavior of others, to mentalize or mind-read, to theorize or simulate, we are already in a position to interact with and to understand others in terms of their gestures, intentions, and emotions, and in terms of what they see, what they do or pretend to do with objects, and how they act toward ourselves and others in the pragmatically contextualized activities of everyday life.⁶¹

The point is, then, that higher-level mental processes can work only against the «massively hermeneutic background» that «derives from embodied practices in second-person interactions with others long before we reach the age of theoretical reason».⁶²

Though sometimes we are really engaged in a theoretical stance towards others, our sociality is primarily due to our embodied, embedded, direct experience of the lived body of self and other as the main factor for the construction of interpersonal relationships. We are primarily bodyreaders, and only then (and only sometimes) mindreaders.

We could think, indeed, that the reason why cooperation is constitutively governed by a specific kind of public normativity (as it can be formalized in terms of Grice's Cooperative Principle or of Searle's constitutive rules of speech acts) depends first and foremost on the fact that every agent has an embodied, embedded, pragmatically shaped preunderstanding of the other not only as another intentional agent, but also as a potential candidate to cooperative action like him/herself. This sense of the other, in fact, allows to perform one's interactions with others against the background expectations of cooperation on the part of the other. One can legitimately expect, for example, even though in a prereflective, pretheoretical way, that the other will do

empathy in SCHELER 1954 and STEIN 1989, and to the necessarily situated character of human mind and agency in HEIDEGGER 1968.

61. GALLAGHER 2004, 230.

62. GALLAGHER 2004, 230.

his/her part in a joint task, that s/he will do it in a way that is appropriate to the context, that s/he will not interrupt his/her contribution in an unjustified way. And we might have these expectations just because certain actions are required by the context to potentially cooperative agents like us.

Of course, Michael Tomasello, Hannes Rakoczy and colleagues have shown that children are able, from 1 year on, to engage in cooperative, normatively structured behavior culminating in their ability to take part to pretend games and role games from 2 years old, when language learning and use is well on its way. But these abilities, as they also argue, leverage upon preexisting cognitive and practical skills, such as the early ability for imitation and the evolving capacity to take part in joint attentional scenes.⁶³

Colwyn Trevarthen (1979), on the other hand, had already distinguished the abilities of “primary intersubjectivity”, allowing children to interact with others based on their abilities in perceiving others’ intentionality at the level of embodied sensorimotor coupling, from “secondary intersubjectivity”, allowing self-other-world interactions that make objects and states of affairs meaningful. In both cases, however, these abilities are grounded on an implicit, pretheoretical awareness of «a common bodily intentionality that is shared across the perceiving subject and the perceived other».⁶⁴

Trevarthen has specifically shown, for example, that prelinguistic children less than 1 year old already show frustration when caretakers interrupt interactions with them for no apparent reason. Phenomena like these are mainly based on perceptuomotor attuning with others

63. Cf. TOMASELLO 2008; RAKOCZY, WARNEKEN, and TOMASELLO 2009a and RAKOCZY, WARNEKEN, and TOMASELLO 2009b, WYMAN, RAKOCZY, and TOMASELLO 2009, RAKOCZY and TOMASELLO 2007. On neonate ability in imitating reliably and flexibly others’ facial expressions see Meltzoff 2002. Evidence on the role of mirror neurons has shed new light on these early, practical understanding of others in interaction, and THOMPSON 2007 (chp. 13 *passim*) summarized current empirical evidence on human embodied intersubjectivity within his phenomenologically inspired enactive view of cognition. On mirror neurons and their role in developing an intentional attunement with others and an embodied sense of self see RIZZOLATTI and SINIGAGLIA 2008; IACOBONI, MOLNAR-SZAKACS, et al. 2005; GALLESE and SINIGAGLIA 2010.

64. GALLAGHER and ZAHAVI 2007, 188.

rather than on theoretical reasoning, providing prelinguistic children with a structural co-perception of self and other in social interactions.

Understanding the other and interacting cooperatively with him or her seems to be, then, a form of practice normatively structured by a sense of the other as a potential cooperator. And this seems to be true already at a very early stage of the ontogenesis, before the development of language and before the development of an explicit conception of the other as a «representational system» endowed with his/her own autonomous perspective on a common world.

5. Conclusion

The analysis of the normative structure of cooperative agency seems to involve, at first sight, a dilemma. Does this structure depend on collective intentionality as the mentalistic component of cooperation, or does it depend on the conversational transactions allowing agents to undertake joint, rationally binding commitments?

On the one hand, it seems that only with language one could develop a deontic, publicly binding normativity, since only with language one can have the logical structure of Declarations and one can, therefore, create desire-independent reasons grounded on the collective acceptance of certain status.

On the other hand, we should consider not only, as Grice and Searle do, that issuing speech acts is already a specific form of cooperative action, but also that the ability to interact with others in a normatively structured way is a requirement of the use of the public procedures for the conventionalization of speaker's meaning.

In this paper I argued for the hypothesis that the preintentional sense of the other as a potential cooperator is firstly responsible for the normative structure of our cooperative interactions.⁶⁵

65. In this way I have further developed, or provided a further application of DI LORENZO AJELLO 2001 thesis that the concept of Background allows Searle's philosophy of mind to avoid convincingly the risk of solipsism. Di Lorenzo Ajello explicitly frames the historical role of Searle's proposal within the line of thought that, from Aristotle to phenomenology through the late Wittgenstein has led to contemporary postclassic philosophy of mind and cognitive sciences. I also refer the reader to my VICARI 2008 and VICARI 2011 for an analysis of Searle's internalism with respect to externalism in semantics and cognitive science.

This sense of other, of which cognitive sciences are currently revealing the developmental dynamics and the actual implementation in the individual neurocognitive architecture, is of course, as Searle claims,⁶⁶ “augmented” both by collective intentionality and by conversational interactions, but it is not “constituted” by these abilities, which are located, of course, at a level of complexity higher than mere sensorimotor coupling of self, other and world in which our preintentional sense of self and other seems to be rooted.

But what does it mean that language and collective intentionality “augment” our Background sense of the other as a potential cooperator? Searle does not develop further this suggestion, but a plausible hypothesis is that the crucial novelty of language consists not only in enabling representations endowed with a double direction of fit, but also in providing the possibility of “externalizing” certain logical relationships and ideas in the public space of reasons, thereby allowing collective critical reflection and the individuation of higher-order logical relationships and implications.⁶⁷

With language, in other words, we would have, among other things, the possibility of conceptualizing and making explicit our prereflective sense of the other, and thereby we would also have the possibility of treating «the other as cooperator» as a status (in Searle’s sense) to which certain functions and related deontologies are attached.

And one implication of this operation can consist in the possibility not only of criticizing rationally and explicitly others’ contributions to cooperative action, but also to criticize one’s own interpretations of others’ contributions.

So, to take Grice’s example of repairing a broken car together, I expect that my partner will contribute to our activity in a way appropriate to the context in which that activity takes place. But if s/he suddenly begins to tell jokes and funny tales that interrupt our work, then I could legitimately criticize him/her because s/he is violating my expectations of a rational cooperation: I expect that the contribution of my partner is coherent with our common goal and that s/he provides

66. SEARLE 1990, 413.

67. See CLARK 2003 and CLARK 2008.

a relevant contribution through the right means, in the right quantity and in the right way.⁶⁸

However, my preintentional sense of the other as a potential cooperator «like me» could lead me to a different interpretation of what is going on. Perhaps my partner is not simply lazy or irrational. Maybe s/he has noted my bad mood caused by the broken car, and since s/he thinks that a nervous person cannot work well, s/he concluded that some humor could be his/her contribution to our work.

Of course, this interpretation (like the first one) could misunderstand the actual situation. But the point is that if I look at my partner's behavior from the point of view of the (now explicit) Background presupposition that the other is an at least potentially cooperative agent like me, then I have at least one reason binding me to provide interpretations of his/her behavior that are coherent with his/her status of «cooperator».⁶⁹

Giuseppe Vicari
giuseppe.vicari@unipa.it

References

- BARA, B. G. 2010, *Cognitive pragmatics*, The MIT Press, Cambridge (Mass.)
- BRATMAN, M. 1992, "Shared cooperative activity", in *The Philosophical Review*, vol. 2, 101, pp. 327-341.
- CLARK, A. 2003, *Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence*, Cambridge University Press, Cambridge.
- 2008, *Supersizing the Mind. Embodiment, Action, and Cognitive Extension*, Oxford University Press, Oxford.
- DI LORENZO AJELLO, F. 2001, *Mente, azione e linguaggio nel pensiero di John R. Searle*, FrancoAngeli, Milano.

68. Notice that I am here applying the Cooperative principle and related maxims, as Grice already suggested, to the analysis of cooperative agency.

69. This could be the analogue, in the domain of cooperative behavior, of the phenomenon that Grice called "conversational implicature", whereby the overt violation of the implicit norms of cooperation on the part of one of the participants is interpreted by the others as being still in accordance with the cooperative principle and, therefore, as a contribution to the joint activity at issue.

- DI LORENZO AJELLO, F. 2003, "On the Dichotomy between Cognitive Judgments and Value Judgments: Speech Acts and Commitments", in *Normatività, Fatti, Valori*, ed. by R. EGIDI, M. DELL'UTRI, and M. DE CARO, Quodlibet, Macerata, pp. 41-50.
- 2013, "Sources and Boundaries of Institutional and Linguistic Normativity: Towards a Critical Social Ontology", in *The Nature of Social Reality*, ed. by C. STANCATI, A. GIVIGLIANO, et al., Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, pp. 146-160.
- DI LUCIA, P. (ed.) 2003, *Ontologia sociale. Potere deontico e regole costitutive*, Quodlibet, Macerata.
- GALLAGHER, S. 2004, *How the Body Shapes the Mind*, Oxford University Press, Oxford.
- GALLAGHER, S. and D. ZAHAVI 2007, *The Phenomenological Mind*, Routledge, London.
- GALLESE, V. and C. SINIGAGLIA 2010, "The bodily self as power for action", in *Neuropsychologia*, vol. 48.
- GILBERT, M. 1989, *On social facts*, Princeton University Press, Princeton, NJ.
- 1996, *Living together*, Rowman & Littlefield, Boston, MA.
- 2006, *A theory of political obligation*, Oxford University Press, London.
- 2007, "Searle and Collective Intentions", in *Intentional acts and Institutional Facts*, ed. by S. TSOHATZIDIS, Springer, Dordrecht, pp. 31-48.
- GRICE, P. H. 1989, *Studies in the Way of Words*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)
- HABERMAS, J. 1984, *The theory of communicative action*, 2 Vol. Beacon Press, Boston, MA.
- 1990, *Moral consciousness and communicative action*, MIT Press, Cambridge (Mass.)
- HEIDEGGER, M. 1968, *Being and time*, Harper&Row, New York.
- HURLEY, S. 1998, *Consciousness in Action*, Cambridge University Press, Cambridge.
- IACOBONI, M., I. MOLNAR-SZAKACS, et al. 2005, "Grasping the intentions of others with one's own mirror neuron system", in *PLoS Biology*, vol. 3, pp. 529-535.
- MELTZOFF, A. 2002, "Elements of a developmental theory of imitation", in *The Imitative Mind: Development, Evolution, and Brain Bases*, ed. by A. MELTZOFF and W. PRINZ, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 19-41.
- MERLEAU-PONTY, M. 1962, *Phenomenology of perception*, Routledge, London.
- MILLER, S. 2007, "Joint Action: The Individual Strikes Back", in *Intentional acts and Institutional Facts*, ed. by S. TSOHATZIDIS, Springer, Dordrecht, pp. 73-92.
- NOË, A. 2004, *Action in Perception*, MIT Press, Cambridge (Mass.)

- NOË, A. 2010, *Out of Our Heads: Why You Are Not Your Brain, and Other Lessons from the Biology of Consciousness*, Hill&Wang, New York.
- RAKOCZY, H. and M. TOMASELLO 2007, "The Ontogeny of Social Ontology: Steps to Shared Intentionality and Status Functions", in *Intentional acts and Institutional Facts*, ed. by S. TSOHATZIDIS, Springer, Dordrecht, pp. 113-138.
- RAKOCZY, H., F. WARNEKEN, and M. TOMASELLO 2009a, "Young Children's Selective Learning of Rule Games from Reliable and Unreliable Models", in *Cognitive Development*, vol. 24, pp. 61-69.
- 2009b, "Young Children's Understanding of the Context Relativity of Normative Rules in Conventional Games", in *British Journal of Developmental Psychology*, vol. 3, 27, pp. 445-456.
- RIZZOLATTI, G. and C. SINIGAGLIA 2008, *Mirrors in the brain. How our minds share actions and emotions*, Oxford University Press, Oxford.
- ROBBINS, P. and M. AYEDE 2009, "A short primer on situated cognition", in *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*, ed. by P. ROBBINS and M. AYEDE, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 3-10.
- SCHELER, M. 1954, *The nature of sympathy*, Routledge and K. Paul, London.
- SCHMID, H. 2009, *Plural Action*, Springer, Heidelberg.
- SEARLE, J. R. 1969, *Speech Acts*, Cambridge University Press, Cambridge.
- 1973, *Expression and Meaning*, Cambridge University Press, Cambridge.
- 1983, *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Minds*, Cambridge University Press, Cambridge.
- 1990, "Collective Intentions and Actions", in *Intentions in Communication*, ed. by P. R. COHEN, J. MORGAN, and M. E. POLLACK, MIT Press, Cambridge (Mass.)
- 1992, *The Rediscovery of the Mind*, MIT Press, Cambridge (Mass.)
- 1995, *The Construction of Social Reality*, Penguin Books, Hardsworth (UK).
- 2001, *Rationality in Action*, MIT Press, Cambridge (Mass.)
- 2002, "Conversation", in *Consciousness and Language*, ed. by J. R. SEARLE, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 180-202.
- 2010, *Making the Social World*, Cambridge University Press, Cambridge.
- 2011, "Wittgenstein on the Background", in *American Philosophical Quarterly*, vol. 2, 48, pp. 119-128.
- STEIN, E. 1989, *On the problem of Empathy*, ICS, Washington.
- THOMPSON, E. 2007, *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Life*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)
- TOLLEFSEN, D. 2006, "From extended mind to collective mind", in *Cognitive System Research*, vol. 7, pp. 140-150.
- TOMASELLO, M. 2008, *Origins of Human Communication*, MIT Press, Cambridge (Mass.)

- TREVARTHEN, C. B. 1979, "Communication and Cooperation in Early Infancy: A description of Primary Intersubjectivity", in *Before Speech*, ed. by M. BULLOWA, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 321-347.
- TUOMELA, R. 2007, *The Philosophy of Sociality. The Shared Point of View*, Oxford University Press, Oxford.
- 2013, *Social Ontology: Collective Intentionality and Group Agents*, Oxford University Press, Oxford.
- VANDERVEKEN, D. 2013, "Towards a Formal Pragmatics of Discourse", in *International Review of Pragmatics*, vol. 1, 5, pp. 34-69.
- VICARI, G. 2008, *Beyond Conceptual Dualism. Ontology of Consciousness, Mental Causation, and Holism in John R. Searle's Philosophy of Mind*, Rodopi, Amsterdam-New York.
- 2011, "The Self between Vehicle-Externalism and the Myth of the Cartesian Theatre", in *Teorema. International Journal of Philosophy*, vol. 2, 30, pp. 111-128.
- 2013, "The Group Mind Hypothesis between Social ontology and Philosophy of Mind: Some Critical Notes", in *Philosophical Essays on Language, Ontology and Science*, ed. by G. LICATA and L. SESTA, FrancoAngeli, Milano, pp. 141-167.
- VICARI, G. and M. ADENZATO 2014, "Is Recursion Language-Specific? Evidence of Recursive Mechanisms in the Structure of Intentional Action", in *Consciousness and Cognition*, vol. 26, pp. 169-188.
- WYMAN, E., H. RAKOCZY, and M. TOMASELLO 2009, "Young Children Understand Multiple Pretend Identities in their Object Play", in *British Journal of Developmental Psychology*, vol. 2, 27, pp. 385-404.

Honneth prima del '92

Il percorso verso *Lotta per il riconoscimento*

Chiara Giovenco

Le analisi filosofico-sociali presenti in *Lotta per il riconoscimento*, ovvero l'idea che le società progrediscano attraverso lotte per il riconoscimento che si susseguono nella storia, che esistano tre sfere del riconoscimento e che il misconoscimento sia la forza originaria dei conflitti sociali sono già presenti sotto forma di bozze in alcuni articoli¹ che Honneth pubblica tra il 1979 e il 1989 e che attestano il faticoso percorso verso la formulazione di un'ontologia sociale imperniata sul concetto di riconoscimento.²

Ripercorrere il contenuto filosofico-intellettuale di queste prime analisi significa ritrovare in nuce alcuni dei nuclei concettuali caratterizzanti l'ontologia sociale honnethiana, poi compiutamente enucleata nel '92 in *Lotta per il riconoscimento*.

Questi contributi risentono moltissimo dell'interesse honnethiano nei confronti di ricerche prettamente sociologiche come, ad esempio, gli studi di Barrington Moore sulla disobbedienza sociale o alcune analisi empiriche riguardanti il consenso morale; presentano la continuità con temi di ascendenza più spiccatamente marxisti relativi alla cultura di classe e ai conflitti sociali, nonché rivelano la fatica del rapporto/confronto con Habermas, di cui Honneth diverrà assistente nel 1983. A partire da questi primi testi honnethiani, in questa sede presenteremo queste tre macro aree tematiche di cui Honneth si è occupato, ripercorrendo le argomentazioni che egli stesso ha promosso.

1. Honneth e la sociologia empirica

L'idea che esista un potenziale da sviluppare in ogni sfera del riconoscimento ha una genesi lontana rispetto al testo del '92: infatti, già in un articolo apparso nel '79 a Berlino, dal titolo *La "biografia latente" dei giovani della classe lavoratrice*, Honneth intende esaminare «il problema dell'identità collettiva della classe lavoratrice, nella prospettiva

1. HONNETH 2011.

2. HONNETH 2002b.

di uno studio delle potenzialità d'azione politica di tale classe».³ L'idea è che la storia degli individui non sia plasmata unicamente da fattori inerenti la personalità e le strutture sociali, ma da modelli tramandati attraverso la cultura di classe. Honneth chiama «biografia latente»⁴ il processo in cui alcune forme di autoaffermazione vengono trasmesse attraverso la cultura di classe, condizionandone così la biografia individuale. Il metodo biografico non vuole dare adito a rischi di relativismo, come per altro Honneth tiene a precisare, ma va inteso nel senso che «la costruzione sociale di percorsi di vita diventi spiegabile a partire dal suo interno: le strutture di personalità determinate in base alla cultura di classe si conservano nell'autocomprensione biografica dei soggetti e orientano in questo modo, oggettivamente, la realizzazione delle loro storie di vita».⁵ La vita culturale di una specifica classe costituisce per Honneth una «memoria collettiva»:⁶ per sostenere ciò, egli si avvale di alcune analisi di sociologia culturale sviluppatesi in Inghilterra tra gli anni 60' e '70.⁷ Conclude Honneth che «i contenuti di critica sociale, iscritti nel modello della cultura di classe che contribuisce a costituire la biografia dei singoli lavoratori, rimangono latenti fintanto che i soggetti d'azione, in maniera autoriflessiva, non li assumono come parametri della loro azione».⁸

L'interesse per la sociologia empirica viene portato avanti anche in *Consenso morale e senso di ingiustizia. Sullo studio di Barrington Moore "Le basi sociali dell'obbedienza e della rivolta"* del 1984 in cui Honneth analizza l'importanza delle analisi di Moore. Queste ultime gli appaiono fondamentali per capire soprattutto quali siano i motivi per i quali un

3. HONNETH 2011, 33.

4. HONNETH 2011, 34: «*Biografia*, in quanto i modelli di autoaffermazione acquisiti nel corso della socializzazione vengono assimilati nell'autocomprensione biografica del singolo e, in questo modo, plasmati soggettivamente in conformità con la storia individuale; *latente*, poiché [...] è alle spalle, per così dire, dei soggetti, che la costruzione delle biografie individuali viene strutturata da modelli di personalità dotati di una specifica classe».

5. HONNETH 2011, 36.

6. HONNETH 2011, 36.

7. HONNETH 2011, 37, nota 3: Il riferimento di Honneth sono gli studi di R. Williams sulla cultura e la rivoluzione industriale in Inghilterra tra il 1780 e il 1959, ma anche gli studi di Clarke, Hall, Jefferson, Roberts sulle subculture e la cultura di classe nella Gran Bretagna post-bellica.

8. HONNETH 2011, 42.

gruppo sociale decide di accettare o meno un determinato ordinamento sociale. Infatti, Moore indaga le relazioni interne alla società e indica come origine della obbedienza o della rivolta non beni o interessi materiali, ma sentimenti morali, prendendo in considerazione le classi lavoratrici tedesche dal 1848 al 1920.

Le esperienze e i sentimenti morali sono fondamentali per il processo d'integrazione e costituiscono quello che Moore chiama il «contratto sociale implicito». Ciò consente di concentrare l'attenzione sul potenziale normativo che hanno le azioni quotidiane e che, secondo Honneth, la tradizione marxista non ha seriamente preso in considerazione, rimanendo così vittima di quel «pregiudizio»⁹ che spiega tutte le mancate rivoluzioni del proletariato come incomprensione dei suoi interessi razionali. Invece, l'approccio di Moore va oltre la «cornice utilitaristica del marxismo»,¹⁰ convergendo così con il materialismo storico di Gramsci, sebbene questa sia l'opinione di Honneth e non di Moore. Il merito dell'approccio di Moore è quello di non limitarsi «ad affermare astrattamente il processo di uniformazione morale [...] bensì di averlo anche dimostrato empiricamente attraverso le analisi delle istituzioni politiche».¹¹

Ciò che affascina di più Honneth è che il contratto sociale («serie di accordi reciproci non verbalizzati»), basato su un consenso fragile e sempre aperto alla possibilità di rielaborazione, implichi che alla sua origine sia posto il confronto, il conflitto tra gli attori in gioco sulla legittimità o meno del consenso perseguito. Infatti, secondo Moore, esistono «alcune forme di violazione di questo contratto generalmente in grado di suscitare collera morale e senso di ingiustizia tra coloro che sono sottoposti ad una autorità»: ¹² egli si sforza nel suo testo di fornire dati empirici a riprova di ciò.

Secondo Honneth, il più importante limite nelle analisi di Moore è il non aver preso in considerazione come origine di resistenza e di lotta la volontà di progettare da parte delle classi sociali un futuro migliore, ma l'esser rimasto a considerare le azioni di lotta collettive come rottura del contratto sociale implicito o, in altre parole, lottare per «mantenere

9. HONNETH 2011, 114.

10. HONNETH 2011, 115.

11. HONNETH 2011, 115.

12. MOORE 1983, 42; cfr. HONNETH 2011, 116, nota 10.

in vita un contratto sociale che si era originariamente esperito come giusto». ¹³ Per Honneth, ciò che Moore non prende in considerazione è la “creatività morale” ¹⁴ che appartiene ai gruppi sociali. Infatti, «le utopie di giustizia che sorgono spontaneamente sono anche in grado di segnare il modo in cui la realtà sociale è percepita, e di privare di validità morale, in un sol colpo, un consenso morale». ¹⁵

La riflessione sulle forme quotidiane dell’esperienza morale viene ripresa nel testo *L’onore ferito - forme quotidiane dell’esperienza morale* scritto da Honneth nel 1985. Contro le teorie morali comuni (nella fattispecie, il post-strutturalismo francese, il marxismo tradizionale) che intendono la moralità come una «sovrastruttura delle relazioni morali di potere» ¹⁶ in cui i rapporti sociali sono costruiti in vista del perseguimento del proprio utile, Honneth parla, invece, del «contenuto cognitivo» ¹⁷ e della forza emancipativa già presente nelle nostre esperienze morali quotidiane. Come tipico della sua modalità argomentativa, nella prima parte di questo testo, Honneth indicherà la strada sbagliata che molte delle teorie morali imboccano a proposito della moralità quotidiana. Infatti, queste teorie mostrano una certa “neutralità” rispetto ai sentimenti morali; inoltre, considerano la coscienza morale quotidiana come caratterizzata da una “coerenza normativa” come se si trattasse di teorie morali già strutturate; ed infine, ritengono le azioni quotidiane come «costituite da giudizi positivi, ossia da indicazioni dell’azione moralmente giusta». ¹⁸

Ma ciò è facilmente confutabile: infatti, attraverso il riferimento alla teoria della personalità, Honneth sottolinea come il soggetto d’azione sia troppo coinvolto nell’azione morale stessa da poter aver coscienza della coerenza normativa dell’azione; inoltre, il soggetto d’azione solo raramente riesce a verbalizzare discorsivamente in positivo ciò che sta vivendo; semmai, è attraverso un sentimento d’ingiustizia subita che possono essere messe in luce le convinzioni e le aspettative normative. Come sostiene Honneth, richiamandosi anche al già citato testo dedi-

13. HONNETH 2011, 118

14. HONNETH 2011, 120.

15. HONNETH 2011, 120.

16. HONNETH 2011, 121.

17. HONNETH 2011, 125.

18. HONNETH 2011, 122.

cato a Moore, la coscienza morale quotidiana «non prescrive cosa è moralmente doveroso, bensì reagisce attraverso sentimenti negativi a violazioni di norme d'azione che conosce, nella loro forma morale, solo implicitamente».¹⁹ Occorre, perciò, «un'ermeneutica»²⁰ che possa portare alla luce il contenuto cognitivo e morale dei sentimenti d'ingiustizia subita: questa sarà la strada che verrà portata avanti in *Lotta per il riconoscimento* attraverso l'approfondimento della logica morale dei conflitti sociali.²¹ I sentimenti morali come la vergogna, il senso di colpa, l'indignazione e il risentimento fanno implicitamente riferimento ad aspettative normative considerate giuste dal soggetto d'azione. Infatti, conclude Honneth, le nostre rappresentazioni morali quotidiane «possiedono in prima istanza la forma di uno sfondo di sapere implicito»;²² e, inoltre, richiamandosi ad Habermas, esse riguardano soprattutto l'inviolabilità della dignità umana in un duplice senso: «mettere in luce l'intangibilità degli individui richiedendo uguale considerazione per la dignità di ciascuno; proteggere, nella stessa misura, anche le relazioni intersoggettive di riconoscimento reciproco grazie alle quali gli individui si mantengono come appartenenti ad una comunità».²³ «L'attenzione solidale»²⁴ cui le nostre norme morali fanno riferimento costituirà la base a partire dalla quale in *Lotta per il riconoscimento* Honneth tenterà di giungere alla formulazione di un concetto formale di eticità.²⁵

19. HONNETH 2011, 123.

20. HONNETH 2011, 124.

21. HONNETH 2002b, cap. 8, 188-199.

22. HONNETH 2011, 125.

23. HABERMAS 1994a, 12.

24. HONNETH 2011, 127.

25. HONNETH 2002b, 202: egli sostiene che tale concetto, derivato dall'approccio di teoria del riconoscimento, dovrà avere da una parte «determinazioni tanto formali o astratte da non suscitare il sospetto che si tratti di mere deduzioni da interpretazioni concrete di vita buona; d'altra parte, dovrà avere sufficiente concretezza materiale e determinazione di contenuto». Cfr. SIEP 2004, 61 e 65, in cui quest'ultimo afferma come, fin già dalle riflessioni di *Lotta per il riconoscimento*, corroborate anche dalle acquisizioni di HONNETH 2003, attraverso il suo concetto di eticità, Honneth vede (*sehen*) sì l'ambivalenza presente in tale concetto (*ob Sittlichkeit formal oder eher material zu verstehen ist*), ma non la risolve (*auflösen*); e soprattutto Honneth non discute «ob die Sphäre der Sittlichkeit nur Bedingung des gutes Lebens oder schon dessen Ziel ist». Una tale ambiguità appare inoltre evidente non appena si guardi al reale funzionamento delle tre sfere del riconoscimento nel mondo sociale, così come

2. Honneth e la rivalutazione del concetto di lavoro in Marx

Se in *Lotta per il riconoscimento*, nell'ambito della filosofia sociale, la teoria di Marx costituisce uno degli «esempi più significativi di una corrente di pensiero che collega i conflitti sociali a esigenze di riconoscimento la cui infrastruttura morale non ha però mai potuto essere davvero compresa fino in fondo»,²⁶ tuttavia il rapporto con il pensiero di Marx va delineandosi già in testi come *Lavoro e azione strumentale* e *La logica dell'emancipazione – sull'eredità filosofica del marxismo*, attraverso la rivalutazione del concetto di lavoro.

Scritto da Honneth nel 1980 con l'esplicito ringraziamento ai suggerimenti di Birgit Mahnkopf e Hans Joas,²⁷ *Lavoro e azione strumentale* ripercorre lo stretto rapporto che vi è in Marx tra il concetto di lavoro e il suo contenuto emancipativo. La tesi di Honneth è che Marx non sia sempre riuscito a comprendere il processo lavorativo direttamente come un processo di formazione in grado di liberare motivi pratico-morali, ma, «al contrario per attribuire anche nei suoi scritti economici un carattere rivoluzionario al processo lavorativo, egli passa ad un modello argomentativo strumentalistico, nel quale al processo di produzione nel capitalismo rimane unicamente il ruolo di medium di organizzazione e disciplinamento del proletariato».²⁸

Come argomenta Honneth, all'interno della storia del marxismo c'è stata una linea teorica che cerca di risolvere la questione del rapporto tra lavoro ed emancipazione attraverso argomentazioni di filosofia pratica. Ma paradossalmente questa linea teorica non ha fatto altro che rimuovere ogni contenuto emancipativo dall'atto del lavorare: per Honneth, due esempi sono la filosofia fenomenologica di Max Scheler e il pensiero di Hannah Arendt²⁹ in *Vita Activa*. All'interno di un tale mutamento di prospettiva sul ruolo sociale del lavoro, si

sottolineato dalle obiezioni che Nancy Fraser ha mosso ad Honneth di fronte ad alcuni problemi suscitati dalla relazione tra giustizia sociale e distribuzione di risorse sul pianeta: cfr. FRASER e HONNETH 2007, 267-268.

26. HONNETH 2002b, 170; per un quadro più completo sul ruolo di Marx si veda nello stesso testo inoltre il capitolo 7, 171- 187.

27. Honneth nello stesso anno pubblica con Joas il testo dal titolo *Soziales Handeln und menschliche Natur*.

28. HONNETH 2011, 54.

29. Per un maggior approfondimento cfr. HONNETH 2011, 64-68.

delinea il contesto teorico in cui il marxismo critico cerca di dare risposta alla questione lasciata insoluta da Marx, ovvero, quella di «adattare la teoria dell'azione su cui si basa la teoria dell'emancipazione marxiana alla realtà del lavoro industriale capitalistico, la cui forma è venuta, nel frattempo, facendosi più chiara».³⁰ Per Honneth, due sono le principali strategie messe in atto dal marxismo critico per proporre una soluzione a tale questione: la prima, rappresentata da pensatori come Lukács, Marcuse e Sartre che «trasferiscono ad una sorta di azione collettiva concepita come lavoro»,³¹ il contenuto emancipativo che Marx attribuiva al lavoro stesso; la seconda, rappresentata da Adorno e Horkheimer, per cui «il lavoro perde lo status di prassi emancipativa» per diventare «il fondamento pratico del dominio».³² Tuttavia, in questo modo, però, dal concetto di lavoro sarebbero state rimosse tutte le caratteristiche che la tradizione marxista attribuiva alla costruzione della soggettività.

In *La logica dell'emancipazione – sull'eredità filosofica del marxismo* del 1989 assistiamo ad un'ulteriore evoluzione del rapporto tra Honneth e il pensiero marxista. Infatti, egli sostiene che Marx, nella sua opera, sia riuscito a sviluppare contemporaneamente una teoria dell'emancipazione e un'analisi della società e ciò proprio grazie al concetto di lavoro. Tale concetto gli ha permesso di trattare come un unico processo «la formazione dell'ordine sociale e l'emancipazione».³³

È l'aver considerato il lavoro come un'attività creatrice, come un evento formativo e, dunque, come processo di autorealizzazione, ciò che consente a Marx di parlare di emancipazione legata all'attività lavorativa: così facendo, egli «ottiene la possibilità di concepire l'azione strumentale al contempo anche come evento espressivo dotato di unicità».³⁴ Infatti, l'analisi della società di Marx si fonda proprio sull'idea che il conflitto di classe, espressione della relazione conflittuale tra capitale e lavoro, sia *medium* dell'autorealizzazione: in questo modo,

30. HONNETH 2011, 69.

31. HONNETH 2011, 70.

32. HONNETH 2011, 72.

33. HONNETH 2011, 148.

34. HONNETH 2011, 149; cfr. anche HONNETH 2011, 148 in cui, rifacendosi esplicitamente alle analisi di Taylor su Hegel e di Berlin su Herder, Honneth afferma che a guidare Marx in quest'analisi «erano gli aspetti centrali di quell'antropologia fondamentale dell'ala romantica, riferita a Herder, dell'Illuminismo tedesco».

la teoria del capitalismo può rappresentare contemporaneamente «la diagnosi storico-filosofica di un rapporto di alienazione e la prognosi sperimentale di un rovesciamento rivoluzionario».³⁵ Tale prospettiva permette a Marx di considerare il processo storico come intriso di una razionalità che si esplica come conflitto tra gruppi. Quest'ultima considerazione è quella che più affascina Honneth e che, come già accennato, si troverà più sistematicamente descritta in *Lotta per il riconoscimento*.

Secondo Honneth, rifiutare un tale quadro di teoria dell'azione ricavato dal concetto di lavoro³⁶ in Marx significa non rendersi conto della possibilità data da esso di coniugare insieme analisi della società e teoria dell'emancipazione: occorre per questo poter parlare semmai dei compiti di una riattualizzazione del marxismo.³⁷ Ma «in che modo il concetto di emancipazione e l'analisi del capitalismo possono essere nuovamente riuniti in un'unica teoria sociale, nel momento in cui il paradigma del lavoro marxiano non è più in grado di servire da legame categoriale tra i due?».³⁸ Dato che per la contemporaneità il pensiero di Marx non può più essere considerato «un metodo specifico», né «rappresentare un insieme definito di premesse sociologiche», tuttavia esso può conservare la sua validità in quanto «prospettiva storico-filosofica»,³⁹ provando a riformulare cioè le intuizioni marxiane «ad un livello più astratto».⁴⁰ Tale prospettiva storico-filosofica così rivisitata considera lo sviluppo sociale non derivato dalla logica del lavoro, ma da quella del riconoscimento: «sotto le condizioni economiche imposte dal capitalismo, il processo di un reciproco riconoscimento

35. HONNETH 2011, 149.

36. Honneth parla di tre forme di una critica riparatrice del marxismo: il marxismo in chiave di teoria dei giochi, il marxismo teorico-culturale, il marxismo in chiave di teoria del potere. Tuttavia, distaccandosi dal modello del lavoro sociale, tutti e tre questi tentativi di riabilitazione del marxismo non si rendono conto delle gravi conseguenze cui una teoria dell'azione va incontro quando perde la possibilità di legare insieme teoria dell'emancipazione e analisi della società. «Invece, ognuna di esse pone come concetto di base della propria analisi della società il tipo di prassi caratteristico della sfera d'azione che sceglie di privilegiare», perdendo del tutto la possibilità «di soddisfare, al contempo, i requisiti di una teoria dell'emancipazione e quelli di un'analisi della società» (rispettivamente HONNETH 2011, 151 e 152).

37. Ovviamente la riattualizzazione di cui parla Honneth è situata negli anni '80.

38. HONNETH 2011, 143.

39. HONNETH 2011, 155.

40. HONNETH 2011, 153.

tra i soggetti risulta interrotto, in quanto un particolare gruppo sociale viene privato proprio di quei presupposti sociali necessari al raggiungimento del rispetto di sé». ⁴¹ Tale prospettiva intersoggettiva rimane celata nell'opera di Marx poiché egli «restringe in senso produttivistico il suo concetto di identità umana [...] considerando presupposto del rispetto di sé unicamente l'esperienza di un'attività lavorativa unitaria». ⁴²

A partire da tali riflessioni, Honneth in *Lotta per il riconoscimento* porterà avanti le sue riflessioni sulla filosofia marxista, corroborandole dell'«esistenza di una moralità storicamente effettiva» e dell'identificazione «delle condizioni sociali che comportano una lesione del rispetto di sé». ⁴³ Egli sottolinea come già nelle opere giovanili Marx avrebbe ridotto l'idea di una lotta per il riconoscimento ad una «concezione estetizzante dell'attività produttiva» e così facendo avrebbe eliminato «dallo spettro morale delle lotte sociali del suo tempo tutti gli aspetti non direttamente riconducibili al processo del lavoro cooperativo e autogestito, vincolando segretamente quelle lotte al fine dell'autorealizzazione produttiva». ⁴⁴ Se infatti occorre riconoscere a Marx di aver per primo considerato «il lavoro sociale come un *medium* del riconoscimento e, corrispondentemente, di considerarlo come una dimensione del possibile misconoscimento», tuttavia la sua visione estetico-produttivistica del modello di conflitto ha proibito, contemporaneamente, «di localizzare adeguatamente l'alienazione diagnosticata, cioè di situarla nel tessuto relazionale del riconoscimento intersoggettivo, in modo tale da metterne in luce l'importanza morale nelle lotte sociali del suo tempo». ⁴⁵ Quando Marx inizia l'analisi del capitale so-

41. HONNETH 2011, 154.

42. HONNETH 2011, 154; cfr. HONNETH 2002a, 349-358: già in *Critica del potere* Honneth aveva tracciato una dicotomia paradigmatica tra il modello teorico marxista basato sul lavoro sociale, la lotta di classe e l'azione sociale e quello incentrato sulla dialettica sovraindividuale e sistemica tra le forme produttive e i rapporti di produzione. Inoltre, egli aveva sottolineato che, se tale contrapposizione tra i due modelli teorici di Marx era ravvisabile all'interno del pensiero habermasiano (il riferimento di Honneth era a *Conoscenza ed Interesse* per la predilezione del primo modello teorico marxista), tuttavia successivamente Habermas abbandonerà la possibilità di formulare una dialettica morale a partire dall'antagonismo di classe.

43. HONNETH 2011, 155.

44. HONNETH 2002b, 174.

45. HONNETH 2002b, 174.

stituisce la sua concezione estetizzante dell'attività produttiva con una, per così dire, "utilitaristica": adesso, infatti, la lotta di classe non è più dovuta alla distruzione delle condizioni del riconoscimento reciproco, ma alla concorrenza degli interessi economici; così facendo ha ridotto i fini della lotta esclusivamente alle sole istanze che dipendono immediatamente dall'organizzazione del lavoro sociale e non riguardano più le pretese morali precedentemente lese. L'idea dell'esperienza morale cui è legata la delusione di pretese d'identità è ormai scomparsa dalla filosofia marxiana: Marx non è riuscito ad «ancorare le finalità normative del suo progetto a quel processo sociale a cui si è costantemente riferito con la categoria della lotta di classe».⁴⁶

3. Honneth e il paradigma dell'intesa habermasiano

In *Lotta per il riconoscimento* Honneth ha già operato la sostituzione del paradigma argomentativo-consensuale di origine habermasiano con quello fondato sul riconoscimento⁴⁷ e ha tentato di «superare il deficit proprio di una motivazione unicamente teoretico-linguistica della morale»: ⁴⁸ infatti, l'esperienza dell'ingiustizia morale qui non è più attribuibile alla violazione di regole linguistiche riguardanti la comunicazione, ma a «violazioni d'affermazioni di identità acquisite tramite la socializzazione».⁴⁹

Tale posizione nei confronti del pensiero habermasiano è venuta costruendosi nel tempo: testimonianza di questo faticoso confronto sono alcuni contributi honnethiani come, il su citato *Lavoro e azione strumentale*, *Coscienza morale e dominio di classe*, nonché *Etica del discorso e concetto implicito di giustizia*.

Honneth sostiene che Habermas in *Lavoro ed interazione* ha tratto le conseguenze più estreme dalla riduzione del concetto di lavoro operata dalla filosofia del ventesimo secolo: infatti, Habermas ha attribuito all'intesa intersoggettiva il ruolo che aveva il lavoro sociale in Marx, accantonando concetti come quelli di resistenza ed emancipazione.

46. HONNETH 2002b, 178.

47. Ci si riferisce soprattutto alle argomentazioni presentate in CORTELLA 2003, 225-248.

48. TESTA 2005, 401.

49. HONNETH 1994, 257.

In *Coscienza morale e dominio di classe* scritto nel 1981, sebbene sotto forma di riflessioni non sostanziate dalla ricerca empirica e tracciate a scopo illustrativo,⁵⁰ Honneth sostiene che, dopo la fine dell'illusione nella rivoluzione marxista e il fallimento del tentativo della Teoria critica di mediare tra norme eticamente fondate e moralità storicamente effettiva, la teoria habermasiana nonostante si sforzi di parlare ancora in un'era capitalistica di una coscienza morale, tuttavia esclude al suo interno importanti ambiti della lotta morale, a meno che non ci si riferisca alle opinioni pubbliche politicamente egemoni. Il ragionamento sulla filosofia habermasiana occupa solo la prima parte di questo testo. Infatti, Honneth costruisce la sua tesi attraverso tre passaggi: in primo luogo, come già detto, in maniera indiretta, cerca di dimostrare come Habermas perda di vista alcune forme di moralità specifiche di alcune classi sociali e, dunque, anche la possibilità di una loro formulazione; in secondo luogo, tenta di illustrare come i sentimenti di ingiustizia trovino espressione anche dipendentemente dal grado del controllo sociale; infine, perviene alla conclusione che dietro l'apparente pacificazione di lotte pratico-morali in età capitalistica si celino in realtà conflitti che hanno bisogno di essere portati alla luce.

Per argomentare il primo punto, Honneth sostiene che «Habermas debba implicitamente ignorare tutti quei potenziali di azione morale che potrebbero non aver raggiunto il livello di giudizi di valore articolati, ma che sono nondimeno presenti, in modo persistente, in atti di protesta collettiva culturalmente codificati o persino in semplice, silenziosa “disapprovazione morale”». ⁵¹ L'idea di Honneth è che parte delle rivendicazioni morali presenti in una società, soprattutto quelle riguardanti le classi dominate, non siano espresse in positivo, ma in negativo, sotto forma di coscienza dell'ingiustizia e che siano non esprimibili attraverso idee collettive di giustizia. Tale «coscienza dell'ingiustizia», che egli deriva esplicitamente dalle analisi di storia sociale delle classi

50. HONNETH 2011, 110.

51. HONNETH 2011, 94; specifichiamo che Honneth parla di «disapprovazione morale» ispirandosi esplicitamente a Weber, il quale per Honneth indicherebbe con questo termine «l'intenzionale limitazione della prestazione lavorativa da parte degli operai dell'industria».

dominate e del proletariato industriale di Barrington Moore e George Rudé, può essere colta solo indirettamente.⁵²

È vero anche che la manifestazione dell'ingiustizia subita, caratterizzata dall'assenza di una struttura formale e dall'elaborazione di convinzioni normative, dipenda anche dall'organizzazione dei gruppi sociali e dal controllo sociale imposto a tali gruppi. Il controllo sociale attuato dai meccanismi di dominio determina il modo in cui i sentimenti d'ingiustizia vengono espressi: «l'obiettivo comune a questi processi di controllo della coscienza morale è di bloccare sul nascere la manifestazione di sentimenti di ingiustizia sociale, in modo che il consenso su cui si regge il dominio sociale non venga intaccato».⁵³

Per Honneth, due sono i meccanismi di controllo sociale più diffusi: i «processi di esclusione culturale» e i «processi di individualizzazione istituzionale».⁵⁴ Rifacendosi agli studi di Barrington Moore, il primo meccanismo indica quelle strategie che non permettono alle classi dominate la formalizzazione dei sentimenti d'ingiustizia, attraverso l'uso di mezzi linguistici e simbolici. Con il secondo meccanismo, invece, Honneth vuole indicare quelle strategie messe in atto dallo Stato o dalle istituzioni che cercano di limitare l'intesa comunicativa tra le persone rispetto alla coscienza dell'ingiustizia subita, così da limitarne la cooperazione.

Infine, siamo al terzo punto dell'argomentazione honnethiana, nelle forme nascoste di disapprovazione sociale e nei conflitti legati alla struttura di classe, è presente una lotta per il riconoscimento sociale che contiene un potenziale che deve essere utilizzato per costruire rivendicazioni sociali universalizzabili: ciò è quello che «un'analisi sociale in senso marxista dovrebbe porsi».⁵⁵ Infatti, come argomenta Honneth, il problema non è il fatto che nella nostra società contemporanea non esista più la lotta di classe o che il conflitto di classe sia bloccato o ancora che si determini esclusivamente come richieste non materiali fatte dai soli gruppi socialmente privilegiati, ma che tale inter-

52. Qui indiretto va inteso nel senso che la «coscienza dell'ingiustizia» da parte delle classi dominate vada considerata come un «sensore altamente sensibile» e non come «una rappresentazione di un ordine morale generale» (HONNETH 2011, 96).

53. HONNETH 2011, 100.

54. HONNETH 2011, 101-102.

55. HONNETH 2011, 104.

pretazione appaia riduttiva se si vuole restituire il grado d'integrazione delle società del tardo capitalismo o indicare i conflitti normativi legati alla struttura di classe. Infatti, il problema della lotta di classe ormai si è spostato sul terreno di un'asimmetrica distribuzione di beni materiali che determina un'asimmetria nella opportunità di vita culturale e psicologica: così è esclusa la possibilità del rispetto di sé e di poter essere definiti socialmente sulla base della dignità umana.⁵⁶

L'altro testo che vorrei ripercorrere è *Etica del discorso e concetto implicito di giustizia* scritto da Honneth nel 1986. Attraverso un'apparente critica all'etica del discorso habermasiana, Honneth di fatto ne mette in luce alcune implicazioni che si riveleranno fondamentali per la fondazione della sua proposta di un'etica del conflitto e, di cui, a parere di Honneth neanche la filosofia habermasiana avrebbe preso coscienza fino in fondo.

«L'incongruenza di non poco conto» in cui incappa l'etica del discorso sarebbe quella di «fare un uso poco convinto del contenuto normativo dei presupposti dell'argomentazione che pure pone a suo fondamento: questi fornirebbero la base quasi-trascendentale di giustificazione della procedura discorsiva, ma non anche la base per verificare le precondizioni sociali di tale procedura».⁵⁷ Secondo Honneth, questa incongruenza in cui cade Habermas per «evitare di ravvisare nell'etica comunicativa qualcosa di più che una semplice fondazione del principio di universalizzazione»,⁵⁸ principio che però viene fatto dipendere da discorsi reali, semmai metterebbe in luce come l'etica del discorso rinvii necessariamente «ad un concetto di giustizia sostantiva ampliato in senso di teoria dell'intersoggettività».⁵⁹ Infatti, prosegue Honneth, l'etica del discorso, «in quanto considera il principio di universalizzazione come il dispositivo normativo che regola i discorsi da condurre fattualmente, non può sfuggire a tali implicazioni sostanziali».⁶⁰

56. HONNETH 2011, 109: qui il riferimento di Honneth è alle analisi di Sennett e Cobb sull'ingiustizia nascosta delle classi subordinate. Inoltre, sulla questione del rapporto tra riconoscimento e distribuzione delle risorse materiali cfr. FRASER e HONNETH 2007.

57. HONNETH 2011, 133.

58. HONNETH 2011, 132.

59. HONNETH 2011, 134.

60. HONNETH 2011, 135.

Per Honneth, assumendo come metro del giudizio morale il fatto che il dialogo deve realmente aver luogo, rispetto a tutte le altre etiche procedurali, l'etica del discorso perde quella presunta "innocenza" d'atteggiamento e, quindi, non può che superare il puro «formalismo etico in direzione di un concetto di giustizia sostantivo, che ne determini le forme organizzative della società in grado di assicurare una partecipazione egualitaria a processi discorsivi liberi da dominio». ⁶¹

Infatti, l'etica del discorso rimanda ad un concetto di giustizia sociale in senso intersoggettivistico. Come afferma Honneth:

Nell'idea di un'intesa da raggiungere attraverso l'argomentazione, l'etica discorsiva fa cioè affidamento su soggetti morali dell'azione che, innanzitutto attraverso un percorso di reciproco riconoscimento, pervengono al grado di autonomia individuale che consente loro di prendere liberamente posizione su norme controverse dal punto di vista morale. Solo in ragione del fatto che un processo di socializzazione comunicativa viene presupposto al discorso morale, il risultato di quest'ultimo può essere in prima istanza concepito come un atto di accordo normativo, e non va quindi compreso, in maniera pregiudiziale, come il raggiungimento di un compromesso. L'etica del discorso intende il dialogo normativo sull'universalizzabilità delle norme come una procedura in cui giunge ad esprimersi una comunità di comunicazione alla quale tutti i partecipanti alla discussione, in quanto soggetti socializzati, già appartengono; il modello attraverso cui viene pensato il soggetto morale non è, quindi, quello della persona atomizzata, tesa al calcolo del suo interesse, bensì quello dell'individuo che raggiunge l'autonomia attraverso la comunicazione. ⁶²

Secondo l'interpretazione che Honneth ne dà, l'etica del discorso, ponendo alla base della giustizia sociale il riconoscimento reciproco, ci presenta una teoria della giustizia non legata alla distribuzione dei beni materiali, ma interessata semmai ad un'equa ripartizione delle dimensioni culturali e simboliche.

Un tale concetto di giustizia sociale implicito nell'etica del discorso avrebbe anche un'intenzione normativa: quella di mettere a fuoco quali siano le ingiustizie sociali che non permettono l'accesso ad una libertà uguale per tutti. Solo così reinterpretata, «l'etica del discorso

61. HONNETH 2011, 135.

62. HONNETH 2011, 135-136.

può portare avanti l'intenzione marxiana di una critica della società di classe». ⁶³

Come peraltro Honneth ribadirà in *Critica del potere*, pubblicato sempre nel 1986, pur avendo il merito di aver rimesso l'interazione sociale al centro della propria impostazione filosofica, Habermas preferisce imboccare la via di una giustificazione antropologico-trascendentale della critica sociale, invece, che la strada emancipativa di una lotta tra attori sociali rivali.

Il concetto di interazione mediata simbolicamente designa la posizione particolare che l'impostazione habermasiana assume nella tradizione di una teoria critica risalente a Marx; in una svolta stimolata dall'esperienza dell'ermeneutica, Habermas assume le intenzioni delle correnti normative e linguistiche all'interno del pensiero sociologico e, per la prima volta nella storia del marxismo, l'intesa linguistica diventa paradigma del sociale.

Habermas, tuttavia, non è riuscito a portare sino in fondo la costruzione di una teoria critica basata sul conflitto come istanza morale di formazione della società stessa: egli è rimasto troppo legato all'idea diagnostico-temporale di una tecnica autonomizzata e troppo influenzato dalla diagnosi sociologica di un conflitto di classe in via di dissoluzione. In Habermas si sarebbe perso il potenziale teorico dato dalla possibilità di concepire «una comprensione dell'ordine sociale come rapporto comunicativo, mediato istituzionalmente, tra gruppi integrati culturalmente, il quale rapporto, fin quando i poteri sociali sono distribuiti asimmetricamente, non può che compiersi attraverso il *medium* del conflitto sociale». ⁶⁴

Habermas è il primo che considera la comprensione del senso come elemento primario della pratica di vita sociale: così alla base delle scienze empirico-analitiche c'è sì un interesse tecnico, pratico, ma quest'ultimo è teso a garantire il processo dell'intesa comunicativa all'interno di una società.

Ma se l'interesse pratico è orientato allo scopo di conservazione di un consenso tra i membri di una società, il problema si è spostato su come si possa dimostrare lo scopo emancipativo di una teoria così im-

63. HONNETH 2011, 138.

64. HONNETH 2002a, 388.

postata. Per giustificare la pretesa emancipativa, Habermas riconduce la prestazione specifica della critica sociale ad una particolarità della razionalità umana che consiste nella possibilità che hanno gli uomini di una discussione libera dal dominio:

quella critica che non può essere definita poiché i criteri della razionalità si lasciano spiegare solo all'interno di essa, noi possiamo intenderla come processo che comprende una progressiva eliminazione del dissenso attraverso una discussione libera da dominio.⁶⁵

Questa capacità della ragione di un processo emancipativo Habermas la chiama «movimento della riflessione», richiamandosi ad Hegel, ma non intendendo più con ciò un atto monologico del pensiero, ma l'autoriflessione derivante dal dialogo intersoggettivo che permette di liberarsi da illusioni autoprodotte. Ciò costituisce la base emancipativa della Teoria critica habermasiana e ne diviene anche il criterio morale.

Giunto alle soglie della pubblicazione di *Lotta per il riconoscimento*, Honneth ha preso posizione nei confronti del pensiero habermasiano: la sua proposta di un'etica del conflitto non potrà prescindere dalla prospettiva comunicativa di Habermas, a patto però che vengano considerate condizioni di realizzazione dell'etica stessa non soltanto l'assenza di dominio e di deprivazione materiale, ma soprattutto le stesse relazioni di riconoscimento.⁶⁶

65. HABERMAS 1972, 247.

66. Sulla differenza tra il paradigma linguistico-discorsivo habermasiano e quello del riconoscimento, a partire dalla sostanziale diversità tra consenso e riconoscimento, cfr. CAIANO 1997, 483-487; CAIANO 2003, 45-78; CORTELLA 2003; TESTA 2005. Cortella ha sottolineato come il consenso implichi sempre una certa concordanza esplicita delle opinioni, laddove invece il riconoscimento, essendo l'implicito presupposto di ogni incontro con l'altro, «anche quando questo incontro non fa che attestare la nostra reciproca lontananza nelle idee e nei comportamenti» (CORTELLA 2003, 240), non ci obbliga ad alcun tipo di accordo. La cosa paradossale è che se il riconoscimento non implica consenso, né ci induce o obbliga a cercarlo, «ogni consenso presuppone necessariamente un riconoscimento, un'implicita intesa comunicativa» (CORTELLA 2003, 240). Nel tentativo di «superare il deficit proprio di una motivazione unicamente teoretico-linguistica della morale» (TESTA 2005, 401), Honneth trova nelle relazioni di reciprocità quell'elemento universale su cui si basa il carattere trascendentale della logica del riconoscimento (ribadito anche da Cortella). Secondo Caiano, Honneth ha tentato di completare il paradigma linguistico habermasiano «cercando di integrare il conflitto all'interno della teoria della comunicazione, in modo che si possa parlare di

Riferimenti bibliografici

- CAIANO, C. 1997, «La terza fase della Scuola di Francoforte», in *Rivista di Filosofia*, vol. 88, 3, p. 483-487.
- 2003, «È ancora viva la tradizione francofortese? Axel Honneth e la teoria del riconoscimento», in *Quaderni di teoria sociale*, vol. 3, p. 45-78.
- CORTELLA, L. 2003, «Etica del discorso ed etica del riconoscimento», in *Libertà, giustizia sociale e bene in una società plurale*, a cura di C. VIGNA, Vita e Pensiero, Milano.
- FRASER, N. e A. HONNETH 2007, *Redistribuzione o Riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, trad. di E. MORELLI e M. BOCCHIOLA, Meltemi, Roma.
- HABERMAS, J. 1972, «Contro il razionalismo dimezzato dei positivisti», in *Dialettica e positivismo in sociologia*, a cura di H. MAUS e F. FURSTENBERG, trad. di A. MARIETTI SOLMI, Einaudi, Torino.
- 1994a, «Si addicono anche all'etica del discorso le obiezioni di Hegel contro Kant?», in HABERMAS 1994b.
- 1994b, *Teoria della morale*, trad. di VINCI e E. TOTA, Laterza, Roma-Bari.
- HONNETH, A. 1994, «The Social Dynamics of Disrespect: On the Location of Critical Theory Today», in *Constellations*, vol. 1.
- 2002a, *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, trad. di M. T. SCIACCA, Dedalo, Bari.
- 2002b, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, trad. di C. SANDRELLI, Il Saggiatore, Milano.
- 2003, *Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, trad. di A. CARNEVALE, Manifestolibri, Roma.
- 2011, *Riconoscimento e conflitto di classe*, trad. di E. PIROMALLI, Mimesis, Milano-Udine.

un progresso nel conflitto al posto di un progresso a dispetto del conflitto» (CAIANO 1997, 484); ed aggiunge che se per Habermas il conflitto è «mero fattore di disturbo [...], è fraintendimento che impedisce il raggiungimento dell'intesa» (CAIANO 2003, 51), in Honneth esso è invece elemento costitutivo e progressivo della realtà sociale. Infine, «con ciò verrebbe superato quel dualismo tra discorso e conflitto, comunicazione libera dal potere e potere privo di normatività che è proprio del dualismo habermasiano» (TESTA 2005, 402), lasciando così il posto alla «considerazione della lotta sociale non come contrapposizione strategica per il raggiungimento di un bene, ma come contrapposizione pratica per la legittimazione di norme valide» (CAIANO 2003, 53).

- MOORE, B. 1983, *Le basi sociali dell'obbedienza e della rivolta*, trad. di R. CAMBIAGHI e R. MUSSAPI, Edizioni di comunità, Milano.
- SIEP, L. 2004, „Gutes und gelingendes Leben. Honneth über Anerkennung und Sittlichkeit“, in *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*, hrsg. von C. HALBIG und M. QUANTE, LIT, Münster.
- TESTA, I. 2005, «Intersoggettività, natura e sentimenti morali. La teoria critica di Axel Honneth e la Regola d'oro», in *La regola d'oro come etica universale*, a cura di C. VIGNA e S. ZANARDO, Vita e Pensiero, Milano.

Una questione di stile*

Gabriele Schimmenti

Lukàcs, grande interprete della tradizione estetica europea, nella fondazione di una teoria estetica marxista del rispecchiamento (*Wiederspiegelungstheorie*) e alla ricerca di una sua peculiarità teorica si confronta ampiamente con la particolarità” (*Besonderheit*) quale categoria centrale dell’estetico.¹ Egli discute minuziosamente il ruolo dell’artista e della rappresentazione artistica attraverso l’utilizzo dei concetti di “universalità, particolarità, singolarità” (*Allgemeinheit, Besonderheit, Einzelheit*) espressamente ripresi dall’estetica tedesca a lui precedente e riformalizzati nelle teorizzazioni di Hegel e Marx. Lukàcs, com’è noto, rinviene nella particolarità la categoria adeguata per la comprensione del fenomeno artistico nel suo polo oggettivo e soggettivo. Altrettanto nota è l’avversione di Lukàcs per una qualsivoglia soggettività artistica immediata, la «soggettività di maniera», a motivo del fatto che essa presuppone la possibilità ontica e ontologica di un’individualità in qualche modo al di fuori delle relazioni sociali e per questo accusata di “irrazionalismo”.² La soggettività artistica, invece, sostiene Lukàcs, si strutturerebbe a partire dal “punto mediano” della particolarità,³ punto d’unione tra l’universale e l’individuale. Nondimeno la soggettività artistica viene analizzata da Lukàcs sfruttando le categorie di “maniera, stile e originalità”⁴ presenti nella redazione delle lezioni di estetica di Hegel elaborata da H. G. Hotho.

* Ringrazio per gli interessanti spunti di riflessione A. Le Moli, P. Giuffrida, A. L. Siani, nonché M. Ghilarducci, il cui aiuto nel reperimento delle fonti è stato indispensabile.

1. LUKÁCS 1957.

2. Mi preme brevemente sottolineare che Lukàcs tratta la categoria di *Einzelheit* (individualità o singolarità) come individualità astratta, laddove Hegel cerca di mostrare a più riprese come essa sia da intendere più come individualità concreta. In altri termini, essa è piuttosto il momento in cui l’individuale (i.e. il singolare) è, attraverso le mediazioni del particolare, esso stesso un universale.

3. La categoria della particolarità indica proprio il movimento che il particolare possiede, in quanto unità di universalità e singolarità. Punto mediano poiché lungi dall’essere queste delle categorie rigide, esse vengono descritte da Lukàcs come categorie mobili e che anzi possiedono la loro forza concettuale proprio in tale mobilità. LUKÁCS 1957, 146.

4. LUKÁCS 1957, 166-184.

Quello che in questo articolo si vuole giocare contro l'interpretazione estetologica di Lukàcs, ad un primo livello, è l'idea che la sua discussione della soggettività artistica attraverso le suddette categorie – delineate in maniera normativa – provengano dalla strana *Wirkungsgeschichte* dell'estetica hegeliana e che non siano state trattate in tali termini dallo stesso Hegel. Si cercherà di mostrare, dunque, come l'edizione a stampa di H. G. Hotho abbia stravolto e "dialettizzato" alcune categorie che per Hegel erano oggetto di una riflessione ancora in divenire e che venivano discusse dallo stesso Hegel in maniera tutt'altro che normativa. Ad un secondo livello, tale discorso riapre e tenta di ridiscutere il tema della soggettività artistica nel moderno. Dopo la dinamica della cosiddetta "morte dell'arte" (*Ende der Kunst*), sia per Hegel che per il giovane Marx la questione della soggettività artistica ha un ruolo ascrivibile solo parzialmente alla dinamica della "particolarità".

Si cercherà pertanto di argomentare che la soggettività artistica nella modernità non può non indicare il suo riferimento all'individuale. Ciò in buona parte vale sia per il giovane Marx che per Hegel. A scanso di equivoci, ciò non significa che per entrambi l'intero del fenomeno dell'arte abbia senso solo in riferimento alla categoria dell'individualità, bensì che nella modernità qualsiasi discorso sulla *soggettività artistica* debba fare i conti con il mutamento del paradigma della soggettività nel moderno. Dunque tale soggettività artistica oltre a trovare necessariamente una collocazione all'interno dello stato di diritto e dei suoi meccanismi normativi, resta tuttavia per costituzione ad esso "eccedente", poiché tende a rappresentare la multiformità di quello che Hegel chiama *Humanus*. Si cercherà di mostrare come tale idea sia in parte attiva nell'articolo di Marx sulle *Istruzioni censorie*. Il vantaggio di tale interpretazione, come si è cercato di delineare brevemente, è di riconsiderare sulla scorta di alcune recenti interpretazioni dell'estetica hegeliana la questione della soggettività artistica nel giovane Marx a partire dalla *quaestio* dell'individualità.

Per restituire il contesto di tali affermazioni si presenterà una parte di quella *Wirkungsgeschichte* che alcune categorie estetiche hanno nel giovane Marx. Di tale storia degli effetti si cercherà di enucleare l'asse temporale che da Hegel giunge sino a Marx attraverso la mediazione

dell'*Estetica* hegeliana nella redazione di H. G. Hotho.⁵ Si comincerà, dunque, enucleando in un primo momento la dialettica “maniera-stile-originalità”.⁶ presente nell’opera (ri)composta da Hotho. Dato che sono ormai note e ben documentate le interpolazioni di Hotho rispetto alle intenzioni di Hegel⁷ si cercherà dunque di tirare un paragone con alcune delle *Nachschriften* hegeliane disponibili. Pertanto, quando parlerò dell'*Estetica* mi riferirò all’edizione sistematizzata da Hotho e non a Hegel, per il quale condurrò l’analisi attraverso i manoscritti delle lezioni recentemente pubblicati. Dunque, dopo aver discusso tale direzione, si proseguirà con l’osservare quali relazioni intercorrono tra queste e l’elaborazione sviluppata nell’articolo di Karl Marx sulle Istituzioni censorie.

La questione dello “stile” come categoria dell’estetico non deve tuttavia apparire secondaria. Infatti, se lo stile, nell’opera redatta da H. G. Hotho, indica ciò che più comunemente viene chiamato “genere”, parrebbe lecito attribuire a Hegel un’idea di originalità artistica legata alla condizione formale del genere letterario. Peraltro, Hotho ridescrive le categorie hegeliane in modo normativo, cosa che ad un’attenta analisi di alcuni dei corsi di estetica (1823 e 1826) non pare ascrivibile a Hegel.

5. Si utilizzerà qui la versione redatta da H. G. Hotho, meglio nota come *Estetica*. L’evento della pubblicazione dell'*Estetica* tra il 1835 e il 1842 fu tutt’altro che secondario nella temperie post-hegeliana. Cfr. COLLENBERG-PLOTNIKOV 2011. Per facilitare la consultazione, citerò l’edizione di Hotho, pubblicata tra il 1835 e il 1842, con il simbolo (Ä) più le pagine della traduzione italiana a cura di MERKER e VACCARO 1978; i manoscritti delle lezioni, invece, verranno citati con VÄ e relative date di stesura. Per il manoscritto del 1823, citerò le pagine di HEGEL 2003, utilizzando come traduzione quella italiana (D’ANGELO 2000a). Per quanto riguarda il manoscritto del 1826 (VÄ 1826), non essendo disponibile ancora alcuna traduzione, citerò da HEGEL 2004.

6. Tengo a precisare che le categorie di “maniera” e “originalità”, nonché quella di “stile” hanno perlomeno una storia singolare. Per una breve, ma intensa ricostruzione delle origini medievali del termine si può vedere l’opera di AGAMBEN 1990, 20-22. Nondimeno le categorie di “maniera” e “originalità” sono presenti in Kant, *KdU*, § 49. Esse sono abbastanza frequenti già con Vasari, Agucchi, Hollanda etc. Continuano inoltre nella temperie post-kantiana e idealistica (ad esempio in Goethe e in Schelling). Tuttavia, a scanso di equivoci, non intendo fare una discussione ad ampio raggio della genesi di tali categorie, ma mi concentrerò sullo sviluppo che esse hanno a partire da Hegel, dando per assodato che Marx conoscesse la teoria estetica hegeliana come da lui testimoniato in MARX-ENGELS, *Opere Complete* (da ora in poi MEOC), I, 632.

7. Su questo argomento e la trasformazione da «testo di lezioni» a «testo sistematico» cfr. GETHMANN-SIEFERT 2005, 15-28, nonché D’ANGELO 2000b.

Si cercherà dunque di mostrare come la questione dello stile nella speculazione estetica hegeliana più che indicare un “genere”, indichi nella modernità una caratteristica individuale degli autori.

1. Maniera, stile e originalità

Nella voluminosa *Estetica* redatta da Hotho, la dialettica “maniera-stile-originalità” trova luogo alla fine della sezione su *Il bello artistico o l'ideale* e nella fattispecie nella discussione sul rapporto che intercorre tra il ruolo dell'artista e il vero. L'“ideale” (*Ideal*), com'è noto, indica l'apparire (*Erscheinung*) della perfezione dell'Idea nel sensibile in maniera tale che la molteplicità che caratterizza quest'ultimo risulti vivificata dall'intero. In tal senso le parti si configurano come membra e in ognuna di queste parti risulta palese il principio interno di connessione in grado di esprimere l'organicità della presentazione.⁸ La famosa immagine dell'«Argo dai mille occhi»⁹ indica propriamente il manifestarsi della vitalità (*Lebendigkeit*) e della spiritualità in ogni frazione espressiva. Nel testo redatto da Hotho, dopo essere stato discusso l'ideale nella sua determinatezza (interiore ed esteriore), viene discusso il ruolo *essenziale* dell'artista nella produzione del bello: «l'opera d'arte, in quanto scaturisce dallo spirito, ha bisogno di una attività soggettiva produttrice, da cui si origina ed è come suo prodotto per qualche cosa d'altro».¹⁰ Tale attività è la “fantasia”, caratteristica necessaria della «soggettività creatrice».¹¹ La fantasia si configura come l'attività che permette alla soggettività di presentare la verità e la razionalità del reale in sé e per sé¹² «non sotto forma di proposizioni e rappresentazioni universali, ma sotto forma concreta ed in una realtà individuale».¹³

8. Va precisato, seppur brevemente, che ciò che Hegel chiama ideale (*Ideal*) è un modello tutt'altro che eterno, ma piuttosto storicamente determinato. Tale iato è infatti ciò che separa in qualche modo l'Ideale (*Ideal*) dall'Idea (*Idee*). Si veda oltre al già citato lavoro di GETHMANN-SIEFERT 2005, DE VOS 2000, VERRA 2007 e IANNELLI 2014.

9. *Ä*, 205.

10. *Ä*, 369.

11. *Ä*, 369.

12. *Ä*, 371.

13. *Ä*, 372.

L'artista, dunque, pur trovandosi in una relazione che prevede il darsi di una molteplicità esteriore di oggetti, prescrive ad essi la vitalità e l'animazione del vero.¹⁴ Propriamente, nell'*Estetica* non pare esserci possibilità alcuna per una soggettività artistica che si fermi all'individualità.¹⁵ Essa

se [...] ha fatto diventare interamente cosa sua l'oggetto, deve a sua volta saper dimenticare la sua particolarità soggettiva [...] e immergersi interamente nella materia, cosicché egli come soggetto è, per così dire, solo la forma per dar forma al contenuto che l'ha preso. Una ispirazione, in cui il soggetto faccia esagerata mostra di sé e si faccia valere come soggetto, invece di essere l'organo e l'attività vivente della cosa stessa, è una cattiva ispirazione.¹⁶

Se la rappresentazione mette a tema il solo svolgimento della soggettività artistica rimane però ancora manchevole; solo il riferimento nell'individualità dell'opera ad un «contenuto vero e sostanziale» permette a questa di configurarsi come vero e proprio *Kunstwerk*, opera d'arte.

Entra qui in gioco la dialettica “maniera-stile-originalità”;¹⁷ la separazione tra genio ed oggettività percorsa in precedenza trova qui il suo momento speculativo, l'«identità della soggettività dell'artista con la vera oggettività della rappresentazione».¹⁸ Seguendo le espressioni dell'*Estetica* redatta da Hotho la maniera si configura come il predominio dell'insieme delle caratteristiche accidentali e contingenti dell'artista sulla razionalità della cosa rappresentata. Difatti essa è «una accidentale peculiarità delle esecuzioni che appartengono solo a questo soggetto determinato [...] fino al punto da cadere in *diretta contraddizione* con il vero concetto dell'ideale».¹⁹ La maniera, tuttavia, non è da confondere con la reiterazione meccanica di abitudini,

14. Ä, 379.

15. Questo tuttavia non vuol dire che l'arte non funga anche, secondo una recente (e puntuale) espressione, da «promemoria dell'individuo» (cfr. SIANI 2011, 156).

16. Ä, 379-380.

17. A tal proposito risulta importante il contributo di VINCI 1995, 322-330, dal quale però mi distacco per la valutazione della triade di “maniera, stile ed originalità” nell'“economia” della trattazione hegeliana.

18. Ä, 383.

19. Ä, 384.

la quale resterebbe una sorta di “secondo livello” che si instaura sul primo; essa diviene così un “pericolo” che si manifesta nel suo decadere ad abilità tecnica.²⁰ Se, dunque, la maniera si declina secondo la sua individualità, configurandosi come espansione univoca del soggetto creatore sul contenuto, lo stile invece indica l’adattarsi di tale soggetto all’insieme delle «determinazioni e leggi della manifestazione artistica che derivano dalla natura del genere artistico».²¹

Si potrebbe dire, dunque, che lo stile risulta essere l’uniformarsi dell’artista ai vincoli e alle *condizioni* in cui un genere artistico può essere determinato. E tuttavia la mancanza di stile, consistendo nell’incapacità di uniformarsi ad una serie di *condizioni* date, implica il ritorno nello spazio della soggettività arbitraria, ossia il ritorno alla maniera:

Lo stile riguarda allora un modo di rappresentazione che si conforma alle condizioni del proprio materiale altrettanto di quanto corrisponda totalmente alle esigenze di generi d’arte determinati ed alle loro leggi scaturenti dal concetto della cosa. La mancanza di stile, in questo senso più ampio, significa allora o l’incapacità di appropriarsi di un simile modo di rappresentazione, in se stesso necessario, oppure l’arbitrio soggettivo di dare libero corso solo al proprio beneplacito invece che a ciò che è conforme a leggi, e di sostituire a quella una cattiva maniera. Perciò è inammissibile, come già nota il signor von Rumohr, che le leggi dello stile di un genere d’arte siano estese a quello degli altri.²²

L’unilateralità dei due momenti viene superata, come accennato in precedenza, dal momento dell’originalità creativa. Infatti, attraverso tale categoria avviene la mediazione dell’artista tra soggettività e oggettività, momento di perfetta unione tra maniera e stile, in cui le differenze vengono ricomprese nell’opera:

l’originalità quindi è identica con la vera oggettività e riunisce il soggettivo e l’oggettivo della rappresentazione in *tal* modo che nessuno dei due lati conserva più, l’uno verso l’altro, nulla di estraneo. Per un verso l’originalità costituisce quindi la più intima interiorità

20. Ä, 385.

21. Ä, 387.

22. Ä, 387.

dell'artista, per l'altro essa non dà nient'altro che la natura dell'oggetto, cosicché quella peculiarità appare solo come la peculiarità della cosa stessa e proviene da questa proprio come la cosa proviene dalla soggettività produttiva.²³

La soggettività artistica abbandona dunque la sua unilateralità, perdendo al contempo la sua accidentalità. La soggettività artistica trova inoltre la sua legittimità nel momento in cui non permane presso un'individualità vuota, di maniera, ma nel momento dell'espressione del suo inerire ad uno spazio di movimento universale:

Così l'originalità dell'arte si alimenta certo di ogni particolarità accidentale, ma l'assorbe solo perché l'artista possa seguire interamente i tratti e lo slancio dell'ispirazione del suo genio riempita soltanto dell'argomento e, invece, del capriccio e di un vuoto arbitrio, possa rappresentare il suo vero Io nel suo argomento realizzato secondo verità. Non avere maniera fu sempre l'unica grande maniera, e solo in questo senso sono da chiamare originali Omero, Sofocle, Raffaello, Shakespeare.²⁴

Dunque, per ricapitolare si può dire che l'artista è un'artista di "maniera" se la sua soggettività rende evanescente il contenuto spirituale. Anzi, nella redazione di H. G. Hotho, è proprio il contenuto che deve essere espresso attraverso la soggettività formale del genio. Lo stile indica invece l'uniformarsi alle condizioni del genere letterario – *necessarie* – affinché possa esserci sviluppo artistico. L'originalità pertanto è, sì, la messa a tema del contenuto razionale, ma attraverso la dialettica del polo soggettivo e di quello oggettivo, di maniera e stile. Tali categorie vengono dipinte da H. G. Hotho come normative, e pertanto restano problematiche all'interno di una trattazione come quella hegeliana che prevede lo sviluppo del processo (e della parabola) che investe l'arte medesima.

2. Hotho o Hegel?

Com'è noto Hegel tenne i suoi corsi di estetica a più riprese e precisamente ad Heidelberg nel 1817/18, a Berlino nel 1820/21, 1823, 1826

23. Ä, 388.

24. Ä, 393.

e, infine, nel 1828/29. Disponiamo dei manoscritti delle *Nachschriften* di quasi tutti i corsi ad eccezione di quello tenuto ad Heidelberg, i cui manoscritti sono andati perduti. In traduzione italiana disponiamo esclusivamente del manoscritto di Hotho del 1823, mentre in tedesco tutti quanti sono disponibili in pubblicazione ad eccezione di quello del 1828/1829 – di cui esiste già un'edizione parziale.²⁵ Non essendo tuttavia ancora disponibile per intero la trascrizione integrale, prenderò in considerazione e analizzerò il manoscritto summenzionato del 1823 e quello di von Kehler del 1826.

Ad un primo sguardo Hotho sembrerebbe non modificare la collocazione per così dire “sistematica” della trattazione hegeliana. Essa si trova sempre nella sezione sull’“Ideale”. È bene sottolineare sin da subito che Hegel non tematizza mai tale dialettica *in senso normativo*, cosa che invece fa Hotho. Nella *Nachschrift* del 1823 si può vedere chiaramente come Hegel discuta la questione in poche righe. La “maniera” viene definita sempre come il lato soggettivo dell’opera, “esteriorità”, “particolarità”:

Anche quando l’artista coglie la verità della materia, nel modo di presentarla può ancora emergere qualcosa di peculiare proveniente dal lato dell’artista. Questa peculiarità viene chiamata “maniera” in genere. Se l’artista è veramente artista, la maniera si limiterà soltanto al modo particolare di esecuzione, all’esteriorità in genere.²⁶

Ma Hegel traccia un’uguaglianza tra “maniera” e “stile”, a dispetto di quanto fa H. G. Hotho che lo vincola alla condizione dei generi letterari:

Inoltre è chiamato maniera anche lo stile, e di quest’ultimo i Francesi dicono che *c’est l’homme même*. Questa particolarità è in misura maggiore o minore qualcosa di casuale, si basa sull’abitudine e alla fine può allontanare l’arte e danneggiare la materia. La maniera può avere ruolo massimamente in quelle arti nelle quali il lato esteriore lascia molto spazio alla casualità.²⁷

Dunque, lo “stile” non viene inteso da Hegel nell’accezione dell’uniformarsi a regole, bensì come ad un’attività basata sull’abitudine e sulla

25. Per la trascrizione dell’introduzione a VÄ 1828/29 cfr. SCHNEIDER 2004.

26. VÄ 1823, 117.

27. VÄ 1823, 117.

reiterazione. Dunque, l'esatto opposto di quanto scrive Hotho, il quale – è bene ricordarlo – sosteneva che *la mancanza* di stile consisteva nel ritorno alla maniera i.e. alla particolarità soggettiva, non lo stile – elemento che Hotho rinveniva essere necessario per la creazione artistica.

Per quanto riguarda invece l'“originalità” non sembra che Hotho inserisca interpolazioni rispetto a quanto dice Hegel:

Il termine “maniera” non ha lo stesso significato di “originalità”, la quale è la peculiarità dell'artista in genere, e si collega alla peculiarità dell'intera opera d'arte, non a ciò che è meramente esteriore. Vera originalità si ha quando l'artista non rappresenta nulla della propria particolarità, ma rappresenta solo la Cosa. La grande maniera si ha quando non ci si accorge della peculiarità dell'artista, sì che egli appare meramente come tramite passivo, attraverso il quale il contenuto si presenta. In ogni agire in genere ciò che conta è il sostanziale, e l'individuo è soltanto l'attività formale del produrre. [...] L'originalità vera dunque procede di pari passo con la vera oggettività, sebbene spesso si intenda il contrario, tanto che molte cose stravaganti sono state prodotte da una malintesa originalità. Infatti quel che è cattivo appartiene solo al particolare.²⁸

È pur vero che Hegel parla di “stile antico”, di “stile greco” o dello stile architettonico egiziano, ma appare sintomatico quanto afferma in merito alla pittura, nella quale

conquista spazio ogni aspetto particolare, e di conseguenza l'ambito di quel che deve essere presentato e il modo di presentazione sono estesissimi e multiformi. Qui fa il suo ingresso una peculiarità infinitamente determinabile. Ogni maestro possiede *il suo proprio stile*, in rapporto agli oggetti, alla presentazione attraverso i colori, al modo di produrre l'apparenza. Ma presentare le diverse cerchie e i maestri ad esse appartenenti è affare dell'empiria. Poiché la peculiarità della pittura è il fatto che in essa subentra la particolarità della mano del maestro, l'aspetto generale è meno presente.²⁹

Dunque, lo “stile”, con l'avvento dell'arte romantica, sembra indicare una parabola che va da una serie di conformazioni date alla

28. VÄ 1823, 117

29. VÄ 1823, 252 (corsivo mio).

molteplicità delle forme del moderno; subentra, dunque, «l'autonomia del pittore di contro alla scultura».³⁰

Nella *Nachschrift* del 1826, invece, Hegel parla ancora di “maniera” ed “originalità” sempre nei termini del 1823, ma anche qui non dà propriamente spazio alla categoria di “stile” all'interno della discussione sull'“artista”. Anche qui Hegel discute di “maniera” ed “originalità”, ma non di “stile”. Tuttavia, è bene notare che Hegel oltre a tracciare una differenza tra “stile antico” e “stile prosaico” moderno, definisce lo “stile” almeno un'altra volta all'interno della *Vorlesung* del 1826 e questa volta con un taglio teorico ben preciso:

In secondo luogo potrebbe essere notato che ogni arte ha secondo la propria modalità un divenire, un inizio, un esser completo, un de-
scendere. La modalità della rappresentazione (*Darstellung*) appartiene più alla *maniera*, nella misura in cui essa è un universale, essa è lo *stile*. In ogni arte, già nella sua [prima] forma particolare, soprattutto nell'arte simbolica, si diversificano tre tipi di stile, lo stile rigido, il classico e il piacevole. Con ciò noi non ci vogliamo dilungare molto. In tutte le arti esiste tale differenza. Nella scultura ad esempio le opere greche mostrano lo stile acerbo, rigido, laddove al contempo è dominante il tradizionale, il non libero; lo stile classico è lo stile completo, dove lo spirituale si libera da questo tradizionale, religioso, abituale. Tale classico lo si ottiene da Fidia, il che è noto già da dieci anni. Allo stesso modo, i dipinti di Raffaello sono grossomodo più in stile rigido e acerbo, dunque essi mostrano imperfezione nella considerazione della tecnica, del gesto. Poi segue il vero stile classico, dal quale si passa a quello piacevole, il quale è multiforme, si dirige secondo tutti i lati all'infuori, vuole stuzzicare sulla base del suo lato particolare; ciò può essere interamente formidabile e classico, ma giace in esso il principio della perdita della bella arte.³¹

Dunque, Hegel afferma che ogni forma particolare di arte possiede degli stili determinati, ma non afferma che lo “stile” sia conforme a generi artistici. Piuttosto, lo stile indica un movimento immanente all'arte simbolica, classica e romantica, fungendo da indicatore dell'universalità di certe fasi nel divenire di una forma artistica.

Pertanto, ciò non proibisce che all'“avvento” del brutto e del quotidiano nell'arte (quella che qui Hegel chiama «la perdita della bella arte»)

30. GETHMANN-SIEFERT 2005, 297.

31. VÅ 1826, 117.

non segua un diverso rapporto dell'artista con l'opera e che lo "stile", lungi dall'essere una caratteristica della conformazione artistica, diventi invece una caratteristica irripetibile, individuale (e irrinunciabile) dell'artista.

Se, come afferma Hegel, dopo l'arte romantica subentra il "formalismo della soggettività" (*Formalismus der Subjektivität*), il quale mette a tema la molteplicità dell'*Humanus*,³² è nondimeno plausibile che anche il paradigma della soggettività artistica muti.

Se la modernità è per Hegel «l'epoca della scissione e del contraddittorio scarto tra il singolo e l'intricata società che tende a fagocitarlo»,³³ tale scissione potrà pure essere il contenuto dell'opera, ma a maggior ragione potranno esserlo le forme soggettive e frammentarie che l'artista ha a disposizione nella modernità.

Ad ogni modo – è bene precisare – Hegel non discute nelle *Vorlesungen* lo "stile" all'interno di un discorso sulla soggettività artistica, bensì esso viene affrontato all'interno di un discorso sulle singole arti. Cioè, in definitiva, Hegel non discute mai – almeno nelle *Nachschriften* qui analizzate – in maniera normativa della categoria di "stile", cosa che, come si è cercato di mostrare, fa invece Hotho.

Nondimeno, Hegel non pare considerare necessaria l'esigenza di uno stile per lo sviluppo dell'originalità artistica, laddove pare che egli mostri di considerare lo stile nella modernità o come una reiterazione meccanica della maniera oppure come una caratteristica individuale, ma di certo non come una norma alla quale ci si debba conformare.

3. Marx e le Istruzioni della censura guglielmina

L'articolo *Osservazioni sulle recenti Istruzioni per la censura in Prussia* viene scritto dal giovane Marx nel gennaio del 1842, appena un anno dopo la sua dissertazione di laurea. Di pari passo all'ascesa e al consolidamento della monarchia di Federico Guglielmo IV si sviluppa nella Germania pre-unitaria un fronte del dissenso che coinvolge in larga parte molti degli intellettuali tedeschi formati alla scuola di Hegel. Com'è noto, Marx partecipa attivamente a tale fronte dalle colonne della *Gazzetta Renana* (*Rheinische Zeitung*) e scrive numerosi articoli

32. VÄ 1826, 198.

33. IANNELLI 2014, 112.

contro il governo della monarchia guglielmina. Nella fattispecie per il giovane Marx risultava annoso il problema dell'inasprimento della censura, la quale tendeva ad essere sempre più dura contro gli intellettuali hegeliani e progressisti.³⁴ Anche ad una poco attenta lettura dell'articolo in questione si noterà che Marx si confronta con quella che viene definita la «critica estetica».³⁵ messa in atto dalle *Istruzioni censorie*

Ad un'attenta indagine storica non può non essere considerata l'influenza che il problema estetico aveva nell'epoca degli epigoni (più o meno eterodossi) di Hegel sulle riflessioni politiche del giovane di Treviri. Tale sguardo prospettico qui adottato permette di considerare gli articoli contro la censura prussiana attraverso la lente dei rapporti tra politica ed arte.

L'articolo del 1842 si configura da tale prospettiva come una cartina al tornasole per analizzare le reciproche influenze tra i due campi d'azione e in particolar modo la summenzionata dialettica tra maniera, stile e originalità. Bisogna però precisare che esso venne pubblicato nel 1843,³⁶ mentre Marx continuava a lavorare ad uno scritto sull'arte cristiana che doveva andare a comporre la seconda parte della *Tromba del giudizio universale contro Hegel ateo ed anticristo* di Bruno Bauer, la quale era stata progettata per l'appunto come *Auseinandersetzung* con la filosofia dell'arte e del diritto hegeliane.

Marx non pubblicò mai tale lavoro; a testimoniare è il carteggio con uno dei più influenti esponenti della sinistra hegeliana e del democraticismo radicale prussiano quale Arnold Ruge. A lui, nel Marzo dello stesso anno, Marx si rivolge scrivendo di voler pubblicare il suo capitolo negli *Anekdotia philosophica*, di cui era redattore lo stesso Ruge e sui quali non si sarebbe potuta abbattere la ghigliottina censoria – data la pubblicazione in Svizzera.³⁷

Il capitolo che doveva andare a comporre il prosieguo della *Tromba del giudizio universale* di Bauer – sostiene Marx – si espande di giorno in giorno sino a raggiungere la dimensione di un libro.³⁸ Di lì a qualche

34. Seppur datato, resta ancora importante il mastodontico lavoro di CORNU 1962.

35. MEOC, I, 109.

36. MEOC, I, 862.

37. MEOC, I, 400.

38. MEOC, I, 406.

mese Marx abbandonerà il progetto del *Saggio su arte e religione* a causa di motivi di salute, ma ancor di più a causa di motivi teorici che lo condurranno all'approfondimento non più della critica all'estetica, bensì della filosofia del diritto hegeliano.

Nell'articolo del 1842 Marx prende di mira l'editto guglielmino emanato lo stesso anno, il quale rafforzava l'istituzione censoria, modificando il dispositivo precedente risalente al 1819. Il nuovo editto si presentava infatti come una serie di disposizioni che per un verso cercavano di rendere ancora più aspro il precedente meccanismo legislativo, sancendo di fatto la proliferazione dei censori e rendendo ancora più arbitrario il medesimo meccanismo. La nuova repressione introdotta attraverso le nuove "istruzioni" prussiane, infatti, non solo condannava i contenuti e le "tendenze" (cioè l'intenzione dello scrittore e dell'artista), ma coinvolgeva, attraverso l'utilizzo di categorie arbitrarie, persino le forme espressive attraverso le quali tale contenuto veniva veicolato.

La critica teorica del dispositivo censorio viene compiuta da Marx attraverso l'analisi dell'editto regio, il quale imponeva ai giornalisti e più in generale agli scrittori un esame «serio e moderato» che fosse basato sulla verità.³⁹ Marx ha facile gioco a mostrare che tale imposizione in realtà non fa altro che scindere il piano della forma da quello del contenuto espresso; dunque, se di verità si può parlare solo in modo «serio e moderato», afferma Marx, non si parla di fatto più del "vero". «La verità è tanto poco moderata quanto la luce; e verso chi dovrebbe esserlo? Verso se stessa? *Verum index sui et falsi*».⁴⁰ La «critica estetica» della censura enuclea l'unilateralità di tale concetto della verità, espellendo – come si vedrà in seguito – la soggettività dallo spazio del "vero". «Uno stesso oggetto – sostiene Marx – si riflette in maniera diversa nei diversi individui e traspone i suoi diversi aspetti in altrettanti diversi caratteri spirituali»;⁴¹ dunque, la verità esige il riconoscimento della sua razionalità (come il non-vero può d'altronde esigere il riconoscimento della sua irrazionalità), pena il trasformarsi di essa in una «verità governativa», parziale, come parziale è il partito anch'esso governativo che la manifesta:

39. MEOC, I, 107.

40. MEOC, I, 107-108.

41. MEOC, I, 109.

la ricerca della verità deve essere essa stessa vera; la vera ricerca è la *verità dispiegata*, i cui membri dispersi si riuniscono nel risultato (Die Untersuchung der Wahrheit muß selbst wahr sein, die wahre Untersuchung ist die *entfaltete Wahrheit*, deren auseinandergestreute Glieder sich im Resultat zusammenfassen).⁴²

La concezione della verità del giovane Marx del 1842, dunque, pare confliggere contro una configurazione della verità puntuale e lineare. Infatti, il dispositivo censorio guglielmino, ma *sensu latu* ogni sistema censorio, propone un concetto di verità che non contempla alcun riconoscimento. A differenza di ciò, la verità non può configurarsi come una autoaffermatività priva del fuoriuscire di contraddizioni; Marx insiste sul fatto che la verità è «universale (*allgemein*), non è mia, è di tutti; è lei a possedere me, non io lei». ⁴³

Su tale sfondo teorico Marx dipinge il conflitto tra l'«intelletto governativo» (*Regierungsverstand*) – portatore di una pretesa universalità – e le «chiacchiere» dell'intelletto pubblico – cioè portatrici di una particolarità determinata:

L'intelletto governativo – sostiene ironicamente Marx – è l'unica ragione di Stato (*Staatsvernunft*). Sotto determinate circostanze bisogna fare bensì concessioni anche all'altro intelletto ed alle sue chiacchiere, però bisogna che esso abbia sempre coscienza di tali concessioni e della loro reale illegalità, sia modesto e sottomesso, serio e noioso.⁴⁴

Nel momento in cui l'editto guglielmino risultava appropriarsi di una «critica estetica» basata sulla prescrizione di precetti formali agli scrittori, in risposta a tale critica, il filosofo di Treviri nota come sia «ingiusto voler prescrivere allo scrittore *lo stile* (Es wäre ebenso unrecht [...] als dem Schriftsteller *den Stil* vorzuschreiben)». ⁴⁵ L'accento di Marx si concentra infatti sul fatto che le Istruzioni intendono imporre allo scrittore una serie di condizioni date, quasi una reiterazione meccanica, entro la quale è consentita l'attività letteraria. Non è un caso

42. MEOC, I, 109. (corsivi miei)

43. MEOC, I, 108.

44. MEOC, I, 110 (trad. parzialmente modificata).

45. MEOC, I, 109 (corsivi miei). La traduzione italiana riporta l'articolo indeterminativo davanti a stile. Qui si vuole suggerire che Marx dica proprio lo "stile", intendendo nominare proprio una categoria estetica.

che Marx inizi a discutere (tra le righe) la questione citando il motto «*Le stile c'est l'homme!*» di Georges-Louis Leclerc de Buffon⁴⁶ utilizzato da H. G. Hotho come *incipit* del paragrafo sullo «Stile» dell'*Estetica*.⁴⁷

Marx gioca dunque esplicitamente col linguaggio hegeliano e mostra come qualsiasi prescrizione di stile, i.e. formale, ad un autore comporti il cambiamento del contenuto di quest'ultimo. Se un attacco che si vuole esplicito deve assumere un tono «serio e moderato», nota Marx, anche il contenuto dell'attacco non sarà più lo stesso. Detto altrimenti, la contraddizione sta ad un livello logico nel fatto che un tono «serio e moderato» implica che per negare tale normatività si debba ricorrere all'uso dello stesso schema che si vuole criticare e che, quindi, possa essere ammessa solo la presa di posizione che rispetti le regole del discorso. Ciò che non può essere oggetto di critica sono proprio le regole del discorso. Ad un livello politico, invece, la questione concerne il fatto che la verità viene ammessa esclusivamente come presupposto e non come risultato. Marx si dilunga su questo aspetto:

La legge permette che io scriva, però devo scrivere in uno stile diverso dal *mio!* Posso mostrare il volto del mio spirito, ma devo prima atteggiarlo nella *piega prescritta* (*vorgeschriebene Falten*)! Quale uomo d'onore non arrossirebbe a tali pretese e non preferirebbe nascondere il capo sotto la toga? [...] La *piega prescritta* (*vorgeschriebene Falten*) non significa altro che: *bonne mine à mauvais jeux*. [...] Infine – sostiene più avanti Marx – si prendono le mosse da una concezione della verità completamente sbagliata ed astratta. Tutti gli oggetti dell'attività letteraria vengono sussunti sotto l'unica rappresentazione universale di «verità» (Alle Objekte der schriftstellerischen Tätigkeit werden unter der einen allgemeinen Vorstellung «Wahrheit» subsumiert).⁴⁸

Marx sta sostenendo, in accordo con quanto commenta Prawer, che non sempre è possibile ricondurre l'attività letteraria sotto la categoria di verità,⁴⁹ per il semplice fatto che essa non può gettare uno sguardo

46. MEOC, I, 108.

47. Ä, 386. Hegel ripete la stessa affermazione in VÄ 1823, 157.

48. MEOC, I, 108-109 (trad. modificata). Si noti che la traduzione italiana riporta “maniera” per il termine tedesco *Falten*. Mi permetto di cambiarlo solo per evitare di ingenerare confusione al lettore.

49. PRAWER 1978, 34.

sulla totalità: «in tal modo il singolo scrittore, come il giornale, non può avere davanti agli occhi il tutto (Der einzelne Schriftsteller kann nicht in der Weise das Ganze vor Augen haben, als die Zeitung)». ⁵⁰ La censura prussiana invece la riconduce ad una *rappresentazione universale di «verità»*. In tal senso la critica di Marx si muove mostrando che l'apporto soggettivo – e formale – è necessario all'interno della creazione letteraria ed artistica. ⁵¹ Tale creazione viene tra l'altro messa a repentaglio dalla stessa censura e, quindi dalla prescrizione di uno stile «serio e moderato». Attraverso tale prescrizione si agisce in maniera ostruttiva nei confronti di qualsivoglia originalità letteraria e artistica, in particolar modo se il campo d'azione è quello politico:

Se Voltaire dice: «Tous le genres sont bons excepté le genre ennuyeux», qui il genere ennuyante diventa quello esclusivo, come dimostra già in modo sufficiente il rinvio ai «dibattiti della dieta provinciale renana». E perché non piuttosto il buon vecchio stile curiale tedesco? Scrivete pure liberamente, ma ogni parola sia nello stesso tempo un inchino davanti alla censura liberale, che lascia passare i vostri desideri seri quanto moderati. Certamente non perdetevi la coscienza della devozione! ⁵²

4. Marx tra Hegel e Hotho

L'obbligo per l'artista di uniformarsi ad alcune norme stilistiche e cioè l'imposizione di uno "stile" *a priori* comporta l'inevitabile effetto, sostiene Marx, dell'impossibilità dell'affermazione del nuovo, cioè di produzioni originali. Dunque, se il percorso tratteggiato ha senso, Marx, sebbene condivida la tematizzazione di Hotho, cioè lo "stile" come una relazione della soggettività artistica con il genere artistico, ritiene in maniera hegeliana che nella modernità gli oggetti dell'attività letteraria non siano *direttamente* riconducibili all'universalità. Al contrario, nella modernità, subentra lo stile individuale e la frammentarietà delle forme, aspetti connessi con la prosaicità che lega l'individuo alla comunità politica:

50. KARL MARX AN DAGOBERT OPPENHEIM, in MEGA, III, 1, 32.

51. MEOC, I, 109.

52. MEOC, I, 110.

Nelle nuove istruzioni è espressa ben altra profondità, direi un *romanticismo* dello spirito. Mentre il vecchio editto contiene cauzioni esteriori, prosaiche e quindi legalmente determinabili, [...] le nuove istruzioni al contrario sottraggono *ogni volontà propria* al proprietario del giornale e prescrivono alla prudenza preventiva del governo, alla grande cautela e alla profondità spirituale delle autorità di basarsi su qualità interiori e soggettive, che esteriormente non possono venire determinate.⁵³

Sembra inoltre plausibile che, declinando nella sfera della critica alle “Istruzioni” censorie le categorie sistematizzate e “dialettizzate” da Hotho, Marx osservasse il rapporto tra arte e modernità ancora secondo una visuale hegeliana; infatti, pur nella loro specificità, entrambi rinvergono da un lato la problematicità di pensare nella modernità ad uno “stile” che si configuri come qualcosa di vincolante e normabile. Sembra che esso nel moderno permanga aspetto dell’individuale.

Gabriele Schimmenti
gabriele.schimmenti@gmail.com

Riferimenti bibliografici

- AGAMBEN, G. 1990, *La comunità che viene*, Einaudi, Torino.
- COLLENBERG-PLOTNIKOV, B. 2011, “The Aesthetics of the Hegelian School”, in *Politics, Religion, and art. Hegelian Debates*, ed. by D. MOGGACH, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, pp. 203-230.
- CORNU, A. 1962, *Marx e Engels dal liberalismo al comunismo*, Feltrinelli, Milano.
- D’ANGELO, P. (a cura di) 2000a, HEGEL, G. W. F., *Lezioni di Estetica*, Laterza, Roma-Bari.
- 2000b, «Introduzione», in D’ANGELO 2000a.
- DE VOS, L. 2000, „Das Ideal. Anmerkungen zum spekulativen Begriff des Schönen“, in *Hegels Ästhetik: Die Kunst der Politik - Die Politik der Kunst*, hrsg. von A. ARNDT, K. BAL und H. OTTMANN, Hegel Jahrbuch, Akademie, Berlin, Bd. 1, S. 13–20.
- FINELLI, R. 2004, *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Bollati-Boringhieri, Torino.
- GETHMANN-SIEFERT, A. 2005, *Einführung in Hegels Ästhetik*, Wilhelm Fink, München.
- HEGEL, G. W. F. 2003, *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst* (VÄ 1823), hrsg. von A. GEHTMANN-SIEFERT, Meiner, Hamburg.

53. MEOC, I, 122.

- HEGEL, G. W. F. 2004, *Philosophie der Kunst oder Ästhetik* (VÄ 1826), hrsg. von A. GEHTMANN-SIEFERT, B. COLLENBERG-PLOTNIKOV u. a., Wilhelm Fink, München.
- IANNELLI, F. 2014, «Bellezza, ideale, disarmonia», in *L'estetica di Hegel*, a cura di A. L. SIANI e M. FARINA, Il Mulino, Bologna, p. 99-114.
- LUKÁCS, G. 1957, *Prolegomeni a un'estetica marxista*, Editori Riuniti, Roma.
- MARX, K. 1842a, „Karl Marx an Dagobert Oppenheim“, in MARX und ENGELS 1975, Bd. 1.
- 1842b, «Osservazioni sulle recenti Istruzioni per la censura in Prussia», in MARX e ENGELS 1980, vol. I (1835-1843), p. 105-128.
- MARX, K. und F. ENGELS 1975, *Gesamtausgabe* (MEGA), Abt. III (Briefwechsel bis April 1846), Dietz, Berlin, Bd. 1.
- 1980, *Opere Complete* (MEOC), a cura di M. CINGOLI e N. MERKER, Editori Riuniti, Roma, vol. I (1835-1843).
- MERKER, N. e N. VACCARO (a cura di) 1978, HEGEL, G. W. F., *Estetica* (Ä), Feltrinelli, Milano.
- PRAWER, S. S. 1978, *Karl Marx and World Literature*, Oxford University Press, Oxford.
- SCHNEIDER, H. 2004, „Hegels Vorlesung über Ästhetik 1828/1829 (Einleitung)“, in *Hegel Jahrbuch für Hegelforschung*, hrsg. von H. SCHNEIDER, Academia, Sankt Augustin, Bd. 10, S. 49-85.
- SIANI, A. L. 2011, *Il destino della modernità. Arte e politica in Hegel*, ETS, Pisa.
- VERRA, V. 2007, «L'arte e la vita nell'estetica hegeliana», in *Su Hegel*, a cura di C. CESA, Il Mulino, Bologna, p. 305-319.
- VINCI, P. 1995, «Arte e individualità in Hegel», in *Individuo e modernità. Saggi sulla filosofia di Hegel*, a cura di M. D'ABBIERO e P. VINCI, Guerini e Associati, Milano, p. 311-333.

Variety of early modern materialism

A conference at the Gutenberg University of Mainz

Maurizio Morini

An international conference on *Variety of early modern materialism* has been held from 19th to 21st of June at the Gutenberg University of Mainz. According to the organizers, the aim of the conference has been to remedy the situation that sees the presence of materialism understudied, despite the fact that it was widely discussed by many authors during this period. The conference highlighted the differences between the various types of materialism that emerged in the modern era on a national basis. English materialism has been presented from Patricia Springborg, Bolzano (*Hobbes and materialism*), Ann Thomson, European Institute of Florence (*Epicureans and mortalists in late seventeenth-century*), Joshua Wood, Amherst College Massachusetts (*Locke on Activity in Matter*), Stewart Duncan, Florida, (*Margaret Cavendish, Materialism, and the Soul*); French materialism has been discussed by Sophie Audidière, Dijon (*Criticism of Metaphysics and Consitution of the Subject: Materialist Effects in the Philosophy of Helvétius and d'Holbach*); Charles T. Wolfe, Ghent (*Body, Soul and Brain in Diderot's Materialism*); Timo Kaitaro, Helsinki (*Eighteenth-century French Materialism Clockwise and Anticlockwise*); Catherine Wilson, York (*Buffon On Nature; Materialism without Metaphysics and its Influence on Hume*). For the German materialism papers have been presented by Paola Rumore, Turin (*Mechanicism and Materialism in Early Modern German Philosophy*); Corey W. Dyck, Western Ontario (*The Threat of Materialism in Early German Philosophy*), Falk Wunderlich, Mainz (*From August Wilhelm Hupel to Karl von Knoblauch. German Materialism in the 1770s and 1780s*); Eric Watkins, San Diego (*Kant on Materialism*). The conference has been enriched by the contribution of Udo Thiel, Graz (*Materialism and Subjectivity in Eigtheenth Century Philosophy*).

It is clear, as emerged from the discussion, that the modern history of materialism does not coincide only with the national materialisms but it is deeply connected with other doctrines. There are several forms of materialism: cosmological, which refers to matter as the ultimate reality of the world; psychological, which focuses the attention on the relationship between body and soul; theological, which

is linked to protestantism; dialectical, which appeared only after the mid-nineteenth century. In addition to this, it is important to distinguish a rich from a poor concept of matter: the former understands matter as a first principle of reality, the latter as a simple and sensitive raw material. The concept of matter had a different value according to the metaphysical model in which it grew and developed. In other words it appears that the conflict were basically among the thought's framework in which materialism was contained. An astonishing example was spinozism which was early associated with materialism and considered the ghost that went through Europe.

Arguably, it was Hobbes that introduced materialism in the philosophical debate of modern times. As Patricia Stolborg pointed out, Hobbes adopted the concept of "matter in motion" as the first principle of his physics and this had enormous consequences for all other aspects of his system, especially his metaphysics and theology. From the axiom of "matter in motion" as the rule of the universe radical consequences followed for Hobbes's ontology, epistemology, and psychology, which may be summed up as the theory of "corporealism". Early in *Leviathan* Hobbes had maintained that the term "incorporeal substance" is a contradiction in terms. Stonborg argued that what is both most radical and innovative about Hobbes formulation is the paradox, on the one hand, of the "deception of sense" underpinned by a materialist ontology and, on the other, its resolution by means of ratiocination. Hobbes's physics set out the fundamental principle of atomism with its corollary: matter at rest remains at rest unless acted upon and that matter in motion remains in motion unless impeded. It is from this axiom, continued Stolberg, that Hobbes moved to a sensitive psychology in which the mind is activated by the friction exerted on the senses by matter from the external world. But it is only in *De Corpore* that Hobbes, for the first time, made the connection between his materialist ontology and his sceptical epistemology. The principle of matter in motion in the physiology of the human brain is posited as the *cause* of *phantasmata* which, so far from being exact copies of the objects perceived, are representations indistinguishable from the phantasms of dreams.

A special place in the history of materialism is that of Locke with his doctrine of *materia cogitans*. In his paper, Joshua Wood has underlined that if thinking matter doctrine is well known to have been considered by Locke, the disagreement concerns what the admission of the

possibility of thinking matter means for Locke's ontology, especially with respect to how the English philosopher viewed the relationship between substances (or individual things) and their properties. In this sense Wood tried to explain how different scholars answered the specific question of superadding a property to something. This controversy arose on the ground that Locke's position seems to swing: sometimes he writes as though he were committed to mechanicism, other seems to distance himself from it. In this problem Wood pointed out that both positions are compatible, namely the fact that Locke's attribution of active power to matter do not entail a rejection of mechanicism.

Sophie Audidière exposed how deep was in France the debate on the Helvetius's works, particularly on *De l'esprit*, the book with which Helvétius wished to enter the circle of philosophers of the eighteenth century and which was read and commented by at least Rousseau, Diderot, and Voltaire so that many interpretations of Helvétius' philosophy lay on a second hand reading relying on reformulation of Helvétius made by these authors. Her paper focused the attention on the relation between Helvetius and Rousseau. In general, said Audidière, Rousseau's statements about his reading of Helvétius are often more strategic than truthful, like when he says that he threw to the fire his refutation of a dangerous as soon as it appeared, when he saw his author persecuted, and understates that this work is *De l'esprit* — while he also says elsewhere that he did not read *De l'esprit* before november 1758, by that time Helvétius already had withdrawn his writing twice.

In Germany, as Paola Rumore explained in her paper, the thesis of a *materia cogitans* was used by the pietists within a theological scheme in which God, through his absolute omnipotence, can confer the power of thinking to matter. In a famous controversy with Wolff, the lutheran theologian Budde accused the philosopher of spinozism and atheism, arguing that God can give the quality of thought to matter. It appeared in this case that materialism was regarded as the appendix of another metaphysical belief. Wolff criticized the philosophical premises of the accusation made by Budde with the argument that essences cannot be changed: Wolff claimed that materialism implied an error or a false notion about the nature of matter. This position paved the way, continued Rumore, to the Wolff's thesis according to which materialism, before a danger to religion as the theologians meant, was absurd to the reason. In this regard it should be noted that in this period the

very first official definition of materialism appeared in Germany. The more general point, taken from a famous work of Feuerbach, is that materialism in Germany, unlike the English and the French one, has religious origins thanks to the doctrine of Luther. In this way it has its own autonomy with respect to other forms of materialisms.

Materialism has been discussed in relation to the question of the soul and the consequent problem of personal identity. This issue was the subject of a paper by Udo Thiel who showed how the theme of personal subjectivity is closely linked to the question of the concept of matter.

All papers will be available in a forthcoming publication.

Maurizio Morini
morini.maurizio@gmail.com

Levi R. Bryant, *Onto-Cartography: An Ontology of Machines and Media*, Edinburgh University Press, 2014

Yuri Di Liberto

La prospettiva teorica di Bryant si staglia all'interno di quello che viene definito *realismo speculativo* (o, più semplicemente, *speculative turn*). In particolare, Bryant difende una forma di materialismo minimale mutuando il suo apparato concettuale dalle idee deleuziane di 'macchina' e di 'virtuale'. Se è vero che Bryant può essere quindi accostato ai cosiddetti filosofi della *Object-Oriented Ontology* (i.e. Graham Harman, Timothy Morton, Ian Bogost, ecc.), bisogna però specificare la particolare declinazione della sua prospettiva 'Object-Oriented' che, nella fattispecie del lavoro *Onto-Cartography* (d'ora in poi 'OC'), ammette come entità del mondo quelle che egli definisce 'macchine'.

Se è vero, quindi, che l'ontologo *object-oriented* è in generale impegnato nell'affermazione filosofica secondo la quale il mondo si compone di singole entità discrete, Bryant compie un passo filosofico ulteriore nella misura in cui propone di considerare queste stesse entità come *macchine* deleuziane. Le macchine sono da Bryant definite come «*system[s] of operations that perform transformations on inputs thereby producing outputs*» (p. 38). L'ontologia di Bryant diventa quindi una *Machine-Oriented Ontology*. Tuttavia, prima di poter addentrarsi nel progetto filosofico che definisce 'onto-cartography', Bryant articola il concetto di macchina per affrancarlo da alcuni pregiudizi filosofici che lo infirmano.

Per poter depurare il concetto di *macchina* dai suoi pregiudizi filosofici è tuttavia necessario articolare la sua definizione nei termini dell'ontologia *capacitiva* che Bryant delinea. La sua ontologia va infatti collocata all'interno di quell'alveo filosofico di pensatori del concetto di *potere* o *ontologia delle capacità* che pensano l'essere nei termini *a*) di ciò che *può fare/generare* e *b*) in termini di processi dinamici. In questo senso, Bryant deve molto ad autori come Deleuze (*in primis*) e Whitehead. Tornando quindi alla definizione di macchina come insieme di *poteri* che possono essere applicati ad inputs per generare degli outputs diremo, con Bryant, che i *poteri* macchinici sono *virtuali* e vanno distinti dalle loro manifestazioni *attuali*.

Qui si coglie la cifra filosofica del tentativo, da parte di Bryant, di andare oltre una forma di ontologia statica basata sul concetto di oggetto come insieme di proprietà (i.e. primarie o secondarie). Pensare qualsiasi oggetto nei termini dell'insieme dei suoi poteri virtuali significa anche avviare la riflessione verso quello che possiamo definire (come fa Peter Wolfendale) una forma di 'liberalismo ontologico' o *flat ontology*. Infatti, per Bryant, sono macchine oggetti come agenzie assicurative, persone, piante, l'Opus venticinque di Chopin, un cartello stradale, ecc.

Tutti questi sono, infatti, esempi di insiemi di poteri virtuali. Una pianta ha, ad esempio, il potere di rilasciare ossigeno se riceve come input anidride carbonica; un'istituzione può rilasciare certificati se riceve come input delle forme opportunamente compilate, ecc.

Attraverso questi esempi Bryant ricusa i pregiudizi secondo i quali una macchina è necessariamente rigida, concreta e costruita dall'uomo (pp. 15-25). Se, da un lato, il concetto di *macchina* è sicuramente mutuato dal lavoro di Deleuze e Guattari (in particolare da *L'Anti-Edipo*), quello di *virtuale* è mutuato dal Deleuze di *Differenza e Ripetizione* dove si legge: «Il virtuale va anche considerato come una parte integrante dell'oggetto reale – come se l'oggetto avesse una sua parte nel virtuale e vi si immergesse come in una dimensione oggettiva. [...] Il virtuale è *completamente determinato*. [...] Ogni oggetto è duplice, senza che le sue due metà si somiglino, essendo l'una immagine virtuale, e l'altra immagine attuale, ossia metà disuguali dispari».

Questo è il senso del realismo bryantiano: i poteri esistono indipendentemente dalle loro manifestazioni. Bryant prende a prestito dai lavori di Maturana e Varela sui sistemi autopoietici i concetti di 'apertura strutturale' e 'chiusura operativa'. Ciascuna macchina risulta infatti sensibile solo a determinati tipi di input e cieca ad altri (apertura strutturale). Inoltre, essa è operazionalmente chiusa nella misura in cui interpreta gli input nel suo modo specifico. Prendiamo l'esempio del sonar di un sottomarino: «The only information we get from the sonar ping is the size, shape, and velocity of the other entity. [...] Once the sonar is returned, it takes on a different *functional* status within the submarine than it has for the other machine that the sound bounced off. Within the submarine the sonar ping will take on a particular meaning, telling the submariner to turn left, right, up, or down so as to avoid the obstacle» (p. 57).

Ciò significa che ciascuna macchina preleverà i flussi in maniere ad essa stessa pertinenti o macchino-specifiche. Se gli oggetti nell'ontologia macchinica di Bryant sono definiti come insiemi di poteri virtuali e se, parimenti, questi poteri vengono elicitati dalle relazioni che una data macchina intrattiene con le macchine nel suo intorno, scrivere una *cartografia* dell'*on* significherà cercare di disegnare le mappe degli enti nella misura in cui questi sono relati gli uni agli altri: «What onto-cartography maps are relations between machines or networks of machines composing a world» (p. 111).

Se nei capitoli iniziali del testo Bryant si preoccupa di definire il concetto di macchina, nella seconda parte si preoccupa, invece, di sviluppare le ecologie dei mondi (*ecologies of Worlds*) composte da aggregati macchinici.

Se, come suggerisce Bryant, fare ontologia significa fare onto-cartografia, ciò comprenderà abbracciare due conseguenze teoriche fondamentali: *a*) ripensare le categorie di tempo, spazio e soggetto e *b*) inscrivere l'ontologia all'interno di un progetto di critica/politica.

A proposito del primo punto, Bryant propone di ripensare spazio e tempo all'interno di una cornice teorica postnewtoniana e posteuclidea. Per quanto riguarda lo spazio, Bryant rifiuta l'idea di concepirlo in termini di un "contenitore" a tre dimensioni: «Space is not an empty field, but is rather a field populate by machines of all sorts. As these machines encounter one another, they encounter resistances, torsions, densities, and so on» (p. 143).

In particolare, quindi, gli spazi sono spazi di flussi (*flows*) e percorsi (*paths*) tra macchine e da esse stesse costituiti. È ovvio che lo spazio viene così considerato *postnewtonianamente* come uno spazio topologico composto da reti (*networks*) macchiniche. In questo caso, quindi, lo spazio non è più un contenitore invariabile contenente enti in relazione ma, proprio rovesciando l'idea di uno spazio invariabile e l'insieme degli enti variabili al suo interno, bisogna pensare che lo spazio si costituisce con le attività *mediative* che le macchine esercitano le une per le altre (da qui il senso del termine 'media' nel titolo dell'opera).

Per quanto riguarda il tempo Bryant compie un'operazione di relativizzazione analoga. In particolare, laddove lo spazio viene considerato come macchino-specifico, allo stesso modo il tempo viene pensato dall'Autore come la velocità (anch'essa macchino-specifica) a cui un ente può effettuare operazioni: «What, then, does it mean to claim

hat there are multiple times and that times arise from machines? The thesis of onto-cartography is that time is the rate at which a machine can engage in operations» (p. 158).

Per esempio, gli esseri umani percepiscono alla particolare frequenza di 60 Hertz. Benché questo modo di ripensare spazio e tempo ci permetta di collocare – banalmente – Bryant all'interno di una linea teorica che, passando da Deleuze, arriva sicuramente a Uexküll, in realtà la posta in gioco è molto più alta. Infatti, uno dei meriti di Bryant è sicuramente quello di ripensare le categorie di spazio, tempo e lavoro in chiave politica e, congiuntamente a questo, quello di ripensare la nozione di soggetto.

Infatti, per Bryant, il tempo è una categoria politica. Contrariamente ad una nota linea di pensiero che ha caratterizzato l'approccio principale della *Critical Theory* (sia essa analisi dell'ideologia o *discourse analysis*) Bryant – da realista – intende ripensare l'approccio critico per mezzo delle analisi delle effettive relazioni spazio-tempo-operazionali che coinvolgono l'organizzazione tra differenti macchine. Questo vuol dire, per esempio, che se una persona è costretta a lavorare la maggior parte del suo tempo per poter sostenere la sua famiglia, avrà poco tempo per poter creare relazioni inusitate e mettere in discussione il sistema di vita nel quale è immessa. Questo significa, per Bryant, affermare che il tempo libero, proprio perché significa possibilità di creazione di *paths* e relazioni nuove, minaccia il potere: «In other words, open time threatens power. If this is true, it then follows that creating time, opening time, is a project central to any emancipatory politics» (p. 174).

Per quanto riguarda, invece, la questione del soggetto, Bryant abbraccia una linea di pensiero che lo collega direttamente ad un autore (da egli abbondantemente citato) come Bruno Latour.

Anche in questo caso Bryant risulta in polemica con la tradizione filosofica che ha teso all'ipostatizzazione del soggetto come un *tipo* di essere e, in particolare, un essere eminentemente umano. Viceversa, per Bryant un soggetto è qualsiasi cosa con capacità agentive: «A subject is a *catalytic operator* that draws together machines in particular gravitational relations» (p. 219).

Questo è il motivo per il quale in Bryant i soggetti, oltre ad essere definiti 'operatori catalitici', vengono considerati quasi-oggetti (*quasi-objects*). Proprio come gli attanti (*actants*) latouriani i soggetti

sono tanto definiti dalla loro attività quanto dalla loro passività. Se prendiamo l'esempio di un match di calcio e ci impegniamo all'identificazione dei soggetti in campo, diremo, con Bryant, che la palla è soggetto non meno dei giocatori. Questo perché sono le posizioni, gli spostamenti e le direzioni di questi ultimi ad essere scompaginati e riconfigurati costantemente in funzione degli spostamenti della palla. Questa è la chiave di lettura onto-politica dell'idea bryantiana. Se, infatti, l'ontologia si compone di quasi-oggetti con poteri virtuali che compongono, nelle loro orchestrazioni, dei circuiti spazio-temporali (in cui non mancano *feedbacks* intermacchinici), fare ontologia per Bryant è consustanziale ad avviare uno studio degli *effetti di prossimità*. In questo senso, in Bryant, l'ontologia è *già* politica. È precisamente questo il senso precipuo del rifiuto da parte di Bryant della nozione tradizionale di *potere*, che egli sostituisce con quella di 'gravità' (*gravity*). Se le macchine costituiscono degli eventi in termini di percorsi intermacchinici o mutue influenze allora, spiega Bryant, ci saranno tanti tipi di oggetti quanti sono i diversi gradi di intensità con i quali una macchina attrae 'gravitazionalmente' un'altra macchina. In particolare, nel settimo capitolo, Bryant propone una tassonomia ontologica che consta di sei tipi di oggetti: *dark objects*, *bright objects*, *satellites*, *dim objects*, *rogue objects* e *black holes*. Basterà prendere come esempio alcune di queste tipologie per capire sia il senso (a) dell'utilizzo del termine 'gravità' che del (b) progetto generale di *Onto-Cartography* di 'geopoliticizzazione' dell'ontologia. Un esempio di *bright object* (oggetto chiaro) è quello del sole: «[...] A bright object is a machine that gravitationally overcodes the local manifestations, movements, and becomings of other machines» (p. 202).

Il sole è un oggetto chiaro nella misura in cui, rispetto alle macchine del suo intorno, esso ha un ruolo surcodificante (termine parimenti rinvenibile nella produzione deleuziana e guattariana).

Senza il sole sarebbero impensabili i movimenti orbitali, la vita sulla terra, la formazione di gas naturali, l'organizzazione in tempi diurni e notturni, ecc.

Affermare, quindi, che è il sole è un *bright object* significa dire che esso, rispetto al suo intorno, è posizionato in maniera tale da far dipendere molte macchine e strutture macchiniche dalla sua *inemendabile* presenza. 'Gravità' non quindi nel senso fisico di *forza* di gravità (sicuramente inclusa), ma nel senso di *potere* esercitato nel proprio

intorno da parte di una data macchina. Come specifica Bryant, inoltre, i rapporti di potere/gravità vanno sempre considerati relativamente all'assemblaggio preso in considerazione. Lo stesso oggetto, infatti, può essere considerato come *bright* se considerato rispetto ad un particolare insieme di enti ma *satellite* rispetto ad un altro: «Thus, for example, a virus can be a “bright object” in a particular person’s body insofar as the cellular processes of the person’s body, their ability to move, their ability to think, and so on are all dominantly impacted by the presence of the virus using their cells to replicate itself» (p. 198). Tuttavia, questo stesso virus, se osservato dal punto di vista più ampio del mondo sociale, può essere considerato *dim* (debole) nella misura in cui non è distribuito tra la popolazione e risulta quindi di scarso impatto rispetto alle interazioni macchiniche ivi presenti.

Un altro esempio, tratto dalla tassonomia bryantiana sono, per esempio, i cosiddetti *black holes* (buchi neri), oggetti caratterizzati, in generale, per il loro potere di assorbire e risucchiare violentemente tutto ciò che risulta imbrigliato al loro apparire. Un terremoto di vaste dimensioni, un conflitto armato, ecc. sono tutti casi nei quali l'oggetto in questione coinvolge irrimediabilmente e in modo violento le precedenti relazioni gravitative intermacchiniche (come ad esempio gli effetti sul normale svolgimento delle attività quotidiane e l'instaurazione di un regime organizzativo d'emergenza).

Se questa è la cifra teorica di un'onto-cartografia, Bryant non può che sposare, con Deleuze, l'idea di un pensiero dell'*on* che diventa irrimediabilmente geofilosofico (*geophilosophy*), una filosofia geografica degli assemblaggi.

La critica, secondo l'Autore, deve ricominciare dalle relazioni *già e sempre* politiche all'interno degli assemblaggi di macchine.

In questo senso, Bryant non ricusa *tout court* la teoria critica così come essa è stata tramandata ma la vuole ampliare attraverso un realismo critico che studi le topografie o ecologie macchiniche che di volta in volta vengono a costituirsi per combattere attraverso il *lavoro* e l'organizzazione l'effetto dell'entropia: «[...]When we understand that social assemblages – indeed all machines and ecologies - are processes that function in such a way as to stave off entropy, we also understand being in terms of *operations* and operations as requiring work - in the thermodynamic sense, but also in the sense of labor – and energy.

Rather than asking “what is it?” we should instead ask “what does it do?”» (p. 280).

Qui riusciamo a cogliere quello che risulta essere, probabilmente, il più grande merito di Bryant: riuscire a concepire, nella sua proposta teorica, politica e rapporti di potere in modo non dicotomico rispetto all'ontologia. Giacché è proprio l'organizzazione macchinica in termini di prelevamento di flussi e creazione di assemblaggi 'neghentropici' ad essere in gioco quotidianamente nel mondo, risulta impossibile, se non soltanto immaginabile in via teorica, scindere gli esseri dal loro potere agentivo o 'catalitico'. In questo senso l'ontologia è sempre un'*onto-politica*.

Yuri Di Liberto
yuridiliberto@yahoo.it

**G. Palumbo, *Finitezza e crisi del senso. La nostra inseguitas e il richiamo dell'assenza*,
Mimesis, Milano 2012**

Andrea Le Moli

Il volume di Giorgio Palumbo, *Finitezza e crisi del senso. La nostra inseguitas e il richiamo dell'assenza*, affronta una sfida teorica molto impegnativa, non fosse altro per l'ampiezza del quadro storico di riferimento entro cui costruisce la propria prospettiva critica. Ad esser preso in esame è infatti il complesso quadro delle posizioni contemporanee che pongono al centro la questione della *finitezza* e il suo rapporto con le nozioni di *senso* e *fondamento*. Il libro è diviso in tre parti, corrispondenti a tre differenti scenari di ricerca.

Nella *Prima parte*, comprendente tre saggi/capitoli inediti, si traccia il quadro generale di riferimento e si sviluppano in dettaglio le argomentazioni che verranno discusse nelle parti successive. Si tratta della parte teoreticamente più impegnativa e riuscita, in quanto espressione di una maturazione delle tematiche già svolte in direzione di una nuova chiarezza e di una migliore definizione concettuale dei propri presupposti. A partire da una descrizione dello *status quaestionis* l'autore rintraccia una contrapposizione di fondo, all'interno del variegato campo della filosofia contemporanea, tra due scenari alternativi rispetto alle questioni implicate dal titolo. Il primo scenario, al cui interno Palumbo riesce in maniera convincente a ricomprendere posizioni tra loro anche molto differenziate, fa riferimento al paradigma della cosiddetta *finitezza insuperabile*, vale a dire a quel modello di pensiero che, sulla scorta delle indicazioni teoriche nietzscheano-heideggeriane, individua la radicalità della condizione umana nell'installarsi entro un orizzonte di finitezza invalicabile non più garantito da alcuna apertura qualificabile in termini di pura positività o di datità promanante da un principio infinito o assoluto. La destituzione degli idoli metafisici prodottasi in senso alla filosofia di inizio novecento sembra così essersi consolidata in un modello teorico ormai pressoché incondizionatamente accolto e che vede al suo centro la condizione umana finalmente liberata da ogni aspirazione alla trascendenza o tentazione totalizzante. Il secondo modello, che l'autore propone in prima persona nella forma di una sintesi tra diverse componenti presenti nella filosofia contempo-

ranea, viene descritto come il paradigma della cosiddetta *sproporzione aperta*, e rappresenta una possibile via d'uscita in direzione di una sopravvivenza delle istanze fondative classiche nel contesto teorico attuale. Il rapporto tra i due scenari viene descritto come una relazione dialettica: l'ipotesi guida è infatti quella «secondo la quale il *paradigma della finitezza insuperabile* e il *paradigma della sproporzione aperta* si fronteggiano e si scontrano senza sosta, anche all'interno del medesimo autore, laddove è in gioco la relazione tra l'esistenza, la provocazione dell'*altro*, il richiamo dell'assenza» (p. XIV). La sfida teorica che si profila è allora quella di rintracciare nelle proposte che a vario titolo fanno riferimento all'invalidità della dimensione finita la persistenza di uno sfondo concettuale contrastante. In questo modo, dimostrando la persistenza delle istanze di fondazione (correttamente pensate) al cuore stesso del tentativo di radicalizzare la finitezza, il libro costruisce una serie di argomentazioni che impongono un ripensamento attento dei rapporti tra i due opposti scenari di pensiero. È in quest'ottica che Palumbo affronta l'obiezione principale che il paradigma della finitezza muove all'ipotesi fondazionistica, vale a dire l'idea che ogni richiamo ad un orizzonte onnicomprensivo di senso denunci la presenza nascosta dell'istanza di dominio, della logica della violenza e del possesso. L'intento di Palumbo è, al contrario, quello di dimostrare che l'istanza del senso fa proprie intimamente, ancora per via dialettica, le stesse ragioni critiche che muovono il paradigma della finitezza a costituirsi contro le logiche del dominio. Nell'orizzonte della sproporzione aperta, infatti, sarebbe «data, [...] all'esserci finito la possibilità di vivere l'*in-se-curitas*, letteralmente il mai stare senza *cura*, non come dispersione nell'affanno e nelle mire ingannevoli, bensì come dismissione critica di ogni *conato di possesso* e come ascolto, apertura, dedizione orientati *autenticamente* da e verso l'armonia nascosta. Il senso stesso, allora, invoca la *cura* che solo un'esistenza finita è capace di offrirgli, quando si dispone non a volere agguantare pienezze e stabilità nello sforzo di *aggredire* l'infinito, bensì a tutelare la celata ricchezza di un'alterità incatturabile» (p. XIII).

La *parte seconda* del testo riprende alcuni contributi apparsi in riviste e volumi collettanei e approfondisce così il confronto con alcuni dei momenti fondamentali del pensiero contemporaneo rispetto ai temi centrali implicati dal libro. Il modello radicale di *finitezza* heideggeriano, percorso costitutivamente da un'istanza di apertura irriducibile

a qualunque tentazione oggettivante, si rivela agli occhi dell'autore nella sua compiuta matrice bifronte, vale a dire tanto come luogo generativo del paradigma contemporaneo della finitezza invalicabile, quanto come via aperta verso un ripensamento della nozione di trascendenza potenzialmente assimilabile alle esigenze del paradigma alternativo (quello della sproporzione aperta). La stessa strategia esegetica è applicata all'opera di Levinas, risultando parimenti convincente nel descrivere la doppia esposizione del pensiero di quest'ultimo alle istanze di un finitismo che pare respingere ogni istanza di totalità e assolutezza mentre, attraverso il ruolo chiave dato alla nozione di desiderio, apre il pensiero e l'azione alla possibilità di una trascendenza autentica perché evocata ed invocata dall'appello di un'alterità compiutamente radicale ed assoluta. L'analisi di Gadamer e Apel completa il quadro costruttivo di un pensiero che accetta la sfida della finitezza linguistica ed ermeneutica conciliandola con la possibilità di non rinunciare all'istanza del fondamento, sia che la individui nello scarto irriducibile tra le interpretazioni (e tra quest'ultime e il loro oggetto), sia che la identifichi nelle condizioni trascendentali del colloquio intersoggettivo.

La *terza parte* consiste in un'interlocuzione con alcune delle figure più rappresentative del pensiero italiano contemporaneo. I capp. VII e IX aprono un confronto con la prospettiva di Salvatore Natoli, rispetto al quale si rivendica un'idea di creazione che vive la sua implicazione costitutiva con il *nihil* secondo esiti non-nichilistici, e questo al fine di giudicare «fino a che punto l'oltrepassamento della creaturalità ha prodotto liberazione o catastrofe» (p. 182). Il capitolo VIII tratteggia invece un interessante confronto con le posizioni rappresentate dal «cristianesimo debole» dell'ultimo Vattimo. Qui la critica che viene mossa è quella per cui sembra che la posizione vattimiana, quando parla di «provenienza e orientamento che sollecitano in modo intenso l'avventura della finitezza, prenda sempre implicita ispirazione dalla nascosta vigenza di una verità fondante» (p. 203). In questa rivendicazione di un residuo di fundamentalità interno al pensiero debole mi sembra, tuttavia, che rischi di andare sottostimata la tesi fondamentale che regge il progetto vattimiano di un cristianesimo debole, vale a dire il riconoscimento del ruolo decisivo che il cristianesimo ha giocato, a detta del filosofo torinese, nell'indebolimento delle strutture fondative della metafisica classica. Non si tratterebbe, cioè, per Vattimo, di sostituire semplicemente ad un cristianesimo forte una sua versione

indebolita, ma di riconoscere l'indebolimento (ossia la prospettiva kenotica che lo stesso Palumbo rimette al centro della questione) come tratto specifico che l'autentico cristianesimo avrebbe apportato alle pretese assolutistiche e totalizzanti della ragione metafisica. Il volume si chiude con una discussione sul pensiero di Mario Ruggenini e sulla valenza rappresentata in esso dalle dimensioni del *mistero* e della gratuità, per l'autore veneziano destinate a essere pensate autenticamente solo nella misura in cui esse sia presente l'istanza dell'assoluta inoggettività, a spese dunque di qualsiasi configurazione positiva del divino. Il pericolo è infatti, secondo Ruggenini (p. 231) quello di «colmare il "divino dell'assenza" con la positività metafisica di un principio trascendente». Secondo Palumbo, in questo modo Ruggenini «*inquieta la fede* e la spinge a purificare se stessa dall'abitudine di stare di fronte al mistero con una pretesa esorbitante di conoscenza e di consolazioni» (p. 232). Ciò tuttavia non impedisce all'autore di considerare la prospettiva di Ruggenini esposta al rischio di conferire alla realtà imprescindibile del mondo (unico «residuo di pseudo-fondamentalità» nell'autore veneziano) una sorta di «potere totalizzante» (p. 241), per concludere che «ciò che non può mai venire dal mondo è quel *diritto di inquietare* che il *bene* rivendica a sé e che risuona nell'*appello*» (p. 241).

Nella riformulazione conclusiva della tesi di partenza emerge quindi il senso complessivo del volume, a mio parere teso tra due estremi teorici non sempre egualmente bilanciati. Da un lato risulta infatti convincente il modo in cui si procede al rinvenimento di istanze fondamentali che animano e rendono possibile lo stesso modello della finitezza invalicabile. Anche se può essere interpretato diversamente il legame, teorizzato in molta parte della filosofia contemporanea (si pensi a Derrida), tra finitezza e *assenza*. Dove se anche è vero che, come afferma Palumbo, nelle prospettive prese in esame la finitezza si rivela come il sentimento dell'armonia celata, assente, ciò non implica che questa nostalgia dell'origine rimandi ad una consistenza reale dell'origine stessa oltre il suo darsi in termini di mancanza, perdita, correlato del desiderio, datità sempre differita e rimandata del puro positivo. Nelle filosofie contemporanee della differenza, infatti, così come nei loro addentellati heideggeriani o nicciani, il tratto decisivo dell'origine è quello di darsi al negativo, o come smascheramento della misura umana in ogni pretesa di fondamentalità, o come assoluta

autoremissione del fondamento alla capacità di manipolazione umana. In quest'ultima accezione la donazione che promana dall'abisso in cui il principio è confitto si presenta come uno svuotamento integrale, una kenosi senza residui di positività o autoconsistenza, e dunque come consegna assoluta alla possibilità di essere assunta come il risultato di una posizione soggettiva. È questo il senso forte del puro differire di quel non-fondamento che la filosofia di matrice nicciano-heideggeriana pone al centro della sua impresa storico-filosofica. Che questo possa essere inteso come un «sentimento di gratitudine dal taglio post-creaturale» che rappresenterebbe il punto debole del finitismo (pp. 70-71) o il segno della disarmonia profonda che regnerebbe al cuore di esso (p. 73), si può accettare solo se si ritiene *già* che la donazione promani da qualcosa di necessariamente qualificabile in termini di principio, di assoluto, di divino. La tentazione "tomista" cui questa lettura talvolta può esporsi è quella di conglobare la profondità di queste nuove versioni dell'assenza e del non-fondamento nella generalità di un *id quod omnes dicunt Deus* già preventivamente posto come unica origine possibile di donazione o fondamento di ogni orizzonte di gratuità. Si tratta dello stesso procedimento argomentativo messo in opera quando si passa dal riconoscimento del fatto che anche il paradigma della finitezza riconoscerebbe una *positività* essenziale dell'esistere rispetto alla minaccia rappresentata dal nulla assoluto o dalla manipolazione totalizzante, all'affermare che questo denuncierebbe la presenza implicita di una valutazione e *dunque* l'essere già in opera, anche solo a livello trascendentale, di una funzione-nozione di *bene*.

Allo stesso modo si procede rispetto alla nozione di *senso* che dà, insieme alla finitezza, il titolo all'opera. Talvolta, infatti, nel libro si fa perno sulla vaghezza di una tra le nozioni più scivolose della filosofia (si pensi al modo in cui nel novecento, la nozione riemerge in contesto fenomenologico husserliano per diventare tutt'altro negli epigoni post-fenomenologici di Heidegger) per individuare residui di presunto "senso" (= principio? = fondamento? = bene? = totalità?) in prospettive che evitano di tematizzarlo proprio a motivo della sua vaghezza concettuale. E se è indubbio che la tematizzazione della finitezza implichi necessariamente il riferimento problematico all'illimitato ed a ciò che in esso viene pensato, non è affatto detto che ciò si verifichi in riferimento alla dimensione del *senso*. Se è vero cioè che (p. 43): «[...] da sempre *pensare il finito*, portarlo alla parola, comporta evocare (anche

implicitamente), uno *sfondo* debordante, delimitante, eccedente», non è affatto detto che questo sfondo sia qualificabile nei termini di quel Senso (con la maiuscola) in cui la critica del novecento ha invece inteso compattare le critiche al fondamento metafisico. Anche quella che dovrebbe essere la versione apparentemente problematica di questa implicazione, espressa a p. XIII con le parole «ammesso che *esistere la finitezza* implichi esser già nel gioco del senso», contiene a mio avviso uno slittamento argomentativo che collega le due nozioni in un legame tutt'altro che scontato o giustificato, tanto dal punto di vista storico quanto logico o concettuale. Certo il legame è istituito a partire (tra le altre cose) dalla definizione di *Sinn* data da Heidegger in *Essere e Tempo*, secondo la quale il senso è «l'ambito entro cui si mantiene la comprensibilità di qualcosa». Ma ciò, se identifica il *Sinn* con un contesto di riferimenti significativi funzionali in quanto chiusi e *completi* (in breve: *finiti*), lo fa coincidere con la dimensione della *Welt*, ossia con l'insieme delle mondità storiche alla cui successione l'uomo è consegnato e rimesso. L'idea che vi sia una implicazione strutturale tra questa nozione "iperfinita" di senso e il Senso (con la maiuscola) che sta al centro della polemica nicciana, ossia con il nome che riassume la collettività dei fondamenti metafisici, è il risultato di un incrocio interpretativo tra Nietzsche e Heidegger che, se giustificato in molti altri casi, non pare in questa particolare accezione del tutto legittimo. Resta dunque a mio avviso ancora tutta di dimostrare, in questo quadro e a proposito di questi autori, l'idea per cui (p. 44): «[...] il nostro modo di incarnare e interpretare i limiti è già guidato da una luce che non sembra affatto *risultare* dal mero superamento di un qualsiasi limite né dall'andare sommando i vari limiti incontrati. Riguarda, invece, un'idea *incalcolabile di provenienza, di ulteriorità, di totalità*». Ma c'è da dire che indubbiamente la radicalità di questa tesi rappresenta uno stimolo fortissimo a riattraversare con nuova capacità critica il complesso scenario del pensiero contemporaneo della finitezza e della differenza.

Possiamo dunque in conclusione affermare che proprio nella sua capacità di stimolare e rendere possibile una autentica interlocuzione filosofica, *Finitezza e crisi del senso* si presenta come l'espressione di un lavoro accademico riuscito, nato dall'opera ininterrotta di confronto e colloquio con studenti, colleghi, ricercatori e semplici appassionati, in quei luoghi a volte solo nominalmente deputati alla comunicazione e alla cultura che sono gli spazi dell'Università. La sua vocazione rimane

profondamente didattica, nel senso della volontà di restituire il senso del discutere e dell'apprendere insieme in un contesto sempre più minacciato da un fuori senza regole, forme e criteri. Non si tratta certamente del prodotto di una *instant-philosophy* mediatica e sbrigativa (sempre più diffusa anche tra i più giovani), quando non esplicitamente commerciale. Non fa sconti, il pensiero di Giorgio Palumbo, soprattutto a se stesso ed alla propria ricerca di interlocuzione e giustificazione continua, alla propria voglia di esposizione all'alterità, vale a dire alla minaccia ma anche alla ricchezza che questa contiene. Per tutti questi motivi, *Finitezza e crisi del senso* rappresenta a nostro avviso un modo assai limpido di praticare la professione del filosofo, rispondendo a quella vocazione pubblica che ne costituisce la ragion d'essere.

Andrea Le Moli
andrea.lemoli@unipa.it

Luigi Ruggiu, *Parmenide. Nostos. L'essere e gli enti*, Mimesis, Milano-Udine 2014

Pietro Giuffrida

Prima testimonianza di una produzione scientifica ininterrotta, protratta per più di un quarto di secolo, il *Parmenide* di Luigi Ruggiu è tornato recentemente disponibile in una nuova edizione, rivista e aggiornata (Luigi Ruggiu, *Parmenide. Nostos. L'essere e gli enti*, Mimesis, Milano 2014). Pur mantenendo inalterati i motivi fondamentali dell'accoglienza positiva che ha ricevuto fin dalla sua prima uscita nel 1975, il volume può essere oggi forse guardato da un punto di vista differente, a partire da una mutata prospettiva ed in relazione alle contemporanee esigenze di fondazione e rifondazione di una disciplina che, nel caso della filosofia, prende la forma dell'accesso alle origini e alle motivazioni fondamentali.

Prima di tornare su questo secondo punto, nella presente recensione – inevitabilmente breve e parziale – si intende riepilogare alcuni degli aspetti che hanno guadagnato al volume di Ruggiu il posto che oggi gli spetta, a partire dall'angolazione conferitagli dal sottotitolo: *Nostos*, attribuitogli in occasione della seconda edizione (2013). La prima motivata ipotesi del libro consiste infatti nell'idea che quanto descritto da Parmenide altro non sia se non il viaggio di ritorno dalla terra degli inferi, luogo dove il sapiente avrebbe ricevuto l'iniziazione dalla dea. Lasciandosi alla spalle le porte del sole, dopo averle attraversate in senso inverso, Parmenide porterebbe con sé la rivelazione di un'alternativa fondamentale, quella tra essere e non essere, che elude ogni possibilità di una terza via a sé stante – quale sarebbe, secondo molti interpreti, il regno dell'apparenza. Il regno dell'apparenza deve quindi essere ricondotto ad una fra quelle due possibilità, risultando legittimato ad essere, o radicalmente privato di consistenza.

Ciò che viene denunciato in modo radicale è la separazione dell'apparire e dei suoi contenuti dalla verità dell'essere, che sola rivela l'autentico senso del reale. Solo se radicata nella verità dell'essere, viene tenuta ferma anche la verità dell'apparire. La separazione dei due momenti, invece, porta l'esperienza ad occupare da sola l'orizzonte del significato; in tal modo l'apparire viene falsamente identificato *tout-court* con l'essere e quanto non appare diviene così nulla [...]. (p. 161)

È questo uno degli aspetti capitali dell'interpretazione di Ruggiu, che nell'avocare la legittimità del mondo dell'apparenza riconducendolo al regno dell'essere, riconosce nel testo parmenideo un richiamo alla razionalità destinato agli uomini mortali, un richiamo al riconoscimento della forma ultima e razionale delle cose, al di là delle apparenze contraddittorie della sensibilità. Riconoscendo nel regno dell'apparenza la «verità dell'apparire» (cfr. p. 121 ss., 214 ss.) Parmenide risulta peraltro prossimo alla *Fisica* aristotelica per via di un comune obiettivo polemico, vale a dire la filosofia milesia, che rendendo saldo il principio, avrebbe abbandonato al nulla il molteplice delle determinazioni (p. 267 ss.).

In stretta connessione con l'alternativa parmenidea tra essere e non essere, e con la conseguente riqualificazione dell'apparire, un secondo tema portante dell'interpretazione di Ruggiu può essere indicato nel tema dell'iniziazione, la cui attenta disamina dona al libro una piega più nettamente metafisica. Il problema connesso al tema dell'iniziazione è innanzitutto quello relativo alla posizione ed al ruolo del soggetto iniziato in relazione alla dea e al messaggio che essa rivela. Si oscilla infatti tra interpretazioni che fanno del soggetto un polo meramente passivo della relazione, ad altre che gli riconoscono invece una necessaria collaborazione. Tuttavia, in connessione ed in coerenza con il trattamento del tema dell'apparenza, l'uomo viene riconosciuto fin da sempre incardinato nella *radura dell'essere*, ed il momento iniziatico non potrà di conseguenza essere visto come una sorta di sradicamento o autosradicamento, prendendo piuttosto la forma di un approfondimento e un riconoscimento dell'originaria connessione con l'essere. Di conseguenza il compito ormai filosofico più che sapienziale sarà quello cogliere il divino e il reale sotto le categorie dell'unità e della totalità, alla luce di un'acquisita consapevolezza del fatto che

[l'] unità non si presenta come contenuto immediato dell'apparire, ma neppure essa si trova al di sopra o al di là delle apparenze, ma nell'apparire deve essere colto dal saggio [...]. (p. 68)

Da qui è chiara l'attenzione a più riprese prestata alla caratterizzazione della dimensione *più che soggettiva* del poema di Parmenide, che non si muove nello spazio di una ricezione appunto soggettiva del messaggio della dea, ma che partecipando al movimento della rivelazione si pone dal lato dell'oggetto che si rivela:

La verità non è il frutto dell'attività del soggetto, ma è il soggetto stesso che si pone nella verità. [...] La rivelazione è quindi nello stesso tempo l'autodisvelarsi dell'essere e il porsi del pensiero del filosofo come espressione e manifestazione di questo autodisvelarsi. (p. 31).

Questi, a giudizio di chi scrive, alcuni dei principali motivi di invariato interesse del volume. Si è scelto di non riesaminare gli argomenti mediante cui Ruggiu si colloca all'interno della letteratura internazionale relativa all'argomento trattato, e si è dovuto penalizzare in particolare il tema della progressiva, ma ormai decisa distinzione del sapere filosofico da quello sapienziale e religioso – tema quest'ultimo di massimo interesse per comprendere la specificità del pensiero parmenideo nel contesto greco, omerico e euripideo in particolare. Tuttavia i pochi elementi forniti sembrano sufficienti ad una riconsiderazione del *Parmenide* di Ruggiu, in un periodo se non in un'epoca in cui la relativa debolezza disciplinare, metodologica, ed economica della filosofia sembra aver determinato un indebolimento di quei confini che ne specificavano il carattere nei confronti delle altre discipline, quale prezzo da pagare per un reinserimento della filosofia nel novero dell'utile e del produttivo. Alla luce di uno dei più potenti atti di nascita del pensiero filosofico qual è quello parmenideo, non sembra che una rinuncia alla specifica vocazione all'oltrepassamento metafisico possa costituire di per sé una mossa vincente. Un pensiero che – senza vergogna – tenti di accedere al metafisico per attingere il senso di una razionalità che non si ferma alle manifestazioni fatalmente particolari dell'essere, svelando l'illusorietà della consistenza granitica della sensibilità, anche là dove essa sia potenziata dagli strumenti tecnologici di raccolta, analisi e introspezione dei dati, guadagna ancora all'uomo quel senso di estraniamento di chi torna al mondo irrazionale e frammentato degli uomini una volta che si sia ricevuta la rivelazione della sostanziale unità di quello stesso mondo.

Rinunciando alla metafisica si rendono labili quei confini che caratterizzano il pensiero filosofico rispetto al regime dell'irrazionale così come rispetto alle altre forme di scientificità, interpretando il ruolo della nottola di Minerva nel senso di una mera registrazione dei contributi scientifici ormai divenuti oggetto della più comune divulgazione. In una lettura in questo senso volutamente eccessiva e massimizzata del volume di Ruggiu, le scienze filosofiche sono caratterizzate innanzitutto

dalla consapevole amministrazione di quel movimento di superamento insito nell'intera razionalità umana, nella custodia di un senso dell'essere in cui l'alternativa radicale non esclude le manifestazioni sensibili ma impone la sfida di una loro rifondazione razionale all'interno di un'unità originaria. Il pensiero di Parmenide inaugura in questo senso la linea in cui si installerà Aristotele, in un mutato concetto dell'essere certo, dove l'analogia dell'essere lascerà spazio ad una pluralità di distinzioni, e poi di discipline, miranti a regioni limitrofe o sovrapposte, forse però con l'immutata aspirazione ad esprimere l'essere in cui già sempre si è.

Pietro Giuffrida
pietro.giuffrida@unipa.it