Libreremo

Questo libro è il frutto di un percorso di lotta per l'accesso alle conoscenze e alla formazione promosso dal **CSOA Terra Terra**, **CSOA Officina 99**, **Get Up Kids!**, **Neapolis Hacklab**. Questo libro è solo uno dei tanti messi a disposizione da **LIBREREMO**, un portale finalizzato alla condivisione e alla libera circolazione di materiali di studio universitario (e non solo!).

Pensiamo che in un'università dai costi e dai ritmi sempre più escludenti, sempre più subordinata agli interessi delle aziende, **LIBREREMO** possa essere uno strumento nelle mani degli studenti per riappropriarsi, attraverso la collaborazione reciproca, del proprio diritto allo studio e per stimolare, attraverso la diffusione di materiale controinformativo, una critica della proprietà intellettuale al fine di smascherarne i reali interessi.

I diritti di proprietà intellettuale (che siano brevetti o copyright) sono da sempre – e soprattutto oggi - grosse fonti di profitto per multinazionali e grandi gruppi economici, che pur di tutelare i loro guadagni sono disposti a privatizzare le idee, a impedire l'accesso alla ricerca e a qualsiasi contenuto, tagliando fuori dalla cultura e dallo sviluppo la stragrande maggioranza delle persone. Inoltre impedire l'accesso ai saperi, renderlo possibile solo ad una ristretta minoranza, reprimere i contenuti culturali dal carattere emancipatorio e proporre solo contenuti inoffensivi o di intrattenimento sono da sempre i mezzi del capitale per garantirsi un controllo massiccio sulle classi sociali subalterne.

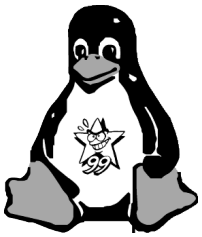
L'ignoranza, la mancanza di un pensiero critico rende succubi e sottomette alle logiche di profitto e di oppressione: per questo riappropriarsi della cultura – che sia un disco, un libro, un film o altro – **è un atto cosciente caratterizzato da un preciso significato e peso politico**. Condividere e cercare canali alternativi per la circolazione dei saperi significa combattere tale situazione, apportando benefici per tutti.

Abbiamo scelto di mettere in condivisione proprio i libri di testo perché i primi ad essere colpiti dall'attuale repressione di qualsiasi tipo di copia privata messa in atto da SIAE, governi e multinazionali, sono la gran parte degli studenti che, considerati gli alti costi che hanno attualmente i libri, non possono affrontare spese eccessive, costretti già a fare i conti con affitti elevati, mancanza di strutture, carenza di servizi e borse di studio etc...

Questo va evidentemente a ledere il nostro diritto allo studio: le università dovrebbero fornire libri di testo gratuiti o quanto meno strutture e biblioteche attrezzate, invece di creare di fatto uno sbarramento per chi non ha la possibilità di spendere migliaia di euro fra tasse e libri originali... Proprio per reagire a tale situazione, senza stare ad aspettare nulla dall'alto, invitiamo tutt* a far circolare il più possibile i libri, approfittando delle enormi possibilità che ci offrono al momento attuale internet e le nuove tecnologie, appropriandocene, liberandole e liberandoci dai limiti imposti dal controllo repressivo di tali mezzi da parte del capitale.

Facciamo fronte comune davanti ad un problema che coinvolge tutt* noi! Riappropriamoci di ciò che è un nostro inviolabile diritto!





csoa
Terra★Terra



Get Up Kids
www.getupkids.org

Neapolis Hacklab
www.neapolishacklab.org

csoa Terra Terra
www.csoaterraterra.org

csoa Officina 99
www.officina99.org

www.libreremo.org

Hannah Arendt

La vita della mente

ISTITUTO UNIVER. ORIENTALE
Dipartimento
di Filosofia
e Politica
NAPOLI

Società editrice il Mulino

ARENDT, Hannah.
La vita della mente / Hannah Arendt; / Introduzione all'edizione italiana di Alessandro Dal Lago; Prefazione all'edizione americana di Mary McCarthy/. Bologna: Il Mulino, 1987.
617 p. ; 21 cm. (Collezione di testi e di studi. Filosofia).
ISBN 88-15-01510-8
1. Intelletto 2. Mente I. Dal Lago, Alessandro II. McCarthy, Mary.
128.3

Edizione originale: *The Life of the Mind*, New York-London, Harcourt Brace Jovanovich, 1978. Prima parte copyright © 1971 by Hannah Arendt; copyright © 1977, 1978 by Harcourt Brace Jovanovich. Parte seconda copyright © 1978 by Harcourt Brace Jonovich. Copyright © 1987 by Società editrice il Mulino, Bologna. Traduzione di Giorgio Zanetti. Edizione italiana a cura di Alessandro Dal Lago.
È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico, non autorizzata.

Indice

Introduzione all'edizione italiana, *di Alessandro Dal Lago* p. 9

Prefazione all'edizione americana, *di Mary McCarthy* 65

PARTE PRIMA: PENSARE

Introduzione 83

I. L'apparenza 99

II. Le attività della mente in un mondo di apparenze 151

III. Che cosa ci fa pensare? 217

IV. Dove siamo quando pensiamo? 291

PARTE SECONDA: VOLERE

Introduzione 315

V. I filosofi e la volontà 321

VI. «Quaestio mihi factus sum»: la scoperta dell'uomo interiore 369

VII. Volontà e intelletto 431

VIII. Conclusioni 471

Appendice: Giudicare 549

Bibliografia, *a cura di Simona Forti* 571

La difficile vittoria sul tempo. Pensiero e azione in Hannah Arendt

1. *L'inimicizia di pensiero e azione*

L'opera che presentiamo al lettore italiano è per diversi aspetti fuori del comune. Dedicata alle intime relazioni tra le facoltà spirituali fondamentali (pensare, volere, giudicare), doveva costituire l'epilogo sistematico delle riflessioni di una vita, ma è rimasta allo stato di testamento filosofico incompiuto. Nel 1975, al momento della morte di Hannah Arendt, erano pronti i primi due volumi, mentre del terzo, dedicato al suo tema preferito, la facoltà del giudizio e la fondazione dell'agire, restano solo un frammento, pubblicato in appendice alla presente edizione, e un ciclo di lezioni sulla filosofia politica di Kant [1]. Si tratta inoltre di un'opera strettamente filosofica, che ha però l'intento esplicito di attraversare alcuni luoghi decisivi della filosofia occidentale per superarla e prenderne congedo. Un'opera, soprattutto, scritta da una pensatrice che in diverse occasioni, e non senza una nota d'orgoglio, ha affermato di considerarsi una studiosa di teoria politica e non di filosofia [2].

A chi conosce non solo i libri ma anche la biografia [3] di Hannah Arendt tale presa di posizione non giungerà sorpren-

[1] H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, a cura di R. Beiner, Chicago, Chicago University Press, 1982. Si tratta di lezioni tenute presso la New York School of Social Research nel 1970 e di un frammento sull'«Immaginazione». Benché questi testi non fossero destinati alla pubblicazione, dobbiamo ritenere che avrebbero rappresentato il nucleo di *Judging*, terzo volume di *The Life of the Mind*.

[2] Cfr. *Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache*, conversazione televisiva di H. Arendt con G. Gaus (1964), ora in A. Reif (a cura di), *Gespräche mit Hannah Arendt*, München-Zürich, Piper, 1976, pp. 9 ss.

[3] E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, New Haven and London, Yale University Press, 1982. Salvo diversa indicazione, i cenni sulla vita di Hannah Arendt riportati nella presente introduzione sono tratti da questa biografia.

dente. C'è in questa ebrea di lingua tedesca una riluttanza quasi orgogliosa a farsi attribuire identità e appartenenze: sociali, religiose, accademiche, politiche. Formatasi a contatto con alcune delle figure piú significative della cultura e della filosofia del nostro secolo (Husserl, Bultmann, Jaspers e soprattutto Heidegger [4]), Hannah Arendt ha preso spesso le distanze sia dai suoi maestri, sia da un'eredità culturale — la lingua, la poesia e la filosofia tedesche — che sentiva al tempo stesso parte costitutiva di sé e irreparabilmente estranea dopo l'avvento del nazismo. Anche nell'attività teorica, Hannah Arendt ha praticato lo stile del *pariah* consapevole [5] o, se vogliamo, dello *schlemihl*, che circostanze avverse hanno privato di un'ombra o di una radice sicura su questa terra. Eppure, anche il suo rapporto con l'ebraismo, la cultura degli sradicati per definizione, è rimasto difficile e controverso. Attiva in gioventú nel movimento sionista, profuga in Francia dopo il 1933 e poi cittadina americana, è sempre stata un'osservatrice indipendente e spesso spregiudicata della politica e della cultura dello stato d'Israele. «Hai perfettamente ragione... Nella mia vita non ho mai "amato" nessun popolo o collettività — né il popolo tedesco, né quello francese, né quello americano, né la classe operaia, né qualcosa di questo genere. Io "amo" solo i miei amici e la sola specie d'amore che conosco e in cui credo è l'amore per le persone» [6], scriverà un giorno a Gershom Scholem, che le rimproverava il suo scarso amore per il popolo ebraico. E affermerà anche di non provenire dalla sinistra europea, come pensava Scholem, pur non essendo troppo fiera di tale precisazione, dopo il ruolo svolto dal senatore McCarthy nella politica americana.

[4] Come mostreremo nella presente introduzione, e come risulterà chiaro da *La vita della mente*, l'influsso dominante, nella vita filosofica di Hannah Arendt, deve essere ascritto a Heidegger. Con Jaspers, con cui sostenne la dissertazione, Hannah Arendt ha intrattenuto un sodalizio politico-filosofico durato piú di quarant'anni, al di là di alcune divergenze (cfr. l'epistolario recentemente pubblicato: H. Arendt-K. Jaspers, *Briefwechsel 1926-1969*, a cura di L. Köhler e H. Saner, München-Zürich, Piper, 1985). L'influenza di Bultmann e di Husserl risulta molto piú sfumata. In particolare, Hannah Arendt ha espresso in diversi luoghi riserve sul metodo fenomenologico.

[5] Cfr. H. Arendt, *The Jew as Pariah. Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, a cura di R.H. Feldman, New York, The Grove Press, 1978. I principali saggi arendtiani sull'identità ebraica sono ora disponibili in H. Arendt, *Ebraismo e modernità*, a cura di G. Bettini, Milano, Unicopli, 1986. Sul rapporto tra *pariah* e *schlemihl*, e sul significato di queste due figure nell'opera letteraria di Hannah Arendt, cfr. L. Ritter Santini, *La passione di capire. Hannah Arendt e il pensare letteratura*, introduzione a H. Arendt, *Il futuro alle spalle*, Bologna, Il Mulino, 1981. Sui rapporti di H. Arendt con la cultura ebraica cfr. in generale F.G. Friedman, *Hannah Arendt. Eine deutsche Jüdin im Zeitalter des Totalitarismus*, München-Zürich, Piper, 1985.

[6] *«Eichmann a Gerusalemme». Uno scambio di lettere tra Hannah Arendt e Gerschom Scholem*, in *Ebraismo e modernità*, cit., p. 222.

A ben vedere, queste ed analoghe affermazioni non sono dettate dall'orgoglio, ma riflettono una distinzione teorica fondamentale, che era stata elaborata in *The Human Condition* [7]: quella tra la sfera privata, in cui si può e si deve legittimamente amare (Dio, gli amici, le persone), e la sfera pubblica, in cui non è lecito amare ma agire (nell'ambito delle leggi e delle opinioni degli altri) — distinzione che esclude l'amore per enti astratti e impersonali come le ideologie, le collettività, le nazioni. L'atteggiamento di indipendenza costitutiva di Hannah Arendt riflette dunque la necessità di rispettare l'autonomia delle due sfere, proteggendo quella pubblica dalla manifestazione di sentimenti impropri e quella privata dallo sguardo e dalle ingerenze del mondo. Nonostante queste motivazioni tutt'altro che idiosincratiche, l'essere sempre altrove di Hannah Arendt le ha procurato non solo gli attacchi di qualche mandarino della cultura, o le rampogne dei tutori di identità etniche o religiose, ma l'ostracismo silenzioso che colpisce in ogni tempo chi pensa per conto proprio [8].

Pur provenendo quindi da una tradizione culturale prestigiosa, Hannah Arendt non è appartenuta a scuole né ha fatto scuola. Ma non si deve pensare che la sua riluttanza a riconoscersi nella filosofia sia causata soltanto dal distacco da un ambiente filosofico che non ha saputo, e in alcuni casi voluto, opporsi al nazismo. Infatti, Hannah Arendt non ha mai rinunciato alla facoltà del *perdono* [9], pur avendo espresso giudizi severi sulla Germania postnazista, e anche sul maestro Heidegger [10]. La sua opera sfugge piuttosto a ogni classificazione ac-

[7] *The Human Condition*, Chicago, Chicago University Press, 1958 (trad. it. *Vita activa*, Milano, Bompiani, 1964).

[8] Il tema lessinghiano del *Selbstdenken* — l'autonomia di pensiero — è un motivo conduttore di tutta l'opera arendtiana: cfr. H. Arendt, *Von der Menschlichkeit in finsterer Zeiten: Gedanken zu Lessing*, Discorso per il conferimento del Premio Lessing, Hamburg, Hauswedell, 1960; trad. inglese in Id., *Men in Dark Times*, Harmondsworth, Penguin, 1968, pp. 11 ss.

[9] Si veda, su questa facoltà, H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 251 ss.

[10] Possiamo toccare qui solo di sfuggita il problema dei rapporti (personali oltre che filosofici) tra H. Arendt e Martin Heidegger, che potrà essere chiarito solo dalla

cademica, perché è costituita dalla riflessione sull'essere umano come essere plurale, ma indivisibile e irriducibile a strutture, fondamenti o principi esplicativi, come avviene nelle scienze umane e sociali da un secolo ad oggi. La sua indipendenza teoretica esprime un'opposizione consapevole alla parcellizzazione dell'immagine dell'uomo che ormai trionfa nella nostra cultura. D'altra parte, anche l'etichetta «teoria politica», l'unica che Hannah Arendt sembrerebbe disposta ad accettare, va intesa nel senso originario, greco e non specialistico dell'espressione: contemplazione appassionata di ciò che gli uomini fanno insieme, o meglio in presenza gli uni degli altri [11]. Se la definizione non fosse gravida di implicazioni positivistiche, potremmo parlare, nel caso della sua opera, di antropologia politica. È solo in questo senso, il primato della com-presenza come tratto che definisce l'umano, che Hannah Arendt ha scelto per sé la qualifica di studiosa di teoria politica.

Tuttavia, anche quest'ultima sarebbe restrittiva, se non fosse compresa nel quadro di una critica radicale della tradi-

pubblicazione del loro epistolario. Se, da un lato, il pensiero arendtiano può anche essere letto come un confronto critico a distanza con l'opera di Heidegger, dall'altro molti indizi inducono a credere che lo stesso capolavoro di Heidegger, *Sein und Zeit*, debba qualcosa all'influsso della relazione con Hannah Arendt (E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, cit., *passim*). I giudizi di Hannah Arendt sul maestro costituiscono uno degli aspetti piú interessanti dell'epistolario Arendt-Jaspers: Heidegger viene visto, nonostante tutto, come un'espressione alta e contraddittoria della cultura filosofica del Novecento, mentre viene ridimensionato, sia da Hannah Arendt sia da Jaspers, l'episodio dell'adesione al nazismo e del preteso antisemitismo di Heidegger (cfr. Arendt/Jaspers, *Briefwechsel*, cit., pp. 665 ss.). Tutt'altra questione è invece, come vedremo, il significato *filosofico* — su cui entrambi insistono — dell'errore di Heidegger — un'incapacità di pensiero politico che è comune alla tradizione filosofica in cui Heidegger si colloca. Cosí, Hannah Arendt esprime dei giudizi abbastanza duri sulle posizioni heideggeriane successive alla *Kehre* e relative al problema della tecnica (Lettera di Arendt a Jaspers del 29 sett. 1949, *Briefwechsel*, cit., pp. 176 ss.). Come il lettore potrà vedere, nel secondo volume di *La vita della mente* questo giudizio è parzialmente modificato. Già in occasione dell'ottantesimo compleanno del maestro, Hannah Arendt aveva scritto un articolo decisamente elogiativo di Heidegger — in cui, oltretutto, il controverso episodio del 1933, veniva definito un «errore» provocato dalla «fuga della realtà», meno grave, in ultima analisi dell'incapacità, protrattasi in Germania ben oltre la guerra, di riflettere sul nazismo (cfr. H. Arendt, *Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, in «Merkur», X, 1969, pp. 893-902; per le riflessioni sulla Germania post-bellica cfr. Arendt/Jaspers, *Briefwechsel*, *passim* e H. Arendt, *The Aftermath of Nazi-Rule. Report from Germany*, in «Commentary», 10, ottobre 1950, pp. 324-353, ora in Id., *Zur Zeit. Politische Essays*, Berlin, Rotbuch Verlag, 1986, pp. 43 ss.).

[11] Cfr. *Vita activa*, cit., pp. 34 ss.; su questo punto, vedi A. Dal Lago, *«Politeia». Cittadinanza ed esilio in Hannah Arendt*, in *Il politeismo moderno*, Milano, Unicopli, 1985, pp. 95 ss.

zione filosofica che trova l'espressione piú ampia, anche se incompiuta, nell'opera qui presentata. Possiamo definire questa critica «analisi dell'impoliticità costitutiva della filosofia occidentale». Per introdurla, iniziamo con due definizioni antiche della condizione del filosofo su cui Hannah Arendt riflette con insistenza. La prima è di Platone, che osserva come il filosofo appaia agli altri uomini «uno che persegue la morte». L'altra è di Aristotele, che chiama il filosofo «uno straniero». Cosí, fin dall'antichità, è stato colto lo scarto tra la pura attività di pensiero e la vita ordinaria. Ma in queste definizioni non c'è piú la *hybris* dei primi filosofi, l'asprezza di Eraclito nei confronti degli uomini («non sanno né ascoltare né parlare») o la superbia di Empedocle verso uomini e dèi. C'è piuttosto quella distanza tra attività di pensiero e mondo, che diverrà metafora privilegiata nella storia della filosofia occidentale [12]: la ritroveremo nell'aneddoto platonico della servetta che ride di Talete, perché il filosofo, assorto nella contemplazione delle stelle, è caduto in un pozzo; nel distacco interiorizzato degli stoici di ogni tempo, da Epitteto a Montaigne; nella lontananza da cui Lucrezio contempla la tempesta di mare e il naufragio; nella proverbiale distrazione di astronomi e metafisici; e anche nelle grandi svolte filosofiche del nostro tempo, in cui il pensiero sancisce il suo distacco dal mondo comune, rifiutandone l'abbraccio oppure evitando di contrastarne la direzione — nella sospensione delle credenze ordinarie da cui si avvia, secondo Husserl, ogni descrizione fenomenologica, ma anche nella *Gelassenheit* heideggeriana. Estraneità e morte come dimensioni del pensiero: nell'affermazione di Blanchot [13], per il quale la parola letteraria trova senso e perdizione nella morte, non coglieremo soltanto una riflessione limite, ma un'eco di quel congedo dal mondo dei viventi, che sembra segnare fin dalle origini l'attività specializzata del pensare, la filosofia. E proprio questa inimicizia originaria di filosofia e *sensus communis*, l'impoliticità del pensiero, costituisce il motivo profondo di *The Life of the Mind*.

[12] H. Blumenberg ha dedicato due interessanti studi al problema della metafora della *distanza* nella filosofia occidentale: *La caduta del protofilosofo o la comicità della teoria pura (Storia di una ricezione)*, Parma, Pratiche, 1983 e *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, Il Mulino, 1985 (ed. tedesca *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinmetapher*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1979).

[13] M. Blanchot, *La littérature et le droit à la mort*, in *La part du feu*, Paris, Gallimard, 1949 (trad. it. *La letteratura e il diritto alla morte*, in *La follia del giorno - La letteratura e il diritto alla morte*, Reggio Emilia, Elitropia, 1982, pp. 61-123).

Anche nel nostro tempo, al culmine di questa storia di dissidio e estraneità, non sono mancati i tentativi di riportare la filosofia nell'ambito del mondo comune. Merleau-Ponty ha scritto che un filosofo, se è veramente tale, filosofa *sempre*: osservando le nuvole rincorrersi nel cielo, o le figure che sta tracciando con un bastoncino nella sabbia. Eppure, egli aggiunge, il filosofo non si separa con ciò dal mondo. Il suo essere, in un certo senso, si rivela sempre attraverso il pensiero, perché lo trascende costitutivamente mediante il linguaggio, che è avvinto al pensiero in un *chiasma*, e mediante le relazioni con gli altri esseri, che il filosofo continua a mantenere, pur sospendendole in modo temporaneo e intermittente nelle sue meditazioni [14]. Mondo e pensiero sono co-estensivi: l'essere-nel-mondo è sempre *nel* e *con il* pensiero, cosí che pensiero e mondo sono implicati reciprocamente, come lo sono le due bande, al di qua e al di là della piega, nel nastro di Moebius. Sappiamo che le riflessioni di Merleau-Ponty, raccolte postume in *Le visible et l'invisible*, si inserivano nel progetto di una «filosofia della carne», che doveva oltrepassare il cognitivismo e il soggettivismo dominanti nella fenomenologia husserliana. E sappiamo anche che volevano ricostituire un terreno linguistico comune per la filosofia e il pensiero mondano [15], ricomponendo quella frattura tra meditazione specializzata e *sensus communis* che attraversa la nostra tradizione di pensiero. È significativo che Hannah Arendt, nel primo volume di *The Life of the Mind* [16], si colleghi esplicitamente al progetto di Merleau-Ponty: una ricostruzione filosofica capace di riportare il pensiero nella comunità delle altre facoltà spirituali (volere e giudicare) e di riconciliarlo infine con la facoltà umana per eccellenza, l'azione.

Il dissidio di filosofia e essere-nel-mondo, o se vogliamo di pensiero e azione, è infatti disastroso per entrambe le facoltà implicate. Dal punto di vista del mondo comune, la mancanza di pensiero è forse la caratteristica principale dell'azione di massa nell'epoca del totalitarismo. La figura di Eichmann, il

[14] M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964 (trad. it. *Il visibile e l'invisibile*, Milano, Bompiani, 1969, in particolare pp. 155 ss., «L'intreccio e il chiasma»).

[15] M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969 (trad. it. *La prosa del mondo*, Roma, Editori Riuniti, 1984).

[16] Si veda in questo volume il cap. I.

padre di famiglia piccolo-borghese che incarna, proprio nella sua atroce normalità, l'espressione piú inquietante del nazismo, è per Hannah Arendt la manifestazione idealtipica dell'assenza di pensiero [17]. Non negli avventurieri, nei *bohémiens* disposti a farsi comprare da chiunque, o nei capi-popolo pronti a tutto, deve essere cercato il tipo sociale caratteristico del totalitarismo, ma proprio nel soggetto incolore delle società di massa, nell'individuo incapace di cittadinanza attiva, che trova la sua nicchia naturale in un'organizzazione che ne annulla il giudizio, in un partito totalitario ma anche in una macchina di sterminio [18]. D'altra parte, la rinuncia a *pensare l'azione* risulta fatale anche ai pensatori di professione. È legittimo ritenere che Hannah Arendt sia stata condotta a questa riflessione da un episodio emblematico della filosofia del nostro tempo, e cioè dall'adesione «filosofica», breve ma esplicita, di Martin Heidegger al nazismo. L'influenza di tale episodio sul rapporto di Hannah Arendt con la filosofia è tanto piú forte, quanto piú intime erano state, fino al 1933, le relazioni con Heidegger, non solo maestro, ma amico e primo interlocutore nel cammino del pensiero [19]. Si noti che per Hannah Arendt l'incidente del 1933 trascende gli aspetti biografici e personali e investe la funzione stessa della filosofia nel nostro tempo. È difficile non pensare anche all'altro mentore

[17] Cfr. H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, New York, Viking Press, 1965^2 (trad. it. *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Milano, Feltrinelli, 1964).

[18] «Credo sia stato Péguy a chiamare il padre di famiglia "*grand aventurier du 20e siècle*", ma è morto troppo presto per imparare che quel tipo d'uomo era anche il grande criminale del secolo» (H. Arendt, *Colpa organizzata e responsabilità universale*, in *Ebraismo e modernità*, cit., p. 71). È proprio da riflessioni di questo tipo, dedicate al non-pensiero come effetto dell'azione di massa organizzata nel totalitarismo che prendono avvio le meditazioni di *La vita della mente*.

[19] Come abbiamo già visto (cfr. sopra la nota 10 a questa introduzione), il problema di Hannah Arendt con la scelta di Heidegger *non* è personale (o non soltanto) ma soprattutto filosofico. Il paragrafo su Heidegger in *La vita della mente* ci sembra una risposta filosofica a tale problema. Il testo di Heidegger a cui facciamo riferimento è la *Rektoratsrede* del 1933 (M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, Breslau, Korn, 1933, ora ristampato da Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1983); questa riedizione comprende anche un poscritto del 1945, *Das Rektorat 1933/34*, in cui Heidegger ribadisce il contenuto filosofico del suo discorso e nega qualsiasi adesione pratica al movimento nazista (*ibidem*, pp. 26-27), ciò che Hannah Arendt ha confermato nel suo saggio dedicato all'ottantesimo compleanno del filosofo. Resta comunque il fatto che l'aspetto strettamente teoretico del problema, che investe a nostro avviso gran parte della cultura tedesca dell'epoca di Weimar, è raramente discusso. Cfr. G. Granel, *De l'université*, T.E.R., senza indicazione del luogo di pubblicazione, 1982.

della Arendt, Karl Jaspers, che avrebbe affrontato il nazismo con grande dignità, ma che pure non era riuscito a cogliere, perfino nel 1933, l'assoluto pericolo del nuovo nazionalismo tedesco [20]. Che si trattasse quindi di cecità, di miopia o di illusione, la filosofia tedesca si era dimostrata incapace, nei suoi massimi esponenti, del giudizio storico-politico che invece non era mancato, nel bene e nel male, a Kant, Hegel e Marx. Nella bancarotta politica della filosofia tedesca degli anni '20 e '30, Hannah Arendt aveva visto insomma non degli *errori* occasionali, ma un problema che investiva la stessa tradizione filosofica. E inoltre, proprio a causa di questa mancanza di lunga durata, il fallimento del pensiero davanti all'urgenza storica non era limitato ai pensatori apolitici ma si estendeva a quelli iperpoliticizzati: non solo quindi all'oblio filosofico dell'azione, ma anche a filosofie pratiche che finivano per snaturare il ruolo del pensiero, subordinandolo all'adesione, entusiastica o opportunistica, a movimenti politici di massa, come alcune correnti del marxismo rivoluzionario o terzomondista [21].

La tragedia del pensiero del Novecento accompagna cosí l'opera di Hannah Arendt fin dai giorni dell'esilio. A ben vedere, tutti i libri successivi alle due prime opere — la disserta-

[20] Un interessante scambio di lettere tra Hannah Arendt e Karl Jaspers è proprio basato su questo problema. Al tempo in cui Hannah Arendt comincia ad occuparsi di Rahel Varnhagen, Jaspers non accetta il tentativo arendtiano di «oggettivare in termini filosofico-esistenziali» l'esistenza ebraica (Jaspers a Arendt, 20.3.1930, *Briefwechsel*, cit., p. 48), e cioè il tentativo di dare un senso all'esistenza ebraica autonomo nella storia dell'occidente cristiano. In seguito, nel 1933, Jaspers invia ad Hannah Arendt il suo libro su Weber (K. Jaspers, *Max Weber, Deutsches Wesen im politiscen Denken, im Forschen und Philosophieren*, Oldenburg, Stalling, 1932; trad. it. *Max Weber. Politico-scienziato-filosofo*, Napoli, Morano, 1969) e Hannah Arendt contesta proprio il significato dell'«essenza tedesca», ravvisando nel libro di Jaspers una sfumatura nazionalistica e dichiarando di riconoscersi soltanto nella lingua e nella letteratura tedesca, ma come *ebrea*, di dissociarsi dalla politica tedesca (Arendt a Jaspers, 1 gennaio 1933, *Briefwechsel*, cit., p. 52). Jaspers risponde di non comprendere perché Hannah Arendt voglia differenziarsi dai tedeschi e ribadisce che, anche se ebrea, non può non partecipare al destino della Germania, ecc. (Jaspers a Arendt, 6 gennaio 1933, *ivi*, p. 53-54). Come si può vedere, il dibattito verte proprio sul problema dell'esistenza ebraica, che Hannah Arendt considera già come una difficoltà capitale della modernità. (Jaspers avrebbe modificato il titolo del suo libro su Weber nelle edizioni successive: *Max Weber. Politiker-Forscher-Philosoph*). Le relazioni tra Arendt e Jaspers, interrotte con qualche eccezione tra il 1933 e il 1945, ricominciano subito dopo la guerra e continueranno molto strette fino alla morte del filosofo. Sulla resistenza di Jaspers al nazismo e sul suo ruolo nella ricostruzione culturale della Germania cfr. H. Saner, *Karl Jaspers*, Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt, 1983.

[21] Ci riferiamo qui soprattutto alle polemiche di Hannah Arendt con Sartre e Fanon sulla violenza rivoluzionaria: H. Arendt, *On Violence*, New York, Harcourt, Brace and World, 1970 (trad. it. *Sulla violenza*, Milano, Mondadori, 1971).

zione su Agostino [22], del 1929, e la biografia di Rahel Varnhagen, pubblicata dopo la guerra, ma elaborata prima del 1933 [23] — costituiscono variazioni sullo stesso grande tema: il declino di un pensiero dell'azione, e quindi di un'autentica teoria politica, nell'epoca moderna. Cosí, l'opera sul totalitarismo è concepita come un'analisi storica del trionfo della spoliticizzazione nel mondo contemporaneo; i saggi sulla tradizione culturale mettono in luce le aporie storiche e politiche della filosofia occidentale; *The Human Condition* ricostruisce la degradazione dell'idea greca di *politeia*; il saggio sulla rivoluzione discute lo snaturamento dell'azione politica libertaria nelle grandi rivoluzioni moderne [24]. *The Life of the Mind*, infine, doveva formulare sistematicamente i presupposti filosofici del grandioso processo storico grazie al quale la cultura dell'occidente era riuscita a distruggere la sua conquista piú preziosa, la teoria e la pratica della libertà.

Eppure, anche se si riconoscono le motivazioni politiche e personali dell'ultima ricerca di Hannah Arendt, sarebbe veramente riduttivo limitarne la portata a una critica politica della cultura. Come il lettore vedrà ben presto, i motivi filosofici che si intrecciano in questa opera sono molto piú complessi di quanto sia suggerito dalla formula, in verità abbastanza riduttiva, di «critica dell'impoliticità della filosofia». Ne indicheremo soltanto tre, che assumono un rilievo assoluto nell'attuale dibattito teorico: il problema dell'apparenza e della metafora come caratteristiche essenziali di ogni riflessione filosofica, la critica della teoria della volontà di potenza nel pensiero postnietzscheano, il problema capitale della temporalità [25].

[22] H. Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlin, Julius Springer, 1929.

[23] H. Arendt, *Rahel Varnahgen, The Life of a Jewess*, London. East and West Library, 1958. Il manoscritto tedesco di questa opera (*Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, München-Zürich, Piper, 1984[5]) era stato terminato, tranne gli ultimi due capitoli, prima che Hannah Arendt abbandonasse la Germania nel 1933.

[24] H. Arendt, *Vita activa*, cit.; Id, *On Revolution*, New York, The Viking Press, 1963 (trad. it. *Sulla rivoluzione*, Milano, Comunità, 1983); Id., *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, Brace and Co., 1951 (trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Milano, Comunità, 1953, seconda ed. Milano, Bompiani, 1978); Id., *Between Past and Future. Six Exercises in political Thought*, New York, The Viking Press, 1961 (trad. it. *Tra passato e futuro*, Firenze, Vallecchi, 1970).

[25] Per un confronto tra le tesi di Hannah Arendt e alcuni importanti sviluppi della filosofia contemporanea relativamente al tema della temporalità, P. Ricoeur, *Temps et récit I*, Paris, Seuil, 1983 (trad. it. *Tempo e racconto I*, Milano, Jaca Book,

E soprattutto *The Life of the Mind* documenta il ruolo ineludibile, assunto nella filosofia contemporanea, dal pensiero di Martin Heidegger. Una volta di piú, Hannah Arendt dimostra la sua indipendenza di pensiero confrontandosi con un filosofo che non soltanto non è uscito indenne dalla crisi degli anni '30, ma che soprattutto dei settarismi di scuola vorrebbero confinare nell'ambito della meditazione lirico-poetica. Certamente, Hannah Arendt non risparmia critiche al suo antico maestro, e in particolare ad alcune posizioni assunte nelle tarde opere, ma ne conferma direttamente o indirettamente il ruolo centrale nella filosofia del XX secolo [26]. Un motivo non secondario di interesse dell'opera qui presentata è inoltre l'influenza limitata che vi assume Karl Jaspers, che pure è rimasto l'interlocutore privilegiato di Hannah Arendt per piú di quarant'anni [27]. In breve, l'importanza di *The Life of the Mind* non

1986); Id., *Temps et récit II. La configuration du temps dans le récit de fiction*, Paris, Seuil, 1984; Id., *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985. Sul ruolo della metafora, oltre a Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975 (trad. it. *La metafora viva*, Milano, Jaca Book, 1981), cfr. i saggi di Blumenberg citati alla nota 12 della presente introduzione, nonché H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn, Bouvier, 1960 (trad. it. *Paradigmi per una metaforologia*, Bologna, Il Mulino, 1969) e Id., *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1981 (trad. it. *La leggibilità del mondo*, Bologna, Il Mulino, 1984). Per quanto riguarda il problema della volontà nella tradizione Nietzsche-Heidegger ci limitiamo a segnalare il fondamentale M. Heidegger, *Nietzsche*, due voll., Pfullingen, 1961. Abbiamo tentato una prima ricostruzione del nesso Nietzsche-Heidegger-Arendt in *H. Arendt. Una filosofia della presenza*, in *Atti del Convegno «La filosofia politica di Hannah Arendt»* (Napoli, Settembre 1985), a cura di R. Esposito, di prossima pubblicazione presso Quattro Venti, Urbino.

[26] Cfr. H. Arendt-K. Jaspers, *Briefwechsel*, cit., *passim*; Arendt, *Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, cit.; cfr. anche H. Arendt, *What is Existenz Philosophy*, in «The Partisan Review», XXIII/1 (1946), pp. 34-56. Cfr. anche J. Taminiaux, *Arendt disciple de Heidegger?*, in «Études Phénoménologiques», I (1985).

[27] Ci limitiamo solo ad alcuni cenni sul problema dei rapporti Arendt-Heidegger-Jaspers (su cui, comunque, oltre il citato *Briefwechsel* Arendt/Jaspers, cfr. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, cit., pp. 246 ss. 64-65 e *passim*). Notiamo che la relazione Arendt/Jaspers si basa su una sostanziale identità intorno al problema dell'apertura umana alla comunicazione (H. Arendt, *Karl Jaspers. Citizen of the World*, in *Men in Dark Times*, cit., pp. 91 ss.), e anche sulla nozione di un comune asse storico dell'umanità, a partire dalla scoperta della trascendenza (K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München-Zürich, Piper, 1959; trad. it. *Origine e senso della storia*, Milano, Comunità, 1982²; cfr. H. Arendt, *Karl Jaspers. Citizen of the World*, cit., p. 94). E tuttavia, esiste una differenza decisiva tra le nozioni di comunicazione dei due autori: per Hannah Arendt non si dà comunicazione inter-soggettiva nella sfera privata, e quindi comunione intima. Non si dà quindi *fusione*. La differenza è decisiva, perché su essa Hannah Arendt costruisce la sua teoria della *vita activa*. D'altra parte, Arendt critica esplicitamente la nozione di comunicazione in Jaspers. Dopo essersi avvicinato a Heidegger al tempo della sua nomina a Heidelberg, Jaspers se ne è dissociato sia per motivi filosofici sia per motivi politici

riguarda soltanto i problemi teorici a cui abbiamo accennato, ma si estende ad alcuni capitoli oscuri, o ancora scarsamente conosciuti, del pensiero del nostro tempo. Nelle pagine che seguono, cercheremo di ricostruire il percorso che ha portato Hannah Arendt, questa *pariah* consapevole e indipendente della filosofia, a diventare una figura centrale del dibattito contemporaneo.

2. *L'amore e la scoperta del mondo*

La possibilità di sottrarsi alla dissoluzione del tempo, e quindi di intrattenere un rapporto non fugace con il mondo degli affari umani, è già centrale nella dissertazione *Der Liebesbegriff bei Augustin*, publicata nel 1929 nella serie «Philosophische Forschungen» curata da Karl Jaspers per l'editore Springer di Berlino. Ma già in questa prima opera appare l'influsso di Heidegger, che Hannah Arendt aveva frequentato al tempo in cui il filosofo preparava la stesura di *Sein und Zeit* [28]. Nella concezione agostiniana dell'amore *qua appetitus* Hannah Arendt vede infatti una tensione irrisolta, che è legata in ultima analisi alla dimensione temporale dell'esistenza umana. Secondo Agostino, l'essenza dell'amore consiste nella possibilità che l'uomo entri in possesso di un bene in quanto tale: «*Nihil enim aliud est amare, quam propter se ipsam rem aliquam appetere*» [29]. Indipendentemente dalla diversità dei beni desi-

(K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, München-Zürich, Piper, 1977², pp. 91 ss.). È indubbio, in sintesi, che Hannah Arendt oscilla tra le due grandi figure. Una ricostruzione di questo triangolo filosofico permetterebbe di ridiscutere in termini originali alcuni aspetti dell'esistenzialismo tedesco tra le due guerre.

[28] Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, cit., pp. 50 ss.; opportunamente, Young-Bruehl nota che la lettura arendtiana delle tre modalità di amore in Agostino ricalca in termini «spaziali» la tripartizione jaspersiana di mondo, esistenza e trascendenza (*ibidem*, p. 75), che il filosofo stava elaborando alla fine degli anni '20 e che sarebbe stata presentata nella sua *Philosophie*, Berlin, Springer, 1932, 3 voll. (trad. it. *Filosofia*, Milano, Mursia, 1977); ma nota anche che l'insistenza di H. Arendt sulle aporie temporali dell'amore introduce un tono heideggeriano decisivo nell'interpretazione di Agostino. D'altra parte, Heidegger aveva dedicato il corso del semestre estivo del 1921 proprio ad Agostino («Augustinus und der Neoplatonismus»), occupandosi soprattutto del rapporto tra *frui* e *uti*, e quindi della subordinazione dell'esperienza della vita terrena all'amore divino, tema divenuto centrale nella dissertazione arendtiana (una breve esposizione di questo seminario, ancora inedito, è contenuta in O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1983², pp. 38 ss.). La Young-Bruehl offre una breve discussione della dissertazione in *H. Arendt. For Love of the World*, cit., pp. 490-500.

[29] H. Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, cit., p. 7.

derati, scopo comune degli uomini è soddisfare il loro bisogno di una vita felice, in cui gli appetiti possano essere saziati. Agostino distingue, nell'ambito dell'appetizione, tra *cupiditas*, ovvero la brama di beni terreni e deperibili, e *caritas*, ovvero il desiderio di una vita eterna, cioè di una felicità eterna. Mentre la *cupiditas* è minacciata irrimediabilmente dalla deperibilità degli oggetti terreni di appetito, dalla morte, la *caritas* trascende la dimensione umana dell'appetizione e quindi la mortalità. Hannah Arendt nota che i due tipi di amore, terreno e spirituale, si differenziano certamente per gli oggetti del desiderio, ma non per la modalità [30], che rientra comunque nell'appetizione, e quindi nel desiderio di ottenere *dopo* ciò che non si può ottenere *adesso*. Ma proprio questo carattere temporale dell'appetito, per cui gli uomini proiettano nel futuro l'insoddisfazione presente, produce una contraddizione nella stessa *caritas*, che resta per Agostino il tipo perfetto e supremo, il *summum bonum*, dell'amore. Come è possibile, infatti, desiderare l'eternità, ovvero una condizione sottratta al dominio del tempo, in un tempo futuro?

Ma non è in gioco qui soltanto una contraddizione formale. Poiché la *caritas* è il tipo di amore che può condurre alla felicità eterna, Agostino la concepisce come manifestazione suprema della libertà, in opposizione alla schiavitú e alla paura della morte comunque connesse alla *cupiditas* terrena. Tuttavia, poiché la *caritas* può essere soddisfatta solo nel regno di Dio e in una dimensione temporale che non è comunque quella presente, essa comporta una recisione con i legami di questo mondo [31]. L'appetito che si esprime nella *caritas* trascende perciò sia l'autosufficienza dell'uomo, che è pure un cardine della concezione agostiniana, sia l'amore per gli altri. Non che Agostino neghi l'amore lecito per il proprio sé e per il prossimo, ma queste due forme d'amore sono subordinate all'amore supremo, che può essere solo di Dio. Da una parte, ciò significa che il giusto amore di sé, in quanto rientra nella *caritas*, assume le forme di un'autointerrogazione che ha lo scopo di pervenire alla conquista del proprio sé imperituro, e cioè della salvezza eterna; dall'altra, che l'amore per ciò che è terreno, *iuxta nos* e *infra nos*, non è piú un fine, ma un *uti* che

[30] *Ibidem*, p. 13.
[31] *Ibidem*, pp. 15 ss.

ha per scopo supremo l'amore di Dio. Benché l'analisi di Hannah Arendt sia interna all'argomentazione di Agostino e non prenda in esame le sue radici teologiche [32] — cosí come non ne critica esplicitamente i presupposti — nella prima parte della dissertazione, in cui sono esaminate le implicazioni filosofiche dell'amore come *appetitus* di un bene specifico, sono già presenti alcuni temi critici decisivi della sua opera matura.

In primo luogo, l'assunto esplicitamente heideggeriano, anche se rintracciato in Agostino, della condizione dominante dell'essere umano come *temporale*. È legittimo pensare che nell'analisi dell'amore come tensione tra presente e futuro si rifletta l'analitica esistenziale centrata, in *Sein und Zeit* sul rapporto temporalità-*Sorge*, sul «prendersi-cura» la cui struttura è essenzialmente temporale [33]. E come Heidegger fa valere, contro il soggettivismo fenomenologico, l'«essere-nel-mondo» [34] — in quanto costituito da una temporalità che lo trascende — cosí Hannah Arendt individua in Agostino una lacuna per il fatto che l'amore finisce per negare il mondo in cui fin da principio aveva trovato un senso. Si noti che Hannah Arendt, non essendo cristiana, non può che considerare aporetica la subordinazione dell'*amor sui* e dell'amore per gli altri all'*amor Dei*. L'*amor sui*, nella forma, centrale in Agostino, dell'introspezione («*Quaestio mihi factus sum*»), che ha il senso di annullare il proprio sé mondano in favore del sé eterno, comporta una diminuzione dell'amore del prossimo e, in ultima analisi del mondo. In breve, è proprio a partire dalla fenomenologia agostiniana dell'*appetitus*, che avrebbe inizio quel processo di svalutazione del mondo (in favore della soggettività e della trascendenza) che per Hannah Arendt costituisce una delle caratteristiche centrali della filosofia post-antica, e che troverà un vero e proprio manifesto nel *cogito* cartesiano. In sintesi, fin da questa prima opera, il problema di Hannah Arendt è come conciliare la struttura temporale dell'esistenza (il fatto che il suo senso, espresso nell'amare e nell'appetire, sia sempre in bilico tra un «non piú» e un «non ancora») con la stabilità e la consistenza del mondo. Questo problema, già individuato in Agostino, verrà approfondito e tro-

[32] *Ibidem*, «Einleitung», pp. 3 ss.
[33] M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), Tübingen, Niemeyer, 1984 (trad. it. *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1970, pp. 454 ss.).
[34] *Ibidem*, pp. 523 ss.

verà una soluzione alla fine del primo volume di *The Life of the Mind*[35].

Hannah Arendt trova un punto d'uscita provvisorio dall'*impasse* precedente riesaminando, nella seconda parte di *Der Liebesbegriff bei Augustin*, la struttura temporale dell'*appetitus*[36]. Perché sia possibile l'amore — e cioè l'aspirazione alla *vita beata* — è necessario che l'appetito conosca l'oggetto del suo tendere, e questa conoscenza non può provenirgli che dal passato, grazie alla memoria. Per Agostino, infatti, la possibilità del futuro può essere data solo da un ritorno del passato. «Il passato», scrive Hannah Arendt, «viene *presentificato* come una possibilità di nuovo esperibile attraverso la *memoria*; viene cioè messo in relazione con il presente e perde quindi il carattere di "ciò che è definitivamente trapassato"... Ma questo significa che l'*appetitus* non è sospeso in aria, ma dipende in verità da una relazione già asserita»[37]. In breve, il protendersi dell'appetito verso il futuro non si pone come qualcosa di sempre nuovo, o di sempre dimentico del passato, ma affonda le sue radici in una struttura fatta riemergere ogni volta dalla memoria. L'amore, dice Agostino, si configura come un viaggio alle fonti antecedenti a ogni esperienza, *in campos et lata praetoria memoriae*[38]. Ma in questo viaggio «nei campi e nei vasti palazzi della memoria», l'essere che ama, la *creatura*, non può trovare alla fine che l'origine stessa della propria avventura terrena, il luogo da cui è scaturito, il Creatore[39].

Se rettamente inteso, nel senso di un «protendersi verso» che assume l'andamento di un «ritorno a», l'amore della creatura ritrova il proprio senso e la propria giustificazione solo nella Divinità, ovvero nell'Essere che è prima e fuori di lui. Questa relazione per cosí dire «verticale» tra la creatura e il Creatore ha delle conseguenze decisive non solo per l'idea dell'amore in Agostino, ma soprattutto per il nucleo profondo della concezione dell'essere-nel-mondo che Hannah Arendt svilupperà nelle sue opere filosofiche piú impegnative. Infatti, il carattere *creaturale* dell'amore come cifra dell'esistenza — un ritorno all'esser-creati come donazione del creatore —

[35] Vedi in questo volume le pp. 268 ss.
[36] H. Arendt, *«Creator-Creatura», Der Liebesbegriff bei Augustin*, cit., pp. 31 ss.
[37] *Ibidem*, pp. 32-33.
[38] *Ibidem*.
[39] H. Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, cit., pp. 34-35.

comporta un nuovo rapportarsi dell'essere umano sia verso le proprie origini (la natalità) sia verso il proprio prossimo, gli altri-nati. È a partire dall'essenza creaturale della creatura che può essere ripensato il rapporto degli uomini verso se stessi e verso il proprio mondo, natale e inter-soggettivo.

Se l'esperienza dell'amore ottiene il suo senso nel ritorno verso la divinità attuato mediante la memoria, il *compimento* umano di quest'esperienza può realizzarsi solo nella morte, ovvero nell'esperienza-limite al di là della quale l'animo umano, se dotato di grazia, può soddisfare (*frui*) il suo bisogno di divinità[40]. Come in Heidegger, la lettura arendtiana di Agostino riconosce nella morte il limite e la condizione dello scacco e della salvezza. Tuttavia, mentre in Heidegger l'anticipazione della morte nel progetto costituisce la decisione che dà senso alla gettatezza[41], in Hannah Arendt l'esser-creati-da-Altri (la natalità) è l'origine e il senso dell'amore e dell'esistenza. Riprendendo a margine, molti anni dopo la sua dissertazione, questo punto, Hannah Arendt osserverà:

> Il fatto decisivo che determina l'uomo come essere consapevolmente rammemorante è la nascita o natalità, il fatto che siamo venuti al mondo attraverso la nascita, mentre ciò che determina l'uomo come essere desiderante è la morte o mortalità, il fatto che abbandoneremo questo mondo nella morte. Il timore della morte e l'inadeguatezza della vita costituiscono le fonti del desiderio, mentre, al contrario, la gratitudine per la vita che è stata comunque data — una vita che ci è cara anche nella miseria — è la fonte della rammemorazione. Ciò che in ultimo acqueta la paura della morte non è la speranza o il desiderio ma il ricordo e la gratitudine: solo rendendo grazie perché vuoi esser come sei, puoi essere liberato da ciò che non vuoi essere. Poiché, tu vuoi essere, e non vuoi essere miserabile[42].

Possiamo vedere che, al di là della lettura di Agostino, l'espressione «voler essere come si è» (nel senso di esser-creati), in tutta la sua paradossale passività, non è lontana dall'esser-gettati, la *Geworfenheit* di Heidegger. Ma, in Hannah Arendt, il carattere transitorio dell'esistenza, il suo dissolversi (in ogni momento della vita terrena) nella lacuna tra «ciò che non è

[40] *Ibidem*, pp. 48 ss.
[41] H. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 392 ss.
[42] H. Arendt, note a margine alla traduzione inglese (inedita) di *Der Liebesbegriff bei Augustin*, Library of Congress, citato in E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, cit., pp. 493-494. Sull'idea di natalità cfr. F. Collin, *Du privé et du public*, in «Cahiers du Grif», 33 (1986), numero interamente dedicato ad Hannah Arendt, pp. 47 ss.

piú» e «ciò che non è ancora», trova un senso proprio in quell'origine *altra*, la nascita come donazione (potremmo dire come *getto*) del Creatore — attraverso la funzione recuperante della memoria. E questo senso non può che esprimersi nella *gratitudine*, poiché grazioso (cioè, gratuito [43]) è stato l'atto di donazione con cui il Creatore ha dato vita alla creatura. Possiamo anche notare, di passaggio, che, pur essendo fortemente influenzate dalle analisi di *Sein und Zeit* — sia in alcuni concetti sia nella terminologia e nel tono generale — queste riflessioni di Hannah Arendt prefigurano singolarmente il tema dell'*An-denken*, del pensiero rammemorante dell'*ultimo* Heidegger, cosí come viene discusso in alcuni saggi dedicati a Hölderlin [44]. In queste riflessioni, il pensiero dell'essere si raffigura come rammemorazione, come ritorno alla parola poetica delle origini che parla a chi la sappia ascoltare. In Hannah Arendt che legge Agostino, il percorso verso la divinità, mediante l'amore e la memoria, si traduce in gratitudine per ciò che si *è* in quanto nati, in ultima analisi per la propria *natura*. In breve, se l'amore come *appetitus* conduceva all'introspezione dell'*amor sui*, e da questo a una beatitudine extra-mondana, l'amore come memoria e ritorno conduce a una gratitudine e a un riconoscimento del proprio essere-nel-mondo [45].

Ora, amore e gratitudine, con l'importante conseguenza a cui abbiamo appena accennato, sono possibili *solo* nell'intimità di una relazione personale con il Creatore, *coram Deo*. Come è dunque possibile, si chiede Hannah Arendt con Agostino, che «l'uomo isolato nel mondo faccia a faccia con Dio possa provare interesse per il suo prossimo [46]» — che esista un amore per gli altri, *dilectio proximi* — se tanto l'amore *qua appetitus* quanto l'amore *qua memoria* conducono fuori del mondo, oppure alla divinità, l'assolutamente Altro della creatura? La risposta è legata all'esistenza di una legge, che sottrae gli uomini alla consuetudine del peccato nella mera ripetizione temporale e li assoggetta a un legame comune sotto la potestà di Cristo. Ciò che infatti costituisce la comunità umana è «l'origine comune dalla comune partecipazione al *peccatum originale* [47]». È questa origine che fonda la relazione di ogni singolo essere con gli altri esseri — la comune colpevolezza e la comune possibilità di salvezza. Come infatti gli esseri umani trovano una comunanza nella colpevole discendenza da Adamo, cosí realizzano una sorta di *Äqualität der Gnade*, un'uguaglianza nella possibilità della grazia [48]. Nella concezione agostiniana riletta da Hannah Arendt, viene stabilita una tensione, a partire dalla *caritas*, tra l'essere umano come creatura (che nel suo isolamento davanti a Dio attualizza la possibilità di un ritorno alla natalità extra-mondana) e l'essere storico dell'uomo che, nella comune discendenza con altri uomini, vivi e morti, presenti e passati, ha in comune con il prossimo un *mondo* e un orizzonte, una *vita socialis*, in cui ha il compito di realizzare la legge di Cristo. È attraverso questa distinzione che Agostino può risolvere l'aporia tra il carattere extra-mondano della *caritas* e la necessità di fondare la *dilectio proximi*, e dunque un giusto agire nel mondo. Se l'*amor dei* è un frutto della memoria delle origini extra-mondane, l'amore di Cristo, e cioè l'accettazione positiva della propria storicità da parte dell'uomo, può realizzarsi solo mediante un amore del mondo e degli altri: «*Extende caritatem per totum orbem, si vis Christum amare*» [49]. Agostino introduce cosí una distinzione, o una tensione, tra creatura isolata ed essere sociale, che sarà sciolta solo all'avvento della città celeste, quando il tempo storico trapasserà nell'eternità della *vita beata*. Ma proprio questa tensione, la duplice origine dell'uomo, fonda la possibilità di rapportarsi agli *altri*, come Hannah Arendt scrive nelle battute conclusive della sua dissertazione:

> Soprattutto in questo nodo, che deriva dalla doppia origine [dell'uomo] diviene intellegibile la rilevanza del prossimo. L'altro, in quanto appartenente al genere umano è il prossimo, e lo è anche nel suo essere in risalto e nella sua espressività che scaturiscono dalla realizzazione del suo isola-

[43] H. Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, cit., pp. 54 ss; sulle nozioni di grazia e gratitudine in Agostino, cfr. E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1969 (trad. it. *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, Casale Monferrato, Marietti, 1983, pp. 171 ss.).

[44] M. Heidegger, *Hölderlins Hymne «Andenken»*, corso tenuto nel semestre invernale 1941-1942, ora in *Gesamtausgabe*, vol. 52, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1982; sul pensiero rammemorante cfr. anche Id., *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1954 (trad. it. *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia, 1976); Id., *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1959 (trad. it. *In cammino verso il linguaggio*, Milano, Mursia, 1973).

[45] H. Arendt, Der *Liebesbegriff bei Augustin*, cit., p. 42.

[46] *Ibidem*, pp. 5-6; cfr. anche pp. 68 ss.

[47] *Ibidem*, p. 79.

[48] *Ibidem*, p. 84.

[49] *Ibidem*, p. 85.

mento di singolo. Dalla semplice comunanza dei credenti in base all'ipseità di Dio discende la *communis fides,* la comunità di tutti i credenti. Ma, con ciò, l'essere umano si comprende come scaturito da una doppia origine [50].

3. *La natalità e il problema della fondazione*

Ci siamo soffermati a lungo su questa prima opera di Hannah Arendt perché, nonostante il carattere provvisorio e la modesta intenzione di attenersi strettamente ad Agostino per chiarirne alcune difficoltà, *Der Liebesbegriff bei Augustin* racchiude i principali temi filosofici di Hannah Arendt — motivi che, rimasti in ombra nelle opere storico-politiche o legate all'attualità, troveranno appunto la loro espressione in *The Life of the Mind.* Se abbiamo insistito sull'influsso di Heidegger su queste prime formulazioni, non è per motivi meramente storiografici, ma per mostrare il contesto originale da cui scaturisce la filosofia di Hannah Arendt. Ora, tale contesto può essere definito come l'irruzione del problema della *libertà* nel pensiero filosofico degli anni '20. Libertà che, si badi bene, assume soprattutto l'aspetto, nell'insegnamento decisivo di Heidegger a Marburgo, di una liberazione dal peso della tradizione filosofica. Ripensando al ruolo di Heidegger in quegli anni, Hannah Arendt scriverà che i suoi studenti apprendevano principalmente a pensare indipendentemente dalle sicurezze della filosofia [51]. E questa indipendenza si traduceva in una riflessione sulla storicità dell'esistenza al di fuori di ogni storicismo, sulla condizione umana al di fuori di ogni umanismo, sulla presenza nel mondo al di fuori di ogni metodologia scientifica o filosofica — per quanto radicale, come la fenomenologia. Il «vento del pensiero» heideggeriano — come ricorderà Hannah Arendt — poneva gli ascoltatori davanti a se stessi spingendoli a pensare senza, e contro, il bagaglio delle filosofie consolidate. È in questo contesto che si colloca l'indagine su Agostino, cosí come si collocano analoghe ricerche di amici e colleghi di Hannah Arendt che seguivano in quegli anni i corsi di Heidegger, da Karl Löwith a Hans Jonas [52].

[50] *Ibidem*, p. 90.

[51] H. Arendt, *Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, cit., pp. 893 ss.

[52] Sulle relazioni con Löwith e Jonas cfr. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, cit., *passim*. Ci riferiamo qui alla dissertazione di dottorato, discussa con Bultmann, di Hans Jonas (*Augustin und die paulinische Freiheitsproblem. Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit* (1930), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965²) e allo studio di Karl Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, Beiträge zur anthropologischen Grundlegung der etischen Probleme*, München, Drei Masken Verlag, 1928, dissertazione sostenuta a Marburgo nel 1927. I due testi, che risentono fortemente dell'influsso di Heidegger, sviluppano temi centrali anche nella dissertazione arendtiana: il problema della libertà, nella polemica di Agostino sulla grazia e il libero arbitrio, e la fondazione del rapporto io-tu, cioè io-prossimo (lo studio di Löwith è ora disponibile in *Sämtliche Schriften*, Band I, *Mensch und Menschenwelt*, Stuttgart, J.B. Metzler, 1981, pp. 9-197). Come cerchiamo di mostrare nella presente introduzione, echi del pensiero di Löwith e Jonas si trovano spesso in Hannah Arendt: ci riferiamo al tema löwithiano della secolarizzazione (criticato da Arendt) e alle analisi di Jonas sulla vita, l'etica, ecc. (H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologischen Zivilisation*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1984²). Le analisi di Jonas e di Arendt sulla tecnica, l'utopia e soprattutto sul rapporto vita-espressione sono molto vicine. Cfr. anche H. Jonas, *Handeln, Erkennen, Denken. Zu Hannah Arendts philophischem Werk*, in «Merkur», 341 (1976), pp. 921 ss.

Possiamo quindi sintetizzare i motivi filosofici della prima opera di Hannah Arendt come riflessione sulla «storicità finita» dell'esistenza umana. Nell'esperienza dell'amore *qua appetitus,* di «un tendere a» in cui l'esistenza sperimenta *insieme* la sua possibilità e il suo scacco (perché l'appetire è sempre un «non piú» e sempre «un non ancora»), Hannah Arendt scorge l'abisso e l'aporia della temporalità su cui Heidegger insiste negli anni di *Sein und Zeit* [53]. Ma si è visto che questa aporia può essere risolta solo nella *caritas* e, attraverso la memoria, nella gratitudine verso il Creatore. Tale gratitudine («per ciò che è stato *dato,* e non è, né potrebbe essere *fatto,* per le cose che sono *physei* e non *nomōi* [54]») comporta un'accettazione del *mondo,* e, in esso, del ruolo decisivo del *prossimo.* Ora, questa accettazione della presenza dell'altro non *può tradursi* — e questo è fondamentale in tutta l'opera di Hannah Arendt — in una comunità trascendente [55]. Infatti, l'essere umano è iso-

[53] Ci riferiamo qui alla discussione del problema della temporalità nella filosofia occidentale attuata negli anni che precedono e seguono *Sein und Zeit*: M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit (1925-1926)*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1976 (trad. it. *Logica. Il problema della verità*, Milano, Mursia, 1986) e Id., *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1973 (trad. it. *Kant e il problema della metafisica*, Bari, Laterza, 1981).

[54] «*Eichmann a Gerusalemme*». *Uno scambio di lettere tra Hannah Arendt e Gershom Scholem*, in H. Arendt, *Ebraismo e modernità*, cit., p. 222.

[55] È questo punto che differenzia la teoria dell'agire di Hannah Arendt da altre teorie filosofiche della comunicazione (da Buber o Jaspers a quelle recenti di Habermas). Sul nesso agire-comunicazione cfr. il commento di Habermas a Arendt: J. Habermas, *Hannah Arendt's Communication's Concept of Power*, in «Social Research», primavera 1977 (trad. it. *La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt*, in «Comunità», XXXV (1981), n. 183, pp. 56-73); per una breve analisi di questo con-

lato nel suo rapporto personale con Dio (a cui egli dovrà rispondere nella sua solitudine o, se vogliamo, nell'abisso della sua creaturalità), mentre è rivolto all'altro uomo nell'ambito del mondo e di ciò che costituisce il mondo, la comune dipendenza storica. Noi crediamo che proprio nella *doppia origine* dell'essere umano — creatura *ex nihilo* ed essere storico — si fondi quella distinzione radicale tra sfera privata e sfera pubblica [56] che tanto ha sconcertato i lettori di *The Human Condition,* quel rifiuto (cosí evidente anche nello stile personale [57] di Hannah Arendt) di confondere l'ambito dei sentimenti con l'ambito dell'azione.

L'altro viene dunque trovato nella sua storicità — nella sua comune discendenza (nella sua comune colpevolezza). Ma dire storicità significa che l'altro appare — nella sua vita mondana, e perciò davanti agli altri uomini e con gli altri uomini — provenendo dal nulla e transitando verso il nulla. La sua esistenza terrena trascorre, tra la nascita e la morte, come una successione di puri *nulla* nella voracità del tempo, tra il non-piú e il non-ancora. La sua storicità — il solo luogo in cui può darsi l'incontro con gli altri — si rivela come un *annientamento.* Già Agostino definisce l'amore *qua appetitus,* il protendersi verso gli altri, *devorans tempora* e *devoratus temporibus* [58] — un'inane battaglia contro l'annientamento nel tempo. Ma se in Agostino l'annientamento della vita terrena nella transizione temporale trova un senso nella storia della salvezza (l'avvento della città celeste), è lecito pensare che per l'ebrea Hannah Arendt il fatto che la storicità del mondo comune — dove possiamo incontrare il nostro prossimo — si traduca in un annientamento costituisce, già a partire dalla sua prima opera, un problema capitale.

Conosciamo le risposte che Hannah Arendt avrebbe cominciato a offrire nelle sue opere mature. L'aporia individuata nella lettura filosofica di Agostino si sarebbe aggravata con la nascita del mondo moderno e con il fenomeno della secolarizzazione [59]. La dottrina cristiana del tempo storico come transizione verso il Regno, la concezione dell'uomo come «pellegrino sulla terra», avrebbe ceduto, una volta ritiratasi l'autorità divina sulle cose del mondo e tramontata la speranza nella città celeste, a una concezione del tempo come progresso illimitato. All'orrore della condizione dell'uomo sulla terra — essere incalzato da un nulla e precipitare nel nulla — non sarebbe piú stata concessa la speranza nella redenzione, almeno una speranza coltivata nella città terrena. Si spiega forse con questa consapevolezza della crisi della tradizione cristiana — maturata in un confronto critico con Löwith [60] — il ritorno di Hannah Arendt alla Grecia, o meglio il tentativo di ritrovare, prima della doppia origine agostiniana, un fondamento comune, saremmo tentati di dire *pre-storico,* dell'abitare umano nel mondo — e cioè nella *polis* [61].

Sono note, e ampiamente discusse, le coordinate filosofiche di questo abitare ricostruite da Hannah Arendt in *The Human Condition* [62]. Qui tutto l'accento è spostato sull'agire

fronto, J.-M. Ferry, *Habermas critique de Hannah Arendt,* in «Esprit», 6 (1986), pp. 109 ss.

56 H. Arendt, *Vita Activa*, cit., pp. 29 ss.

57 M. McCarthy, *Saying Good-Bye to Hannah*, in «The New York Review of Books», 1 luglio 1976.

58 Agostino, *Confessioni*, IX, 10; H. Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, cit., p. 19.

59 H. Arendt, *Che cos'è l'autorità*, in *Tra passato e futuro*, cit., pp. 101-158; Id., *Vita activa*, cit., pp. 266 ss.

60 Ci riferiamo qui a K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, ora in *Sämtliche Schriften*, cit., Band 2, pp. 7-239 (pubblicata originariamente in inglese con il titolo *Meaning in History. The theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1949; trad. it. *Significato e fine della storia*, Milano, Comunità, 1965[2]). È noto che per Löwith la moderna concezione della storia come progresso illimitato è la conseguenza della secolarizzazione della concezione cristiana (e in particolare agostiniana) della vicenda umana come storia della redenzione. Ora, Hannah Arendt critica esplicitamente questa teoria che sposterebbe alla crisi del cosmo classico una frattura che si è invece verificata con la modernità. Per Hannah Arendt, la secolarizzazione è piuttosto connessa alla separazione tra religione e politica, decisiva nella nascita degli stati moderni. Al di là di questa differenza, ci sembra però che entrambi gli autori concordino sulla diagnosi della secolarizzazione nel mondo moderno e su uno dei suoi effetti principali, la storia come «processo» indefinito (cfr. Arendt, *Il concetto di storia nell'antichità e oggi*, in *Tra passato e futuro*, cit., pp. 76 ss.). Ancora diversa è la posizione di Blumenberg che nega sostanzialmente la legittimità della nozione di secolarizzazione in polemica con Löwith (H. Blumenberg, *Die Legimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1983[3], vol. I, pp. 7 ss.), ma anche, indirettamente, con Hannah Arendt.

61 Per una breve ma efficace discussione dell'idea di *polis* in H. Arendt, cfr. D. Sternberger, *Die versunkene Stadt. Über Hannah Arendts Idee der Politik*, in *Die Stadt als Urbild. Sieben Politische Beiträge*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1985, pp. 47-59. Cfr. inoltre P.P. Portinaro, *Hannah Arendt e l'utopia della «polis»*, in «Comunità», XXXV (1981), n. 183, pp. 26-55; per una discussione dell'idea di *politeia* vedi anche A. Dal Lago, *«Politeia». Tradizione e politica in Hannah Arendt*, in *Il politeismo moderno*, cit., pp. 95 ss.

62 Indichiamo soltanto i titoli indispensabili di questa discussione: B. Parekh, *Hannah Arendt and the Search for a new Political Philosophy*, London, MacMillan,

con gli altri, e in presenza degli altri, come sola possibilità di fondare qualcosa di *immortale.* Ma sarebbe abbastanza riduttivo restringere la portata della riscoperta dell'azione alla riproposizione di una sorta di neo-aristotelismo. Hannah Arendt sa troppo bene, proprio per la sua frequentazione di Agostino, come sia l'agire nel suo carattere di evento (la guerra, l'azione politica, la fondazione di stati) sia le concrezioni dell'agire in comune (le istituzioni) non possano sfuggire all'azione dissolutrice del tempo[63]. Non è infatti nell'azione materiale o strumentale (o soltanto in essa) che si può trovare il significato profondo della comunanza, ma nel *discorso* e nella *memoria.* L'azione sfugge all'*annientamento* solo se può essere concertata, e se soprattutto può essere *narrata* — cosí che all'azione, che è sempre incalzata dal nulla, si apra uno spiraglio verso un'altra dimensione temporale. È proprio la traduzione dell'azione in narrazione che permette il costituirsi di una *tradizione,* e cioè di una catena narrativa che, pur alimentandosi dagli eventi storici, *non* coincide con la mera temporalità. Commentando queste analisi di Hannah Arendt, Paul Ricoeur ha osservato che soltanto nella narrazione può essere stabilita l'identità dell'agente, il *chi* permanente dell'azione[64]. Discorso e memoria sono cosí facoltà che inseriscono un cuneo nel tempo e che, una volta alimentate nella

1981; J. Habermas, *La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt*, cit.; A. Enegrén, *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, Puf, 1984; E. Vollrath, *Politik und Metaphisik - Zum politischen Denken Hannah Arendts*, in A. Reif (a cura di), *Hannah Arendt. Materialen zu ihrem Werk*, München-Zürich, Europa Verlag, 1979, pp. 19 ss.; M. Canovan, *The political Thought of Hannah Arendt*, London, Dent, 1974. Per quanto riguarda il dibattito italiano si veda soprattutto: P. Flores d'Arcais, *L'esistenzialismo libertario di Hannah Arendt*, saggio introduttivo a H. Arendt, *Politica e menzogna*, Milano, SugarCo., 1985 (ed. originale *Crises of the Republic*, New York, Harcourt, Brace Jovanovich, 1972); F. Volpi, *Il pensiero politico di Hannah Arendt e la riabilitazione della filosofia pratica*, in «Il Mulino», XXXV (1986), n. 303, pp. 53-75; P.P. Portinaro, *Il problema di Hannah Arendt. La politica come cominciamento e la fine della politica*, *ibidem*, pp. 76-94; Esposito, *Hannah Arendt tra «volontà» e «rappresentazione»: per una critica del decisionismo*, cit.; C. Galli, *Hannah Arendt e le categorie politiche della modernità*, in *Atti del convegno «La filosofia politica di Hannah Arendt»*, cit.; segnaliamo inoltre le opere di autori che sviluppano in modo indipendente alcune concezioni di H. Arendt sull'agire politico: E. Vollrath, *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*, Stuttgart, Klett, 1977 e D. Sternberger, *Drei Wurzeln der Politik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1984[2].

[63] Si veda lo splendido saggio su Benjamin, dominato dal tema della «rovina dei tempi» e della necessità di salvare i frammenti del passato: H. Arendt, *Walter Benjamin, L'omino gobbo e il pescatore di perle*, in *Il futuro alle spalle*, cit., pp. 105 ss.

[64] P. Ricoeur, *Le temps raconté*, cit., pp. 354-355.

tradizione (e alimentandola), restituiscono all'agente la stabilità e la permanenza dell'azione.

Solo riportando il primato dell'azione alla sua essenza discorsivo-narrativa (e quest'ultima alla sua funzione a-temporale) si possono comprendere le distinzioni antropologiche proposte in *The Human Condition:* in primo luogo l'opposizione tra sfera pubblica e privata. Riprendendo le conclusioni della dissertazione su Agostino, potremmo dire che la sfera privata è il luogo sia dell'appetito come *cupiditas* (in cui l'essere umano vive in quanto organismo, ed è dunque privo di identità) sia della creaturalità, in cui egli è *solo* dinanzi a Dio (in cui cioè egli mantiene un'identità che *deve* restare segreta). Al contrario, la sfera pubblica è il luogo dove *egli è e permane* solo in presenza degli altri, dove cioè la sua identità è necessariamente pubblica. Da questa prima opposizione discende anche il netto ridimensionamento del creare e del produrre rispetto all'agire discorsivo-narrativo[65]. Nella creazione dell'*homo faber* e, a maggior ragione, nella produzione dell'*animal laborans,* l'agire non è fine a se stesso (e non può essere oggetto di discorso e di memoria in pubblico), ma è subordinato al venir in essere di cose soggette alla dissoluzione del tempo, o che pure permangono (come le opere d'arte) indipendentemente dai loro creatori. È chiaro che in un'ideale gerarchia delle attività umane, l'attività artistica ha comunque un ruolo di rilievo (rispetto alla pura funzionalità del lavoro), ma la preferenza di Hannah Arendt va indubbiamente all'operare artistico indissolubile dalla presenza di un pubblico, e quindi dalla memoria e dal discorso. Infatti la narrazione, anche nella sua forma letteraria, mantiene un'eco della dimensione interpersonale, che invece si perde quando il creatore si è annullato comunque nell'opera[66].

Se inteso in questo termini, il richiamo di Hannah Arendt alla *polis* (che le è costato incomprensioni e critiche non sempre pertinenti) acquista un significato abbastanza diverso da quello proposto, ad esempio da Strauss o Voegelin, e cioè la ricostruzione di un ordine politico originario[67]. La riconquista del

[65] H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 143 ss.

[66] Cfr. W. Benjamin, *Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nicola Leskov*, in *Angelus Novus*, Torino, Einaudi, 1962, pp. 235-260.

[67] Ci sembrano decisive soprattutto le differenze con Voegelin. In primo luogo ricordiamo la polemica sul significato storico del totalitarismo, che Hannah Arendt

mondo in Hannah Arendt è infatti intimamente paradossale. Nell'azione, gli uomini perseguono l'*eccellenza,* ovvero la possibilità che la loro vita, in quanto degna di fama e di memoria, sia sottratta all'oblio temporale e tramandata nella narrazione. In questo senso, l'azione acquista delle caratteristiche originali rispetto alle abituali definizioni della filosofia politica: in primo luogo è *gratuita,* nel senso che non può limitarsi alle opere (che la trascenderebbero, dissolvendola); è *rivolta agli altri,* ed è possibile solo con gli altri, ma non è comunicativa, nel senso che non mira a comunioni o comunità, ma a un confronto agonale con gli altri; è inevitabilmente *plurale,* perché scaturisce da individui che mantengono una loro autonomia (pluralismo e diversità) nella sfera privata. E, potremmo ag-

riconduce a uno sviluppo storico definito e storicamente ricostruibile (i cui elementi originari, sociali e politici risalgono alla fine del XVIII secolo), mentre Voegelin ne fa il risultato di un processo spirituale di lunghissimo periodo, imputabile al «settarismo immanentista dell'alto Medioevo», e cioè alla gnosi. Ora, da un lato la ricostruzione di Voegelin finisce per dissolvere il significato storico della gnosi (che diventa una sorta di costante dello sviluppo dell'occidente, rintracciabile, volta per volta, nell'escatologia medievale, nel puritanesimo e perfino nella tragicità di Weber); dall'altro, accredita una teoria della storia come «degradazione» e decadenza che finisce per essere ancora piú radicale (e negativa nelle sue conseguenze) delle correnti teorie della secolarizzazione. È proprio questa teoria della decadenza che Hannah Arendt non può accettare, né in Löwith, né, a maggior ragione, in Voegelin. Essa infatti nega proprio la possibilità di quella lotta contro la dissoluzione temporale che Arendt identifica come sola, e difficile, condizione di una fondazione politica. La differenza tra i due autori può essere espressa come differenza tra tensione verso la trascendenza e ricostruzione dell'ordine (Voegelin) e tensione verso l'apertura al presente e fondazione dell'agire nella natalità (Arendt). Per Arendt la lotta contro la dissoluzione del passato nel futuro *può* concludersi nella conquista dello spazio presente. In breve, la sovranità è sempre questione dei soggetti politici attuali, non questione di un ordine trascendente. Benché, come ripetuto in questa introduzione, la posizione di Arendt sia segnata da difficoltà e aporie, essa salva indubbiamente la *novità* dell'agire (è probabile che Voegelin vedrebbe nei consigli rivoluzionari nient'altro che un'ulteriore manifestazione di settarismo gnostico). Su tutta la questione ci sembrano del tutto condivisibili le posizioni di R. Esposito (*Hannah Arendt tra «volontà e rappresentazione»: per una critica del decisionismo*, cit., in particolare, pp. 102 ss.). Per una ricostruzione dell'intero dibattito cfr. inoltre R. Esposito, *Politica e tradizione. Ad Hannah Arendt*, in «Il centauro», 13-14 (1985), pp. 97-136, a cui rimandiamo anche per i relativi riferimenti bibliografici. La recensione di Voegelin a *Le origini del totalitarismo* è pubblicata, insieme alla risposta di Hannah Arendt, in «Review of Politics», 6 (1953) (trad. it. Roma, Astra, 1978). In generale sul rapporto gnosi-escatologia-politica cfr. E. Voegelin, *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, München, Kösel Verlag, 1969 (trad. it. *Scienza, politica e gnosticismo*, in *Il Mito del mondo nuovo. Saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*, Milano, Rusconi, 1970) e Id., *The New Science of Politics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1952 (trad. it. *La nuova scienza della politica*, Torino, Borla, 1968). Per una recente discussione del rapporto gnosi-politica si veda J. Taubes (a cura di), *Religionstheorie und Politische Theologie*, Band 2, *Gnosis und Politik*, München, Schöningh-Fink, 1984.

giungere, è *ludica,* poiché trascende i fini pratici e mondani (da cui evidentemente si alimenta) e quindi, in un certo senso, rientra nella sfera dell'estetica [68]. Ma, ancora una volta, queste connotazioni dell'azione non permettono di sfuggire alla difficoltà del tempo: se l'azione fonda la permanenza del mondo e l'identità degli attori, perché connette ciò che è stato a ciò che sarà tramandato, non per questo si sottrae all'aporia intrinseca a ogni momento temporale. Ci consente certamente di immaginare una catena di tradizione, ma in ogni momento si disperde lungo le due direzioni temporali, verso la memoria di ciò che è stato e verso la possibilità incerta di ciò che sarà tramandato: paradosso di una funzione di continuità che si annulla proprio nel momento in cui si rigenera. Questa aporia, «la lacuna tra passato e futuro», ha evidentemente tormentato Hannah Arendt lungo tutto l'arco della sua riflessione. È presente come senso di un declino irreversibile in *The Human Condition,* e come esplicita difficoltà nell'*Introduzione* alla raccolta di saggi *Between Past and Future,* aperta dalla citazione di un enigmatico aforisma di René Char: *«Notre héritage n'est précédé d'aucun testament»* [69].

Se insistiamo su questo punto non è tanto per descrivere un processo di pensiero che procede di aporia in aporia, quanto per ribadire che il problema della temporalità è, come si è visto a proposito di Agostino, il motivo conduttore profondo delle indagini arendtiane. In questo contesto, il tema della *natalità* [70] suggerisce una possibile soluzione, anche se provvisoria. È caratteristico del tempo convenzionale degli uo-

[68] L'analogia di politica ed estetica in Hannah Arendt è confermata sia da alcune prese di posizione esplicite (cfr. Arendt, *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, in *Tra passato e futuro*, cit., pp. 239 ss.) sia dal ruolo prevalente che *La critica del giudizio* di Kant assume nelle sue ultime opere, e in particolare in *Willing* e nelle lezioni su Kant. Ci sembra legittimo quindi un accostamento di queste posizioni di Hannah Arendt all'estetica della scuola di Costanza. Cfr. in particolare H.R. Jauss, *Apologia dell'esperienza estetica*, Torino, Einaudi, 1985 e Id., *Esperienza estetica ed ermeneutica letteraria*, Bologna, Il Mulino, 1987. Cfr., per una discussione del rapporto estetica-politica in Hannah Arendt O. Mongin, *Du politique à l'esthétique*, in «Esprit», 6 (1980), pp. 98 ss.

[69] R. Char, *Feuillets d'Hypnos*, in *Fureur et mistère*, Paris, Gallimard, 1967, p. 102; H. Arendt, *Premessa: la lacuna tra passato e futuro*, in *Tra passato e futuro*, cit., p. 7.

[70] Le nozioni di natalità e di cominciamento attraversano tutta l'opera di Hannah Arendt. Sul rilievo politico del rapporto natalità-inizio-fondazione, che è discusso nelle pagine che seguono, cfr. H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., capp. 4 e 5, pp. 155 ss.

mini essere insieme processuale, in quanto ripetizione irriflessa della vita riproduttiva, e imprevedibile, proprio in quanto precipita, in ogni *adesso,* in diverse possibilità. Si noti che questo doppio carattere è visto da Hannah Arendt come una conseguenza, progressivamente sempre piú accentuata, della storicizzazione e dell'instaurazione del tempo rettilineo [71]. *Storico*, ai tempi di Erodoto e Tucidide, era lo spazio della narrazione racchiuso in una generazione: Tucidide si accinge a narrare la guerra del Peloponneso perché ha preso parte al suo inizio, e ne conosce direttamente gli antefatti. Egli racconta ai figli ciò che è successo ai padri perché ha conoscenza diretta di tali avvenimenti grandiosi e perché il suo pubblico ne tragga un diretto giovamento. Il suo racconto confina da una parte con l'a-temporalità del mito mentre, dall'altra, si situa nel presente. L'accertamento dei fatti umani, pur essendo in Tucidide volutamente razionalistico (rispetto alle favole mitiche e alle «invenzioni» dei primi dossografi [72]) non si discosta dalla stabilità del cosmo in cui comunque gli eventi umani rientrano. Ma questa stabilità, per Hannah Arendt, si è irreparabilmente perduta con l'infrangersi del cosmo classico. Alla storia come narrazione di ciò che si è visto e ascoltato (come spettacolo sostanzialmente *presente*) si sostituisce la storia come *senso* di ciò che è stato e forse sarà. Il presente, e quindi la stabilità del mondo, si disperde in un passato sempre piú lontano e in un futuro sempre piú aleatorio.

L'imprevedibilità degli affari umani e del mondo, conseguenza della storicizzazione, aumenta quanto piú si accresce la possibilità che il soggetto moderno modifichi, con la sua creatività, il senso degli eventi passati. La *creatività* [73], lungi dal-

[71] H. Arendt, *Il concetto di storia nell'antichità e oggi*, in *Tra passato e futuro*, cit., pp. 17 ss. Anche su questo punto la posizione di Hannah Arendt si differenzia, in parte, da quella di Löwith. Per Arendt sia l'antico concetto di storia sia quello moderno sono in relazione con i relativi concetti di natura. Alla natura e al cosmo stabili dell'antichità corrisponde la storiografia, in Erodoto o Tucidide, come contemplazione delle grandi gesta (come narrazione di azioni immortali), mentre alla scienza della natura soggettivista e indeterministica dell'era post-cartesiana corrisponde il relativismo della storiografia moderna.

[72] Cfr. su questo punto le interessanti osservazioni di Paul Veyne in *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Paris, Seuil, 1983 (trad. it. *I greci hanno creduto ai loro miti?*, Bologna, Il Mulino, 1984).

[73] H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 161 ss.; parliamo qui di produrre, operare e creare soprattutto nel senso di un soggetto che manipola la materia illudendosi di dominarla. La critica arendtiana non riguarda perciò soltanto l'*homo faber* e l'*animal laborans* ma anche le categorie filosofiche moderne che accompagnano l'affermarsi di questi modelli. In questo senso, il ruolo del cogito cartesiano è per Hannah Arendt esemplare.

l'interrompere il precipitare nel tempo, lo accelera accentuandone il carattere aleatorio, perché per definizione impedisce il mantenimento di leggi stabili. Per Hannah Arendt esiste un parallelo evidente tra l'*operare,* in cui l'agire si subordina alla finalità dell'opera, e il *creare* continuo, in cui il soggetto si subordina alla mancanza di fini. La creatività è una categoria della possibilità [74] e quindi, nonostante l'apparente autonomia del soggetto che crea, essa subordina il soggetto alla sua stessa attività in-definita. È per contrastare questa processualità, che ogni costituzione politica (in quanto fondazione) benché apparentemente rivolta al futuro, è un'attualizzazione del passato, poiché cerca di comprendere in un *già fondato* l'imprevedibilità delle possibilità future. In ogni fondazione dell'ordine politico si annida la speranza di contrastare il tempo [75].

Proprio la necessità della fondazione spiega il ruolo centrale della nozione di natalità. Ogni nascita si inserisce in una catena di generazioni, e questo concatenamento ha la funzione di impedire che i nuovi nati siano assoggettati all'imprevedibile, che tra le geneazioni umane si aprano delle lacune. L'imprevedibile, come abbiamo visto, è strettamente associato all'instabilità e quindi all'annientamento temporale. Accettando la propria natalità (il proprio carattere di *creature*, che ricevono da altri la vita) l'essere umano può permanere anche nella sua storicità. E il suo essere storico non viene inghiottito dal futuro in quanto è attualizzazione di una fondazione comune. L'apparente paradosso di una storicità a-temporale si può spiegare con l'insistenza di Arendt sulla nozione di tra-dizione (cioè memoria e discorso). È come se, a partire dall'inaudita novità della natalità, gli esseri umani fondassero, mediante la tradizione e il discorso in comune, una presenza che acquista una valenza atemporale: una sorta di *Jetzt-Zeit* (tem-

[74] Sarebbe possibile, su questo punto, istituire un confronto tra Hannah Arendt e Simone Weil, che ha scritto pagine fondamentali di critica della nozione di possibilità. Ma il parallelo si può estendere all'idea di «sociale», alla critica del soggettivismo, della scienza, ecc. Cfr. S. Weil, *Cahiers*, 3 voll., Paris, Plon, 1970, 1972 e 1974 (trad. it. *Quaderni I*, Milano, Adelphi, 1982 e *Quaderni II*, Milano, Adelphi, 1985). Per qualche cenno su tale rapporto, vedi anche A. Dal Lago, *L'etica della debolezza. Simone Weil e il nichilismo* in P.A. Rovatti e G. Vattimo (a cura di), *Il pensiero debole*, Milano, Feltrinelli, 1983.

[75] Cfr. in questo volume le pp. 522 ss.

po-ora) che, analogamente a Benjamin, redime il passato ma, diversamente da Benjamin, non si alimenta a una tradizione teologica o angelica, bensí alla fondazione *terrena* della tradizione [76].

La complessità della soluzione arendtiana si scioglie se si pensa al ruolo del momento rivoluzionario nella sua teoria politica. Il senso dei movimenti consiliari, al di là dell'improvvisa libertà politica conquistata dagli attori, è nel loro separarsi dalla processualità e dalla ripetizione storico-sociale [77]. Essi, si può dire, bloccano il futuro riportando l'imprevedibile possibilità di ciò-che-potrà-essere nell'alveo della fondazione presente. Essi costituiscono l'inizio di una tradizione, uno spazio di *presenza* e di *presente*. Il loro senso non è dunque nella riaffermazione di un ordine ciclico (come nell'antica nozione storico-astronomica di *revolutio orbium caelestium* [78]) o nel nuovo avvio di una processualità imprevedibile (come nelle nozioni otto-novecentesche di rivoluzione), ma nella ri-fondazione del nuovo, nella permanenza attribuita al *pathos* della novità. Essi fanno *nascere* un evento e, con ciò, l'hanno *deciso*, portando nel presente una possibilità che poteva non essere. Come un nuovo nato è tratto nella comunità dei viventi, e dunque nella catena delle generazioni, cosí un evento rivoluzionario riconnette la novità politica al fondamento comune. Non è difficile vedere come in queste complesse variazioni sull'aporia del tempo storico la nozione di amore, nel suo senso filosofico, giochi un ruolo essenziale.

4. *Ebraismo e universalismo*

Per quanto possa sembrare paradossale, la via che ha condotto Hannah Arendt a interrogarsi sulla *polis*, e sui fonda-

[76] Ci riferiamo qui a W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, in *Angelus Novus*, cit., pp. 72 ss. Che l'idea di *Jetzt-Zeit* abbia avuto qualche influenza sulla nozione arendtiana di *presente* come è discussa in *Pensare* ci sembra indubbio. In entrambi i casi si tratta di una lotta (dall'esito incerto) tra le rovine del passato e il «vento distruttore del progresso». Nel suo saggio su Benjamin, Hannah Arendt nota opportunamente che la figura chiave di Benjamin, il *flâneur*, è colui al quale si rivela il senso segreto delle cose, la «vera immagine del passato», proprio perché il suo tempo è diverso da quello del mondo (la città) che gli corre intorno (H. Arendt, *Il futuro alle spalle*, cit., pp. 125-126).

[77] H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 303 ss.

[78] *Ibidem*, pp. 40 ss.

menti greci della nostra tradizione, passa direttamente per la sua esperienza *ebraica*. Si è visto come Hannah Arendt non discuta i presupposti cristiani della filosofia di Agostino, ma lavori sulle aporie scaturite dall'essenza temporale dell'appetito. Delle tre modalità dell'amore, *cupiditas*, *caritas* e *dilectio proximi*, solo quest'ultima consente di uscire dal tempo, per cosí dire, e di fondare la stabilità del mondo. Ma, aggiungiamo, soprattutto se non si è cristiani, se quindi la storia della redenzione non è fissata ma ricomincia sempre di nuovo. Nel legame che la tradizione consente con il passato, gli esseri umani conquistano una *presenza* nella storia e quindi trascendono la loro natura mortale. Se tale conquista si configura come una continua lotta contro le aporie della temporalità, a maggior ragione essa è ardua per gli esseri umani per definizione separati dalla storia del mondo cristiano — gli ebrei. Il popolo ebraico infatti non soltanto è impegnato a mantenere la continuità con il proprio passato, ma a difenderlo contro i tentativi di dissoluzione attuati dalla cultura dell'Occidente. L'aporia della temporalità si esprime per il popolo ebraico nella forma di un'alternativa disastrosa, posta, come nota Hannah Arendt, a partire dall'epoca in cui esiste una «questione ebraica», e cioè dall'illuminismo: *o* ignorare il processo di secolarizzazione dell'Occidente, rinchiudendosi entro i confini della propria particolarità e perdendo il mondo comune; *oppure* confluire nella storia dell'Occidente, assimilarsi, ma in questo modo recidere i legami con il proprio passato, diventando perciò «nella storia gli esseri privi di storia» [79].

Questa è precisamente l'alternativa posta a Rahel Varnhagen, l'ebrea berlinese non bella e straordinariamente intelligente, la cui biografia [80] accompagna, come una sorta di storia segreta, la vita di Hannah Arendt. All'epoca di Rahel Varnhagen, le comunità ebraiche sono completamente separate dalla

[79] H. Arendt, *Aufklärung und Judenfrage*, in «Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland», IV, 2-3 (1933), n. 2-3; ora in Arendt, *Die Verborgene Tradition. Acht Essays*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1976, pp. 108-126 (trad. it. *Illuminismo e questione ebraica*, in «Il Mulino», XXXV, 1986, n. 3, p. 435).

[80] Si tratta di una interpretazione della vita di Rahel Varnhagen condotta attraverso un'analisi della sua corrispondenza. Questa opera contiene in embrione molti elementi della filosofia matura di Hannah Arendt. Sul rapporto Varnhagen-Arendt, rimandiamo a L.R. Santini. *La passione di capire. Hannah Arendt e il pensare letteratura*, cit., pp. 6 ss.; cfr. inoltre H. Plard, *Hannah Arendt et Rahel Levin: illusions et pièges de l'assimilation*, in «Les Cahiers du Grif», 33 (1986), pp. 101 ss.

vita pubblica delle società occidentali, occupate «a procurarsi del denaro e a studiare la Legge» [81]. Privi di diritti politici, gli ebrei costituiscono una straordinaria eccezione nella cultura europea, ormai in piena epoca illuministica. Alla fine del XVIII secolo, l'esistenza di una comunità priva di cittadinanza è per gli stessi illuministi impensabile. Da Dohm a Friedländer e a Moses Mendelssohn, gli illuministi cristiani o ebrei assimilati considerano l'emancipazione ebraica come il coronamento dell'emancipazione umana. Nel passato ebraico dopo la Diaspora viene visto un retaggio oscuro del medioevo, proprio come è disprezzata la cultura sopravvissuta nei ghetti. Gli ebrei sono il popolo della Legge, ma l'Antico Testamento è ormai un patrimonio dell'intera comunità umana, dei cristiani come degli ebrei, e quindi non è piú specificamente ebraico. D'altra parte, l'emancipazione avviene in nome di una ragione che è identificata con la storia stessa dell'occidente: la ragione è il fondamento comune dell'umanità (Lessing) [82], ed è in suo nome che cristiani ed ebrei appartengono all'umanità e devono godere degli stessi diritti. Indipendentemente dall'accento messo sulla storicità o sulla razionalità come fondamenti dell'umano, le varie correnti dell'illuminismo concordano sulla necessità di distaccare gli ebrei dalle loro tradizioni: «In Lessing la separazione di ragione e storia ha lo scopo di eliminare la religione come dogma. Mendelssohn, da parte sua, tenta proprio di salvare la ragione ebraica, in base al suo "contenuto eterno", indipendentemente dal fatto che essa si basi su una testimonianza storica» [83]. In entrambi i casi, dunque, l'emancipazione del popolo ebraico è connessa alla separazione dalla *sua* storia. È solo attraverso la *Bildung*, la formazione provvista dal mondo estraneo, dalla cultura dei gentili o dalle verità eterne della ragione, che l'ebreo può superare i confini del ghetto.

Se l'illuminismo subordina l'emancipazione degli ebrei alla rottura con il loro passato storico, il romanticismo cerca di restituire loro una specificità, ma facendone qualcosa di eccezionale. Per Herder gli ebrei coltivati sono persino superiori ai

[81] H. Arendt, *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, München-Zurich, 1984[5], p. 17.

[82] H. Arendt, *Illuminismo e questione ebraica*, cit., p. 421; cfr. anche G.E. Lessing, *L'educazione del genere umano*, in *Religione, storia e società*, Messina, La libra, 1973.

[83] H. Arendt, *Illuminismo e questione ebraica*, cit., p. 426.

cristiani, nella mancanza di vincoli storici derivata dalla loro posizione d'eccezione, ma solo se abbandonano «i loro orgogliosi pregiudizi nazionali [e respingono] i costumi che non convengono alla nostra epoca, alla nostra costituzione e anche al nostro clima» [84]. Omologati o resi eccezionali, gli ebrei vengono cosí privati di una tradizione specifica. Anche la storia *(Historie)*, in cui gli ebrei sono versati, non permette loro di riconnettersi al proprio passato storico, perché essa è una prerogativa dell'uomo distaccato, capace di una distanza imparziale dai contenuti delle sue indagini. Inizia qui, tra la fine dell'illuminismo e il periodo romantico, l'ostilità di ampi strati dei popoli europei per gli ebrei, quella mescolanza di persecuzione e incomprensione che avrà conseguenze terribili nella prima metà del XX secolo. L'accesso degli ebrei al mondo borghese è possibile solo se essi rinunciano alla loro particolarità, al loro retaggio religioso. L'ebreo diventa cosí *freischwebend*, essere privo di radici, «sospeso in aria», attratto dall'affermazione pubblica, vezzeggiato dai gentili, ma respinto quando cerca di affermare il suo diritto a un'identità autonoma [85]. D'altra parte, se ritorna nel ghetto o si muove negli spazi che la società borghese gli consente, è privo di voce politica, indifeso, esposto ai ricatti dei suoi «protettori», o semplicemente bersaglio ideale della paranoia collettiva. In *Le origini del totalitarismo*, Hannah Arendt ricostruirà la dialettica di attrazione e repulsione che si istituisce, a partire dalla metà del XIX secolo, tra «ebrei usciti dai ghetti» e mondo borghese: il demonismo degli uomini eccezionali come Disraeli o Rathenau, il tentativo degli ebrei di farsi accettare nella sfera sociale e mondana (si pensi solo alla figura di Bloch nella *Recherche* di Proust), l'antisemitismo come risorsa del populismo demagogico e nazionalista, il patetico tentativo degli intellettuali ebrei di ritagliarsi una zona protetta nella crisi europea alla svolta del secolo, l'*affaire* Dreyfus [86].

[84] Citato in H. Arendt, *Illuminismo e questione ebraica*, cit., p. 434.

[85] Ci riferiamo qui alle analisi condotte in H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., tomo primo, *L'antisemitismo*.

[86] Cfr. H. Arendt, *Ritratto di un periodo*, recensione di *Il mondo di ieri* di Stefan Zweig, in *Ebraismo e modernità*, cit., pp. 51 ss.; per una storia degli intellettuali tedeschi tra Weimar e l'avvento del nazismo, che mette in luce tali aspetti, cfr. F.V. Grunfeld, *Profeti senza onore. L'intelligenza ebraica nella cultura tedesca del '900*, Bologna, Il Mulino, 1986.

Negli anni in cui elabora la biografia di Rahel Varnhagen e sviluppa queste riflessioni, Hannah Arendt si avvicina al sionismo, alla ricerca di un retaggio che le permetta di individuare il destino ebraico. Ma non è difficile vedere come le sue analisi dell'esistenza ebraica si connettano direttamente ai problemi suscitati dalla dissertazione su Agostino. Come ebrea, sperimenta, nel corso degli anni '20, all'inizio degli anni '30 l'impossibilità di quel mondo comune in cui, alla fine della sua dissertazione, aveva visto un'uscita dall'aporia del tempo. Il presente è promesso agli ebrei solo nella forma dell'assimilazione, ma a patto del distacco dalla loro tradizione culturale, e quindi, secondo le categorie elaborate da Hannah Arendt, non è altro che una promessa vana. Per chi è ridotto alla condizione di ospite nella tradizione dell'occidente cristiano, *memoria* storica e *vita socialis* sono ormai in contraddizione. Nella biografia di Rahel Varnhagen, Arendt non cerca tanto (o soltanto) una possibilità di identificazione personale, quanto la rivelazione della *cifra* dell'esistenza ebraica [87]. L'eroina del romanticismo berlinese rappresenta infatti una parabola necessaria, che acquisterà valore esemplare nell'opera della sua biografa: dall'esistenza senza radici dello *schlemihl*, vittima sfortunata e inconsapevole di circostanze avverse, all'esistenza dolorosa ma indipendente del *pariah* consapevole.

«"Che cos'è un uomo senza la sua storia? Un prodotto della natura — non una personalità". La storia di una personalità è piú vecchia di un [individuo come] prodotto della natura, inizia prima del destino individuale, e può proteggere o distruggere ciò che in noi è o rimane naturale» [88]. Non ricca, non bella,

[87] Come abbiamo già visto (nota 20 della presente introduzione) l'interesse per l'esistenza ebraica aveva condotto ad alcune divergenze con Jaspers. Anche dopo la guerra, al momento della pubblicazione di *Rahel Varnhagen*, Jaspers manterrà alcune riserve sull'opera, giudicandola poco equilibrata e negativa (cfr. H. Arendt-K. Jaspers, *Briefwechsel*, lettera di J. a A. del 23 agosto 1952 e risposta di A. a J. del 7 settembre 1952, pp. 228-238). Walter Benjamin, che aveva potuto conoscere l'opera prima che fosse ultimata (durante il comune esilio parigino) ne dà invece un giudizio piú che favorevole: «A me quest'opera ha fatto una grande impressione. Nuota vigorosamente contro la corrente dell'ebraistica edificante e apologetica. Tu sai benissimo che tutto quello che si poté leggere finora intorno agli "ebrei della letteratura tedesca" si era appunto lasciato trasportare da questa corrente» (W. Benjamin a Gershom Scholem, 20 febbraio 1939, in W. Benjamin e G. Scholem, *Briefwechsel 1933-1940*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1980; trad. it. *Teologia e utopia*, Torino, Einaudi, 1987, p. 277).

[88] H. Arendt, *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutsche Jüdin aus der Romantik*, cit., p. 16.

intelligente ma priva di talenti particolari, Rahel Varnhagen cerca inizialmente nella ragione, nella sua capacità autonoma di pensiero, quel senso di sé che non sente espresso nella propria «nascita senza onore», nel retaggio ebraico. Ma le possibilità del suo pensiero, che dipendono dalla negazione della sua identità storica, si rivelano solo all'esterno di sé, nel mondo sociale, dove un essere privo di radici è esposto al continuo mutamento. Senza il senso di consistenza che può essere offerto dalla consapevolezza delle proprie origini, il soggetto individuale diviene inevitabilmente sociale, viene risucchiato in un gioco interminabile di specchi nelle relazioni con gli altri. L'uscita dal mondo del ghetto si esprime, per Rahel, nel tentativo di far valere la sua pura identità di pensiero nei salotti intellettuali di Berlino, nelle relazioni epistolari con uomini celebri e nella rinuncia alla propria religione. Ma questo rapporto con gli altri — di cui Hannah Arendt ricostruisce le ambiguità, le delusioni e gli scacchi — è vissuto da Rahel con crescente amarezza: «Siamo state fatte per vivere la verità in questo mondo. E per diversi cammini siamo arrivate allo stesso punto. Siamo tutt'e due ai margini della società umana. Per noi non c'è né posto, né occupazione, né titolo di vanità. Tutte le menzogne ne hanno. Solo la verità eterna, la vita e sentimenti giusti, il senso non deviato delle realtà elementari e profonde della natura, tali che noi possiamo afferrarle immediatamente, non hanno titolo! Ed ecco perché siamo escluse dalla società, voi perché l'avete scandalizzata... ed io perché non posso mentire e peccare con essa» [89].

Il recupero dell'identità, per una donna ebrea che ha voluto emanciparsi dalla condizione di *schlemihl* per diventare solo una *parvenu*, alla fine di questo conflitto tra società e verità è il rifiuto delle lusinghe sociali. Ma, prima ancora, è decisivo il rovesciamento del proprio rifiuto originario — è necessario il ritorno alle proprie radici. E questo, perfino per una *parvenu* che ha contratto un matrimonio borghese e rassicurante, è possibile nel recupero della sua identità di *pariah*: «Il fatto che riuscisse a salvare le sue qualità di *pariah*, quando cominciò la sua esistenza di *parvenu*, le offrí una scappatoia, le

[89] Lettera di R. Varnhagen a Pauline Wiesel del 10 ottobre 1810, in appendice a H. Arendt, *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutsche Jüdin aus der Romantik*, cit., pp. 230-231.

indicò un cammino verso la vecchiaia e la morte. È la scappatoia attraverso cui il *pariah,* proprio perché è un emarginato, può guardare la vita nella sua totalità, lo stesso cammino nel quale il *pariah* può raggiungere "il suo supremo amore per una *libera* esistenza"»[90]. Solo alla fine della vita, Rahel Levin, rifiutando l'assimilazione, può «conciliarsi» con il mondo sociale che ha perseguito fin dalla giovinezza. Ma ora questo nuovo rapporto non segue piú il ritmo estraneo e i flussi incerti della mondanità. Nelle sue ultime lettere, scritte in ebraico, l'interlocutore privilegiato diventa Heine, il primo ebreo assimilato che abbia proclamato il suo giudaismo, poeta e agitatore sociale. Attraverso il recupero della condizione di *pariah,* Rahel Varnhagen, donna ebrea e quindi *Schlemihl,* ha trovato una via verso il mondo, una via necessariamente politica[91].

Come la dissertazione su Agostino, la biografia di Rahel Varnhagen, opera giovanile pubblicata nella maturità, permette di ricostruire il mosaico, apparentemente complesso, della filosofia politica arendtiana. Con un tipico rovesciamento di prospettive, il *pariah,* proprio perché ha accettato le sue origini, la sua natalità e quindi l'appartenenza a una tradizione particolare, può pretendere l'universalità del suo agire politico. È in nome degli esclusi dalla storia (dell'occidente) che Hannah Arendt rivendica, *in tutta la sua opera,* l'azione politica, la partecipazione al mondo comune, come *isonomia.* È questo uno degli aspetti piú sconcertanti, e forse piú irritanti — secondo le categorie correnti del nostro pensiero politico — della sua riflessione. Gli attori non partecipano al mondo degli affari pubblici in virtú del loro essere privato o del loro essere sociale — nel senso marxiano dell'appartenenza ad una classe o ad una attività produttiva particolare — ma diventano ogni volta uguali *solo se* condividono uno spazio pubblico. In breve, Hannah Arendt, a partire dalle sue riflessioni sull'esistenza ebraica, *rovescia* la nozione stessa di identità politica che si è affermata nella tradizione dell'occidente[92]. Nel pensiero politico prevalente successivo all'illuminismo, nella tradizione democratica e in particolare nell'asse Rousseau-Marx, è l'uguaglianza a priori degli uomini,

[90] *Ibidem,* p. 200.

[91] *Ibidem,* pp. 208-211.

[92] Per una ricostruzione del pensiero specificamente politico di Hannah Arendt cfr. A. Enegrén, *La pensée politique de Hannah Arendt,* cit., in particolare, pp. 68 ss.

naturale e sociale, che fonda il progetto politico. In Marx l'identità politica, cosí come è espressa nell'utopia comunista, è il risultato di una trasformazione sociale retta da leggi storiche oggettive. Si potrebbe dire che nel marxismo l'uguaglianza sociale e parzialmente inconsapevole dei soggetti trionfa quando abbatte la sovrastruttura politica esistente. In Hannah Arendt, invece, è la realizzazione di uno spazio pubblico nel presente, ovunque gli uomini possano concertare la propria azione, che li rende uguali, indipendentemente dalla loro esistenza privata e sociale che resta, e deve restare, estranea alla sfera pubblica. Il *pariah* consapevole ottiene il suo diritto alla storia, e quindi alla *presenza,* non perché vuole trasformare il mondo a sua immagine, ma quando, pur conservando l'identità delle sue origini, lotta per un accesso alla sfera pubblica.

Etichettare questo rovesciamento come una ripresa del pensiero politico conservatore, o come una mera riattualizzazione di Tocqueville, ci sembra del tutto fuorviante[93]. In Hannah Arendt, la consapevolezza dell'oppressione sociale è pari, se non superiore, a qualsiasi pensatore politico del nostro tempo. Cosí, in particolare, la figura che acquista valore esemplare, nella lotta contro l'antisemitismo dell'inizio del secolo, è Bernard Lazare[94], l'ebreo socialista che coltiva l'«utopia» di un'alleanza degli ebrei europei con gli altri gruppi sociali oppressi, contro l'imperialismo e l'antisemitismo. E basterebbe ricordare il saggio su Rosa Luxemburg[95] per fare giustizia dell'accusa di neo-conservatorismo che è stata spesso sollevata contro Hannah Arendt. L'aspetto centrale della sua «teoria politica» non è infatti l'esclusione o la negazione della sfera sociale, che non avrebbe senso in una moderna concezione dell'agire, ma la sua necessaria subordinazione alla sfera della *politeia.* In altri termini, per poter agire in pubblico, con

[93] Il senso libertario della teoria arendtiana è giustamente sottolineato da P. Flores d'Arcais in *L'esistenzialismo libertario di Hannah Arendt,* in H. Arendt, *Politica e menzogna,* cit.

[94] H. Arendt, *Herzl e Lazare,* in *Ebraismo e modernità,* cit., pp. 27-34. È probabile che Hannah Arendt abbia conosciuto la figura di Lazare attraverso un saggio di Péguy, che ne aveva difeso l'opera e la memoria durante i conflitti seguiti all'*affaire* Dreyfus (cfr. C. Péguy, *Notre Jeunesse,* Paris, 1902, pp. 68 ss.; trad. it. *La nostra giovinezza,* Torino, Studium, 1972).

[95] H. Arendt, *Rosa Luxemburg 1871-1919,* in *Men in Dark Times,* cit., pp. 39 ss.; si deve notare che questo saggio non presenta alcuna immagine di Rosa Luxemburg «privata», ma insiste sul carattere libertario della critica a Marx.

gli altri, un essere umano deve radicarsi necessariamente nel privato — deve esistere come *creatura,* grata delle sue origini e *sola* dinanzi alle domande poste dal mero fatto di esistere — ma, a partire da tale solitudine e privatezza, egli può fondare con gli altri uno spazio comune, in cui le differenze originarie non contano piú. L'*isonomia,* tipo ideale della forma politica in Hannah Arendt, è infatti la conquista dell'uguaglianza, davanti alla legge comune, di esseri che restano essenzialmente diversi.

Quest'ultimo punto, e cioè la grecità [96] idealtipica della *politeia,* ci permette di misurare la distanza della filosofia di Hannah Arendt da concezioni della politica o della storia esplicitamente influenzate dalla *religione* ebraica [97]. Si è visto come la svolta decisiva, che ha permesso di rispondere positivamente alle aporie del tempo, sia costituita dall'esperienza consapevole del *pariah,* e quindi dalla rivendicazione di un mondo comune per gli ebrei. Ma la provenienza degli esseri umani da una doppia origine, il fatto che essi restano soli nella loro creaturalità anche quando costruiscono un mondo comune con gli altri, esclude che la fede o l'appartenenza religiosa possano intervenire in quanto tali nello spazio pubblico. Questo non significa che la concezione arendtiana sia una «anti-teologia politica». Hannah Arendt potrebbe indubbiamente accettare la massima iniziale della teologia politica, secondo cui «tutti i concetti piú pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati» [98]. Il problema è piuttosto quale elemento debba essere sottolineato nella relazione teologia-secolarizzazione. Ora, per Hannah Arendt, dalla secolarizzazione *non si può evadere,* poiché ogni tradizione si pone già nella *distanza* da una verità originaria. Ma dire che la secolarizzazione è inerente alla tradizione non significa negare l'eredità religiosa. Il rapporto con il Creatore, e quindi con la trascendenza e l'oltre-mondo, resta per Hannah Arendt un fondamento dell'umano, nella solitudine e nell'imperscrutabilità di ogni esistenza personale. Tuttavia, fare della trascendenza il senso dell'abitare comune degli uomini sulla terra significherebbe negare proprio quella lotta per la fondazione del *presente* che abbiamo visto al cuore di tutta la sua riflessione. Non è difficile leggere nella duplicità della antropologia filosofica arendtiana sia una *difficoltà* insolubile, sia una scissione, e quindi un elemento tragico. L'ambito dell'agire in comune non riguarda la redenzione, ma la conquista aleatoria di uno spazio sottratto alla dissoluzione del tempo. Forse, nella loro interiorità, gli uomini possono sperare che da uno spiraglio del presente il messia annunci l'irruzione dell'eterno. Ma nell'esteriorità del *sensus communis* essi si trovano *soli* faccia faccia con gli altri. È nello spazio aleatorio del presente che essi conoscono la miseria e fondano la libertà [99].

[96] Cfr. H. Arendt, *Vita activa,* cit., *passim*; Id., *Tra passato e futuro,* cit.; sul senso della rivendicazione della *politeia* greca per una teoria politica contemporanea cfr. C. Maier, *Die Entstehung des politischen bei den Griechen,* Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1983, pp. 438 ss.

[97] Questo non significa che la teoria arendtiana sia anti-religiosa; ma da tutta la sua riflessione consegue che lo spazio politico non può essere occupato dalla pratica religiosa. È vero che uno dei motivi della decadenza della politica moderna ha origine nella crisi dell'autorità religiosa, ma non avrebbe senso ricostruire tale autorità nel cuore del processo di secolarizzazione; cfr. H. Arendt, *Che cos'è l'autorità,* in *Tra passato e futuro,* cit.; Arendt insiste spesso sul pericolo di una confusione di religione e politica.

[98] C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveranität,* München-Leipzig, Duncker & Humblot, 1922 (trad. it. in *Le categorie del «politico»,* Bologna, Il Mulino, 1972, p. 61).

5. *Il mondo come apparenza*

Muovendo dall'esperienza ebraica del *pariah,* dalla filosofia heideggeriana della temporalità e dalle analisi della metamorfosi secolare della *politeia,* tutte le riflessioni arendtiane convergono dunque nell'identificazione di uno *spazio politico. The Life of the Mind* costituisce il tentativo di fondare sistematicamente in termini filosofici tale spazio. Non cercheremo certamente di riassumere le analisi con cui Hannah Arendt disegna tale spazio e ricostruisce il dissidio originario di pensiero e azione nella filosofia occidentale a partire dall'esperienza greca. Ci limiteremo soltanto, in conclusione, a indicare l'as-

[99] *La loro libertà e non la loro sovranità.* È questo punto che differenzia radicalmente la teoria di Hannah Arendt da teorie dell'ordine (Voegelin), della volontà oppure della decisione (Schmitt): su ciò, cfr. H. Arendt, *Che cos'è la libertà,* in *Tra passato e futuro,* cit., pp. 172-180. Mi sembra inoltre che l'accento messo sulla nozione di libertà costituisca un motivo di differenza anche dal «teismo razionalistico» di un pensatore come Leo Strauss. Decisivo è, al riguardo, il differente atteggiamento dei due autori verso la filosofia politica classica (soprattutto platonica), verso cui H. Arendt è molto piú critica di quanto sia Strauss. Cfr. L. Strauss, *Che cos'è la filosofia politica,* Urbino, Argalia, 1977.

sunto generale ed alcuni aspetti decisivi di questa sua ultima opera filosofica.

Per cominciare, l'esperienza umana nello spazio comune è essenzialmente plurale. E questo sotto due punti di vista. Il primo è quello già discusso della *molteplicità* inerente alle stesse nozioni di *polis* e *politeia* nel loro significato originario. Il secondo si riferisce alla pluralità dell'esperienza di ogni singolo individuo. Con l'espressione *vita della mente* si intende infatti, al di là di ogni organicismo o olismo, il coordinamento e la complementarità delle diverse facoltà umane (Pensare, Volere e Giudicare, a cui si può aggiungere, naturalmente, Agire). A ben vedere, nella sua ultima opera Hannah Arendt presenta una visione piú ampia e comunque piú articolata di quella ottenuta in *The Human Condition,* dove si trattava soprattutto di rileggere polemicamente una tradizione speculativa che aveva assegnato alla *theoria* il primato sopra ogni altra facoltà, e soprattutto sull'agire [100]. Adesso, il problema è comprendere i molteplici rapporti che si instaurano tra le diverse facoltà umane, affinché una non finisca per prendere il sopravvento sulle altre: il pensiero si assimila alla morte quando perde la sintonia con il mondo e con il prossimo, l'agire diviene cieco quando si separa dal pensiero, la *praxis* diviene letteralmente muta, riproduttiva, quando si separa dalla *lexis* e dal giudizio, il giudizio non può aver senso se non nell'ambito della pluralità e dell'esercizio della parola.

Nella ricostruzione delle facoltà spirituali agisce dunque la ricerca dell'identità — ma di un'identità problematica e continuamente messa in gioco. Allo stesso modo della lotta per il presente, l'idea (implicita) di identità in Hannah Arendt è sempre una conquista, mai un dato o un sub-strato, né un *sub-jectum.* Conservando sempre il suo *sé* segreto (privato, originario, creaturale) l'essere umano diventa un «chi» solo nell'esercizio plurale delle sue facoltà e nel confronto con la pluralità che lo circonda. Egli si espone costitutivamente, si pone tra sé e gli altri: la sua condizione é relazionale. È nel movimento incessante e mai cristallizzato tra il suo sé e gli altri che egli *si* trova. Né soggetto né oggetto — potremmo dire — ma gioco e movimento tra l'interiore e l'esteriore, tra pensiero e azione, tra ombra e luce. Ripetiamo che in Hannah Arendt

[100] H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 23.

non si dà trasparenza comunicativa. Conosciamo gli altri quando essi si manifestano, appaiono, nel mondo comune. Ma essi celano, devono celare sempre, il proprio segreto. Hannah Arendt rimprovera spesso a Heidegger il carattere periferico che in *Sein und Zeit* le altre esistenze hanno per l'Esserci, il fatto che ogni esserci si gioca entro il limite della *propria* morte, che nell'analitica esistenziale di Heidegger non si apre lo spazio per un mondo (e quindi per un destino) *comune* [101]. Ma la comunanza non comporta un cedimento all'alterità. Il soggetto arendtiano (se vogliamo chiamarlo cosí) protegge i propri segreti, traccia dei limiti, difende la propria pluralità. Egli è responsabile di sé, e cerca risposte e responsabilità nel fragile spazio che apre con gli altri. In breve esso non è né *substantia* metafisica, né passività [102], ma attività orientata agli altri. E in quanto tale, egli appare e scompare incessantemente — solo in questo senso egli è al tempo stesso presente e nomade, radicato e rivolto fuori di sé.

Il primo volume di *The Life of the Mind* si apre infatti con un'analisi dell'essere nel mondo come apparenza. Hannah Arendt contesta fin da principio la teoria della scissione dei due mondi (fondo/superficie; *Sein/Erscheinung*; realtà/apparenza; verità/finzione). Il primato dell'apparenza, nel senso che la realtà non si dà *se non* nell'apparenza, è tutto derivato dal significato autentico e non convenzionale del termine. Apparenza *(Erscheinung, Appearance)* é ciò-che-si mostra, non ciò-che-sembra, è dis-velamento, non parvenza. In breve, la realtà e ciò che l'accompagna (*realness,* il senso di ciò che è reale) esiste solo in quanto appare alla luce. Al contrario la ricerca metafisica di ciò che sta sotto, della vera realtà soggiacente, si prolunga nella scienza moderna come ricerca delle cause soggiacenti al mondo delle apparenze:

[101] Cfr. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, cit.; per un'ampia discussione delle categorie di Heidegger nell'ambito della filosofia relazionale, cfr. M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin, De Gruyter, 1981, pp. 413 ss.

[102] Sulla distanza di Arendt da filosofie radicali dell'alterità, su cui non possiamo soffermarci qui, vedi A. Dal Lago, *«Politeia». Tradizione e politica in Hannah Arendt*, cit.; a nostro avviso, Hannah Arendt non potrebbe accettare la subordinazione del soggetto all'Altro che è al cuore delle filosofie della passività, e neppure il discredito del mondo che si accompagna a tali filosofie. La teoria di Hannah Arendt non contempla la *trascendenza* nel senso discusso soprattutto, nel nostro tempo, da Lévinas.

La ricerca incessante, da parte della scienza moderna, del fondo sottostante alle mere apparenze [...] ha di fatto costretto allo scoperto il fondamento delle apparenze, cosí che l'uomo, creatura predisposta per le apparenze e dipendente da esse, se ne impadronisse e lo manipolasse. Ma i risultati sono stati piuttosto sconcertanti. È divenuto via via palese come nessun uomo possa vivere tra «cause» o rendere pienamente conto, nel normale linguaggio umano, di un Essere la cui verità può essere scientificamente dimostrata in laboratorio e sperimentata praticamente nel mondo mediante la tecnologia [103].

La realtà si può dunque vivere e sopportare solo nel mondo delle apparenze. Sotto ciò che appare si mostrano altre apparenze, e il fondo che viene portato alla luce è tanto irreale, e quindi falso, per l'essere nel mondo, quanto la vita prodotta in laboratorio è irreale, e quindi falsa, rispetto alla vita vissuta nel mondo.

Non si deve pensare, dato il primato attribuito all'apparenza come ciò che si dis-vela (nel senso della *a-lētheia*, o dell'essere come *Das Entborgene*), che Hannah Arendt si installi in una metafisica della luce. Infatti il pensiero, che si rapporta alla realtà delle apparenze in uno spazio visivo, non è indipendente dal linguaggio: può essere espresso solo dal linguaggio (anche nella fase interiore del dialogo con se stessi), e quindi opera il trasferimento — *metapherein* — della realtà dallo spazio visivo a quello che potremmo definire dialogico. Se le apparenze ci si mostrano nel gioco di luce e di ombra dominato dalla figura dello sguardo, esse possono essere pensate e comunicate solo nello spazio della parola, del dialogo e dell'ascolto [104]. Hannah Arendt non critica esplicitamente la prevalenza della figura della luce nella metafisica occidentale, per il semplice fatto che tutte le immagini del pensiero sono comunque derivazioni delle percezioni dei sensi. Ma ciò che permette al pensiero di non essere recluso nella contemplazione, nella visione, è la relazione necessaria dell'ambito della visione con quello della parola. Proprio a causa di questa necessità il pensiero non può che essere metaforico. La metafora, piú che nel senso tradizionale di un passaggio o trasferimento ad un altro significato, ha per Hannah Arendt la funzione di un *ponte* tra le attività mentali interiori e invisibili e il mondo

[103] Cfr. in questo volume la p. 106.

[104] È superfluo aggiungere come, anche in questo caso, Hannah Arendt si colleghi (pur criticamente) alle nozioni delle tarde opere di Heidegger.

delle apparenze, è il collegamento necessario tra la visione e il dialogo di cui il pensiero è intessuto. La metafora perciò è coestensiva alle apparenze (e quindi alla realtà). Solo attraverso le metafore il pensiero può pensare la realtà. Ma questo significa che pensiero e realtà, invisibile e visibile, sono uniti in un plesso: «Non ci sono due mondi, perché la metafora li unisce» [105].

Ci siamo soffermati su questo aspetto perché, ancora una volta, in analisi apparentemente specialistiche ritorna, quasi ossessivamente, il problema di Hannah Arendt, l'accesso al mondo. È nell'apertura al mondo delle apparenze che il pensiero, mediante le metafore, trova senso e funzione. Dire apertura non significa però che il pensiero separato si apra *al* mondo, bensí che esso sussiste già nell'apertura *del* mondo. Diventa qui decisiva la critica del *cogito* cartesiano [106]. Hannah Arendt non condivide tanto l'opinione filosofica secondo cui il *cogito* è responsabile della soggettivizzazione scientifica del mondo [107]. Piuttosto, mette in luce l'illusione di una separazione del pensiero dal mondo quale è implicita nel programma cartesiano. Come già aveva visto Nietzsche (e Kant prima di lui), la formula *cogito, ergo sum* è fallace soprattutto perché da essa si può derivare l'esistenza di *cogitationes*, non di una sostanza pensante. Ora, il problema è stabilire le conseguenze di tale fallacia nella moderna immagine del pensiero e della filosofia. Mentre Heidegger vi scorge soprattutto l'operare di una volontà di potenza metafisica che si esprime come «messa a disposizione del mondo», attraverso l'equazione soggettiva rappresentazione-appropriazione [108], Jaspers vi intravvede piuttosto un abisso, l'abisso della soggettività separata [109]. Ed è a questa seconda lettura che Hannah Arendt si richiama. La fallacia cartesiana ha effetti decisivi sul ruolo del pensiero, perché dopo di essa, nelle sue riprese per quanto critiche (Hannah Arendt pensa esplicitamente a Husserl), viene coltivata

[105] Cfr. in questo volume la p. 197.

[106] H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 301-302, e, in questo volume, le pp. 128-137.

[107] Discussa soprattutto da M. Heidegger in *Die Zeit des Weltbildes* (1938), poi in *Holzwege*, Frankfurt, Klostermann, 1950 (trad. it. *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, 1968, pp. 191-202).

[108] M. Heidegger, *Die Herrschaft des Subjects in der Neuzeit*, in *Nietzsche*, cit., vol. II, pp. 141 ss.

[109] K. Jaspers, *Descartes und die Philosophie*, Berlin, De Gruyter, 1966[4], pp. 79 ss.

l'illusione che il soggetto pensante, con una *decisione* — come nell'*epoché* husserliana — possa spogliarsi delle sue intrinseche determinazioni, della sua dipendenza costitutiva e co-estensiva dal mondo. Piú dunque che un atto della potenza, come in Heidegger, il *cogito* esprime un atto di impotenza, di reclusione. Piú che *sub-stantia* o fondamento, il soggetto cartesiano e post-cartesiano è caduta nell'abisso della separatezza, distanza e sradicamento. Ecco dunque apparire l'inimicizia di pensiero e *sensus communis,* il fondamento di quell'impoliticità della filosofia che si rivelerà, alla fine, proprio nel maestro di Hannah Arendt, Heidegger.

Un'impoliticità che, nel primo volume di *The Life of the Mind,* Hannah Arendt ripercorre fino alle origini greche del pensiero occidentale:

> In altre parole, il regno tirannico del re-filosofo, ritenuto necessario per proteggere il filosofo dalla moltitudine, comincia o finisce con la ritirata del filosofo in se stesso, e con l'istituzione di un dominio tirannico su se stesso. Cercando di prolungare indefinitamente lo stupore senza parole che è all'inizio e alla fine della filosofia, cercando di sviluppare attraverso un modo di vita (il *bios theoretikos)* ciò che può essere solo un momento fugace o, per riprendere un'immagine di Platone, una scintilla fuggitiva tra due pietre focaie, il filosofo si stabilisce, e stabilisce la sua esistenza, in questa singolarità che ha sperimentato quando ha provato il pathos del *thaumadzein* [lo stupore ammirato]. Egli distrugge cosí in se stesso la pluralità della condizione umana [110].

Alla domanda «che cosa ci fa pensare?», il pensiero non può rispondere se non ricorrendo a se stesso, e qui, nello stupore platonico come nell'introspezione cartesiana, nella decisione dell'*epoché* husserliana come nella *Gelassenheit* di Heidegger, si apre quella faglia tra pensiero e mondo, tra filosofia e azione, che è divenuta forse il problema principale della filosofia contemporanea. Allora, piú che tentare improbabili conquiste del mondo — che presupporrebbero comunque il luogo separato del pensiero — conviene mutare domanda. La critica dell'estraniazione del pensiero si conclude infatti, alla fine di *Pensare,* con il quesito «Dove ci troviamo quando pensiamo?». In altri termini, come è possibile restituire al pensiero il suo spazio *nel* mondo, riportare pensiero e filosofia nella comunità

[110] H. Arendt, conferenza inedita del 1954 su *Filosofia e politica*, ora in «Les Cahiers du Grif», 33 (1986), p. 94.

della vita, nel *sensus communis,* da cui i filosofi hanno voluto ostinatamente separarsi?

Questa domanda impone, una volta di piú, che il soggetto si confronti con il problema del tempo. Abbiamo visto infatti che il mondo nella sua stabilità, nel suo carattere cosmico, non è un dato, una risorsa, ma una conquista. Poiché la realtà mondana è costituita da apparenze, essa appare e scompare, scaturisce dall'ombra e ritorna nell'ombra. Ma questa è precisamente l'aporia che, dall'epoca della dissertazione di Agostino, percorre l'opera arendtiana. Il re-filosofo, nel suo regno separato, si illude forse di dominare il tempo. Ma se viene riportato al mondo, entra nel dominio della fugacità. Ecco perché Hannah Arendt conclude enigmaticamente il volume sul pensare con il ricorso a una metafora non filosofica, tratta da un apologo di Kafka [111]. Come ogni essere trascinato nel flusso del tempo, uomo comune o filosofo, «egli», il soggetto impersonale della pagina di Kafka, è costretto tra due avversari che si incalzano e lo incalzano, tra passato e futuro, come interpreta liberamente Hannah Arendt. «Egli» non può sfuggire al combattimento, se non *in un sogno,* dove potrà illudersi, per la sua conoscenza dei contendenti, di essere eletto arbitro della contesa. Ma il sogno è analogo alla condizione di separatezza del filosofo o al *thaumadzein* platonico. O meglio, la possibilità che «egli», chiunque sia, divenga arbitro del conflitto tra passato e futuro, consumato sempre a spese del *presente,* è illusoria: a meno che «egli» non strappi a quel conflitto interminabile una pausa, che non inserisca una diagonale, come la definisce Hannah Arendt, tra passato e futuro. E come pensare questo intervento? La risposta è precisamente quella a cui Hannah Arendt ha dedicato tutte le sue opere, la fondazione del presente. Ma ora, con la differenza decisiva che a questo movimento in diagonale tra passato e futuro partecipa direttamente il pensiero:

> Infatti questa diagonale, benché miri in qualche modo all'infinito è limitata, racchiusa, per cosí dire, tra le forze del passato e del futuro, e cosí protetta contro il *vuoto:* essa rimane vincolata al presente e radicata in esso — un presente interamente umano, benché pienamente attualizzato solo nel processo del pensiero, e non duri piú a lungo di tale processo [112].

[111] Si vedano qui le pp. 296 ss.
[112] *Ibidem*, p. 304.

Ora, il nuovo ruolo attribuito al pensiero potrebbe suggerire una sorta di riconciliazione con la *theoria*. Ma non è così: infatti «egli» non contempla senza interesse la contesa del tempo, non si installa in un *Denkraum* meditativo. Invece, si elegge ad arbitro del presente, e quindi esercita la facoltà del giudizio «sui molteplici e interminabili affari dell'esistenza umana». In breve, il pensiero può riconquistare il suo rapporto con il mondo quando si incarna nella facoltà del *giudizio*.

6. *Conclusione: la critica della volontà e il ritorno al principio*

Ecco dunque che al pensiero si apre la strada per riconciliarsi con il mondo. Non più nella forma della *theoria* o della meditazione separata, ma in quella del giudizio. Questa è precisamente la condizione di Rahel Varnhagen alla fine della sua vita. Prima, quando riteneva di conquistare la propria libertà nel pensiero e nella ragione, era vittima della mutevolezza del suo rapporto con gli altri. Adesso, quando contempla attivamente da *pariah* consapevole il mondo, ricorrendo al giudizio e quindi intervenendo nel mondo, ha conquistato una stabilità. Nella facoltà del giudizio, proprio perché essa consiste nell'esaminare i «molteplici affari del mondo» e nell'esserne *arbitro*, il pensiero è al tempo stesso presente sulla scena — lo «spettacolo», come dice Hannah Arendt, commentando la *Critica del giudizio* di Kant [113] — e *decide* dei conflitti del mondo. Ma come fondare la decisione? Chi decide e con quale diritto? La filosofia ha cercato una risposta nella volontà, ed è precisamente a questa facoltà che si rivolge l'analisi finale di *The Life of the Mind*.

Si è visto che la possibilità di costituire uno spazio politico dipende dalla lotta contro la dissoluzione temporale, inerente alla storicizzazione del mondo post-cristiano. Memoria di ciò che è passato e facoltà di dare inizio al nuovo (natalità) sono le due dimensioni che danno senso alla costituzione nel presente. Ma *come* perviene «egli» alla decisione di aprire una breccia nel muro del tempo? E soprattutto quali sono le conseguenze

[113] *Ibidem*, pp. 549 ss.; vedi inoltre H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, cit., pp. 45 ss.

della sua decisione? Nella teoria politica moderna questo è il problema capitale [114]. Ed esso viene prevalentemente impostato attraverso una decisione che disloca la *volontà* dei soggetti. In Hobbes i soggetti atomizzati decidono di consegnare la loro libertà allo Stato perché li protegga dalla guerra inerente alla condizione di natura. Un patto di rappresentanza suggella la decisione scaturita dalla volontà dei soggetti. Ma come è possibile, si chiede Schmitt, il teorico moderno della decisione, che dal «libero consenso» dei soggetti atomizzati possa sorgere la macchina-stato se non attraverso una fondazione mitica? [115] La costituzione dello stato-meccanismo si basa su un paradosso — la volontà dei soggetti di *non volere più*. Diversamente, in Rousseau, la decisione di fondare una volontà generale non passa *tra* gli individui, nel loro conflitto interspecifico, ma *negli* individui, nel loro conflitto infraspecifico. Essi decidono di rinunciare a una parte dei loro interessi egoistici per fondare un interesse comune. Così, questa irruzione della volontà nella sfera politica presenta due aspetti decisivi: da un lato sancisce la divaricazione tra volontà e libertà (perché esista fondazione, i soggetti vogliono non essere liberi); dall'altro comporta l'auto-annullamento della volontà. I soggetti politici attraverso la dislocazione della volontà vogliono non essere liberi e quindi *vogliono non volere*.

Si tratta qui di una contraddizione fondamentale, che non si limita alla filosofia politica e investe l'ambito stesso della storia dell'occidente. Si pensi all'esito della rivoluzione francese: quegli uomini che fondarono lo spazio della libertà finirono per assoggettarsi alle leggi della storia, furono «raggirati» dalla necessità [116]. Paradosso che esploderà nell'opera di Marx, loro legittimo erede. Il regno della libertà, quella sfera in cui sopravvive un'eco dell'antica *politeia*, si realizzerà quando le forze della storia genereranno, nella loro necessità, il proprio contrario. Oppure, diversamente detto: la fondazione della libertà politica produrrà la subordinazione alla necessità del lavoro, processo ricostruito in *The Human Condi-*

[114] H. Arendt, *Che cos'è la libertà*, in *Tra passato e futuro*, cit.

[115] Cfr. C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di C. Galli, Milano, Giuffré, 1986, pp. 65 ss.

[116] H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 59.

tion. In breve, il problema di Hannah Arendt è: come evitare che l'accesso al mondo, la libertà, produca il proprio contrario? La risposta è possibile in una dissociazione della libertà dalla volontà, e quindi in una ridefinizione della nozione di libertà.

Il rapporto di libertà e volontà è immediatamente aporetico: come è possibile volere liberamente? Ovvero, con le parole di Agostino, «Se io devo necessariamente volere, perché parlare comunque di volontà?» [117]. Ecco la domanda che Hannah Arendt rivolge alla nostra tradizione politica. Se la mia volontà si esprime nella cessione della libertà, e quindi nella rinuncia alla volontà, *perché volere*? La risposta è fin troppo semplice e amara, come vedrà giustamente Nietzsche: perché la volontà non è atto della libertà del soggetto — illusione creata per giustificare la morale — ma forza che lo trascende. Allo stesso mondo in cui il soggetto si illude di racchiudere il mondo nella coscienza, e con ciò lo perde, cosí si illude di volere, perdendo la sua libertà. Su queste sue illusioni si erge il motto di Valéry: *«L'homme pense - donc je suis, dit l'univers»* [118]. Motto che, in termini di volontà, potremmo ritradurre: «L'uomo pensa di volere — quindi io voglio, dice la Volontà».

Se la volontà è pensata come emanazione di una forza — analoga al processo temporale che proietta l'uomo nel futuro — essa dipende da qualcos'altro, e quindi è una contraddizione in termini. Ma se anche viene pensata come soluzione di un conflitto, tra *velle* e *nolle,* deciso dalla vittoria del «voglio» sul «non voglio», essa è contraddittoria perché resta comunque conflittuale. Si noti che questa aporia, che Hannah Arendt ripercorre, nelle sue variazioni principali, dalla filosofia cristiana a Heidegger, è intrinsecamente temporale. *O* è il tentativo di dominare il corso storico per bloccarlo (e questa è in fondo la soluzione delle filosofie della storia che cercano il compimento a partire dallo stesso cuore del tempo, come in Hegel e in Marx), e allora è inane lotta contro la necessità e contro il tempo. *O* è adeguamento al tempo, e quindi è autocontraddittoria, *non è volontà:* aporia, aggiungiamo, comune

[117] Si veda in questo volume a p. 317.
[118] *Ibidem*, p. 506 ss.

alle filosofie della redenzione che cercano l'accesso all'eternità, alla quiete e alla beatitudine extra-temporale, nella storia. In breve, la volontà appare come *Ersatz* della necessità, un'ancella del tempo.

La volontà è quindi illusoria. Come la facoltà del pensare, essa si radica nel presente, ma il presente le sfugge. Cerca di proiettarsi nel futuro, ma si rivela, in questo protendersi, al servizio della necessità di ciò che è stato e sarà. Hannah Arendt insiste sulla contiguità illusoria di pensare e volere. E nella loro contiguità, le due facoltà si prestano aiuto. Si vedano le analisi arendtiane di Epitteto. Attraverso la volontà, il soggetto vuole conquistarsi la suprema libertà, ma nel *pensiero* («Potete torturarmi, ma non impedirmi di pensare», fa dire Hannah Arendt a Epitteto). Ecco che la volontà trova una destinazione nella separazione dal mondo. E finalmente, la volontà dei filosofi (con l'eccezione di Duns Scoto, filosofo della contingenza) perviene nel nostro tempo alla peggiore delle illusioni, al fraintendimento totale di libertà e illibertà. Questo è lo scoglio che avevamo segnalato all'inizio dell'introduzione, il problema di Heidegger, lo «scandalo» di una filosofia che, piú di ogni altra, nel nostro tempo, aveva posto il problema della libertà nell'esistenza, ma che poi (anche se incidentalmente) si era piegata a un'apologia dell'illibertà. Ripetiamo che per Hannah Arendt l'episodio del 1933 non ha alcun rilievo *politico.* Non è certamente tra i filosofi che i regimi totalitari possono trovare un sostegno. La questione è filosofica, perché per Heidegger l'«autoaffermazione della università tedesca» (questo è il titolo del suo discorso di rettorato) aveva *voluto* essere l'espressione della libertà. Si tratterebbe dunque di un equivoco *storico* del pensiero. E come tale Hannah Arendt ne esamina le conseguenze.

A nostro avviso, al di là dei rilievi personali e biografici, si tratta proprio del punto critico dell'opera qui presentata, e per questo non ci sostituiremo al lettore tentando di riprodurre l'argomento di Hannah Arendt. Ma osserviamo che nella scelta di Heidegger, e nella successiva ritrattazione del 1947 (quando Heidegger annuncia [119] la sua svolta, la *Kehre*) si gioca

[119] M. Heidegger, *Über den Humanismus*, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1951[2].

per Hannah Arendt il destino della filosofia speculativa e della sua illusione, la volontà. Hannah Arendt suggerisce che la celebre svolta sia in qualche modo un'ammissione di colpa. Il discorso del 1933, proclamando l'autoaffermazione, era una dichiarazione di volontà: la lotta dell'esserci per l'autenticità si concludeva nell'identiticazione con un destino storico — e perciò con la totale incomprensione del nazismo. Ora, con la *Kehre,* Heidegger sembra attribuire questo esito al ruolo centrale del soggetto umano nella sua opera del 1929, *Sein und Zeit.* Ma dopo questa ammissione, la prospettiva heideggeriana muta radicalmente.

> Benché Heidegger [si fosse occupato soprattutto] della domanda sul senso dell'Essere, il suo primo scopo provvisorio era stato quello di analizzare l'essere dell'uomo come solo ente che poteva porre il problema poiché ne va del suo stesso essere; perciò, quando l'uomo solleva la domanda Che cosa è l'essere, egli è ricacciato in se stesso. Ma quando, ricacciato in se stesso, egli solleva la domanda Che cosa è l'uomo, è l'Essere, al contrario, che balza in primo piano; è l'essere, come ora emerge, che costringe l'uomo a pensare [120].

Questo sarebbe dunque il senso della svolta: l'autoaffermazione, dominata dalla figura di Prometeo, discendeva da una insoddisfacente posizione del problema — l'illusione della «soggettività» [121], il «chi» della richiesta d'identità. Ma ora muta la domanda e il problema centrale in Heidegger diventa quello dell'oblío dell'Essere, ovvero la differenza ontologica. Heidegger non parla piú di gettatezza del destino umano, ma di erranza di ogni ente, per la sua originaria distanza dall'Essere. L'espressione chiave della sua opera successiva alla Kehre non è piú l'apertura dell'esserci, che conteneva ancora un richiamo alla trascendenza, ma la *Lichtung* — termine difficilmente traducibile che allude alla «radura» in cui l'Essere può rivelarsi [122]. È significativo che il mutamento in questione, di cui Hannah Arendt esamina le conseguenze

[120] Cfr. in questo volume p. 498.

[121] M. Heidegger, *Über den Humanismus*, cit. p. 17.

[122] In generale su questo tema cfr. M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1978[4] (trad. it. *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia, 1976). Per un approfondito commento, L. Amoroso, *La Lichtung di Heidegger come lucus a (non) lucendo*, in AA.VV., *Il pensiero debole*, cit., pp. 137 ss. Per il significato di tale nozione cfr. M. Heidegger, *Vier Seminare*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1977, pp. 110 ss.

filosofico-pratiche, trovi la sua espressione piú ampia a partire dai corsi del 1940, dedicati a Nietzsche, in cui infatti viene criticata la *pretesa del soggetto che vuole.*

Nietzsche aveva concluso il suo oltrepassamento della metafisica, e in primo luogo delle illusioni soggettivistiche, con il riconoscimento della volontà di potenza, cioè di una forza che agisce indipendentemente dalle illusioni umane di dominarla. E nella nozione di eterno ritorno si compendiava la tautologia della potenza, il «sí all'essere» in opposizione alla tradizione metafisica del soggetto. In questo modo, egli tentava inoltre, risolvendo il problema della volontà, di oltrepassare l'aporia del tempo. Ma Heidegger vede nella soluzione nietzscheana non solo una contraddizione (tra l'andamento rettilineo e progressivo della volontà di potenza e la circolarità dell'eterno ritorno), ma soprattutto il permanere della tradizione metafisica. L'«oltrepassamento» di Nietzsche non porterebbe che alle estreme conseguenze delle premesse già contenute nella metafisica cartesiana. Nietzsche *compie* la storia della metafisica perché ne attualizza il presupposto principale — la *potenza.* Anche il «dir di sí» di Nietzsche contiene l'aporia della volontà, perché è comunque un modo di subordinarsi alla potenza. Questa ora diviene per Heidegger il male assoluto. Ma ribellarsi alla potenza significherebbe opporre a quel male un rimedio dello stesso genere. Ecco perché Heidegger, nei testi in cui affronta l'aspetto attuale della volontà di potenza dispiegata — la tecnica planetaria — nega che si possa sfuggire alla sua legge. Il pensiero preferisce piuttosto installarsi nella differenza ontologica, nell'oblio originario, e tutto quello che gli è consentito è la rammemorazione dell'Essere che gli si rivela in sommesse epifanie. Ciò equivale a dire che la ricostruzione della metafisica come dispiegamento della volontà si conclude nell'accettazione della potenza. E in questa condizione non ci si può legittimamente aspettare l'«azione», ma un evento *(Ereignis),* qualcosa che gli abitatori del mondo possono accettare e non determinare [123].

La libertà finisce dunque per essere vittima della volontà (come in alcune forme del contrattualismo) o della rinuncia

[123] M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1978[6] (trad. it. in «aut aut», 187-188, 1982).

alla lotta contro la volontà di potenza. Ma ora Hannah Arendt, giunta alla fine della sua indagine, non si accontenta di una ennesima critica filosofica. L'insegnamento sommesso, ma potenzialmente fecondo, che risulta dalle sue indagini è che alle aporie del pensiero *non* si può rispondere nel pensiero. Cosí come il pensiero acquista un senso quando esce dal suo regno separato e partecipa allo «spettacolo», cosí il problema della libertà, la piú «banale» e misteriosa delle nostre facoltà, può essere impostato quando si esce dal campo della volontà. La libertà è infatti associata all'Io posso, e questa facoltà non sgorga dall'interiorità, né mira all'infinito, ma trova il suo riscontro nell'io posso degli altri. È per questo motivo che Hannah Arendt, concluso il ciclo iniziato negli anni '20 con le aporie della temporalità, e dopo aver percorso le strade della filosofia, si rivolge agli uomini di azione, i lontani fondatori di costituzioni.

Sarebbe errato interpretare questo spostamento come una rinuncia al pensiero, che continua a sussistere *necessariamente* nello spazio del giudizio. Ma sarebbe altrettanto errato interpretarlo come un appello all'etica. Etica e morale indicano ciò che è insegnato perché abituale (*mores* e *ethos*), mentre invece ciò che chiamiamo giudizio è associato alla permanente *novità* della partecipazione. Il giudizio, facoltà altrettanto misteriosa della libertà, porta il pensiero in quello spazio tra passato e futuro che abbiamo visto essere la sola dimensione dell'agire e del senso dell'identità. Perciò la possibilità dell'azione non è codificabile. Il giudizio (e questo è il merito che Hannah Arendt assegna a Duns Scoto) si esercita nella contingenza, nell'incessante discrimine tra ciò che può essere e che può non essere. E la possibilità di strappare alla contingenza il suo senso di fugacità e di indifferenza è precisamente la presenza nel mondo abitato dagli altri, nel mondo del plurale «possiamo». Questo e non altri è lo spazio della libertà.

Non insisteremo sul fatto che la «teoria politica» di Hannah Arendt non offre *modelli* per l'azione, né *codici* a cui attenersi. In essa nulla garantisce, né pretende, la continuità e lo sviluppo, perché questa sarebbe ancora metafisica, la pretesa di eliminare il carattere aporetico della nostra condizione sulla terra. Essa ci indica piuttosto un'apertura alla libertà sottile come una lama di coltello, una breccia nel tempo. È in questa apertura che il giudizio opera, pluralmente, illuminando, ciò che altrimenti sarebbe dimenticato, recuperando le «perle» del passato, offrendo la possibilità di permanenza a ciò che nel presente sarebbe già svanito. Il giudizio *custodisce,* e perciò è la nostra sola protezione contro la distruzione del tempo [124].

ALESSANDRO DAL LAGO

Milano, aprile 1987

[124] H. Arendt, *Walter Benjamin; l'omino gobbo e il pescatore di perle*, in *Il futuro alle spalle*, cit., pp. 105 ss.

NOTA ALLA TRADUZIONE ITALIANA

La versione italiana di *The Life of the Mind* pone dei problemi particolari di traduzione, a partire evidentemente dal titolo. Recentemente, E.H. Gombrich ha osservato (riferendosi forse a questa opera?) che un'espressione come *the life of the mind* non ha un esatto corrispettivo nella lingua tedesca, che può tradurre *mind* sia con *Geist* sia con *Verstand*, e anche con altri termini in espressioni particolari (E.H. Gombrich, *Custodi della memoria. Tributi ad interpreti della nostra tradizione culturale*, Milano, 1985, p. 16). Analoghe difficoltà in francese, che non ha un esatto corrispettivo di *mind*. Ma, anche in italiano, i problemi non sono risolti, poiché *mind* può essere tradotto con «mente» (seguendo l'uso corrente) oppure con «spirito» (seguendo un certo uso filosofico). A ciò si aggiunga che Hannah Arendt scrive in inglese ma, oseremmo dire, pensa in tedesco, e comunque attinge moltissime nozioni al vocabolario filosofico tedesco. E si sa come nella lingua inglese non sia sempre possibile rendere le sfumature del vocabolario filosofico «continentale», in particolare tedesco. Cosí, la Arendt rende con *mind* sia il complesso delle attività mentali sia ciò che nella tradizione filosofica idealistica viene definito *Geist* (tradotto solitamente in italiano con «spirito»). Solo poche volte usa l'espressione *Absolute Spirit*. Ciò premesso, sembrerebbe opportuno rendere l'espressione *The Life of the Mind* con «vita dello spirito», analogamente alle traduzioni tedesca e francese di questo lavoro (*Vom Leben des Geistes* e *La vie de l'ésprit*).

Abbiamo tuttavia reso *mind* con «mente», in base alle seguenti considerazioni: la Arendt intende con *mind* sia il complesso delle attività mentali correnti (dalla prima elaborazione dei dati percettivi al pensare in senso lato e ad attività come fantasticare, immaginare, ecc.) sia il complesso delle funzioni «superiori» della mente, e cioè quelle che in italiano chiameremmo spirituali (meditare, teorizzare, rammemorare, ecc.). Ora le attività «spirituali» sono necessariamente mentali, ma quelle mentali non sono necessariamente spirituali. In breve, «mente» ci sembra rendere meglio l'estensione e la complessità di funzioni e attività che la Arendt attribuisce a *mind*. Ci sembra, inoltre, che rendere *mind* con spirito avrebbe introdotto in questa opera, a partire dal titolo, un tono idealistico o storicistico (nel senso dello «spirito oggettivo» diltheyano) del tutto estraneo all'*ésprit* di Hannah Arendt. Solo in un caso abbiamo reso *mind* con «spirito»: quando l'autrice riporta o commenta direttamente testi dell'idealismo tedesco e in particolare di Hegel. In tal caso la variazione è segnalata da una nota del curatore; *mental* è stato reso con *mentale* o *spirituale* a seconda del contesto e del significato.

Nella traduzione di termini o espressioni inusuali in inglese, o ricalcati su espressioni tedesche abbiamo tenuto conto della traduzione tedesca (*Vom Leben des Geistes*, München-Zürich, 1979), adottando volta per volta le traduzioni italiane accreditate di tali termini o espressioni. Solo qualche esempio: *thereness* è stato reso con «esserci» (cfr. ted. *Dasein*); l'impersonale *they* con «si»: *Worldly* con «mondano» o «del mondo» e *Worldliness* con «mondità» (ted. *Welthaftigkeit*); *disclosed* con «dis-velato» (ted. *Ent-borgene*); *Being* con «essere», quando si riferisce al tedesco *Sein*, e *being* con «ente» nel senso del ted. *Seiende*; *isness* con «essentità», nel senso del ted. *Seiendheit*; *ground* sia con «fondo» sia con «fondamento»; *thing* è stato tradotto sempre con «cosa», tranne che nella espressione *living thing* («essere vivente») e *thought-thing* («ente di pensiero»). *Realness* è stato tradotto con «essere-reale» (ted. *Wirklich-sein*), tranne che nella espressione *sense of realness* (reso con «senso di realtà», tenuto conto che la Arendt usa indifferentemente *sense of reality*). *Worldlessness* (ted. *Weltlosigkeit*) è stato tradotto con «assenza dal mondo» per rendere la particolare accezione arendtiana di deliberata separazione dell'io pensante dagli affari quotidiani. *Appearance* è stato reso sia con «apparenza» sia con «apparizione»; *appearing* sia con «apparente» sia con «che-appare»; *appearingness* con «l'apparire» o «carattere di apparenza» (ted. *Erscheinungshaftigkeit*); *semblance* con «parvenza» (ted. *Schein*), l'espressione «*it-seems-to-me*» con «mi-pare», e cosí via.

Poiché la Arendt cita solitamente (ma non sempre) da testi originali e non da traduzioni inglesi — soprattutto nel caso dei classici greci e latini — abbiamo cercato di riprodurre il piú fedelmente possibile la sua versione, confrontandola ogni volta con le traduzioni italiane. Nel caso di forti discrepanze abbiamo comunque dato la preferenza al dettato arendtiano. Analogamente, abbiamo riprodotto esattamente la traslitterazione arendtiana dei termini greci. Nel caso di citazioni tratte da traduzioni inglesi da altre lingue abbiamo utilizzato le versioni italiane esistenti, modificandole leggermente, se necessario, per renderle conformi al testo di H. Arendt.

Le parentesi tonde e quadre nel testo sono tutte di Hannah Arendt; sono del curatore invece nei pochi casi in cui è stato ritenuto necessario introdurre il termine originale inglese, tra parentesi quadra, per segnalare una possibile ambiguità, una resa che si discosta dall'uso corrente, oppure una sfumatura terminologica difficile da rendere senza note apposite.

Hannah Arendt

La vita della mente

Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset.

Catone

Ognuno di noi è come un uomo che vede cose in sogno e pensa di conoscerle perfettamente, e poi si sveglia per scoprire di non conoscere nulla.

Platone

Prefazione all'edizione americana

Hannah Arendt si è spenta improvvisamente il 4 dicembre 1975. Era un giovedí sera; stava ricevendo degli amici. Il sabato precedente aveva portato a termine la seconda parte della *Vita della mente*, dedicata al «Volere». *La vita della mente* era progettata in tre parti, come *The Human Condition*, opera che idealmente la precede. Mentre *The Human Condition*, che recava il sottotitolo di *La vita activa*, era divisa in Lavoro, Opera e Azione, *La vita della mente* doveva suddividersi, secondo il progetto, in Pensare, Volere e Giudicare, che costituivano ai suoi occhi le tre attività fondamentali della vita spirituale. Hannah Arendt era certamente consapevole della distinzione, tracciata dal Medioevo, tra la vita attiva dell'uomo nel mondo e la solitaria *vita contemplativa*, benché il suo uomo che pensa, che vuole, che giudica non fosse un contemplativo, tratto in disparte da una vocazione monastica, ma chiunque, in quanto capace di esercitare la sua facoltà specificamente umana di ritirarsi di quando in quando nell'invisibile regione della mente.

Se la vita della mente sia superiore alla cosiddetta vita attiva (come avevano reputato l'antichità e il Medioevo) era un quesito su cui Hannah Arendt evitò sempre di pronunciarsi in modo esplicito. Sarebbe però tutt'altro che esagerato affermare che gli ultimi anni della sua vita furono consacrati a questa opera, considerata da lei alla stregua di un compito impostole dalle sue doti di creatura vigorosamente pensante — il piú alto cui fosse stata chiamata. Nel mezzo dei suoi impegni multiformi, tra l'insegnamento, le conferenze e la partecipazione attiva a varie tavole rotonde, giurie, comitati di consulenza (era costantemente una militante della *vita activa* del cittadino e una figura pubblica, benché di rado volontaria), restò immersa nella *Vita della mente*, come se il suo compimento assolvesse, non dico un obbligo o un dovere, che suonerebbe

troppo gravoso, ma un patto da lei stipulato. Tutte le strade, per quanto secondarie, su cui il caso o l'intenzione la ponessero nella sua vita quotidiana e professionale, la riconducevano a questo.

Allorché, nel giugno 1972, giunse l'invito a tenere le *Gifford Lectures* all'Università di Aberdeen, decise di servirsi dell'occasione per una sorta di messa alla prova dei volumi già in preparazione. Le *Gifford Lectures* servirono anche da stimolo. Create nel 1885 da Adam Gifford, giudice eminente e *Law Lord* scozzese [Membro della Camera dei Pari che esercita alte funzioni giudiziarie. *N.d.C.*], «allo scopo di istituire in ognuna delle quattro città di Edinburgo, Glasgow, Aberdeen e St. Andrew una Cattedra ... di Teologia naturale, nel senso piú ampio dell'espressione», erano state tenute, tra gli altri, da Josiah Royce, William James, Bergson, J.G. Frazer, Whitehead, Eddington, John Dewey, Werner Jaeger, Karl Barth, Etienne Gilson, Gabriel Marcel — un albo d'onore a cui Hannah Arendt era quanto mai orgogliosa di aggiungersi. Se era superstiziosa nei limiti della norma, deve averle viste anche come un *porta-fortuna*: opere come *The Varieties of Religious Experience* di James, *Process and Reality* di Whitehead, *The Quest for Certainty* di Dewey, *Le mysthère de l'être* di Marcel, *L'ésprit de la philosophie médiévale* di Gilson avevano dapprima visto la luce come *Gifford Lectures*... Una volta accettato l'invito, si sentí spinta a esigere da sé forse piú del dovuto perché i suoi testi fossero pronti in tempo utile e tenne la prima serie di lezioni, sul Pensare, nella primavera del 1973. Nella primavera del '74, fece ritorno ad Aberdeen per la seconda serie, sul Volere, ma fu interrotta dopo la prima lezione da un attacco cardiaco. Aveva l'intenzione di tornare, nella primavera del '76, a concludere la serie; nel frattempo aveva esposto la maggior parte di «Pensare» e «Volere» ai suoi allievi della New School for Social Research di New York. Non aveva invece ancora avviato la sezione sul Giudicare, sebbene avesse usato il materiale sul Giudizio nei suoi corsi sulla filosofia politica di Kant all'Università di Chicago e alla New School. Dopo la sua morte, fu trovato sulla sua macchina da scrivere un foglio di carta, bianco, salvo che per l'intestazione «Giudicare» e due epigrafi. In un momento imprecisato tra il sabato in cui aveva terminato il «Volere» e il giovedí della sua morte, deve essersi seduta al tavolino per affrontare l'ultima parte.

Secondo il suo progetto l'opera doveva comprendere due volumi. «Pensare», la parte piú lunga, avrebbe occupato il primo, mentre il secondo doveva comprendere «Volere» e «Giudicare». Come diceva agli amici, contava che la parte sul Giudizio sarebbe stata molto piú breve delle altre due. E soleva anche dire che si attendeva che il Giudizio sarebbe stato l'oggetto piú facile da trattare. Il piú arduo era stato la Volontà. La ragione addotta per giustificare la brevità del Giudizio era la scarsità di fonti e di materiali: soltanto Kant aveva scritto di questa facoltà, che prima di lui non era caduta sotto l'attenzione dei filosofi se non nell'ambito dell'estetica, ove andava definita come Gusto. Quanto all'assenza di particolari difficoltà, Hannah Arendt sentiva indubbiamente che le sue lezioni sulla filosofia politica di Kant avevano sufficientemente preparato il terreno da indagare. Eppure si può ritenere che il Giudizio avrebbe forse finito per sorprenderla, e forse per richiedere da solo un altro intero volume. In ogni modo, per dare al lettore almeno un'idea di quanto avrebbe trovato posto nella parte conclusiva, abbiamo aggiunto al presente volume un'appendice contenente alcuni estratti dalle sue lezioni agli studenti. Se si esclude un contributo seminariale sull'Immaginazione, non compreso qui, che tocca brevemente il ruolo di quest'ultima nel processo del giudizio, si tratta di tutto ciò che, allo stato attuale, ci resta del suo pensiero su questo tema (sebbene qualcosa ancora possa forse essere tratto dalla sua corrispondenza, una volta edita). Che perdita enorme che non vi sia di piú! Chiunque abbia un po' di dimestichezza con il suo modo di pensare sentirà certamente che il contenuto dell'appendice non esaurisce le idee che già dovevano agitarsi nella sua mente mentre inseriva quella pagina bianca nella macchina da scrivere.

A proposito dell'edizione. Per quanto mi è noto, tutti i libri e gli articoli di Hannah Arendt, prima di essere dati alle stampe, furono curati redazionalmente. Parlo di quelli scritti in inglese, naturalmente. Il lavoro era svolto da redattori di case editrici, da redattori di riviste (William Shawn sul «New Yorker», Robert Silver su «The New York Review of Books», Philip Rahv, ai vecchi tempi, sulla «Partisan Review»), come pure da amici. Accadeva talvolta che sui suoi manoscritti finissero per lavorare parecchie mani, all'insaputa l'una dell'altra,

col suo consenso e di solito, ma non sempre, con la sua collaborazione. A coloro di cui aveva imparato a fidarsi, era incline a lasciare un buon margine di libertà con la matita rossa e blu. Con un'espressione ironica, Hannah Arendt soleva riferirsi a tutto questo come alla sua «anglicizzazione». Aveva imparato a scrivere in inglese da autodidatta e come esule, a piú di trentacinque anni, e non si sentí mai a suo agio in questa lingua, neanche in quella parlata, cosí come invece, a suo tempo, si era sentita a suo agio nel francese. L'inglese la irritava, con le sue inesorabili, misteriose costrizioni. Sebbene avesse un dono naturale che si sarebbe fatto avvertire anche in Sanscrito o in Sioux, per l'espressione eloquente, energica, talora pungente, le sue frasi erano lunghe, alla maniera tedesca, e si era costretti a sbrogliarle o a spezzarle in due o in tre. Per di piú, come chiunque scriva o parli una lingua straniera, aveva problemi con le preposizioni. Inoltre aveva problemi con ciò che Fowler chiamava «*cast-iron idiom*»; e con la collocazione naturale degli avverbi: per questo in inglese non esistono regole — solo una legge non scritta che pare a uno straniero tirannica e minacciosa poiché può benissimo, in modo imprevedibile, essere violata. Per di piú, Hannah Arendt era impaziente. Le sue frasi potevano risultare pesanti non solo perché la sua lingua materna era il tedesco, con la sua predilezione per le catene di modificazioni e di proposizioni subordinate che ingombrano la strada fino alla comparsa del verbo principale, ma anche perché cercava di dire troppe cose in una volta sola. Questa mescolanza di impazienza e generosità era quanto mai caratteristica.

Ad ogni modo, i suoi scritti venivano sottoposti a curatela. Ho lavorato su parecchi suoi testi con lei, talvolta dopo che un altro redattore, dilettante o professionista, mi aveva preceduta. Insieme, un'estate, rivedemmo *On Violence* al Café Flore, e poi mi portavo a casa il dattiloscritto per lavorarvi con maggiore attenzione. Lavorammo per parecchi giorni su *On Civil Disobedience* in una pensione [in italiano nel testo] in Svizzera e apportammo i ritocchi finali al suo ultimo articolo pubblicato, *Home to roost*, in un appartamento che le era stato prestato a Marbach (la città natale di Schiller), a due passi dal *Deutsche Literaturarchiv* presso cui stava schedando gli articoli di Jaspers. E lavorai con lei alla parte dedicata a *Thinking* di *The Life of the Mind*, ad Aberdeen: nella fotocopia del manoscritto originale si possono scorgere i miei interventi a matita. La primavera successiva, quando Hannah Arendt si trovava in isolamento all'ospedale di Aberdeen, per alcuni giorni sotto una tenda ad ossigeno, passai in esame brani di *Willing* da sola, su sua richiesta.

Quando era viva, il lavoro di cura era divertente: era una collaborazione e uno scambio. Nel complesso accettava le correzioni di buon grado, con sollievo se, ad esempio, si trattava di preposizioni, con interesse allorché emergevano elementi o sfumature dell'uso linguistico che le erano nuovi. Talvolta discutevamo, e la controversia continuava per corrispondenza; cosí nel caso della sua traduzione del *Verstand* di Kant con *intellect* (intelletto). Da parte mia, pensavo che fosse esatto *understanding*, come nelle traduzioni canoniche. Non mi riuscí di persuaderla e cedetti. Adesso credo che avessimo ragione entrambe, poiché avevamo di mira due cose diverse: lei si teneva fedele al senso originario della parola, io mi facevo scrupolo della comprensione del pubblico. Nel testo che qui presentiamo è rimasto «intelletto». La maggior parte dei nostri dissensi veniva risolta con un compromesso o tagliando qualcosa. Ma nel corso della discussione la sua impazienza innata, prima o poi, non poteva mancare di riprendere il sopravvento. Non amava che si facessero tante storie su questioni di dettaglio. «Decidi tu», diceva magari alla fine, cercando di reprimere uno sbadiglio. Se era impaziente, era anche indulgente; ai suoi occhi, figuravo come una «perfezionista», ed era incline a considerare questa tendenza benevolmente e lasciar fare, purché non contemplasse il desiderio di fare proseliti.

In ogni caso, tra noi non ci fu mai una divergenza di sostanza. Se talvolta mettevo in questione il pensiero contenuto in uno dei suoi manoscritti, era solo per segnalare ciò che mi era parso in contraddizione con un'idea affacciata parecchie pagine prima. Di solito, alla fine, risultava che io non avevo colto qualche distinzione soggiacente o, viceversa, che lei non si era accorta che, a quel punto, il lettore avrebbe avuto bisogno di un *distinguo*. Per strano che possa sembrare, i nostri spiriti erano per certi versi assai affini, un fatto che Hannah Arendt amava sottolineare quando, magari, una medesima idea veniva a ognuna di noi due indipendentemente, quando tutto un oceano — l'Atlantico — ci separava. Altre volte, leggendo un testo mio, vi trovava un pensiero che da qualche

tempo veniva tacitamente ponderando. Decise che questa convergenza di *forma mentis* doveva avere qualcosa a che vedere con la teologia inerente alla mia educazione cattolica, che mi aveva dato, cosí pensava, un'attitudine filosofica. Ma è vero che mi ero distinta tutt'altro che brillantemente nei due corsi di filosofia che avevo seguito all'Università, tenuti, devo aggiungere, in modo monotono e soporifero. Per altri versi, tuttavia, i nostri studi non erano stati cosí lontani. In Germania la sua tesi di dottorato era stata dedicata al Concetto di Amore in Sant'Agostino; in America, avevo letto le opere di Sant'Agostino da studentessa durante un corso universitario di latino medioevale, ed ero rimasta entusiasta della *Città di Dio*, la mia preferita. Non è escluso che i miei studi medievali e rinascimentali in francese, latino e inglese, oltre agli anni di latino classico e le successive letture personali di Platone, si siano combinati con una fanciullezza cattolica per supplire al difetto di una formazione filosofica in senso stretto. Devo ricordare poi il fatto che Hannah non considerava che nel corso degli anni avevo appreso tante cose da lei.

Ricordo queste cose solo per riferire le mie credenziali alla cura di *La vita della mente*. Non era un lavoro che avessi sollecitato, e quando, nel gennaio 1974, Hannah Arendt mi nominò curatrice testamentaria della sua opera, dubito fortemente che prevedesse ciò che sarebbe accaduto, che, cioè, non sarebbe vissuta cosí a lungo da portare a termine quei volumi e che sarei stata io, senza piú il beneficio della sua assistenza, che li avrei accompagnati sino alla stampa. Se infine poté prevederlo, almeno come concreta possibilità, dopo la crisi cardiaca di qualche mese piú tardi a Aberdeen, deve aver avuto un'idea del modo in cui mi sarei messa all'opera, con tutte le mie idiosincrasie e i miei rigorismi, e accettato con spirito filosofico l'inevitabile. Conoscendomi, può forse aver preveduto perfino le tentazioni che mi avrebbe fatto balenare innanzi la nuova libertà da ogni interferenza, la libertà di fare a modo «mio», ma se è vero che leggeva cosí bene dentro di me, avrebbe anche previsto le resistenze che il semplice lucchio di tali tentazioni avrebbe richiamato nella mia coscienza rimasta cattolica ... Se avesse indovinato, insomma, che sarebbe venuto un giorno in cui sarei divenuta il campo di battaglia dove la fedeltà reverente alla prosa dei miei padri sarebbe entrata in conflitto con il mio senso del dovere nei suoi confronti, l'immagine di tutta questa furiosa contesa — la lotta tra gli scrupoli e le tentazioni — cosí estranea alla sua natura, l'avrebbe probabilmente divertita. Devo presumere che si fidasse del mio giudizio, e nutrisse la fiducia che alla fine nessun danno sarebbe stato compiuto, che il manoscritto sarebbe uscito indenne dal combattimento: senza tale fiducia di fondo nella *sua* fiducia, avrei dovuto ben presto gettare la spugna.

Ma qualunque cosa riuscisse o non riuscisse a prevedere, Hannah Arendt non è piú qui: non è piú possibile consultarla e fare appello a lei. Ad ogni atto d'interferenza redazionale sono stata costretta ad immaginarmi la sua reazione. Nella maggior parte dei casi, l'esperienza precedente ha reso la cosa agevole: se lei conosceva me, a mia volta conoscevo lei. Ma qui e là sono emersi problemi che nel passato sicuramente non mi sarei azzardata a risolvere da sola, in via congetturale. Ogni qual volta non fossi sicura, potevo sempre cospargere il manoscritto di punti interrogativi, che significavano «Che cosa vuoi dire a questo punto?», «Puoi chiarire?», «È proprio la parola giusta?». Oggi quei punti interrogativi («Che cosa supponi che volesse intendere con queste parole?», «Questa ripetizione è intenzionale o meno?») sono diretti esclusivamente a me. Non propriamente alla mia persona: è vero, piuttosto, che mi metto al suo posto, mi trasformo in una sorta di lettrice del pensiero o di medium. A occhi chiusi, parlo con un fantasma quanto mai vivente, che ha fatto di me la sua dimora, arresta il movimento della mia matita, provoca cancellature e controcancellature. In pratica, la nuova libertà goduta ha significato che mi sono sentita meno libera davanti al suo dattiloscritto di quanto sarebbe accaduto se Hannah fosse stata viva. Di quando in quando, per il timore di qualche obiezione immaginaria, mi sono sorpresa all'estremo limite della condiscendenza e ho dovuto, per riavermi, farmi forte del ricordo che mai, in circostanze normali, alla frase lunga una pagina che mi fissava inquietante, sarebbe stata concessa via libera.

Oppure, viceversa, mi è avvenuto di eliminare senza esitare un'espressione o una frase il cui significato mi era opaco e di sostituirla con un linguaggio ai miei occhi piú comprensibile; ma poi, a una seconda lettura, ero colta dai dubbi, ritornavo a consultare il testo originale, mi accorgevo di aver lasciato cadere una *nuance* e restituivo il passo alla sua versione

originaria, quando non intraprendevo lo sforzo di una parafrasi *ex novo*. Chiunque abbia esperienza di traduzione riconoscerà facilmente il processo in oggetto — i tentativi reiterati di leggere *attraverso* la lingua nel pensiero di un autore assente. E in questi casi il fatto che ormai molti anni or sono — principalmente, suppongo, a causa dell'amicizia con Hannah — cominciassi a prendere lezioni di tedesco si rivelò un benigno colpo della sorte. Ora conosco abbastanza la sua lingua madre per discernere la struttura originaria, come un lontano profilo montuoso, dietro la formulazione inglese. Ciò ha reso «traducibili» molti luoghi altrimenti problematici: non si doveva che volgerli in tedesco, ove divenivano chiari, e poi riscriverli in inglese.

In ogni caso, per quanto posso vedere, non si è apportato nessun mutamento che in un modo o nell'altro coinvolgesse il pensiero. Si sono, è vero, praticati alcuni tagli, in genere limitati, di solito per sopprimere ripetizioni, quando giungevo alla conclusione che si trattava di ripetizioni accidentali anziché deliberate. In pochissimi luoghi, due o tre al massimo, ho aggiunto qualcosa, a fini di chiarezza, come le parole «Duns Scoto era un francescano» a un passo che sarebbe altrimenti restato oscuro a un lettore privo di tale informazione. Ma se si escludono queste eccezioni minute, tutto quanto si è fatto è proprio l'abituale «anglicizzazione» a cui ogni suo testo era sottoposto.

Tutto questo non vale per il materiale delle sue lezioni stampato in appendice. Questi estratti sono riportati *verbatim*, se si eccettuano i palesi errori di trascrizione, che sono stati corretti. Mi è sembrato che, poiché le lezioni kantiane non furono espressamente intese per la pubblicazione, ma per essere esposte a viva voce a una classe di studenti, ogni ingerenza editoriale sarebbe stata inopportuna. Non era affar mio contaminare la storia. Insieme con gli altri scritti di Hannah Arendt, i testi delle lezioni da cui sono stati ricavati gli estratti si trovano nella Library of Congress, ove possono essere consultati col permesso dei suoi esecutori testamentari.

Devo ricordare un'ulteriore serie di interventi. I manoscritti sia di «Pensare» sia di «Volere» avevano ancora la configurazione di conferenze, invariati per questo verso rispetto alla forma in cui erano stati comunicati a Aberdeen e a New York, sebbene per altri versi fossero stati abbondantemente

rivisti e ampliati (l'ultimo capitolo della parte sul «Volere» era completamente nuovo). Se ne avesse avuto il tempo, è chiaro che Hannah Arendt non avrebbe lasciato le cose cosí com'erano, avrebbe trasformato gli ascoltatori in lettori, come faceva di regola quando ciò che era stato presentato come conferenza doveva uscire su un libro o una rivista. Non diversamente è avvenuto per il testo che si presenta ora, se si eccettua il caso dell'introduzione generale, con la sua amabile allusione alle *Gifford Lectures*. Se ciò nonostante qualcosa è rimasto del sapore del testo parlato, sembra proprio che sia solo un vantaggio.

Quanto all'«anglicizzazione», poi, non si può tralasciare un'ultima annotazione. Il gusto individuale, è evidente, gioca sempre un ruolo nelle decisioni di un curatore. E la mia idea di inglese scritto accettabile è, come quella di chiunque, eminentemente personale. Non ho nulla da obiettare, a esempio, se si conclude una frase con una preposizione — anzi, è vero semmai che tendo a prediligerlo — ma divento schizzinosa non appena vedo certi sostantivi come, non so, *trigger* («grilletto») impiegati come verbi. Cosí, non potevo permettere che Hannah Arendt, che ammiravo tanto, dicesse «*trigger*» («innescare») quando *cause* o *set in motion* («far sí che», «mettere in moto») avrebbero potuto benissimo fare al caso. E cosí con *when the chips are down*: non so dire perché, ma l'espressione mi suona stridente, tanto piú provenendo da lei, che, ho il sospetto, in vita sua non tenne mai in mano una *fiche* da poker. Riesco però a vederla (la sigaretta infilata nel bocchino) mentre contempla il tavolo verde della *roulette* o dello *chemin de fer* e, cosí, ecco *when the stakes are on the table* («quando ogni posta è in gioco, *rien ne va plus*») — piú intonato, piú in carattere. Si sarebbe data pensiero di questi casi minuti di interferenza nella sua libertà d'espressione? Avrebbe dato gran peso al suo *trigger*? Spero che mi avrebbe accontentato nei miei pregiudizi. E sebbene il gusto personale si sia qua e là fatto avanti imponendosi come arbitro (là dove un tempo avrei cercato di persuadere), mi sono data ogni cura di rispettare il suo tono peculiare. Al mio idioma non è stato concesso di fare intrusione: nel testo non c'è una sola parola «firmata Mary McCarthy». Nel solo caso in cui, non trovando di meglio, mi ero servita di questo tipo di parola, essa sporgeva dalle bozze di stampa come un bubbone infiammato e

dovette in tutta fretta essere eliminata. Cosí il testo che il lettore si accinge a leggere è di Hannah Arendt; *è* lei, spero, nel senso che gli sfrondamenti e la ripulitura la rivelano, allo stesso modo in cui asportare il superfluo da un blocco di marmo mette a nudo la sua forma intrinseca. È ciò che Michelangelo affermava della scultura (in contrapposizione alla pittura) e in ogni caso, qui, nulla accennava alla necessità di aggiungere o di abbellire.

È stato un lavoro pesante, che ha tenuto desto senza posa un dialogo immaginario con lei, talvolta, come nella vita, sconfinante nella discussione. E sebbene nella vita non si giungesse mai a questo, ora le muovevo rimproveri, lei ne muoveva a me. Il lavoro si protraeva sino a notte inoltrata; poi nei miei sogni, si scopriva che pagine del manoscritto erano tutto a un tratto andate perdute o che, viceversa, ne venivano fuori di nuove senza preavviso, gettando ogni cosa, le note comprese, nel completo scompiglio. Ma è stata anche, se non divertente come nei giorni che non sono piú, un'impresa densa di soddisfazioni. Ho appreso, ad esempio, che sono in grado di comprendere la *Critica della ragion pura*, che in precedenza avevo creduto per me impenetrabile. Alla ricerca di un riferimento erratico, ho letto per intero alcuni dialoghi di Platone (il *Teeteto*, il *Sofista*) che prima non avevo mai sfogliato. Ho imparato la differenza tra una torpedine e una razza. Ho riletto brani delle *Bucoliche* e delle *Georgiche* di Virgilio, che non avevo piú guardato dagli anni dell'università. Molti dei miei vecchi manuali universitari sono discesi dai loro scaffali, non solo i miei, per la verità, bensí quelli di mio marito (che ha studiato filosofia a Bowdoin) e del marito della mia cara segretaria (che aveva i testi di Rilke, qualcosa dell'Aristotele che a noi mancava, nonché dell'altro Virgilio).

Si è trattato di un'impresa collettiva. La mia segretaria, battendo a macchina il dattiloscritto, è dolcemente insorta in difesa della punteggiatura e in nome di un comportamento piú severo nei confronti delle manchevolezze grammaticali: è lo Scrupolo personificato, schieratosi dalla parte della Tentazione. L'assistente di Hannah Arendt alla New School, Jerome Kohn, si è messo alla caccia di dozzine e dozzine di riferimenti e, assai spesso, rispondendo all'appello ansioso di quei punti interrogativi, è giunto a fare chiarezza: quando ciò non avveniva, abbiamo messo in comune il nostro smarrimento e

siamo pervenuti a una ragionevole certezza. Egli ha persino scoperto (ah, quel brutto sogno!) una pagina che, sfuggita alla nostra attenzione, mancava dalle fotocopie del manoscritto. Altri amici, poi, compreso il mio insegnante di tedesco, hanno prestato la loro collaborazione. Durante tutta questa fatica vi sono stati momenti di vera e propria esaltazione, una mescolanza fatta della rivisitazione dei nostri giorni di scuola (quei libri di testo, le discussioni sino a notte fonda su problemi di filosofia) e dell'effetto tonificante delle idee dell'amica scomparsa, vive e generatrici di controversia cosí come di inatteso e stupito consenso. Sebbene nel corso di tutti questi mesi di lavoro — oramai, in realtà, piú di un anno — l'abbia rimpianta cocentemente, abbia desiderato riaverla vicina perché chiarisse, ponesse obiezioni, rassicurasse, per complimentarmi con lei e per ricevere i suoi complimenti, non credo che sentirò veramente la sua mancanza, che proverò dolore alla gamba amputata, finché il lavoro non sarà compiuto. Ho nozione della sua morte, ma ho nello stesso tempo nozione di lei come di una presenza tangibile in questa stanza, in ascolto delle parole che scrivo, magari assentendo con il suo cenno pensoso, magari soffocando uno sbadiglio.

Alcuni dettagli pratici. Dato che il manoscritto, benché completo dal punto di vista del contenuto, non aveva raggiunto una configurazione definitiva, non sempre ogni citazione o allusione del testo era accompagnata dalla nota a pie' di pagina corrispondente. Grazie a Jerome Kohn e a Roberta Leighton, nonché ai suoi collaboratori alla casa editrice Harcourt Brace Jovanovich, sono stati rintracciati e scovati molti dei riferimenti. Ma mentre scrivo, alcuni sono tuttora mancanti e, se non si potranno ritrovare in tempo, le ricerche dovranno continuare e i risultati trovare posto in un'edizione futura. Inoltre, anche dove siamo in possesso dei riferimenti, alcune note sono incomplete, principalmente perché il numero della pagina o del volume, come è indicato nel manoscritto, appare errato e non siamo ancora riusciti a individuare il luogo esatto del passo. Anche questa situazione, spero, potrà alla fine essere riparata. Ci è stato d'aiuto avere i libri della biblioteca di Hannah Arendt, i libri da lei usati per i suoi riferimenti. Non sono però *tutti* i libri a cui si è riferita.

È palese che spesso citava a memoria. Dove la sua memo-

ria non trovava corrispondenza in un testo da lei citato, la citazione è stata emendata. Ma non nel caso dei testi tradotti: qui si è corretto solo in certe occasioni, non sempre. Una volta di piú, si è trattato di provare a leggere nel suo pensiero. Allorché variava la traduzione canonica di un originale greco, latino, tedesco o francese, lo faceva di proposito o per via di un ricordo inesatto? La risposta è spesso tutt'altro che certa. Come mostra un semplice raffronto, è vero che usava le traduzioni canoniche: la versione di Kant a cura di Norman Kemp Smith, quella di Nietzsche a cura di Kaufmann, le varie traduzioni di Platone che figurano nell'edizione di Edith Hamilton e Huntington Cairns. Ma è parimenti vero che Hannah Arendt conosceva bene tutte le lingue suddette — una circostanza che la induceva a scostarsi dalle versioni canoniche ogni qual volta lo trovasse opportuno, vale a dire, ogni qual volta reputasse la traduzione di Kemp Smith, poniamo, o di Kaufmann, imprecisa, troppo distante dall'originale, o magari per qualche altra ragione, puramente letteraria. Da un punto di vista redazionale, ciò ha creato una situazione abbastanza caotica. Dobbiamo citare in nota Kaufmann o Kemp Smith allorché Hannah si è appoggiata in modo massiccio, ma non completamente, alle loro versioni? Non farlo sembra scorretto, ma in certe circostanze anche l'opposto potrebbe sembrare altrettanto scorretto: Kaufmann, per esempio, potrebbe non gradire di vedersi accreditare parole e espressioni non sue. Kemp Smith è morto, e cosí molti dei traduttori di Platone, ma questo non significa che la sensibilità per la loro sensibilità debba morire a sua volta.

Lasciando per il momento da parte i rompicapo dell'attribuzione in nota, abbiamo aggredito il problema globale delle traduzioni in un modo che sembrerà magari *ad hoc*, da *bricoleurs*, ma che, tuttavia, si confà alle realtà multiple del caso, per il quale, si direbbe, nessuna regola generale, applicata in modo rigidamente uniforme, sembra funzionare. Quando possibile, ogni passo è stato raffrontato con la traduzione canonica, spesso sottolineata o segnata in altro modo di suo pugno nella copia del libro in suo possesso; quando la variazione è macroscopica, siamo risaliti alla lingua originale, e se la versione di Kemp Smith sembra piú fedele al tedesco di Kant, abbiamo adottato Kemp Smith. Ma ogni qual volta vi sia anche solo una sfumatura di significato cancellata nella traduzione canonica, e portata alla luce dalla traduzione di Hannah Arendt, abbiamo adottato la sua — anche quando il significato sia discutibile. Con la pratica, è divenuto ben presto abbastanza agevole discernere quando una traduzione divergente corrisponde a una sua intenzione precisa e non già a un'inavvertenza — un lapsus della memoria o un errore di trascrizione. Per esempio, abbiamo trattato le differenze di punteggiatura come non premeditate.

Sfortunatamente, questa soluzione dettata dal buon senso non riesce a far fronte a tutte le esigenze. A meno che il testo citato non si trovasse nella sua biblioteca, in inglese, non avevamo idea di quale traduzione l'autrice si servisse per le sue citazioni, ammesso che si servisse d'una traduzione. In assenza di indizi piú probanti, ho supposto senz'altro che approntasse una sua traduzione, sentendosi libera di elaborarla e ritoccarla lievemente a vantaggio dell'idioma o della grammatica inglesi, proprio come avrei fatto io con il suo testo (occasionalmente, ho ritradotto io stessa direttamente dall'originale. Mi è mancata, però, sebbene mi ci sia provata con Meister Eckhart, la sfrontatezza di tanto ardire con Heidegger). Nel caso degli autori classici, esiste una tale abbondanza di traduzioni tra cui scegliere da lasciare ben poca speranza di trovare quella a cui Hannah Arendt potesse essersi rifatta — un ago in un pagliaio. Una volta, per un colpo della sorte, capitai su una traduzione di Virgilio di cui — era la rivelazione di un lampo — l'autrice si era servita. La mia penna si mise subito in movimento (Eureka!) per indicare in nota edizione, data, ecc. Poi guardai nuovamente ... no. Qui, come tante altre volte, Hannah si era servita di una traduzione, ma non vi si era attenuta. E non è proprio possibile, in una nota, mostrare in quali punti si discostasse e in quali no.

Alla fine giungemmo a stabilire una linea di condotta: citare una traduzione solo quando fosse stata seguita alla lettera. Dove è assente ogni riferimento a una traduzione, vuol dire che la versione riportata è in gran parte o integralmente dell'autrice, oppure che non si è riusciti a scoprire a quale traduzione sia ricorsa, se mai ne esiste una. Ma anche tale linea di condotta richiede comunque una precisazione. Il lettore deve essere edotto che talune traduzioni canoniche (McKeon, Kemp Smith, Kaufmann, la miscellanea dell'edizione platonica Hamilton-Cairns), anche dove non specificamente menzionate, sono servite *grosso modo* da guida all'autrice.

La Bibbia ha costituito un problema particolare. Inizialmente sembrava assai arduo stabilire se Hannah Arendt si avvalesse della versione di re Giacomo, della "Revised Standard version", della "Douai version", di una versione tedesca che poi traduceva in inglese, o di una mescolanza di tutte queste versioni. Sono giunta a baloccarmi con l'ipotesi seducente che fosse risalita alla Vulgata di San Girolamo e avesse lei stessa tradotto direttamente dal latino. Ero propensa, comunque, ad adottare la versione di re Giacomo: a parte la preferenza personale, vi era a favore l'argomento importante che ai «thou shalt» assunti in proprio dalla voce dell'autrice, che appaiono ripetutamente nella sezione sul «Volere», avrebbero dovuto far riscontro il «thou» e il «thee» biblici della versione piú antica — altrimenti sarebbero sembrati bizzarri. Ma come ha potuto dimostrarmi Roberta Leighton, un raffronto accurato rivela che il manoscritto è nel complesso piú vicino alla "Revised Standard version"; quest'ultima, quindi, è la versione impiegata, ma con alcune eccezioni, là dove la bellezza del linguaggio di re Giacomo ci si è imposta irresistibile, proprio come, evidentemente, era stato per l'autrice. Ad ogni modo, l'attenersi nell'insieme alla "Revised Standard version" ha eliminato almeno una difficoltà: il fatto che la versione antica traduce «amore» (*agape*) con «carità». Poiché a orecchi moderni la parola suscita principalmente risonanze di deducibilità fiscale, o rinvia a un «considerare con occhio caritatevole», si sarebbe dovuto, ogni qual volta ricorresse, mutarla in «amore», tra parentesi quadre, il che avrebbe appesantito inutilmente la lettura.

Simili preoccupazioni per l'uniformità e la fedeltà fotografica dei riferimenti appariranno singolari al lettore comune. Sono una malattia professionale di redattori e accademici. O, se si vuole, sono le regole del gioco su cui conviene la scrittura accademica e il cui stesso rigore incrementa il fervore dell'esercizio — un fervore che non può essere condiviso da chi sia estraneo al gioco. La caccia all'errore, sotto le specie di una nota elusiva, può divenire qualcosa di mortalmente serio, assorbire come uno sport o un gioco avvincente. Eppure, se interessa soltanto ad alcuni, essenzialmente a coloro che vi partecipano, dov'è il suo significato? Che differenza fa se in una pagina Dio è «Egli» e nella successiva è «egli»? Può darsi benissimo che l'Autrice abbia semplicemente mutato atteggiamento, il che è nel suo pieno diritto. Perché cercare di indovinare le sue preferenze nascoste e di richiuderla, uno spirito libero come il suo, in un «Egli» o «egli» uniforme? Bene, sia pure «Egli». E la volontà è «Volontà» quando rappresenta un concetto, e «volontà» quando agisce in un soggetto umano.

Chiedo scusa al lettore comune per aver chiamato in causa tutti questi dettagli di note, maiuscole, parentesi: so bene che sono altrettanto privi di interesse per un non addetto ai lavori della scelta meticolosamente ponderata, nella pesca sportiva, di una mosca al posto di un'altra, quando per prendere il pesce sarebbe bastato un verme. Che sia il pesce ciò che veramente conta è cosa che gli specialisti sono inclini a trascurare, e Hannah Arendt sarebbe stata sicuramente la prima a convenirne. Le premeva il lettore comune, che per lei restava uno studente in forma adulta. Per questo amava tanto Socrate. Tuttavia, docente e studiosa, conosceva le regole del gioco e, tutto sommato, le accettava, sebbene piú con lo spirito di condiscendenza che si mette in un passatempo fanciullesco che con lo zelo di un autentico partecipante. Vero è, in ogni modo, che nel corso di questi mesi le mie matite ben appuntite si sono ridotte a mozziconi. Ma a questo punto, basta col linguaggio esoterico del retrobottega. È tempo che il manoscritto parli da sé.

MARY MCCARTHY

Parte prima

Pensare

Introduzione

> Il pensiero non porta al sapere come vi portano le scienze.
>
> Il pensiero non comporta una saggezza utile alla vita.
>
> Il pensiero non risolve gli enigmi del mondo.
>
> Il pensiero non procura immediatamente forze per l'azione.
>
> Martin Heidegger, *Che cosa significa pensare?*

Il titolo che ho dato a questa serie di conferenze, *La vita della mente*, appare pretenzioso, e parlare del Pensare mi sembra a tal punto un atto di presunzione che sento di dover cominciare non tanto con un'autodifesa, quanto con una giustificazione. Nessuna giustificazione, ovviamente, è necessaria per il tema in sé, tanto piú nel quadro eminente delle *Gifford Lectures*. Ciò che invece causa il mio turbamento è che *io* abbia tentato di mettervi mano: non ho la pretesa né l'ambizione di essere un «filosofo», di venir annoverata tra coloro che Kant, non senza ironia, chiamava *Denker von Gewerbe* (i pensatori di professione) [1]. La domanda, allora, è se non avessi dovuto lasciare questi problemi nelle mani degli esperti e, per rispondere a questo interrogativo, dovrò indicare ciò che mi ha spinto, dal terreno relativamente sicuro della teoria e della scienza politica, ad avventurarmi tra questioni cosí minacciose, invece di lasciare ogni cosa perfettamente com'era.

In concreto, il mio interesse per le attività spirituali ha origine in due esperienze abbastanza diverse. Lo stimolo immediato mi venne assistendo al processo Eichmann a Gerusalemme. Nel resoconto che ne ho lasciato [2] parlavo della «banalità del male». Tale espressione non implicava allora nessuna tesi o dottrina, anche se mi rendevo conto, confusamente, che essa andava in direzione opposta a quanto asserito dalla nostra tradizione di pensiero — letteraria, teologica o filosofica — intorno al fenomeno del male. Il male, come ci è stato inse-

[1] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 871 (cfr. trad. it. *Critica della ragion pura*, Bari, 1966, p. 636).

[2] H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, New York, 1963; trad. it. *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Milano, 1964.

gnato, è qualcosa di demoniaco; la sua incarnazione è Satana, una «folgorante caduta dal cielo» (Luca, X, 18), ovvero Lucifero, l'angelo caduto («Anche il demonio è un angelo», Unamuno) il cui peccato è l'orgoglio («orgoglioso come Lucifero»), cioè quella *superbia* della quale solo i migliori sono capaci: essi non vogliono servire Dio, vogliono essere come Lui. Gli uomini malvagi, ci è stato detto, agiscono per invidia; può trattarsi del risentimento per essere riusciti male senza avere nessuna colpa (Riccardo III) o dell'invidia di Caino che uccise Abele perché «il Signore tenne conto di Abele e della sua offerta: ma non tenne conto di Caino né della sua offerta». Essi possono altresí essere spinti dalla debolezza (Macbeth) o, al contrario, dall'odio potente che la malvagità nutre verso la pura bontà («odio il Moro: le mie ragioni partono dal cuore», dice Iago; l'odio di Claggart per l'innocenza «barbara» di Billy Budd, odio che Melville considera una «depravazione secondo natura») oppure ancora dalla cupidigia, «la radice di tutti i mali» (*Radix omnium malorum cupiditas*). Nondimeno, ciò che avevo sotto gli occhi a Gerusalemme, qualcosa di totalmente diverso, era pure innegabilmente un fatto. Restai colpita dalla evidente superficialità del colpevole, superficialità che rendeva impossibile ricondurre l'incontestabile malvagità dei suoi atti a un livello piú profondo di cause o di motivazioni. Gli atti erano mostruosi, ma l'attore — per lo meno l'attore tremendamente efficace che si trovava ora sul banco degli imputati — risultava quanto mai ordinario, mediocre, tutt'altro che demoniaco o mostruoso. Nessun segno in lui di ferme convinzioni ideologiche o di specifiche motivazioni malvage, e l'unica caratteristica degna di nota che si potesse individuare nel suo comportamento passato, come in quello tenuto durante il processo e lungo tutto l'interrogatorio della polizia prima del processo, era qualcosa di interamente negativo: non stupidità, ma *mancanza di pensiero*. Sulla scena del tribunale israeliano e delle procedure carcerarie egli si comportava come aveva fatto nel regime nazista, ma di fronte a situazioni in cui tali procedure di routine non esistevano, eccolo improvvisamente smarrito, mentre il suo linguaggio dominato dai *cliché* produceva in tribunale, come certo doveva esser avvenuto altre volte nella sua vita ufficiale, una sorta di macabra commedia. *Cliché*, frasi fatte, l'adesione a codici d'espressione e di condotta convenzionali e standardizzati adempiono la funzione socialmente

riconosciuta di proteggerci dalla realtà, cioè dalla pretesa che tutti gli eventi e tutti i fatti, in virtú della loro esistenza, avanzano all'attenzione del nostro pensiero. Saremmo rapidamente esausti se fossimo ogni volta sensibili a tale pretesa: la sola differenza fra Eichmann e il resto dell'umanità è che, manifestamente, egli la ignorava del tutto.

Fu proprio questa assenza di pensiero — un'esperienza cosí consueta nella vita di tutti i giorni, quando si ha appena il tempo, o anche solo la voglia, di *fermarci* e pensare — che destò il mio interesse. È possibile fare il male (le colpe di omissione alla stessa stregua di quelle commesse) in mancanza non solo di «moventi abietti» (come li chiama la legge), ma di moventi *tout court*, di uno stimolo particolare dell'interesse o della volizione? Si può credere che la malvagità, comunque la si definisca, questa «determinazione a dimostrarsi scellerati», *non* sia una condizione necessaria per compiere il male? Il problema del bene e del male, la nostra facoltà di distinguere ciò che è giusto da ciò che è sbagliato sarebbe forse connesso con la nostra facoltà di pensiero? Certo, non nel senso che il pensare sarebbe mai capace di produrre come risultato azioni buone, come se «la virtú potesse essere insegnata» e appresa: solo abitudini e costumi possono essere insegnati e si sa fin troppo bene con quale rapidità allarmante li si dimentica non appena nuove circostanze richiedono un mutamento nei modi e negli schemi di comportamento. (Il fatto che si trattino le questioni del bene e del male in corsi di «morale» o di «etica» lascia intravedere quanto poco si sappia al loro riguardo, poiché morale deriva da *mores* e etica da *ēthos*, vocaboli del latino e del greco che designano rispettivamente i costumi e l'abitudine: ora, la parola latina è associata alle norme del comportamento, laddove quella greca è connessa all'habitat, proprio come la nostra «abitudine».) L'assenza di pensiero cui mi trovavo di fronte non scaturiva né dall'oblio di maniere presumibilmente buone e di abitudini precedenti né da stupidità nel senso dell'incapacità di comprendere. E non si trattava di stupidità nemmeno nel senso di «alienazione morale», poiché emergeva altrettanto manifesta in casi che non avevano nulla che vedere con le cosiddette decisioni etiche o con problemi di coscienza.

La domanda che si imponeva era la seguente: potrebbe l'attività del pensare come tale, l'abitudine di esaminare tutto ciò

a cui accade di verificarsi o di attirare l'attenzione, indipendentemente dai risultati e dal contenuto specifico, potrebbe quest'attività rientrare tra le condizioni che inducono gli uomini ad astenersi dal fare il male, o perfino li «dispongono» contro di esso? (La parola stessa «co-scienza», in ogni modo, è un'indicazione in tal senso: essa significa «conoscere con e mediante se stessi», un genere di conoscenza che si attualizza in ogni processo di pensiero). E non è forse vero che quest'ipotesi è corroborata da tutto ciò che sappiamo della coscienza, e cioè che di norma una «buona coscienza» è fruita solamente da persone realmente cattive, criminali e simili, laddove solo la «gente per bene» è in grado di avere una coscienza cattiva? Diversamente detto, e nei termini di Kant: colpita da un fatto che, volente o nolente, «mi ha fatto entrare in possesso di un concetto» (la banalità del male), non potevo fare a meno di sollevare la *quaestio iuris* e domandarmi «con che diritto lo possedessi e lo utilizzassi»[3].

Fu dunque il processo Eichmann a stimolare in primo luogo il mio interesse a questo riguardo. In secondo luogo, quei problemi morali che, scaturiti da un'esperienza concreta, si scontravano con la saggezza dei secoli — non solo con il ventaglio di soluzioni tradizionali che l'«etica», una branca della filosofia, ha offerto al problema del male, ma altresí con le risposte molto piú ampie che la filosofia in generale ha in serbo per l'interrogazione, assai meno urgente, «Che cos'è pensare?» — erano destinati a risvegliare in me certi dubbi che non avevano smesso di assillarmi da quando avevo condotto a termine uno studio su ciò che il mio editore abbastanza saggiamente aveva battezzato «La condizione umana», ma che io, piú modestamente, avevo concepito come un'indagine su «La Vita Activa». Mi ero occupata del problema dell'Azione, la preoccupazione piú antica della teoria politica, e non riuscivo a non sentire con disagio come il termine stesso che impiegavo nelle mie riflessioni in materia, *vita activa*, fosse stato coniato da uomini consacrati al modo di vita contemplativo, uomini che consideravano ogni forma di vita da quella prospettiva.

Visto in tale prospettiva il modo di vita attivo è «laborioso», il modo contemplativo è una pura condizione di quiete: l'attivo si svolge in pubblico, il contemplativo nel «deserto»; la vita attiva è consacrata alla «necessità del prossimo», la contemplativa alla «visione di Dio». (*Duae sunt vitae, activa et contemplativa. Activa est in labore, contemplativa in requie. Activa in publico, contemplativa in deserto. Activa in necessitate proximi, contemplativa in visione Dei.*) Ho citato un autore medioevale del XII secolo[4], scelto pressoché a caso, poiché l'idea che la contemplazione sia la condizione spirituale piú elevata è antica quanto la filosofia occidentale. L'attività di pensare — secondo Platone, il dialogo silenzioso che s'intrattiene con se stessi — non serve che a schiudere gli occhi della mente: persino il *nous* aristotelico è un organo destinato alla visione e all'osservazione della verità. In altri termini, il pensare mira alla contemplazione e si compie in essa, e la contemplazione non costituisce una attività, ma una passività; è il luogo in cui l'attività della mente perviene alla quiete. Se si guarda alle tradizioni del periodo cristiano, allorché la filosofia era divenuta ancella della teologia, il pensare si identificò con la meditazione e la meditazione, a sua volta, sfociava nuovamente nella contemplazione, una sorta di stato beato dell'anima in cui la mente non si protendeva piú alla conoscenza della verità ma, ad anticipazione di uno stato a venire, la riceveva temporaneamente nell'intuizione. (È sintomatico come Descartes, ancora nella sfera d'influenza di questa tradizione, intitolasse *Méditations* il trattato in cui si prefiggeva di dimostrare l'esistenza di Dio). Con l'avvento della modernità il pensiero divenne essenzialmente l'ancella della scienza, della conoscenza organizzata; e sebbene il pensiero si facesse allora estremamente attivo nel solco della decisiva convinzione moderna secondo cui si conosce solo ciò che si fa, fu tuttavia la Matematica, la scienza non empirica per eccellenza (nella quale, si direbbe, la mente giuoca solo con se stessa) a rivelarsi come la Scienza delle scienze, fornendo la chiave di quelle leggi della natura e dell'universo dissimulate dalle apparenze. Se per Platone era assiomatico che l'occhio invisibile dell'anima fosse l'organo per osservare la verità invisibile con la certezza della conoscenza, divenne assiomatico per Descartes, nella famosa notte della «rivelazione» che esisteva «un accordo fondamentale tra le

[3] I. Kant, *Note sulla metafisica*, in *Gesammelte Schriften*, Berlin, Leipzig, 1928, vol. XVIII, 5636.

[4] Ugo di San Vittore.

leggi della natura [dissimulate dalle apparenze e dalle percezioni illusorie dei sensi] e le leggi della matematica»[5], cioè, tra le leggi del pensiero discorsivo al suo livello piú astratto ed elevato e le leggi di tutto ciò che in natura si trova dietro la mera parvenza. Ed egli era realmente convinto che con questo genere di pensiero, ciò che Hobbes chiamava «calcolo delle conseguenze», avrebbe potuto offrire delle conoscenze sicure sull'esistenza di Dio, la natura dell'anima e simili problemi.

Ciò che m'interessava della Vita Activa era appunto il fatto che la nozione contraria di una quiete completa, propria della Vita Contemplativa, risultava a tal punto soverchiante che, a paragone di questa immobilità, tutte le altre differenze tra le varie attività della Vita Activa scomparivano. Rispetto a tale quiete, diventava del tutto secondario che si lavorasse per coltivare la terra o si operasse per produrre oggetti d'uso, o si agisse insieme con altri in determinate imprese. Lo stesso Marx, nell'opera e nel pensiero del quale il problema dell'azione riveste un ruolo cosí determinante, «usa l'espressione "*Praxis*" semplicemente nel senso di 'ciò che l'uomo fa' in quanto opposto a 'ciò che l'uomo pensa'»[6]. Mi rendevo conto, tuttavia, che era possibile considerare la cosa da un punto di vista completamente diverso e, per indicare i miei dubbi, citai, alla fine del mio saggio sulla vita attiva, una frase curiosa che Cicerone attribuiva a Catone, il quale era solito affermare che «mai un uomo è piú attivo di quando non fa nulla, mai è meno solo di quando è solo con se stesso» (*Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quamcum solus esset*)[7]. Se si ammette che Catone avesse ragione, appaiono qui delle domande naturali: che cosa «facciamo» quando non stiamo facendo altro che pensare? Dove siamo noi, circondati normalmente dai nostri simili, quando siamo soltanto con noi stessi?

Com'è ovvio, il fatto stesso di porre simili domande non è esente da difficoltà. A prima vista, esse sembrano rientrare in

[5] Cfr. l'introduzione di André Bridoux a Descartes, *Oeuvres et Lettres*, Paris, 1937, p. VIII. Cfr. anche (*ibidem*, p. XIII) il detto di Galileo: il «grandissimo libro dell'universo» è «scritto in lingua matematica» (G. Galilei, *Opere*, 20 voll., Firenze, 1968, vol. VI, p. 232).

[6] N. Lobkowicz, *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx*, Notre Dame, 1967, p. 419.

[7] M.T. Cicerone, *De Republica*, I, 17.

ciò che si soleva chiamare «filosofia» o «metafisica», due termini e due campi d'indagine che, come sappiamo tutti, sono caduti in discredito. Se si trattasse semplicemente degli attacchi dei moderni positivisti o neo-positivisti, non ci sarebbe forse bisogno di preoccuparsi. L'affermazione di Carnap secondo cui la metafisica dovrebbe essere considerata come poesia va certo contro le pretese solitamente fatte valere dai metafisici; ma queste ultime, non diversamente dal giudizio dello stesso Carnap, si fondano verosimilmente su una sottovalutazione della poesia. Heidegger, scelto da Carnap come bersaglio di questo attacco, ritorse l'argomento affermando che, certo, filosofia e poesia erano strettamnete connesse. Non identiche, ma provenienti dalla medesima origine: il pensiero. E Aristotele, che sino ad oggi nessuno ha mai accusato di scrivere «mera» poesia, era della stessa opinione: in un certo senso poesia e filosofia si compenetrano. Il celebre aforisma di Wittgenstein, «Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere», che va a sostegno della posizione contraria, se preso sul serio si applicherebbe non solo a ciò che sfugge all'esperienza sensibile, ma a maggior ragione agli oggetti della sensazione. Nulla di ciò che vediamo, udiamo o tocchiamo può esprimersi in parole adeguate a ciò che è dato ai sensi. Hegel aveva ragione nel rilevare che «il Questo del senso è inaccessibile al linguaggio»[8]. Dopo tutto, non fu proprio la scoperta di una discrepanza tra le parole, il medium in cui pensiamo, e il mondo delle apparenze, il medium in cui viviamo, che spinse soprattutto alla filosofia e alla metafisica? Senonché all'inizio era il pensiero, sotto forma di *logos* o di *noēsis*, che era reputato capace di conseguire la verità o l'Essere autentico, mentre alla fine l'accento si è spostato su ciò che è dato alla percezione e sugli strumenti mediante i quali possiamo estendere e affinare i sensi corporei. Sembra solo naturale che la discriminazione, che nel primo caso colpiva le apparenze, nel secondo si rivolga contro il pensiero.

In realtà, le nostre difficoltà di fronte alle questioni metafisiche non provengono tanto da coloro per i quali esse sono comunque «prive di significato», quanto dal partito posto

[8] G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*; trad. ingl. *The Phenomenology of Mind*, New York, 1964, al paragrafo su «La certezza sensibile», p. 159 (cfr. trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll., Firenze, 1963, vol. I, p. 91).

sotto accusa. Infatti, proprio come la crisi della teologia raggiunse il proprio acme quando i teologi stessi, e non la vecchia turba dei non credenti, si misero a discorrere della proposizione «Dio è morto», cosí la crisi della filosofia e della metafisica venne allo scoperto allorché i filosofi stessi iniziarono a proclamare la fine della filosofia e della metafisica. Ma oramai questa è una storia vecchia. (L'attrattiva esercitata dalla fenomenologia di Husserl scaturiva dalle implicazioni antistoriche e antimetafisiche dello slogan «*Zu den Sachen selbst*» [alle cose stesse]; e Heidegger, che «rimase apparentemente sulle orme della metafisica», mirò anche, in realtà, a «oltrepassare la metafisica», come proclama ripetutamente dopo il 1930) [9].

Non Nietzsche ma Hegel dichiarò per la prima volta che il «sentimento su cui riposa la religione nell'epoca moderna [è] il sentimento che Dio è morto» [10]. Sessant'anni or sono, l'Enciclopedia Britannica sentí di non correre nessun rischio tacciando la «metafisica» di filosofia «nel senso piú screditato» [11]. E se si vuole risalire ad antecedenti piú lontani di questa cattiva reputazione incontriamo, come detrattore piú eminente, Kant: non quello della *Critica della ragion pura*, che Moses Mendelssohn chiamava il «distruttore universale», *alles Zermalmer*, ma quello degli scritti pre-critici, che mentre riconosce francamente che «era [suo] destino innamorarsi della metafisica», parla anche del suo «abisso senza fondo», del suo «terreno scivoloso», del suo utopico «paese di cuccagna» (*Schlaraffenland*) dove i «Sognatori della ragione» soggiornano come in una «mongolfiera», sicché «non esiste nessuna follia che non possa essere messa d'accordo con una saggezza priva di fondamento» [12]. Tutto ciò che oggi è necessario dire al riguardo è stato detto mirabilmente da Richard McKeon: nella lunga e complicata storia del pensiero, questa «scienza terribile» non ha mai suscitato «una convinzione universale riguardo alla [sua] funzione... né invero molto consenso riguardo al suo oggetto» [13]. Considerando questa storia di denigrazioni, si è piuttosto sorpresi che la stessa parola «metafisica» sia riuscita a sopravvivere. Viene quasi il sospetto che Kant avesse ragione quando, ormai in età assai avanzata, dopo aver assestato un colpo mortale alla «scienza terribile», profetizzò che gli uomini avrebbero sicuramente fatto ritorno alla metafisica «come si ritorna alla propria amante dopo un litigio» (*wie zu einer entzweiten Geliebten*) [14].

Non ritengo la cosa molto probabile, e nemmeno auspicabile. Purtuttavia, prima di mettersi a speculare sopra gli eventuali vantaggi della situazione presente, è forse saggio riflettere su ciò che realmente si intende allorché si osserva che la teologia, la filosofia e la metafisica sono giunte a una fine: certo non che Dio è morto, qualcosa di cui possiamo *sapere* tanto poco quanto dell'esistenza di Dio (cosí poco, in effetti, che persino la parola «esistenza» è qui fuori luogo), ma che il modo in cui si è pensato a Dio per migliaia di anni non è piú convincente; se è morto qualcosa, può trattarsi solamente del *pensiero* tradizionale di Dio. E qualcosa di simile è vero anche per la fine della filosofia e della metafisica: non che gli antichi problemi coevi all'apparizione dell'uomo sulla terra siano divenuti «privi di significato», ma che il modo in cui furono formulati e risolti ha perduto plausibilità.

Ciò che è giunto alla fine è la distinzione di fondo tra il sensibile e il soprasensibile, insieme con la nozione, risalente almeno a Parmenide, che tutto ciò che non è dato ai sensi — Dio, l'Essere, i Principi Primi e le Cause (*archai*), le Idee — sia piú reale, vero e significativo di ciò che appare, trovandosi non solo *al di là* della percezione sensoriale, ma *al di sopra* del mondo dei sensi. Ciò che è «morto» non è solo l'individuazione del luogo di simili «verità eterne», ma anche la distinzione stessa. Nel frattempo, le voci sempre piú stridenti dei pochi difensori della metafisica ci hanno messo in guardia contro il pericolo del nichilismo inerente a questo processo. E benché dal canto loro essi lo invochino raramente, esiste a

[9] V. la nota a «Vom Wesen der Wahreit», la conferenza tenuta dapprima nel 1930 e ora in M. Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt, 1967, p. 97.

[10] V. *Glauben und Wissen* (1802), in G.W.F. Hegel, *Werke*, Frankfurt, 1970, vol. II, p.432.

[11] *Encyclopaedia Britannica*.

[12] I. Kant, *Werke*, Darmstadt, 1963, vol. I, pp. 621, 630, 952, 959, 968, 974, 982.

[13] Si veda l'introduzione di R. McKeon a *The Basic Works of Aristotle*, New York, 1941, p. 18.

[14] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 878 (cfr. trad. it. cit., p. 641). La singolare espressione s'incontra nell'ultima sezione della *Critica della ragion pura*, là dove Kant rivendica di aver fondato la metafisica come una scienza l'idea della quale «è antica quanto la ragione speculativa dell'uomo; e quale essere umano razionale non specula, in modo scolastico o popolare?» (B 871). Questa «scienza» ... «è ora caduta nella generale disistima» in quanto «ci si è attesi dalla metafisica piú che ragionevolmente si potesse pretendere» (B 877) (cfr. trad. it. cit., pp. 636 e 640). Vedi altresí le sezioni 59 e 60 dei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*.

loro favore un argomento importante: è in effetti vero che, una volta soppressa la sfera sovrasensibile, la sua antitesi polare, il mondo delle apparenze quale lo si concepí per tanti secoli, è a sua volta annientata: il sensibile, come viene concepito ancora dai positivisti, non può sopravvivere alla morte del soprasensibile. Nessuno lo sapeva meglio di Nietzsche, il quale, con la sua descrizione poetica e metaforica dell'uccisione di Dio [15], ha creato al riguardo tanta confusione. In un passo importante del *Crepuscolo degli idoli*, egli chiarisce ciò che la parola «Dio» voleva dire nella parabola della *Gaia scienza*. Si trattava semplicemente di un simbolo della sfera soprasensibile come veniva compresa dalla metafisica; ora, invece di «Dio», Nietzsche usa l'espressione «mondo vero» e afferma: «Abbiamo tolto di mezzo il mondo vero. Quale mondo ci è rimasto? Forse quello apparente? Ma no! Col mondo vero abbiamo eliminato anche quello apparente» [16].

L'intuizione di Nietzsche, secondo cui «la destituzione del soprasensibile sopprime del pari il mondo meramente sensibile, e perciò la loro differenza» (Heidegger) [17], è cosí evidente da resistere ad ogni tentativo di situarla storicamente: ogni pensare in termini di due mondi implica che essi siano inseparabilmente connessi l'uno con l'altro. Cosí, tutti gli elaborati argomenti moderni contro il positivismo sono anticipati dalla semplicità insuperata del breve dialogo di Democrito tra la mente, organo del soprasensibile, e i sensi. Le percezioni sensorie sono illusioni, dice la mente, che mutano secondo le condizioni del nostro corpo; il dolce, l'amaro, il colore e cosí via, esistono solo *nomō*, per convenzione tra gli uomini, e non *physei*, secondo la natura vera delle cose nascosta dietro le apparenze. Al che i sensi rispondono: «O misera ragione, tu, che attingi da noi tutte le tue prove [*pisteis*, tutto ciò di cui puoi fidarti] tenti di abbatterci? La nostra disfatta significherà la tua rovina» [18]. In

[15] F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, libro III, n. 125 («L'uomo folle») (cfr. trad. it. *La gaia scienza*, in F. Nietzsche, *Opere*, Milano, 1965, vol. V. tomo II, pp. 129-130).

[16] F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, «Come il "mondo vero" finí per diventare favola», 6 (cfr. trad. it. *Crepuscolo degli idoli*, in *Opere*, Milano, 1970, vol. VI, tomo III, p. 76).

[17] M. Heidegger, *Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, in *Holzwege*, Frankfurt, 1963, p. 193 (trad. it. *La sentenza di Nietzsche "Dio è morto"*, in M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, Firenze, 1968, p. 191).

[18] Democrito, B 125 e B 9 (cfr. trad. it. in *I presocratici*, 2 voll., Bari, 1969, vol. II, pp. 748 e 775).

altre parole, una volta perduto l'equilibrio sempre precario tra i due mondi, sia che il «mondo vero» abolisca «quello apparente» o viceversa, l'intero sistema di riferimento entro il quale il nostro pensiero si era abituato ad orientarsi va in pezzi. A questo punto, nulla sembra piú avere alcun senso.

Queste «morti» della modernità — morte di Dio, della metafisica, della filosofia e, conseguentemente, del positivismo — sono divenute eventi di considerevole portata storica dal momento in cui, con l'inizio del nostro secolo, hanno cessato di costituire la preoccupazione esoterica di un'élite intellettuale per divenire non tanto la preoccupazione quanto l'ordinario assunto indiscusso di quasi tutti. Questo aspetto politico della questione ora non ci interessa. Nel presente contesto, anzi, è forse preferibile lasciare il problema, che è in realtà un problema di autorità politica, fuori dalle nostre considerazioni, per insistere invece sul semplice dato di fatto che, per quanto i nostri modi di pensare possano esser stati seriamente coinvolti in tale crisi, la nostra capacità di pensare non è per questo in discussione: siamo ciò che gli uomini sono sempre stati — esseri pensanti. Con questo voglio dire soltanto che negli uomini esiste un'inclinazione, forse un bisogno, a pensare di là dei limiti della conoscenza, a trarre da simile attitudine qualcosa di piú che uno strumento del sapere e del fare. Parlare di nichilismo in questo contesto non significa forse che riluttanza a separarsi da concezioni e prospettive di pensiero estinte effettivamente già da tempo, anche se il loro decesso è stato pubblicamente ammesso solo di recente. Se solo potessimo immaginare per un istante di ripetere in questa situazione ciò che nella sua prima fase fece l'epoca moderna, cioè trattare ogni tema, senza eccezioni, «come se nessuno avesse toccato la materia prima di me» (come si proponeva Descartes nelle osservazioni introduttive a *Les Passions de l'âme*)! Ciò non è piú possibile, in parte per lo sviluppo ipertrofico della nostra coscienza storica, ma principalmente perché il solo documento in nostro possesso di ciò che il pensiero in quanto attività significò per coloro che l'avevano scelto come modo di vita consiste in ciò che oggi chiameremmo «fallacie metafisiche». Nessuno dei sistemi, nessuna delle dottrine tramandate sino a noi dai grandi pensatori, può riuscire persuasivo o anche solo plausibile al lettore moderno; pure, come cercherò di dimostrare, nessuno di essi è arbitrario, né può essere liqui-

dato semplicemente come pura insensatezza. Al contrario, le fallacie metafisiche contengono gli unici indizi in nostro possesso di ciò che significa pensare per coloro che si impegnano in questa attività — qualcosa oggi di grande importanza, su cui, per strano che possa sembrare, raramente ci si è espressi in modo diretto.

Di conseguenza, il vantaggio virtuale della nostra situazione dopo il tramonto della metafisica e della filosofia potrebbe essere duplice. Essa ci consentirebbe di guardare al passato con occhi nuovi, liberi dal fardello e dalla costrizione di qualsiasi tradizione, e di disporre perciò di un patrimonio enorme di esperienze immediate, senza essere vincolati da alcuna prescrizione sul modo di trattare simili tesori: «*Notre héritage n'est précédé d'aucun testament*» («La nostra eredità non proviene da alcun testamento») [19]. Il vantaggio sarebbe anche maggiore se non fosse accompagnato, quasi inevitabilmente, da un'incapacità crescente a muoversi, non importa a quale livello, nella sfera dell'invisibile; ovvero, in altri termini, se non fosse accompagnato dal discredito in cui è caduta ogni cosa che non sia visibile, tangibile, palpabile, col risultato che ora corriamo il rischio di perdere, insieme con le nostre tradizioni, il passato stesso.

Infatti, anche se non c'è mai stato molto consenso circa l'oggetto della metafisica, un punto almeno è sempre stato accettato per certo: queste discipline — si chiamino metafisica o filosofia — avevano che fare con oggetti che non si davano alla percezione sensibile e la cui comprensione trascendeva il ragionamento di senso comune, che scaturisce dall'esperienza sensibile e può perciò venir convalidato mediante verifiche e strumenti empirici. Da Parmenide fino alla fine della filosofia, tutti i pensatori convennero che, per frequentare simili questioni, l'uomo doveva separare la mente dai sensi, distaccandola tanto dal mondo quale è dato da essi quanto dalle sensazioni — o dalle passioni — suscitate dagli oggetti sensibili. Il filosofo, in quanto è filosofo e non «un uomo come te e come me» (ciò che pure egli è, naturalmente), si ritrae dal mondo delle apparenze e la regione nella quale si muove, fin dall'inizio della filosofia, è sempre stata descritta come il mondo di pochi. Questa antica distinzione tra la moltitudine e i «pensatori di professione», che si specializzano in un'attività ritenuta la piú elevata cui gli esseri umani possano pervenire (il filosofo di Platone «sarà detto caro al Dio, e se mai ad uomo sia concessa l'immortalità, quegli sarà lui») [20], ha perduto oggi la sua plausibilità: questo è il secondo vantaggio della situazione presente. Se, come ho sostenuto prima, l'attitudine a discernere cioè che é giusto da ciò che è sbagliato dovesse rivelare di aver qualcosa che fare con l'attitudine a pensare, si dovrà poter «esigere» questo esercizio da ogni persona sana, indipendentemente dalla sua istruzione o ignoranza, dalla sua intelligenza o stupidità eventuali. Pressoché solo tra i filosofi, Kant mal sopportava la *communis opinio* secondo cui la filosofia è solo per pochi proprio a causa delle sue implicazioni morali, e una volta ebbe a osservare che «la stupidità è causata da un cuore malvagio» [21]. Questo non è vero: l'assenza di pensiero non si identifica con la stupidità; si può incontrarla in persone d'intelligenza elevata e un cuore malvagio non ne costituisce la causa: è vero probabilmente il contrario: che la malvagità può essere causata da assenza di pensiero. Comunque sia, non si può piú lasciare la cosa agli «specialisti» come se il pensare, alla stregua della matematica superiore, fosse monopolio di una disciplina specializzata.

Cruciale per la nostra impresa è la distinzione kantiana tra *Vernunft* e *Verstand*, «ragione» e «intelletto»; Kant usò il tedesco *Verstand* per tradurre il latino *intellectus* e *Verstand*, pur essendo il sostantivo corrispondente a *verstehen* (donde la traduzione inglese corrente, "understanding") non possiede nessuna delle connotazioni inerenti al tedesco *das Verstehen*. Kant tracciò questa distinzione tra le due facoltà spirituali dopo aver scoperto lo «scandalo della ragione», il fatto, cioè, che la nostra mente non è in grado di pervenire a una conoscenza certa e verificabile riguardo a materie e questioni sulle quali, tuttavia, non può fare a meno di pensare; e per Kant, simili questioni, quelle cioè di cui si occupa il puro pensiero, erano circoscritte a ciò che oggi chiamiamo le «questioni ultime»: Dio, la libertà, l'immortalità. Ma al di là dell'interesse esistenziale che gli uomini nutrivano un tempo per tali problemi e nono-

[19] R. Char, *Feuillets d'Hypnos*, Paris, 1946, n. 62.

[20] Platone, *Simposio*, 212a (cfr. trad. it. *Opere*, 2 voll., Bari, 1974, vol. I, p. 708).

[21] *Kants handschriftlicher Nachlass*, in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. XVIII, 6900.

stante Kant credesse ancora che «non è mai esistita anima bennata che abbia potuto sopportare il pensiero che ogni cosa finisca con la morte»[22], egli era anche del tutto consapevole che il «bisogno stringente» di ragione è insieme qualcosa «di piú» e di diverso rispetto alla «semplice ricerca e desiderio di conoscenza»[23]. La distinzione delle due facoltà, ragione e intelletto, coincide di conseguenza con una distinzione tra due attività spirituali completamente diverse, pensare e conoscere, e tra due ordini di interessi altrettanto diversi, il significato per la prima categoria e il sapere per la seconda. Sebbene abbia insistito su questa distinzione, Kant era tuttavia cosí fortemente vincolato dal peso enorme della tradizione della metafisica che si attenne a ciò che ne costituisce l'oggetto tradizionale, a quei temi, cioè, di cui si potesse *provare* l'inconoscibilità. E mentre giustificava il bisogno della ragione di pensare oltre i limiti di ciò che può essere conosciuto, rimase insensibile al fatto che il bisogno di riflettere dell'uomo abbraccia praticamente tutto quanto gli accade, le cose che conosce non meno delle cose che non potrà mai conoscere. Egli non ebbe una piena consapevolezza del grado in cui, giustificandola nei termini delle questioni ultime, aveva emancipato la ragione, ovvero la capacità di pensare. Egli affermava cosí, sulla difensiva, di aver «ritenuto necessario sopprimere la conoscenza... per far posto alla *fede*»[24]: ma non aveva fatto posto alla fede, aveva fatto posto al pensiero; non aveva «soppresso la conoscenza», ma aveva separato la conoscenza dal pensare. Tra le note alle sue lezioni sulla metafisica si legge: «Lo scopo della metafisica... è di estendere, quantunque solo negativamente, il nostro uso della ragione al di là dei limiti del mondo dato ai sensi, vale a dire, *di eliminare gli ostacoli con cui la ragione intralcia se stessa*» (corsivo mio)[25].

Il grande ostacolo che la ragione (*Vernunft*) frappone al suo stesso cammino sorge da parte dell'intelletto (*Verstand*) e dei

[22] I. Kant, *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Traüme der Metaphysik*, in *Werke*, cit., vol. I, p. 989 (cfr. trad. it. *I sogni di un visionario spiegati coi sogni della metafisica*, Milano, 1982, p. 164).

[23] I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden kunftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten kommen*, in *Werke*, cit., vol. III, p. 245 (cfr. trad. it. *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, Bari, 1979, p. 138).

[24] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B XXX (cfr. trad. it. cit., p. 28).

[25] *Kants handschriftlicher Nachlass*, in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. XVIII, 4849.

criteri completamente giustificati che esso ha stabilito per i propri scopi, per estinguere la nostra sete e soddisfare il nostro bisogno di sapere e di conoscenza. Il motivo per cui né Kant né i suoi successori hanno mai prestato molta attenzione al pensare come attività e ancor meno alle esperienze dell'io pensante è che, ad onta di tutte le distinzioni, essi esigevano il genere di risultati, applicavano il tipo di criteri di certezza e evidenza che sono invece i risultati e i criteri dell'attività cognitiva. Ma se è vero che pensiero e ragione possono legittimamente trascendere i limiti dell'attività cognitiva e dell'intelletto — e Kant li giustifica perché gli oggetti di cui si occupano, benché inconoscibili, sono per l'uomo del piú alto interesse esistenziale — si deve allora presumere che il pensiero e la ragione non si occupino di ciò di cui si occupa l'intelletto. Per anticipare con una semplice formula il nostro argomento: *il bisogno di ragione non è ispirato dalla ricerca di verità ma dalla ricerca di significato. E verità e significato non sono la stessa cosa.* L'errore di fondo, anteriore a tutte le fallacie metafisiche specifiche, consiste nell'interpretare il significato secondo il modello della verità. L'esempio piú recente e per certi versi piú sorprendente si trova in *Essere e Tempo* di Heidegger, che inizia sollevando di nuovo «il problema del senso dell'Essere»[26]. In un'interpretazione piú tarda della sua interrogazione iniziale, lo stesso Heidegger afferma esplicitamente: «"Senso dell'Essere" e "Verità dell'Essere" dicono la stessa cosa»[27].

La tentazione di stabilire una simile equivalenza — che mette capo inevitabilmente al rifiuto di accogliere e pensare fino in fondo la distinzione kantiana tra ragione e intelletto, tra il «bisogno stringente» di pensare e il «desiderio di sapere» — è assai forte, né può certo essere attribuita soltanto al peso della tradizione. Le intuizioni kantiane ebbero sulla filosofia tedesca uno straordinario effetto liberatorio provocando il sorgere dell'idealismo tedesco. Indubbiamente, grazie ad esse si era aperto uno spazio nuovo per il pensiero speculativo; ma tale pensiero divenne una volta di piú il dominio di una nuova branca di specialisti, votati all'idea che l'«oggetto proprio»

[26] M. Heidegger, *Sein und Zeit*; trad. ingl. *Being and Time*, London, 1962, p. 1 (cfr. anche pp. 151 e 324; trad. it. *Essere e tempo*, Milano, 1976[3], p. 17).

[27] M. Heidegger, *Einleitung zu «Was ist Metaphysik?»*, in *Wegmarken*, cit., p. 206 (trad. it. *Ritorno al fondamento della metafisica*, in *Che cos'è la metafisica*, Firenze, 1967, p. 80).

della filosofia s'identificasse con la «conoscenza effettivamente reale di ciò che in verità è»[28]. Liberati grazie a Kant dal vecchio dogmatismo scolastico e dai suoi sterili esercizi, essi fondarono non solo nuovi sistemi, ma una nuova «scienza» (il titolo originario della piú grande delle loro opere, la *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, era «Scienza dell'esperienza della coscienza»)[29], impazienti di offuscare la distinzione kantiana tra il coinvolgimento della ragione nell'inconoscibile e il coinvolgimento dell'intelletto nella conoscenza. Inseguendo l'ideale cartesiano della certezza, come se Kant non fosse mai esistito, erano convinti con la massima serietà che i risultati delle loro speculazioni possedessero lo stesso genere di validità dei risultati dei processi conoscitivi.

[28] G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*; trad. ingl. cit., p. 131 (trad. it. cit., vol. I, p. 65).
[29] *Ibidem*, p. 144 (trad. it. cit., vol. I, p. 78).

Capitolo primo

L'apparenza

Dio ci giudica mai dalle apparenze? Ho il sospetto di sí.

W.H. Auden

1. *La natura fenomenica del mondo*

Il mondo in cui gli uomini nascono contiene molte cose, naturali e artificiali, vive e morte, caduche ed eterne, che hanno tutte in comune il fatto di *apparire*, e sono quindi destinate a essere viste, udite, toccate, gustate e odorate, ad essere percepite da creature senzienti munite degli appropriati organi di senso. Nulla potrebbe apparire, la parola «apparenza» non avrebbe alcun senso, se non esistessero esseri ricettivi — creature viventi capaci di conoscere, riconoscere e reagire — con la fuga o il desiderio, l'approvazione o la disapprovazione, il biasimo o la lode — a ciò che non semplicemente c'è, ma appare loro ed è destinato alla loro percezione. In questo mondo, in cui facciamo ingresso apparendo da nessun luogo e dal quale scompariamo verso nessun luogo, *Essere e Apparire coincidono*. La materia inanimata, naturale e artificiale, immutabile e mutevole, dipende nel suo stesso essere, cioè, nel suo stesso apparire dalla presenza di creature viventi. Non esiste in questo mondo nulla e nessuno il cui essere stesso non presupponga uno *spettatore*. In altre parole, nulla di ciò che è, nella misura in cui appare, esiste al singolare: tutto ciò che è è fatto per esser percepito da qualcuno. Non l'Uomo, ma uomini abitano questo pianeta. La pluralità è la legge della terra.

Siccome gli esseri senzienti — uomini e animali, cui le cose appaiono e che come esseri ricettivi garantiscono la loro realtà — sono a loro volta essi stessi apparenze, destinate e insieme atte a vedere e essere vedute, a udire e essere udite, a toccare ed essere toccate, essi non sono mai semplicemente soggetti né possono essere intesi come tali: non sono meno «oggettivi» di una pietra o di un ponte. La mondità delle cose viventi implica che non esiste soggetto che non sia insieme un

oggetto e appaia come tale a qualcun altro, che è garante della sua realtà «oggettiva». Ciò che abitualmente chiamiamo «coscienza», il fatto che si abbia consapevolezza di sé e si possa quindi, in un certo senso, apparire a se stessi, non sarebbe sufficiente a garantire la realtà. (Il *Cogito me cogitare, ergo sum* di Descartes è un *non sequitur* per la semplice ragione che questa *res cogitans* non appare mai, a meno che le sue *cogitationes* non siano rese manifeste in un discorso pronunciato o steso per iscritto, discorso che prevede e presuppone già uditori e lettori che lo ricevano). Vista dalla prospettiva del mondo, ogni creatura nata sulla terra vi giunge ben equipaggiata per far fronte a un mondo in cui Essere e Apparire coincidono: essa è atta a un'esistenza mondana. Gli esseri viventi, uomini e animali, non soltanto sono nel mondo, sono *del mondo*, e questo proprio perché sono nello stesso tempo soggetti e oggetti, che percepiscono e sono percepiti.

Nulla forse è piú sorprendente, in questo nostro mondo, della varietà pressoché infinita delle sue apparenze, del puro valore spettacolare delle sue vedute, dei suoni, degli odori, qualcosa di pressoché dimenticato negli scritti dei pensatori e dei filosofi. (Solo Aristotele, seppure incidentalmente, annovera la vita di passivo godimento dei piaceri procurati dagli organi del corpo fra i tre modi di vita che si offrono alla scelta di chi, non soggetto al bisogno, può votarsi al *kalon*, a ciò che è bello in quanto opposto a ciò che è utile e necessario) [1]. A questa varietà corrisponde un'altrettanto sorprendente diversificazione degli organi di senso tra le specie animali, cosí che ciò che appare di fatto alle creature viventi assume la piú grande molteplicità di forme e di configurazioni: ogni specie animale vive in un proprio mondo particolare. E tuttavia,

[1] I tre modi di vita si trovano elencati nell'*Etica Nicomachea*, I, 5 e nell'*Etica Eudemia*, 1215a 35 ss. Per l'opposizione del bello al necessario e all'utile, v. *Politica*, 1333a 30 ss. È interessante porre a raffronto i tre modi di vita aristotelici con quelli enumerati da Platone nel *Filebo* — il modo del piacere, il modo del pensare (*phronēsis*) e il modo che comporta una mescolanza di entrambi (*Filebo*, 22); al modo del piacere Platone obietta che il piacere è di per sé illimitato, cosí nel tempo come per intensità: «non ha né avrà mai in se stesso e da se stesso né principio né mezzo né fine» (31 a). E sebbene «concordi con tutti i sapienti (*sophoi*)... che il *nous*, la facoltà del pensiero e della verità, è per noi il re del cielo e della terra» (28c), ritiene altresí che a semplici mortali una vita che «non conosce gioia né dolore», sebbene di tutte la piú divina (33a-b), finirebbe per risultare intollerabile e che, di conseguenza, «una mescolanza dell'illimitato con ciò che pone limiti costituisce l'origine di ogni bellezza» (26b) (trad. it. cit., vol. I, pp. 597, 602, 605, 608, 611).

tutte le creature munite di sensi hanno in comune l'apparenza in quanto tale; in primo luogo, un mondo che appare e, ancor piú, il fatto forse anche piú importante che esse stesse sono creature che appaiono e scompaiono, che è sempre esistito un mondo prima del loro arrivo e sempre esisterà un mondo dopo la loro dipartita.

Essere vivi significa vivere in un mondo che precedeva la nostra venuta e sopravviverà alla nostra dipartita. Su questo piano del puro e semplice essere vivi, apparire e scomparire, nel loro avvicendarsi incessante, costituiscono gli eventi primordiali che come tali scandiscono il tempo, il tempo che intercorre tra la nascita e la morte. L'arco di tempo finito assegnato in sorte ad ogni creatura vivente determina non solo la sua aspettativa di vita, ma anche la sua esperienza del tempo; esso fornisce il prototipo segreto di ogni misurazione temporale, anche quando quest'ultima trascenda di molto, nel passato e nel futuro, il tempo assegnato alla vita umana. È cosí che l'esperienza vissuta della durata dell'anno muta radicalmente nel corso della nostra vita. Un anno, che per un bambino di cinque anni costituisce un quinto intero della sua esistenza sulla terra, deve sembrare molto piú lungo di quando ne costituirà soltanto la ventesima o la trentesima parte. E tutti sappiamo come gli anni scorrano sempre piú veloci con l'età, fino a che, con l'approssimarsi della vecchiaia, il loro corso rallenta di nuovo, in quanto cominciamo a misurarli in base alla data, presentita psicologicamente e somaticamente, della nostra dipartita. In opposizione a questo orologio, inerente agli esseri viventi che nascono e che muoiono, si trova il tempo «oggettivo», stando al quale la durata di un anno non cambia mai. È questo il tempo del mondo, che riposa sull'assunto — indipendente da ogni credenza religiosa o scientifica — che il mondo non abbia né inizio né fine, assunto che sembra solo naturale per esseri che, come noi, giungono sempre in un mondo che li precedeva e che sopravviverà loro.

In contrasto con l'esserci inorganico della materia inanimata, le creature viventi non sono mere apparenze. Essere vivi significa essere posseduti da un impulso all'autoesibizione che corrisponde in ognuno al dato di fatto del proprio apparire. Gli esseri viventi *fanno la loro apparizione* come attori su una scena allestita per loro. La scena è comune a tutti i viventi, ma *pare* diversa a ciascuna specie, diversa anche a cia-

scun esemplare individuale. Parere — il mi-pare, *dokei moi* — è il modo, forse il solo possibile, in cui un mondo che appare è riconosciuto e percepito. Apparire significa sempre parere agli altri e questo parere varia secondo il punto di vista e la prospettiva degli spettatori. In altre parole, ogni cosa che appare, in virtú del suo apparire, acquisisce una sorta di travestimento che può in verità — benché non necessariamente — dissimularla o deformarla. Il parere corrisponde al fatto che ogni apparenza, ad onta della propria identità, è percepita da una pluralità di spettatori.

L'impulso all'autoesibizione — reagire con il mostrarsi all'effetto schiacciante dell'essere mostrati — sembra comune a uomini e animali. E allo stesso modo in cui l'attore dipende per il suo ingresso in scena dal palcoscenico, dalla compagnia e dagli spettatori, cosí ogni essere vivente dipende da un mondo che appare quale luogo per la propria apparizione, dai suoi simili per recitare la sua parte con loro, dagli spettatori perché la sua esistenza sia ammessa e riconosciuta. Dal punto di vista degli spettatori, a cui egli appare e dal cui sguardo alla fine scompare, ogni vita individuale, con la sua crescita e il suo declino, consiste in un processo di sviluppo nel quale un'entità dispiega se stessa secondo un movimento ascendente, fino a che non siano completamente esibite tutte le sue proprietà; a questa fase succede un periodo di stasi — la sua fioritura o epifania, se si vuole — al quale subentra a sua volta il movimento discendente di disgregazione, che termina con la scomparsa definitiva. Si può percepire, esaminare, comprendere questo processo da una molteplicità di angoli visuali, ma il nostro criterio per stabilire cosa sia essenzialmente un essere vivente rimane lo stesso: nella vita quotidiana come nella ricerca scientifica, l'essere vivente viene determinato dall'intervallo relativamente breve della sua piena apparizione, la sua epifania. La scelta, orientata esclusivamente dai criteri di compiutezza e perfezione dell'apparire, sarebbe del tutto arbitraria se la realtà non fosse in primo luogo di natura fenomenica.

Il primato dell'apparenza per tutte le creature viventi cui il mondo appare nel modo di un «mi-pare» è estremamente rilevante per il tema che ci accingiamo a trattare: le attività spirituali in virtú delle quali ci distinguiamo dalle altre specie animali. Infatti, benché tali attività presentino grandi differenze, hanno però tutte in comune un *ritrarsi* dal mondo quale appare

e un ripiegamento verso l'io. Ciò non comporterebbe nessun grave problema se noi fossimo semplici spettatori, creature divine gettate nel mondo per vegliare su di esso, per goderne o esserne divertiti, ma pur sempre in possesso di un'altra regione come nostro habitat naturale. Il fatto, però, è che *noi siamo del mondo e non semplicemente in esso*: anche noi siamo apparenze, proprio in virtú del nostro arrivare e partire, apparire e scomparire; e sebbene provenienti da nessun luogo giungiamo equipaggiati di tutto punto per far fronte a qualunque cosa ci appaia, e prendere parte al teatro del mondo. Tali proprietà non dileguano quando ci troviamo impegnati in attività spirituali, allorché, per usare la metafora platonica, chiudiamo gli occhi del corpo al fine di aprire gli occhi della mente. La teoria dei «due mondi» rientra negli inganni della metafisica, ma non sarebbe mai riuscita a sopravvivere per tanti secoli se non avesse corrisposto in modo cosí plausibile a certe esperienze fondamentali. Come affermò una volta Merleau-Ponty, «non si può fuggire l'essere se non nell'essere»[2] e siccome per gli uomini Essere e Apparire coincidono, ciò equivale a dire che non posso fuggire l'apparenza se non nell'apparenza. Né cosí è risolto il problema, poiché esso concerne l'idoneità del pensiero ad apparire, poiché si tratta appunto di sapere se il pensiero e le altre attività invisibili e silenziose della mente siano destinate a apparire o se di fatto esse non possano trovare mai dimora adeguata nel mondo.

2. *(Vero) essere e (mera) apparenza: la teoria dei «due mondi»*

Possiamo trovare un primo cenno di conforto a questo riguardo tornando alla vecchia dicotomia metafisica di (vero) Essere e (mera) Apparenza, poiché anch'essa riposa in realtà sul primato o, per lo meno, sulla priorità dell'apparenza. Per scoprire ciò che veramente *è*, il filosofo deve *lasciare* il mondo delle apparenze tra le quali egli si sente naturalmente e originariamente a suo agio: cosí fece Parmenide allorché fu trasportato in alto al di là delle porte della notte e del giorno, fino alla via divina situata «fuori dal sentiero battuto dagli uo-

[2] Cfr. Th. Langan, *Merleau-Ponty's Critique of Reason*, New Haven-London, 1966, p. 93.

mini»[3], e cosí fece a sua volta Platone, nella parabola della Caverna[4]. Il mondo delle apparenze precede qualsiasi regione il filosofo possa *scegliere* come propria «vera» dimora, nella quale tuttavia non è nato. E da sempre lo stesso carattere di apparenza di questo mondo ha suggerito al filosofo, ovvero alla mente dell'uomo, l'idea che debba esistere qualcosa che non sia apparenza: per citare Kant, «Nehmen wir die Welt als Erscheinung so beweiset sie gerade zu das Dasein von Etwas das nicht Erscheinung ist» (Se consideriamo il mondo come apparenza, esso dimostra l'esistenza di qualcosa che non è apparenza)[5]. In altre parole, allorché il filosofo prende commiato dal mondo dato ai sensi e compie un'inversione di marcia (la *periagōgē* di Platone) verso la vita spirituale, egli si fa guidare da quel primo mondo ricercando qualcosa che, una volta svelata, possa rivelargli la sua verità soggiacente. Questa verità — *a-lētheia*, ciò che è dis-velato (Heidegger) — può essere concepita solo come un'altra «apparenza», un altro fenomeno originariamente nascosto ma di ordine presumibilmente superiore, significando cosí il persistente predominio dell'apparenza. Il nostro apparato mentale, benché possa ritrarsi dalle apparenze *presenti*, resta regolato sull'Apparenza. Non meno dei sensi, nella sua ricerca (l'*Anstrengung des Begriffs* di Hegel) la mente aspetta che qualcosa le appaia.

Qualcosa di molto simile sembra valere per la scienza, in particolare per la scienza moderna, la quale — secondo un'osservazione del giovane Marx — si fonda a sua volta sulla disgiunzione di Essere e Apparire, in modo da rendere superfluo lo sforzo specifico e individuale del filosofo di pervenire a una «verità» dietro le apparenze. Anche lo scienziato dipende dalle apparenze sia che, al fine di scoprire ciò che si trova al di sotto della superficie, sezioni il corpo visibile per osservarne l'interno, sia che cerchi di captare oggetti nascosti mediante elaborate strumentazioni d'ogni sorta, che privano le cose di quelle proprietà esteriori con cui si mostrano ai nostri sensi naturali. L'idea guida di simili sforzi filosofici e scientifici è sempre la stessa: come affermava Kant, le Apparenze «devono

[3] Parmenide, Framm. 1 (trad. it. in *I presocratici*, cit., vol. I, pp. 269-270).

[4] Platone, *Repubblica*, VII, 514a-521b (trad. it. in *Opere*, cit., vol. II, pp. 339-346).

[5] Cit. da E. Adickes, *Kants Opus postumum*, Berlin, 1920, p. 44. L'annotazione risale probabilmente al 1788.

esse stesse avere fondamenti che non sono apparenze»[6]. Di fatto, ciò costituisce un'ovvia generalizzazione del modo in cui le cose naturali sorgono e «appaiono» alla luce del giorno da un fondo di tenebra; senonché ora si postulava che proprio questo fondo possedesse un grado di realtà superiore a ciò che semplicemente appare e dopo poco nuovamente scompare. E proprio come le «fatiche concettuali» dei filosofi per trovare qualcosa al di là delle apparenze hanno sempre messo capo a invettive piuttosto violente contro le «mere apparenze», allo stesso modo i risultati eminentemente pratici degli scienziati nel mettere a nudo ciò che le apparenze non mostrano mai senza interferenza da parte dell'uomo sono stati ottenuti a spese delle apparenze stesse.

Il primato dell'apparenza è un dato di fatto della vita quotidiana a cui né gli scienziati né i filosofi possono sottrarsi, a cui devono sempre fare ritorno dai loro laboratori e dai loro studi; la forza di tale supremazia si mostra col non essere in nessun caso minimamente modificata o incrinata da ciò che essi hanno scoperto allorché se ne ritraevano. «Cosí le nozioni "strane" della nuova fisica... [sorprendono] il senso comune... senza modificare nulla delle sue categorie»[7]. A questa incrollabile convinzione del senso comune s'oppone l'antichissima supremazia teoretica dell'Essere e della Verità sulla mera apparenza, cioè la supremazia del *fondo* che non appare sulla superficie che appare. Possiamo presumere che questa idea di «fondo» risponda all'interrogazione piú antica della scienza non meno che della filosofia: come può mai accadere che qualcosa o qualcuno, compreso me stesso, appaia, e che cosa lo fa apparire proprio in questa forma e non in un'altra? In quanto tale, l'interrogazione ricerca una *causa* piú che una base o un fondamento, ma il fatto è che la nostra tradizione filosofica ha trasformato la base da cui una cosa nasce nella causa che la produce, per poi assegnare a questo agente produttivo un grado di realtà piú alto di quello attribuito a ciò che viene meramente incontro ai nostri occhi. La credenza che una causa debba essere di rango superiore all'effetto (cosí che si può

[6] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 565 (trad. it. *Critica della ragion pura*, cit., p. 431).

[7] M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*; trad. ingl. *The Visible and the Invisible*, Evanston, 1968, p. 17 (trad. it. *Il visibile e l'invisibile*, Milano, 1969).

agevolmente svalutare l'effetto riconducendolo alla sua causa) rientra forse tra le fallacie metafisiche piú antiche e radicate. Eppure, anche in questo caso, non ci troviamo di fronte a un errore puramente arbitrario: in verità, non solo le apparenze non rivelano mai spontaneamente ciò che nasconde la loro superficie ma, in generale, esse non si limitano a rivelare, occultano anche: «Nessuna cosa, nessuna faccia di una cosa, si mostra se non nascondendo attivamente le altre»[8]. Esse espongono ma proteggono insieme dall'esposizione e, per quanto riguarda ciò che sta sotto, tale azione protettiva può anche costituire la loro funzione piú importante. Ciò è vero, in ogni caso, per gli esseri viventi, la cui superficie nasconde e protegge gli organi interni che sono la loro sorgente di vita.

L'elementare fallacia logica di tutte le teorie che riposano sulla dicotomia di Essere e Apparenza è palese e non tardò a essere scoperta e riassunta dal sofista Gorgia in un frammento del trattato perduto *Del Non Essere o Della Natura*, una presumibile confutazione della filosofia eleatica: «L'essere non è manifesto giacché non appare [agli uomini: *dokein*]; l'apparire [agli uomini] è inane giacché non riesce ad essere»[9].

La ricerca incessante del fondo sottostante alle mere apparenze, da parte della scienza moderna, ha conferito forza nuova all'antico argomento. Essa ha di fatto costretto allo scoperto il fondamento delle apparenze, cosí che l'uomo, creatura predisposta per le apparenze e dipendente da esse, se ne impadronisse e lo manipolasse. Ma i risultati sono stati piuttosto dubbi. È divenuto via via palese come nessun uomo possa vivere fra «cause» o rendere pienamente conto, nel normale linguaggio umano, di un Essere la cui verità può essere dimostrata scientificamente in laboratorio e verificata praticamente nel mondo reale mediante la tecnologia. È come se l'Essere, una volta reso manifesto, spadroneggiasse sulle apparenze — salvo che nessuno, sino ad ora, è riuscito a *vivere* in un mondo che non si manifesti di propria volontà.

[8] M. Merleau-Ponty, *Signes*; trad. ingl. *Signs*, Evanston, 1964, p. 20 (trad. it. *Segni*, Milano, 1967, p. 44).

[9] Cfr. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, a cura di H. Diels e W. Kranz, Berlin, 1959, vol. II, B 26 (trad. it. *I presocratici*, cit., vol. II, p. 946).

3. *Il rovesciamento della gerarchia metafisica: il valore della superficie*

Il mondo quotidiano di senso comune, che né lo scienziato né il filosofo eludono mai, conosce l'errore come l'illusione. Eppure, nessuna eliminazione degli errori e nessuna dissipazione delle illusioni possono condurre a una regione al di là dell'apparenza. «Infatti, quando un'illusione si dissolve, quando all'improvviso un'apparenza è distrutta, è sempre a vantaggio di una nuova apparenza che riprende su di sé la funzione ontologica della prima... La disillusione non è la perdita di una evidenza se non in quanto è l'acquisizione di un'*altra evidenza*... non vi è *Schein* senza *Erscheinung*, ogni *Schein* è la contropartita di una *Erscheinung*»[10]. Che la scienza moderna nella sua ricerca implacabile della verità oltre le *mere* apparenze sia un giorno capace di risolvere questa difficoltà è, a dir poco, altamente improbabile, non foss'altro perché lo scienziato stesso appartiene al mondo delle apparenze, quantunque il suo punto di vista su tale mondo differisca dalla prospettiva del senso comune.

In termini storici, si direbbe che un dubbio ineliminabile sia connaturato all'intera impresa fin dall'inizio, con il sorgere della scienza in epoca moderna. La prima nozione interamente nuova introdotta dalla nuova epoca — l'idea seicentesca di un *progresso* illimitato, che nel giro di alcuni secoli divenne il dogma piú venerato di *tutti* gli uomini viventi in un mondo orientato scientificamente — sembra fatta apposta per rispondere alla difficoltà: per quanto ci si aspetti di progredire sempre di piú, nessuno sembra aver mai nutrito la convinzione di poter attingere una meta finale assoluta di verità.

È ovvio che la coscienza della difficoltà debba avvertirsi tanto piú acuta nelle scienze che si occupano direttamente degli uomini e la soluzione proposta dalle varie branche della biologia, della sociologia e della psicologia — ridotta a un minimo denominatore comune — consiste nell'interpretare tutte le apparenze come funzioni del processo vitale. Il grande vantaggio del funzionalismo è di offrirci una volta di piú una visione unitaria del mondo, mentre la vecchia dicotomia metafisica di (vero) Essere e (mera) Apparenza, insieme col vecchio

[10] M. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, trad. ingl. cit., pp. 40-41.

pregiudizio della supremazia dell'Essere sull'apparenza, è serbata comunque intatta, benché in modo diverso. L'argomentazione è infatti cambiata: le apparenze non vengono piú svalutate come «qualità secondarie», bensí comprese come condizioni necessarie dei processi essenziali che si svolgono all'interno dell'organismo vivente.

Questa gerarchia è stata recentemente posta in questione in un modo, ai miei occhi, molto significativo. Non potrebbe essere che le apparenze non siano al servizio del processo vitale ma, viceversa, che il processo vitale sia al servizio delle apparenze? Dal momento che viviamo in un mondo che appare, non è molto piú plausibile che ciò che è rilevante e significativo in questo nostro mondo debba essere situato proprio alla superficie?

In diversi lavori sulle forme e sulle configurazioni svariate della vita animale, il biologo e zoologo svizzero Adolf Portmann ha mostrato come i fatti stessi parlino un linguaggio molto diverso dalla ipotesi semplicistica del funzionalismo, secondo cui negli esseri viventi le apparenze servono semplicemente al duplice scopo dell'autoconservazione e della conservazione della specie. Da un punto di vista diverso e, per cosí dire, piú ingenuo, si direbbe invece che, al contrario, gli organi interni, che non appaiono, esistano solo per generare e preservare le apparenze. «Anteriormente a tutte le funzioni dirette alla conservazione dell'individuo e della specie... si trova il semplice fatto dell'apparire come auto-esibizione *che dà senso a tutte queste funzioni*» (corsivo mio) [11].

Per di piú, con una profusione di esempi affascinanti, Portmann dimostra quello che dovrebbe essere evidente ad occhio nudo — che l'incredibile varietà della vita animale e vegetale, e l'autentico sfarzo dell'esibizione nella sua pura e semplice *superfluità* funzionale non possono essere spiegati dalle teorie correnti che interpretano la vita in termini di funzionalità. Cosí, il piumaggio degli uccelli «che a prima vista ci sembra possedere il valore di un caldo rivestimento protettivo, è inoltre conformato in modo tale che le sue parti visibili, ed esse soltanto, compongono un manto colorato il cui pregio intrinseco risiede solamente nella sua apparenza visibile» [12]. In

[11] A. Portmann, *Das Tier als soziales Wesen*, Zürich, 1953, p. 252.
[12] A. Portmann, *Die Tiergestalt. Studien über die Bedeutung der tierischen Erscheinung*, Basel, 1960; trad. ingl. *Animal Forms and Patterns*, New York, 1967, p. 19.

generale, «la forma funzionale pura e semplice, tanto magnificata da alcuni come perfettamente in armonia con la Natura [conforme al disegno della natura], costituisce un caso speciale e raro» [13]. È dunque sbagliato tenere conto solo del processo funzionale che si svolge all'interno dell'organismo vivente, considerare tutto ciò che è esterno e «si presenta ai sensi come la conseguenza piú o meno secondaria di processi "centrali" e "reali" molto piú essenziali» [14]. Stando a questa erronea interpretazione dominante, «la forma esterna dell'animale serve a preservare l'essenziale, l'apparato interno, attraverso il movimento e l'assunzione di cibo, evitando i nemici e trovando partners sessuali» [15]. A questo modo di vedere Portmann oppone la sua «morfologia», una nuova scienza che invertirebbe le priorità: «*Non ciò che una cosa è, ma come essa "appare" costituisce il problema della ricerca*» [16].

Ciò significa che la forma stessa di un animale «deve essere apprezzata come un organo speciale di riferimento in rapporto a un occhio che guarda... L'occhio e ciò che esso guarda formano un'unità funzionale che si integra secondo regole altrettanto rigorose di quelle che regolano i rapporti tra l'assunzione del cibo e gli organi della digestione» [17]. E conformemente a tale rovesciamento, Portmann distingue tra «apparenze autentiche», che vengono alla luce spontaneamente, e «apparenze inautentiche», come le radici di una pianta o gli organi interni di un animale, che divengono visibili solo allorché si manipola e si viola l'apparenza «autentica».

Due fatti di eguale importanza rendono soprattutto plausibile questo rovesciamento. In primo luogo, la significativa differenza fenomenica tra apparenze «autentiche» e «inautentiche» tra le forme esterne e l'apparato interno. Le prime sono infinitamente variate e altamente differenziate: tra gli animali superiori si è di solito in grado di distinguere un individuo dall'altro. E per di piú i tratti esteriori degli essere viventi si dispongono secondo la legge di simmetria, cosí da apparire con un ordine definito e piacevole. Gli organi interni, al contrario, non sono mai gradevoli allo sguardo; allorché li si

[13] *Ibidem*, p. 34.
[14] A. Portmann, *Das Tier als soziales Wesen*, cit., p. 232.
[15] *Ibidem*.
[16] *Ibidem*, p. 127.
[17] A. Portmann, *Die Tiergestalt*, trad. ingl. cit., pp. 112, 113.

espone alla vista, si direbbero messi insieme alla bell'e meglio e, a meno che non siano deformati dalla malattia o da un'anomalia particolare, appaiono simili: con la mera ispezione delle loro viscere, neanche le varie specie animali, per non parlare degli individui, possono essere agevolmente distinte l'una dall'altra. Allorché definisce la vita come «l'apparizione di un interno all'esterno»[18], Portmann sembra cadere vittima delle stesse concezioni che critica: infatti l'elemento decisivo delle sue scoperte, è che ciò che appare all'esterno risulta cosí irrimediabilmente *differente* dall'interno da far quasi pensare che l'interno non appaia, si può dire, mai. L'interno, l'apparato funzionale del processo vitale, è nascosto da un esterno che, per ciò che concerne il processo vitale, ha un'unica funzione, quella di celarlo e proteggerlo, d'impedire la sua esposizione alla luce di un mondo che appare. Se questo interno dovesse apparire, ci assomiglieremmo tutti.

Esiste poi, in secondo luogo, la prova altrettanto convincente dell'esistenza di uno stimolo innato — non meno cogente dell'istinto meramente funzionale di conservazione — che Portmann denomina «impulso all'autoesibizione» (*Selbstdarstellung*). In termini di conservazione della vita, tale istinto risulta del tutto gratuito, e trascende di gran lunga ciò che può stimarsi necessario per l'attrazione sessuale. Simili risultati suggeriscono che la supremazia dell'apparenza esterna implichi, in aggiunta alla semplice ricettività dei nostri sensi, un'attività spontanea: *ogni cosa che può vedere vuole essere vista, ogni cosa che può udire richiede di essere udita, ogni cosa che può toccare si offre per essere toccata*. Avviene davvero come se ogni cosa che vive — oltre alla circostanza che la sua superficie è fatta per l'apparenza, atta a essere vista e destinata ad apparire agli altri — avesse un impulso ad apparire, a intonarsi al mondo delle apparenze esibendo e mostrando non il proprio «sé interno», ma se stessa come individualità. (Il verbo «esibirsi», come la parola tedesca *Selbstdarstellung*, è equivoco: può significare che faccio attivamente sentire, vedere e udire la mia presenza, oppure che esibisco il mio sé, qualcosa dentro di me che altrimenti non apparirebbe mai — ovvero, secondo la terminologia di Portmann, un'apparenza «inautentica». In ciò che segue impiegheremo l'espressione nella prima accezione).

[18] A. Portmann, *Das Tier als soziales Wesen*, cit., p. 64.

Proprio questa autoesibizione, già molto pronunciata nelle forme superiori della vita animale, raggiunge il suo culmine nella specie umana.

Il rovesciamento morfologico delle priorità consuete è denso di conseguenze di vasta portata che tuttavia, forse per ottime ragioni, Portmann dal canto suo non approfondisce. Esse indicano ciò che egli chiama «il valore della superficie», il fatto cioè che «l'apparenza rivela un potere d'espressione massimo a paragone di ciò che è interno, le cui funzioni sono di ordine piú primitivo»[19]. L'impiego delle parola «espressione» mostra chiaramente le difficoltà terminologiche cui un approfondimento di tali conseguenze è destinato a andare incontro. Infatti, un'«espressione» non può che esprimere qualcosa e la domanda inevitabile, «che cosa esprime (cioè, preme fuori) l'espressione?», avrà sempre per risposta: qualcosa d'interno — un'idea, un pensiero, un'emozione. L'espressività di un'apparenza, tuttavia, è di ordine differente: essa non «esprime» altro che se stessa, e cioè si mostra o si esibisce. Risulta dai rilievi di Portmann che i nostri criteri di giudizio abituali, cosí saldamente radicati in postulati e pregiudizi metafisici — secondo i quali l'essenziale si cela sotto la superficie e la superficie è «superficiale» — sono errati, che la nostra convinzione corrente, secondo la quale ciò che è dentro di noi, la nostra «vita interiore», è piú inerente a quello che «siamo» di ciò che appare all'esterno, non è che un'illusione; ma quando riusciamo a correggere questi errori, ecco che il nostro linguaggio, o per lo meno la nostra terminologia, ci fa difetto.

4. *Corpo e anima; anima e mente*

D'altronde, le difficoltà sono ben lungi dall'essere meramente terminologiche. Esse sono intimamente connesse alle credenze problematiche professate riguardo alla nostra vita psichica e alla relazione tra anima e corpo. Siamo certo propensi a convenire che nessun interno corporeo appare mai autenticamente, da sé e senza interferenza, ma se parliamo di una vita interiore espressa in un'apparenza esterna, pensiamo alla vita dell'anima; la relazione interno-esterno, vera per il

[19] A. Portmann, *Biologie und Geist*, Zürich, 1956, p. 24.

nostro corpo, non lo è per l'anima, anche se parliamo di una *vita* psichica e del suo luogo *dentro* di noi con metafore palesemente desunte da dati ed esperienze corporei. Inoltre, lo stesso uso di metafore è caratteristico del nostro linguaggio concettuale, inteso a rendere manifesta la vita della mente; le parole da noi impiegate nel discorso strettamente filosofico sono anch'esse invariabilmente derivate da espressioni originariamente connesse con il mondo quale si dà ai cinque sensi del corpo. E appunto da tale esperienza sensibile, come mise in evidenza Locke, esse sono state in seguito «trasferite» — *metapherein*, trans-portate — «a significazioni piú astruse, per designare idee che non cadono sotto la giurisdizione dei sensi». È solo mediante tale trasferimento che gli uomini poterono «formarsi la concezione di quelle operazioni di cui avevano esperienza in se stessi, che non facevano nessuna apparizione sensibile all'esterno»[20]. Locke si fonda qui sull'antico presupposto tacito di un'identità dell'anima e della mente, entrambe contrapposte al corpo in virtú della loro invisibilità.

Ad una piú attenta disamina, tuttavia, si scopre che ciò che vale per la mente, e cioè che il linguaggio metaforico rappresenta il solo suo modo per fare «apparizione sensibile all'esterno» — anche un'attività silenziosa, non apparente, consiste già in un discorso, nel dialogo silenzioso di sé con se stessi — non potrebbe però ripetersi della vita dell'anima. Il discorso metaforico-concettuale è sì adeguato all'attività di pensare, alle operazioni della nostra mente, ma la vita dell'anima in tutta la sua intensità si esprime molto piú adeguatamente in uno sguardo, in un suono, in un gesto, che nel discorso. Ciò che viene alla luce quando parliamo delle esperienze psichiche non è mai l'esperienza stessa, ma tutto ciò che ne *pensiamo* allorché vi riflettiamo. A differenza dei pensieri e delle idee, sentimenti, passioni ed emozioni non possono divenire parte integrante del mondo delle apparenze piú di quanto avvenga ai nostri organi interni. Quello che appare nel mondo esterno aggiungendosi ai segni di ordine fisico è solamente ciò che noi trasformiamo mediante le nostre operazioni di pensiero. Ogni *dimostrazione* di collera, in quanto distinta dalla collera che effettivamente provo, contiene già una riflessione, ed è questa riflessione a conferire all'emozione quella forma altamente individualizzata che è provvista di significato per tutti i fenomeni di superficie. Mostrare la propria collera è una forma di autopresentazione: io decido ciò che è idoneo ad apparire. In altre parole, le emozioni che sento non sono destinate a mostrarsi nel loro stato genuino piú degli organi interni grazie ai quali viviamo. Va da sé che non mi sarebbe possibile trasformarle in apparenze se esse non premessero in tal senso, se non le provassi come provo altre sensazioni che mi avvertono del processo vitale in atto dentro di me. Ma il modo in cui esse divengono manifeste senza intervento della riflessione e senza essere trasformate ad opera del discorso — con uno sguardo, un gesto, un suono inarticolato — non differisce dal modo in cui le specie animali superiori comunicano tra loro o agli uomini emozioni assai simili.

[20] J. Locke, *Of Human Understanding*, libro III, cap. I, n. 5 (trad. it. *Saggio sull'intelletto umano*, Torino, 1971, pp. 472-473).

Le attività mentali, al contrario, sono concepite nel discorso ancor prima di essere comunicate, ma il discorso è destinato ad essere udito e le parole ad essere comprese da altri, che a loro volta sono provvisti della capacità di parlare, proprio come una creatura dotata del senso della vista è fatta per vedere ed essere veduta. Il pensiero senza parola non è concepibile: «pensiero e parola si anticipano reciprocamente, si sostituiscono continuamente l'uno all'altra»[21]; di fatto, si danno reciprocamente per scontati. E sebbene la capacità linguistica si possa localizzare fisicamente con maggior sicurezza di tante emozioni — amore e odio, vergogna e invidia — nondimeno la sua sede non è un «organo» ed è priva di tutte quelle proprietà strettamente funzionali che sono cosí caratteristiche dell'intero processo della vita organica. È vero che tutte le attività mentali si ritraggono dal mondo delle apparenze, ma tale ritiro non si dirige verso un interno dell'io o dell'anima. Poiché il pensiero, con il linguaggio concettuale che indissolubilmente gli si accompagna, ha luogo, e trova espressione, in un essere che è a casa propria in un mondo di apparenze, si trova nella necessità di metafore per colmare la lacuna tra un mondo dato all'esperienza dei sensi e una sfera in cui una simile apprensione immediata dell'evidenza sensibile non esiste in nessun caso. Ma le esperienze dell'anima sono talmente legate al corpo che parlare di una «vita interiore» dell'anima è altret-

[21] M. Merleau-Ponty, *Signs*, trad. ingl. cit., p. 17 (trad. it. cit., p. 40).

tanto non metaforico che parlare di una sensibilità interna grazie alla quale abbiamo sensazioni nitide del buono e del cattivo funzionamento dei nostri organi interni. E del resto, è evidente che una creatura priva di vita mentale non può possedere nulla di vagamente simile a un'esperienza dell'identità personale: è in completa balia del suo processo vitale interno, dei suoi umori e delle sue emozioni, la cui modificazione incessante non differisce in alcun modo dal continuo modificarsi dei nostri organi corporei. Ogni emozione è una esperienza somatica: il cuore mi duole quando sono addolorata, si scalda con la simpatia, si apre nei rari momenti in cui l'amore o la gioia mi colmano, e sensazioni fisiche consimili s'impadroniscono di me con la rabbia, la collera, l'invidia e altri affetti. Il linguaggio dell'anima nel suo stadio meramente espressivo, anteriore alla sua trasformazione e trasfigurazione mediante il pensiero, non è metaforico; non si stacca dai sensi né impiega analogie allorché parla in termini di sensazioni fisiche. Merleau-Ponty, l'unico filosofo a me noto che abbia tentato non solo di rendere conto della struttura organica dell'esistenza umana, ma anche di avventurarsi in tutta serietà nell'impresa di una «filosofia della carne», è ancora fuorviato dalla vecchia identificazione di mente e anima quando definisce «la mente come l'*altra faccia* del corpo» in quanto «c'è un corpo della mente e una mente del corpo, e tra di essi un chiasmo»[22]. Proprio l'assenza di tali chiasmi o incroci costituisce l'aspetto decisivo dei fenomeni spirituali e lo stesso Merleau-Ponty, in altro contesto, riconosce quest'assenza con estrema lucidità. Il pensiero, egli scrive, è «"fondamentale" in quanto nulla ne é il portatore, ma non fondamentale come se con esso si toccasse un fondo nel quale dovremmo stabilirci e rimanere. Per principio, questo pensiero è senza fondo, è, se si vuole, un abisso»[23]. Ma ciò che è vero della mente non è vero dell'anima e viceversa. Benché forse molto piú oscura di quanto la mente potrà mai essere, l'anima non è senza fondo: vero è che essa «trabocca» nel corpo, «sconfina in lui, vi si nasconde — e nello stesso tempo ha bisogno di lui, termina in lui, si *àncora* in lui»[24].

[22] M. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, trad. ingl. cit., p. 259.
[23] M. Merleau-Ponty, *Signs*, trad. ingl. cit., p. 21 (trad. it. cit., p. 41).
[24] M. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, trad. ingl. cit., p. 259.

Simili intuizioni volte a illuminre il problema sempre complicato del corpo e dell'anima sono, per inciso, assai antiche. Il *De Anima* di Aristotele è ricco di allusioni stuzzicanti ai fenomeni psichici e alla loro stretta interconnessione con il corpo, in antitesi con la relazione o, piuttosto, la non-relazione tra il corpo e la mente. Discutendo questi problemi in modo piuttosto cauto e anodino, Aristotele dichiara: «... non sembra esservi nessun caso in cui l'anima possa ricevere o produrre affezioni senza il corpo: tali la collera, l'audacia, il desiderio, in una parola la sensazione. [Essere attiva senza coinvolgere il corpo] sembra piuttosto una proprietà della mente [*noein*]. Ma se anche la mente [*noein*] è una specie d'immaginazione [*phantasia*] o non si ha senza l'immaginazione, ne segue che neppure essa [*noein*] potrebbe esistere indipendentemente dal corpo»[25]. E piú oltre, a guisa di riepilogo: «Nulla è chiaro riguardo alla mente [*nous*] e alla facoltà speculativa: sembra però che sia un genere d'anima diverso e che esso solo possa essere separato [dal corpo], come l'eterno dal caduco»[26]. E in uno dei suoi trattati biologici Aristotele sostiene che l'anima — la sua parte vegetativa insieme con la nutritiva e la sensitiva — «si generò nell'embrione senza esistere precedentemente fuori di esso, ma il *nous* è entrato nell'anima dall'esterno, assicurando all'uomo un tipo di attività senza connessione con le attività del corpo»[27]. In altre parole, non esistono sensazioni corrispondenti alle attività spirituali. E le sensazioni della psiche, dell'anima, sono in realtà sentimenti che si avvertono con gli organi del corpo.

Oltre all'impulso all'autoesibizione, in virtú del quale gli esseri viventi si adattano a un mondo di apparenze, rileviamo anche che gli uomini si *presentano* con atti e parole, indicando cosí il modo in cui *desiderano* apparire, ciò che a loro avviso è idoneo o meno a essere veduto. Questo elemento di scelta deliberata interno a ciò che si mostra o si nasconde sembra specificamente umano. *Fino a un certo punto* è possibile scegliere come apparire agli altri, e questo apparire non costituisce in nulla la manifestazione esterna di una disposizione inte-

[25] Aristotele, *De Anima*, 403a 5-10 (trad. it. *Dell'anima*, in *Opere*, 4 voll., Bari, 1973, vol. II, pp. 465-466).
[26] *Ibidem*, 413b 24 ss. (trad. it. cit., p. 496).
[27] Aristotele, *De generatione animalium*, II, 3, 736b 5-29 (trad. it. *Riproduzione degli animali*, in *Opere*, cit., vol. II, p. 901).

riore; se cosí fosse, probabilmente si agirebbe e si parlerebbe tutti allo stesso modo. Anche in questo caso, è ad Aristotele che si devono le distinzioni cruciali: «I suoni emessi con la voce — egli afferma — sono simboli delle affezioni che hanno luogo nell'anima e le lettere scritte sono simboli delle parole pronunciate con la voce. Come la scrittura, cosí anche il discorso non è lo stesso presso tutti gli uomini. *Ciò tuttavia di cui i suoni vocali sono immediatamente simboli, le affezioni [pathēmata] dell'anima, è lo stesso per tutti*». Tali affezioni sono espresse «naturalmente» da «rumori inarticolati [che] pure rivelano qualcosa: tali, ad esempio, quelli emessi dagli animali». Differenza e individuazione hanno luogo attraverso la parola, l'uso di verbi e di nomi. Ed essi non sono prodotti o «simboli» dell'anima, ma della mente: «I nomi stessi e i verbi rassomigliano [*eoiken*] ... ai pensieri [*noēmasin*]» (corsivi miei) [28].

Se il fondamento psichico interiore della nostra apparenza individuale non fosse sempre il medesimo, non potrebbe esistere alcuna scienza della psiche che, in quanto scienza, si fonda su un «dentro ci assomigliamo tutti» [29] psichico, proprio come scienze quali la fisiologia e la medicina si fondano sull'identità degli organi interni individuali. La psicologia, psicologia del profondo o psicoanalisi, non scopre che gli umori mutevoli, gli alti e bassi della vita psichica, e i suoi risultati e le sue scoperte non sono in sé particolarmente attraenti né molto significativi. La «psicologia individuale», dal canto suo, è una prerogativa dell'invenzione letteraria, nella forma del romanzo o del dramma, e non potrà mai essere una scienza: come scienza costituisce una contraddizione in termini. Quando la scienza moderna cominciò infine a illuminare la biblica «tenebra del cuore umano» — di cui Agostino doveva dire: «*Latet cor bonum, latet cor malum, abyssum est in corde bono et in corde malo*» (Nascosto è il cuore buono, nascosto è il cuore malvagio, un abisso è nel cuore buono e un abisso è nel cuore malvagio) [30] ci si rivelò «un ammasso variopinto, un infausto

[28] Aristotele, *De interpretatione*, 16a 3-13 (cfr. trad. it. *Dell'Espressione*, in *Opere*, cit., vol. I, p. 51).

[29] M. McCarthy, *Hanging by a Thread*, in *The Writing on the Wall*, New York, 1970.

[30] Agostino, *Enarrationes in Psalmos*, in Migne (a cura di), *Patrologia Latina*, Paris, 1854-1866, vol. 37, CXXXIV, 16 (cfr. trad. it. *Esposizioni sui salmi*, 4 voll., Roma, 1977, vol. IV, p. 363).

tesoro di mali», come già Democrito sospettava [31]. O, se si vuole, in termini appena piú positivi: «*Das Gefühl ist herrlich, wenn es im Grunde bleibt; nicht aber wenn es an den Tag tritt, sich zum Wesen machen und herrschen will*» (Il sentimento è splendido quando resta nel profondo, ma non quando esce alla luce del giorno, quando vuole farsi essenza e dominare) [32].

La monotona uniformità e l'onnipresente bruttezza cosí caratteristiche dei risultati e delle scoperte della psicologia moderna, cosí manifestamente in contrasto con la straordinaria varietà e ricchezza della condotta umana palese, testimoniano della differenza radicale esistente tra l'interno e l'esterno del corpo umano. Le passioni e i sentimenti dell'anima non solo sono vincolati al corpo, ma sembrano avere le medesime funzioni di sostentamento e conservazione della vita degli organi interni, cui sono inoltre accomunati dal fatto che solo una condizione patologica o anormale può differenziarli. Senza l'impulso sessuale che scaturisce dai nostri organi riproduttivi, l'amore non sarebbe possibile; ma mentre l'impulso è sempre lo stesso, quanta varietà nei reali modi di apparire dell'amore! Di certo intendiamo l'amore come sublimazione del sesso solo tenendo presente che senza di essa non vi sarebbe nulla di ciò che intendiamo come sesso, e che senza un intervento da parte della mente, cioè senza una scelta deliberata tra ciò che piace e ciò che non piace, non sarebbe possibile neppure la scelta di un partner sessuale. Allo stesso modo, la paura è un sentimento indispensabile alla sopravvivenza: essa segnala il pericolo, e senza tale senso che lo mette in guardia nessun essere vivente durerebbe a lungo. L'uomo coraggioso non è colui nella cui anima tale sentimento sia assente, né colui che sappia vincerlo una volta per tutte, bensí chi ha deciso che la paura non è quanto vuole mostrare. Il coraggio può divenire poi una seconda natura o un'abitudine, ma non nel senso che alla paura si sostituisce la sua assenza, come se quest'ultima potesse a sua volta diventare un sentimento. Simili scelte sono determinate da fattori svariati; in molti casi sono predeterminate dalla cultura in cui nasciamo — le compiamo perché desideriamo piacere agli altri. Ma esistono anche scelte non ispi-

[31] Democrito, Framm. 149 (trad. it. in *I presocratici*, cit., vol. II, p. 779).

[32] F. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), 414; trad. ingl. *Of Human Freedom*, Chicago, 1936, p. 96 (trad. it. *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, Bari, 1974, p. 91).

rate dal nostro ambiente: vi siamo indotti dal desiderio di piacere a noi stessi o di stabilire un esempio, cioè dal desiderio di persuadere gli altri ad apprezzare ciò che piace a noi. Qualunque sia il motivo, il successo e il fallimento dell'operazione di autopresentazione dipendono dalla coerenza, e perciò dalla durata, dell'immagine che in questo modo presentiamo al mondo.

Siccome le apparenze si presentano sempre nelle vesti del parere, simulazione e inganno intenzionale da parte dell'attore, errore ed illusione da parte dello spettatore figurano, inevitabilmente, tra le loro intrinseche potenzialità. L'autopresentazione si distingue dall'autoesibizione grazie alla scelta attiva e consapevole dell'immagine mostrata: l'esibirsi non ha altra scelta che mostrare tutte le proprietà in possesso di un essere vivente. L'autopresentazione non sarebbe invece possibile senza un certo grado di consapevolezza di sé, capacità connaturata al carattere riflessivo delle attività spirituali che trascende, chiaramente, la semplice coscienza che con ogni probabilità l'uomo ha in comune con gli animali superiori. Solo l'autopresentazione è soggetta all'ipocrisia e alla simulazione propriamente dette. E non possiamo distinguere la simulazione e la finzione dalla realtà e dal vero se non per l'incapacità delle prime di durare e rimanere coerenti. È stato detto che l'ipocrisia è l'omaggio che il vizio rende alla virtú; ma non è del tutto vero. Ogni virtú comincia quando le rendo un omaggio con il quale esprimo il mio compiacermi di essa. L'omaggio implica una promessa al mondo, a coloro cui io appaio, di agire in armonia con questo compiacermi ed è l'infrazione di questa promessa implicita che caratterizza l'ipocrita. In altre parole, l'ipocrita non è un malvagio che si compiace del vizio e nasconde il suo compiacimento a chi lo circonda. La prova che rivela l'ipocrita è l'antico motto socratico «*Sii* quale desideri apparire», che significa appari *sempre* come desideri apparire agli altri anche se ti capita di esser solo e di non apparire che a te stesso. Nel prendere tale decisione, non mi trovo semplicemente a reagire a questa o a quella qualità datami in sorte: sto compiendo un atto di scelta deliberata tra le molteplici potenzialità di condotta che il mondo mi offre. Da simili atti emerge alla fine ciò che chiamiamo carattere o personalità, l'aggregato di certe qualità identificabili riunite in un insieme comprensibile e identificabile con sicurezza, impresse, per

cosí dire, su un substrato immutabile di doti e di difetti peculiari alla struttura di un'anima e di un corpo. A causa della rilevanza innegabile di queste proprietà elettive per il nostro apparire e il nostro ruolo nel mondo, la filosofia moderna, a partire da Hegel, ha nutrito la strana illusione che l'uomo, a differenza degli altri esseri, ha creato se stesso. Ma è ovvio che l'autopresentazione e il mero esserci dell'esistenza non sono la stessa cosa.

5. *Apparenza e parvenza*

Dato che la scelta, il fattore decisivo dell'autopresentazione, ha a che fare con le apparenze, e dato che l'apparenza ha la duplice funzione di celare un interno e di svelare una «superficie» — ad esempio, dissimulare la paura e rivelare il coraggio, cioè nascondere la paura col mostrare coraggio — esiste sempre la possibilità che ciò che appare possa alla fine, scomparendo, risultare null'altro che mera *parvenza*. A causa della frattura tra interno e esterno, tra il fondamento dell'apparenza e l'apparenza — o, per dirla in altro modo, per quanto differenti e individualizzati si appaia, indipendentemente dal fatto che questa individualità sia stata scelta deliberatamente — resta pur sempre vero che «dentro ci assomigliamo tutti», immutabili se non al prezzo del funzionamento stesso degli organi psichici e corporei interni o, viceversa, a prezzo di un intervento praticato per rimuovere qualche disfunzione. Perciò, esiste sempre un elemento di parvenza in ogni apparenza: il fondamento stesso non appare. Da ciò non segue che tutte le apparenze siano mere parvenze. Le parvenze non sono possibili che in mezzo alle apparenze, presuppongono l'apparenza come l'errore presuppone la verità. L'errore è il prezzo che paghiamo per la verità e la parvenza il prezzo che paghiamo per le meraviglie dell'apparenza. Errore e parvenza sono fenomeni intimamente connessi, che rimandano l'uno all'altro.

La parvenza è connaturata a un mondo governato dalla duplice legge dell'apparire a una pluralità di creature senzienti, tutte munite delle facoltà percettive. Nulla che appare si manifesta a un singolo osservatore capace di percepirlo sotto tutti i suoi aspetti intrinseci. Il mondo appare nel modo del «mi-

pare», secondo le prospettive particolari determinate dall'ubicazione nel mondo come dalle particolarità degli organi di percezione. Tale modo non solo genera l'errore, errore che posso correggere mutando la mia posizione, portandomi piú vicino a ciò che appare, o rafforzando gli organi di percezione con strumenti e apparecchi appropriati, ovvero impiegando l'immaginazione per tener conto di prospettive ulteriori. Lo stesso modo dà anche origine ad autentiche parvenze, cioè ad apparenze ingannevoli che non posso correggere come un errore, dal momento che sono provocate dalla mia ubicazione permanente sulla terra e restano avvinte alla mia esistenza di apparenza tra le apparenze terrestri: «La parvenza» (*dokos*, da *dokei moi*), dice Senofane, «è all'opera sopra tutte le cose» tanto che «non c'è uomo, né ci sarà mai, che abbia conoscenza distinta relativamente agli dei e relativamente a tutto ciò di cui parlo; infatti anche se uno si trovasse per caso a dire la realtà totale di ciò che appare, egli stesso non ne avrebbe conoscenza»[33].

Seguendo la distinzione di Portmann tra apparenze autentiche e inautentiche, verrebbe voglia di parlare di parvenze autentiche e inautentiche: queste ultime, miraggi come una Fata Morgana, si dissolveranno spontaneamente o si potranno fugare con un'indagine piú ravvicinata; le prime, al contrario, come il movimento del sole, il suo sorgere mattutino e il suo tramonto nella sera, resisteranno a ogni accumulo di cognizioni scientifiche, poiché tale è il modo inevitabile in cui l'*apparenza* del sole e della terra *pare* a una creatura vincolata alla terra che non può mutare la sua dimora. Si è qui di fronte a quelle «illusioni naturali e inevitabili» del nostro apparato sensoriale cui Kant si riferisce nella sua introduzione alla dialettica trascendentale della ragione. Egli definisce «naturale e inevitabile» l'illusione del giudizio trascendente, poiché «inscindibilmente legata all'umana ragione e... anche dopo che noi ne avremo scoperta l'illusione, essa non cesserà tuttavia di adescare la ragione e trascinarla incessantemente in errori momentanei che avranno sempre bisogno di essere eliminati»[34].

Che le parvenze naturali e inevitabili siano connaturate a un mondo di apparenze cui non è possibile sfuggire, costituisce forse l'argomento piú forte, certo il piú plausibile, contro il positivismo angusto, che ritiene di aver trovato una solida base di certezza escludendo semplicemente dalla considerazione ogni fenomeno spirituale e attenendosi ai soli fatti osservabili, alla realtà quotidiana data ai nostri sensi. Tutte le creature viventi, capaci sia di percepire le apparenze mediante gli organi di senso, sia di esibirsi come apparenze, sono soggette ad autentiche illusioni che non sono uguali per ciascuna specie vivente, ma connesse con la forma e il modo del loro processo vitale specifico. Anche gli animali sono in grado di produrre parvenze — tutta una serie di animali può perfino contraffare mimeticamente un'apparenza fisica — e uomini e animali posseggono entrambi un'attitudine innata a manipolare l'apparenza a scopo di inganno. Scoprire l'identità «vera» di un animale al di sotto del suo temporaneo colore adattativo all'ambiente non è dissimile dallo smascheramento dell'ipocrita. Ma ciò che allora appare sotto la superficie ingannevole non è un io interno, un'apparenza autentica, immutabile e sicura nel suo esserci. Lo smascheramento distrugge un inganno: non scopre nulla di autenticamente apparente. Un «io interiore», ammesso che esista, non appare mai né al senso interno né a quello esterno dal momento che nessuno dei dati interiori possiede quei tratti stabili, relativamente permanenti, che, essendo riconoscibili e identificabili, caratterizzano l'apparenza individuale. «Nessun io stabile e persistente può presentarsi in questo flusso di apparenze interne», come Kant ha ripetutamente osservato[35]. In realtà, anche solo parlare di «apparenze» interne è fuorviante: non si conoscono se non sensazioni interne, cui il loro incessante succedersi impedisce di assumere una forma durevole e identificabile («dove, quando e come si è mai data una visione dell'interno?... Lo "psichismo" è opaco a se stesso»)[36]. Sentimenti e «sensazioni interne» sono «fuori del mondo» in quanto manca loro la proprietà per eccellenza mondana, di «restare ferme e permanere» almeno quanto basta per essere distintamente percepite — e non semplicemente sentite —, per essere intuite, identificate e riconosciute; sempre secondo Kant, «il tempo, la sola forma dell'in-

[33] Senofane, Framm. 34 (cfr. trad. it. in *I presocratici*, cit., vol. I, pp. 176-177).
[34] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 354-B 355 (cfr. trad. it. cit., p. 288).

[35] *Ibidem*, A 107. Cfr. inoltre B 413: «Nell'intuizione interna non c'è nulla di permanente», nonché B 420: nulla di «permanente» è «dato... nell'intuizione» «finché mi penso» (trad. it. cit., pp. 656, 327, 332).
[36] M. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, trad. ingl. cit., pp. 18-19.

tuizione interna, non ha nulla di permanente»[37]. In altre parole, quando parla del tempo come «forma dell'intuizione interna» Kant, senza esserne consapevole, parla metaforicamente e deriva la sua metafora dalle nostre esperienze spaziali, esperienze che hanno che fare con le apparenze esterne. È precisamente l'assenza di forma e quindi di ogni possibilità d'intuizione a caratterizzare la nostra esperienza delle sensazioni interne. Nell'esperienza interiore, l'unica cosa cui appigliarsi per distinguere dagli umori incessantemente mutevoli della psiche qualcosa che almeno assomigli alla realtà consiste in una ripetizione persistente. Nei casi estremi la ripetizione può divenire cosí persistente da sfociare nella permanenza ininterrotta di un unico stato emotivo, un'unica sensazione; ma ciò è invariabilmente segno di un grave disordine della psiche, l'euforia del maniaco o la depressione del melanconico.

6. *L'ego che pensa e l'io: Kant*

Mai, nell'opera di nessun altro filosofo, il concetto d'apparenza, e quindi di parvenza (*Erscheinung* e *Schein*), ha giocato un ruolo cosí decisivo e centrale come in Kant. La sua idea di una «cosa in sé», qualcosa che *è* ma non appare sebbene sia causa di apparenze, può essere spiegata, come è stata, sullo sfondo della tradizione teologica: Dio è «qualcosa»; Egli non è «nulla». Dio può essere pensato, ma solo come ciò che non appare e non si dà alla nostra esperienza, quindi è «in sé» e, poiché non appare, non è *per-noi*. Tale interpretazione non è senza difficoltà. Per Kant, Dio è un'«Idea della ragione» e, come tale, *per-noi*: pensare Dio e speculare intorno a un al di là, secondo Kant, è connaturato al pensiero umano nella misura in cui la ragione, la facoltà speculativa dell'uomo, trascende necessariamente le facoltà cognitive dell'intelletto: solo ciò che appare e, nel modo del mi-pare, è dato all'esperienza può essere conosciuto; ma anche i pensieri «sono», e certi enti di pensiero, che Kant denomina «idee», sebbene non si diano mai all'esperienza e siano perciò inconoscibili — l'idea di Dio, di libertà e d'immortalità — sono *per-noi* nel senso imperioso che la ragione non può fare a meno di pensarle e che sono del

[37] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 381 (trad. it. cit., p. 693).

massimo interesse per l'uomo e per la vita della mente. Può pertanto essere opportuno esaminare in qual misura la nozione di una «cosa in sé» che-non-appare possa darsi proprio nell'interpretazione del mondo come mondo di apparenze, indipendentemente dai bisogni e dagli assunti di un essere pensante e della vita della mente.

C'è in primo luogo il fatto quotidiano — al di là della conclusione kantiana ricordata in precedenza — che, in quanto appare, ogni cosa vivente possiede un «fondamento che non è apparenza», ma che può esser tratto alla luce del giorno per divenire allora ciò che Portmann chiamava un'«apparenza inautentica». Certamente, nella concezione di Kant anche le cose che non appaiono spontaneamente ma la cui esistenza può essere dimostrata — gli organi interni, le radici degli alberi e delle piante, e cosí via — sono a loro volta apparenze. Tuttavia, la sua conclusione che le apparenze «devono avere esse stesse fondamenti che non sono apparenze» e devono pertanto «fondarsi su un oggetto trascendente[38] che le determini come semplici rappresentazioni»[39], cioè su qualcosa che per principio si situa in un piano ontologico completamente diverso, sembra palesemente derivata per analogia dai fenomeni di questo mondo, mondo che include apparenze sia autentiche sia inautentiche, e in cui le apparenze inautentiche, in quanto includono l'apparato stesso del processo vitale, sembrano *causare* quelle autentiche. Il partito preso teologico (nel caso di Kant, l'esigenza di far pendere l'argomentazione a favore dell'esistenza di un mondo intelligibile) traspare qui nell'espressione «*semplici* rappresentazioni» — come se Kant avesse dimenticato la sua stessa tesi centrale che suona: «Affermiamo che le condizioni della *possibilità dell'esperienza* in generale sono a un tempo condizioni della *possibilità degli oggetti dell'e-*

[38] *Ibidem*, B 565-B 566 (trad. it. cit., pp. 431-432). Kant scrive «trascendentale», ma intende «trascendente». E non è il solo luogo in cui cade lui stesso vittima della confusione che costituisce uno dei tranelli per il lettore delle sue opere. La spiegazione piú chiara e piú semplice dell'uso delle due parole si trova nei *Prolegomeni*, nella risposta a un critico che si legge in nota a *Werke*, cit., vol. III, p. 252, e che recita: «Il mio posto è la fertile bassura (*bathos*) dell'esperienza e la parola "trascendentale"... non significa qualcosa che trascenda ogni esperienza, ma ciò che (*a priori*) la precede al fine di renderla possibile. Se questi concetti trascendono l'esperienza dico allora il loro uso "trascendente"» (trad. it. *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, cit., p. 146 n.). L'oggetto che determina le apparenze, in quanto distinte dall'esperienza, le trascende, è ovvio, in quanto esperienze.

[39] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 566 (trad. it. cit., p. 432).

sperienza, ed hanno perciò validità oggettiva in un giudizio sintetico *a priori*»[40]. La plausibilità dell'argomento kantiano, secondo cui ciò che fa apparire qualcosa deve essere di ordine differente dall'apparizione stessa, si fonda sulla nostra esperienza concreta di questi fenomeni della vita; non cosí, però, l'ordine gerarchico tra l'«oggetto trascendente» (la cosa in sé) e le «mere rappresentazioni», ed è tale ordine di priorità che viene rovesciato nella tesi di Portmann. Kant si lasciò trasportare dal gran desiderio di puntellare ogni minimo argomento che, senza essere in grado di pervenire a una prova irrefutabile, potesse almeno rendere plausibile in modo schiacciante che «vi è *indubbiamente* qualcosa di distinto dal mondo, che contiene il fondamento dell'ordine del mondo»[41] ed è perciò in sé di ordine superiore. Se si fa assegnamento soltanto sulle nostre esperienze di cose apparenti e non apparenti e si prende a riflettere sullo stesso registro, si può concludere analogamente, ma di fatto con plausibilità molto piú forte, che sí, forse esiste davvero un fondamento dietro il mondo che appare, ma che il principale, anzi il solo significato di tale fondamento sta nei suoi effetti, in ciò che porta ad apparire piú che nella sua pura e semplice creatività. Se il divino è ciò che causa le apparenze e di per sé non appare, allora gli organi interni dell'uomo potrebbero benissimo rivelarsi come le sue vere divinità.

In altre parole, l'interpretazione filosofica corrente dell'Essere come fondamento dell'Apparenza è vera per il fenomeno della Vita, ma la stessa cosa non può dirsi della valutazione dell'Essere in opposizione all'Apparenza che è alla base delle teorie dei «due mondi». Tale gerarchia tradizionale non scaturisce dalle nostre esperienze ordinarie del mondo delle apparenze, ma piuttosto nell'esperienza tutt'altro-che-ordinaria dell'io che pensa. Come si vedrà in seguito, tale esperienza trascende non solo l'Apparenza, ma anche l'Essere. Lo stesso Kant, del resto, identifica esplicitamente il fenomeno, che procurò il fondamento effettivo alla sua credenza in una «cosa in sé» dietro le «mere» apparenze. Si tratta del fatto che «nella coscienza che ho di me stesso, nella semplice attività di pensare [*beim blossen Denken*], io sono la cosa stessa [*das Wesen selbst*, cioè, *das Ding an sich*] sebbene cosí nulla di me sia dato al pensiero»[42]. Se rifletto sulla relazione di me con me stesso che governa l'attività di pensiero, si direbbe che ogni cosa avvenga proprio come se i miei pensieri fossero «semplici rappresentazioni», o manifestazioni di un io che in sé rimane eternamente celato, poiché ovviamente i pensieri non hanno nulla delle proprietà che possono attribuirsi all'io o a una persona. L'io che pensa è la vera «cosa in sé» di Kant: esso non appare agli altri e, diversamente dall'io della consapevolezza di sé, non appare a se stesso, e tuttavia *non* è nulla.

L'ego che pensa è pura attività e perciò senza età, senza sesso, senza qualità e senza una biografia. Etienne Gilson, allorché gli fu chiesto di scrivere la sua autobiografia, rispose: «Un uomo di settantacinque anni dovrebbe avere molte cose da dire sul suo passato, ma... se ha vissuto solo come filosofo, si rende immediatamente conto di non avere nessun passato»[43]. Poiché l'ego pensante non è l'io. C'è in Tommaso d'Aquino un'osservazione incidentale — di quelle da cui tanto dipende la nostra indagine — che suona alquanto misteriosa a meno di non aver consapevolezza di questa distinzione tra l'ego che pensa e l'io: «La mia anima [in Tommaso, l'organo del pensiero] non è me; e se le anime soltanto sono salvate, io non sono salvo, né lo è nessun uomo»[44].

Il senso interno che potrebbe consentirci di afferrare l'attività di pensare in qualche sorta d'intuizione interna non ha nulla a cui appigliarsi poiché, stando a Kant, le sue manifestazioni sono del tutto dissimili dall'«apparenza che si presenta al senso esterno [il quale trova] qualcosa di fermo e persistente... mentre il tempo, la sola forma dell'intuizione interna, non ha nulla di permanente»[45]. Pertanto «ho coscienza di me stesso, non come appaio a me stesso, né come sono in me stesso, ma solo che sono. Questa *rappresentazione* è un *pensiero* e non un'*intuizione*». E Kant aggiunge in nota: «L'"io penso" esprime l'atto di determinare la mia esistenza. L'esistenza

[40] *Ibidem*, B. 197 (trad. it. cit., p. 176).
[41] *Ibidem*, B. 724 (trad. it. cit., p. 538).

[42] *Ibidem*, B. 429 (trad. it. cit., p. 338).
[43] E. Gilson, *La philosophie et la théologie*, Paris, 1960; trad. ingl. *The Philosopher and Theology*, New York, 1962, p. 7. In una disposizione non dissimile Heidegger, a lezione, usava raccontare la biografia di Aristotele: «Aristotele — diceva — nacque, lavorò [passò la sua vita pensando] e morí».
[44] Nel *Commento* alla Prima Lettera ai Corinti, a proposito del versetto 15.
[45] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 381 (trad. it. cit., p. 693).

dunque con ciò è già data ma la maniera in cui io sono... con ciò ancora non è data»[46]. Nella *Critica della ragion pura* Kant sottolinea ripetutamente la cosa — nulla di permanente «è dato nell'intuizione interna, finché penso me stesso»[47] — ma per trovare una descrizione concreta delle pure esperienze dell'io che pensa sarà preferibile volgerci ora ai suoi scritti precritici.

Nel saggio *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766), Kant sottolinea l'«immaterialità» del *mundus intelligibilis*, il mondo in cui si muove l'io che pensa, in antitesi all'«inerzia e stabilità» della materia inanimata da cui gli essere viventi sono circondati nel mondo delle apparenze. In tale contesto, egli distingue tra la «nozione che l'anima dell'uomo ha di se stessa come mente [*Geist*], mediante una intuizione immateriale, e la coscienza per la quale l'anima rappresenta se stessa come uomo, mediante un'immagine che ha la sua origine nella sensazione degli organi corporei ed è concepita in rapporto a cose materiali. Di conseguenza è certamento lo stesso soggetto che appartiene come membro tanto al mondo visibile quanto al mondo invisibile, ma non la stessa persona, poiché... quello che io penso come mente non lo ricordo come uomo e, viceversa, il mio stato reale di uomo non entra per nulla nella nozione che ho di me stesso come mente». E in una curiosa nota a pié di pagina egli parla di una «specie di duplice personalità che è propria dell'anima, anche in questa vita», per poi paragonare lo stato dell'io che pensa a un sonno profondo, «quando i sensi esterni sono completamente a riposo». Nel sonno, egli suppone, le idee «possono essere piú chiare e piú ampie delle piú chiare stesse dello stato di veglia» proprio perché «l'uomo, in questi casi, non ha sensibilità del proprio corpo». E al risveglio, di queste idee non ricordiamo nulla. I sogni sono qualcosa di ancora diverso: essi «non rientrano qui. Allora infatti l'uomo non dorme completamente... e intesse gli atti della mente con le impressioni dei sensi esterni»[48].

[46] *Ibidem*, B 157-B 158 (trad. it. cit., p. 149).
[47] *Ibidem*, B 420 (trad. it. cit., p. 332).
[48] La traduzione inglese piú recente e, presumibilmente, piú felice, di John Manolesco, è apparsa sotto il titolo di *Dreams of a Spirit Seer, and Other Writings*, New York, 1969. Ho tradotto il passo direttamente da I. Kant, *Werke*, cit., vol. I, pp. 946-951 (trad. it. *I sogni di un visionario spiegati coi sogni della metafisica*, cit., pp. 123 ss.).
[49] I. Kant, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, in *Werke*, cit., vol. I, p. 384.
[50] P.F. Strawson, *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London, 1966, p. 249.

Se s'interpretano come elementi di una teoria del sogno, queste idee di Kant sono palesemente assurde. Sono invece degne d'interesse come tentativo, anche se goffo, di rendere conto delle esperienze della mente che si ritrae dal mondo reale. Perché si deve pure rendere conto d'una attività che, diversamente da ogni altra attività o azione, non incontra mai la resistenza della materia. Essa non è nemmeno ostacolata o rallentata dalla necessità di essere espressa in parole, formate a loro volta da organi di senso. Verosimilmente, l'esperienza dell'attività di pensiero è la fonte originaria dell'idea di spiritualità in sé e per sé, indipendentemente dalle forme che essa ha assunto. E in termini psicologici, una delle caratteristiche prominenti del pensiero è la sua incomparabile *rapidità*: «veloce come un pensiero» diceva Omero, e nei suoi primi scritti Kant insiste piú volte sulla *Hurtigkeit des Gedankens*[49]. Il pensiero è rapido, evidentemente, perché è immateriale e ciò ci conduce a sua volta assai piú vicini a spiegare l'ostilità di tanti grandi metafisici nei confronti del loro corpo. Dal punto di vista dell'io che pensa, il corpo non costituisce se non un ostacolo.

Concludere, in base a questa esperienza, che esistano «cose in sé» che, nella propria sfera intelligibile, *sono* nello stesso modo in cui noi «siamo» in un mondo di apparenze, rientra tra le fallacie metafisiche o, piuttosto, tra le parvenze della ragione, la cui esistenza stessa Kant fu il primo a scoprire, a illuminare e a dissolvere. Sembra solo naturale che questa fallacia, come la maggior parte delle altre che hanno afflitto la tradizione della filosofia, abbia la sua origine nelle esperienze dell'io che pensa. Essa, in ogni caso, ha un'evidente somiglianza con un'altra parvenza piú semplice e piú comune, ricordata da P. F. Strawson in un saggio su Kant: «È una vecchia credenza, in verità, che la ragione sia una cosa essenzialmente fuori del tempo e tuttavia in noi. Indubbiamente ciò si fonda sul fatto che... afferriamo verità [matematiche e logiche]. Ma... chi afferra verità atemporali non deve necessariamente essere lui stesso atemporale»[50]. È tipico della critica

della scuola di Oxford interpretare simili fallacie come incongruenze logiche — come se per secoli i filosofi fossero stati, per ragioni sconosciute, un po' troppo stupidi per scoprire i difetti elementari delle loro argomentazioni. La verità, in questo campo, è che errori logici elementari sono oltremodo rari nella storia della filosofia; quelli che appaiono errori di logica a spiriti che si sono sbarazzati di tali questioni, liquidate acriticamente come «prive di significato», sono invece solitamente provocati da parvenze che non sono evitabili da esseri la cui intera esistenza è determinata dall'apparenza. Per questo, nel presente contesto, l'unico interrogativo valido è se si tratti di parvenze autentiche o inautentiche, se siano causate da credenze dogmatiche e da assunti arbitrari, semplici miraggi che si dissolvono con un'analisi piú accurata, o se siano invece connaturate alla condizione paradossale di un essere vivente che, sebbene sia parte del mondo delle apparenze, è in possesso d'una facoltà, la capacità di pensare, che permette alla mente di ritrarsi dal mondo senza tuttavia riuscire mai a staccarsene o a trascenderlo.

7. *La realtà e l'io che pensa: il dubbio cartesiano e il «sensus communis»*

In un mondo di apparenze la realtà è caratterizzata in primo luogo dallo «star ferma e permanere» la stessa tanto a lungo da diventare un *oggetto* per la conoscenza e il riconoscimento di un *soggetto*. La fondamentale e piú grande scoperta di Husserl coglie con la massima precisione l'intenzionalità di ogni atto della coscienza, il fatto, cioè, che nessun atto soggettivo è mai senza un oggetto: anche se l'albero percepito può essere un'illusione, per l'atto di vedere è nondimeno un oggetto; anche se il paesaggio onirico è visibile solo al sognatore, esso è però l'oggetto del suo sogno. In virtú dell'intenzionalità l'oggettività è incorporata nella soggettività stessa della coscienza. E inversamente, con pari proprietà, si può parlare dell'intenzionalità delle apparenze e della loro soggettività incorporata. Per il fatto di apparire, tutti gli oggetti indicano un soggetto e, allo stesso modo in cui ogni atto soggettivo ha il proprio oggetto intenzionale, cosí ogni oggetto che appare ha il proprio soggetto intenzionale. Nei termini di Portmann,

ogni apparenza è una «trasmissione per apparati riceventi» (una *Sendung für Empfangsapparate*). Tutto ciò che appare è destinato a un essere percipiente, a un soggetto potenziale tanto connaturato a ogni oggettività quanto un oggetto potenziale è connaturato alla soggettività di ogni atto intenzionale.

Che l'apparenza esiga sempre uno spettatore e comporti perciò, almeno in potenza, il fatto di essere notata e riconosciuta, ha conseguenze di vasta portata su ciò che noi, esseri che appaiono in un mondo di apparenze, intendiamo per realtà, la realtà di noi stessi non meno di quella del mondo. In entrambi i casi, la nostra «fede percettiva»[51], come l'ha definita Merleau-Ponty, la nostra certezza che ciò che si percepisce possiede un'esistenza indipendente dall'atto di percepire, dipende interamente dal fatto che l'oggetto appaia come tale anche agli altri e sia dagli altri ammesso e riconosciuto. Senza questo riconoscimento tacito da parte degli altri non potremmo nemmeno prestar fede al modo in cui appariamo a noi stessi.

Proprio per questo tutte le teorie solipsistiche si trovano a discordare cosí intimamente dai dati della nostra esistenza e della nostra esperienza — sia che pretendano radicalmente che solo l'io «esiste» sia che, piú moderatamente, sostengano che l'io e la sua coscienza di sé sono gli oggetti primari di ogni conoscenza verificabile. Aperto o mascherato, il solipsismo ha costituito nelle sue varie sfumature la fallacia piú tenace e, forse, piú perniciosa delle filosofia, ancor prima di attingere con Descartes il rango piú elevato della coerenza teoretica ed esistenziale. Quando il filosofo parla dell'«uomo» non ha in mente né l'essere-specifico (il *Gattungswesen*, che secondo Marx costituisce l'esistenza fondamentale dell'uomo, al pari di quella del leone o del cavallo) né un semplice paradigma di ciò che, agli occhi del filosofo, tutti gli uomini dovrebbero sforzarsi d'imitare. Per il filosofo, che parla dall'esperienza dell'io che pensa, l'uomo è per natura non semplicemente verbo ma *pensiero fatto carne*, l'incarnazione sempre misteriosa, mai pienamente chiarita, della capacità di pensare. E ciò che vi è d'inquietante in tale essere fittizio consiste nel fatto che in esso non si può vedere né il frutto di un cervello malato né uno di quegli «errori del passato» che è facile esorcizzare. Si

[51] M. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, trad. ingl. cit., pp. 28 ss.

tratta invece della parvenza del tutto autentica della stessa attività di pensiero: infatti, se per una qualsiasi ragione, un uomo si abbandona al puro pensare, qualunque ne sia l'oggetto, vive allora completamente al singolare, cioè in completa solitudine, come se non gli uomini, ma l'Uomo popolasse la terra. Descartes spiegava e giustificava il suo soggettivismo radicale con la decisiva perdita di certezze provocata dalle grandi scoperte scientifiche dell'epoca moderna: ho ripercorso altrove, in un diverso contesto, le tappe del suo ragionamento [52]. Comunque, allorché — assillato dai dubbi ispirati dagli esordi della scienza moderna — egli si decise «*à rejeter la terre mouvante et le sable pour trouver le roc ou l'argile*» («a rifiutare le sabbie mobili e la mota per trovare la roccia o l'argilla»), non fece che riscoprire un territorio piuttosto familiare ritraendosi in un luogo dove potesse vivere «*aussi solitaire et retiré que dans les déserts les plus écartés*» («solitario e ritirato come nei deserti piú remoti») [53]. Ritirarsi dalla «bestialità della moltitudine» nell'eletta compagnia di «pochissimi» [54], ma altresí nell'assoluta solitudine dell'Uno, ha rappresentato la caratteristica piú saliente della vita dei filosofi sin da quando Parmenide e Platone scoprirono che per quei «pochissimi», i *sophoi*, la «vita di pensiero» che non conosce gioia né dolore è tra tutte la piú divina e il *nous*, il pensiero stesso, è il «re del cielo e della terra» [55].

Fedele al soggettivismo radicale che costituí la prima reazione dei filosofi dinanzi ai nuovi trionfi della scienza, Descartes non attribuisce piú le gratificazioni di questo modo di vita agli oggetti del pensiero — l'eternità del *kosmos* che mai sorge alla luce e mai ne svanisce donando cosí a quei pochi che hanno deciso di trascorrere la vita come suoi spettatori la loro quota d'immortalità. Proprio il suo sospetto nei confronti dell'apparato sensoriale e cognitivo dell'uomo indusse invece Descartes, con una lucidità senza precedenti, a definire come proprietà della *res cogitans* certe caratteristiche che, per nulla

52 H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, 1960, pp. 252 ss. (trad. it. *Vita activa*, Milano, 1964).

53 R. Descartes, *Le Discours de la Méthode*, parte III, in *Oeuvres et Lettres*, cit., pp. 111, 112 (trad. it. *Discorso sul metodo*, in *Opere*, 2 voll., Bari, 1967, vol. I, pp. 148-149, 150).

54 Platone, *Filebo*, 67b, 52b (trad. it. in *Opere*, cit., vol. I, pp. 636, 653).

55 *Ibidem*, 33b, 28c (trad. it. cit., pp. 605, 611).

ignote agli antichi, solamente ora, forse per la prima volta, assumevano un'importanza capitale. Tra queste ultime spiccava eminente l'autosufficienza, cioè che questo io «non ha bisogno di nessun luogo, né dipende da alcuna cosa materiale» e, in secondo luogo, l'assenza dal mondo, il fatto che nell'indagine di sé, «*examinant avec attention ce que j'étais*», egli poteva agevolmente «*feindre que je n'avais aucun corp et qu'il n'y avait aucun monde ni aucun lieu où je fusse*» («fingere di non avere nessun corpo e che non vi era mondo o luogo alcuno in cui mi trovassi») [56].

A dire il vero, nessuna di queste scoperte o, piuttosto, riscoperte, rivestiva in sé e per sé grande importanza agli occhi di Descartes. La sua preoccupazione principale era di rinvenire qualcosa — l'io che pensa o, nei suoi termini, «*la chose pensante*», che egli identificava con l'anima — la cui realtà fosse al di là di ogni dubbio, al di là delle illusioni della percezione sensoriale: nemmeno il potere di un onnipotente *Dieu trompeur* avrebbe saputo infrangere la certezza di una coscienza che si fosse ritratta da ogni esperienza sensibile. Pur ammettendo che ogni cosa data possa essere sogno e illusione, il sognatore, se solo acconsente a non pretendere la realtà del sogno, deve essere reale. Perciò, «*Je pense, donc je suis*», «io penso, dunque sono». Fu cosí intensa l'esperienza dell'attività di pensare da un lato, cosí appassionato, dall'altro, il desiderio di trovare certezza e una qualunque stabile dimora dopo che la nuova scienza aveva scoperto «*la terre mouvante*» (le sabbie mobili del terreno stesso su cui poggiamo) che mai capitò a Descartes l'idea che nessuna *cogitatio* e nessun *cogito me cogitare*, nessuna coscienza di un io agente che avesse sospeso ogni fede nella realtà dei suoi oggetti intenzionali, sarebbero mai riusciti a convincerlo della sua stessa realtà, se fosse nato effettivamente in un deserto, senza un corpo e i sensi corporei per percepire le cose «materiali», senza che i suoi simili lo assicurassero che ciò ch'egli percepiva era percepito anche da loro. La *res cogitans* cartesiana, questa creatura fittizia, incorporea, priva dei sensi, abbandonata a se stessa, non avrebbe mai potuto conoscere l'esistenza di una cosa chiamata realtà e di una possibile distinzione tra il reale e l'irreale, tra il

56 R. Descartes, *Le Discourse de la Méthode*, parte IV, in *Oeuvres et Lettres*, cit., p. 114 (trad. it. cit., p. 151).

mondo di tutti della veglia e il privato non-mondo dei nostri sogni. Ciò che Merleau-Ponty rimproverò a Descartes è di smagliante esattezza: «Ridurre la percezione al pensiero di percepire... equivale a un'assicurazione contro il dubbio i cui premi sono piú onerosi della perdita della quale dovrebbe indennizzarci: significa... muovere verso un tipo di certezza che non ci restituirà mai il "c'è" del mondo»[57].

Per di piú, è precisamente l'attività di pensare — o l'esperienza dell'io che pensa — a dare origine al dubbio sulla realtà del mondo e di me stesso. Il pensiero può afferrare e far propria ogni cosa reale, un evento, un oggetto, i suoi stessi pensieri; il loro essere reali è l'unica proprietà che resta ostinatamente al di là della sua portata. Il *cogito ergo sum* è fallace non solo nel senso che, come osservò Nietzsche, dal *cogito* si può inferire solo l'esistenza di *cogitationes*: sul *cogito* grava lo stesso dubbio cui soggiace il *sum*. Nell'io penso è presupposto l'io sono; il pensiero può far sua tale presupposizione ma non può né dimostrarla né confutarla. (Anche l'argomento che Kant oppose a Descartes era a sua volta completamente giusto: il pensiero «*Io non sono*... non può esistere; infatti, se non sono, ne segue che non posso nemmeno essere cosciente che non sono»)[58]. Non si può dedurre la realtà: il pensiero o la riflessione possono accettarla o rifiutarla, e il dubbio cartesiano, muovendo dall'idea di un *Dieu trompeur*, non è se non una elaborata e velata forma di rifiuto[59]. Sarebbe spettato a Wittgenstein, infine, che si era prefisso di indagare «in che misura il solipsismo sia una verità» e ne divenne cosí il piú eminente esponente contemporaneo, di dare formulazione all'illusione esistenziale soggiacente a tutte queste teorie: «Alla morte il mondo non si altera ma cessa». «La morte non è un evento della vita; la morte non si vive»[60]. Il che costituisce la premessa di fondo di ogni pensiero solipsistico.

57 M. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, trad. ingl. cit., pp. 36-37.

58 I. Kant, *Anthropologie*, n. 24, in *Werke*, cit., vol. VI, p. 465.

59 Giustamente Heidegger rileva: «Lo stesso Descartes sottolinea come la proposizione [*cogito ergo sum*] non sia un sillogismo. L'io-sono non è una conseguenza dell'io-penso, bensí, al contrario, il *fundamentum* della sua possibilità». Heidegger evoca poi la forma che avrebbe dovuto assumere il sillogismo, che sarebbe suonato: «*Id quod cogitat est; cogito; ergo sum*». Cfr. M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, Tübingen, 1962, p. 81.

60 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 5.62; 6.431; 6.4311; e cfr. *Notebooks 1914-1916*, New York, 1969, p. 75e (trad. it. *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Torino, 1974, pp. 63, 80, 175).

Sebbene ogni cosa che appare sia percepita nel modo del mi-pare, e consenta perciò l'errore e l'inganno, l'apparenza come tale reca con sé l'indicazione primaria dell'*essere reale*. A tutte le esperienze dei sensi s'accompagna di norma una sensazione supplementare, anche se solitamente muta, di realtà, e ciò malgrado il fatto che nessuno dei nostri sensi, se preso isolatamente, né alcun oggetto sensibile, se rimosso dal contesto possa produrla. L'arte, perciò, che trasforma gli oggetti dei sensi in enti di pensiero, li strappa innanzitutto dal loro contesto proprio per de-realizzarli e predisporli in questo modo alla loro nuova e diversa funzione.

La realtà di ciò che percepisco è garantita da un lato dal suo contesto mondano, che comprende altri uomini che percepiscono come me e, dall'altro, dall'azione combinata dei cinque sensi. Ciò che dopo Tommaso d'Aquino chiamiamo senso comune, *sensus communis*, è una sorta di sesto senso necessario per tenere insieme gli altri cinque e per garantire che quello che vedo, tocco, gusto, odoro e odo è un unico e medesimo oggetto: il senso comune è la «facoltà unica [che] si estende a tutti gli oggetti dei cinque sensi»[61]. Questo medesimo senso, un «sesto senso»[62] misterioso poiché non può essere ubicato come un organo corporeo, intona le sensazioni dei miei cinque sensi strettamente privati — cosí privati che le sensazioni nella loro pura qualità sensoriale e nella loro intensità sono incomunicabili — a un mondo comune condiviso con gli altri. La soggettività del mi-pare è rimediata dal fatto che lo stesso oggetto appare anche agli altri, benché il suo modo d'apparire possa essere diverso. (Piú che la somiglianza dell'apparenza fisica, è l'intersoggettività del mondo a persuadere gli uomini di appartenere alla stessa specie. Sebbene ogni singolo oggetto appaia a ciascun individuo in una prospettiva diversa, il contesto in cui appare è lo stesso per l'intera specie. In questo senso, ogni specie animale vive in un mondo suo proprio, e l'individuo animale non ha bisogno di paragonare le proprie caratteristiche fisiche con quelle dei suoi simili per riconoscerli come tali). In un mondo di apparenze, pieno di errori e parvenze, la realtà è garantita da questa triplice comunanza: i cin-

61 Tommaso d'Aquino, *Summa Theologica*, parte 1, *quaestio* 1, 3 *ad* 2.

62 Sembra che Gottsched sia stato il primo a parlare del senso comune (*sensus communis*) come di un «sesto senso», nel *Versuch einer Kritischen Dichtkunst für die Deutschen* del 1730. Cfr. M.T. Cicerone, *De Oratore*, III, 50.

que sensi, assolutamente diversi l'uno dall'altro, hanno lo stesso oggetto in comune; i membri della stessa specie hanno in comune il contesto che fornisce ad ogni singolo oggetto il suo significato particolare; e tutti gli altri esseri provvisti di sensi, benché percepiscano questo oggetto da prospettive completamente diverse, concordano sulla sua identità. Da questa triplice comunanza ha origine la *sensazione* della realtà.

A ciascuno dei nostri cinque sensi corrisponde una proprietà del mondo specifica, percettibile sensorialmente. Il nostro mondo è visibile perché abbiamo la vista, udibile perché abbiamo l'udito, palpabile e ricco di odori e di sapori perché abbiamo il tatto, l'odorato, il gusto. La proprietà mondana corrispondente del sesto senso è l'*essere-reale*, il cui inconveniente è che non può essere percepita al modo delle altre proprietà sensoriali. Il senso dell'essere-reale non è propriamente una sensazione: la realtà «*c'è* anche se non possiamo mai essere certi di conoscerla» (Peirce) [63], poiché la «sensazione» di realtà, del vero e proprio esserci, è in rapporto con il *contesto* in cui appaiono i singoli oggetti, come pure col contesto nel quale noi stessi, come apparenze, esistiamo tra altre creature che appaiono. E il contesto in quanto tale non appare mai completamente: è sfuggente, quasi come l'Essere che in quanto Essere non appare mai in un mondo pieno di enti, di singole entità. Ma l'Essere che a partire da Parmenide rappresenta il concetto supremo della filosofia occidentale, è un ente del pensiero da cui non ci aspettiamo che sia percepito dai sensi o che sia causa di una sensazione, laddove l'*esser-reale* è affine alla sensazione; un senso di realtà o irrealtà si accompagna di fatto a tutte le percezioni dei miei sensi, che senza di esso non avrebbero «senso». Per questo Tommaso d'Aquino definì il senso comune, il suo «*sensus communis*», un «senso interiore» — *sensus interior* — che funzionava come «la radice e il principio comuni dei sensi esteriori» («*Sensus interior non dicitur communis... sicut genus; sed sicut communis radix et principium exteriorum sensuum*») [64].

Identificare con la facoltà di pensiero questo «senso interiore», che non si può localizzare fisicamente, costituisce davvero una tentazione, poiché tra le caratteristiche principali

63 Citato da Thomas Landon Thorson, *Biopolitics*, New York, 1970, p. 91.
64 Tommaso d'Aquino, *Summa Theologica*, parte 1, *quaestio* 78, 4 *ad* 1.

dell'attività di pensare, che ha luogo in un mondo di apparenze, ed è svolta da un essere che appare, c'è il fatto che essa risulta invisibile. In base a tale proprietà dell'invisibilità, che il senso comune condivide con la facoltà di pensiero, Peirce deduce che «la realtà ha un rapporto col pensiero dell'uomo», ignorando il fatto che il pensiero non solo è invisibile in sé, ma ha anche che fare con enti invisibili, con cose non *presenti* ai sensi benché si tratti anche, per lo piú, di oggetti sensibili, rievocati e raccolti nel magazzino della memoria e predisposti cosí per la riflessione successiva. Thomas Landon Thorson elabora l'indicazione di Peirce per giungere alla conclusione che «la realtà intrattiene una relazione con il processo di pensiero come l'ambiente con l'evoluzione biologica» [65].

Tali osservazioni e indicazioni si fondano sul presupposto tacito che i processi di pensiero non differiscano in nulla dal ragionamento di senso comune: il risultato è la vecchia illusione cartesiana in un travestimento moderno. Per quanto lontano possa spingersi il pensiero, qualunque cosa possa conseguire, è proprio la realtà quale si dà al senso comune, nel suo semplice esserci a restare per sempre di là della sua presa, senza dissolversi mai nei processi del pensiero: è l'ostacolo che li tiene sull'avviso e che li fa affondare, perché incapaci di scegliere tra l'affermazione e la negazione. Diversamente dal senso comune, i processi di pensiero possono essere localizzati fisicamente nel cervello: nondimeno, essi trascendono tutti i dati biologici, siano essi funzionali o morfologici nel senso di Portmann. Il senso comune, al contrario, insieme con la sensazione di realtà, appartiene al nostro apparato biologico e il ragionamento di senso comune (che la scuola filosofica di Oxford scambia con il pensare) potrebbe sicuramente intrattenere con la realtà la stessa relazione dell'evoluzione biologica con l'ambiente. Riguardo al ragionamento di senso comune, Thorson è nel giusto: «Non è impossibile che ciò cui siamo di fronte sia qualcosa di piú di un'analogia; forse non descriviamo che due aspetti dello stesso processo» [66]. E se oltre al suo patrimonio di parole che designano le cose date ai sensi, il linguaggio non ci offrisse parole del pensiero, denominate tecnicamente «concetti», quali giustizia, verità, coraggio, divinità

65 T.L. Thorson, *op. cit.*
66 *Ibidem.*

e cosí via, indispensabili anche nel discorso ordinario, verrebbe meno ogni prova tangibile dell'attività di pensare, e potrebbe dunque non essere ingiustificato concludere, con il primo Wittgenstein, «*Die Sprache ist ein Teil unseres Organismus*» («Il linguaggio è una parte del nostro organismo») [67].

Ma il pensare, che sottopone al dubbio tutto ciò di cui s'impadronisce, non possiede una simile relazione naturale e scontata con la realtà. Fu proprio il pensiero — la riflessione di Descartes sul *significato* di certe scoperte scientifiche — che distrusse la fede del suo senso comune nella realtà: il suo errore fu di sperare che sarebbe riuscito a vincere il proprio dubbio insistendo su un completo ritiro dal mondo, eliminando ogni realtà mondana dai suoi pensieri e concentrandosi unicamente sull'attività di pensiero stessa. (La versione corretta della formula famosa è, si badi, *Cogito cogitationes*, o *cogito me cogitare, ergo sum*). Ma il pensare non può dimostrare né distruggere il *senso* di *realtà* originato da quel sesto senso che la lingua francese, forse proprio per questo, chiama anche *le bon sens*, il buon senso: allorché si ritrae dal mondo delle apparenze, il pensiero si ritrae dai dati sensoriali e quindi anche dal senso di realtà che dà il senso comune. Husserl pretendeva che la *sospensione* [*epochè*] di tale senso costituisse il fondamento metodologico della sua scienza fenomenologica. Per l'io che pensa, tale sospensione è una questione di ordinaria amministrazione, certo non un metodo particolare che possa essere appreso o insegnato: ci è nota dal fenomeno assolutamente quotidiano della distrazione, osservabile in ogni persona cui capiti di esser assorbita in qualsiasi pensiero. In altre parole, la perdita del senso comune non costituisce peculiarmente il vizio o la virtú dei «pensatori di professione» di cui parla Kant; è ciò che capita a chiunque rifletta su qualcosa: ai pensatori di professione capita solo piú spesso. A questi ultimi diamo il nome di filosofi e il loro modo di vita sarà sempre, per dirla come Aristotele nella *Politica*, «la vita di uno straniero» (*bios xenikos*) [68]. E la ragione per cui estraneità e distrazione non rappresentano un pericolo piú grave, per cui tutti i «pensatori», professionisti e dilettanti allo stesso modo sopravvivono cosí agevolmente alla perdita del senso di realtà, risiede nella circostanza che l'io che pensa si afferma solo temporaneamente: il pensatore anche piú eminente resta «un uomo come te e come me» (Platone), un'apparenza tra le apparenze, armata di senso comune e abbastanza pratica del ragionamento di senso comune per sopravvivere.

[67] L. Wittgenstein, *Notebooks 1914-1916*, cit., pp. 48 e 48e (trad. it. cit., p. 143).

[68] Aristotele, *Politica*, 1324a 16 (trad. it. in *Opere*, cit., vol. IV, p. 224).

8. *Scienza e senso comune. La distinzione di Kant tra intelletto e ragione. Verità e significato*

Qualcosa di assai simile, a prima vista, sembra esser vero dello scienziato moderno, che costantemente distrugge le parvenze autentiche senza tuttavia distruggere la sua sensazione di realtà che, a lui come a noi, dice che il sole sorge al mattino e tramonta alla sera. Senza il pensiero non sarebbe stato possibile penetrare le apparenze e smascherarle come parvenze, quantunque autentiche: il ragionamento di senso comune non avrebbe mai osato sconvolgere cosí radicalmente tutte le verosimiglianze dell'apparato sensoriale. La famosa «quérelle des anciens et des modernes» verte in realtà sul problema di stabilire quale sia l'obiettivo della conoscenza: «salvare i fenomeni», come ritenevano gli antichi, o scoprire l'apparato funzionale nascosto che li fa apparire? Il dubbio del pensiero sull'affidabilità dell'esperienza dei sensi, il suo sospetto che le cose potrebbero essere completamente diverse da come appaiono ai sensi dell'uomo, era tutt'altro che raro nell'antichità. Gli atomi di Democrito non erano solo indivisibili, ma invisibili, si muovevano in un vuoto, in numero infinito e solo mediante configurazioni e combinazioni svariate producevano impressioni sui nostri sensi. A sua volta, nel III secolo a. C., Aristarco avanzò per primo l'ipotesi eliocentrica. È degno di nota che le conseguenze di tale audacia fossero alquanto spiacevoli: Democrito fu sospettato di pazzia, Aristarco minacciato dell'accusa d'empietà. Ma ciò che ovviamente piú conta, tuttavia, è che nessun tentativo fu compiuto per dimostrare tali ipotesi e che nessuna scienza ne scaturí.

Il pensiero svolge certo un ruolo enorme in ogni impresa scientifica. Svolge però il ruolo di un mezzo in vista di un fine: il fine è determinato da una decisione intorno a ciò che valga la pena conoscere, e tale decisione non può essere a sua

volta scientifica. Inoltre, il fine si identifica in un sapere o in una conoscenza, che, una volta ottenuta, appartiene piú che mai al mondo delle apparenze: una volta stabilita come verità, essa diventa parte integrante del mondo. Il sapere e la sete di conoscenza non lasciano mai in tutto e per tutto il mondo delle apparenze; se lo scienziato se ne ritrae allo scopo di «pensare» è solo per scoprire strade migliori, piú promettenti, verso quel mondo, alle quali dà il nome di metodi. Sotto quest'aspetto, la scienza non costituisce se non un prolungamento straordinariamente raffinato del ragionamento di senso comune, in cui le illusioni dei sensi sono costantemente dissolte proprio come nella scienza si rettificano gli errori. In entrambi i casi il criterio fondamentale è l'evidenza che, come tale, è connaturata a un mondo di apparenze. E siccome è nella natura stessa delle apparenze svelare *e celare*, ogni rettifica, ogni *dis*-illusione, direbbe Merleau-Ponty, «non è la perdita di un'evidenza se non perché è l'acquisizione di *un'altra evidenza*» [69]. Nulla, nemmeno nella riflessione che la scienza compie su se stessa garantisce che la nuova evidenza si dimostrerà piú sicura dell'evidenza messa da parte.

Il concetto stesso di *progresso illimitato*, che accompagnò la nascita della scienza moderna ed è rimasto il suo principio ispiratore dominante, costituisce la testimonianza migliore del fatto che ogni scienza si muove ancora entro la sfera dell'esperienza del senso comune, soggetta all'inganno e all'errore correggibile. Allorché l'esperienza di correzione sistematica della ricerca scientifica si generalizza, sfocia nel curioso «sempre meglio», « sempre piú vero», cioè nell'illimitatezza del progresso con il suo riconoscimento implicito che *il* buono e *il* vero non sono raggiungibili. Se mai fossero raggiunti, la sete di sapere si estinguerebbe, la ricerca di conoscenza avrebbe fine. Naturalmente, davanti all'immensa estensione dell'ignoto, non è probabile che ciò si verifichi: è però tutt'altro che improbabile che a singole scienze particolari riesca di toccare i limiti definitivi di ciò che è conoscibile dall'uomo. Vero è nondimeno che l'idea moderna di progresso nega implicitamente tali limitazioni. La nozione di progresso ebbe indiscutibilmente origine in conseguenza degli straordinari avanzamenti della conoscenza scientifica, una autentica valanga di

[69] M. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, trad. ingl. cit., p. 40.

scoperte, compiuti nel sedicesimo e diciassettesimo secolo. Io ritengo molto probabile che proprio l'inquietudine intrinseca nel puro pensiero, i cui bisogni non possono mai essere soddisfatti, abbia sospinto, una volta invaso il campo delle scienze, gli scienziati a scoperte sempre nuove, ognuna delle quali generatrice di una nuova teoria, cosí che coloro che si trovavano coinvolti in simile movimento fossero soggetti all'illusione di un processo senza fine — il *processo* del progresso. Non si deve per altro verso dimenticare come l'idea piú tarda di una infinita perfettibilità del genere umano, cosí notevole nell'Illuminismo del diciottesimo secolo, fosse invece assente dalla valutazione abbastanza pessimistica della natura dell'uomo propria del sedicesimo e diciassettesimo secolo.

Comunque, una conseguenza di questo sviluppo mi sembra evidente e di considerevole importanza. La nozione stessa di *verità*, sopravvissuta in un modo o nell'altro a tante svolte della nostra storia intellettuale, subí una modificazione decisiva: essa si trasformò o, per meglio dire, si frantumò in un nugolo di piccole verità, ognuna delle quali pretendeva, nella propria epoca, validità generale nel momento stesso in cui la continuità della ricerca implicava qualcosa di meramente provvisorio. Si tratta davvero di uno strano stato di cose. Si può persino pensare che se una data scienza dovesse accidentalmente raggiungere il proprio traguardo, non si arresterebbe per questo l'attività di coloro che operano in tal campo, sospinti al di là della loro meta dallo slancio stesso dell'illusione di un progresso senza limiti, un tipo di parvenza che scaturisce dalla loro attività.

La trasformazione della Verità in mere verità deriva soprattutto dal fatto che lo scienziato resta legato al senso comune grazie al quale gli uomini si orientano in un mondo di apparenze. Mentre il pensare si ritrae da tale mondo e dal suo carattere di evidenza in modo radicale e nel suo esclusivo interesse, la scienza si avvantaggia da un eventuale ritiro in vista di risultati specifici. In altre parole, nelle teorie degli scienziati è il ragionamento di senso comune che in ultima analisi si avventura nella sfera della speculazione pura. E in tale sfera la principale debolezza del senso comune è consistita da sempre nella mancanza di ciò che costituisce invece l'intrinseca salvaguardia del puro pensiero, e cioè la capacità critica che, come vedremo, alberga in sé una forte tendenza autodistruttiva. Ma

per tornare all'assunto di un progresso illimitato, il suo errore di fondo fu scoperto ben presto. È cosa assai nota che non il progresso in quanto tale, ma la sua illimitatezza avrebbe reso la scienza moderna inaccettabile agli occhi degli antichi. Meno noto è che il «pregiudizio» dei greci nei confronti dell'infinito non era senza qualche ragione. (Platone scoprí come ogni cosa capace di accrescimento fosse per sua natura illimitata e per lui come per tutti i greci l'assenza di limite costitutiva la causa di ogni male [70]. Nasce qui la sua grande fiducia nel numero e nella misura: essi pongono limiti a ciò che di per sé [ad esempio, il piacere] «non ha né avrà mai in se stesso e da se stesso né principio [*archē*] né mezzo né fine [*telos*]») [71].

Che la scienza moderna, sempre a caccia di manifestazioni dell'invisibile — atomi, molecole, particelle, cellule, geni — dovesse aggiungere al mondo una quantità spettacolare e senza precedenti di nuove cose percepibili è paradossale solo in apparenza. Per provare o confutare le sue ipotesi, i suoi «paradigmi» (Thomas Kuhn), e per scoprire ciò che fa funzionare le cose, essa prese a imitare il funzionamento dei processi operanti in natura. E a tale scopo produsse le innumerevoli apparecchiature estremamente complesse con cui *costringere* il non-apparente ad apparire (se non altro alla lettura strumentale in laboratorio), poiché tale era il solo e unico modo per lo scienziato di persuadersi della sua realtà. La tecnologia moderna è nata in laboratorio, ma non perché gli scienziati avessero la volontà di produrre delle applicazioni o intendessero cambiare il mondo. Per quanto le loro teorie si distacchino dall'esperienza e dal ragionamento di senso comune, essi devono alla fine farvi ritorno, in una forma o nell'altra, prima che ogni senso di realtà dilegui dall'oggetto delle loro indagini. E tale ritorno è possibile solo passando per il mondo artificiale, creato dall'uomo, del laboratorio, dove ciò che non appare spontaneamente è costretto ad apparire e a dis-velarsi. La tecnologia, il mestiere da «meccanico» tenuto un poco in ispregio dallo scienziato, che considera l'applicabilità pratica come mero sottoprodotto dei suoi sforzi, introduce la scoperta scientifica, compiuta in un «isolamento senza eguali... rispetto alle esigenze del mondo profano e della vita d'ogni giorno» [72], nel mondo quotidiano delle apparenze, la rende accessibile all'esperienza del senso comune; ma ciò è possibile solo perché gli scienziati stessi dipendono in definitiva da tale esperienza. Visto dalla prospettiva del mondo «reale», il laboratorio è già la prefigurazione di un ambiente modificato; e i processi cognitivi che sfruttano le attitudini umane a pensare e a inventare come mezzi per i loro fini costituiscono realmente le modalità piú raffinate del ragionamento di senso comune. L'attività conoscitiva non è meno legata al nostro senso di realtà della costruzione di case: è, alla stessa stregua, un'attività di costruzione del mondo.

La facoltà di pensare che, come abbiamo visto, Kant denominava *Vernunft* (ragione) per distinguerla dalla facoltà cognitiva, *Verstand* (intelletto), è però di natura completamente diversa. Al livello piú elementare, e secondo le parole dello stesso Kant, la distinzione consiste nel fatto che «i concetti della ragione ci servono a concepire [*begreifen*, comprendere], come i concetti dell'intelletto ci servono a comprendere le percezioni» («*Vernunftbegriffe dienen zum Begreifen, wie Verstandesbegriffe zum Verstehen der Wahrnehmungen*») [73]. In altre parole se l'intelletto (*Verstand*) è volto a com-prendere ciò che è dato ai sensi, la ragione (*Vernunft*) desidera comprenderne il *significato*. La cognizione, il cui criterio supremo è la verità, deriva tale criterio dal mondo delle apparenze, in cui gli uomini si orientano mediante le percezioni sensibili: la testimonianza di queste ultime è autoevidente, non può cioè essere scossa dall'argomentazione ed è sostituibile solo da un'altra evidenza. La traduzione tedesca del latino *perceptio*, il termine *Wahrnehmung* usato da Kant (ciò che mi è dato nelle percezioni e dovrebbe essere *vero* [*Wahr*]), indica con chiarezza che la verità è localizzata nella evidenza dei sensi. Ma questo non è certamente il caso del significato e della facoltà del pensiero, che va in cerca della verità; tale facoltà non chiede che cosa una cosa sia e nemmeno se esista — la sua esistenza è data sempre per scontata — *ma che cosa per lei significhi essere*. Questa distinzione tra verità e significato non solo mi sembra determinante per ogni indagine sulla natura del pensiero umano, ma rappre-

70 Platone, *Filebo*, 25-26 (trad. it. in *Opere*, cit., vol. I, pp. 600-601).
71 *Ibidem*, 31 a (trad. it. cit., vol., I, p. 608).

72 T.S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1962, p. 163 (trad. it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, 1969, p. 197).
73 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 367 (trad. it. cit., p. 297).

senta anche la conseguenza necessaria della cruciale distinzione kantiana tra ragione e intelletto. Dal canto suo, si deve riconoscere, lo stesso Kant non approfondí mai questa particolare implicazione del suo pensiero; né, di fatto, nella storia della filosofia, è possibile rintracciare una linea di demarcazione precisa fra questi due modi completamente differenti. Le eccezioni, le occasionali osservazioni di Aristotele nel *De interpretatione*, restarono a loro volta senza rilevanza per la sua filosofia successiva. In quel trattato giovanile sul linguaggio, Aristotele scrive: ogni «*logos* [in questo contesto, "enunciato"] è un suono significante (*phōnē sēmantikē*)»: fa segno, addita qualcosa. Ma «non ogni *logos* discopre qualcosa (*apophantikos*), solo quelli in cui tengono campo l'essere vero e l'essere falso (*alētheuein* o *pseudesthai*). Né questo vale in tutti i casi: una preghiera, ad esempio, è un *logos* [è *significante*] ma non è né vera né falsa» [74].

Le interrogazioni sollevate dalla nostra sete di conoscenza scaturiscono dalla curiosità che si nutre del mondo, dal nostro desiderio d'investigare ogni cosa che sia data al nostro apparato sensoriale. La celebre proposizione d'esordio della *Metafisica* d'Aristotele, «*Pantes anthrōpoi tou eidenai oregontai physei*» [75], «Tutti gli uomini sono per natura desiderosi di conoscere», se tradotta alla lettera, suona: «Tutti gli uomini desiderano vedere ed aver visto [cioè, conoscere]»; e Aristotele aggiunge subito dopo: «ne é un segno evidente l'amore che provano per i sensi, giacché essi sono amati di per sé, in modo abbastanza indipendente dal loro uso». A tutte le interrogazioni sollevate dal nostro desiderio di conoscere possono in linea di principio dare risposta l'esperienza e il ragionamento di senso comune: esse sono esposte all'illusione e all'errore rettificabili allo stesso modo delle percezioni e delle esperienze dei sensi. L'implacabilità con cui il Progresso della scienza moderna corregge senza posa se stesso scartando le risposte e riformulando le domande non entra in contraddizione con l'obiettivo di fondo della scienza — vedere e conoscere il mondo quale è dato ai sensi — e il suo concetto di verità è improntato all'esperienza propria del senso comune di una evidenza irrefutabile, che dissipa errori ed illusioni. Ma le interrogazioni sollevate dal pensare, quelle interrogazioni che è nella natura stessa della ragione sollevare — i problemi del significato — non hanno risposta né dal senso comune né dal suo raffinamento estremo cui diamo il nome di scienza. La ricerca del significato è «priva di significato» per il senso comune e il suo modo di ragionare: la funzione del sesto senso, infatti, è di accordare gli uomini al mondo delle apparenze, di farli sentire a casa loro nel mondo dato dai cinque sensi. Qui noi siamo e piú non si domanda.

[74] Aristotele, *De interpretatione*, 17a 1-4 (trad. it. *Dell'espressione*, in *Opere*, cit., vol. I, p. 55).
[75] Aristotele, *Metafisica*, 980a 22 ss. (trad. it. in *Opere*, cit., vol. III, pp. 3-4).

La scienza e la ricerca di conoscenza perseguono una verità *irrefutabile*, proposizioni cioè che gli essere umani non sono liberi di rifiutare — proposizioni coercitive. Come sappiamo dopo Leibniz, esse sono di due tipi: verità di ragione e verità di fatto. Ciò che principalmente le distingue consiste nel diverso grado della loro forza di costrizione: le verità di «Ragione sono necessarie e il loro opposto è impossibile» mentre «quelle di Fatto sono contingenti e il loro opposto è possibile» [76]. La distinzione è assai importante, benché forse non nel senso inteso da Leibniz. Nonostante la loro contingenza, le verità di fatto sono, per chiunque ne sia testimone con i propri occhi, altrettanto coercitive della proposizione che due piú due fa quattro per chiunque sia sano di mente. Senonché mentre un fatto, un evento, non può avere per testimoni tutti coloro che vogliono averne conoscenza, la verità razionale o matematica si presenta come autoevidente a tutti gli esseri dotati di eguale capacità cerebrale. La sua natura coercitiva è universale, laddove la forza di costrizione della verità fattuale è limitata: essa non ha potere su chi, non essendo stato testimone, deve fare affidamento sull'attestazione di altri, ai quali può credere e non credere. Al polo opposto della verità di fatto, in quanto distinta dalla verità razionale, non sta in realtà l'errore, o l'illusione, ma la menzogna deliberata.

La distinzione leibniziana tra verità di fatto e verità di ragione, la forma piú alta della quale è costituita dal ragionamento matematico — che non ha che fare se non con enti di pensiero e non necessita né di testimoni né di dati sensoriali — si fonda sulla distinzione millenaria tra necessità e contin-

[76] G.W. Leibniz, *Monadologie*, n. 33 (trad. it. *La Monadologia*, Bari, 1975, p. 128).

genza, secondo la quale tutto ciò che è necessario, e il cui opposto è impossibile, possiede una dignità ontologica superiore rispetto a ogni cosa che è ma potrebbe anche non essere. La convinzione, poi, che il ragionamento matematico debba fungere da paradigma di ogni pensiero è con ogni probabilità antica quanto Pitagora; in ogni caso la incontriamo nel rifiuto platonico di ammettere alla filosofia chiunque non fosse versato in matematica. Ed essa è ancora alla base del *dictamen rationis* medioevale, il dettame della ragione. Che la verità costringa con la forza della necessità (*anagkē*), tanto piú possente della forza della violenza (*bia*), è un vecchio *topos* della filosofia greca, e si è inteso da sempre come un omaggio alla verità dire che essa sa costringere gli uomini con la forza irresistibile della Necessità (*hyp' autēs alētheias anagkasthentes*, secondo le parole di Aristotele)[77]. «Euclide — rilevò una volta Mercier de la Rivière — è un vero e proprio despota e le verità che ci ha trasmesso sono alla lettera leggi dispotiche»[78]. E la medesima idea condusse Grozio alla persuasione che «neppure Iddio può far sí che due per due non faccia quattro» — proposizione oltremodo discutibile, non solo perché finirebbe per sottomettere Dio al dettame della necessità, ma perché, se vera, sarebbe valida anche per l'evidenza della percezione sensibile e proprio per questi motivi Duns Scoto l'aveva posta in questione.

La fonte della verità matematica è il cervello umano, e la *capacità cerebrale* non è meno naturale, né meno attrezzata per orientarci attraverso un mondo che appare, dei cinque sensi, aggiungendo ad essi il senso comune e quel suo prolungamento che Kant chiamava intelletto. Ne è forse la prova migliore il fatto, altrimenti del tutto misterioso, che il ragionamento matematico, l'attività piú pura del nostro cervello e, a prima vista, per la sua astrazione da ogni qualità data ai sensi, la piú remota dal semplice ragionamento del senso comune, potesse svolgere un ruolo cosí straordinariamente liberatorio nell'esplorazione scientifica dell'universo. L'intelletto, l'organo del sapere e delle attività cognitive, è ancora di questo mondo;

[77] Aristotele, *Fisica*, 188b 30 (trad. it. in *Opere*, cit., vol. II, p. 15). Tommaso d'Aquino fa eco alla formula aristotelica nel suo commentario al *De Anima*, I, 2, 43: «*quasi ab ipsa veritate coacti*».

[78] Sulla stessa linea, il *Dictionnaire de l'Académie* scriveva: «*La force de la vérité, pour dire le pouvoir que la vérité a sur l'esprit des hommes*».

nelle parole di Duns Scoto, cade sotto la signoria della natura, *cadit sub natura*, e porta con sé tutte le necessità cui un essere vivente, provvisto di organi di senso e di capacità cerebrale, è sottomesso. Il contrario della necessità non è contingenza o accidente, ma la libertà. Tutto ciò che appare ad occhi umani, tutto ciò che avviene alla mente dell'uomo, tutto ciò che capita ai mortali per il bene o per il male è «contingente», compresa la loro esistenza. Lo sappiamo tutti,

> Imprevedibilmente, decenni or sono, Tu sei arrivato
> in mezzo all'interminabile cascata delle creature vomitate
> dalle fauci della Natura. Un evento casuale, dice la scienza.

Il che non c'impedisce di rispondere, con il poeta:

> Macché casuale! Un vero miracolo, dico io:
> perché, chi non è certo che tale fosse designato ad essere?[79]

Ma questo «designato a essere» non è una verità: è una proposizione gravida di significato.

In altre parole, non ci sono verità al di là e al di sopra delle verità fattuali: tutte le verità scientifiche sono verità di fatto, non escluse quelle che genera la pura capacità cerebrale e che si esprimono in un linguaggio di segni escogitato *ad hoc*; solo gli enunciati fattuali sono scientificamente verificabili. Cosí l'enunciato «Un triangolo ride» non è falso, bensí privo di significato, mentre la vecchia dimostrazione ontologica dell'esistenza di Dio, come in Anselmo di Canterbury, non possiede validità e in questo senso non è vero: è però colma di significato. Il conoscere mira certamente alla verità anche se, come nelle scienze, non si tratta mai di una verità permanente ma provvisoria, che noi prevediamo, col progredire della conoscenza, sarà sostituita da altre piú accurate. Aspettarsi la verità dall'attività di pensiero significa confondere il bisogno di pensare con l'impulso di conoscere. Se il pensiero può e deve essere impiegato nello sforzo di sapere, nell'esercizio di tale funzione il pensiero non è mai veramente se stesso: è soltanto l'ancella di un'impresa del tutto differente. (Si direbbe che Hegel sia stato il primo a protestare contro la tendenza moderna a relegare la filosofia in una posi-

[79] W.H. Auden, *Talking to Myself*, in *Collected Poems*, New York, 1976, p. 653.

zione analoga a quella che occupava nel Medioevo: «Allora si reputava che la filosofia fosse l'ancella della teologia, disposta ad accettare umilmente i suoi risultati, a cui si richiedeva di disporli in chiaro ordine logico e di presentarli in un contesto plausibile e concettualmente dimostrabile. Ora, si reputa la filosofia l'ancella delle altre scienze... Il suo compito è di dimostrare i metodi delle scienze» — ciò che Hegel denuncia come un «afferrare l'ombra delle ombre»)[80].

La verità è ciò che siamo costretti ad ammettere dalla natura sia del nostro cervello sia dei nostri sensi. Certo non è difficile confutare la proposizione secondo cui ognuno che è «era designato a essere»; ma la certezza dell'io «ero designato a essere» sopravviverà intatta alla confutazione poiché inerisce a ogni riflessione pensante sull'io-sono.

Se traccio una linea di demarcazione tra verità e significato, tra conoscere e pensare, e se insisto sulla sua importanza, non intendo negare che la ricerca di significato da parte del pensiero e la ricerca di verità da parte della conoscenza siano connesse. Ponendo delle domande, a cui non si può rispondere, sul significato, gli uomini si costituiscono come esseri interroganti. Al di là di tutti i problemi cognitivi a cui gli uomini trovano risposte si celano quelle interrogazioni senza risposta che sembrano completamente oziose e che da sempre sono state denunciate come tali. Ora, è piú che probabile che se gli uomini dovessero perdere l'appetito di significato che chiamiamo pensare, se cessassero di fare domande senza risposta, perderebbero insieme non solo l'attitudine a produrre quegli enti di pensiero che si chiamano opere d'arte, ma anche la capacità di porre tutte le interrogazioni suscettibili di risposta su cui si fonda ogni civiltà. In questo senso, la ragione costituisce la condizione a priori dell'intelletto e del sapere. E proprio perché la ragione e l'intelletto sono cosí strettamente legati, malgrado la differenza estrema di tono e di propositi, i filosofi sono sempre stati tentati di adottare il criterio della verità — cosí valido nella scienza e nella vita quotidiana — per applicarlo anche alla loro occupazione abbastanza fuori dell'ordinario. Il nostro desiderio di sapere, sia che nasca da perplessità di ordine pratico o puramente teorico, può esau-

[80] G.W.F. Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*, a cura di G. Lasson, Leipzig, 1920, vol. V, parte I, pp. 61-62.

dirsi allorché raggiunge la sua meta prefissata e anche se la nostra sete di conoscenza può non estinguersi, data l'immensità dell'ignoto, l'attività stessa lascia tuttavia dietro di sé un tesoro crescente di conoscenza, che ogni civiltà accumula, preserva, custodisce come parte integrante del suo mondo. La perdita di questo patrimonio e della perizia tecnica richiesta per conservarlo ed accrescerlo segna inevitabilmente la fine di tale mondo particolare. L'attività di pensare, al contrario, non lascia nulla di cosí tangibile dietro di sé. Né, di conseguenza, il bisogno di pensare può mai acquietarsi nelle idee luminose dei «saggi». Quanto a risultati positivi, ci si può attendere tutt'al piú ciò che alla fine riuscí a Kant nel realizzare il suo proposito «di estendere, quantunque solo negativamente, il nostro uso della ragione al di là dei limiti del mondo dato ai sensi, vale a dire, di eliminare gli ostacoli con cui la ragione intralcia se stessa»[81].

La celebre distinzione kantiana tra *Vernunft* e *Verstand*, tra una facoltà del pensiero speculativo e la capacità di conoscere che scaturisce dalla nostra esperienza sensibile — là, dove «ogni pensiero non è che un mezzo per raggiungere l'intuizione» («In qualunque modo e con qualunque mezzo una conoscenza si riferisca ad oggetti, l'*intuizione* è tuttavia quel modo per cui tale riferimento avviene immediatamente e al quale ogni pensiero è diretto come mezzo»)[82] — comporta conseguenze molto piú estese di quelle da lui stesso riconosciute, forse anche del tutto differenti[83]. (Una volta, a propo-

[81] I. Kant, *Note sulla metafisica*, in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. XVIII, p. 4849.

[82] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 19, B 33 (trad. it. cit., p. 65).

[83] La sola interpretazione di Kant a me nota che si potrebbe citare a sostegno della mia lettura della distinzione kantiana tra ragione e intelletto è l'analisi della *Critica della ragion pura* compiuta da Eric Weil, *Penser et Connaître, La Foi et la Chose-en-soi*, in *Problèmes Kantiens*, Paris, 1970. Secondo Weil, è inevitabile «riconoscere che Kant, il quale nega alla ragion pura la possibilità di *conoscere* e di sviluppare una *scienza*, le riconosce, per altro verso, quella di acquisire un *sapere* che, anziché conoscere, *pensa*» (p. 23). Si deve peraltro ammettere che le conclusioni di Weil restano piú fedeli al modo in cui Kant leggeva se stesso. L'interesse di Weil è volto principalmente alla connessione reciproca di ragion pura e ragion pratica, e perciò egli afferma che «il fondamento ultimo della filosofia kantiana deve essere ricercato nella sua teoria dell'uomo, nell'antropologia filosofica, non in una "teoria della conoscenza"...» (p. 33), là dove le mie riserve piú forti dinanzi alla filosofia di Kant concernono proprio la sua filosofia morale, vale a dire, la *Critica della ragion pratica*, sebbene sia perfettamente d'accordo col Weil che quanti leggono la *Critica della ragion pura* come una sorta di epistemologia sembrano ignorare del tutto i capitoli conclusivi dell'opera (p. 34).

sito di Platone, Kant ebbe a osservare «che non è per nulla insolito, mediante il confronto dei pensieri che un autore espone sul suo oggetto... scoprire che lo intendiamo meglio che egli non intendesse se medesimo. Come se non avesse determinato abbastanza il suo concetto, egli talvolta parlava, o anche pensava, contrariamente alla sua stessa intenzione»[84]. Il che, naturalmente, si applica anche alla stessa opera kantiana). Sebbene insistesse sull'incapacità della ragione di pervenire alla conoscenza, in particolar modo riguardo a Dio, alla Libertà, all'Immortalità — che costituivano ai suoi occhi gli oggetti supremi del pensiero — Kant non riuscí mai a liberarsi del tutto dalla convinzione che il fine ultimo del pensiero, come della conoscenza, consistesse nella verità e nel sapere: cosí, per tutte le tre Critiche, egli s'avvale del termine *Vernunfterkenntnis*, «conoscenza derivante dalla ragion pura»[85], nozione che, per lui, avrebbe dovuto costituire una contraddizione in termini. Kant non sembra essersi mai reso pienamente conto di aver emancipato la ragione e il pensiero, di aver giustificato questa facoltà e la sua attività sebbene non potessero vantare nessun risultato «positivo». Come si è visto, egli affermò di aver «ritenuto necessario rigettare la *conoscenza*... per far posto alla *fede*»[86]: ciò che aveva «rigettato» era in realtà la conoscenza di cose inconoscibili, e non aveva fatto posto alla fede, bensí al pensiero. Ritenne di aver posto le fondamenta di una futura «metafisica sistematica» come suo «lascito alla posterità»[87], ed è pur vero che se Kant non avesse tolto i ceppi al pensiero speculativo, l'idealismo tedesco e i suoi sistemi metafisici difficilmente avrebbero veduto la luce. Altrettanto vero, è che il nuovo tipo di filosofi — Fichte, Schelling, Hegel — non gli sarebbe piaciuto. Emancipati, grazie a Kant, dal vecchio dogmatismo scolastico e dai suoi sterili esercizi, incoraggiati proprio da lui ad abbandonarsi al pensiero speculativo, essi presero piuttosto lo spunto da Descartes, si misero a caccia di certezze, confusero una volta di piú la linea di demarcazione tra pensiero e conoscenza, sino a credere in tutta serietà che i risultati delle loro speculazioni possedessero lo stesso genere di validità dei risultati dei processi conoscitivi.

I quattro saggi compresi nel libro di Weil, la voce di gran lunga piú importante nella letteratura kantiana degli ultimi anni, si fondano tutti sulla percezione ovvia ma cruciale che «L'opposizione di *conoscere*... e *pensare*... è fondamentale per la comprensione del pensiero kantiano» (p. 112, n. 2).

84 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 314 (trad. it. cit., p. 299).
85 *Ibidem*, B 868 (trad. it. cit., p. 635).
86 *Ibidem*, B XXX (trad. it. cit., p. 28).
87 *Ibidem*, (trad. it. cit., p. 29).

Ciò che minava la piú grande scoperta di Kant, la distinzione tra la conoscenza, che utilizza il pensare come mezzo in vista di un fine, e l'attività di pensare, che scaturisce dalla «natura stessa della nostra ragione» e si dispiega come fine a se stessa, era il fatto che egli non cessò di metterle a confronto l'una con l'altra. Soltanto se la verità (in Kant, l'intuizione) e non il significato, è elevata a criterio fondamentale ultimo delle attività spirituali dell'uomo può avere senso parlare ancora in questo contesto di inganno e illusione: «È impossibile» egli afferma, che la ragione, «questa suprema corte di tutti i diritti e pretese della speculazione, sia essa stessa l'origine di inganni e illusioni»[88]. Ciò è giusto, ma solo perché la ragione, in quanto facoltà del pensiero speculativo, non si muove nel mondo delle apparenze e, di conseguenza, può sí generare insensatezza e assenza di significato, ma non illusione od inganno, che appartengono propriamente alla sfera della percezione sensibile e del ragionamento di senso comune. È quanto lo stesso Kant riconosce allorché definisce come concetti solamente «euristici», non «ostensivi», le idee della ragion pura[89]. Esse sono qualcosa di provvisorio: non mostrano o dimostrano alcunché. «Esse non dovrebbero essere assunte come esistenti in se stesse, ma la loro realtà deve valere soltanto come la realtà di uno schema... e devono essere riguardate solo come analoghi di cose reali, non come cose reali in se stesse»[90]. In altre parole esse non attingono la realtà, né sono in grado di presentarla e rappresentarla. Non sono soltanto le cose trascendenti dell'al di là che esse non possono attingere. L'essere-reale, offerto dal gioco simultaneo dei sensi accordati dal senso comune, garantito dal dato di fatto della pluralità, resta del pari di là dalla loro presa. Ma Kant non insiste su questo aspetto del problema, poiché teme che le sue «idee» possano rivelarsi alla fine «vuote cose di pensiero» (*leere Gedankendinge*)[91]; il che invariabilmente accade allorché esse osano mostrarsi a nudo, cioè non ancora trasformate e per un verso non

88 *Ibidem*, B 697 (trad. it. cit., p. 521).
89 *Ibidem*, B 699 (trad. it. cit., p. 522).
90 *Ibidem*, B 702 (trad. it. cit., p. 524).
91 *Ibidem*, B 698 (trad. it. cit., p. 521).

falsificate dal linguaggio, nel nostro mondo di tutti i giorni e nella comunicazione quotidiana.

E probabilmente per lo stesso motivo egli identifica ciò che ho chiamato qui significato con lo Scopo e persino con l'Intenzione (*Zweck* e *Absicht*): la «suprema unità formale, che riposa solo su concetti della ragione, è l'unità delle cose *conforme a scopi*. L'interesse *speculativo* della ragione rende necessario considerare ogni ordine del mondo come se avesse avuto origine nell'[intenzione] di una ragione sovrana»[92]. Cosí, si scopre ora che nel far ricorso alle sue idee la ragione persegue scopi specifici, nutre specifiche intenzioni: è il bisogno della ragione umana, il suo interesse in Dio, nella Libertà e nell'Immortalità, che muove gli uomini a pensare, anche se soltanto alcune pagine dopo Kant ammetterà che «l'interesse meramente speculativo della ragione» rispetto ai tre principali oggetti del pensiero — «la libertà della volontà, l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio» — «è molto ristretto; e per esso solo, molto difficilmente avremmo intrapreso la fatica di una ricerca trascendentale... poiché di tutte le scoperte in essa per avventura possibili non si può fare alcun uso, che valga a dimostrare *in concreto* la sua utilità»[93]. Ma non è il caso di andare a caccia di insignificanti contraddizioni nell'opera di questo grandissimo pensatore. Proprio nel mezzo dei passi appena citati troviamo un'affermazione che non potrebbe essere in contrasto piú flagrante con la sua stessa identificazione di ragione e Scopo: «La ragione pura, di fatto, non s'occupa d'altro che di se stessa e non può avere nessun'altra vocazione»[94].

[92] *Ibidem*, B 714 (trad. it. cit., p. 532).
[93] *Ibidem*, B 826 (trad. it. cit., pp. 607-608).
[94] *Ibidem*, B 708 (trad. it. cit., p. 528).

Capitolo secondo

Le attività della mente in un mondo di apparenze

1. *L'invisibilità e il ritrarsi*

Pensare, volere e giudicare sono le tre attività spirituali fondamentali: non si possono dedurre l'una dall'altra e sebbene posseggano certe caratteristiche comuni non si possono ridurre a un comune denominatore. Alla domanda «che cosa ci fa pensare?» non c'è in definitiva altra risposta se non ciò che Kant chiamava il «bisogno della ragione», l'impulso interiore di tale facoltà ad attualizzare se stessa nella speculazione. E qualcosa di molto simile è vero anche della volontà, che né la ragione né il desiderio possono muovere. «Null'altro che la Volontà è la causa totale della volizione» (*«nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate»*), come recita la formula stupefacente di Duns Scoto, ovvero *«voluntas vult se velle»* («la volontà si vuole volere»), come dovette ammettere persino Tommaso, il meno volontaristico fra coloro che meditarono su tale facoltà[1]. Il giudizio, infine, il misterioso talento della mente in virtú del quale vengono congiunti il generale, che è sempre una costruzione della mente, e il particolare che è sempre dato all'esperienza dei sensi, è una «facoltà peculiare», in nessun modo inerente all'intelletto, nemmeno nel caso dei «giudizi determinanti» ove il particolare è sussunto sotto regole generali in forma di sillogismo: nessuna regola, infatti, è provvista per le *applicazioni* della regola. Sapere come applicare il generale al particolare costituisce un «dono di natura» supplementare, il cui difetto, secondo Kant, «ordinariamente si chiama stupidità, una deficienza a cui non c'è modo di arrecare rimedio»[2]. La na-

[1] Tommaso d'Aquino, *De veritate*, quaestio XXII, art. 12.
[2] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 171-B 174 (trad. it. *Critica della ragion pura*, cit., p. 160).

tura autonoma del giudizio diviene anche piú manifesta nel caso del «giudizio riflettente», che non scende dal generale al particolare, bensí risale «dal particolare... all'universale», decidendo ogni volta, senza nessuna regola superiore: questo è bello, questo è brutto, questo è giusto, questo sbagliato; e qui, un principio regolatore il giudizio «può darselo come legge soltanto esso stesso»[3].

Ho definito fondamentali queste attività della mente è perché sono autonome: ognuna di esse obbedisce alle leggi inerenti all'attività stessa, sebbene dipendano tutte da una certa quiete delle passioni dell'anima, da quella «calma senza passioni» (*«leidenschaftslose Stille»*) che Hegel attribuiva al «conoscere semplicemente pensante»[4]. Siccome la mente che pensa, che vuole e che giudica, è sempre di una stessa persona, la natura autonoma di tali attività ha creato difficoltà non lievi. L'incapacità della ragione a mettere in moto la volontà, insieme al fatto che il pensiero può soltanto «comprendere» ciò che è avvenuto, ma non rimuoverlo né «ringiovanirlo» — «la nottola di Minerva spicca il suo volo solo sul far del crepuscolo»[5] — ha condotto alle diverse dottrine che proclamano l'impotenza della mente e la forza dell'irrazionale, per dirla in breve, al celebre motto di Hume secondo cui «La Ragione è e *dovrebbe* essere soltanto la schiava delle passioni», al rovesciamento abbastanza ingenuo, insomma, della nozione platonica dell'incontestata sovranità della ragione nel governo dell'anima. L'aspetto piú notevole di tutte queste teorie e dottrine è il loro implicito monismo, la pretesa che dietro la molteplicità evidente delle apparenze del mondo e — ciò che nel nostro contesto conta ancor piú — dietro l'evidente pluralità delle facoltà e delle attitudini dell'uomo, debba esistere un Uno — il vecchio *hen pan*, «il tutto è uno» —, un'unica origine o un unico sovrano.

L'autonomia delle attività spirituali implica per di piú che esse siano incondizionate: nessuna delle condizioni della vita o del mondo corrisponde ad esse direttamente. Quanto alla «calma senza passioni» dell'anima, infatti, non si può parlare

[3] I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, «Introduzione», IV (trad. it. *Critica del giudizio*, Bari, 1970, p. 19).

[4] G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, «Prefazione alla seconda edizione» (trad. it. *Scienza della logica*, 3 voll., Bari, 1978, vol. I, p. 29).

[5] Id., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, «Prefazione» (trad. it. *Lineamenti di Filosofia del diritto*, Bari, 1978, p. 20).

propriamente di condizione. Non solo la mera quiete non è mai causa della attività spirituale, dell'urgenza a pensare: piú spesso che no, il «bisogno della ragione» stesso acqueta le passioni. Certamente, gli oggetti del mio pensare, del mio volere o giudicare, i contenuti delle attività della mente, sono dati nel mondo o vengono dalla mia vita in questo mondo, ma essi, in quanto tali, non condizionano le attività della mente in quanto attività. Sebbene gli uomini siano esistenzialmente del tutto condizionati — limitati dall'arco di tempo tra la nascita e la morte, aggiogati per vivere alla fatica e al lavoro, stimolati a creare opere al fine di sentirsi a casa loro nel mondo, spinti all'azione per trovare il proprio luogo nella società dei loro simili — possono trascendere spiritualmente tutte queste condizioni, ma solo spiritualmente, si badi, non nella realtà o nel sapere e nella conoscenza che li fanno capaci di esplorare l'esser-reale del mondo ed il proprio. Essi possono giudicare positivamente o negativamente le realtà entro cui sono nati e da cui sono insieme condizionati; possono volere l'impossibile, ad esempio, una vita eterna; possono pensare, cioé speculare in modo da attribuire significati all'ignoto o all'inconoscibile. E sebbene tutto questo non possa cambiare immediatamente la realtà — nel nostro mondo non c'è in realtà opposizione piú netta e radicale di quella tra il pensare ed il fare — i principi in base ai quali si agisce, e i criteri con cui si giudica e si conduce la propria vita, dipendono in ultima analisi dalla vita della mente. Essi dipendono, insomma, dall'esecuzione di queste operazioni spirituali manifestamente inutili, che non portano a nessun risultato e «non procurano immediatamente forze per l'azione» (Heidegger). L'assenza di pensiero costituisce effettivamente un fattore potente degli affari umani, in termini statistici il piú potente di tutti, non solo nella condotta della moltitudine, ma nella condotta di tutti. L'urgenza stessa, la *a-scholia*, degli affari umani esige giudizi provvisori o vuole che ci si affidi al costume e all'abitudine, e quindi ai pregiudizi. Quanto al mondo delle apparenze, che coinvolge la nostra anima e il senso comune non meno dei sensi, sono giuste le parole di Eraclito, ancora libere dal fardello della terminologia: «La mente è separata da tutte le cose» (*sophon esti pantōn kechōrismenon*)[6]. È in ragione di questa separatezza to-

[6] Eraclito, Framm. 108 (cfr. trad. it. in *I presocratici*, cit., vol. I, p. 217).

tale che Kant poteva credere cosí fermamente all'esistenza di altri esseri intelligibili in qualche recesso dell'universo, creature capaci dello stesso tipo di pensiero razionale benché prive del nostro apparato sensoriale e della nostra capacità cerebrale e intellettuale: esseri, cioè, privi dei nostri criteri di verità e d'errore e delle nostre condizioni d'esperienza e di sapere scientifico.

Nella prospettiva del mondo delle apparenze e delle attività da esso condizionate, la caratteristica principale delle attività della mente è la loro *invisibilità*. A rigore, esse non appaiono mai, benché si manifestino all'io che pensa, che vuole, che giudica, il quale è consapevole di essere attivo e tuttavia manca della capacità o dello stimolo per apparire come tale. Il *lathē biōsas* degli epicurei, «vivi nascosto», sarà stato forse un semplice consiglio di prudenza; ma si tratta allo stesso tempo di una descrizione ineccepibile, anche se negativa, del *topos*, della collocazione dell'uomo che pensa: si tratta, di fatto, dell'esatto contrario del motto «*spectemur agendo*» («ci si veda mentre agiamo») di John Adams. In altri termini, all'invisibile che si manifesta al pensiero corrisponde una facoltà umana che, diversamente da altre facoltà, non solo è invisibile finché è latente, allo stato di semplice potenzialità, ma permane non manifesta anche quando sia pienamente in atto. Se si considera l'intera gamma delle attività umane dal punto di vista dell'apparenza, si incontrano gradi diversi di manifestazione. Né la fatica del lavoro né la fabbricazione di cose nuove esigono che l'attività sia esibita in quanto tale; soltanto l'azione e la parola necessitano per attualizzarsi di uno spazio in cui apparire, nonché di persone che vedano o ascoltino. Ma nessuna di tali attività è invisibile. Se si dovesse seguire l'usanza linguistica dei greci, secondo la quale gli «eroi», gli uomini d'azione nel senso piú alto, avevano nome di *andres epiphaneis*, uomini pienamente manifesti, o molto in vista, verrebbe voglia di definire i pensatori come gli uomini non in vista per definizione e professione [7].

Per questo verso, come per altri, la mente è decisamente altro dall'anima, che costituisce la sua principale concorrente al rango di sovrana della nostra vita interiore, non visibile. L'anima, da cui sgorgano le nostre passioni, i nostri sentimenti e le nostre emozioni, è un vortice piú o meno caotico di

[7] Tucidide, II, 43.

eventi che noi non mettiamo in atto, ma patiamo (*pathein*) e che in circostanze di forte intensità possono travolgerci, come avviene con il dolore o il piacere; l'invisibilità dell'anima assomiglia a quella degli organi interni del corpo, di cui avvertiamo il funzionamento o la disfunzione senza essere in grado di controllarli. La vita della mente, al contrario, è pura attività, un'attività che, alla stregua delle altre, può essere avviata o interrotta a volontà. Per di piú, quantunque la loro sede sia invisibile, le passioni posseggono una propria espressività: si arrossisce per la vergogna o l'imbarazzo, si impallidisce di paura o di rabbia, si può essere raggianti di felicità o aver l'aria abbattuta, ed è necessario un notevole esercizio di autocontrollo per impedire alle passioni di mostrarsi. La sola manifestazione esteriore della mente è la distrazione, un'evidente noncuranza del mondo circostante, qualcosa di completamente negativo che non accenna in alcun modo a ciò che sta realmente accadendo dentro di noi.

Il puro dato di fatto dell'invisibilità — che qualcosa possa essere senza manifestarsi allo sguardo — deve aver sempre costituito oggetto di stupore. In quale misura, si può stimare dalla strana avversione di tutta la nostra tradizione a tracciare chiari confini tra anima, mente e coscienza, cosí spesso assimilate quali oggetti del senso interno per la sola ragione che non appaiono ai sensi esterni. Platone, cosí, poteva giungere alla conclusione che l'anima è invisibile perché è fatta per la cognizione dell'invisibile in un mondo di cose visibili. E persino a Kant, il filosofo di gran lunga piú critico nei confronti dei pregiudizi metafisici tradizionali, sarebbe avvenuto occasionalmente di enumerare due tipi di oggetti: «"Io", come pensante, sono un oggetto del senso interno, e mi chiamo "anima". Ciò che è oggetto dei sensi esterni si dice "corpo" [8]. Palesemente, questa non è che una variante della vecchia teoria metafisica dei «due mondi». Viene stabilita un'analogia con l'esteriorità dell'esperienza sensibile, in base all'assunto che uno spazio interno contenga ciò che è dentro di noi allo stesso modo in cui lo spazio esterno provvede per i nostri corpi, sicché un «senso interno», ovvero l'intuizione dell'introspezione, è raffigurato come idoneo ad accertare tutto ciò che si svolga «dentro» con la stessa affidabilità dei sensi esterni

[8] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 400 (trad. it. cit., p. 319).

nei confronti del mondo esterno. E se si parla dell'anima, l'analogia non è troppo fuorviante. Poiché sentimenti ed emozioni non si creano da sé, ma sono «passioni» cagionate da eventi esterni che turbano l'anima e vi producono determinate reazioni (i *pathēmata* dell'anima, i suoi stati ed umori passivi), tali esperienze interne possono realmente schiudersi al senso interno dell'introspezione, proprio perché possibili, come osservò una volta Kant, «solo assumendo una esperienza esterna»[9]. Per di piú, la loro stessa passività, il fatto che esse non siano suscettibili di essere modificate da un intervento deliberato, produce un'impressionante parvenza di stabilità. Tale parvenza produce allora certe illusioni introspettive, sfocianti a loro volta nella teoria secondo cui la mente non è solamente la signora e padrona delle attività sue proprie, ma può governare le passioni dell'anima — come se, insomma, la mente fosse solo un organo dell'anima, il piú elevato. Simile teoria, tutt'altro che nuova, raggiunse il proprio apogeo nelle dottrine stoiche del controllo del piacere e del dolore da parte della mente; la sua erroneità — ci si può *sentire* felici mentre si è arrostiti nel toro Falaride — risiede in ultima analisi nell'identificazione di mente e anima, cioè nell'attribuire all'anima e alla sua passività essenziale la possente sovranità della mente.

Nessun atto della mente, meno che mai l'atto di pensare, si appaga del suo oggetto quale gli è dato dalla vita o dal mondo. Esso trascende sempre la mera datità di qualsiasi cosa abbia suscitato la sua attenzione, per trasformarla in ciò che Pier Giovanni Olivi, il filosofo francescano della Volontà attivo nel tredicesimo secolo, chiamava un *experimentum suitatis*[10], un esperimento dell'io con se stesso. Dato che la pluralità costituisce una delle condizioni esistenziali di base della vita umana sulla terra — tanto che *inter homines esse*, essere tra gli uomini, rappresentava agli occhi dei Romani il segno stesso che si era vivi, consapevoli dell'esser-reale del mondo e dell'io, proprio come *inter homines esse desinere*, cessare di essere tra gli uomini, era sinonimo di morire — essere presso di sé e intrattenere rapporti solo con se stessi costituiscono la caratteristica principale della vita della mente. Che la mente abbia una vita propria può dirsi solo nella misura in cui essa attualizza questo rapporto, nel quale, sul piano esistenziale, la pluralità si riduce alla dualità già implicita nel fatto e nella parola «coscienza», *syneidenai* — conoscere con me stesso. A questo stato in cui tengo compagnia a me stesso dò il nome di «solitudine» per distinguerlo dalla desolazione [*loneliness*], dove si è altrettanto soli, ma abbandonati non solo dalla compagnia degli uomini, ma anche dalla virtuale compagnia di se stessi. È soltanto nella desolazione che mi sento *privato* della compagnia degli uomini, ed è solo nella pungente consapevolezza di questa deprivazione che gli uomini possono mai esistere realmente al singolare: allo stesso modo forse solamente nei sogni o nella pazzia essi avvertono pienamente l'insopportabile e «inesprimibile orrore» di questo stato[11]. Le attività spirituali stesse recano tutte testimonianza, con la loro natura *riflessa*, della *dualità* connaturata alla coscienza; l'agente spirituale non può essere attivo se non retroagendo, implicitamente o esplicitamente, su se stesso. È vero, la coscienza — l'«io penso» di Kant — accompagna non solo «tutte le altre rappresentazioni» ma tutte le mie attività, nelle quali tuttavia può benissimo accadere di essere completamente dimentichi di se stessi. Prima di attualizzarsi nella solitudine, la coscienza come tale non consegue nulla di piú d'una consapevolezza dell'identità sempre uguale dell'Io-sono — «Io ho coscienza di me stesso, non come io appaio a me stesso, né come io sono in me stesso, ma solo che sono»[12] — consapevolezza che garantisce la continuità nell'identico di un sé attraverso le molteplici rappresentazioni, esperienze e le memorie di tutta una vita. Come tale, la coscienza «esprime l'atto di determinare la mia esistenza»[13]. Le attività mentali e, come si vedrà in seguito, in primo luogo il pensare — il dialogo senza voce dell'Io con se stesso — possono essere comprese come l'attuazione di quella dualità o scissione originaria tra me e me stesso che è inerente alla coscienza. Ma questa semplice autoconsapevolezza della quale sono, per cosí dire, inconsciamente conscio, non è

[9] *Ibidem*, B 275 (trad. it. cit., p. 230).

[10] V.E. Stadter, *Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit*, München-Paderborn-Wien, 1971, p. 195.

[11] Si veda la stupenda descrizione di un simile sogno di «assoluto isolamento» nelle *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* di Kant (trad. it. in I. Kant, *Scritti precritici*, Bari, 1972, pp. 295-296 n.)

[12] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 157 (trad. it. cit., p. 149). E si veda il capitolo I del presente volume.

[13] *Ibidem*, B 158 n. (trad. it. cit., p. 149 n.).

un'attività: poiché accompagna tutte le altre attività è solo la garante di un «Io-sono-io» completamente silenzioso.

La vita della mente nella quale tengo compagnia a me stesso può essere silenziosa; ma non è mai muta né può essere completamente dimentica di se stessa, e ciò a causa della natura riflessa di tutte le sue attività. Quale ne sia l'oggetto, ogni *cogitare* è insieme un *cogito me cogitare*, ogni volizione un *volo me velle*, e anche il giudizio, come ebbe a notare Montesquieu, è possibile solo attraverso un «*retour secret sur moi-même*». Tale riflessività sembra indicare, per gli atti spirituali, un luogo di interiorità costruito sul principio dello spazio esterno in cui trovano luogo i miei atti non spirituali. Ma che questa interiorità, diversamente dall'interiorità passiva dell'anima, possa solo essere intesa come sede di attività è un'idea fallace, la cui origine coincide storicamente con la scoperta, nei primi secoli dell'era cristiana, della Volontà e delle esperienze dell'io che vuole. Di fatto, io sono consapevole delle facoltà della mente e della loro riflessività solo finché dura la loro attività. È come se gli organi stessi del pensiero, della volontà, del giudizio sorgessero alla luce soltanto quando penso, voglio o giudico: allo stato latente, ammesso che simile latenza esista, anteriormente all'attualizzazione essi non sono accessibili all'introspezione. L'io pensante, del quale sono perfettamente conscio finché dura l'attività di pensiero, scomparirà come se fosse un puro miraggio non appena il mondo reale ritorni ad imporre se stesso.

Poiché le attività spirituali, non apparenti per definizione, hanno luogo in un mondo di apparenze e in un essere che condivide queste apparenze attraverso la ricettività dei suoi organi di senso, attraverso la propria attitudine e il proprio impulso ad apparire agli altri, tali attività non possono scaturire che da un deliberato *ritrarsi* dalle apparenze. È un ritiro non tanto dal mondo — solo il pensiero per la sua tendenza a generalizzare, cioè il suo interesse nel generale rispetto al particolare, tende a ritrarsi completamente dal mondo — quanto dal suo essere *presente* ai sensi. *Ogni atto spirituale si fonda sulla facoltà della mente di aver presente a se stessa ciò che è assente ai sensi*. La rappresentazione (nel senso di ri-presentazione) che rende presente ciò che di fatto è assente, costituisce la dote incomparabile della mente, e poiché la nostra intera terminologia relativa alla mente si basa su metafore tratte dalla esperienza della visione, tale dote ha nome immaginazione, definita da Kant «la facoltà d'intuizione anche senza la presenza dell'oggetto»[14]. La facoltà della mente di rendere presente ciò che è assente, naturalmente non è per nulla circoscritta alle immagini mentali di oggetti assenti: in un senso assai piú generale, la memoria immagazzina e tiene a disposizione del ricordo tutto ciò che *non è piú*, mentre la volontà anticipa tutto ciò che il futuro può apportare, ma *non è ancora*. Solo in virtú della capacità della mente di rendere presente ciò che è assente possiamo dire «non piú» e costituire a noi stessi un passato, possiamo dire «non ancora» e predisporci a un futuro. Ma ciò non è possibile alla mente se non dopo che si sia ritratta dal presente e dalle urgenze della vita quotidiana. Cosí, per volere, la mente deve ritrarsi dall'immediatezza del desiderio che, senza riflettere e senza riflessività, protende la mano per impadronirsi dell'oggetto desiderato: la volontà non ha che fare con oggetti, ma con progetti; per esempio, con la disponibilità futura di un oggetto che, nel presente, essa può anche non desiderare. La volontà trasforma il desiderio in un'intenzione. E il giudizio, infine, sia esso estetico, legale o morale, presuppone un ritrarsi certo «innaturale» e deliberato dal coinvolgimento e dalla parzialità degli interessi immediati, quali sono dati dalla mia posizione nel mondo e dalla parte che recito in esso.

Ritengo che sarebbe erroneo cercare di stabilire un ordine gerarchico fra le attività della mente, ma credo anche che si possa difficilmente negare l'esistenza di un ordine di priorità. Sarebbe impossibile stabilire come potremmo volere o giudicare, maneggiare cioè cose che non sono ancora o che non sono piú, se la capacità di rappresentazione e lo sforzo necessario a dirigere l'attenzione della mente su ciò che in tutti i modi sfugge all'attenzione della percezione dei sensi non avessero aperto la strada e preparato la mente sia a una riflessione ulteriore sia a volere e a giudicare. In altre parole, ciò che comunemente chiamiamo «pensiero», benché incapace di mettere in moto la volontà o di fornire al giudizio regole generali, deve preparare i particolari dati ai sensi in modo tale che la mente sia in grado di manipolarli in loro assenza; deve, in una parola, *de-sensibilizzarli*.

La migliore descrizione a me nota di questo processo di preparazione si deve ad Agostino. La percezione sensibile, egli

[14] I. Kant, *Anthropologie*, n. 28, in *Werke*, cit., vol. VI, p. 466.

afferma, «la visione che si produceva all'esterno, quando il senso era informato da un corpo sensibile, è sostituita da una visione consimile all'interno», l'immagine che la rappresenta [15]. Questa immagine viene allora depositata nella memoria, pronta a diventare una «visione nel pensiero» non appena la mente se ne impadronisca. È decisivo che «ciò che rimane nella memoria» — la mera immagine di ciò che fu un tempo reale — sia cosa diversa dalla «visione nel pensiero» — l'oggetto deliberatamente ricordato. «Ciò che rimane nella memoria... è una cosa, ... altra cosa l'immagine evocata nel ricordo» [16], poiché «una cosa è ciò che è nascosto e ritenuto nella memoria, altra cosa è ciò che la memoria imprime nel pensiero di colui che ricorda» [17]. Perciò, l'oggetto del pensiero è differente dall'immagine, come l'immagine differisce dall'oggetto visibile del senso di cui è semplice rappresentazione. È a causa di questa duplice trasformazione che il pensiero «di fatto va anche oltre», ben oltre la sfera di ogni possibile immaginazione, «quando la ragione proclama l'infinità del numero che nessuna visione nel pensiero di cose corporee ha mai afferrato» o «ci insegna che anche i corpi piú piccoli sono divisibili all'infinito» [18]. L'immaginazione, pertanto, che trasforma un oggetto visibile in un'immagine invisibile, idonea a essere immagazzinata nella mente, costituisce la condizione *sine qua non* per fornire alla mente convenienti oggetti di pensiero; ma tali oggetti di pensiero, a loro volta, vengono alla luce solo quando la mente ricorda in modo attivo e deliberato, raccoglie e trasceglie dal deposito della memoria tutto ciò che desti il suo interesse in maniera sufficiente da causare concentrazione. In queste operazioni la mente apprende come affrontare e trattare le cose che sono assenti, e si prepara insieme ad «andare oltre», verso la comprensione di cose che sono per sempre assenti, di cui non può esservi ricordo perché non sono mai state presenti all'esperienza sensibile.

Sebbene quest'ultima classe di oggetti di pensiero — concetti, idee, categorie e simili — sia divenuta la materia precipua della filosofia «di professione», non c'è nulla nella vita ordinaria dell'uomo che non possa divenire cibo per il pensiero, assoggettandosi, cioè, alla duplice trasformazione che predispone un oggetto del senso a diventare un conveniente oggetto di pensiero. Tutte le questioni metafisiche che la filosofia ha assunto come propri temi specifici scaturiscono da ordinarie esperienze del senso comune; «il bisogno della ragione» — la ricerca di significato che spinge gli uomini a formulare tali questioni — non differisce in nulla dal bisogno umano di raccontare la storia di un evento di cui si è stati testimoni o dal bisogno di scrivere poesie su di esso. In tutte queste attività riflessive gli uomini si muovono fuori del mondo delle apparenze e fanno uso di un linguaggio gremito di parole astratte che, naturalmente, prima di divenire la speciale moneta della filosofia, sono state a lungo parte integrante del linguaggio quotidiano. Per il pensiero, allora, sebbene non per la filosofia in senso tecnico, il ritrarsi dal mondo delle apparenze rappresenta la sola precondizione essenziale. Perché noi si pensi a qualcuno, questi deve essere lontano dalla nostra presenza; finché si è con lui, non si pensa né a lui né su di lui; il pensiero implica sempre il ricordo: ogni pensare è propriamente un ri-pensare. Può certo accadere che si cominci a pensare su qualcuno o qualcosa ancora presenti, nel qual caso ci siamo allontanati clandestinamente da ciò che ci circonda, ci stiamo comportando come se fossimo già assenti.

Queste osservazioni lasciano forse intravvedere perché il pensare, la ricerca di significato — in opposizione alla sete di conoscenza, anche della conoscenza senz'altro fine che se stessa — sia stato cosí spesso sentito come innaturale, come se gli uomini, ogni volta che riflettono senza scopo, andando al di là della naturale curiosità destata dalle meraviglie molteplici del puro e semplice esserci e della propria esistenza, si impegnassero in un'attività *contraria alla condizione umana*. Il pensiero come tale, e non solo la formulazione delle «questioni ultime» non suscettibili di risposta, ma ogni riflessione che non serva alla conoscenza, che non sia guidata da necessità e scopi pratici, è, come osservò una volta Heidegger, «*fuori dell'ordine*» (corsivo mio) [19]. Esso interrompe ogni fare, ogni atti-

[15] Agostino, *De Trinitate*, libro XI, cap. 3 (trad. it. *La Trinità*, Roma, 1973, p. 437).
[16] *Ibidem*.
[17] *Ibidem*, cap. 8 (trad. it. cit., p. 451).
[18] *Ibidem*, cap. 10 (trad. it. cit., p. 459).

[19] M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*; trad. ingl. *An Introduction to Metaphysics*, New Haven, 1958, p. 12 (trad. it. *Introduzione alla metafisica*, Milano, 1968, p. 24).

vità ordinaria, quali che siano. Ogni pensare esige un *fermati*-e-pensa. Per quanto le teorie dei «due mondi» contenessero errori e assurdità, ebbero origine da queste esperienze autentiche dell'io che pensa. E siccome tutto ciò che ostacola o impedisce il pensare appartiene al mondo delle apparenze, a quelle esperienze del senso comune che condivido coi miei simili, e costituiscono la garanzia automatica del senso che il mio stesso essere è reale, ogni cosa, si direbbe, avviene come se il pensiero mi paralizzasse proprio allo stesso modo in cui un eccesso di coscienza può paralizzare l'automatismo delle funzioni corporee: nelle parole di Valéry, «*l'accomplissement d'un acte qui doit être réflexe ou ne peut être*». E identificando lo stato di coscienza con lo stato di pensiero, Valéry aggiungeva: «*on en pourrait tirer toute une philosophie que je résumerais ainsi: Tantôt je pense et tantôt je suis*» («A volte penso e a volte sono») [20]. Quest'osservazione sorprendente, che si basa in tutto e per tutto su esperienze altrettanto sorprendenti — la semplice coscienza degli organi corporei è sufficiente a impedirne il funzionamento adeguato — insiste su un antagonismo tra essere e pensare che può farsi risalire al celebre detto di Platone secondo cui solamente il corpo del filosofo — ciò che lo fa apparire tra apparenze — continua ad abitare la città degli uomini, come se, con il pensare, gli uomini si allontanassero dal mondo dei viventi.

Lungo tutta la storia della filosofia persiste l'idea davvero singolare di un'affinità tra la filosofia e la morte. Si ritenne per molti secoli che la filosofia insegnasse agli uomini come morire; e proprio da simile ispirazione i Romani furono indotti a stabilire che lo studio della filosofia costituisse un'occupazione conveniente soltanto per gli anziani, mentre da parte loro i Greci avevano sostenuto che dovesse essere studiata dai giovani. Tuttavia, fu proprio Platone a osservare per primo che il filosofo appare a coloro che non fanno filosofia come se stesse inseguendo la morte [21]. E sempre nello stesso secolo, il fondatore dello stoicismo, Zenone, riferí che alla sua domanda su ciò che dovesse fare per pervenire alla vita migliore di tutte l'oracolo delfico aveva risposto: «Assumi il colore dei morti» [22]. In tempi a noi piú vicini non è raro incontrare chi, con Schopenhauer, sostiene che la nostra mortalità è la sorgente perenne della filosofia, che «la morte è, di fatto, il genio ispiratore della filosofia... [e che] difficilmente senza la morte vi sarebbe stato un filosofare» [23]. Persino il giovane Heidegger di *Sein und Zeit* faceva ancora dell'anticipazione della morte l'esperienza decisiva mediante la quale l'uomo può raggiungere il suo se stesso autentico e affrancarsi dall'inautenticità del «si», quasi non si rendesse conto sino a qual punto tale dottrina in realtà avesse origine, come già aveva sottolineato Platone, nell'opinione dei molti.

[20] P. Valéry, *Discours aux Chirurgiens*, in *Varieté*, Paris, 1957, vol. I, p. 916.
[21] Platone, *Fedone*, 64 (trad. it. in *Opere*, cit., vol. I, p. 109).
[22] Diogene Laerzio, VII, 1, 2 (trad. it. *Vite dei filosofi*, Bari, 1975, p. 243).

2. *La guerra intestina tra pensiero e senso comune*

«Assumi il colore dei morti»: la distrazione del filosofo, lo stile di vita del *professionista* che consacra tutta la sua vita al pensiero, monopolizzando e elevando al rango di assoluto ciò che è solamente una delle molteplici facoltà dell'uomo, devono apparire al senso comune degli uomini comuni proprio in questo modo. Gli uomini si muovono infatti in un mondo in cui l'esperienza piú radicale di sparizione è la morte e ritrarsi dalle apparenze equivale a morire. Ma il fatto stesso che — almeno a cominciare da Parmenide — siano sempre esistiti uomini che scelsero deliberatamente tale modo di vita senza essere per questo dei candidati al suicidio mostra come tale senso di affinità con la morte non provenga dall'attività di pensiero o dalle esperienze dell'io che pensa come tali. Piuttosto, è il senso comune del filosofo stesso — il suo essere «un uomo come te e come me» — a dargli la percezione di trovarsi «fuori dell'ordine» finché è impegnato a pensare. Egli non è immune dalla *communis opinio* poiché, dopo tutto, partecipa alla «comunanza» di tutti gli uomini, ed è appunto il suo senso di ciò che è reale a rendergli sospetta l'attività di pensiero. E siccome il pensiero è di per sé indifeso di fronte agli argomenti del ragionamento di senso comune, alla loro insistenza sull'«assenza di significato» della sua ricerca di significato, il filosofo è a sua volta indotto a replicare in termini di senso comune, che egli semplicemente capovolge per i suoi scopi. Se il senso comune

[23] A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, Leipzig, s.d., vol. II, p. 1240 («Über den Tod»).

e la *communis opinio* sostengono che «la morte è il piú grande di tutti i mali», il filosofo (al tempo di Platone, quando si concepiva la morte come separazione dell'anima dal corpo) è tentato di rispondere: tutt'al contrario, «la morte è per il filosofo una divinità, una benefattrice, precisamente in quanto scioglie l'unione dell'anima e del corpo»[24] e sembra cosí affrancare la mente dal dolore e dal piacere fisici, che impediscono ai nostri organi spirituali il perseguimento della loro attività, proprio come la coscienza impedisce agli organi corporei di funzionare adeguatamente[25]. Tutta la storia della filosofia, dalla quale tanto ci viene detto intorno agli oggetti del pensiero, e cosí poco intorno al processo del pensare e alle esperienze dell'io che pensa, è lacerata da una *guerra intestina* tra il senso comune dell'uomo, questo sesto senso che accorda gli altri cinque a un mondo comune, da una parte, e la facoltà di pensiero e il bisogno di ragione umani, che spingono l'uomo ad allontanarsene per importanti periodi di tempo, dall'altra.

I filosofi hanno interpretato tale guerra intestina come l'ostilità naturale della moltitudine e delle sue opinioni verso i pochi e la loro verità; tuttavia, i fatti storici a sostegno di tale interpretazione sono alquanto gracili. C'è, è vero, il processo a Socrate, che verosimilmente convinse Platone a dichiarare alla fine della parabola della Caverna (quando il filosofo fa ritorno dal suo volo solitario nel cielo delle idee alla tenebra della caverna e alla compagnia dei suoi simili) che, se solo potesse, la moltitudine alzerebbe le mani sui pochi e li ucciderebbe. Questa interpretazione del processo di Socrate riecheggia lungo tutta la storia della filosofia, sino a Hegel incluso. Eppure, anche lasciando da parte i dubbi tutt'altro che ingiustificati circa la versione dell'evento tramandata da Platone[26], è un dato di fatto che praticamente non esiste esempio attestato di dichiarazione di guerra, autonoma e spontanea, della massa contro i filosofi. Se si deve parlare di pochi e di molti, si è verificato piuttosto il contrario. È il filosofo che di sua iniziativa abbandona la Città degli uomini, per poi spiegare a coloro che ha lasciato dietro di sé che essi sono ingannati dalla fiducia che ripongono nei sensi, dalla loro inclinazione a credere ai poeti e

[24] Platone, *Fedone*, 64-67 (trad. it. in *Opere*, cit., vol. I, p. 114).
[25] Cfr. P. Valéry, *op. cit.*
[26] V. l'analisi di N.A. Greenberg, *Socrates' Choice in the «Crito»*, in «Harvard Studies in Classical Philology», LXX (1965), n. 1.

ad accettare gli ammaestramenti del volgo, quando dovrebbero usare la propria testa. Ciò, beninteso, nel migliore dei casi: nel peggiore, il filosofo non si tratterrà dall'aggiungere che essi sono paghi di vivere solo per il piacere sensuale e di satollarsi come bestiame[27]. Sembra abbastanza ovvio che la massa non possa somigliare al filosofo. Ma ciò non significa, come pareva a Platone, che coloro che fanno filosofia siano «necessariamente biasimati» e perseguitati dalla moltitudine «come un uomo caduto tra bestie feroci»[28].

Il filosofo conduce una vita solitaria, ma tale solitudine è liberamente scelta: Platone stesso, quando enumera le condizioni naturali favorevoli allo sviluppo del talento filosofico nelle «nature piú nobili», non fa menzione dell'ostilità della moltitudine. Egli parla piuttosto di esuli, di un «animo insigne nato in un piccolo stato i cui affari siano indegni... di considerazione», di altre circostanze come una salute precaria che escludono simili nature dagli affari pubblici della moltitudine[29]. Ma questo capovolgimento della situazione, che fa della guerra tra il pensiero e il senso comune la conseguenza della ribellione dei pochi contro la moltitudine, benché forse piú plausibile e meglio documentato — si pensi alla pretesa di un governo dei filosofi — della tradizionale mania di persecuzione del filosofo, non è probabilmente piú vicino alla verità. La spiegazione piú plausibile della discordia tra senso comune e pensiero «di professione» resta ancora quella già ricordata (che siamo in presenza di una guerra intestina) giacché, sicuramente, i primi a essere consapevoli di tutte le obiezioni che il senso comune poteva muovere alla filosofia devono essere stati i filosofi stessi. E in un diverso contesto, fuori dalla preoccupazione di un'ordinamento politico «degno della natura filosofica», Platone licenzia con una risata la questione se un uomo che si occupi delle cose divine sia atto parimenti alle cose umane[30].

Piú che l'ostilità è il riso la reazione naturale della moltitudine alle inquietudini del filosofo e all'inutilità manifesta delle sue occupazioni. Si tratta di un riso innocente, del tutto diverso dal ridicolo che si suole gettare su un avversario nelle

[27] Eraclito, frammenti 104 e B29.
[28] Platone, *Repubblica*, 494a e 496d (trad. it. in *Opere*, cit., vol. II, pp. 315 e 320).
[29] *Ibidem*, 496a ss. (trad. it. cit., p. 320).
[30] Platone, *Filebo*, 62b (trad. it. in *Opere*, cit., vol. I, p. 647).

dispute serie, là dove può rivelarsi realmente un'arma temibile. Ma Platone, che nelle *Leggi* difende l'interdizione rigorosa di ogni scritto che ridicolizzi un cittadino [31], temeva il ridicolo in ogni riso. Determinanti qui non sono i passi che nei dialoghi politici, le *Leggi* o la *Repubblica*, si rivolgono contro la poesia e in particolar modo contro la commedia, ma il tono cosí serio con cui si racconta la storia della servetta tracia che scoppiò a ridere quando Talete cadde in un pozzo, mentre contemplava, gli occhi rivolti al cielo, il moto degli astri, «dicendogli che le cose del cielo si dava gran pena di conoscerle, ma quelle che aveva ... proprio sotto i piedi non le vedeva affatto». E Platone aggiunge: «Chiunque consacri la sua vita alla filosofia è esposto a simile scherno... La folla intera del volgo si unirà alla serva di Tracia nel ridere di lui... [poiché] nella sua goffaggine fa la figura dello scimunito» [32]. È strano che nella lunga storia della filosofia soltanto a Kant — cosí singolarmente immune da tutti i vizi specificamente filosofici — sia avvenuto di pensare che la dote del pensiero speculativo potesse essere affine al dono «con cui Giunone onorò Tiresia, ch'ella accecò cosí da potergli accordare il dono della profezia». Kant aveva il sospetto che non si potesse ottenere intima familiarità con un altro mondo «se non perdendo parte del senso di cui si ha bisogno per il mondo presente». Nessun filosofo, in ogni modo, sembra aver eguagliato la sua sovrana disponibilità a unirsi alla risata dell'uomo comune. Probabilmente ignaro della storia platonica della fanciulla tracia, egli racconta con perfetto buon umore un aneddoto virtualmente identico su Tycho Brahe e il suo cocchiere. All'astronomo, che nel corso di un viaggio notturno aveva proposto di orientarsi con le stelle per scoprire la via piú breve, il cocchiere aveva replicato: «Mio buon signore, voi saprete un sacco di cose sui corpi celesti; ma qui sulla terra siete un matto» [33].

[31] Cosí nelle *Leggi*, 935: nelle dispute, «tutti in qualche modo sono inclini ad abbandonarsi a deridere l'avversario». È impossibile «ingiuriare senza cercare di dire cose che deridano». Di conseguenza, «al poeta comico, al poeta di carmi giambici, o lirici, sia rigorosamente proibito gettare il ridicolo su alcuno dei cittadini ... e se non obbedisce a questa legge, che sia bandito dal territorio (trad. it. in *Opere*, cit., vol. II, p. 957). Per i passi della *Repubblica*, però, in cui la paura del ridicolo non giuoca pressoché nessun ruolo, vedi 394 ss. e 606 ss.

[32] Platone, *Teeteto*, 174a-d (trad. it. in *Opere*, cit., vol. I, p. 310).

[33] I. Kant, *Traüme eines Geistersehers...*, in *Werke*, cit., vol. I, p. 951 (trad. it. *I sogni di un visionario spiegati coi sogni della metafisica*, cit., pp. 127-128).

Muovendo dall'assunto che il filosofo non ha bisogno del «volgo» per avere nozione della propria «stupidità» (il senso comune che egli condivide con tutti gli uomini dev'essere in lui abbastanza vigile per aspettarsi in anticipo il loro riso), dall'assunto insomma che siamo in presenza di una guerra intestina tra ragionamento di senso comune e pensiero speculativo, esamineremo ora piú da vicino l'affinità tra la filosofia e la morte. Se si trae la propria prospettiva dal mondo delle apparenze, il mondo comune in cui siamo apparsi nascendo e da cui spariremo alla morte, allora il desiderio di conoscere il nostro habitat comune e di accumulare ogni sorta di conoscenza su di esso è naturale. Per il bisogno di trascenderlo, tipico del pensiero, ce ne siamo allontanati: metaforicamente, siamo *s*comparsi da questo mondo; il che, dall'angolo visuale di ciò che è naturale e del nostro ragionamento di senso comune, può essere interpretato come l'anticipazione della dipartita finale, della nostra morte.

Cosí vanno le cose nella descrizione platonica del *Fedone*. Dal punto di vista della moltitudine i filosofi non fanno se non perseguire la morte, dal che la moltitudine, se solo se ne curasse, potrebbe concludere che farebbero meglio a morire [34]. E Platone non è poi cosí sicuro che la moltitudine non sia nel giusto, solo che non sa come darne ragione. Il «vero filosofo», colui che destina tutta la sua vita al pensiero, ha due desideri: in primo luogo, essere affrancato da ogni sorta di occupazione terrena, liberato soprattutto dalla compagnia del proprio corpo, che esige sempre che ci si prenda cura di lui, che «ad ogni passo ci si caccia nel mezzo ... e causa confusione, molestia e panico» [35]; in secondo luogo, giungere a vivere in un al di là in cui quelle cose alle quali è rivolto il pensiero, come la verità, la giustizia, la bellezza, non saranno meno accessibili e reali di ciò che si può percepire ora coi sensi del corpo [36]. E in uno dei suoi scritti essoterici, lo stesso Aristotele rievoca alla mente del lettore quelle «isole dei beati» in cui gli uomini sono tali perché «non v'è bisogno di nulla né nasce giovamento da altre cose, ma restano soltanto il pensiero e la contemplazione (*theōrein*), cioè ciò in cui anche ora

[34] Platone, *Fedone*, 64 (trad. it. in *Opere*, cit., vol. I, p. 110).

[35] *Ibidem*, 66 (cfr. trad. it. cit., p. 113).

[36] *Ibidem*, 65.

diciamo consistere una vita libera»[37]. Insomma, la svolta inerente all'azione del pensare non costituisce per nulla un'operazione innocente. Nel *Fedone* essa rovescia tutti i rapporti: gli uomini, che per natura schivano la morte come il piú grande dei mali, ora si volgono ad essa come al bene supremo.

Tutto ciò, beninteso, è enunciato come ammiccando o, se si preferisce, in termini piú accademici, è espresso in linguaggio metaforico: i filosofi non hanno certo fama di suicidi, nemmeno quando, con Aristotele (in un'annotazione sorprendentemente personale del *Protreptikos*), sostengono che coloro che vogliono godere e vivere piacevolmente debbono o filosofare o allontanarsi dalla vita, giacché tutto il resto sembra solo vuota chiacchera e insensatezza[38]. Ma la metafora della morte o, per meglio dire, l'inversione metaforica di vita e morte — ciò che usualmente diciamo vita è morte, ciò che usualmente diciamo morte è vita — non ha nulla d'arbitrario, sebbene sia possibile considerarlo in una luce un po' meno drammatica: se il pensiero instaura le proprie condizioni, facendosi cieco al dato sensibile col rimuovere tutto ciò che è vicino, ciò avviene allo scopo di fare spazio al lontano perché divenga manifesto. In termini piú semplici, nella proverbiale distrazione del filosofo ogni cosa presente è assente poiché qualcosa di assente in realtà è presente alla sua mente. E tra le cose ora assenti vi è anche il corpo del filosofo. Tanto l'ostilità del filosofo nei confronti della politica, «i meschini affari degli uomini»[39], quanto la sua ostilità verso il corpo hanno poco a che fare con credenze e convinzioni individuali, ma sono connaturate all'esperienza filosofica stessa. Mentre si pensa, non si ha nozione della propria corporeità — tale è l'esperienza che indusse Platone ad attribuire all'anima l'immortalità quando si fosse dipartita dal corpo, che indusse Descartes a concludere che «l'anima può pensare senza il corpo, salvo che, fino a quando sia ad esso congiunta, può benissimo essere molestata nelle sue operazioni dalla cattiva disposizione degli organi corporei»[40].

La Memoria, *Mnemosyne*, è la madre delle Muse e il ricordo, l'esperienza di pensiero piú frequente e insieme fondamentale, ha che fare con cose assenti, scomparse dai sensi. Pure, l'assente che è evocato e reso presente alla mente — una persona, un evento, un monumento — non può apparire nel modo in cui appariva ai sensi, come se il ricordo equivalesse a una sorta di stregoneria. Per apparire soltanto alla mente, esso deve dapprima essere de-sensibilizzato, e alla capacità di trasformare oggetti sensibili in immagini diamo il nome di «immaginazione». Senza tale facoltà, che rende presente ciò che è assente in forma de-sensibilizzata, nessun processo, nessuna sequenza di pensiero sarebbero possibili. Quindi, il pensiero è «fuori dell'ordine» non solo perché arresta tutte le altre attività cosí indispensabili alle faccende del vivere e del sopravvivere, ma perché capovolge tutti i rapporti ordinari: ciò che è vicino e appare direttamente ai sensi è adesso distante, ciò che è lontano è effettivamente presente. Nell'atto di pensare io non sono dove sono in realtà: non mi circondano oggetti sensibili, ma immagini invisibili a chiunque altro. È come se mi fossi ritirato in una sorta di terra di nessuno, la terra dell'invisibile, di cui non saprei nulla se non mi fosse data questa facoltà di ricordare e di immaginare. Il pensare annulla le distanze, quelle temporali non meno delle spaziali. Posso anticipare il futuro e pensarlo come se fosse già presente, posso ricordare il passato come se non fosse scomparso.

Dato che nell'esperienza ordinaria tempo e spazio non si lasciano nemmeno pensare senza un continuum che si distende da ciò che è prossimo al distante, dall'*adesso* al passato o al futuro, da *qui* a qualsiasi punto di ciò che mi circonda, da destra a sinistra, avanti e indietro, sopra e sotto, si potrebbe affermare non senza giustificazione che nel processo di pensiero non solo le distanze, ma il tempo e lo spazio stessi sono aboliti. Quanto allo spazio, è vero, non sono a conoscenza di nessun concetto filosofico o metafisico che potrebbe plausibilmente correlarsi a una simile esperienza. Ma sono invece abbastanza certa che il «*nunc stans*», sia stato assunto dalla filosofia medievale a simbolo dell'eternità — il «*nunc aeternitatis*» di Duns Scoto — proprio in quanto descrizione plausibile di ciò che si verifica nella meditazione e nella contemplazione, le due modalità di pensiero note all'universo cristiano.

Ma proprio or ora avevo scelto di parlare in primo luogo degli oggetti sensibili desensibilizzati, cioè degli invisibili che, appartenenti al mondo delle apparenze, sono temporanea-

[37] Aristotele, *Protreptikos*, B43, ed. Ingemar Düring, Frankfurt, 1969 (trad. it. *Protreptico*, in *Opere*, 11 voll., Bari, 1973, vol. XI, 12, 2, p. 156).
[38] *Ibidem*, B 110.
[39] Platone, *Repubblica*, 500 c (trad. it. in *Opere*, cit., vol. II, p. 324).
[40] V. la Lettera del marzo 1638, in *Descartes: Oeuvres et Lettres*, cit., p. 780.

mente scomparsi dal nostro campo percettivo o non lo hanno ancora raggiunto, e sono tratti alla nostra presenza dal ricordo o dall'aspettazione. Ciò che effettivamente si verifica in questi casi è stato formulato una volta per tutte nel mito di Orfeo e Euridice. Disceso agli Inferi per riscattare la moglie scomparsa, Orfeo è ammonito che potrà riaverla solo a patto di non voltarsi indietro a guardarla lungo il cammino verso il mondo dei vivi. Ma in prossimità della meta, Orfeo si volta e immediatamente Euridice scompare. Con maggiore precisione di qualsiasi terminologia, il mito antico esprime ciò che avviene nell'istante in cui il processo di pensiero si interrompe nell'ordinario mondo della vita: ogni invisibile svanisce di nuovo. È anche appropriato che il mito sia connesso alla memoria e non all'anticipazione. La facoltà di anticipare il futuro nel pensiero deriva dalla facoltà di ricordare il passato, derivante a sua volta dalla capacità ancor piú elementare a desensibilizzare e ad avere presente *davanti alla* (e non soltanto *nella*) mente ciò che fisicamente è assente. L'attitudine a creare esseri fantastici *nella* propria mente, come l'unicorno, il centauro, o i personaggi d'invenzione d'un racconto — attitudine che si suole denominare immaginazione *produttiva* — è in realtà completamente subordinata alla cosiddetta immaginazione riproduttiva: l'immaginazione «produttiva» non fa che riorganizzare e ridisporre elementi del mondo visibile, e ciò è possibile in quanto tali elementi, manipolati ora cosí liberamente, sono già passati attraverso il processo di desensibilizzazione del pensiero.

Non la percezione dei sensi, in cui esperiamo le cose direttamente e da vicino, ma l'immaginazione che le succede prepara gli oggetti per il pensiero. Prima di formulare interrogazioni quali «Che cos'è la felicità», «Che cos'è la giustizia», «Che cos'è la conoscenza», e cosí via, occorre aver veduto persone felici o infelici, occorre aver assistito ad azioni giuste od ingiuste, aver sperimentato il desiderio di sapere col suo esaudimento o la sua frustrazione. E inoltre, è necessario che l'esperienza diretta sia ripetuta nella mente *dopo* aver lasciato la scena in cui ebbe luogo. Una volta di piú, ogni pensare è un ri-pensare. Mediante il ripetere dell'immaginazione, tutto ciò che sia stato dato ai nostri sensi si *de-sensibilizza*. E soltanto in questa forma immateriale la nostra facoltà di pensare può iniziare ora a occuparsi di tali dati. Tale operazione precede ogni

processo di pensiero, si tratti di pensiero cognitivo o di pensiero intorno al significato. Solo il puro ragionamento logico — dove in rigorosa conformità alle proprie leggi la mente costruisce una catena deduttiva a partire da una premessa data — ha reciso in modo definitivo ogni legame con l'esperienza vivente; e ciò è possibile soltanto perché la premessa, un fatto o un'ipotesi, è supposta autoevidente e perciò non soggetta a disamina da parte del pensiero. Persino il semplice *racconto* di una cosa accaduta è *preceduto* dall'operazione di de-sensibilizzazione, la si narri o meno come propriamente è stata. E la lingua greca conosce quest'elemento temporale nel suo stesso lessico: come si faceva notare in precedenza, la parola «sapere» deriva dalla parola «vedere». Vedere è *idein*, sapere è *eidenai*, cioè *aver visto*: prima si vede, poi si conosce.

In termini piú appropriati ai nostri scopi: ogni pensiero proviene dall'esperienza, ma nessuna esperienza produce da sola un significato o anche solo coerenza senza passare attraverso le operazioni dell'immaginare e del pensare. Vista dalla prospettiva del pensiero, la vita nel puro e semplice esserci è priva di significato; visto dalla prospettiva dell'immediatezza della vita e del mondo dato ai sensi, il pensare, come accennava Platone, equivale a una morte vivente. Il filosofo che vive nella «terra del pensiero» (Kant) [41] sarà naturalmente incline a considerare queste cose dal punto di vista dell'io che pensa, per il quale una vita senza significato *è* una sorta di morte vivente. Poiché non coincide con l'io reale, l'io che pensa non ha nozione del proprio ritrarsi dal mondo comune delle apparenze; dal suo angolo visuale, ogni cosa avviene piuttosto come se fosse stato l'invisibile a farsi innanzi, come se le entità innumerevoli costituenti il mondo delle apparenze, che con la loro stessa presenza sviano la mente e impediscono la sua attività, avessero positivamente tenuto celato un Essere per sempre invisibile che rivela se stesso soltanto alla mente. In altri termini, ciò che per il senso comune è il ritrarsi evidente della mente dal mondo appare, dal punto di vista della mente stessa come un «ritrarsi dell'Essere» o un «oblio dell'Essere», il *Seinsentzug* e la *Seinvergessenheit* di Heidegger. E

[41] (Nota del curatore dell'ed. americana: non siamo riusciti a trovare il passo da cui è tratta questa citazione). [Ma vedi nel presente volume, al capitolo IV, la nota 14. *N.d.T.*].

indubbiamente la vita di tutti i giorni, la vita del «si», trascorre in un mondo dal quale tutto ciò che è «visibile» alla mente è completamente assente.

E non basta che la ricerca di significato sia assente dal corso ordinario degli affari umani e non vi serva a nulla; allo stesso tempo, i suoi risultati restano incerti, non sono verificabili. In un certo modo l'attività di pensiero è anche autodistruttiva. Nel segreto delle sue note pubblicate postume, Kant scriveva: «Non approvo la regola per la quale, se l'uso della ragion pura ha provato qualcosa, il risultato non debba piú essere soggetto a dubbio, come se si trattasse di un solido assioma»; e «non condivido l'opinione... secondo cui non si dovrebbe dubitare una volta che ci si sia convinti di qualcosa. Nella filosofia pura ciò è impossibile. *La nostra mente ne prova un'avversione naturale*» (il corsivo è mio) [42]. Da ciò consegue che l'occupazione di pensare somiglia alla tela di Penelope: ogni mattina viene disfatto ciò che era stato finito la notte precedente [43]. In verità, il bisogno di pensare non può trovare pace nelle idee luminose dei «saggi», anche quando si presentano come definitive: può soddisfarsi solamente attraverso il pensare stesso, sapendo fin dall'inizio che i pensieri che ho avuto ieri soddisferanno oggi tale bisogno solo nella misura in cui voglio e posso pensarli *ex novo*.

Abbiamo considerato fin qui le caratteristiche salienti dell'attività di pensiero: il suo ritrarsi dal mondo delle apparenze del senso comune, la tendenza autodistruttiva rispetto ai suoi stessi risultati, la sua riflessività e la consapevolezza di un'attività pura che l'accompagna, senza dimenticare la circostanza bizzarra e inquietante che si possono conoscere le proprie facoltà spirituali solo finché tale attività si protrae: ciò significa che il pensiero stesso non può instaurarsi saldamente come la suprema proprietà della specie umana: l'uomo, insomma, può essere definito come l'«animale parlante» nel senso aristotelico di *logon echōn*, in possesso della parola, ma non può definirsi

[42] Le annotazioni si leggono in I. Kant, *Gesammelte Schriften*, cit., 5019 e 5036.

[43] Anche Platone, nel *Fedone* (84a), evoca la tela di Penelope, ma nel senso opposto. L'«anima del filosofo», affrancata dalla schiavitú del piacere e del dolore, non agirà come Penelope, disfacendo la sua stessa tessitura. Una volta liberatasi (mediante il *logismos*) del piacere e del dolore che «inchiodano» l'anima al corpo, l'anima (l'io che pensa di Platone) muta la propria natura: non segue piú il raziocinio (*logizesthai*), ma contempla (*theāsthai*) «il vero e il divino» e vi dimora per sempre.

come l'animale pensante, *animal rationale*. Nessuna di queste caratteristiche è sfuggita all'attenzione dei filosofi. La cosa curiosa, però, è che quanto piú, come filosofi di professione, si stagliano nella vicenda della nostra tradizione filosofica, tanto piú i pensatori furono inclini a escogitare mille strade e mille maniere per reinterpretare tali particolarità intrinseche, cosí da armarsi contro le obiezioni mosse dal ragionamento di senso comune all'inutilità e all'irrealtà di tutta l'impresa. La profusione d'inchiostro e di energie con cui si diffusero in tali reinterpretazioni, non meno della qualità dei loro argomenti, resterebbero inspiegabili se i filosofi avessero avuto per destinatario la famosa moltitudine — che, nella sua beata ignoranza, non si è mai curata di argomentazioni filosofiche —, e se non fossero invece stati spinti, in primo luogo, dal loro stesso senso comune e dal dubbio di sé che ne accompagna inevitabilmente la sospensione. Lo stesso Kant, che affidava le sue autentiche esperienze di pensiero alla segretezza del taccuino, annunziò pubblicamente di aver gettato le fondamente di ogni sistema metafisico futuro e Hegel, l'ultimo e il piú ingegnoso dei fondatori di sistemi, trasformò la distruzione da parte del pensiero dei propri risultati nella formidabile potenza del negativo, senza cui non potrebbero aver luogo nessun movimento e nessuno sviluppo. Ai suoi occhi, la medesima concatenazione inesorabile di conseguenze evolutive che governa la natura organica dal seme al frutto, in cui ogni fase «nega» e oblitera la precedente, governa parimenti il disfare del processo di pensiero dello spirito [in questa citazione, e in quelle seguenti, il termine inglese *Mind* viene reso con «spirito»; *N.d.C.*] con la differenza che quest'ultimo, poiché è «mediato per mezzo della coscienza e della volontà», mediante le attività spirituali, può essere percepito come «prodotto e risultato di se medesimo»: «Lo spirito non è che quel che esso stesso si fa, e risulta in atto quel che esso stesso è (in potenza)». Il che, per inciso, lascia senza risposta la questione di chi abbia dato inizio alla potenzialità della mente.

Ho ricordato Hegel poiché ampie parti della sua opera possono essere lette come una polemica implacabile contro il senso comune, in special modo la Prefazione alla *Fenomenologia dello Spirito*. Già nel 1801, evidentemente ancora infastidito dalla fanciulla tracia di Platone e dalla sua risata innocente, egli aveva dichiarato in tono bellicoso che in realtà «il

mondo della filosofia [è per il senso comune] un mondo capovolto»[44]. E proprio come Kant era sceso in campo per porre rimedio allo «scandalo della Ragione» (al fatto cioè che la ragione, nel corso stesso delle sue attività conoscitive, si trovava intrappolata dalle sue stesse antinomie), cosí Hegel si prefigge di riparare all'impotenza della ragione kantiana, che «non può conseguire nulla piú che un Ideale e un Dovere», per proclamare al contrario, come, in virtú dell'Idea, la ragione sia *das schlechthin Mächtige*, il possente in quanto tale[45].

La rilevanza di Hegel nel presente contesto è data dal fatto che, forse piú di ogni altro filosofo, egli testimonia della guerra intestina tra filosofia e senso comune, e ciò in virtú del suo esser dotato, per natura, sia come storico sia come pensatore. Egli sapeva che se le esperienze dell'io che pensa hanno tanta intensità è perché sono pura attività: «l'attività» dello spirito «è la sua essenza. Esso è il prodotto di se stesso, la sua stessa opera». Né gli era ignota la sua riflessività: «in questa brama di attività esso ha che fare solo con se stesso»[46]. A modo suo, Hegel riconosceva persino la tendenza dello spirito a distruggere i propri risultati: «Dunque lo spirito è in guerra con se stesso. Deve vincere in se stesso il proprio nemico e un formidabile ostacolo»[47]. Ma questi pensieri, con cui la ragione speculativa illumina ciò che effettivamente fa allorché secondo ogni apparenza non sta facendo nulla, egli li trasformò in elementi di conoscenza dogmatica, trattandoli come risultati di un sapere, cosí da poterli inscrivere in un sistema onnicomprensivo in cui avrebbero finito per possedere la stessa realtà dei risultati delle altre scienze, risultati che, d'altra parte, venivano insieme denunciati come prodotti essenzialmente privi di significato del ragionamento di senso comune, ovvero come «conoscenza manchevole». E invero il *sistema* con la sua organizzazione rigorosamente architettonica può conferire alle volatili visioni della ragione speculativa almeno una parvenza di

[44] G.W.F. Hegel, *Über das Wesen der Philophischen Kritik*, in *Hegel Studienausgabe*, Frankfurt, 1968, vol. I, p. 103.

[45] G.W.F. Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*, a cura di G. Lasson, Leipzig, 1917, parte II, pp. 4-5 (cfr. trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, 4 voll., Firenze, 1967, vol. I, pp. 7-8).

[46] G.W.F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*; trad. ingl. *Reason in History*, Indianapolis-New York, 1953, p. 89 (trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., vol. I, p. 38).

[47] *Ibidem*, p. 69 (trad. it. cit., pp. 15-16).

realtà. Se si fa della verità l'oggetto supremo del pensiero, ne segue che «la verità è reale solo come sistema». Soltanto come tale un artefatto della mente ha qualche possibilità di apparire, d'acquisire quel minimo di durevolezza che si esige da ogni cosa reale: come mera proposizione, sopravviverebbe appena al conflitto delle opinioni. Per assicurarsi di aver eliminato la nozione di senso comune secondo cui il pensare si occupa di astrazioni e problemi inessenziali — il che, a parte tutto, è veramente falso — egli asserisce nello stesso spirito polemico che «l'Essere è Pensare» (*dass das Sein Denken ist*), che «lo spirituale solo è reale» e che soltanto quelle generalizzazioni con cui si ha a che fare pensando *sono* effettualmente[48].

Nessuno ha mai combattuto con maggior determinazione contro il particolare, l'eterna pietra d'inciampo del pensiero, l'incontestabile semplice esserci degli oggetti che nessun pensiero può attingere o spiegare. Agli occhi di Hegel la funzione suprema della filosofia consiste nell'eliminazione del contingente e ogni ente particolare, ogni cosa che esiste, è contingente per definizione. La filosofia tratta i particolari come parti di una totalità, e la totalità s'identifica col sistema, con un prodotto del pensiero speculativo. Da un punto di vista scientifico, tale totalità non rappresenterà mai niente piú di un'ipotesi plausibile, che integrando ogni particolare in un pensiero onnicomprensivo li converte tutti in enti di pensiero e sopprime cosí la loro proprietà piú scandalosa, il loro esser-reali, insieme con la loro contingenza. Fu Hegel a proclamare che «i tempi sono venuti per l'elevazione della filosofia a scienza», desideroso di trasformare la filo-sofia, il puro amore della sapienza, in sapienza *tout court*, *sophia*. Per questa via riuscí a persuadere se stesso che «pensare è agire» — ciò che questa occupazione, tra tutte la piú solitaria, non può essere, dato che l'azione è possibile solamente «di concerto», in compagnia e in accordo coi nostri pari, dunque in una situazione esistenziale che di fatto impedisce il pensare.

In netto contrasto con tutte queste teorie, strutturate come una sorta di apologia del pensiero speculativo, ecco nella medesima Prefazione alla *Fenomenologia dello Spirito*, curiosa-

[48] Cosí nella «Prefazione» alla *Fenomenologia dello spirito* (trad. it. cit., vol. I, p. 45 e, per ciò che segue, p. 38).

mente isolata e sempre mal tradotta, l'osservazione celebre e inquietante, in cui s'esprimono in modo diretto, asistematico, le esperienze originarie di Hegel nella sfera del pensiero speculativo: «Per tal modo il vero è l'orgia bacchica dove non c'è membro [cioè, non c'è singolo pensiero] che non sia ebbro; e siccome ogni membro [ogni pensiero] nell'istante stesso in cui si separa [dalla sequenza di pensiero di cui è semplicemente un elemento] immediatamente si dissolve, l'orgia è del pari uno stato di trasparente, ininterrotta quiete». È in questo modo che, per Hegel, la stessa «vita della verità» — la verità che è giunta viva nel processo di pensiero — si manifesta all'io pensante. Questo io può non sapere se gli uomini e il mondo siano reali o — si pensi alla filosofia indiana — se siano solamente un miraggio: sa soltanto di essere «vivo» in un'euforia sempre sull'orlo dell'«ebbrezza», come affermò una volta Nietzsche. Quanto profondamente questo sentimento percorra sotterraneo l'intero «sistema» può valutarsi appieno allorché lo s'incontra nuovamente alla fine della *Fenomenologia*: là esso è posto in contrasto con il «senza vita» dell'inerzia — l'accento è sempre su *vita* — e si esprime nei versi di Schiller malamente citati: «Dal calice di questo regno spirituale/trabocca spumeggiante l'infinità dello spirito» («*Aus dem Kelche dieses Geisterreiches/schäunt ihm seine Unendlichkeit*»).

3. *Pensare e fare: lo spettatore*

Si è parlato sin qui dei radicali impedimenti del pensare ascrivibili alla radicalità del suo ritrarsi dal mondo. Vero è, viceversa, che né il volere né il giudicare, pur dipendendo dalla riflessione preliminare del pensiero sui loro oggetti, si lasciano mai irretire in simili riflessioni: i loro oggetti consistono in particolari con una fissa dimora nel mondo che appare, dal quale la mente che vuole o che giudica si allontana solo temporaneamente e con l'intenzione di farvi successivamente ritorno. Ciò è vero in special modo della volontà, la cui fase di ritiro è caratterizzata dalla forma piú forte e piú intensa di riflessività, una retroazione su se stessa: il *volo me velle* è molto piú caratteristico della volontà di quanto non lo sia per il pensiero il *cogito me cogitare*. Ciò che accomuna tutte queste attività, tuttavia, è una peculiare *quiete*, assenza di faccende e di

frastuono, il ritiro dal coinvolgimento e dalla parzialità degli interessi immediati che in un modo o nell'altro mi rendono parte del mondo reale, un ritrarsi cui ci si è riferiti in precedenza come al requisito, alla condizione, di ogni giudizio.

Storicamente, questo tipo di ritiro dall'attività pratica costituisce la piú antica condizione che si pose alla possibilità d'una vita della mente. Nella sua forma primitiva, originaria, tale condizione si basa sulla scoperta che soltanto lo *spettatore*, e mai l'attore, è in grado di conoscere e di comprendere ciò che si offra allo sguardo come spettacolo. Tale scoperta contribuí ampiamente alla convinzione dei filosofi greci sulla superiorità del modo di vita contemplativo, la cui condizione piú elementare — secondo Aristotele, che la elaborò per primo [49] — consisteva nella *scholē*. La *scholē* non è il tempo del riposo e dello svago quale viene inteso oggi, la riserva di tempo disponibile e inattivo dopo una giornata di lavoro «impiegata a far fronte alle esigenze dell'esistenza» [50], bensí l'atto deliberato di astenersi, tenersi indietro (*schein*), dalle attività ordinarie determinate dai bisogni quotidiani (*hē tōn anagkaiōn scholē*) al fine di praticare l'ozio (*scholēn agein*), a sua volta il vero obiettivo di tutte le altre attività, proprio come, per Aristotele, la pace costituiva il vero obiettivo della guerra. Viceversa, il gioco e la ricreazione, ai nostri occhi le attività naturali del tempo libero, rientravano ancora nella *a-scholia*, lo stato in cui si è privi di ozio, dal momento che giuoco e ricreazione sono necessari al ristoro e alla rigenerazione della forza lavoro umana che ha il compito di soddisfare le necessità della vita.

Espresso forse nella sua forma piú antica e certo nella piú semplice, incontriamo questo atto di deliberata, attiva non-partecipazione alle faccende quotidiane della vita in una parabola attribuita a Pitagora e riferita da Diogene Laerzio:

> La vita ... è come una pubblica festa: come nelle feste alcuni vengono per competere nella lotta, altri per esercitare il loro commercio, ma i migliori vengono come spettatori [*theatai*], cosí nella vita gli uomini schiavi vanno a caccia di fama [*doxa*] o di guadagno, i filosofi della verità [51].

[49] Aristotele, *Politica*, 1269a35, 1334a15; v. libro VII, cap. 15.
[50] P. Weiss, *A Philosophical Definition of Leisure*, in *Leisure in America: Blessing or Curse*, a cura di J.C. Charlesworth, Philadelphia, 1964, p. 21.
[51] Diogene Laerzio, VIII, 1, 8 (trad. it. cit., p. 323).

Ciò che qui è posto in rilievo come piú nobile della competizione per la fama o il guadagno non è per nulla una verità invisibile e inaccessibile all'uomo comune. Né, del resto, il luogo in cui si ritirano gli spettatori appartiene a una regione «superiore», come sarà piú tardi quella immaginata da Parmenide e da Platone: il luogo degli spettatori è nel mondo e la loro «nobiltà» consiste soltanto nel fatto che essi non partecipano a ciò che si sta svolgendo, ma lo guardano come puro spettacolo. Proprio dalla parola greca designante gli spettatori, *theatai*, fu derivato il piú tardo termine filosofico «teoria», e sino ad alcuni secoli or sono all'aggettivo «teorico» voleva dire «che contempla», che considera una cosa dall'esterno, da una posizione implicante una visione destinata a restare celata a coloro che prendono parte allo spettacolo attualizzandolo. La deduzione che si può subito trarre da quest'antica distinzione fra fare e comprendere è ovvia: come spettatori è possibile comprendere la «verità» di ciò che si svolge sulla scena; il prezzo da pagare, però, è il ritrarsi da ogni partecipazione allo spettacolo.

Il primo dato implicito in tale valutazione è che solo lo spettatore occupa una posizione tale da consentirgli di vedere l'insieme della recita: allo stesso modo, il filosofo è in grado di percepire il *kosmos* come un tutto armoniosamente ordinato. In quanto parte del tutto, l'attore deve *fare* la sua parte: non solo egli è per definizione una «parte», ma è anche vincolato al particolare, che trova il proprio significato ultimo e la giustificazione della sua esistenza esclusivamente come parte costitutiva di una totalità. Quindi, ritirarsi dal coinvolgimento diretto in un punto d'osservazione fuori dal gioco (dalle feste della vita) non costituisce solo una condizione per giudicare, per essere l'arbitro ultimo della competizione in corso, ma anche la condizione per comprendere il significato dello spettacolo. In secondo luogo, ciò di cui si preoccupa l'attore è *doxa*, parola che significa tanto fama quanto opinione, poiché è solo attraverso l'opinione del pubblico e del giudice che si produce la fama. Cosí, determinante per l'attore, e non per lo spettatore, è il modo in cui appare agli altri. L'attore dipende dal mipare dello spettatore (il suo *dokei moi*, che conferisce all'attore la sua *doxa*); non è il padrone di se stesso, non è ciò che Kant avrebbe poi definito autonomo: egli deve condursi in conformità con quanto gli spettatori si aspettano da lui e il verdetto finale del successo o del fiasco è nelle loro mani.

Il ritrarsi del giudizio è palesemente assai diverso dal ritrarsi del filosofo. Il primo non abbandona il mondo delle apparenze, ma si limita a ritirarsi dal coinvolgimento attivo in una posizione privilegiata da cui contemplare l'insieme. E inoltre, ciò che forse è piú significativo, gli spettatori di Pitagora sono membri di un pubblico e perciò del tutto diversi dal filosofo che dà inizio al suo *bios theōrētikos* proprio abbandonando la compagnia dei suoi simili e le loro incerte opinioni, quelle *doxai* che solo possono esprimere un mi-pare. Quindi il verdetto dello spettatore, anche se imparziale, affrancato dagli interessi del guadagno e della fama, non è indipendente dalle percezioni degli altri: al contrario, secondo Kant, una mentalità aperta deve proprio tener conto di tutti questi punti di vista. Seppure svincolati dalla *particolarità* caratteristica dell'attore, gli spettatori non sono solitari. Né sono autosufficienti, alla stregua del «dio supremo» che il filosofo cerca di emulare con il pensiero, e che, stando a Platone, «è sempre... solitario in virtú della propria eccellenza, atto ad accompagnarsi solo a se stesso, di nessun altro bisognoso, né di conoscenze né di amicizia, bastevole a se stesso»[52].

Tale distinzione tra pensare e giudicare venne in primo piano con la filosofia politica di Kant: ciò non è sorprendente dal momento che egli fu il primo e anche l'ultimo, dei grandi filosofi a trattare il giudizio come una delle attività spirituali fondamentali. Il fatto piú significativo, infatti, è che in vari saggi e trattati kantiani, composti tutti nell'epoca estrema della sua vita, il punto di vista dello spettatore non viene determinato dagli imperativi categorici della ragion pratica, dalla risposta della ragione alla domanda «Che cosa dovrei fare?». Tale risposta è di ordine morale e concerne l'individuo in quanto individuo, nell'indipendenza pienamente autonoma della ragione. Sotto quest'aspetto, in senso etico-pratico, egli non può reclamare il diritto di ribellarsi. E tuttavia, solo che gli avvenga non di agire, ma di essere un semplice spettatore, quello stesso individuo avrà il diritto di giudicare e di emettere il verdetto finale sulla Rivoluzione francese, senz'altro fondamento della sua «partecipazione augurale che confina con l'entusiasmo», del suo condividere l'«esaltazione del pubblico non coinvolto», del suo basarsi, in altre parole, sul giudi-

[52] Platone, *Timeo*, 34b (trad. it. in *Opere*, cit., vol. II, p. 483).

zio di spettatori che, come lui, non nutrivano in ogni caso «la minima intenzione di collaborare» agli eventi. E in ultima analisi, non le imprese degli attori, ma il verdetto degli spettatori persuase Kant a definire la Rivoluzione francese «un fenomeno della storia umana [che] non si potrà dimenticare»[53]. In questo scontro, da un lato, fra l'azione congiunta e partecipe senza la quale, dopo tutto, gli eventi da giudicare non si sarebbero mai prodotti e, dall'altro, il giudizio che osserva e che riflette, Kant non nutre dubbi su chi debba avere alla fine l'ultima parola. Se si suppone che la storia non sia se non la vicenda miserabile degli eterni alti e bassi dell'umanità, questo spettacolo di rumore e di furore «sarà magari emozionante, per un po'; ma alla fine deve pure calare il sipario. Poiché alla lunga, esso diventa una farsa. E anche se gli attori non ne sono stanchi — *poiché sono degli stolti* — lo spettatore sí, giacché ne avrà abbastanza anche di un atto soltanto, una volta che abbia ragionevolmente concluso che questa recita senza fine sarà sempre uguale, in una perfetta monotonia» (il corsivo è mio)[54].

Si tratta realmente di un passo rivelatore. E se aggiungiamo la convinzione di Kant che gli affari umani sono guidati dall'«astuzia della natura», che alle spalle degli uomini immersi nell'azione sospinge la specie umana a un progresso perpetuo, proprio come l'«astuzia della ragione» di Hegel li guida alla rivelazione dello Spirito Assoluto, siamo in fin dei conti giustificati quando ci chiediamo se sia proprio vero che gli attori sono tutti degli sciocchi, o se lo spettacolo, che si rivela solo allo spettatore, non si avvantaggi con altrettanto profitto degli atti compiuti dagli stolti. Con distinzioni piú o meno complicate ciò ha sempre costituito il presupposto segreto dei filosofi della storia, ovvero di quei pensatori dell'epoca moderna che, per la prima volta, decisero di prendere abbastanza sul serio la sfera degli affari umani (il *ta tōn anthrōpōn pragmata* di Platone) per farne oggetto di riflessione. Avrebbero per caso ragione? Non è forse vero che «dalle azioni degli uomini risulta anche qualcosa d'altro da ciò che essi intendono e raggiungono, qualcosa d'altro da ciò che essi vogliono e sanno»?

[53] I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, parte II, sezioni 6 e 7, in *Werke*, cit., vol. VI, pp. 357-362 (trad. it. *Il conflitto delle facoltà in tre parti*, Genova, s.d., pp. 108-112).

[54] I. Kant, *Über den Gemeinspruch*, in *Werke*, cit., vol. VI, pp. 166-167.

«Come esempio, per analogia, un uomo può per vendetta dar fuoco alla casa di un altro... L'azione immediata si riduce ad appiccare una piccola fiamma a un piccolo punto di una trave... [Ciò che segue] è un vasto incendio... tale risultato non era implicito né nell'atto primario né nell'intenzione di colui che lo perpetrò... In questo esempio bisogna por mente soltanto al fatto che nell'azione immediata può essere coinvolto qualcosa d'altro da ciò che è consciamente voluto dall'attore» (Sono parole di Hegel[55], ma potrebbero essere state scritte da Kant). In entrambi i casi non è attraverso l'agire, ma attraverso il contemplare che si scopre il «qualcosa d'altro», cioè il significato dell'insieme. È lo spettatore, non l'attore, che detiene la chiave del significato degli affari umani. Senonché, e ciò è decisivo, gli spettatori kantiani esistono nella dimensione della pluralità, e per questo Kant poté pervenire a una filosofia politica. Lo spettatore di Hegel esiste strettamente al singolare: il filosofo diviene l'organo dello Spirito Assoluto, e questo filosofo è lo stesso Hegel. Ma persino Kant, consapevole piú di ogni altro filosofo della dimensione plurale dell'uomo, poteva trovar comodo dimenticare che anche se lo spettacolo era sempre lo stesso e pertanto noioso, il pubblico sarebbe tuttavia mutato da generazione a generazione; né è da credere che un pubblico rinnovato giunga alle conclusioni tramandate dalla tradizione intorno a ciò che un dramma immutabile ha da dire.

Se parliamo del ritrarsi della mente come della condizione necessaria di tutte le attività spirituali, è quasi inevitabile sollevare la questione del luogo o della regione verso cui è diretto il movimento dell'assentarsi. Ho trattato prematuramente, e tuttavia abbastanza a lungo, del ritrarsi del giudizio nel punto d'osservazione dello spettatore, perché inizialmente intendevo porre la questione nella sua forma piú semplice ed esplicita, indicando i casi in cui la regione del ritiro è situata con chiarezza all'interno del nostro mondo ordinario, nonostante il carattere riflessivo di tale facoltà. Eccoli là gli spettatori, a Olimpia, sulle gradinate del teatro e dello stadio, accuratamente separati dallo svolgimento dei giuochi; e il «pubblico

[55] Nella Introduzione alla *Philosophie der Weltgeschichte* (trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., vol. I, pp. 77-78).

non coinvolto» di Kant che seguiva gli eventi parigini con «piacere disinteressato» e una simpatia «che confina con l'entusiasmo» era presente nei primi anni '90 del XVIII secolo in ogni circolo intellettuale d'Europa — benché, dal canto suo, Kant pensasse probabilmente alle folle delle strade di Parigi.

Il problema, però, è che non possiamo trovare un luogo altrettanto inoppugnabile quando ci chiediamo dove siamo quando pensiamo o vogliamo, circondati, per cosí dire, da cose che non sono piú o non sono ancora, nonché da enti di pensiero quotidiani come la giustizia, la libertà, il coraggio, che cadono tuttavia interamente al di fuori dell'esperienza dei sensi. L'io che vuole, è vero, trovò ben presto una dimora, una regione sua propria: non appena scoperta, nei primi secoli dell'era cristiana, la facoltà di volere fu localizzata *dentro* di noi, e se si dovesse scrivere la storia dell'interiorità in termini di una *vita* interiore, ci accorgeremmo ben presto che simile storia coincide con la storia della Volontà. Ma come si è già accennato, l'interiorità presenta problemi peculiari anche quando si convenga che anima e mente non sono lo stesso. Per di piú, la particolare natura riflessa della volontà, facoltà che talvolta si è identificata con il cuore e si è considerata quasi sempre come l'organo del nostro io piú profondo, ha reso questa regione, se possibile, ancor piú difficile da individuare. Quanto al pensiero, l'interrogazione «dove siamo quando pensiamo?» è stata formulata, si direbbe, solo da Platone, nel *Sofista*[56]. In questo dialogo, dopo aver determinato il luogo del sofista, Platone promette di determinare del pari il luogo proprio del filosofo, il *topos noētos* da lui menzionato nei dialoghi precedenti[57]. Tale promessa non fu mai mantenuta. Può semplicemente darsi che non gli sia riuscito di completare la trilogia di *Sofista — Politico — Filosofo* o che si sia convinto che la risposta fosse contenuta implicitamente nel *Sofista*. Qui, il sofista è raffigurato come «a casa propria nell'oscurità del Non essere», oscurità che «lo rende cosí difficile da percepire», «mentre il filosofo ... non è agevole ad osservarsi a causa della luce di questa regione; infatti gli occhi della moltitudine non possono sopportare la vista del divino»[58]. Dall'autore della *Repubblica* e della parabola della Caverna non ci si poteva attendere altra risposta.

[56] Platone, *Sofista*, 254.
[57] Cfr. *Repubblica*, 517b e *Fedro*, 247c.
[58] Platone, *Sofista*, 254a-b (trad. it. in *Opere*, cit., vol. I, p. 418).

4. *Linguaggio e metafora*

Le attività spirituali, invisibili in sé e rivolte all'invisibile, divengono manifeste solo attraverso la parola. Allo stesso modo in cui gli esseri che appaiono vivendo in un mondo di apparenze hanno un impulso a mostrare se stessi, cosí gli esseri che pensano, appartenenti tuttavia al mondo delle apparenze anche dopo essersene ritratti spiritualmente, mostrano un *impulso a parlare* e a rendere cosí manifesto ciò che altrimenti non diverrebbe mai parte del mondo che appare. Ma mentre il fatto stesso dell'apparire vuole e presuppone la presenza di spettatori, nel suo bisogno di parola il pensiero non vuole né necessariamente presuppone degli ascoltatori: la comunicazione coi nostri simili non basterebbe a rendere necessario il linguaggio umano e la sua intricata complessità grammaticale e sintattica. Il linguaggio degli animali — suoni, segni, gesti — sarebbe ampiamente sufficiente per tutti i bisogni immediati, non solo per l'autoconservazione e la conservazione della specie, ma anche per la manifestazione degli stati d'animo e dei sentimenti.

Non l'anima, ma la mente richiede la parola. In precedenza, quando distinguevo la mente dall'anima, i pensieri della nostra ragione dalle passioni del nostro apparato emotivo, facevo riferimento a Aristotele, e richiamavo l'attenzione sul modo in cui la distinzione chiave del *De Anima* ricevesse forza ulteriore da un passo dell'introduzione al suo breve trattato sul linguaggio, il *De Interpretatione*[59]. È necessario ritornare su quest'ultimo trattato poiché la sua ipotesi piú interessante è che il criterio del *logos*, del discorso coerente, non consista nella verità o nella falsità, ma nel significato. Le parole come tali non sono né vere né false. La parola «centauro», ad esempio (Aristotele cita il caso dell'«ircocervo», un animale

[59] Cfr. nel presente volume il capitolo I. All'inizio del *De Interpretatione*, Aristotele fa riferimento al *De Anima* ove, si legge, sarebbero stati trattati alcuni problemi identici: nulla però, nel *De Anima*, sembra corrispondere ai problemi sollevati dal *De Interpretatione*. Se la mia lettura è corretta, Aristotele può forse aver pensato al passo di cui mi sono avvalsa nel capitolo I, vale a dire, *De Anima*, 403a 5-10.

metà caprone e metà cervo), «significa qualcosa, benché nulla di vero o di falso, a meno che non vi si aggiunga "che esiste" o "che non esiste"». Il *logos* è il discorso in cui le parole sono combinate cosí da formare una frase che è munita di significato nel suo complesso in virtú della sintesi (*synthēkē*). Le parole, significanti in se stesse, e i pensieri (*noēmata*) si rassomigliano (*eoiken*). Il discorso, quindi, benché in ogni caso «suono significante» (*phōnē semantikē*), non è necessariamente *apophantikos*, un enunciato o una proposizione in cui siano in giuoco *alētheuein* e *pseudesthai*, verità e falsità, essere e non essere. Si è già veduto, del resto, come quest'ultimo non sia affatto l'unico caso possibile: una preghiera è sí un *logos*, ma non è né vera né falsa [60]. Dunque, implicita nell'impulso a parlare non è necessariamente la ricerca di verità, bensí la ricerca di significato. Ed è pure degno di nota che mai nel corso di questa discussione del rapporto tra il linguaggio e il pensiero Aristotele sollevi il problema delle priorità: egli lascia indeciso se il pensiero sia l'origine della parola, come se il discorso fosse semplicemente uno strumento per comunicare i nostri pensieri, o se viceversa il pensiero sia la conseguenza del fatto che l'uomo è un animale che parla. In ogni caso, dato che le parole — portatrici del significato — e i pensieri si rassomigliano, *agli esseri che pensano è proprio un impulso a parlare, agli esseri che parlano è proprio un impulso a pensare.*

Di tutti i bisogni dell'uomo, solo al «bisogno di ragione» non si saprebbe adeguatamente far fronte senza il pensiero discorsivo, né quest'ultimo è concepibile senza parole già munite di significato, prima che una mente, per cosí dire, si metta in cammino attraverso di esse — *poreuesthai dia logōn* (Platone). Non c'è dubbio che il linguaggio serva parimenti alla comunicazione tra gli uomini, ma in tal caso è necessario solo perché gli uomini sono esseri pensanti e, come tali, sono nella necessità di comunicare i loro pensieri: i pensieri non hanno bisogno di essere comunicati per prodursi, ma non possono prodursi se non li si enuncia — a bocca chiusa o a voce alta nel dialogo, secondo il caso. Proprio perché il pensiero, sebbene abbia luogo sempre mediante parole, non ha bisogno di ascoltatori, Hegel poteva affermare, d'accordo con la testimonianza di quasi tutti i filosofi, che «la filosofia è qualcosa di solitario». E non perché l'uomo è un essere pensante, ma perché esiste solo al plurale, la sua ragione è anch'essa bisognosa di comunicazione e rischia di smarrire la rotta quando ne sia privata: in verità, come osservava Kant, la ragione non «è fatta per isolarsi, ma per comunicare» [61]. La funzione di tale discorso senza voce — *tacite secum rationare*, secondo Anselmo di Canterbury [62], «ragionare silenziosamente con se stessi» — è di venire a capo di tutto ciò che è dato ai sensi nelle apparenze quotidiane; il bisogno di ragione consiste nel *rendere conto — logon didonai*, come piú esattamente dicevano i Greci — di tutto ciò che sia o che sia avvenuto. A ciò sospinge non la sete di conoscenza — il bisogno può manifestarsi in connessione con fenomeni ben noti e del tutto familiari — ma la ricerca di significato. Dare un nome alle cose, la pura e semplice creazione di parole, è il modo dell'uomo di *far proprio* e, per dir cosí, disalienare un mondo al quale, dopo tutto, ognuno di noi è nato come nuovo venuto e come straniero.

Queste osservazioni sulla connessione reciproca di linguaggio e pensiero, che fanno sospettare l'impossibilità di un pensiero senza parole, non si applicano, ovviamente, a quelle civiltà in cui piú della parola discorsiva è determinante il segno scritto e in cui, di conseguenza, il pensiero stesso non è discorso senza voce ma frequentazione mentale di immagini. Ciò vale in particolar modo per la Cina, la cui filosofia non ha certo nulla da invidiare alla filosofia occidentale. In Cina, «la potenza delle parole si basa su quella del segno scritto, l'immagine», e non viceversa, come avviene nei linguaggi alfabetici in cui la scrittura è pensata come secondaria, non piú di un insieme convenuto di simboli [63]. Per i cinesi, ogni segno rende visibile ciò che noi chiameremmo un concetto o un'essenza: si dice che Confucio affermasse che il segno cinese che designa il «cane» è l'immagine perfetta del cane in quanto tale, mentre

[60] Aristotele, *De Interpretatione*, 16a4-17a9 (trad. it. *Dell'Espressione*, in *Opere*, cit., vol. I, pp. 51-55).

[61] I. Kant, *Reflexionen zur Anthropologie*, n. 897, in *Gesammelte Schriften*, cit., p. 392.

[62] Nel *Monologion*.

[63] Il testo cui si rifà strettamente ciò che segue è il primo capitolo, sopra *La lingua e la scrittura*, del libro mirabile di M. Granet, *La pensée chinoise*, Paris, 1934. Mi sono giovata della recente edizione tedesca, con gli aggiornamenti di Manfred Porkert: *Das chinesische Denken—Inhalt, Form, Charakter*, München, 1971.

secondo il nostro punto di vista «non c'è immagine che possa essere adeguata al concetto» di cane in generale. «Essa non raggiungerebbe mai quell'universalità del concetto che lo rende valido per tutti i cani»[64]. Secondo Kant, che nel capitolo sullo Schematismo della *Critica della ragion pura* chiarisce uno degli assunti fondamentali di tutto il pensiero occidentale, «il concetto del cane designa una regola secondo la quale la mia immaginazione può delineare la figura di un quadrupede in generale, senza limitarla ad una singola figura particolare che mi presenti l'esperienza o a ciascuna immagine possibile che io possa rappresentarmi *in concreto*». E Kant aggiunge subito dopo: «Questo schematismo del nostro intelletto... è un'arte celata nel profondo dell'anima umana, il cui vero maneggio noi difficilmente strapperemo mai alla natura, perché sia esposto scopertamente innanzi ai nostri occhi»[65].

Nel nostro contesto, l'interesse del passo kantiano è che la facoltà della nostra mente di frequentare enti invisibili vi risulta necessaria anche per l'ordinaria esperienza sensibile, affinché un cane sia riconosciuto come tale indipendentemente dalla forma in cui il quadrupede si presenti allo sguardo. Ne segue che si dovrebbe essere in grado di «intuire», nel senso kantiano, in un oggetto il suo carattere generale, che non è mai presente ai sensi. Per designare questi schemi — pure astrazioni — Kant impegnava il termine «monogramma» e si può forse comprendere nel modo piú adeguato la scrittura cinese se la intendiamo, per cosí dire, come monogrammatica. In altre parole, ciò che per noi è «astratto» e invisibile è per i cinesi emblematicamente concreto e visibilmente dato nella loro scrittura, come quando, per esempio, l'immagine di due mani congiunte è usata per il concetto di amicizia. Essi pensano per immagini, non in parole. E tale pensare per immagini resta sempre «concreto»: non può essere discorsivo, svolgendosi lungo una ordinata direzione di pensiero, né può rendere conto (*logon didonai*) di se stesso. La risposta all'interrogazione tipicamente socratica, Che cos'é l'amicizia?, è visibilmente presente e in piena evidenza nell'emblema di due mani congiunte e «l'emblema sprigiona tutto un flusso di rappresentazioni figurate» lungo la catena di associazioni plausibili che

[64] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 180 (trad. it. cit., p. 165).
[65] *Ibidem*, B 181 (trad. it. cit., p. 166).

connettono le immagini le une alle altre. Ciò appare nel modo piú vivido nella grande varietà dei segni composti, allorché, per esempio, il segno che sta per il «freddo» combina «tutte le nozioni associate al pensiero del freddo» con le attività che servono a riparare gli uomini contro il freddo. Pertanto, anche se letta ad alta voce, la poesia coinvolgerà l'ascoltatore in modo ottico: questi non si atterrà alle parole che ascolta, bensí al segno di cui ha memoria e, con esso, alle percezioni visive cui nitidamente il segno rinvia.

Le differenze tra il concreto pensiero per immagini e il nostro astratto occuparci di concetti verbali sono affascinanti e insieme inquietanti: non ho la competenza per trattarne in modo adeguato. Tali differenze sono forse tanto piú inquietanti perché dal loro stesso seno emerge distintamente un assunto che abbiamo in comune con i cinesi: l'indiscussa priorità della visione nelle attività spirituali. Come vedremo tra breve, tale priorità resta assolutamente determinante durante tutta la storia della metafisica occidentale e della sua idea di verità. Ciò che ci differenzia dai cinesi non è il *nous* ma il *logos*, la necessità di rendere conto e di *giustificare* mediante le parole. Ogni processo rigorosamente logico, come la deduzione di inferenze dal generale al particolare o il ragionamento induttivo dal particolare a qualche regola generale, rappresenta tali giustificazioni, e ciò si realizza solo mediante le parole. A quanto mi è noto, solamente Wittgenstein giunse alla consapevolezza che la scrittura geroglifica corrispondeva a un'idea della verità compresa secondo la metafora della visione: «Per comprendere l'essenza di una proposizione, pensiamo alla grafia geroglifica, che raffigura i fatti che descrive. E da essa è scaturita la grafia alfabetica, senza che si perdesse ciò che era essenziale della raffigurazione»[66]. Quest'ultima osservazione, naturalmente, è molto dubbia. Meno dubbio è che la filosofia sarebbe mai venuta alla luce cosí come la conosciamo senza la ricezione e l'adattamento primitivi, da fonti fenicie, dell'alfabeto in Grecia.

Il linguaggio, tuttavia, il solo *medium* mediante il quale le attività della mente possono manifestarsi non solo al mondo

[66] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 4.016: *«Um das Wesen des Satzes zu verstehen, denken wir an die Hieroglyphenschrift, welche die Tatsachen, die sie beschreibt, abbildet. Und aus ihr wurde die Buchstabenschrift, ohne das Wesentliche der Abbildung zu verlieren»* (trad. it. cit., p. 23).

esterno, ma anche allo stesso io della mente, non è evidentemente adeguato all'attività del pensare quanto lo è la visione all'attività del vedere. Nessun linguaggio possiede un vocabolario già pronto per i bisogni dell'attività della mente: essi traggono il loro lessico da parole che in origine corrispondevano sia ad esperienze sensibili sia ad altre esperienze della vita ordinaria. E nondimeno tale adozione non è mai casuale o arbitrariamente simbolica (come per i segni matematici) o emblematica: ogni linguaggio filosofico e grandissima parte del linguaggio poetico sono metaforici, ma non nel senso semplicistico dell'*Oxford English Dictionary* e della sua definizione di «Metafora» come «figura di discorso nella quale un nome o un termine descrittivo è trasferito a un oggetto differente, quantunque analogo, da quello cui è applicabile in senso proprio». Ad esempio non esiste nessuna analogia tra un tramonto e la vecchiaia, e allorché nella trita metafora il poeta parla della vecchiaia come del «tramonto della vita», ciò che ha in mente è piuttosto una doppia relazione: il tramonto del sole è in rapporto col giorno che l'ha preceduto come la vecchiaia con la vita. Se pertanto, come vuole Shelley, il linguaggio del poeta deve essere «vitalmente metaforico», lo è nella misura in cui «contrassegna le *relazioni* precedentemente non percepite delle cose e ne perpetua la percezione» (corsivo mio) [67]. Ogni metafora porta allo scoperto «una percezione intuitiva della somiglianza in cose dissimili» e, secondo Aristotele, rappresenta proprio per questa ragione un «segno del genio», «di gran lunga la cosa piú grande» [68]. Ma poi, per lo stesso Aristotele, tale somiglianza non si identifica con quella presente in oggetti altrimenti dissimili, ma è una somiglianza di relazioni quale ha luogo in un'*analogia*, che necessita sempre di quattro termini e si può rappresentare nella formula B : A = D : C. «Cosí una coppa è in rapporto a Dioniso ciò che uno scudo è per Ares. Di conseguenza la coppa sarà descritta metaforicamente come lo "scudo di *Dioniso*"» [69]. Secondo Kant questo parlare per analogie, in linguaggio metaforico, è il solo mezzo attraverso il quale la ragione speculativa, che qui chiamiamo pensiero, può manifestare se stessa. Al pensiero senza immagini, «astratto», la metafora fornisce un'intuizione tratta dal mondo delle apparenze, la cui funzione è di «provare la realtà dei nostri concetti» [70] annullando dunque, per cosí dire, quel ritrarsi dal mondo delle apparenze che è la pre-condizione delle attività spirituali. Ciò riesce relativamente agevole finché il pensiero si limita a rispondere alle esigenze del nostro bisogno di conoscere e capire ciò che si dà nel mondo che appare, finché, insomma, si resta entro i confini del ragionamento di senso comune: ciò di cui abbiamo bisogno per il pensare del senso comune sono *esempi* con cui illustare i nostri concetti; e si tratta di esempi adeguati poiché tali concetti sono a loro volta ricavati dalle apparenze, — si tratta di mere astrazioni. In tutt'altro modo stanno le cose se il bisogno della ragione trascende i limiti del mondo dato, e ci sospinge nelle acque avventurose della speculazione, allorché «non si può assolutamente dare alcuna intuizione che sia adeguata [alle idee della ragione]» [71]. A questo punto interviene la metafora. La metafora effettua il *metapherein* — «trans-portare» — di un'autentica e in apparenza impossibile *metabasis eis allo genos*, il passaggio da uno stato esistenziale, quello del pensare, a un altro, quello di apparenza tra le apparenze. E ciò può essere realizzato solo mediante *analogie*. Come esempio di metafora felice Kant adduce la descrizione dello stato dispotico come «semplice macchina (una specie di mulino a braccia)» in quanto è «governato da un'unica assoluta volontà individuale ... Non c'è, è vero, alcuna somiglianza tra uno stato dispotico e un mulino a braccia; ma c'è una somiglianza tra le regole secondo le quali riflettiamo sulle due cose e la loro causalità». E Kant aggiunge: «Il nostro linguaggio è pieno di queste presentazioni indirette», un fatto «finora insufficientemente analizzato, sebbene meriti una piú profonda indagine») [72]. Le conoscenze della metafisica sono «ottenute per *analogia*, non nel significato usuale di rassomiglianza imperfetta di due cose, ma come *somiglianza perfetta di due rapporti tra cose del tutto dissimili*» [73].

67 P.B. Shelley, *A Defence of Poetry*.
68 Aristotele, *Poetica*, 1459a5 (trad. it. in *Opere*, cit., vol. IV, p. 575).
69 *Ibidem*, 1457b17 ss. (trad. it. cit., pp. 567 ss.).

70 I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 59 (trad. it. *Critica del giudizio*, cit., p. 215).
71 *Ibidem*, (trad. it. cit., *loc. cit.*).
72 *Ibidem*, (trad. it. cit., p. 216).
73 I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden kunftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten kommen*, n. 58 (trad. it. *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, cit., p. 126). Dal canto suo, del resto, Kant era consapevole di questa peculiarità del linguaggio filosofico già nel periodo pre-critico: «I nostri con-

Nel linguaggio spesso piú impreciso della *Critica del giudizio* queste «rappresentazioni soltanto secondo analogia» sono dette anche «simboliche» [74].

Tutti i termini filosofici sono metafore, analogie, per cosí dire, congelate, il cui significato autentico si dischiude quando la parola sia riportata al contesto d'origine, certo presente in modo vivido e intenso alla mente del primo filosofo che la impiegò. Allorché Platone introdusse nel linguaggio filosofico le parole di tutti i giorni «anima» e «idea» — connettendo un organo invisibile dell'uomo, l'anima, con qualcosa d'invisibile presente nel mondo dell'invisibile, le idee — doveva tuttavia sentir risuonare in quelle parole il loro uso nel linguaggio pre-filosofico ordinario. *Psyche* è il «soffio vitale» esalato dal morente, e idea, o *eidos*, è la sagoma o il modellino che l'artigiano deve avere innanzi agli occhi della mente prima di iniziare la sua opera — un'immagine che sopravvive al processo di fabbricazione cosí come trascende l'oggetto fabbricato e può fungere da modello ancora una volta e sempre di nuovo, acquisendo cosí una durata senza fine che la rende idonea all'eternità nel cielo delle idee. L'analogia soggiacente alla dottrina platonica dell'anima è la seguente: come il soffio vitale è in rapporto col corpo che abbandona, cioè col cadavere, cosí, d'ora innanzi, si reputerà che l'anima sia in rapporto col corpo vivente. E l'analogia soggiacente alla dottrina delle idee può essere ricostruita in modo simile: come l'immagine mentale dell'artigiano dirige la sua mano nel corso della fabbricazione e costituisce la misura della riuscita o dell'insuccesso dell'oggetto, allo stesso modo tutti gli elementi dati materialmente e sensibilmente nel mondo delle apparenze si riferiscono a uno schema invisibile, situato nel cielo delle idee, e sono valutati in rapporto ad esso.

cetti razionali piú elevati... assumono abitualmente una specie di veste corporea per acquistare chiarezza»; v. *Träume eines Geistersehers*, in *Werke*, cit., vol. I, p. 948 (trad. it. *I sogni di un visionario*, cit., p. 125).

[74] I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 59 (trad. it. cit., p. 216). Sarebbe tutt'altro che privo d'interesse esaminare la nozione kantiana di «analogia» dagli scritti giovanili all'*Opus postumum*: è sorprendente, infatti, a quale data straordinariamente precoce s'affacciò alla sua mente l'idea che il pensiero metaforico — vale a dire, il pensare per analogie — potesse salvare il pensiero speculativo dal suo peculiare senso di irreale. Già nell'*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, pubblicata nel 1755, Kant scrive, a proposito della «probabilità» dell'esistenza di Dio: «Non sono cosí votato alle conseguenze della mia teoria da non saper essere pronto a riconoscere... la sua indimostrabilità. Nondimeno, mi aspetto... che una simile mappa dell'infinito, che abbraccia una materia che sembra... restare per sempre occulta all'intelligenza umana, *non sarà, per questo, considerata immediatamente come una chimera, soprattutto allorché si sia fatto ricorso all'analogia*» (i corsivi sono miei; citato da *Kant's Cosmogony*, Glasgow, 1900, pp. 146-147).

Sappiamo che *noeomai* fu usato dapprima nel senso di percepire con gli occhi e trasferito poi alle percezioni della mente nel senso di «apprensione»; da ultimo, la parola passò a designare la forma di pensiero piú elevata. Si può supporre che nessuno pensasse che l'occhio, l'organo della vista, e il *nous*, l'organo del pensiero, fossero la stessa cosa; ma la parola stessa indicava che la relazione tra l'occhio e l'oggetto veduto era simile alla relazione tra la mente e il proprio oggetto di pensiero — produceva, cioè, lo stesso tipo di evidenza. Sappiamo che nessuno prima di Platone aveva impiegato la parola designante il modello o il prototipo dell'artigiano nel linguaggio filosofico, cosí come nessuno prima di Aristotele si era servito della parola *energos*, aggettivo indicante una persona attiva, indaffarata, all'opera, per forgiare il termine *energeia*, denotante ciò che è in atto, in opposizione a *dynamis*, la mera potenzialità. E lo stesso può dirsi di termini canonici quali «sostanza» e «accidente», derivati dalla traduzione latina di *hypokeimenon* e *kata symbebēkos*: ciò che sta sotto in quanto distinto da ciò che si accompagna accidentalmente. Nessuno prima di Aristotele aveva usato in un senso diverso da accusa la parola *katēgoria*, che designava ciò che veniva detto contro un imputato nel corso delle procedure giudiziarie [75]. Nell'uso aristotelico, questa parola si trasforma in qualcosa come «predicato», sulla base della seguente analogia: proprio come una imputazione (*kategoreuein ti tinos*) fa discendere (*kata*) su un imputato qualcosa di cui lo si accusa, e che perciò gli appartiene, cosí il predicato attribuisce al soggetto la qualità appropriata. Simili esempi sono tutti ben noti e si potrebbero moltiplicare. Ne aggiungerò uno soltanto, che mi sembra particolarmente eloquente in virtú del suo grande rilievo per la terminologia filosofica: al greco *nous* corrispondono oggi tanto mente — dal latino *mens*, che indicava qualcosa di simile al tedesco *Gemüt* — quanto ragione. Qui ci interessa solamente la seconda. Ragione viene dalla parola latina *ratio*, derivata dal verbo *reor*, *ratus sum* che significa calcolare e altresí raziocinare. La tradu-

[75] V.F. MacDonald Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, New York, 1957, p. 275.

zione latina ha dunque un contenuto metaforico completamente differente, molto piú vicino al *logos* che non al *nous* dei Greci. A coloro che nutrono un comprensibile pregiudizio nei confronti degli argomenti etimologici, vorrei ricordare la ricorrente espressione ciceroniana *ratio ed oratio*, che in greco non avrebbe senso alcuno.

Gettando un ponte sull'abisso tra le attività interiori e invisibili della mente e il mondo delle apparenze, la metafora fu sicuramente il dono piú grande che il linguaggio potesse offrire al pensiero e quindi alla filosofia, ma in sé e per sé, prima che filosofica la metafora è originariamente poetica. Non stupisca perciò, che i poeti, e gli scrittori in sintonia con la poesia piú che con la filosofia, siano stati consapevoli della sua funzione essenziale. Leggiamo cosí in un saggio poco noto di Ernest Fenollosa, pubblicato da Ezra Pound e per quanto ne so mai ricordato nella letteratura sulla metafora, che «la metafora è ... la vera sostanza della poesia»; senza di essa, «non vi sarebbe alcun ponte su cui passare dalla verità minore del visibile a quella maggiore dell'invisibile»[76].

Il primo a scoprire questo strumento poetico fu Omero, i cui due poemi pullulano di espressioni metaforiche di ogni sorta. In tale *embarras de richesses* scelgo il passo dell'*Iliade* in cui il poeta paragona l'assalto straziante della paura e del dolore nel petto degli uomini all'attacco combinato dei venti da piú direzioni sulle acque del mare[77]. Pensate a queste tempeste che conoscete cosí bene, sembra dire il poeta, e conoscerete qualcosa della paura e del dolore. Ma è significativo che il contrario non sia vero. Si pensi quanto si vuole al dolore e alla paura, ma non si saprà nulla dei venti e del mare: il paragone ha il palese scopo di dire che cosa il dolore e la paura fanno al cuore dell'uomo, è inteso cioè a illuminare un'esperienza che

76 Il saggio di Fenollosa, *The Chinese Written Character as a Medium for Poetry*, edito da Ezra Pound in *Instigations*, Freeport, N.Y., 1967 (trad. it. *L'ideogramma cinese come mezzo di poesia*, in E. Pound, *Opere scelte*, Milano, 1970, pp. 373-409) contiene una singolare argomentazione a difesa della scrittura cinese: «La sua etimologia è costantemente visibile». La parola fonetica «non reca in volto la sua metafora. Dimentichiamo che la parola "personalità" indicava una volta non già l'anima, bensí la maschera dell'anima [attraverso la quale l'anima, per cosí dire, risuonava — *per-sonare*]. Impossibile dimenticare questo genere di cose usando gli ideogrammi cinesi... Da noi il poeta è l'unico per il quale gli accumulati tesori genealogici delle parole siano reali e attivi» (*op. cit.*, p. 25; trad. it. cit., pp. 398-399).

77 Omero, *Iliade*, libro IX, vv. 1-8.

non appare. L'irreversibilità differenzia nettamente l'analogia dal simbolo matematico usato da Aristotele nel tentativo di descrivere il meccanismo della metafora. Infatti, per quanto felicemente la metafora abbia colto una «perfetta somiglianza» di relazione tra due «cose totalmente dissimili», al di là, dunque dell'adeguatezza con cui la formula «B : A = D : C» sembra riuscire ad esprimere tale somiglianza (poiché A non è ovviamente lo stesso di C e B non è lo stesso di D), l'equazione di Aristotele implica reversibilità: se B : A = D : C, allora C : D = A : B. Ciò che si smarrisce nel calcolo matematico è la funzione reale della metafora, il fatto che con essa la mente si volge al mondo sensibile al fine di illuminare le esperienze non sensibili della mente, quelle esperienze per le quali nessuna lingua possiede le parole. (La formula aristotelica poteva funzionare perché concerneva solo cose visibili e si applicava in realtà non alle metafore e al loro trans-portare da una sfera a un'altra, bensí agli *emblemi*. E gli emblemi sono già illustrazioni visibili di qualcosa d'invisibile: la coppa di Dioniso come pittogramma del giubilo festoso associato al vino; lo scudo di Ares come pittogramma del furore guerriero; la bilancia nelle mani di una divinità cieca come pittogramma della Giustizia, che soppesa le azioni senza riguardo alle persone che le hanno compiute. Lo stesso è vero delle logore analogie oramai convertitesi in modi di dire, come nel caso del secondo esempio aristotelico: «la vecchiaia (D) sta alla vita (C) come la sera (B) sta al giorno (A)»).

Nel discorrere comune è usato un gran numero di espressioni figurate che assomigliano a metafore senza esercitarne la funzione autentica[78]. Si tratta di mere figure di discorso, anche se usate dai poeti («bianco come l'avorio», per restare a Omero), le quali poi, non di rado, sono a loro volta caratterizzate da un trasferimento, allorché un termine appartenente a una classe di oggetti viene riferito a un'altra classe: si parla cosí del «piede» di una tavola, come se invece che a un mobile fosse saldato a un uomo o a un animale. Qui il trasferimento ha luogo in una stessa sfera, nell'ambito del *genus* di ciò che è visibile; e l'analogia, in questo caso, è in effetti reversi-

78 Il manoscritto purtroppo inedito di Marshall Cohen, *The Concept of Metaphor*, che mi è stato gentilmente concesso di consultare, contiene esempi doviziosi, insieme con un'eccellente rassegna della letteratura sul tema.

bile. Ma le cose non stanno sempre cosí, nemmeno quando si tratta di metafore che non rinviano direttamente a qualcosa d'invisibile. C'è in Omero un tipo piú complesso di metafora estesa o similitudine, che pur muovendosi tra enti visibili, allude a una storia nascosta. Viene subito alla mente, a esempio, il grande dialogo tra Odisseo e Penelope che precede la scena del riconoscimento, in cui Odisseo, travestito da mendicante, dicendo «molte menzogne», racconta a Penelope di aver visto e conosciuto suo marito a Creta: al che, nell'ascoltare «scorrevano lacrime» sul volto di Penelope e «il suo corpo si scioglieva, come si scioglie la neve su cime di monti, quando Euro l'ha sciolta, Zefiro l'aveva ammucchiata; e della neve sciolta, correndo, s'empiono i fiumi: cosí si scioglievano le sue belle guance nel piangere, piangendo Penelope lo sposo che le era accanto seduto»[79]. Qui la metafora sembra combinare solo enti visibili: le lacrime sulle guance di Penelope non sono meno visibili della neve che si scioglie. Ma l'invisibile reso visibile nella metafora è il lungo inverno dell'assenza di Odisseo, il gelo senza vita, la durezza implacabile di tutti quegli anni che ora, ai primi segni di speranza per una vita nuova, incominciano a disciogliersi. Le lacrime in sé non erano state che l'espressione del dolore: il loro significato — i pensieri che le causarono — divengono manifesti nella metafora della neve che si scioglie e inumidisce la terra prima della primavera.

Kurt Riezler, il primo ad associare la «similitudine omerica e l'inizio della filosofia» insiste sul *tertium comparationis* che, necessario a ogni paragone, consente «al poeta di percepire e rendere noti l'anima come mondo e il mondo come anima»[80]. Dietro l'opposizione di mondo e anima, deve esistere un'unità che rende la corrisondenza possibile, una «legge sconosciuta», come vuole il Riezler citando Goethe, presente allo stesso modo nel mondo dei sensi e nel regno dell'anima. È quella medesima unità in cui si congiungono tutti i contrari — giorno e notte, luce e tenebra, freddo e caldo —, ognuno dei quali non è concepibile isolato, e sarebbe impensabile a meno di non essere misteriosamente connesso con la sua antitesi. Tale unità nascosta diviene allora, secondo Riezler, l'argomento peculiare della riflessione dei filosofi, il *koinos logos* di Eraclito, lo *hen pan* di Parmenide; la percezione di quest'unità distingue la verità del filosofo dalle opinioni dell'uomo comune. A sostegno di questa ipotesi, Riezler cita Eraclito: «Il dio è giorno-notte, inverno-estate, guerra-pace, sazietà-fame [tutti gli opposti, egli è il *nous*]; si trasforma come il fuoco che, quando si mescola ai profumi, prende il nome dall'aroma di ognuno di essi»[81].

Potremmo convenire che la filosofia andò a scuola da Omero per emulare il suo esempio. E questa convinzione si rafforza se si considerano le due parabole di pensiero piú antiche, le piú autorevoli e le piú influenti di tutte: il viaggio di Parmenide alle porte del giorno e della notte e la parabola platonica della Caverna; il primo è un poema, mentre la seconda, essenzialmente poetica, si avvale dall'inizio alla fine del linguaggio di Omero. Ciò lascia comprendere sino qual punto Heidegger avesse ragione richiamando la prossimità della poesia e del pensiero[82].

Se cerchiamo ora di esaminare piú in dettaglio i vari modi in cui il linguaggio riesce a colmare l'abisso tra la sfera dell'invisibile e il mondo delle apparenze, si può abbozzare, in via ipotetica, lo schema seguente. Dalla suggestiva definizione aristotelica del linguaggio come «risuonare munito di senso» delle parole, già in se stesse «suoni significanti» che «assomigliano» ai pensieri, consegue che il pensiero è l'attività spirituale che attualizza quei prodotti della mente che sono inerenti alla parola e per i quali, prima ancora di ogni sforzo particolare, il linguaggio ha già trovato una dimora adeguata, benché provvisoria, nel mondo di ciò che è udibile. Se il parlare e il pensare scaturiscono da un'origine comune, il dono stesso del linguaggio potrebbe allora essere assunto come una sorta di prova o forse, meglio, come un pegno, del fatto che l'uomo è per natura provvisto di uno strumento capace di trasformare l'invisibile in un'«apparenza». La «terra del pensiero» di Kant — *Land des Denkens* — può anche non apparire o manifestarsi mai agli occhi del corpo: è però manifesta, con tutte le defor-

[79] Omero, *Odissea*, libro XIX, vv. 203-209 (trad. it. *Odissea*, Torino, 1977, p. 535).

[80] K. Riezler, *Das Homerische Gleichnis und der Anfang der Philosophie*, in *Die Antike*, vol. XII, s.l., 1936.

[81] Eraclito, framm. B 67, in *Die Fragmente der Vorsokratiker*, a cura di H. Diels e W. Kranz, cit. (trad. it. in *I presocratici*, cit., vol. I, p. 211).

[82] M. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Bern, 1947 (trad. it. *Pensiero e Poesia*, Roma, 1977).

mazioni del caso, non alla mente soltanto, ma agli orecchi del corpo. Ed è in questa sfera che per mezzo della metafora il linguaggio della mente fa ritorno al mondo della visibilità per illuminare e approfondire ciò che non si può vedere ma può essere detto.

Analogie, metafore e emblemi sono i fili con cui la mente si tiene stretta al mondo anche quando, per distrazione, abbia perduto il contatto diretto con esso, ed assicurano l'unità dell'esperienza dell'uomo. Per di piú, nello stesso processo di pensiero essi fungono da modelli che guidano il nostro orientamento, affinché non si vada alla cieca tra esperienze che i sensi corporei, con la loro certezza relativa dovuta alla conoscenza, non possono aiutarci a attraversare. Nel semplice dato di fatto che la mente è in grado di scoprire tali analogie, che il mondo delle apparenze ci rammenta cose non apparenti, si può forse leggere una sorta di «prova» che mente e corpo, pensiero e esperienza sensibile, l'invisibile ed il visibile si co-appartengono, sono, per cosí dire, «fatti» l'uno per l'altro. In altri termini, se lo scoglio che nel mare «resiste alla rapina dei venti muggenti e all'onda che vi s'infrange rigonfia» può divenire metafora della resistenza in battaglia, «non è corretto affermare che la roccia è percepita antropomorficamente, a meno di non aggiungere che la nostra comprensione dello scoglio è antropomorfica per la stessa ragione per cui si è in grado di guardare se stessi petromorficamente»[83]. Esiste infine l'irreversibilità del rapporto espresso nella metafora: a modo suo essa indica il primato assoluto del mondo delle apparenze e procura insieme una testimonianza supplementare del carattere straordinario del pensare, del suo trovarsi sempre fuori dell'ordine.

Quest'ultimo punto riveste un'importanza particolare. Se il linguaggio del pensiero è essenzialmente metaforico, ne deriva che il mondo delle apparenze si insinua nel pensiero in modo del tutto indipendente dai bisogni del nostro corpo e dalle esigenze dei nostri simili, poiché gli uni e le altre ci porterebbero nuovamente al suo interno comunque. Per quanto nel pensare si sia prossimi a ciò che è lontano, per quanto si sia assenti da ciò che è vicino, l'io che pensa, ovviamente, non

[83] B. Snell, *From Myth to Logic: The Role of the Comparison*, in *The Discovery of the Mind*, New York, 1960, p. 201.

abbandona mai del tutto il mondo delle apparenze. La teoria dei «due mondi», come abbiamo già detto, è sí un'illusione metafisica, ma non è né arbitraria né accidentale: è l'illusione piú plausibile che abbia mai afflitto l'esperienza del pensare. Concedendosi all'uso metaforico, il linguaggio ci permette di pensare, cioè di avere commercio con il non sensibile, proprio perché consente di «portare oltre» — *metapherein* — le nostre esperienze sensibili. Non vi sono due mondi proprio perché la metafora li unisce.

4. *La metafora e l'ineffabile*

Spinta al linguaggio come al solo medium della sua manifestazione, ogni attività della mente trae le proprie metafore da un differente senso corporeo; e la loro plausibilità dipende da un'affinità innata tra certi dati spirituali e certi dati sensibili. Cosí, fin dagli albori della filosofia propriamente detta, si è pensato al pensiero in termini di *visione*, e poiché il pensare è l'attività spirituale fondamentale e piú radicale, è perfettamente vero che «tendenzialmente, la visione ha servito da paradigma della percezione in generale e perciò da unità di misura degli altri sensi»[84]. La lingua greca e, di conseguenza, il nostro linguaggio concettuale sono cosí profondamente compenetrati da tale predominio della vista che raramente lo si trova oggetto di considerazione, quasi rientrasse tra quelle cose troppo ovvie per essere notate. L'incidentale osservazione di Eraclito, «Gli occhi sono piú fedeli testimoni degli orecchi»[85], costituisce un'eccezione e, del resto, non può aiutarci molto. Anzi, se si considera la facilità con cui, a differenza degli altri sensi, la vista può essere esclusa dal mondo esterno, se si prende in esame l'antica nozione dell'aedo cieco, le cui storie erano fatte per l'ascolto, è legittimo chiedersi come mai non sia stato l'udito a conquistare il rango di metafora guida del pensiero[86]. Né, d'altronde, è completamente

[84] H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, New York, 1966, p. 135. Il capitolo sopra *La nobiltà della vista* costituisce un sussidio senza eguali per la chiarificazione della storia del pensiero occidentale.

[85] Eraclito, framm. 101a, in *Die Fragmente der Vorsokratiker*, cit.

[86] Su questa linea, si direbbe, muove il pensiero di Aristotele in uno dei suoi trattati scientifici: «Di queste facoltà, per le semplici necessità della vita e in sé e per

vero che, secondo le parole di Hans Jonas, «la mente è andata nella direzione indicata dalla vista»[87]. Le metafore usate dai teorici della Volontà non sono ricavate quasi mai dalla sfera della visione: il loro modello può essere il desiderio in quanto quintessenza di tutti i nostri sensi — poiché sono al servizio del generale stato di appetizione di una creatura caratterizzata dal bisogno e dall'indigenza —, oppure sono derivate dall'udito, nel solco della tradizione ebraica di un Dio che si ode ma non si vede. (Le metafore tratte dall'udito sono assai rare nella storia della filosofia: la piú notevole eccezione moderna è costituita dagli scritti del tardo Heidegger, dove l'io che pensa «ascolta» il richiamo dell'Essere. Gli sforzi medioevali per conciliare l'insegnamento biblico con la filosofia greca attestano la completa vittoria dell'intuizione e della contemplazione sopra ogni forma di ascolto, vittoria adombrata, per cosí dire, dal precoce tentativo di Filone d'Alessandria di accordare il proprio credo giudaico con la sua filosofia platonizzante. Ancora consapevole della distinzione tra la verità ebraica, che poteva essere soltanto ascoltata, e l'ellenica *visione* del vero, egli fece della prima un semplice preludio della seconda; tale passaggio era realizzato grazie all'intervento divino che avrebbe convertito in occhio l'orecchio dell'uomo per permettere alla cognizione umana una maggiore perfezione[88]).

Il giudizio, infine, — la nostra attitudine spirituale scoperta per ultima — deriva il suo linguaggio metaforico, come Kant sapeva bene, dal senso del *gusto* (la *Critica del giudizio* fu concepita originariamente come una «Critica del Gusto»), il piú intimo, privato e idiosincratico dei sensi, in certo senso l'opposto della vista e della sua «nobile» distanza. Il problema capitale della *Critica del giudizio* fu perciò di scoprire in che

sé, la piú riguardevole è la vista, ma per la mente [*nous*] e indirettamente [*kata symbebēkos*], l'udito... L'udito contribuisce in moltissima parte alla sapienza, perché il discorso, che è causa di istruzione, è tale in quanto è udibile; ma udibile non in sé e per sé, ma indirettamente — infatti il discorso è formato di parole e ogni parola è un simbolo razionale. Di conseguenza, degli uomini privi fin dalla nascita dell'uno o dell'altro senso, i ciechi sono piú intelligenti dei sordomuti». V. Aristotele, *De sensu et sensibilibus*, 437a4-17 (trad. it. *Del senso e dei sensibili*, in *Opere*, cit., vol. II, p. 561). Il fatto è che Aristotele, a quanto pare, non si è mai ricordato di quest'osservazione scrivendo di filosofia.

87 H. Jonas, *op. cit.*, p. 152.

88 A Filone d'Alessandria è dedicato il capitolo III, in particolare le pp. 94-97, di H. Jonas, *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Göttingen, 1954, che costituisce la seconda parte di *Gnosis und spätantiker Geist*, Göttingen, 1934.

modo le proposizioni del giudizio potessero mai aspirare, come di fatto aspirano, al consenso universale.

Hans Jonas elenca tutti i vantaggi offerti dalla vista come modello e metafora guida della mente che pensa. C'è innanzitutto il fatto incontestabile che nessun altro senso stabilisce una simile distanza di sicurezza tra soggetto e oggetto; la distanza è la condizione essenziale perché sia possibile la visione: «essa ci fa ottenere il concetto di obiettività, della cosa come è in se stessa distinta dalla cosa in quanto mi turba e mi coinvolge; e da tale distinzione scaturisce l'idea di *theōria* e di verità teoretica». Inoltre, se la vista ci pone di fronte un «molteplice simultaneo», tutti gli altri sensi, in particolare l'udito, «costruiscono le loro "unità del molteplice" percettive in base a una sequenza temporale di sensazioni». La vista consente «libertà di scelta ... in dipendenza dal ... fatto che nel vedere non sono ancora vincolato dall'oggetto veduto... [Quest'ultimo] mi lascia stare come io lascio stare lui», mentre gli altri sensi mi toccano direttamente. Ciò è di particolare importanza se si pensa all'udito che, unico possibile concorrente della vista per la supremazia, si trova squalificato in quanto «si impone a un soggetto passivo». Nell'ascolto, il percipiente è alla mercè di qualcosa o di qualcun altro. (Per questo forse, per inciso, la lingua tedesca fa derivare da *hören*, udire, tutta una costellazione di parole indicanti una posizione di illibertà: *gehorchen*, *hörig*, *gehören*, obbedire, essere in schiavitú, appartenere). Estremamente importante nel presente contesto è il fatto portato in luce da Jonas che la visione necessariamente «comporta l'osservatore» e per quest'ultimo, diversamente dall'ascoltatore, il «*presente* [non costituisce] l'esperienza puntiforme dell'*adesso* che passa», ma si converte in una «*dimensione* entro cui le cose possono essere riguardate ... come un perdurare del medesimo [...]. Soltanto la vista procura dunque la base sensibile perché la mente possa concepire l'idea dell'eterno, di ciò che non muta ed è sempre presente»[89].

Abbiamo sottolineato in precedenza come il linguaggio, l'unico medium in cui l'invisibile può divenire manifesto in un mondo di apparenze, sia incomparabilmente meno adeguato a tale funzione di quanto non siano i sensi rispetto al loro com-

89 H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, cit., pp. 136-147. Cfr. anche *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, cit., pp. 138-152.

pito di fronteggiare il mondo percettibile. Abbiamo anche indicato che, a suo modo, la metafora può correggere tale difetto. Il rimedio non è senza pericoli, né del resto è mai completamente adeguato. Il pericolo risiede nell'evidenza schiacciante procurata dalla metafora con il suo appello all'evidenza indiscussa e irriflessa dell'esperienza sensibile. Se perciò le metafore possono essere usate dalla ragione speculativa, che di fatto non può evitarle, allorché s'insinuano, come è loro tendenza, nel ragionamento scientifico, vengono usate e abusate per creare e procurare un'evidenza plausibile a teorie che sono in realtà mere ipotesi, da sottoporre dunque alla prova o alla riprova dei fatti. Nei *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Hans Blumenberg ha rintracciato, lungo la storia secolare del pensiero occidentale, la vicenda di certe figure di discorso assai comuni, come la metafora dell'*iceberg* o le varie metafore marine, per scoprire, quasi incidentalmente, sino a qual punto alcune pseudoscienze tipicamente moderne debbano la propria plausibilità all'evidenza apparente della metafora, con cui surrogano l'evidenza manchevole dei dati di fatto. Il suo esempio principale è la teoria della coscienza della psicoanalisi, in cui la coscienza è vista come la punta di un *iceberg*, semplice indizio della massa di inconscio fluttuante sotto la superficie [90]. Non solo tale teoria non è mai stata dimostrata, ma nei suoi stessi termini è indimostrabile: nell'istante stesso in cui un frammento di inconscio raggiunge la cima dell'*iceberg* è divenuto conscio, perdendo tutte le proprietà della sua supposta origine. Eppure, l'evidenza della metafora dell'*iceberg* è a tal punto schiacciante che alla teoria non occorre né argomentazione né dimostrazione. L'uso della metafora ci sembrerebbe ineccepibile se ci fosse detto che ciò cui siamo di fronte sono speculazioni intorno a qualcosa d'ignoto: proprio allo stesso modo, i secoli passati si avvalevano di analogie per le loro speculazioni su Dio. Il solo problema è che ad ogni simile speculazione si accompagna una costruzione della mente nel cui ordine sistematico ogni dato trova senza difficoltà il proprio posto ermeneutico, con una coerenza ancora piú serrata di quella offerta da una teoria scientifica accreditata: trattandosi di una costruzione esclusivamente mentale, senza bisogno di una

[90] H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn, 1960, pp. 200 ss. (trad. it. *Paradigmi per una metaforologia*, Bologna, 1969).

esperienza reale, non deve confrontarsi con le eccezioni alla regola.

Sarebbe davvero una tentazione concludere che il pensiero metaforico costituisce un pericolo solo quando è al servizio delle pseudoscienze e che il pensiero filosofico, se non pretende verità dimostrabili, non rischia nulla ad usare metafore appropriate. Sfortunatamente le cose non stanno cosí. I sistemi di pensiero dei grandi filosofi e metafisici del passato mostrano una somiglianza imbarazzante con le costruzioni delle pseudoscienze, salvo che, rispetto alla sicumera dei loro fratelli minori, i grandi filosofi hanno quasi unanimemente insistito su qualcosa di «ineffabile» al di là delle parole scritte, qualcosa di cui, quando pensavano senza scrivere, erano chiaramente consapevoli, e che, nondimeno, rifiutava di lasciarsi agguantare e trasmettere agli altri; essi insistevano, insomma, sulla presenza di qualcosa che rifiutava di concedersi a quella trasformazione grazie a cui, soltanto, avrebbe potuto apparire e prendere il proprio posto tra le apparenze del mondo. Retrospettivamente, si è tentati di ravvisare in queste reiterate dichiarazioni altrettanti tentativi di metter in guardia il lettore contro il pericolo di un errore fatale di comprensione: quelli che gli vengono offerti sono pensieri, non cognizioni o solidi elementi di conoscenza che, una volta acquisiti, possano fugare l'ignoranza; e ciò di cui essi si occupano in quanto filosofi sono questioni che eludono la conoscenza dell'uomo, benché non abbiano eluso, ma anzi ossessionato, la sua ragione. Poiché poi, sulle tracce di tali problemi, i filosofi finirono inevitabilmente per scoprire una gran quantità di cose realmente conoscibili — penso a tutte le leggi e agli assiomi del pensiero rigoroso, alle varie teorie della conoscenza — essi stessi confusero molto presto la distinzione tra pensare e conoscere.

Mentre Platone riteneva ancora che la vera *archē*, l'inizio e il principio [*principle*] del filosofare, consistesse nello stupore [91], nei paragrafi d'apertura della *Metafisica* Aristotele, per primo, interpretò questo stesso stupore come semplice sorpresa o perplessità (*aporein*) [92]: mediante la sorpresa gli uomini divengono consapevoli della loro ignoranza delle cose che possono essere conosciute, a cominciare dalle «cose a portata di

[91] Platone, *Teeteto*, 155 d.
[92] Aristotele, *Metafisica*, 982b11-22.

mano» e procedendo poi «di qui a maggiori difficoltà, quali la luna, il sole, le stelle e l'origine dell'universo». Gli uomini, aggiunge Aristotele, «si diedero a filosofare con lo scopo di sfuggire all'ignoranza», sicché lo stupore platonico non viene piú interpretato come principio [*principle*] ma come puro e semplice cominciamento: «tutti gli uomini... cominciano col provar meraviglia... ma si deve approdare, alla fine, al punto di vista contrario, che è anche migliore [dello stupore], come avviene quando gli uomini imparano»[93]. Quindi, Aristotele, benché parlasse in un diverso contesto, di una verità *aneu logou*, una verità che ricusava di essere espressa nel discorso[94], non avrebbe mai affermato con Platone: Degli argomenti di cui mi occupo non si conosce nulla, giacché non esiste nulla di scritto al loro riguardo, né mai esisterà in avvenire. Coloro che scrivono di simili cose non ne conoscono nulla: non conoscono nemmeno se stessi. Non v'è infatti nessun modo di tradurre queste cose in parole come si fa con le altre cose che si possono imparare. Quindi, nessuno che possegga la vera facoltà di pensare (*nous*) e conosca perciò la debolezza delle parole si arrischierà mai a configurare i pensieri in un discorso, tanto meno a fissarli in una forma cosí rigida come quella della lettera scritta[95].

La stessa cosa, quasi con le stesse parole, risuona alla fine di questo intero processo. Nietzsche, che certamente non era un platonico, scrive all'amico Overbeck: «La mia filosofia ... non si lascia piú comunicare, almeno in forma stampata»[96] e, in *Al di là del bene e del male*, «Non si ama piú abbastanza la propria conoscenza appena la si comunica»[97]. Dal canto suo, Heidegger parla di se stesso, e non di Nietzsche, allorché afferma: «Il limite interno di ogni pensiero ... consiste nel fatto che il pensatore non può mai dire ciò che piú gli è proprio ... poiché la parola dicibile riceve la propria determinazione dall'ineffabile»[98]. A tutto questo si possono affiancare alcune osservazioni di Wittgenstein, le cui ricerche filosofiche si incentrano sull'ineffabile in uno sforzo senza posa di *dire* quale «*sia* lo stato di cose»: «I risultati della filosofia sono la scoperta... di *bernoccoli* che l'intelletto si è fatto cozzando contro i limiti del linguaggio». Tali bernoccoli sono ciò che qui abbiamo chiamato «fallacie metafisiche»; e sono ciò che «ci fa vedere il valore di quella scoperta». E ancora: «I problemi filosofici sorgono quando il linguaggio fa vacanza» (*wenn die Sprache feiert*). Il testo tedesco è ambiguo: può voler dire «prendersi una vacanza», cioè che il linguaggio smette di lavorare, e può voler dire «festeggiare», significando allora quasi l'opposto. Infine: «La filosofia è una battaglia contro l'incantamento del nostro intelletto per mezzo del linguaggio». Il guaio, beninteso, è che questa battaglia non può essere a sua volta combattuta che per mezzo del linguaggio[99].

Ma ritorniamo a Platone, visto che, per quanto mi è noto, egli è il solo filosofo eminente ad averci lasciato osservazioni piú che occasionali al riguardo. Nell'argomentazione della *Settima lettera* la stoccata principale è rivolta non contro la parola, ma contro la scrittura. Vi si ripetono in forma abbreviata le obiezioni alla scrittura già mosse dal *Fedro*. Si legge nel *Fedro*, in primo luogo, che la scrittura «ingenererà l'oblio»: affidandosi alla parola scritta, gli uomini «cesseranno di esercitare la memoria». E vi è poi, in secondo luogo, il «maestoso silenzio» della parola scritta: essa non può né rendere conto di se stessa né rispondere a domande. Infine, la scrittura non può scegliere a chi indirizzarsi, cade nelle mani sbagliate, «si fa trascinare a destra e a manca»; maltrattata e ingiuriata, è incapace di difendersi; a essere generosi, si può definirla un innocente «passatempo», che raccoglie «una provvista di ricordi ... contro il giorno "in cui giunga la vecchiaia obliosa"», o uno «svago [cui ci s'abbandona] come altri si danno a divertimenti diversi, affogandosi nei banchetti e piaceri consimili»[100]. Nella *Settima lettera*, però, Platone si spinge piú lontano: se non menziona i suoi *agrapha dogmata*, di cui siamo a conoscenza grazie a un'annotazione di Aristotele[101], li rinnega implicitamente, quando afferma esplicitamente che «queste cose non si

[93] *Ibidem*, 983a14-20 (trad. it. in *Opere*, cit., vol. III, pp. 10-19).

[94] Cosí, ad esempio, nell'*Etica Nicomachea*, VI, 8, ove il *nous* è la percezione intellettuale (*aisthēsis*) degli «immutabili termini limite o primi» per i quali «non esiste *logos*» (1142a25-27; cfr. trad. it. in *Opere*, vol. III, pp. 591-592). Cfr. anche 1143b5.

[95] Platone, *VII Lettera*, 341b-343a.

[96] Nietzsche a Overbeck, lettera del 2 luglio 1885.

[97] F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, n. 160 (trad. it. in *Opere*, cit., vol. VI, tomo II, p. 80).

[98] M. Heidegger, *Nietzsche*, 2 voll., Pfullingen, 1961, vol. II, p. 484.

[99] L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, New York, 1953, nn. 119, 38, 109 (trad. it. *Ricerche filosofiche*, Torino, 1974, pp. 68, 31, 66).

[100] Platone, *Fedro*, 274e-277c (trad. it. in *Opere*, cit., vol. I, pp. 790-793).

[101] Aristotele, *Fisica*, 209b15.

possono tradurre in parole, come si fa con le altre cose che apprendiamo».

In effetti, si tratta di qualcosa di assai diverso da quanto si legge nei suoi dialoghi (anche se non c'è ragione di ritenere che la *Settima lettera* sia apocrifa). Nel *Politico*, a esempio, si legge delle «somiglianze» tra il visibile e l'invisibile:

> Ineriscono in natura a tali esistenti reali somiglianze che i sensi possono afferrare ... cosí che quando qualcuno chiede che gli si renda conto di tali esistenti non si ha proprio nessuna difficoltà: basta semplicemente indicare la somiglianza sensibile dispensandosi da ogni resoconto in parole. Ma per la classe di esistenti piú elevata e piú importante non vi è nessuna rassomiglianza visibile corrispondente ... In questi casi non si può indicare nulla di visibile per soddisfare la mente che chiede di conoscere ... Bisogna perciò esercitarsi a rendere ... conto con parole di ogni cosa che esiste. Gli esistenti, infatti, che non hanno incarnazione visibile, gli esistenti di valore supremo e di massima importanza, sono dimostrabili solo col discorso [*logos*] e in altro modo non sono destinati a essere appresi [102].

Nel *Fedro* [103] Platone contrappone la parola scritta alla parola parlata, quale si usa nell'«arte di discutere le cose attraversate» (*tēchnē dialēktikē*), il «discorso vivo, l'originale rispetto a cui il discorso scritto può rettamente essere definito come una sorta di simulacro». L'arte del discorso vivo è celebrata poiché sa come scegliere i suoi ascoltatori; non è sterile (*akarpoi*) ma contiene un seme generatore da cui, nei diversi ascoltatori, si sviluppano altri *logoi*, parole e argomenti differenti, cosí che la semenza diventa immortale. Ma se è vero che nel pensare noi conduciamo questo dialogo con noi stessi, è come se scrivessimo «parole nelle nostre anime»; e in questi momenti, «l'anima nostra assomiglia a un libro», ma a un libro che ad un tratto non contiene piú parole [104]. Quando pensiamo, infatti, allo scrittore succede un secondo artista, un «pittore», che dipinge nelle nostre anime quelle immagini che corrispondono alle parole scritte: «Ciò avviene quando avendo tratto lontano dalla vista e da ogni altra percezione queste opinioni e discorsi, in noi stessi *vediamo* in qualche modo le immagini di ciò che fu allora opinato e detto» [105].

102 Platone, *Politico*, 286a, b (trad. it. in *Opere*, cit., vol. I, p. 482).
103 Platone, *Fedro*, 275d-277a (trad. it. in *Opere*, cit., vol. I, pp. 792-793).
104 Platone, *Filebo*, 38e-39b (trad. it. in *Opere*, cit., vol. I, pp. 618-619).
105 *Ibidem*, 39 b-c (trad. it. cit., p. 619).

La *Settima lettera* contiene una breve esposizione del modo in cui questa duplice trasformazione può essere effettuata, come avviene che si possa *discorrere* della nostra percezione sensoriale, e come questo 'discorrere di' (*dialeghesthai*) venga successivamente trasformato in un'immagine visibile soltanto all'anima. Abbiamo dei nomi per designare ciò che vediamo, ad esempio, il nome «cerchio» per qualcosa di rotondo; questo nome può essere spiegato nel discorso (*logos*), in frasi «formate di nomi e di verbi», e si dice allora che il cerchio è una «cosa che ha ovunque tutti i punti estremi egualmente distanti dal centro». Tali frasi possono condurre alla produzione di cerchi, di immagini (*eidōlon*) che possono essere «disegnate e cancellate, rivoltate e distrutte», processi che ovviamente non coinvolgono *il* cerchio in quanto tale, che è altro da tutti questi cerchi. La conoscenza e la mente (*nous*) afferrano il cerchio essenziale, quello cioè che tutti i cerchi hanno in comune, qualcosa che «non risiede né nei suoni [del discorso] né nelle figure corporee ma nell'anima». E questo cerchio è evidentemente «differente dal cerchio reale», percepito dapprima in natura dagli occhi del corpo, nonché differente dai cerchi disegnati seguendo una spiegazione verbale. Il cerchio dell'anima è percepito dalla mente (*nous*), che «è ad esso la piú vicina per parentela e somiglianza». E quest'intuizione interna soltanto può essere chiamata verità [106].

Alla verità basata sull'evidenza che si costruisce secondo il principio delle cose percepite dalla visione corporea, si può pervenire grazie alla guida (*diagōgē*) delle parole nel *dialegesthai*, la sequenza di pensiero discorsivo che ha luogo silenzioso o a voce alta tra maestro e discepolo, «salendo e discendendo», indagando su «ciò che è vero e ciò che è falso». Ma il risultato, poiché è supposto essere un'intuizione e non una conclusione, sopraggiunge improvviso, dopo un lungo periodo di interrogazioni e risposte: «quando su ogni cosa risplende un lampo di intelligenza (*phronēsis*) e la mente ... è inondata di luce» [107]. Questa verità è in se stessa al di là delle parole; i nomi da cui muove il processo di pensiero sono inaffidabili: «nulla impedisce che quelle cose che ora son dette rotonde si chiamino rette e che le cose rette si chiamino rotonde» [108]; e le

106 Platone, *VII Lettera*, 342 (trad. it. in *Opere*, cit., vol. II, pp. 1076-1077).
107 *Ibidem*, 344 b (trad. it. cit., p. 1078-1079).
108 *Ibidem*, 343 b (trad. it. cit., p. 1078).

parole, il ragionato svolgimento del discorso che si sforza di spiegare, sono «deboli»; non offrono nulla di piú di una «esile guida» perché «s'accenda la luce nell'anima, come una fiamma s'accende da fuoco che balza e, una volta generata, si nutre da se medesima» [109].

Ho citato quasi per esteso queste poche pagine della *Settima lettera* in quanto illuminano l'esperienza altrimenti inattingibile di una virtuale incompatibilità tra l'intuizione — la metafora guida della verità filosofica — e la parola — il medium in cui si manifesta il pensiero: la prima ci pone sempre di fronte un molteplice simultaneo, mentre la seconda si dischiude in una sequenza di parole e di frasi. Il fatto che la parola costituisse un semplice strumento a servizio dell'intuizione era assiomatico anche per Platone e tale è rimasto lungo tutta la storia della filosofia. Cosí Kant può ancora affermare: «*worauf alles Denken als Mittel abzwecht, [ist] die Anschauung*» («ogni pensiero è un mezzo per raggiungere l'intuizione») [110]. E dal canto suo, Heidegger afferma: «Il *dialegesthai* ha in se stesso una tendenza verso un *noein*, un vedere ... Gli strumenti adeguati del *theōrein* stesso gli fanno difetto... Questo è il significato di fondo della dialettica di Platone, che essa tende verso una visione, un disvelamento, che essa prepara l'intuizione originaria attraverso i discorsi... Il *logos* rimane legato alla visione; se il discorso si discosta dall'evidenza data nell'intuizione, degenera in vuota chiacchera che impedisce il vedere. *Legein* ha le sue radici nel vedere, *horan*» [111].

L'interpretazione di Heidegger scaturisce da un passo del *Filebo* platonico [112], in cui il dialogo interiore di me con me stesso è menzionato ancora una volta, ma al suo livello piú elementare. Un uomo vede un oggetto a distanza e, *poiché è solo*,

[109] *Ibidem*, 341 e (trad. it. cit., p. 1076).

[110] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 33 (trad. it. cit.). Infatti, «*Nicht dadurch, dass ich bloss denke, erkenne ich irgend ein Objekt, sondern nur dadurch, dass ich eine gegebene Anschauung... bestimme, kann ich irgend einen Gegenstand erkennen*» («Io non conosco un oggetto qualsiasi semplicemente per il fatto che io lo pensi, ma solo in quanto determini un'intuizione data conosco tale oggetto»: B 406; trad. it. cit., p. 323).

[111] Cito dalla trascrizione letterale di uno dei primi corsi di Heidegger (1924-1925), dedicato al *Sofista* di Platone. Si veda anche il commento del Cornford al *Sofista* in *Plato's Theory of Knowledge*, cit., p. 189 e nota 1, ove si dice che *noein* designa l'atto di «intuizione (*noēsis*) che *vede* direttamente, senza... ragionamento discorsivo».

[112] Platone, *Filebo*, 38c-e (trad. it. in *Opere*, cit., vol. I, p. 618).

domanda *a se stesso*: Che cos'è mai ciò che appare laggiú? E dà risposta alla propria domanda: È un uomo. Se «qualcuno fosse stato con lui, egli avrebbe tradotto ciò che aveva detto a se medesimo in un discorso udibile indirizzato al compagno, pronunciando a voce alta gli stessi pensieri... Mentre, se è solo, egli continua a pensare quell'identica cosa per se medesimo». La verità coincide qui con l'evidenza della cosa veduta e la parola, come il pensiero, non è autentica se non in quanto resta conforme all'evidenza vista, di cui si appropria traducendola in parole; non appena tale discorso si discosta dall'evidenza vista, allorché per esempio si ripetono le opinioni o i pensieri degli altri, esso acquista quella stessa inautenticità che per Platone caratterizza il simulacro in rapporto all'originale.

Tra le peculiarità rilevanti dei nostri sensi c'è il fatto che non possono tradursi l'uno nell'altro — nessun suono può essere visto, nessuna immagine udita, e cosí via —, benché li colleghi il senso comune, che per questa sola ragione è il piú ampio. A questo proposito si ricorderà la definizione di Tommaso d'Aquino: «la facoltà unica [che] si estende a tutti gli oggetti dei cinque sensi» [113]. In corrispondenza o in conformità col senso comune, il linguaggio denomina un oggetto con il suo nome comune: tale comunanza non solo costituisce il fattore determinante della comunicazione intersoggettiva — lo stesso oggetto è percepito da persone differenti ed è loro comune — ma serve parimenti a identificare un dato che appare in modo completamente diverso a ognuno dei cinque sensi: duro o morbido al tatto, dolce o amaro al gusto, scuro o luminoso allo sguardo, risuonante in diversi toni all'orecchio. Nessuna di tali sensazioni può essere descritta adeguatamente con le parole. E i sensi della conoscenza, vista e udito, non hanno con le parole un'affinità tanto piú stretta dei sensi inferiori. Qualcosa odora *come* una rosa, ha il sapore *di una* zuppa di piselli, è soffice *come* il velluto. Piú in là non si può andare: «una rosa è una rosa è una rosa».

Tutto questo è solo un altro modo per dire che la verità, intesa nella tradizione metafisica in termini di metafora visiva, è per definizione ineffabile. È la tradizione ebraica a renderci noto che cosa avviene alla verità quando la metafora guida non è la visione ma l'ascolto (per molti versi piú affine al pen-

[113] Cfr. qui il capitolo I.

siero che non la vista, data la sua attitudine a procedere per sequenze). Il Dio ebraico può essere udito, ma non visto, e di conseguenza la verità diventa invisibile: «Non ti farai nessuna immagine scolpita né alcuna somiglianza delle cose che sono su nel cielo o giú sulla terra». *L'invisibilità della verità nella religione ebraica è tanto assiomatica quanto la sua ineffabilità nella filosofia greca*, dalla quale tutti i filosofi successivi hanno derivato i loro assunti assiomatici. E mentre la verità, se concepita in termini di ascolto, richiede l'obbedienza, la verità concepita in termini visuali si fonda su quella stessa autoevidenza possente che ci costringe ad ammettere l'identità di un oggetto allorché lo si ha innanzi agli occhi. La metasifica, la «scienza terribile» che «osserva ciò che è in quanto è» (*epistēmē hē theōrei to on hē on*) [114], poté scoprire una verità che «costringe gli uomini con la forza della necessità» (*hyp'autēs tēs alētheias anagkazomenoi*) [115] poiché riposava sulla stessa impenetrabilità alla contraddizione che ben conosciamo grazie alle esperienze della vista. Nessun discorso, infatti, si tratti del discorso dialettico nel senso socratico-platonico, di quello logico, che impiega regole stabilite per trarre conclusioni da premesse accettate, o di quello retorico-persuasivo, può contrastare la semplice, indiscussa e indiscutibile certezza dell'evidenza visibile. «Che cos'è mai che appare laggiú? È un uomo». Ecco la perfetta *adequatio rei et intellectus* [116], «l'accordo di una conoscenza col suo oggetto» in cui, persino per Kant, consisteva ancora la definizione sicura della verità. Ma Kant sapeva anche che per questa verità non «si può chiedere nessun criterio generale. [Sarebbe] ... autocontraddittorio» [117]. La Verità come autoevidenza non sa che farsi di un criterio; *è* il criterio, l'arbitro supremo, di tutto ciò che possa seguire. Cosí Heidegger, discutendo in *Sein und Zeit* il concetto tradizionale di verità, può illustrarlo come segue: «Immaginiamo che un uomo, con le spalle volte alla parete, pronunci questo giudizio: "Il quadro appeso alla parete è di traverso". Questa asserzione è giustificata quando l'asserente, girandosi, percepisce il quadro appeso di traverso sulla parete» [118].

[114] Aristotele, *Metafisica*, 1003a21 (trad. it. in *Opere*, cit., vol. III, p. 85).
[115] *Ibidem*, p. 984b10 (trad. it. cit., p. 15).
[116] Tommaso d'Aquino, *De Veritate*, quaestio I, art. 1.
[117] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 82, B 83 (trad. it. cit., pp. 98 e 99).
[118] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1949, n. 44 (a), p. 217 (trad. it. *Essere e tempo*, cit., p. 268).

Le difficoltà cui la «scienza terribile» della metafisica ha dato origine sin dai suoi esordi potrebbero forse riassumersi tutte nella tensione naturale tra *theōria* e *logos*, tra visione e ragionamento verbale — sia nella forma della «dialettica» (*dia-legesthai*) sia, sul versante opposto, del «sillogismo« (*syl-logizesthai*): sia insomma che essa assuma le cose, in particolare le opinioni, separatamente, distinguendole mediante le parole, sia che le raduni in un discorso il cui contenuto di verità dipende da una premessa fondamentale percepita per intuizione, dal *nous*, non soggetta ad errore poiché non è *meta logou*, conseguente alle parole [119]. Se la filosofia è la madre delle scienze, è essa stessa la scienza degli inizi e dei principi [*principles*] della scienza, delle *archai*; e tali *archai*, che divengono poi il tema dominante della metafisica aristotelica, non si lasciano a loro volta dedurre: sono date alla mente in un'intuizione autoevidente.

Ciò che ha favorito l'ascesa della vista al rango di metafora guida della filosofia — e, insieme con la vista, dell'intuizione come ideale della verità — non fu soltanto la «nobiltà» del piú cognitivo dei nostri sensi, ma l'idea assai precoce che la ricerca di significato da parte del filosofo si identificasse con la ricerca di conoscenza da parte dello scienziato. Vale la pena, qui, rievocare ancora una volta la strana inflessione che, nel primo capitolo della *Metafisica* di Aristotele, assume la proposizione di Platone secondo cui *thaumazein*, lo stupore, è il cominciamento di ogni filosofare. Ma l'identificazione di verità e significato avvenne ovviamente ancor prima. Infatti la conoscenza ci viene attraverso la ricerca di ciò che è costume chiamare verità, e la forma di verità cognitiva ultima e suprema consiste di fatto nell'intuizione. Ogni conoscenza muove dall'investigazione delle apparenze quali si danno ai sensi, e se lo scienziato intende procedere oltre e scoprire le cause degli effetti visibili, il suo scopo ultimo è di far apparire qualunque cosa possa essere celata dietro le mere superfici. Ciò vale anche per i piú complicati strumenti meccanici, escogitati appunto per afferrare ciò che resta occulto all'occhio nudo. In ultima analisi, la convalida di ogni teoria scientifica si produce attraverso l'evidenza sensibile — proprio come nell'esempio

[119] Cfr. Aristotele, *Secondi Analitici*, 100b5-17.

elementare che ho tratto da Heidegger. La tensione tra visione e discorso, a cui alludevo, non ha qui luogo: a questo livello, come nell'esempio heideggeriano, la visione si traduce in discorso in modo del tutto adeguato (le cose starebbero altrimenti se si fosse dovuto esprimere verbalmente non già la semplice posizione del quadro sul muro, ma il suo contenuto). Il fatto stesso che alle parole vere e proprie possano essere sostituiti simboli matematici, e che questi ultimi siano anche piú espressivi di quei fenomeni soggiacenti che gli strumenti costringono ad apparire, per cosí dire, loro malgrado, costituisce la dimostrazione della superiore efficacia delle metafore visive nel rendere manifesto tutto ciò che non ha bisogno del discorso per essere trasmesso.

Il pensiero, però, contrariamente alle attività cognitive che usano il pensiero come uno dei loro strumenti, ha bisogno del discorso non solo per essere espresso e divenire manifesto; ne ha bisogno proprio per essere attivato. E siccome il discorso ha luogo in sequenze di enunciati, il fine e la fine del pensare non possono consistere in un'intuizione; né il pensare può ricevere convalida da elementi di autoevidenza offerti allo sguardo nella contemplazione muta. Se il pensiero, guidato dalla vecchia metafora della vista, fraintendendo se stesso e la propria funzione, si aspetta dalla sua azione la «verità», tale verità non è soltanto ineffabile per definizione. «Come fanciulli che, chiudendo le mani, cercano di acchiappare il fumo, i filosofi vedono cosí spesso involarsi davanti a loro l'oggetto che pretendevano di afferrare» — cosí, con precisione estrema, l'ultimo filosofo che credesse fermamente nell'«intuizione», Bergson, descriveva ciò che realmente avveniva ai pensatori di quella scuola [120]. E la ragione dello «scacco» è semplicemente che nulla di espresso in parole può mai attingere l'immobilità di un oggetto della pura contemplazione. A paragone dell'oggetto della contemplazione, il significato, che si può dire e di cui si può parlare, è sfuggente: se il filosofo vuole *vederlo* e *afferrarlo* esso «si volatilizza» [121].

Dopo Bergson, non senza sorpresa, l'uso della metafora visiva in filosofia è andato scemando, quanto piú l'accento e

[120] H. Bergson, *Introduction à la métaphysique* (1903); trad. ingl. *An Introduction to Metaphysics*, Indianapolis-New York, 1955, p. 45 (trad. it. *Introduzione alla metafisica*, Bari, 1957, p. 72).

[121] *Ibidem*.

l'interesse si sono spostati dalla contemplazione al discorso, dal *nous* al *logos*. Dato questo mutamento, anche il criterio della verità è cambiato, passando dall'accordo della conoscenza col suo oggetto — l'*adequatio rei et intellectus* interpretata come analoga all'accordo della visione con l'oggetto veduto — alla pura *forma* del pensiero, la cui regola fondamentale è il principio di non contraddizione, della coerenza interna, identificandosi con ciò, insomma, che Kant concepiva ancora solo come «la pietra di paragone semplicemente negativa della verità»: «Al di là della sfera della conoscenza analitica, il principio di non-contraddizione non ha, come criterio *sufficiente* della verità, nessuna autorità e nessuna applicabilità» [122]. In quei pochi filosofi moderni che un legame esile e dubbioso tiene tuttavia aggrappati agli assunti tradizionali della metafisica, in Heidegger e Walter Benjamin, la vecchia metafora della visione non è completamente scomparsa ma si è, per cosí dire, contratta: in Benjamin la verità «ci scivola davanti» (*huscht vorüber*); in Heidegger l'attimo dell'illuminazione è compreso come un «lampo» (*Blitz*), e viene da ultimo sostituito da una metafora del tutto diversa, *das Geläut der Stille*, «il risuonare del silenzio». Nella prospettiva della tradizione, quest'ultima metafora costituisce l'approssimazione massima all'illuminazione cui si perviene nella contemplazione muta. Infatti, sebbene la metafora designante la fine ed il culmine del processo di pensiero sia ora ricavata dal senso dell'udito, essa non corrisponde per nulla all'ascolto di una sequenza articolata di suoni, per esempio il suono di una melodia, ma ancora una volta a una condizione mentale immobile di pura ricettività. E poiché il pensare, il dialogo silenzioso di me con me stesso, è pura attività della mente combinata con l'immobilità completa del corpo — «non sono mai cosí attivo come quando non faccio nulla» (Catone) —, le difficoltà create da metafore tratte dalla sfera dell'udito sarebbero altrettanto gravi delle difficoltà create dalle metafore della visione (Bergson, ancora cosí fermamente attaccato alla metafora dell'intuizione come ideale della verità, parla del «carattere essenzialmente attivo, si potrebbe quasi dire violento, dell'intuizione metafisica», senza avvedersi della contraddizione tra la quiete della contemplazione e una qualunque atti-

[122] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 84 e B 189-191 (trad. it. cit., p. 172).

vità, tanto piú se violenta) [123]. Aristotele, dal canto suo, parla dell'«*energeia* [attività] filosofica» come dell'«attività perfetta e senza ostacoli che [proprio per questo] reca in se stessa il piú dolce dei piaceri» («*Alla meñ hē ge teleia energeia kai akōlytos en heautē echei to chairein, hōste an eiē hē theōrētikē energeia pasōn hēdistē*) [124].

In altre parole la difficoltà principale sembra consistere qui nel fatto che per il pensiero stesso — il cui linguaggio è interamente metaforico e la cui armatura concettuale dipende interamente dal dono della metafora, che colma l'abisso tra il visibile e l'invisibile, tra il mondo delle apparenze e l'io che pensa — non esiste metafora in grado di illuminare in modo plausibile questa particolare attività della mente, in cui qualcosa d'invisibile dentro di noi ha che fare con l'invisibile del mondo. Tutte le metafore ricavate dalla sfera dei sensi non possono che farci incorrere in difficoltà, per la semplice ragione che tutti i nostri sensi sono essenzialmente cognitivi e quindi, se li si intende come attività, hanno un fine al di fuori di se stessi: essi non sono *energeia*, un fine in sè, ma strumenti che ci permettono di conoscere e di confrontarci col mondo.

Se il pensiero è fuori dell'ordine è proprio perché la ricerca di significato non dà luogo a risultati finali che sopravviveranno all'attività stessa, che continueranno ad avere senso dopo che l'attività è giunta alla fine. In altre parole, benché manifesto all'io che pensa, il piacere di cui parla Aristotele è ineffabile per definizione. La sola metafora che resta, la sola che sia possibile concepire per la vita della mente, è la sensazione della vitalità. *Privo del soffio vitale il corpo umano è un cadavere; priva del pensiero la mente dell'uomo è morta.* E tale è per l'appunto la metafora utilizzata da Aristotele nel famoso settimo capitolo del Libro Lambda della *Metafisica*: «L'attività di pensiero [*energeia* che ha in sé il proprio fine] è vita» [125]. La sua legge intrinseca, che solo un dio può sopportare ininterottamente e per sempre (mentre l'uomo solo di quando in quando, ed è allora simile a un dio), consiste in «un moto incessante, che è un moto circolare» [126], ovvero il solo movimento che non raggiunga mai un fine o possa sfociare in un prodotto finale. L'idea abbastanza strana che il processo di pensiero autentico, cioè il *noēsis noēseōs*, ruoti in cerchio su se stesso — la piú illustre giustificazione filosofica dell'argomento circolare — non ha mai turbato, curiosamente, i filosofi o gli interpreti di Aristotele — in parte, forse, a causa delle frequenti traduzioni di *nous* e *theōria* con «conoscenza» [127], la quale sempre raggiunge un fine e produce un risultato finale. Se il pensare fosse un'operazione cognitiva dovrebbe seguire un moto rettilineo, che parta dalla ricerca del proprio oggetto e finisca con la sua cognizione. Se lo si combina con la metafora della vitalità, il movimento circolare di Aristotele evoca una ricerca di significato che per l'uomo in quanto essere pensante si accompagna alla vita e finisce solo con la morte. Il movimento circolare è una metafora ricavata dal processo vitale che, pur svolgendosi dalla nascita alla morte, ruota in cerchio su se stesso finché l'uomo è vivo. Questa semplice esperienza dell'io che pensa si è rivelata abbastanza influente perché l'idea del movimento circolare venisse ripetuta da altri pensatori, anche se è in contraddizione flagrante con i loro assunti tradizionali in base ai quali la verità è il risultato del pensiero, ed esiste qualcosa come la «conoscenza speculativa» di Hegel [128]. Senza riferirsi necessariamente ad Aristotele, troviamo che Hegel afferma: «La filosofia forma un circolo ... è una serie che non è sospesa in aria; non è qualcosa che cominci dal nulla; al contrario, *essa ritorna in cerchio su se stessa*» (corsivo mio) [129]. E la stessa idea s'incontra alla fine di *Che cos'è la metafisica?*, là dove Heidegger formula l'«interrogazione fondamentale della metafisica» come «Perché, in generale, c'è qualcosa e non piuttosto niente?» — per un verso la prima interrogazione del pensare, ma nello stesso tempo il pensiero a cui «sempre esso deve continuamente far ritorno oscillando» [130].

123 H. Bergson, *An Introduction*, trad. ingl. cit., p. 45.
124 Aristotele, *Protreptikos*, a cura di I. Düring, B 87 (trad. it. in *Opere*, 11 voll., Bari, 1973, vol. XI, 14, p. 160).
125 Aristotele, *Metafisica*, 1072b27 (trad. it. in *Opere*, cit., vol. III, p. 358).
126 *Ibidem*, 1072a21 (trad. it. cit., pp. 354-355).

127 Tale fraintendimento deturpa l'*Aristotle* di W.D. Ross, New York, 1959 (trad. it. *Aristotele*, Milano, 1971), ma, grazie a Dio, è assente dalla sua traduzione della *Metafisica* in *The Basic Works of Aristotle*, a cura di Richard McKeon, New York, 1941.
128 La formula è dell'Introduzione alle *Lezioni sulla filosofia della storia* (trad. it. cit., vol. I, p. 7).
129 G.W.F. Hegel, *Grundlinien des Philosophie des Rechts*, aggiunta al par. 2 (trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., pp. 345-346).
130 M. Heidegger, *Wegmarken*, cit., p. 19 (trad. it. *Che cos'è la metafisica*, Firenze, 1967, p. 84).

Tuttavia, benché queste metafore corrispondano al modo di pensiero speculativo, non cognitivo, e benché non tradiscano le esperienze fondamentali dell'io che pensa, poiché non rinviano a nessuna facoltà cognitiva sono destinate a restare singolarmente vuote: lo stesso Aristotele non le reimpiega altrove, se non per asserire che essere vivi è *energein*, cioè un essere attivi come fine a se stesso [131]. Per di piú, la metafora della vitalità rifiuta palesemente ogni risposta all'interrogazione inevitabile, «Perché pensiamo?», visto che non esiste risposta alla domanda «Perché viviamo?».

Nelle *Ricerche filosofiche* di Wittgenstein (scritte dopo che egli s'era persuaso dell'insostenibilità del precedente tentativo, compiuto nel *Tractatus* di comprendere il linguaggio, quindi il pensiero, come «raffigurazione della realtà» — «La proposizione è un'immagine della realtà. La proposizione è un modello della realtà quale noi la pensiamo») [132] si trova un interessante gioco di pensiero che può forse aiutarci ad illuminare questa difficoltà. Egli si chiede: «A che scopo l'uomo pensa? ... L'uomo pensa perché il pensare ha dato buoni risultati? Perché pensa che sia vantaggioso pensare?» Ciò equivarrebbe a domandare: «Educa i figli perché ciò ha dato buoni risultati?». Si deve tuttavia riconoscere che «*qualche volta* si pensa perché la cosa ha dato buoni risultati», sottintendendo con il corsivo che solo «qualche volta» le cose stanno cosí. Quindi: «Come si potrebbe scoprire *perché* si pensa?» al che Wittgenstein risponde: «Spesso riusciamo a scorgere i *fatti* importanti solo dopo aver soppresso la domanda "perché?", allora, nel corso delle nostre indagini, questi fatti ci conducono a una

[131] Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1175a12.

[132] Cfr. *Tractatus logico-philosophicus* 4.01 (trad. it. cit., p. 21). Ai miei occhi, sembra palese che la prima teoria del linguaggio di Wittgenstein affondi saldamente le sue radici nel vecchio assioma metafisico della verità come *adequatio rei et intellectus*; ciò che da sempre incrina questa definizione è che una simile adeguazione è possibile soltanto come intuizione, vale a dire, in una immagine interna che riproduce l'oggetto visibile dato sensorialmente. Dire «l'immagine logica di un fatto» — secondo Wittgenstein, l'equivalente di un «pensiero» (m'avvalgo qui dell'«Introduzione» al *Tractatus* di Bertrand Russell, quale figura nell'edizione bilingue, London, 1961, p. XII) — è una contraddizione in termini, a meno che «immagine» o «raffigurazione» non siano assunte come espressioni metaforiche. Certo, una «relazione interna tra linguaggio e mondo» esiste ma, qualunque sia la sua natura, non è certo «di raffigurazione». Se si trattasse d'una relazione di raffigurazione, ogni proposizione, salvo quelle che traducono e riproducono un errore accidentale della percezione sensoriale (una cosa sembra un albero, ma a un esame piú accurato si rivela per un uomo), sarebbe vera; in realtà, però, posso formare a proposito di un «fatto» tantissime proposizioni che dicono qualcosa di assolutamente munito di senso senza per questo esser necessariamente vere: «il sole gira intorno alla terra», o «nel settembre 1939 la Polonia invase la Germania» — la prima un errore, la seconda una menzogna. E vi sono, d'altra parte, proposizioni inaccettabili intrinsecamente, come per esempio «il triangolo ride», citata nel testo di Wittgenstein, un enunciato che non è né vero né falso, ma insensato. Per le proposizioni il solo criterio linguistico interno è il senso o l'insensatezza.

In considerazione di queste difficoltà abbastanza evidenti, in considerazione anche del fatto che lo stesso Wittgenstein avrebbe poi ripudiato la sua «teoria della proposizione come raffigurazione», non è senza interesse sapere in qual modo essa gli si sia presentata alla mente per la prima volta. Esistono, si direbbe, due versioni. Wittgenstein «leggeva una rivista contenente una illustrazione schematica che rappresentava la possibile sequenza di eventi in un incidente automobilistico. L'illustrazione in quel caso equivaleva a una proposizione, vale a dire alla descrizione di un possibile stato di cose. Aveva tale funzione grazie a una corrispondenza tra le parti dell'immagine e le cose nella realtà. A questo punto a Wittgenstein venne fatto di pensare che si sarebbe potuto capovolgere l'analogia e dire che una *proposizione* funge da *raffigurazione*, in virtú di una analoga corrispondenza tra le *sue* parti e il mondo. Il modo con il quale si combinano le parti della proposizione — la *struttura* della proposizione — descrive una possibile combinazione di elementi nella realtà» (v. G.H. von Wright, *Biographical Sketch*, in N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, London, 1958, pp. 7-8; trad. it. in N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein*, con una notizia biografica di G.H. von Wright, Milano, 1974[3], pp. 15-16). Ciò che qui sembra determinante è che Wittgenstein non prendesse le mosse dalla realtà, bensí da una *ricostruzione schematica* di un certo evento, già sottoposto per parte sua a un processo di pensiero, che egli partisse, insomma, dall'illustrazione di un pensiero. Nelle *Ricerche filosofiche* (663; trad. it. cit., p. 220), si legge un'osservazione che suona come la confutazione di questa teoria: «Se dico "*Lo* intendevo" può benissimo venirmi in mente un'immagine... ma l'immagine è unicamente come l'illustrazione di una storia. Da essa soltanto sarebbe praticamente impossibile dedurre qualcosa; solo se si conosce la storia si comprende che cosa fare dell'immagine».

La seconda versione dell'origine della «teoria della proposizione come raffigurazione» s'incontra nel *Tractatus* stesso ed è forse anche piú plausibile. Wittgenstein, che avrebbe sostituito la sua teoria primitiva con la teoria dei giuochi linguistici, sembra essere stato influenzato da un altro giuoco, di moda nella società del suo tempo, il giuoco dei *tableaux vivants*. Le regole prescrivevano che s'indovinasse quale proposizione fosse espressa dal *tableau vivant* inscenato da un certo numero di persone: «Un nome sta per una cosa, un altro per un'altra cosa e sono combinati tra loro: cosí tutto il gruppo — come un *tableau vivant* — presenta uno stato di cose; si ipotizza, insomma, che esso articoli una certa proposizione. Se parlo di queste cose è per alludere allo stile di pensiero di Wittgenstein. Esse possono forse concorrere a spiegare «quanto vi è di sconcertante nella sua filosofia posteriore... che sia cosí frammentaria», non sorretta da un «piano d'assieme» (v. l'eccellente presentazione di D. Pears, *Ludwig Wittgenstein*, New York, 1970, pp. 4 ss.). Anche il *Tractatus* prende le mosse da un'osservazione casuale. Da essa, tuttavia, l'autore era stato in grado di svolgere una teoria conseguente, tale da salvaguardarlo da ulteriori osservazioni arbitrarie e da consentirgli di scrivere un'opera dotata da un capo all'altro di continuità. Nonostante i suoi scoscendimenti, le sue frequenti, inopinate lacerazioni, il *Tractatus* è del tutto consequenziale. Le *Ricerche filosofiche*, invece, mostrano come questa intelligenza dall'attività senza posa funzionasse in realtà, quando non fosse guidata, quasi come per caso, da un unico presupposto, dalla tesi, ad esempio, che «la struttura della frase e la struttura del fatto devono... avere qualcosa in comune» (secondo il giusto avviso di B. Russell, *op. cit.*, p. X, «la tesi piú fondamentale della teoria di Mr. Wittgenstein»). La peculiarità piú cospicua delle *Ricerche filosofiche* è

risposta» [133]. Proprio nel tentativo deliberato di sopprimere la domanda «*Perché* pensiamo?», affronterò ora la domanda «*Che cosa* ci fa pensare?».

la loro inesorabilità serrata, senza respiro; è come se il *fermati-e-pensa* inerente al pensare si fosse attualizzato sino al punto da arrestare il processo di pensiero nel suo insieme e da interrompere ogni direzione di pensiero riavvolgendola su se stessa. Le traduzioni, di solito, tendono a mitigare la cosa rendendo il reiterato, incessante *Denk dir* con una pluralità di termini diversi, come «supponi», «immagina».

133 L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, cit., 466-471 (trad. it. cit., pp. 176-177).

Capitolo terzo

Che cosa ci fa pensare?

1. *Gli assunti prefilosofici della filosofia greca*

Il nostro quesito «Che cosa ci fa pensare?» non va in cerca né di cause né di scopi. Prendendo per scontato il bisogno umano di pensare, essa muove dall'assunto che l'attività di pensiero fa parte di quelle *energeiai* che, come suonare il flauto, hanno il loro fine in se stesse e non lasciano esteriormente nessun prodotto finale tangibile nel mondo in cui abitiamo. Non è possibile situare nel tempo il momento in cui si cominciò ad avvertire tale bisogno, ma l'esistenza stessa del linguaggio e tutto ciò che sappiamo delle età preistoriche e delle mitologie, ai cui autori non possiamo dare un nome, autorizzano a supporre, senza rischiare d'ingannarsi troppo, che tale bisogno sia coevo all'apparizione dell'uomo sulla terra. Ciò che è possibile datare, però, è l'inizio della filosofia e della metafisica, e ciò a cui possiamo dare un nome sono le risposte date via via alla nostra interrogazione nei diversi periodi della storia. Cosí parte della risposta dei greci si può trovare nella convinzione di tutti i pensatori ellenici che la filosofia consenta agli uomini mortali di soggiornare in prossimità delle cose immortali, e perciò di acquisire o di albergare in sé «l'immortalità nella misura piú ampia ammessa dalla natura umana» [1]. Per il breve tempo in cui i mortali sopportino di consacrarsi ad esso, il filosofare li trasforma in creature simili agli dei, in «dei mortali» come vuole Cicerone (ed è secondo questa ispirazione che l'etimologia degli antichi ha piú volte fatto derivare la parola chiave «*theōrein*», nonché lo stesso «*theatron*», da «*theos*» [2]. La difficoltà implicata nella risposta

1 Platone, *Timeo*, 90c (trad. it. in *Opere*, 2 voll., cit., vol. II, p. 451).

2 A questo proposito, si veda l'estremamente istruttivo N. Lob Rowicz, *Theory and Practice*, cit., p. 7 n.

greca è che essa è incompatibile con la parola stessa «filosofia», l'amore o il desiderio della sapienza che, si direbbe proprio, non può essere propriamente attribuito agli dei: secondo le parole di Platone, «Nessuno degli dei filosofa, né desidera diventare sapiente, poiché lo è già»[3].

Vorrei occuparmi per prima cosa proprio della nozione singolare di *athanatizein* — rendere immortale — la cui influenza sull'oggetto consacrato della nostra tradizione metafisica potrebbe difficilmente essere sopravvalutata. In un capitolo precedente, come si ricorderà, interpretavo la parabola pitagorica solo nel senso del giudizio — scoperto tardivamente come facoltà distinta al tramonto dell'epoca moderna, quando, sulla scia dell'interesse del XVIII secolo per il fenomeno del gusto e per il suo ruolo sia nell'estetica sia nei rapporti sociali, Kant scrisse la *Critica del giudizio*. Da un punto di vista storico, ciò era del tutto inadeguato. La nozione pitagorica dell'essere spettatori comportava un significato diverso e di piú vasta portata per il sorgere della filosofia occidentale. Strettamente connessa con il nucleo essenziale della parabola — il primato del *theōrein*, del contemplare sul fare — si trova infatti la concezione greca del divino. Secondo la religione omerica, gli dei non erano entità trascendenti, la loro dimora non era un infinito al di là, ma «il cielo di bronzo... sicura cittadella in eterno»[4]. Uomini e dei erano simili, appartenevano alla stessa stirpe (*hen andrōn, hen theōn genos*), traevano il respiro da un'unica madre; come avverte Erodoto[5], gli dei greci avevano la stessa *physis* degli uomini; ma sebbene *anthropophysis*, dello stesso genere, essi possedevano, va da sé, certi contrassegni del privilegio: a differenza dei mortali, non conoscevano la morte e godevano di una «vita facile». Liberi dalle necessità della vita mortale essi potevano consacrarsi alla vita dello spettatore, gettando lo sguardo dall'alto dell'Olimpo sugli affari umani, nulla di piú, ai loro occhi, di uno spettacolo per il loro divertimento. La sensibilità degli dei olimpici per la qualità spettacolare del mondo — cosí in contrasto con l'idea, coltivata da altri popoli, di occupazioni divine come creare, dare

[3] Platone, *Simposio*, 204 a (trad. it. in *Opere*, cit., vol. I, p. 699).
[4] Pindaro, *Nemea* VI (trad. it. in Pindaro, *Odi e frammenti*, Firenze, 1961, p. 285).
[5] Erodoto, I, 131.

leggi, fondare e governare comunità — è un aspetto che essi avevano in comune coi loro meno fortunati fratelli sulla terra.

Che nella passione di vedere, anteriore (come abbiamo già visto) alla sete di conoscenza persino sul piano grammaticale, si identificasse l'atteggiamento fondamentale dei Greci nei confronti del mondo, mi pare a tal punto palese da non richiedere documentazione. Qualsiasi cosa apparisse — la natura e l'ordine armonioso del *kosmos*, le cose venute in essere spontaneamente a quelle «condotte all'essere» («*agein eis tēn ousian*»[6] — tale la definizione platonica di fabbricazione [*to poiein*]) dalla mano dell'uomo, nonché tutto ciò che l'umana eccellenza (*aretē*) realizzasse nella sfera degli affari umani — ogni cosa si dava in primo luogo per essere guardata e ammirata. Ciò che attirava gli uomini verso una posizione di pura contemplazione era il *kalon*, la bellezza mera delle apparenze, tanto che «l'idea suprema del bene» risiedeva in ciò che piú risplendeva allo sguardo (*tou ontos phanotaton*)[7]; e la virtú umana, il *kalon k'agathon*, non era valutata come una qualità innata o secondo l'intenzione dell'agente, né in base alle conseguenze delle sue azioni. Contava solamente l'esecuzione, il modo in cui egli *appariva nel* compierle: la virtú s'identificava con ciò che noi diremmo virtuosismo. Allo stesso modo delle arti, le azioni umane dovevano illustrarsi, per usare un'espressione di Machiavelli, per la loro «chiarezza in sé»[8]. Ogni cosa esistente era reputata, in primo luogo, uno spettacolo conveniente agli dei, nel quale gli uomini, quei parenti poveri degli abitanti dell'Olimpo, desideravano naturalmente avere la loro parte.

Per questo Aristotele, che ascriveva la facoltà del *logos*, del discorso ragionato, ai Greci soltanto e non ai barbari, attribuiva però a tutti gli uomini il desiderio di vedere. E per questo gli abitanti della caverna di Platone restano paghi di guardare gli *eidōla* sullo schermo davanti a loro senza proferire una sola parola, senza poter nemmeno girarsi l'uno verso l'altro e comunicare, essendo incatenati per il collo e le caviglie ai loro posti. La moltitudine, cosí, partecipa della passione divina di vedere. Ciò che era coinvolto nel pitagorico essere spettatori,

[6] Platone, *Sofista* 219b (trad. it. in *Opere*, cit., vol. I, p. 371).
[7] Platone, *Repubblica* 518c (trad. it. in *Opere*, cit., vol. II, p. 343).
[8] N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Libro II, «Proemio» (in *Opere*, Milano-Napoli, 1954, pp. 217-218).

implicito nel punto di vista esterno a tutti gli affari umani, era qualcosa di divino. Quanto meno tempo occorresse a un uomo per prendersi cura del proprio corpo, quanto piú tempo egli poteva consacrare a tale occupazione divina, tanto piú si avvicinava al modo di vivere degli dei. Per di piú, poiché gli uomini e gli dei appartenevano allo stesso genere, persino l'immortalità divina pareva non essere del tutto al di là della portata dei mortali: oltre a rappresentare una continua fonte di invidia, il grande nome, la ricompensa preziosa per «le grandi imprese e le grandi parole» (Omero), conferiva agli uomini un'immortalità virtuale — certo, si converrà, un ben misero surrogato. Una volta di piú, era nel potere dello spettatore accordare o no tale ricompensa all'attore. Prima infatti che i filosofi cominciassero a frequentare ciò che è per sempre invisibile, ciò che non solo non conosce la morte ma è veramente eterno, *agenēton*, non solo senza una fine, ma anche senza un inizio, cioé senza nascita — come sappiamo dalla *Teogonia* di Esiodo, gli dei greci erano sí liberi dalla morte, ma non senza una nascita — ciò che appare e, nel corso del tempo, scompare dalla visibilità del mondo era andato attirando l'interesse dei poeti e degli storici. Di conseguenza, ciò che implicava l'idea di una posizione esterna alla sfera degli affari umani, anteriormente al sorgere della filosofia, può essere chiarito nel modo migliore se si prende brevemente in esame l'idea greca della funzione della poesia e della posizione dell'aedo.

Abbiamo qualche notizia di un poema perduto di Pindaro. Vi si descriveva un banchetto nuziale di Zeus, nel corso del quale Zeus chiede agli dei riuniti se alla loro felice beatitudine manchi ancora qualcosa. E in risposta, gli dei lo pregano di creare nuovi esseri divini che sappiamo come adornare tutte le sue grandi opere «di parole e musica». I nuovi esseri divini cui pensava Pindaro sono i poeti [9] e gli aedi che scortano gli uomini all'immortalità, poiché «vive il racconto delle cose compiute piú lunga età delle gesta» e «una cosa detta procede immortale, se è stata ben detta» [10]. Anche gli aedi come Omero, a loro volta, «indirizzavano... il racconto con... magiche parole per incantare d'allora in poi tutti gli uomini» [11]. Essi non si limitano a riferire la vicenda, ma insieme la rettificano (*orthōsas*): Aiace si era ucciso per la vergogna, ma Omero ne sapeva di piú e «lo onorò sopra tutti gli uomini». Viene tracciata una distinzione tra la cosa fatta e la cosa pensata e quest'ultima, l'ente di pensiero, è accessibile solo allo «spettatore», al non-attore.

[9] V. il paragrafo su *Pindar's Hymn to Zeus* in B. Snell, *The Discovery of the Mind*, cit., pp. 77-79.

[10] Pindaro, *Nemea* IV e *Istmica* IV (trad. it. cit., p. 269 e 365).

[11] Pindaro, *Istmica* IV (trad. it. cit., p. 365).

Questa concezione dell'aedo discende in linea diretta da Omero. Incontriamo i versi decisivi allorché Odisseo, giunto alla corte dei Feaci, viene intrattenuto per ordine del re da un aedo, che canta alcune vicende della sua stessa vita, la sua lite con Achille: nell'ascoltare, Ulisse si copre il volto e piange. Non aveva mai pianto prima, certo non quando i fatti che ora sente narrare erano realmente accaduti. Soltanto ascoltando il racconto egli acquista piena nozione del suo significato. Ed è lo stesso Omero ad affermare: l'aedo canta per gli uomini *e* gli dei ciò che la Musa, Mnemosyne, che presiede al Ricordo, ha ispirato alla sua mente. La Musa gli diede cosí il bene come il male: lo ha privato della vista e gli ha donato un canto melodioso.

Nel poema perduto su Zeus, Pindaro deve aver chiarito sia l'aspetto soggettivo sia quello oggettivo di queste esperienze aurorali di pensiero. Tanto il mondo quanto gli uomini vivono bisognosi di lode affinché la loro bellezza non trascorra misconosciuta. Poiché appaiono nel mondo delle apparenze, gli uomini hanno bisogno di spettatori e coloro che giungono alle feste della vita come spettatori sono colmi di pensieri di ammirazione, che vengono poi espressi in parole. Senza spettatori il mondo sarebbe imperfetto; il partecipante, assorbito com'è da singoli particolari, incalzato da occupazioni urgenti, non può percepire come tutte le cose particolari del mondo e ogni azione particolare nella sfera degli affari umani si accordino reciprocamente e producano un'armonia, che, in sé, non si offre alla percezione dei sensi; e tale invisibile nel visibile resterebbe per sempre ignoto se non ci fossero spettatori che lo contemplassero, l'ammirassero, rettificassero i racconti e li volgessero in parole.

Per tradurre tutto questo in linguaggio concettuale: il significato di ciò che di fatto accade, e appare accadendo, si rivela dopo che è scomparso: il ricordo, con il quale si rende presente alla mente ciò che di fatto è assente e passato, svela il significato nella forma di un racconto. Colui che compie il di-

svelamento non è coinvolto in ciò che appare: è cieco, ben al riparo dal visibile, proprio per essere in grado di «vedere» l'invisibile. E ciò che egli vede con occhi ciechi e traduce in parole è la storia da narrare, *non* l'azione stessa *né* l'agente, sebbene la fama di quest'ultimo giungerà ora sino al sommo dei cieli. Nasce qui l'interrogazione tipicamente greca: «Chi diventa immortale, l'agente o il narratore?». Ovvero: «Chi dipende dall'altro?». L'agente dal poeta che gli dà la fama, o il poeta dall'agente, che deve innanzitutto compiere cose che meritano di essere ricordate? È sufficiente leggere in Tucidide l'orazione funebre di Pericle per scoprire come la questione restasse controversa, poiché la risposta dipendeva ogni volta da colui che risponde — l'uomo d'azione o lo spettatore. Pericle, in ogni caso, uomo di stato e amico di filosofi, riteneva che la grandezza di Atene, la città che era divenuta «la scuola dell'Ellade» (come Omero era stato il maestro di tutti i Greci), fosse per tale ragione «lungi dall'aver bisogno di un Omero... o di altri della sua arte» per rendersi immortale: con la sola forza della loro audacia, gli ateniesi avevano lasciato dietro di sé «monumenti imperituri» sulla terra e sul mare [12].

È proprio segno distintivo della filosofia greca aver rotto completamente con la valutazione che Pericle dava del modo di vita piú alto e piú divino possibile ai mortali. Per citare solo uno dei suoi contemporanei, Anassagora, che fu anche suo amico, a chi gli chiedeva per quale ragione si dovesse preferire l'esser nati al non esserlo — interrogativo, per inciso, che sembra aver inquietato non i filosofi e i poeti soltanto, bensí il popolo greco — rispose: «Per contemplare il cielo, gli astri che sono in esso, il sole e la luna come se tutte le altre cose non valessero nulla». E Aristotele si dichiara d'accordo: «È quindi necessario o filosofare o dire addio alla vita e dipartirsi dal mondo» [13].

Ciò che era comune a Pericle e ai filosofi era l'opinione, propria ai Greci in generale, che tutti i mortali dovessero tendere all'immortalità, il che era possibile in virtú dell'affinità tra gli uomini e gli dei. Paragonato agli altri esseri viventi l'uomo è un dio [14]; egli è una sorta di «dio mortale» (*quasi mortalem deum*, per citare ancora una volta l'espressione di Cicerone [15]), il cui compito essenziale consiste perciò in un'attività tale da porre rimedio alla sua mortalità e renderlo cosí piú simile agli dei, i suoi parenti piú stretti. L'alternativa è sprofondare al livello della vita animale: «Rispetto a tutte le altre, una sola cosa preferiscono i migliori: la gloria eterna tra i mortali; i piú invece pensano solo a saziarsi come bestie» [16]. Ciò che qui piú conta è che nella Grecia prefilosofica si considerava assiomatico che l'unico incentivo degno dell'uomo in quanto tale consistesse nel tendere all'immortalità: e la grande impresa è bella e degna di lode non perché giovi alla patria o ai propri concittadini, ma esclusivamente per «acquistarsi imperitura e eterna gloria» [17]. Come Diotima fa notare a Socrate, «Credi tu che Alcesti sarebbe morta per Admeto, o Achille per vendicare Patroclo... se non avessero pensato che la loro eccellenza [*aretē*] sarebbe vissuta per sempre nella memoria degli uomini, come effettivamente vive ora nella nostra?» [18]. E stando al *Simposio* di Platone tutti i vari generi d'amore sono accomunati in fondo dalla tensione di ogni cosa mortale verso l'immortalità.

Non so chi fosse in realtà il primo tra i Greci ad avvedersi della incrinatura decisiva che minava la tanto lodata e invidiata immortalità degli dei; essi erano immortali (*a-thanatoi*, coloro che erano per sempre, *aien eontes*), è vero, ma non erano eterni. «Come informa in modo particolareggiato la *Teogonia*, gli dei tutti sono stati generati: la durata della loro vita aveva un inizio nel tempo. Sono i filosofi a introdurre una *archē* o principio [*beginning*] assoluto, esso stesso senza principio, permanente e non generata fonte di generazione. L'iniziatore, probabilmente, è Anassimandro [19], ma gli esiti del processo si percepiscono piú chiaramente nel poema di Parmenide [20]. Il suo essere *è per sempre* in senso forte; non è generato (*agenēton*) ed è insieme imperituro (*anōlethron*). Non limitata né dalla nascita né dalla morte, la durata di *Ciò che è* sostitui-

12 Tucidide, II, 41 (trad. it. *Le storie*, Torino, 1982, vol. I, p. 341).

13 Aristotele, *Protreptikos*, ed. I. Düring B19 e B110 (trad. it. *Protreptico*, in Aristotele, *Opere*, 11 voll., Bari, 1973, vol. XI, 10c, p. 151). Cfr. anche *Etica Eudemia*, 1216 a 11.

14 Aristotele, *Protreptikos*, ed. I. Düring, B109.

15 Cicerone, *De finibus bonorum et malorum*, II, 13.

16 Eraclito, B29 (trad. it. in *I presocratici*, cit., vol. I, p. 202).

17 Platone, *Simposio*, 208 c (trad. it. in *Opere*, 4 voll., cit., vol. I, p. 704).

18 *Ibidem*, 208 d (trad. it. cit., pp. 704-705).

19 Sembra che Anassimandro sia stato il primo ad identificare il divino con l'*apeiron*, il Non-limitato, la cui natura è di essere perpetuo — senza età, immortale, incorruttibile.

20 Parmenide, framm. 8.

sce e trascende la sopravvivenza senza fine che caratterizzava gli dei dell'Olimpo»[21]. In altre parole, l'*Essere*, che non conosce nascita né morte, si sostituí per i filosofi alla semplice non-mortalità degli dei olimpici; l'Essere diventò la vera divinità della filosofia poiché, secondo il celebre detto di Eraclito, «non lo fece alcuno tra gli dei o tra gli uomini, ma sempre era è e sarà: fuoco sempre vivente, che si accende e si spegne secondo giusta misura»[22]. Non ci si poteva fidare dell'immortalità degli dei: ciò che era venuto in essere poteva anche cessare di essere — non erano forse morti e trascorsi gli dei pre-olimpici? — e fu proprio quest'incrinatura del carattere sempiterno degli dei (molto di piú, si può dire della loro condotta cosí sovente immorale) a renderli cosí vulnerabili agli attacchi feroci di Platone. La religione omerica non costituí mai un credo tale da potersi sostituire con un altro credo: «Gli dei olimpici furono sgominati dalla filosofia»[23]. Che alla nuova, sempiterna divinità, che nel frammento ora citato Eraclito chiama ancora *kosmos* (non il mondo o l'universo, ma il loro ordine e la loro armonia), si desse infine, a cominciare da Parmenide, il nome di «Essere», sembra dovuto, come suggerisce Charles Kahn, alle connotazioni durativo annesse a questa parola sin dall'inizio. È senz'altro vero, benché in nessun modo scontato, che «l'aspetto durativo, essendo inseparabile dalla radice, impregna di sé ogni uso del termine, compreso ogni suo uso filosofico»[24].

Se l'Essere sostituí gli dei olimpici, la filosofia sostituí la religione. Filosofare divenne l'unica «via» praticabile di religiosità. E la caratteristica piú nuova di questo nuovo dio era di essere Uno. Che quest'Uno fosse veramente un dio e quindi differisse decisamente da ciò che noi intendiamo con «essere», diviene palese non appena s'osserva come Aristotele chiamasse la sua «Filosofia prima» una «Teologia»; con tale appellativo non intendeva una teoria degli dei, ma ciò che molto piú tardi, nel diciottesimo secolo, fu denominato «*Ontologia*».

[21] Nel suo studio affascinante su *The Greek Verb "to be" and the Concept of Being*, in *Foundations of Language*, cit., vol. II, 1966, Charles H. Kahn esamina «l'uso prefilosofico di questo verbo che... serve ad esprimere il concetto di Essere in greco» (p. 245). Il passo riportato nel testo è a p. 255.
[22] Eraclito, B 30 (trad. it. in *I presocratici*, cit., vol. I, p. 202).
[23] B. Snell, *op. cit.*, p. 40.
[24] Ch. H. Kahn, *op. cit.*, p. 260.

Il grande vantaggio della nuova disciplina consisteva nel fatto che l'uomo, per conquistarsi la sua parte di immortalità, non aveva piú bisogno di fare affidamento sulle vie incerte della posterità. Egli poteva tradurla in atto già da vivo senza chiedere aiuto ai suoi simili o ai poeti, che in tempi piú remoti, conferendogli la fama, potevano far sí che il suo nome durasse per sempre. La via per raggiungere questa nuova immortalità era di stabilire la propria dimora presso cose che sono per sempre e la nuova facoltà che ne assicurava la possibilità fu chiamata *nous* o mente. Il termine era mutuato da Omero, ove *nous* abbraccia tutte le attività spirituali, oltre a designare il carattere o la mentalità specifica di una persona. È il *nous* che corrisponde all'Essere, e allorché Parmenide dice *to «gar auto noein estin te kai einai»*[25] («essere e pensare [*noein*, l'attività del *nous*] sono lo stesso»), sta già affermando implicitamente ciò che Platone e Aristotele affermarono poi in modo esplicito: c'è qualcosa nell'uomo che corrisponde esattamente al divino poiché gli consente di vivere, per cosí dire, nella sua prossimità. Ed è per questo essere divino che l'Essere e il Pensare sono lo stesso. Servendosi del proprio *nous* e ritraendosi spiritualmente da tutte le cose periture, l'uomo si assimila al divino. Tale assimilazione è intesa in modo pressoché letterale. Infatti, come l'Essere è la divinità, cosí, secondo Aristotele (che cita Ermotimo o Anassagora), il *nous* è «la divinità in noi» e «ogni vita mortale ha una parte di una qualche divinità»[26]. «Come convengono tutti i sapienti», diceva Platone, il *nous* è «il re del cielo e della Terra»[27]; quindi esso è al di sopra di tutto l'universo, allo stesso modo in cui l'Essere è di rango superiore ad ogni altra cosa. Pertanto, il filosofo che ha deciso di arrischiarsi nel viaggio oltre «le porte del Giorno e della Notte» (Parmenide), al di là del mondo dei mortali, «sarà detto caro al dio, e se mai ad uomo sia concessa l'immortalità, quegli sarà lui»[28]. Insomma, consacrarsi a ciò che Aristotele chiamava la *theōrētikē energeia*, identica all'attività del dio (*hē tou theou energeia*), significa «immortalarsi» (*athanatizein*), dedicarsi a un'attività che in sé e per sé ci rende «per quanto

[25] Parmenide, framm. 3 (trad. it. in *I presocratici*, cit., vol. I, p. 271).
[26] Aristotele, *Protreptikos*, B 110 (trad. it. *Protreptico*, in *Opere*, 11 voll., cit., vol. XI, 10c, p. 151).
[27] Platone, *Filebo* 28c (trad. it. in *Opere*, cit., vol. I, p. 605).
[28] Platone, *Simposio* 212a (trad. it. in *Opere*, cit., vol. I, p. 708).

possibile» immortali, ci fa «far di tutto per vivere secondo la parte piú elevata di ciò che è in noi»[29].

Nel nostro contesto non è irrilevante notare come la parte immortale e divina nell'uomo non esista se non viene attualizzata e focalizzata su ciò che è divino fuori di lui; in altre parole, l'*oggetto* dei nostri pensieri conferisce immortalità al pensare stesso. L'oggetto si identifica invariabilmente con ciò che è eterno, con ciò che era, è e sarà, che perciò non può essere altrimenti da ciò che è né può *non* essere. Tale oggetto sempiterno si trova in primo luogo nelle «rivoluzioni dell'universo», che noi possiamo seguire con la mente, dimostrando cosí che non siamo «piante terrene, ma celesti», creature la cui «parentela» non è sulla terra, bensí in cielo[30]. Non è difficile intravvedere dietro questa convinzione lo stupore primordiale, in se stesso filosofico. È lo stupore a spingere lo scienziato nell'impresa di «fugare l'ignoranza», quello stupore che fece dire a Einstein: «Il mistero eterno del mondo [cioè dell'universo] è la sua comprensibilità». Di conseguenza, l'evolversi di teorie allo scopo di dar conto della comprensibilità dell'universo «equivale in un certo senso a una fuga continua dallo "stupore"»[31]. Il Dio degli scienziati, si sarebbe tentati di dire, creò l'uomo a propria immagine e lo pose nel mondo con questo unico Comandamento: «Adesso cerca di scoprire da solo come tutto questo è stato fatto e come funziona».

In ogni modo, per i Greci la filosofia era «il conseguimento dell'immortalità»[32], e come tale si svolgeva in due fasi. Vi era dapprima l'attività del *nous* che, consistente nella contemplazione dell'eterno, era in se stessa *aneu logou*, priva di linguaggio; seguiva poi il tentativo di tradurre la visione in parole. Si tratta di ciò che Aristotele denominava *alētheuein*, che non significa semplicemente dire le cose come sono realmente senza nascondere nulla, ma si applica inoltre solo a proposizioni intorno a cose che sempre e necessariamente sono e non possono essere altrimenti. L'uomo in quanto tale, in quanto distinto dalle altre specie animali, è un composto di *nous* e di

[29] Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1178b3, 1178b22, 1177b33 (trad. it. in *Opere*, 4 voll., cit., vol. III, p. 704).
[30] Platone, *Timeo*, 90d, a (trad. it. in *Opere*, cit., vol. II, p. 451).
[31] Citato da Jeremy Bernstein, *The Secrets of the Old One - II*, in «The New Yorker» del 17 marzo 1973.
[32] F. McDonald Cornford, *Plato and Parmenides*, New York, 1957, p. 27.

logos: «la sua essenza è ordinata secondo il *nous* e il *logos*» — *ho anthrōpos kai kata logon kai kata noun tetaktai autou hē ousia*[33]. Dei due solo il *nous* consente all'uomo di attingere l'eterno e il divino, mentre il *logos*, deputato a «dire ciò che è», *legein ta eonta* (Erodoto), è la capacità specificamente e unicamente umana che si applica parimenti al mero «pensiero mortale», opinioni o *dogmata*, a ciò che accade nella sfera degli affari umani e a ciò che semplicemente «pare» e non *è*.

Diversamente dal *nous*, il *logos* non è divino, e la traduzione nel discorso della visione del filosofo — *alētheuein* nell'accezione ristretta dei filosofi — creò notevoli difficoltà. Il criterio del discorso filosofico è *homoiōsis* (in opposizione a *doxa* o opinione), «produrre una somiglianza» o assimilare nelle parole il piú fedelmente possibile, la visione procurata dal *nous*, in se stessa priva di discorso in quanto vede «direttamente, senza nessun processo di ragionamento discorsivo»[34]. Ora, il criterio della facoltà di visione non è la «verità» che è evocata dal verbo *alētheuein*, derivato dall'*alēthes* (veridico) di Omero, ove è usato a sua volta solo per i *verba dicendi* nel senso di «dimmi senza nascondere (*lanthanai*) dentro di te», cioè, non ingannarmi — quasi che la funzione ordinaria del discorso, come implicito nell'*alpha privativum*, s'identificasse per l'appunto con l'inganno. La verità resta il criterio del discorso, sebbene ora, dovendo rendersi simile alla visione del *nous* e, per cosí dire, riceverne l'imbeccata, esso muti carattere. Il criterio della visione sta solamente nella prerogativa di eternità dell'oggetto veduto; la mente può partecipare ad essa direttamente, «ma se un uomo si abbandona agli appetiti e alle ambizioni e molto vi si travaglia ... egli non può mancare di diventare, quanto si può, mortale perché ha cresciuto la sua parte mortale». Ma «se l'uomo ha applicato se stesso» alla contemplazione degli oggetti eterni egli non può «mancare di possedere l'immortalità nella misura piú ampia ammessa dalla natura umana»[35].

Si è generalmente concordi nel riconoscere che la filosofia, a partire da Aristotele il campo d'indagine sulle cose che vengono dopo quelle fisiche e le trascendono (*tōn meta ta physika*,

[33] Aristotele, *Protreptikos*, B 65 (trad. it. in *Opere*, 11 voll., cit., vol. XI, 6, pp. 145-146).
[34] F. MacDonald Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, cit., p. 189.
[35] Platone, *Timeo*, 90c (trad. it. in *Opere*, cit., vol. II, p. 451).

«intorno a ciò che viene dopo ciò che è fisico»), è di origine greca. Ed essendo d'origine greca, essa si pose l'obiettivo originario greco, quell'immortalità che persino linguisticamente pareva la mira piú naturale per uomini che comprendevano se stessi come mortali, *thnētoi* o *brotoi*: per loro, stando a Aristotele, la morte era «il piú grande di tutti i mali», ed essi avevano per «affini» o, come si direbbe oggi, per consanguinei — «traevano il respiro da un'unica madre» — gli dei immortali. La filosofia non fece nulla per cambiare questo obiettivo naturale; propose soltanto un'altra via per raggiungerlo. In termini sommari e schematici, tale obiettivo dileguò con il declino e la caduta del popolo ellenico, e sparí completamente dalla filosofia con l'avvento del Cristianesimo, che recava la sua «buona novella», e annunciava agli uomini che non erano mortali, che, contrariamente alle loro precedenti credenze pagane, se il mondo era condannato a perire, essi sarebbero risorti col corpo dopo la morte. L'ultima traccia della ricerca greca dell'eterno è forse percepibile nel *nunc stans* della contemplazione dei mistici medievali. Si tratta di una formula di notevole rilievo che, come si vedrà, corrisponde in verità a una esperienza molto caratteristica dell'io che pensa.

Tuttavia, mentre quel possente incentivo a filosofare scomparve, i temi dominanti della metafisica restarono gli stessi, e continuarono a determinare, nel corso dei secoli, quali cose valesse o meno la pena di pensare. Ciò che per Platone andava da sé — che «la pura conoscenza si occupa delle cose che sono sempre le stesse senza cambiamento o mescolanza, ovvero di ciò che è ad esse piú affine»[36] — rimase, pur con molte variazioni, l'assunto principale della filosofia fino alle ultime fasi dell'epoca moderna. Escluse per definizione erano tutte le cose relative agli affari umani, in quanto contingenti: esse potevano sempre essere altrimenti da come erano in realtà. Cosí anche quando Hegel, sotto l'influsso della Rivoluzione francese — nella quale, ai suoi occhi, erano giunti a tradursi in atto principi eterni come la libertà e la giustizia — assunse la storia stessa a campo d'indagine, ciò potè avvenire soltanto assumendo che non solo le rivoluzioni celesti o puri enti di pensiero quali i numeri e affini seguissero le leggi feree della necessità, ma anche il corso degli affari umani sulla

[36] Platone, *Filebo*, 59b,c (trad. it. in *Opere*, cit., vol. I, p. 643).

terra seguisse leggi simili, le leggi dell'incarnazione dello Spirito Assoluto. Da allora in poi, obiettivo del filosolare fu non l'immortalità, ma la necessità: «la contemplazione filosofica non ha altra intenzione che di sopprimere l'accidentale»[37].

I temi metafisici in origine divini, l'eterno e il necessario, sopravvissero insomma al bisogno di «rendersi immortali» attraverso lo sforzo della mente di «dimorare» e restare in presenza del divino, sforzo oramai inutile una volta che, con il sorgere del Cristianesimo, la fede sostituí il pensiero come latore di immortalità. E sopravvisse anche, in altro modo, la valutazione dell'essere spettatori come tipo di vita essenzialmente filosofico, il migliore.

In epoca pre-cristiana tale nozione era ancora viva nelle scuole filosofiche della tarda antichità, allorché vivere nel mondo non era piú considerato una benedizione, né il coinvolgimento negli affari umani era percepito come sviamento da un'attività piú divina, ma piuttosto, come in se stesso pericoloso e privo di gioia. Tenersi fuori dal coinvolgimento politico significava occupare una posizione esterna al tumulto e alla miseria degli affari umani con i loro inevitabili mutamenti. Gli spettatori romani non si venivano a trovare piú sulle gradinate di un teatro da cui potevano gettare lo sguardo, simili agli dei, sui giochi del mondo; il loro posto era ora il lido o il porto sicuro da cui potevano osservare, senza correre pericolo, i marosi selvaggi e imprevedibili del mare agitato dalla tempesta. Ed ecco, allora, le parole di Lucrezio in lode dei vantaggi del puro essere spettatori: «Bello, quando sul mare si scontrano i venti / e la cupa vastità delle acque si turba, / guardare da terra il naufragio lontano: / non ti rallegra lo spettacolo dell'altrui rovina, / ma la distanza da una simile sorte»[38]. Qui, evidentemente, la rilevanza filosofica dell'essere spettatori va interamente perduta, come avvenne del resto a tante concezioni greche non appena caddero in mani romane. Perduto non è soltanto il privilegio dello spettatore di giudicare, quale abbiamo visto in Kant, o il contrasto di fondo tra fare e pensare, ma l'idea forse ancor piú decisiva che tutto ciò che appare «c'è» per essere visto, che il concetto stesso di apparenza po-

[37] G.W.F. Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*, in *Hegel Studienausgabe*, vol. I, p. 291 (trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., vol. I, p. 8).

[38] Lucrezio, *De rerum natura*, libro II, vv. 1 ss. (trad. it. *Della natura*, Firenze, 1969, p. 73).

stula uno spettatore e che pertanto vedere e guardare sono attività del rango piú alto.

Sarebbe stato Voltaire a trarre le conclusioni dall'affermazione di Lucrezio. Secondo lui il desiderio di vedere non è che curiosità spicciola. Essa attira la gente allo spettacolo di una nave sul punto di fare naufragio, spinge la gente ad arrampicarsi sugli alberi per assistere alle stragi di una battaglia o alle pubbliche esecuzioni. E secondo Voltaire, l'uomo condivide questa passione con le scimmie e i cuccioli dei cani. In altre parole, se Lucrezio ha ragione e la passione dell'uomo di assistere a spettacoli è dovuta soltanto al senso della propria sicurezza, allora la pura brama di vedere non può che essere ascritta all'immaturità di un istinto irrazionale, per il quale si giunge a mettere in pericolo la propria stessa esistenza. Il filosofo, in nome del quale parla Lucrezio, non avrà bisogno di assistere a un naufragio per guardarsi dall'affidare la sua sicurezza alla furia del mare.

Sfortunatamente, è proprio in questa forma piuttosto superficiale che la benefica e «nobile» distanza fra lo spettatore e il suo oggetto si è tramandata nella nostra tradizione — lasciando ora da parte lo statuto eminente della contemplazione nella filosofia medievale, con le sue connotazioni del tutto diverse. Ed è curioso come Lucrezio ne rappresenti tanto frequentemente la fonte implicita o esplicita. Cosí Herder scrive della Rivoluzione francese: «Possiamo assistere alla Rivoluzione francese come guardando dall'alto di una salda riva ad un naufragio sullo straniero mare aperto, a meno che il nostro genio maligno, anche senza volerlo, non ci precipiti in mare». E dopo la battaglia di Jena, in risposta a chi chiedeva come gli fosse andata, Goethe adduceva la medesima immagine: «Non ho di che lamentarmi. Ero come un uomo che da una solida roccia guardi giú verso il mare infuriato: non può soccorrere i naufraghi ma non può neppure venire raggiunto dai flutti. Secondo un autore antico, sarebbe anzi una sensazione piacevole...» [39].

[39] Devo le citazioni da Herder e Goethe all'interessante studio su navigazione, naufragio e spettatore come «metafore dell'esistenza» di H. Blumenberg, *Beobachtungen an Metaphern*, in «Archiv für Begriffsgeschichte», vol. XV, fasc. 2, pp. 71 ss. Per Voltaire, cfr. la voce «Curiosité» del suo *Dictionnaire Philosophique*. Per Herder, v. altresí *Briefe zur Beförderung der Humanität* (*Lettere per il progresso dell'umanità*), 1792, XVII Lettera; per Goethe, cfr. *Goethes Gespräche*, Zürich, 1949, vol. XXII, p. 454.

Giungendo all'epoca moderna, quanto piú ci avviciniamo ai giorni nostri, tanto meno ci resta — non nei manuali, ma nell'esperienza reale — delle assunzioni prefilosofiche che furono in realtà le levatrici di quella scienza «terribile» (Mc Keon) chiamata metafisica.

2. *La risposta di Platone e i suoi echi*

Esiste tuttavia nella filosofia greca una risposta alla nostra interrogazione 'Che cosa ci fa pensare?' che non ha niente a che fare con questi assunti prefilosofici, che sono divenuti cosí importanti per la storia della metafisica pur avendo, probabilmente ormai da molto tempo, perduto la loro rilevanza. Penso al detto di Platone, ricordato in precedenza, secondo cui l'origine della filosofia è lo Stupore, risposta che, a mio avviso, non ha perduto nulla della propria plausibilità. In realtà tale stupore non è connesso in alcun modo con la ricerca dell'immortalità; nemmeno nella nota interpretazione aristotelica dello stupore come *aporein* (l'essere perplessi rendendosi conto di un'ignoranza che può essere fugata dalla conoscenza) si fa menzione di *athanatizein*, l'attività capace di immortalare che conosciamo dall'*Etica Nicomachea* [40] e che in realtà è una nozione interamente platonica. L'osservazione di Platone a proposito dello stupore compare abbastanza all'improvviso (e nella sua opera, per quanto mi è dato sapere, non è presente altrove) nel corso di una discussione della relatività delle percezioni dei sensi. Trattando di qualcosa «fuori dell'ordine», il passo stesso è in un certo senso fuori dell'ordine. Non è un caso infrequente in Platone, dove le enunciazioni piú significative possono senza difficoltà esser isolate e fatte risuonare fuori dal contesto, soprattutto quando, dopo essersi coinvolto nelle difficoltà di ordine logico tipiche del suo secolo (di cui potremmo dire che sono datate), all'improvviso egli ne tronca la discussione a metà. In questo caso Teeteto ha affermato di «stupirsi», nel senso corrente di essere «confuso»; al che, immediatamente, Socrate si complimenta con lui — «È il segno

[40] Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1177b27-33.

autentico del filosofo questo che tu provi» — senza tornare piú all'oggetto della considerazione precedente. E il nostro breve passo recita: «Perché tale è principalmente la passione (*pathos*) del filosofo, stupire (*thaumazein*). Né altro inizio e principio (*archē*) ha il filosofare che questo. E ritengo che non sbagliò nella genealogia chi [vale a dire, Esiodo] ha fatto di Iride [è Arcobaleno, messaggera degli dei] la figlia di Taumante [Colui che stupisce]»[41]. A un primo sguardo, il testo sembra dire semplicemente che la filosofia come è intesa dalla scuola ionica è figlia dell'astronomia: essa scaturisce dalla meraviglia di fronte ai prodigi celesti. Come l'arcobaleno, che connette il cielo alla terra, reca agli uomini il proprio messaggio, cosí il pensiero o la filosofia, rispondendo stupito alla figlia di Taumante, connette la terra al cielo.

Ma se osserviamo piú da vicino, queste poche parole accennano a molto di piú. La parola «Iride», arcobaleno, compare anche nel *Cratilo*[42], dove Platone la fa derivare «dal verbo *dire* (*eirein*), poiché era una messaggera»; a sua volta, la parola designante lo «stupore» (*thaumazein*), che egli spoglia del senso corrente, in cui l'aveva impiegata Teeteto, fornendo la sua genealogia, ricorre regolarmente in Omero, derivando essa stessa da uno dei tanti verbi greci che significano vedere nel senso di «guardare»: *theasthai*, la stessa radice che abbiamo già incontrato nei *theatai* di Pitagora, gli spettatori. In Omero questo guardare stupefatto è riservato solitamente agli uomini a cui si mostra una divinità; è usato anche come aggettivo attribuito agli uomini, nel senso di 'O tu mirabile!' — vale a dire, degno dello stupore ammirato che di solito riserviamo agli dei, uomo simile a un dio. E gli dei che apparivano agli uomini avevano inoltre questa peculiarità: essi apparivano nel familiare travestimento della figura umana ed erano riconosciuti come divinità soltanto da coloro che essi stessi avvicinavano. Lo stupore corrispondente, dunque, non è qualcosa che gli uomini possano evocare da sé: lo stupore è un *pathos*, qualcosa da patirsi, non da agirsi; in Omero chi agisce è il dio, la cui apparizione gli uomini non possono che subire, dal quale non devono nascondersi.

In altre parole, ciò che muove lo stupore degli uomini è

41 Platone, *Teeteto*, 155d (trad. it. in *Opere*, cit., vol. II, p. 106).
42 Platone, *Cratilo*, 408b (trad. it. in *Opere*, cit., vol. II, p. 45).

qualcosa di familiare, e tuttavia normalmente invisibile, qualcosa inoltre che gli uomini sono spinti ad *ammirare*. Lo stupore che è il punto di partenza del pensare non è né sconcerto né sorpresa né perplessità: è uno stupore che *ammira*. E ciò di cui ci meravigliamo viene affermato e confermato dall'ammirazione che irrompe nel discorso, il dono di Iride, la messaggera che viene dall'alto. Il discorso assume allora la forma della lode, glorificazione non di un apparire particolarmente sbalorditivo né della somma totale delle cose che sono nel mondo, bensí di un ordine armonioso dietro di esse, che in sé non è visibile e di cui nondimeno il mondo delle apparenze ci offre un bagliore: secondo le parole di Anassagora «le apparenze, infatti, sono un bagliore del non-svelato (*«opsis gar tōn adēlōn ta phainomena»*)[43]. La filosofia incomincia con l'avvertimento di questo ordine armonioso invisibile del *kosmos*, manifesto negli enti visibili familiari come se essi fossero divenuti trasparenti. E il filosofo si meraviglia dinanzi all'«armonia invisibile» che, stando a Eraclito, «vale piú del visibile» (*«harmoniē aphanēs phanerēs kreittōn»*)[44]. Un'altra delle parole antiche che designano l'insivisibile in seno alle apparenze è *physis*, natura, che, secondo i Greci, era la totalità delle cose non fatte dall'uomo né create da un fattore divino, ma venute all'essere da sé medesime: ed Eraclito affermava di questa *physis* che «essa ama nascondersi», celarsi cioè dietro le apparenze[45].

Ho introdotto Eraclito nella spiegazione poiché Platone, da parte sua, non specifica verso che cosa sia diretto il suo stupore ammirato. Né dice in qual modo questa meraviglia originaria si trasformi nel dialogo del pensiero. In Eraclito, il significato rivestito dal *logos* è almeno evocato nel seguente contesto: Apollo, egli dice, «il signore dell'oracolo di Delfi» e, possiamo aggiungere noi, il dio dei poeti, «non dice né nasconde, ma indica» (*«oute legei oute kryptei, alla sēmainei»*)[46], vale a dire, accenna a qualcosa ambiguamente, per essere inteso solo da coloro che sanno comprendere i semplici cenni (il dio *winkt* [letteralmente «chiama con un cenno», *N.d.C.*], come traduce Heidegger). Ma anche piú irresistibilmente evocativo è un altro frammento: «Occhi e orecchie sono cattivi testimoni per

43 Anassagora, B 21a (trad. it. in *I presocratici*, cit., vol. II, p. 610).
44 Eraclito, B 54 (trad. it. in *I presocratici*, cit., vol. I, p. 209).
45 Eraclito, B 123 (trad. it. cit., p. 220).
46 Eraclito, B 93 (trad. it. cit., p. 215).

gli uomini che hanno anime barbare»[47], vale a dire, se essi non posseggono *logos* — per i Greci non semplicemente il discorso, ma il dono dell'argomentazione razionale che li distingueva dai barbari. Insomma, lo stupore ha condotto a pensare in parole; dell'esperienza dello stupore dinanzi all'invisibile manifesto nelle apparenze si è appropriata la parola, che è nello stesso tempo abbastanza forte per fugare gli errori e le illusioni cui sono soggetti i nostri organi volti al visibile, occhi ed orecchi, a meno che il pensiero non venga loro in soccorso.

Da ciò dovrebbe risultare palese come lo stupore in cui cade il filosofo non possa mai concernere qualcosa di particolare, ma sia sempre suscitato da una totalità che, diversamente dalla somma totale degli enti, non è mai manifesta. L'armonia di Eraclito si produce attraverso il con-sonare dei contrari — un effetto che non può essere proprietà di un singolo suono particolare. Tale armonia è in un certo senso separata (*kechōrismenon*) dai suoni che la producono, proprio come il *sophon*, che «può e non può essere chiamato con il nome di Zeus»[48], è «separato da tutte le altre cose»[49]. Nei termini della parabola pitagorica, sarà la bellezza del gioco del mondo, il significato e la pienezza di senso di tutti i particolari che agiscono insieme. Come tale, tutto ciò è manifesto solo a un osservatore nella cui mente i casi e le sequenze particolari siano invisibilmente collegati.

Dopo Parmenide, la parola chiave designante questa totalità invisibile e impercepibile, implicitamente manifesta in tutto ciò che appare, è *Essere* — apparentemente la parola piú vuota e generica, la piú povera di significato del nostro vocabolario. Che cosa accada a un uomo che improvvisamente diventi conscio della presenza dell'Essere che pervade l'intero mondo delle apparenze, è stato descritto con precisione estrema migliaia di anni dopo la sua scoperta da parte della filosofia greca. Il brano è relativamente moderno e insiste perciò su emozioni personali e soggettive piú di quanto non avrebbe fatto qualsiasi testo greco: per questa stessa ragione, a orecchi educati psicologicamente risulta forse piú persuasivo. Scrive Coleridge:

[47] Eraclito, B 107 (trad. it. cit., p. 217).
[48] Eraclito, B 32 (trad. it. cit., p. 203).
[49] Eraclito, B 108 (trad. it. cit., p. 217).

> Hai mai innalzato la tua mente fino a considerare l'esistenza, in sé e per sé, come pure atto d'esistere? Hai mai detto pensosamente a te stesso "È!", incurante in quel momento se innanzi a te ci fosse un uomo, un fiore o un granello di sabbia, senza riferirti, insomma, a questo e a quel modo o forma particolari di esistenza? Se sei realmente giunto a questo, avrai avvertito la presenza di un mistero, che deve aver fermato il tuo spirito in timore reverente e stupore. Le parole stesse "Non c'è nulla!" o "Ci fu un tempo in cui non c'era nulla!" sono una contraddizione in termini. C'è qualcosa in noi che respinge tali parole con l'intensità e l'istantaneità di una luce, come se esse parlassero contro l'evidenza di un fatto che è in ragione della sua stessa eternità.
>
> Non essere, allora, è impossibile: essere, incomprensibile. Se hai fatto tua questa intuizione dell'esistenza assoluta, avrai insieme appreso che questo e non altro era ciò che nelle epoche piú antiche afferrò gli animi piú nobili, gli eletti tra gli uomini, con una sorta di sacro terrore. Questo appunto fece loro sentire per la prima volta dentro di sé il presagio di qualcosa di ineffabilmente piú grande della loro natura individuale[50].

Lo stupore platonico, lo shock iniziale che spinge il filosofo a intraprendere il suo cammino, è rivissuto nel nostro tempo allorché Heidegger, nel 1929, concluse una conferenza dal titolo «Che cos'è la Metafisica?» con le parole, già ricordate, «Perché c'é in generale qualcosa e non piuttosto niente?»; definendo quest'interrogazione «la questione fondamentale della metafisica»[51].

L'interrogazione, che esprime in termini moderni lo *shock* del filosofo, non era posta allora per la prima volta. La si incontra nei *Principes de la nature et de la grâce* di Leibniz: «*Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?*». Siccome, infatti, «*le rien est plus simple et plus facile que quelque chose*»[52], questo qualcosa deve avere una causa sufficiente della propria esistenza, e questa causa deve a sua volta esser causata da qualcosa d'altro. Seguendo questa direzione di pensiero, si arriva alla fine alla *causa sui*, a qualcosa che è causa di se stessa, cosicché la risposta di Leibniz non può non pervenire alla causa ultima, che ha nome «Dio», risposta che troviamo già nel «motore immobile» aristotelico — il dio dei filosofi. Fu

[50] S.T. Coleridge, *The Friend*, III, 192, citato da H. Read, *Coleridge as Critic*, London, 1949, p. 30.
[51] La conferenza si legge ora, insieme con due postille esplicative di data posteriore, una *Einleitung* e un *Nachwort*, in *Wegmarken*, cit., pp. 19 e 210 (trad. it. *Che cos'è la metafisica?*, cit., p. 84).
[52] G.W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce* (1714), § 7 (trad. it. *Principi della natura e della grazia*, in *Scritti filosofici*, 2 voll., Torino, 1967, vol. I, p. 278).

Kant, come sappiamo, ad assestare a tale divinità il colpo mortale e nelle sue parole al riguardo diventa nitidamente riconoscibile ciò cui Platone solamente accennava: la «necessità incondizionata» e incausata di cui il nostro pensare per causa e effetto «ha cosí bisogno come l'ultimo sostegno di tutte le cose, è il vero baratro della ragione umana ... Non si può evitare, ma non si può nemmeno sostenere, il pensiero che un essere, che ci rappresentiamo come il sommo tra tutti i possibili, dica quasi a se stesso: "Io sono *ab eterno* in eterno; oltre a me non c'é nulla, tranne quello che è per la volontà mia; *ma donde son io dunque*?" Qui tutto sprofonda sotto di noi, e la *massima* come la *minima* perfezione pende nel vuoto senza sostegno innanzi alla ragione speculativa, alla quale non costa nulla conservare l'una o l'altra e non sente invero perdita alcuna nel farle disparire completamente»[53]. Ciò che qui ci colpisce come specificamente moderno è che nella riformulazione dell'antica idea di Parmenide secondo cui il nulla è inconcepibile, impensabile, l'accento si è spostato, si direbbe, dal nulla all'Essere: non esiste luogo in cui Kant affermi che il baratro del nulla, a causa del suo essere inconcepibile, *non è*; e, pur avendo potuto dichiarare che le antinomie della ragione, ridestandolo dal sonno dogmatico, lo avevano spinto a pensare, egli non dice mai che l'esperienza di questo abisso — l'altra faccia dello stupore platonico — aveva fatto altrettanto.

Schelling cita enfaticamente le parole di Kant, e probabilmente proprio da questo passo, piú che dall'osservazione occasionale di Leibniz, derivò la propria continua insistenza sulla «questione ultima» di ogni pensare: "Perché mai qualcosa è, perché non c'è il nulla?"[54]. Schelling la definisce «la questione piú disperante»[55]. Incontriamo questo riferimento a una pura disperazione, che proverrebbe dall'atto stesso di pensare, nei suoi scritti piú tardi, ma non sarebbe cosí significativo se lo stesso pensiero non lo avesse ossessionato nella giovinezza, quando credeva ancora che a bandire il nulla non fosse necessaria se non una «affermazione assoluta», identificata come «l'essenza della nostra anima». In virtú di essa «noi riconosciamo che il non essere è per sempre impossibile», non conoscibile né comprensibile. E per il giovane Schelling tale questione ultima — "Perché non c'è il nulla, perché mai c'è qualcosa?" — posta dall'intelletto colto da vertigine sull'orlo dell'abisso — è soppressa una volta per tutte dall'idea che «l'*Essere* è necessario, [reso] tale per l'affermazione assoluta dell'Essere nel sapere»[56].

Tutto questo potrebbe far pensare a un semplice ritorno alla posizione di Parmenide, se Schelling non avesse avvertito insieme che solo «la *posizione* in modo assoluto dell'idea di Dio» poteva garantire simile affermazione, che ai suoi occhi rappresentava «la negazione assoluta del nulla»: è «cosí certo che la ragione nega per sempre il nulla, e che il nulla è niente, come è certo che la ragione afferma il Tutto e che Dio è eterno». Di conseguenza, la sola risposta «completamente valida alla domanda "*Perché non c'è il nulla, perché mai c'è qualcosa?*" non è il qualcosa, ma il Tutto *o Dio*»[57]. Anche senza il soccorso dell'idea di Dio, la ragione, secondo la «sua sola natura», può bensí «porre un Essere che è per sempre», ma allora, di fronte a questo pensiero (che è nella sua natura porre) la ragione rimane per cosí dire «folgorata (*quasi attonita*), paralizzata, incapace di muoversi»[58]. Nessuna messaggera, che al modo di Iride rechi il dono della parola e con esso il dono dell'argomentazione razionale e della risposta ragionevole, si accompagna ora allo *schock* filosofico; e l'affermazione dell'Essere, che corrisponde palesemente all'elemento di ammirazione dello stupore platonico, ha bisogno della fede in un Dio Creatore per salvare la ragione umana dallo sguardo muto, e colto da vertigine, davanti al baratro del nulla.

Che cosa accada alla «questione ultima» del pensiero, una volta che questa fede sia risolutamente respinta, e la ragione umana sia abbandonata completamente a se stessa, si può rintracciare nella *Nausea* di Sartre, di gran lunga la piú importante delle sue opere filosofiche. Qui l'eroe del romanzo, guardando la radice di un castagno, viene improvvisamente afferrato dal senso soverchiante di «ciò che vuol dire "esistere" ...;

[53] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 641 (trad. it. *Critica della ragion pura*, cit., p. 481).
[54] F. Schelling, *Werke*, 6. Ergänzungsband, a cura di M. Schröter, München, 1954, p. 242.
[55] *Ibidem*, p. 7.

[56] V. il postumo *System der gesammten Philosophie* (1804), in *Sämtliche Werke*, Abt. I, Stuttgart e Augsburg, 1860, vol. VI, p. 155.
[57] F. Schelling, *Sämtliche Werke*, cit., vol. VII, p. 174.
[58] *Ibidem*, Abt. II, vol. III, p. 163. Cfr. anche K. Jaspers, *Schelling*, München, 1955, pp. 124-130.

di solito l'esistenza si nasconde. È lí, attorno a noi, in noi, *è noi*, non si può dire due parole senza parlare di essa, ma, infine, non la si tocca». Adesso, però, «l'esistenza si era improvvisamente svelata. Aveva perduto l'aspetto inoffensivo di categoria astratta: era l'impasto stesso delle cose ... O piuttosto, la radice, le cancellate del giardino, la panchina, l'erba rada, tutto era scomparso: la diversità delle cose, la loro individualità non erano che apparenza, una vernice». La reazione dell'eroe di Sartre non è l'ammirazione e nemmeno lo stupore: è la nausea davanti all'opacità della semplice esistenza, al nudo esserci di ciò che è fattualmente dato ma che nessun pensiero è mai riuscito a raggiungere, tanto meno a illuminare e a rendere trasparente: «Non ci si poteva nemmeno domandare da dove uscisse fuori, tutto questo, né come mai esistesse un mondo invece che niente». Ora che era abolita ogni meraviglia, lo scandalo dell'Essere era che il nulla fosse «impensabile»: «Non c'era stato niente *prima* di esso. Niente ... Era appunto questo che m'irritava: senza dubbio non c'era alcuna ragione perché esistesse, questa larva strisciante. Ma non era possibile che non esistesse. Era impensabile: per immaginare il nulla occorreva esserci già, in pieno mondo, vivo, con gli occhi spalancati ... Ho sentito con disappunto che non avevo alcun mezzo di comprendere. Nessun mezzo. E tuttavia era là, in attesa, sembrava guardarmi». È questo essere là, questo esserci completamente privo di significato che fa gridare all'eroe: «"Che porcheria, che porcheria!" ... ma questa teneva duro, e ce n'era tanta, tonnellate e tonnellate di esistenza, indefinitamente» [59].

In questo spostamento progressivo dall'Essere al nulla, causato non dalla perdita di stupore o di perplessità, ma dal venire meno dell'ammirazione e della disposizione ad affermare col pensiero, si sarebbe assai inclini a identificare la fine della filosofia, almeno di quella filosofia di cui Platone aveva fissato l'inizio. Indubbiamente la svolta dall'ammirazione alla negazione è abbastanza agevole da comprendere, ma non perché sia causata da un evento tangibile o da pensieri; piuttosto perché, come già aveva osservato Kant, la ragione speculativa in sé «non sente perdita» né guadagno nel volgersi all'una o all'altra faccia della questione. Non a caso, anche l'idea che pensare significhi dire di «sí» e sancire la fattualità del semplice esistere si ritrova anche in molte varianti in tutta la storia della filosofia moderna. La incontriamo, in particolare, nella «acquiescenza» di Spinoza al processo in cui si muove pendolarmente ogni cosa che è, là dove in eterno il «pesce grande» mangia il pesce piccolo. Ed essa compare negli scritti precritici di Kant, allorché questi consiglia al metafisico di chiedere sempre per prima cosa, «È possibile che non esista proprio nulla?», ciò che dovrebbe portarlo alla conclusione che «se non fosse data alcuna esistenza, non ci sarebbe nemmeno nulla su cui pensare», pensiero che sfocia a sua volta in un «concetto di essere assolutamente necessario» [60]: non credo che il Kant del periodo critico avrebbe ammesso una simile conclusione. Piú interessante è un'osservazione, di poco precedente, dedicata al vivere nel «migliore dei mondi possibili»: Kant vi ripete, è vero, il vecchio pensiero consolatorio «che il tutto è buono nel grado supremo e che ogni cosa è buona in nome e in vista del tutto», ma egli stesso non si direbbe troppo convinto di questo vecchio *topos* della metafisica poiché, improvvisamente, è spinto a esclamare: «*Ich rufe allem Geschöpfe zu...: Heil uns, wir sind!*» — «Io grido a ogni creatura...: salute a noi che siamo!» [61].

Tale affermazione, o meglio, il bisogno di conciliare pensiero e realtà, è uno dei motivi conduttori dell'opera di Hegel. Esso informa del pari l'*amor fati* di Nietzsche e la sua nozione di «eterno ritorno» — la «suprema forma dell'affermazione che possa mai essere raggiunta» [62] proprio perché, nello stesso tempo, è «il peso piú grave»:

> Che cosa accadrebbe se... un demone ... ti dicesse: «Questa vita come tu ora la vivi ... dovrai viverla ... ancora innumerevoli volte; e non ci sarà in essa mai niente di nuovo, ma ogni dolore e ogni piacere e ogni pensiero e sospiro ... dovrà fare ritorno a te. Tutto nella stessa sequenza e successione ... L'eterna clessidra dell'esistenza viene sempre di nuovo capovolta e tu con essa, granello della polvere!» Non ti rovesceresti a terra ... maledicendo il demone che cosí ha parlato? Oppure hai forse vissuto una volta un at-

[59] J.-P. Sartre, *La nausée*, Paris, 1958, pp. 161-171 (trad. it. *La nausea*, Milano, 1965, pp. 181-193).

[60] V. il «Preisschrift» *Über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (1764), IV Considerazione, n. 1, in I. Kant, *Werke*, cit., vol. I, pp. 768-769.

[61] I. Kant, *Über den Optimismus*, in *Werke*, cit., vol. I, p. 594.

[62] F. Nietzsche, *Ecce Homo* (trad. it. in *Opere*, cit., vol. VI, tomo III, p. 344).

timo immenso in cui questa sarebbe stata la tua risposta: «Tu sei un dio e mai intesi cosa piú divina»? ... Quanto dovresti essere ben disposto verso te stesso e la vita, per *non desiderare piú alcun'altra cosa con piú fervore che quest'ultima eterna sanzione, questo suggello!* [63]

L'interesse di questo passo sta nel fatto che la nozione nietzscheana di eterno ritorno non è un'«idea» nel senso kantiano di idea regolatrice delle nostre speculazioni, né, beninteso, costituisce una sorta di «teoria», ricaduta, per cosí dire, nella antica concezione del tempo, con il suo movimento ciclico. Si tratta in realtà di un puro pensiero, o meglio, di un esperimento di pensiero, la cui forza risiede nell'intima connessione che lega il pensiero dell'Essere a quello del nulla. Qui il bisogno di conferma non sorge dall'ammirazione greca per l'armonia e la bellezza invisibile che unificano la diversità infinita degli esseri particolari; ma scaturisce dal semplice fatto che nessuno può pensare l'Essere senza pensare nello stesso tempo il nulla, né può pensare il Significato senza pensare la futilità, la vanità, l'insensatezza.

La via d'uscita da quest'aporia sembrerebbe indicata dal vecchio argomento secondo cui senza una primordiale conferma dell'Essere, non ci sarebbe nulla su cui pensare, nessuno che penserebbe; in altre parole, la stessa attività di pensare, indipendentemente dal genere di pensiero, presuppone già l'esistenza. Ma simili soluzioni meramente logiche sono sempre scivolose: nessuno, fortemente radicato nell'idea che «non esiste nessuna verità», sarà mai persuaso del contrario, solo per il fatto che la sua proposizione si distrugge da sé. Una soluzione a tale aporia di ordine esistenziale, metalogico, può invece rinvenirsi in Heidegger, che, come si è visto, mostra qualcosa di simile all'antico stupore platonico reiterando la domanda "Perché mai c'è qualcosa, e non piuttosto niente?". Stando a Heidegger, *denken* e *danken*, pensare e ringraziare, sono essenzialmente una medesima cosa; le parole stesse derivano da un'identica radice etimologica. Ciò, è palese, si avvicina all'ammirazione stupita di Platone piú di ogni altra delle risposte discusse qui. A renderla problematica non sono la derivazione etimologica e la mancanza di una dimostrazione argo-

[63] *Die fröhliche Wissenschaft*, libro IV, n. 341 (trad. it. *La gaia scienza*, in *Opere*, cit., vol. V, tomo II, pp. 201-202).

mentata. Si tratta sempre del vecchio problema inseparabilmente connesso a Platone, di cui lo stesso Platone sembrerebbe aver posseduto chiara consapevolezza, e di cui leggiamo la discussione nel *Parmenide*.

Se si concepisce lo stupore ammirato come punto di partenza del filosofare, non si lascia alcuno spazio all'esistenza fattuale della disarmonia, del brutto e, infine, del male. Nessun dialogo platonico tratta del problema del male e solo nel *Parmenide* Platone si mostra preoccupato delle conseguenze, che l'esistenza innegabile di cose repugnanti e di azioni turpi è necessariamente destinata ad avere per la sua dottrina delle idee. Se ogni cosa che appare condivide un'Idea visibile solo agli occhi della mente, e deriva da questa Forma tutta la realtà che le è concessa nella Caverna degli affari umani — il mondo dell'ordinaria percezione sensibile — allora tutto ciò che appare deve il suo stesso apparire a una tale entità soprasensibile che ne esplichi la presenza quaggiú: tutto ciò che appare, si badi, non soltanto le cose degne d'ammirazione. Allora, domanda Parmenide, che cosa pensare di oggetti al massimo grado «vili e spregevoli» quali «i capelli, il fango, il sudiciume», che in nessuno hanno mai suscitato ammirazione? Per bocca di Socrate, Platone non si avvale della piú tarda e consueta giustificazione del male e della bruttezza come parti necessarie del tutto, che appaiono brutte e malvage solamente nella prospettiva limitata degli uomini. Socrate replica invece che sarebbe semplicemente assurdo attribuire delle idee a roba siffatta — «... in questi casi, si tratta di cose che, quali noi le vediamo, tali sono in realtà» — suggerendo che è meglio arrestarsi a questo punto «per timore di perdersi cadendo in un abisso senza fondo di stoltezze». (Parmenide, che il dialogo presenta come già vecchio, fa tuttavia notare: «... È perché tu sei ancora giovane, o Socrate, e la filosofia non ti ha ancora preso cosí saldamente come prevedo farà in futuro. Allora tu non avrai piú disprezzo per nessuna di quelle cose, ma in questo momento, a cagione della tua età, ti preoccupi ancora delle opinioni degli uomini» [64]. Nondimeno, la difficoltà non è risolta, né Platone solleverà mai piú la questione). Non è nostra intenzione interessarci della dottrina delle idee, se non perché è possibile mostrare come tale dottrina si presentò a Platone

[64] Platone, *Parmenide*, 130 d,e (trad. it. in *Opere*, cit., vol. I, pp. 528-529).

in virtú delle cose belle, come non sarebbe mai avvenuto se fosse stato circondato solo da «oggetti vili e spregevoli».

Sussiste, ovviamente, una netta differenza tra la ricerca delle cose divine di Platone o di Parmenide e, d'altra parte, i tentativi apparentemente piú modesti di Solone e di Socrate di definire «le misure non viste» che vincolano e determinano gli affari umani: la rilevanza della differenza per la storia della filosofia, distinta, si badi, dalla storia del pensiero, è estremamente importante. Ma ciò che conta nel presente contesto è che in entrambi i casi il pensiero si occupa di enti invisibili cui, nondimeno, fanno segno le apparenze (il cielo stellato sopra di noi o le azioni e i destini degli uomini), enti invisibili che sono presenti nel mondo visibile in modo non troppo dissimile dagli dei di Omero, visibili solo a coloro che essi stessi avvicinavano.

3. *La risposta dei Romani*

Nel tentativo di isolare e esaminare una delle fonti principali del pensiero non cognitivo, ho dato forte risalto agli elementi di ammirazione, conferma e affermazione che, in modo cosí straordinariamente vivido, ci vengono offerti dal pensiero greco, filosofico e prefilosofico, e di cui possiamo seguire le tracce nei secoli, non come risultato di una concatenazione di influenze ma come esperienza ricorrente, che si ripete sempre di nuovo come se fosse la prima volta. Non sono affatto certa che ciò che ho descritto vada in senso contrario alle esperienze di pensiero dei giorni nostri, ma sono piuttosto sicura che vada in senso contrario alle attuali opinioni correnti al riguardo.

A formare l'opinione corrente riguardo alla filosofia furono i Romani, divenuti gli eredi dei Greci. Ed essa reca l'impronta non dell'esperienza romana originaria, che fu esclusivamente politica (e che troviamo nella sua forma piú pura in Virgilio), ma dell'ultimo secolo della loro repubblica, allorché la *res publica*, la cosa pubblica, procedeva già verso la dissoluzione, fino a diventare, da ultimo, dopo il tentativo di restaurazione di Augusto, la proprietà privata della casa imperiale. Come le arti e le lettere, come la poesia e la storiografia, anche la filosofia era sempre stata di importazione greca; a

Roma, finché la cosa pubblica era ancora integra, la cultura non fu mai considerata senza sospetto, pur essendo anche tollerata e perfino ammirata come nobile passatempo per le classi colte e come ornamento della Città Eterna. Non fu che nei secoli della decadenza e della caduta, prima della repubblica e poi dell'impero, che queste occupazioni si fecero «serie» e per parte sua, a dispetto di ogni prestito greco, la filosofia si convertí in «scienza» — la *animi medicina* di Cicerone — proprio l'opposto di ciò che era stata in Grecia[65]. Ora, essa aveva una utilità: insegnare agli uomini come curare i loro animi disperati fuggendo il mondo mediante il pensiero. La sua celebre parola d'ordine — che suona quasi come se formulata per contraddire lo stupore ammirato di Platone — diventò *nil admirari*: non sorprenderti di niente, non ammirare nulla[66].

Ma all'eredità trasmessaci dai Romani non si deve soltanto l'immagine popolare della figura del filosofo, il saggio imperturbabile che nulla può toccare; sul notissimo detto di Hegel intorno al rapporto tra filosofia e realtà («la nottola di Minerva spicca il suo volo sul far del crepuscolo»)[67] è impresso, piú dell'esperienza greca, il segno dell'esperienza romana. Per Hegel la nottola di Minerva esemplificava il sorgere, per cosí dire, di Platone e Aristotele dai disastri della guerra del Peloponneso. In realtà, non la filosofia, ma la filosofia *politica* di Platone e Aristotele si sviluppò dal declino della polis, «una forma di vita ormai invecchiata». E se si guarda tale filosofia politica, difficilmente si saprebbe mettere in dubbio la veridicità dell'osservazione magnificamente impertinente di Pascal nelle *Pensées*:

> Non ci si raffigura Platone e Aristotele se non con grandi toghe di pedanti. Erano invece persone di mondo, che, come le altre, ridevano con i loro amici e, quando si sono divertiti a comporre le loro *Leggi* e la loro *Politica*, lo hanno fatto per gioco: era la parte meno filosofica e meno seria della loro vita ... Se scrissero di politica lo fecero come per regolare un ospedale di pazzi; e se fecero sembiante di parlarne come di una gran cosa,

[65] Cicerone, *Tusculanae disputationes*, III, iii, 6.

[66] *Ibidem*, III, xiv, 30. Cfr. Orazio, *Epistolae*, I, vi, 1. Plutarco (nel *De recta ratione*, XIII) cita la massima stoica e l'attribuisce — nella versione greca, *mē thaumazein* — a Pitagora. Si ritiene che Democrito abbia celebrato come forme di saggezza stoica la *athaumastia* e la *athambia*: vero è, si direbbe, che egli non aveva in mente nulla se non l'imperturbabilità e l'insensibilità alla paura del «saggio».

[67] G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 20).

fu perché sapevano che i pazzi ai quali parlavano si figuravano di essere re e imperatori. Essi discussero i loro principi per moderare la loro pazzia e renderla il meno dannosa possibile [68].

In ogni modo, la profonda influenza romana anche su un filosofo cosí risolutamente metafisico come Hegel è del tutto manifesta nel suo primo libro pubblicato [69], là dove discute il rapporto fra filosofia e realtà: «Quando la potenza dell'unificazione scompare dalla vita degli uomini e gli opposti hanno perduto la tensione vivente della loro relazione e della loro azione reciproca e guadagnano l'indipendenza, allora sorge il bisogno della filosofia. Dalla disunione, dalla lacerazione, scaturisce il pensiero», vale a dire, il bisogno di conciliazione («*Entzweiung ist der Quell des Bedürfnisses der Philosophie*»). Ciò che è peculiarmente romano nell'idea hegeliana di filosofia è che il pensiero non scaturisca da un bisogno della ragione, ma abbia una radice esistenziale nell'infelicità — il cui carattere tipicamente romano Hegel riconobbe infallibilmente, con il suo grande senso storico, trattando del «Mondo romano» nel tardo corso di lezioni che vanno sotto il nome di *Filosofia della Storia*: «Lo Stoicismo, l'Epicureismo e lo Scetticismo... benché opposti tra loro, miravano ... allo stesso fine, cioè a rendere l'anima assolutamente indifferente a tutto ciò che offriva il mondo reale» [70]. Evidentemente, egli non riconobbe allo stesso modo fino a qual punto egli stesso avesse generalizzato l'esperienza romana: «La Storia del Mondo non è il teatro della felicità. Periodi di felicità sono in essa pagine bianche, poiché sono periodi di armonia» [71]. Il pensiero, dunque, ha origine dalla disgregazione della realtà e dalla conseguente *dis*-unione fra l'uomo e il mondo, da cui scaturisce il bisogno di un mondo altro, piú armonioso e ricco di significato.

Tutto questo suona molto plausibile. Quanto spesso, in ef-

[68] *L'Oeuvre de Pascal*, Bruges, 1950, p. 901 (trad. it. *Pensieri*, Torino, 1966, p. 146).

[69] G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801), ed. Meiner, 1962, pp. 12 ss. (trad. it. *Differenza fra il sistema di Fichte e di Schelling*, in *Primi scritti critici*, Milano, 1971, p. 15).

[70] G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, 4 voll., Firenze, 1967, vol. III, p. 229).

[71] *Ibidem* (trad. it. cit., vol. I, p. 82).

fetti, il primo impulso a pensare deve aver coinciso con un impulso a fuggire un mondo divenuto insopportabile! Ed è improbabile che tale impulso a fuggire sia meno antico dello stupore ammirato. Vero è, tuttavia, che ne cercheremmo invano l'espressione nel linguaggio concettuale prima dei lunghi secoli di declino iniziati allorché Lucrezio e Cicerone trasformarono la filosofia greca in qualcosa di essenzialmente romano — il che voleva dire, tra l'altro, in qualcosa di essenzialmente pratico [72]. E dietro questi precursori, con il loro mero presagio della catastrofe — «ogni cosa a poco a poco va in rovina e si sta avvicinando alla fine, logorata dalla vecchiaia»: cosí Lucrezio [73] —, occorsero piú di cent'anni perché simili direzioni di pensiero trovassero sviluppo in una sorta di sistema filosofico coerente. Ciò si verificò con Epitteto, lo schiavo greco, con ogni probabilità la mente piú acuta che abbia contato il secondo Stoicismo. Secondo Epitteto, ciò che si deve imparare per rendere la vita sopportabile non è propriamente il pensare, ma «l'uso corretto dell'immaginazione», l'unica cosa interamente in nostro potere. E benché impieghi ancora un vocabolario greco ingannevolmente familiare, ciò che egli chiama «la facoltà raziocinante» (*dynamis logikē*) ha cosí poco a che fare con il *logos* e il *nous* greci quanto ciò ch'egli denomina «volontà» ha che fare con la *proairesis* aristotelica. Egli chiama inoltre la facoltà di pensare in sé «sterile» (*akarpa*) [74]; oggetto della filosofia è la vita individuale di ogni uomo, poiché la filosofia insegna all'uomo l'«arte di vivere» [75], come affrontare la vita, allo stesso modo in cui l'arte della falegnameria insegna all'apprendista come trattare il legno. Ciò che conta non è la «teoria» in astratto, ma il suo uso e la sua applicazione (*chrēsis tōn theōrematōn*); pensare e comprendere costituiscono una semplice preparazione all'azione: «ammirare

[72] La trasformazione è soprattutto rivelatrice là dove l'imprestito dalla filosofia greca è piú scoperto, come quando Cicerone afferma che l'uomo è destinato *ad mundum contemplandum*, per aggiungere immediatamente *et imitandum* (*De natura deorum*, II, xiv, 37), e questo egli intende in un senso strettamente etico-politico, non già scientifico, come secoli piú tardi l'avrebbe inteso Bacone: «Alla natura non si comanda, se non obbedendole; e ciò che nell'osservazione si ritiene come causa, nell'operazione si tiene per regola» (*Novum Organon*, Oxford, 1889, p. 192; trad. it. *La nuova logica*, Bari, 1957, Libro I, aforisma 3, p. 69).

[73] Lucrezio, *De rerum natura*, libro II, v. 1174.

[74] Epitteto, *Diatribe*, libro I, cap. 17 (trad. it. in *Le diatribe e i frammenti*, Bari, 1960, p. 46).

[75] *Ibidem*, libro I, cap. 15 (trad. it. cit., p. 43).

la mera facoltà della discussione» — il *logos*, l'argomentazione razionale, lo svolgersi stesso del pensiero — equivarebbe verosimilmente a fare dell'uomo «un grammatico anziché un filosofo»[76].

In altre parole, il pensare si è trasformato in una *technē*, in un particolare tipo di abilità, da stimarsi forse come la piú alta, in ogni caso come la piú urgentemente necessaria, in quanto il suo prodotto finale è la condotta della tua stessa vita. Non si intendeva uno stile di vita nel senso di *bios theōrētikos* o *politikos*, una vita consacrata a una attività particolare, bensí ciò che Epitteto chiamava «azione» — azione in cui non si agisce di concerto con nessuno, con cui non si suppone di cambiare nulla all'infuori del proprio io, e che poteva esprimersi nella *apatheia* o *ataraxia* del «saggio», cioè nel suo rifiuto a reagire a tutto ciò che nel bene o nel male potesse capitargli. «Devo morire, ma devo pure morire gemendo? Non posso evitare le catene, ma non posso evitare di piangere? ... Mi minacci di ammanettarmi? Uomo, che cosa stai dicendo? Tu non puoi ammanettare me: le mie mani metterai ai ferri. Minacci di decapitarmi? Quando ho mai detto che la mia testa non possa essere tagliata?»[77]. Palesemente, non si tratta soltanto di esercizi di pensiero, ma di esercizi della forza di volontà. La massima «Non devi cercare che gli eventi accadano come vuoi tu, ma volere che essi avvengano cosí come avvengono, e ne avrai pace» costituisce la quintessenza di questa «saggezza»: «è impossibile che ciò che accade sia altrimenti da come è»[78].

Tutto ciò sarà molto importante per noi quando giungeremo a trattare del fenomeno della volontà, una facoltà spirituale diversa, la cui principale caratteristica, rispetto alla facoltà di pensare, è che non parla il linguaggio della riflessione né fa uso di argomentazioni, ma soltanto di imperativi, anche quando non stia comandando se non al pensiero o, piuttosto, all'immaginazione. Per realizzare il ritrarsi estremo dalla realtà richiesto da Epitteto, infatti, l'accento sulla capacità del pensiero di render presente ciò che è assente si sposta dalla riflessione all'immaginazione. Non nel senso dell'immaginarsi utopico di un mondo diverso e migliore; lo scopo, piuttosto, è di intensificare la distrazione originaria del pensiero fino al punto in cui la realtà scompaia del tutto. Se il pensiero consiste di norma nella facoltà di rendere presente ciò che è assente, la facoltà di Epitteto di «trattare le impressioni nel modo giusto» consiste nell'esorcizzare e rendere assente ciò che in realtà è presente. Tutto ciò che ti concerne esistenzialmente nella tua vita nel mondo delle apparenze è costituito dalle «impressioni» da cui sei colpito. Che ciò che ti colpisce esista o sia mera illusione dipende dalla tua decisione se riconoscerla o no come tale.

[76] Epitteto, *Il manuale*, 49 (per la trad. it. si è consultato il *Manuale di Epitteto volgarizzato da Giacomo Leopardi*, Torino, 1924, p. 35).
[77] Epitteto, *Diatribe*, libro I, cap. 1 (cfr. trad. it. in *Le diatribe e i frammenti*, cit., p. 7).
[78] Epitteto, *Il manuale*, 8 (trad. it. *Manuale di Epitteto*, cit., p. 10); *Frammenti*, 8 (trad. it. *Le diatribe e i frammenti*, cit., p. 320).

Ogni volta che la filosofia è concepita come la «scienza» che si occupa della mente semplicemente in quanto coscienza — in cui perciò la questione della realtà può essere lasciata in sospeso, messa completamente tra parentesi — ci si fa incontro inevitabilmente l'antica posizione stoica. Soltanto vien meno la motivazione originaria per cui si fece del pensiero un mero strumento, che svolge la propria funzione agli ordini di un padrone, la volontà. Nel presente contesto, ciò che piú conta è che tale mettere tra parentesi la realtà sia possibile, e non a causa dell'intensità della forza di volontà, ma per la natura stessa del pensare. Se Epitteto può essere annoverato fra i filosofi, è perché scoprí come la coscienza renda possibile alle attività spirituali di ripiegarsi su se stesse.

Se infatti, nel percepire un oggetto fuori di me, decido di concentrarmi sulla mia percezione, sull'atto di vedere anziché sull'oggetto veduto, è come se perdessi l'oggetto originario in tanto che esso perde la propria forza d'urto su di me. Ho, per cosí dire, cambiato argomento: invece dell'albero ora mi occupo solo dell'albero percepito, di ciò appunto che Epitteto chiama un'«impressione». Ottengo cosí il grande vantaggio di non essere piú assorbito dall'oggetto percepito, da qualcosa fuori di me: l'albero veduto è dentro di me, invisibile al mondo esterno come se non fosse mai stato un oggetto sensibile. Ma il fatto importante è che l'«albero veduto» non è un ente di pensiero, ma è un'«impressione». Non è qualcosa di assente che abbia bisogno di essere immagazzinato dalla memoria per quel processo di de-sensibilizzazione che prepara al pensiero gli oggetti della mente, ed è sempre preceduto da

un'esperienza nel mondo delle apparenze. L'albero veduto è «dentro» di me nella sua piena presenza sensoriale, è l'albero stesso privato solo del suo essere-reale: un'immagine, non una riflessione, un ri-pensare sugli alberi. L'espediente scoperto dalla filosofia stoica consiste nell'usare la mente in modo tale che la realtà non possa toccare chi pensa anche se questi non si è ritratto da essa: invece di ritirarsi spiritualmente da tutto ciò che è presente e vicino, egli ha tratto ogni apparenza dentro di sé, e la sua «coscienza» diviene un sostituto globale del mondo esterno, pienamente presente sotto forma di impressione o d'immagine.

È a questo punto che la coscienza subisce una modificazione decisiva: non è piú l'autoconsapevolezza silenziosa che accompagna tutti i miei atti e i miei pensieri garantendo la mia identità, il semplice "Io-sono-Io" (né si tratta qui della singolare differenza che si insinua nel cuore stesso di questa identità, insinuarsi — su cui dovremo tornare — peculiare alle attività spirituali in ragione del loro ripiegarsi su se stesse). Siccome non sono piú assorbito da un oggetto dato ai sensi (anche se tale oggetto, immutato nella sua struttura «essenziale», resta presente come oggetto della coscienza — ciò che Husserl chiamava l'«oggetto intenzionale»), io stesso, in quanto pura coscienza, emergo ora come un'entità completamente nuova. Tale nuova entità può esistere nel mondo con indipendenza e sovranità assolute e insieme, apparentemente, rimanere in possesso di questo mondo, cioè della pura «essenza» del mondo, ma di un mondo spogliato del suo carattere «esistenziale», del suo essere-reale che potrebbe toccarmi e minacciarmi nel mio. In senso forte, sono divenuto un Io-per-me stesso, trovando in me tutto ciò che originariamente era dato come realtà «estranea». Non tanto la mente, quanto tale coscienza enormemente dilatata offre un rifugio sempre-presente e apparentemente protetto dalla realtà.

Questo mettere fra parentesi la realtà, sbarazzandosene col trattarla come se non fosse altro che una semplice «impressione», è rimasta una delle tentazioni piú forti dei «pensatori di professione», fino a che uno dei loro rappresentanti piú eminenti, Hegel, si spinse anche piú in là, edificando la sua filosofia dello Spirito sull'esperienza dell'io che pensa: reinterpretando questo io secondo il modello della coscienza, egli trasportò tutto il mondo dentro la coscienza, come se essenzialmente esso non fosse altro che un fenomeno della mente.

Per il filosofo, l'efficacia di questo distogliersi dal mondo in favore dell'io è indubbia. Sul piano esistenziale, Parmenide aveva torto quando affermava che soltanto l'Essere si manifesta nel pensiero, che solo l'Essere è lo stesso del pensiero. Anche il non essere è pensabile se è la volontà a comandare la mente. La sua capacità di ritrarsi si perverte allora in un potere di annientamento, il nulla diventa un sostituto globale della realtà, poiché il nulla apporta sollievo. Sollievo, beninteso, senza realtà; è meramente psicologico, un sedativo per l'ansia e la paura. Nonostante tutto non riesco a persuadermi che sia mai esistito qualcuno capace di restare padrone delle sue «impressioni» mentre era arrostito nel Toro di Falaride.

Come Seneca, Epitteto visse sotto il regno di Nerone, in condizioni cioè quasi disperate, benché per parte sua, a differenza di Seneca, non sia stato veramente perseguitato. Ma piú di cento anni prima, durante l'ultimo secolo della repubblica, Cicerone, che conosceva bene la filosofia greca, aveva scoperto le direzioni di pensiero seguendo le quali diveniva possibile intraprendere il proprio cammino al di fuori del mondo. Egli si avvide che simili pensieri, in lui certo non cosí estremi né cosí accuratamente elaborati come in Epitteto, erano verosimilmente capaci di offrire conforto e sostegno nel mondo quale era allora (e quale, naturalmente, piú o meno è sempre). Gli uomini che sapevano insegnare questa via di pensiero godevano nei circoli letterari di Roma della reputazione piú alta. Lucrezio chiama Epicuro — che piú di duecento anni dopo la sua morte aveva trovato finalmente un discepolo degno di lui — «un dio», perché «per primo inventò un modo di vita che oggi si chiama sapienza e attraverso la sua arte trasse in salvo la vita da tanta tempesta e sí grande oscurità»[79]. Ai nostri fini, tuttavia, Lucrezio non costituisce un esempio cosí calzante. Egli non insiste sul pensare, bensí sul conoscere: la conoscenza acquisita mediante la ragione fugherà l'ignoranza e distruggerà cosí il peggiore dei mali, la paura, la cui origine è la superstizione. Esempio piú appropriato, invece, è il celebre «Sogno di Scipione» di Cicerone.

[79] Lucrezio, *De rerum natura*, libro V, vv. 7 ss.

Per comprendere quanto straordinario sia in realtà questo capitolo conclusivo della *Repubblica* di Cicerone, quanto singolari i suoi pensieri debbano essere sembrati a orecchie romane, è necessario richiamare brevemente lo sfondo generale in rapporto al quale esso fu scritto. La filosofia aveva trovato nella Roma dell'ultimo secolo prima di Cristo una sorta di patria d'adozione e in quella società, politica da cima a fondo, essa doveva innanzitutto dimostrare di servire a qualcosa. Incontriamo la prima risposta di Cicerone nelle *Tusculanae Disputationes*: si trattava di rendere Roma piú bella e piú civile. La filosofia costituiva un'occupazione confacente agli uomini istruiti quando si fossero ritirati dalla vita pubblica e non avessero cose piú importanti di cui preoccuparsi. Nulla di essenziale implicava il filosofare. Né esso aveva a che fare con il divino: agli occhi dei Romani, le attività che piú somigliavano a quelle degli dei consistevano nella fondazione e nella conservazione di comunità politiche. E nemmeno aveva legami con l'immortalità. L'immortalità era umana non meno che divina, ma non costituiva la prerogativa di singoli individui, «per i quali la morte non solo è necessaria, ma spesso desiderabile». Viceversa, essa costituiva indiscutibilmente la prerogativa virtuale delle comunità umane: «Quando uno stato (*civitas*) è distrutto, si estingue, è come se — per comparare cose piccole a grandi — questo mondo intero dovesse rovinare e perire»[80]. Per le comunità la morte non è né necessaria né certo desiderabile: giunge solo come punizione, «perché una comunità dovrebbe essere costituita in maniera tale da essere eterna»[81]. Tutto questo si legge nello stesso trattato che si conclude con il Sogno di Scipione: anche adesso, come si vede, benché vecchio e deluso, Cicerone non aveva mutato pensiero. Nulla, in realtà, neanche nella stessa *Repubblica*, ci prepara al Sogno di Scipione che la conclude, salvo forse i lamenti che si levano nel Libro Quinto: «Solo a parole, a causa delle nostre colpe, e non per altre ragioni, conserviamo e manteniamo la cosa pubblica [la *res publica*, il tema stesso del trattato]; già da tempo l'abbiamo persa nella sostanza»[82].

[80] Cicerone, *De Republica*, I, 7 (cfr. trad. it. *Lo Stato*, in *Opere politiche e filosofiche*, Torino, 1974, vol. I, p. 167).
[81] *Ibidem*, III, 23 (trad. it. cit., p. 319).
[82] *Ibidem*, V, 1 (trad. it. cit., p. 371).

E poi viene il sogno[83]. Scipione l'Africano, il vincitore di Cartagine, racconta un sogno avuto poco prima di distruggere la città nemica. Nel sogno, egli si trova nell'aldilà, dove un antenato gli predice che avrebbe distrutto Cartagine, avvertendolo inoltre che dopo la distruzione della città gli sarebbe spettato di restaurare la cosa pubblica a Roma assumendo l'autorità suprema di Dittatore, se solo fosse riuscito ad evitare di essere assassinato — il che, come mostra il seguito, non gli riuscí. (Cicerone intendeva dire che Scipione sarebbe forse stato in grado di salvare la repubblica). E per svolgere adeguatamente simile compito, per trarre il coraggio necessario, Scipione è esortato a tenere per vero (*sic habeto*) quanto segue: gli uomini che hanno salvaguardato la *patria* sono sicuri del loro posto in cielo e della beatitudine dell'eternità. «Il dio supremo che governa il mondo, infatti, non ama nulla sulla terra piú delle società e delle relazioni fra gli uomini che si chiamano Stati; e coloro che li governano e li conservano, dopo aver lasciato questo mondo, fanno ritorno in cielo. Il loro compito in terra è di stare a guardia della terra». Qui, beninteso, non è implicita una promessa cristiana *ante litteram* di resurrezione in un al di là; e sebbene il riferimento ai desideri divini sia ancora nel solco delle tradizioni romane, vi risuona una nota sinistra: è come se ora, in assenza della promessa di una simile ricompensa, gli uomini potessero anche rifiutarsi di compiere ciò che la cosa pubblica esige da loro.

Infatti, e questo è essenziale, le ricompense di questo mondo (come avverte l'antenato di Scipione) non sono per nulla sufficienti a ricompensarti delle tue fatiche. Sono inconsistenti e irreali se vi si pensi dalla giusta prospettiva: dall'alto del cielo, Scipione è invitato a gettare lo sguardo sulla terra, ed essa appare cosí piccola che «fu addolorato di vedere il nostro impero ridotto a un punto». E subito gli si replica: se vista da qui la terra ti appare cosí piccola, tieni sempre lo sguardo levato al cielo cosí da saper disprezzare le cose degli uomini:

> Quale fama puoi mai riuscire ad ottenere nelle conversazioni degli uomini, qual sorta di gloria tra loro? Non vedi quanto ristretto è lo spazio in

[83] Modellato, beninteso, sul mito di Er che conclude la *Repubblica* di Platone. Per le considerevoli differenze tra i due testi, cfr. l'analisi di Richard Harder, l'emi-

cui hanno sede la fama e la gloria? E coloro che oggi parlano di noi, per quanto tempo ne discorreranno ancora? E anche se vi fosse ragione di riporre la nostra fiducia nella tradizione e nella memoria delle generazioni future, vi saranno un giorno catastrofi naturali, diluvi e avvampare d'incendi, cosí che non ci è concesso ottenere, non dico una fama eterna, ma una fama di qualche durata. Se tu alzi gli occhi, vedrai quanto tutto questo sia futile; la fama non è mai eterna e l'oblio dell'eternità l'annienta.

Ho riportato con una certa ampiezza il nucleo essenziale del passo per rendere evidente quanto gli sviluppi di pensiero suggeriti qui si trovino in contraddizione flagrante con ciò che Cicerone, d'accordo con gli altri Romani colti, aveva sempre creduto *ed* espresso, anche in questo stesso trattato. Per ciò che concerne il presente contesto, ho voluto offrire un esempio (un esempio eminente, forse il primo che si ricordi nella nostra storia delle idee) del modo in cui certi sviluppi di pensiero tendano a pensarsi fuori del mondo, mediante una *relativizzazione*. In rapporto all'universo, la terra non è che un punto: che cosa importa ciò che vi accade? In rapporto all'immensità del tempo, i secoli non sono che istanti e alla fine l'oblio avvolgerà ognuno e ogni cosa: che cosa importa ciò che gli uomini fanno? In rapporto alla morte, uguale per tutti, tutto ciò che è specifico e distinto perde il suo peso; se non vi è un aldilà — e per Cicerone la vita dopo la morte non è un articolo di fede, ma un'ipotesi etica — qualunque cosa tu faccia o patisca è senza importanza. Pensare significa qui seguire una sequenza di ragionamenti che ti farà ascendere a un punto di vista esterno al mondo delle apparenze, esterno alla tua stessa vita. La filosofia è invocata a compensazione delle frustrazioni della vita politica e, piú in generale, della vita come tale.

Non si tratta che dell'inizio di una tradizione che, culminata dal punto di vista filosofico in Epitteto, toccò la massima intensità circa cinque secoli dopo Cicerone, alla fine dell'Impero romano. Il *De Consolatione Philosophiae* di Boezio, che fu uno dei testi piú popolari per tutto il corso del Medio Evo, e che oggi nessuno legge piú, venne scritto in una condizione di afflizione e pericolo estremi, della quale Cicerone non conobbe nemmeno il presagio. Boezio, nobile romano precipitato dal sommo della fortuna, si trova in prigione ed è in attesa della propria esecuzione capitale. Per via di tale scena, il testo è stato avvicinato al *Fedone*. Strana analogia: da una parte Socrate, circondato dagli amici dopo un processo in cui gli era stato permesso di parlare ampiamente in sua difesa, in attesa di una morte dolce e indolore; dall'altra Boezio, gettato in prigione senza chi lo ascoltasse, completamente solo dopo la sentenza di morte emessa in un processo farsa a cui non aveva neppure assistito, in cui tanto meno gli era stata data opportunità di difendersi, sapendo di dover morire in mezzo a torture lente ed atroci. Benché cristiano, non lo consolano Dio né Cristo, ma la filosofia; e benché ai tempi del suo alto ufficio egli avesse occupato i propri «ozi segreti» studiando e traducendo Platone e Aristotele, ora cerca consolazione in direzioni di pensiero tipicamente ciceroniane e stoiche. Senonché, ciò che nel sogno di Scipione era semplice relativizzazione si è convertito ora in annichilamento violento. Gli «immensi spazi di eternità» verso cui devi rivolgere la mente nella tua reclusione annientano la realtà quale esiste per i mortali; la natura volubile e mutevole della Fortuna annienta tutti i piaceri, poiché anche se godi di ciò che la Fortuna ti ha dato (ricchezza, onore, fama), vivi costantemente nella paura di perderlo. La paura annienta ogni felicità. Tutto ciò che irriflessivamente credi esistere cessa di esistere non appena cominci a pensarvi — ecco ciò che la filosofia, la dea della consolazione, dice a Boezio. E a questo punto ecco emergere insieme il problema del male, pressoché ignorato da Cicerone. Le riflessioni sul male, in Boezio ancora abbastanza rudimentali, contengono già, tuttavia, quegli elementi che ritroveremo poi in una forma molto piú elaborata e complessa in tutto il medioevo: Dio è la causa ultima di tutto ciò che è; in quanto «bene supremo» Dio non può essere la causa del male; tutto ciò che è deve avere una causa; poiché esistono solo cause apparenti del male, ma non una causa ultima, il male non esiste. I malvagi, prosegue la Filosofia, non solo sono privi di potere, *non sono* affatto. Ciò che irriflessivamente consideri male ha il suo posto nell'ordine dell'universo e, in quanto è, è necessariamente buono. I suoi aspetti maligni non sono che un'illusione dei sensi di cui puoi liberarti per mezzo del pensiero. È il vecchio consiglio degli stoici: ciò che tu neghi col pensiero — e il pensiero è in tuo potere — non può toccarti. Il pensiero lo rende irreale. Immediatamente, è ovvio, torna alla mente la glorificazione,

nente filologo tedesco recentemente scomparso, *Über Ciceros «Somnium Scipionis»*, in *Kleine Schriften*, München, 1960, pp. 354-395.

in Epitteto, di ciò che oggi chiameremmo forza di volontà; e che il volere costituisca un elemento integrante di questo genere di pensiero è innegabile. Pensare secondo tale ispirazione vuol dire agire su se stessi — la sola azione rimasta quando ogni agire nel mondo sia divenuto vano.

Ciò che colpisce in questo modo di pensare della tarda antichità è il suo incentrarsi esclusivamente sull'io. Ma a tale atteggiamento John Adams, che viveva in un'epoca un po' meno dissestata, aveva una risposta: «Un letto di morte, si dice, mostra la vacuità dei titoli d'onore. Sarà... Forse che [tuttavia] le leggi e i governi, che regolano le cose nel mondo sublunare, devono essere trascurate perché nell'ora della morte hanno l'aria di bazzecole?» [84].

Mi sono soffermata sulle due fonti da cui è scaturito il pensiero cosí come noi lo conosciamo storicamente, l'una greca e l'altra romana: esse appaiono diverse al punto da risultare opposte. Da una parte, lo stupore colmo d'ammirazione davanti allo spettacolo in cui l'uomo è nato, per apprezzare il quale egli è cosí ben equipaggiato spiritualmente e fisicamente; dall'altra lo sgomento, l'angoscia estremi di essere stati gettati in un mondo dall'ostilità soverchiante, in cui predomina la paura, dal quale l'uomo cerca ad ogni costo di fuggire. Ora, numerosi indizi mostrano come quest'ultima esperienza non fosse per nulla sconosciuta al mondo greco. La formula di Sofocle, «non essere mai nati supera ogni *logos*; e una volta venuti al mondo, tornare il piú velocemente possibile donde si è venuti è di gran lunga la sorte migliore» [85], costituiva, a quanto pare, la variante poetica di un detto proverbiale. Ma il fatto considerevole è che mai, per quanto mi è noto, simile stato emotivo sia menzionato come una fonte del pensiero greco; e, cosa forse ancor piú considerevole, esso non ha mai prodotto nessuna grande filosofia, a meno che non si voglia annoverare tra i grandi pensatori Schopenhauer. Ma sebbene la mentalità greca e quella romana costituissero mondi a sé (il difetto maggiore della storiografia filosofica manualistica è proprio di livellare differenze cosí pronunciate — fino al punto di dare

[84] Cfr. *The Works of John Adams*, a cura di Ch. Francis Adams, Boston, 1850-1856 («Discourses on Davila»), vol. VI, p. 242.
[85] Nell'*Edipo a Colono*.

l'impressione che in un modo o nell'altro tutti abbiano detto pressappoco la stessa cosa) è pur vero che queste due mentalità posseggono realmente qualcosa in comune.

In entrambi i casi il pensiero si separa dal mondo delle apparenze. Solo perché il pensiero implica un ritrarsi può essere usato come strumento d'evasione. Oltre a ciò, come si è già sottolineato, il pensiero implica una sospensione della nozione del corpo e dell'io per sostituire ad essi l'esperienza di un'attività pura, piú gratificante, a detta d'Aristotele, della soddisfazione di tutti gli altri desideri, poiché per ogni altro piacere noi dipendiamo da qualcosa o da qualcun altro [86]. Pensare è la sola attività che per il suo esercizio non richieda altro che se stessa: «L'uomo generoso avrà bisogno di ricchezze per poter compiere azioni generose ... e l'uomo moderato avrà bisogno dell'opportunità della tentazione» [87]. Ogni altra attività, di rango basso o elevato, deve vincere qualcosa al suo esterno. Ciò vale anche nel caso di arti, come suonare il flauto, il cui fine e la cui conclusione sono nell'esercizio stesso — per non parlare delle attività produttive, intraprese non per se stesse ma per il loro risultato, in cui la felicità, la soddisfazione di un lavoro ben fatto giunge dopo che l'attività stessa è giunta alla fine. La frugalità dei filosofi è sempre stata proverbiale, e Aristotele non manca di ricordarla: «L'uomo impegnato in un'attività teoretica non ha bisogni ... e molte cose gli sono solamente d'impaccio. Solo in quanto è un essere umano ... avrà bisogno di simili cose per le necessità inerenti all'essere un uomo [*anthrōpeuesthai*]» — avere un corpo, vivere con gli altri, e cosí via. Sulla stessa linea, Democrito raccomanda l'astinenza durante l'esercizio del pensiero; essa insegna come il *logos* tragga i propri piaceri solo da se stesso (*auton ex heauton*) [88].

La perdita della nozione del proprio corpo nell'esperienza di pensiero, combinata col puro piacere dell'attività in quanto tale, spiega meglio di ogni altra cosa non solo gli effetti consolatori e pacificanti di certe modalità di pensiero sugli uomini della tarda antichità, ma anche le loro teorie curiosamente estremistiche del potere della mente sul corpo — teorie confu-

[86] Aristotele, *Politica*, 1267a12.
[87] Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1178a29-30 (trad. it. in *Opere*, 4 voll., cit., vol. III, p. 706).
[88] Democrito, framm. 146 (trad. it. in *I presocratici*, cit., vol. II. p. 778).

tate in modo flagrante dall'esperienza quotidiana e comune. Commentando Boezio, Gibbon scrive: «Tali motivi di consolazione, cosí banali, cosí vaghi o astrusi, sono inefficaci a soffocare i sentimenti della natura umana» e la vittoria finale del Cristianesimo che presentava e offriva questi «motivi», questi *topoi* della filosofia come fatti letterali, come promesse sicure, è la prova di quanto Gibbon avesse ragione [89]. Egli aggiungeva: «Eppure il lavoro del pensiero può distrarre dal sentimento della sventura», lasciando almeno intravvedere come stiano le cose in realtà: la paura fisica scompare finché dura «il lavoro del pensiero», non perché i contenuti del pensiero possano vincere la paura, ma perché l'attività di pensiero sospende la nozione di possedere un corpo riuscendo persino ad avere la meglio sulle sensazioni sgradevoli dovute a incomodi di scarsa importanza. L'intensità non ordinaria di tale esperienza serve forse a chiarire il fatto storico, altrimenti alquanto singolare, che l'antica dicotomia di mente e corpo, con la sua risoluta ostilità nei confronti del corpo, poté essere adottata virtualmente senza modifiche dalla fede cristiana: dopotutto, quest'ultima si fondava sul dogma dell'incarnazione (il Verbo fatto Carne) e sulla credenza nella risurrezione dei corpi, cioè su dottrine che avrebbero dovuto segnare la fine della dicotomia di mente e corpo e dei suoi enigmi insolubili.

Prima di volgermi a Socrate, voglio accennare brevemente al contesto curioso in cui la parola «filosofare» — il verbo, non il sostantivo — fa la sua prima apparizione. Erodoto ci racconta di Solone, il quale, data la costituzione agli Ateniesi intraprese un viaggio lungo piú di dieci anni, in parte per ragioni politiche, ma anche per la curiosità «turistica» di vedere coi propri occhi — *theōrein*. Egli giunge a Sardi, dove Creso è al colmo della sua potenza. E Creso, dopo avergli mostrato tutte le sue ricchezze, gli si rivolge cosí: «Straniero, poiché è giunta fino a noi grande fama di te e della tua saggezza e dei tuoi viaggi, che, cioè, hai con cura visitato molti paesi della terra per *filosofare* riguardo agli spettacoli che hai visto, mi è venuto il desiderio di domandarti se hai già visto un uomo che

[89] E. Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, New York, s.d., vol. II, p. 471 (trad. it. *Storia della decadenza e caduta dell'impero romano*, 3 voll., Torino, 1967, vol. II, p. 1450).

tu consideri il piú felice di tutti» [90] (il seguito della storia è noto: Creso, che si aspetta di essere designato come l'uomo piú felice della terra, si sente rispondere che nessun uomo, non importa se fortunato, può chiamarsi felice prima della morte). Creso si rivolge a Solone non perché questi abbia veduto tanti paesi, ma perché è famoso per il suo filosofare, il suo riflettere su ciò che vede; e benché fondata sull'esperienza, la risposta di Solone si pone manifestamente di là dall'esperienza. All'interrogazione "Chi è il piú felice di tutti?", egli ha sostituito "Che cos'è la felicità per i mortali?" E la sua risposta a tale interrogazione consisteva in un *philosophoumenon*, una riflessione sugli affari umani (*anthrōpeiōn pragmatōn*) e la durata della vita umana, in cui nessun giorno è «simile all'altro», cosí che «l'uomo non è che azzardo». In simili condizioni è saggio «aspettare e considerare come andrà a finire» [91], poiché se la vita di un uomo è una storia, solo la sua fine, quando ogni cosa è compiuta, rivelerà di che cosa si sia veramente trattato. Siccome è segnata da un inizio e una fine, la vita umana diviene un tutto, un'entità in sé e per sé che può essere soggetta al giudizio solo quando si sia conclusa: la morte non è semplicemente la fine della vita, ma le conferisce anche una compiutezza silenziosa, strappata al flusso di rischi cui sono soggette tutte le cose umane. Tale è il nucleo essenziale di ciò che doveva diventare per tutta l'antichità greca e latina un *topos* proverbiale: *nemo ante mortem beatus dici potest* [92].

Dal canto suo, Solone era ben consapevole della natura complessa di simili proposizioni, dietro la loro ingannevole semplicità. Un frammento che collima perfettamente con la storia narrata da Erodoto riporta il suo detto secondo cui «Sommamente difficile è cogliere la misura nascosta (*aphanes*) del giudizio, che tuttavia [anche se non appare] regge i limiti di tutte le cose» [93]. Quí Solone sembrerebbe un precursore di

[90] Erodoto, I, 30 (trad. it. in *Le Storie*, Milano, 1982, p. 44).

[91] *Ibidem*, p. I, 32 (trad. it. cit., p. 47).

[92] Il contenuto di pensiero di tale detto proverbiale è stato portato pienamente in luce solo con le analisi della morte di *Essere e tempo* di Heidegger, che traggono il loro spunto metodologico dalla circostanza che la vita umana — diversamente dalle «cose», che cominciano la loro esistenza nel mondo quando sono finite e compiute — è compiuta solo quando non *è* piú. Quindi, solo anticipando la propria morte l'esistenza umana può «apparire» come una totalità ed essere soggetta ad analisi.

[93] E. Diehl (a cura di), *Anthologia Lyrica Graeca*, Leipzig, 1936, framm. 16.

Socrate: anche quest'ultimo, come si disse poi, voleva calare la filosofia dal cielo quaggiú sulla terra e iniziò quindi a esaminare le misure invisibili con cui giudichiamo gli affari umani. Allorché gli si chiede chi sia il piú felice fra gli uomini, Solone risponde sollevando la questione "Ma che cos'è, se non vi dispiace, la felicità, come fate a misurarla?", proprio allo stesso modo in cui Socrate avrebbe chiesto "Che cosa sono il coraggio, la pietà, l'amicizia, la *sōphrosynē*, la conoscenza, la giustizia ...?".

Ma in Solone una sorta di risposta esiste, e tale risposta, se intesa rettamente in ogni sua implicazione, contiene persino ciò che oggi diremmo tutta un'intera concezione filosofica, nel senso di *Weltanschauung*: l'incertezza del futuro rende la vita umana ben miserabile, «a tutte le opere e le azioni è intrinseco il pericolo, nessuno conosce come ciò che inizia andrà a finire, chi fa bene non sa prevedere quale mala sorte gli capiterà, mentre al malfattore un dio dà in ogni cosa buona ventura»[94]. Di qui la frase «Nessun uomo può chiamarsi felice finché è vivo» vuol dire in realtà: «Nessuno è felice; tutti i mortali su cui splende il Sole sono degli sventurati»[95]. Si tratta di qualcosa di piú di una riflessione: è già una sorta di dottrina e, in quanto tale, non socratica. Infatti, posto di fronte a simili questioni, Socrate conclude praticamente ogni dialogo propriamente socratico col dire: «Eccomi sconfitto in ogni punto: non mi è riuscito di scoprire che cos'è»[96]. Tale carattere aporetico del pensare socratico significa che è lo stupore ammirato per le azioni giuste o coraggiose viste con gli occhi del corpo a far nascere interrogazioni quali "Che cos'è il coraggio? Che cos'è la giustizia?". L'esistenza del coraggio o della giustizia è stata indicata ai miei sensi da ciò che ho visto, benché l'uno e l'altra non siano in sé presenti alla percezione sensibile e quindi non si diano come realtà autoevidenti. L'interrogazione socratica fondamentale — "Che cosa *intendiamo* quando usiamo questa classe di parole, cui si è poi dato il nome di «concetti»?" — ha origine proprio da tale esperienza. Ma lo stupore originario non solo non si risolve in simile interrogare, che resta senza risposta, ma ne è anzi aumentato. Ciò che comincia come stupore sfocia nella perplessità dell'ignoranza e, di qui, riconduce allo stupore: "com'è meraviglioso che gli uomini possano compiere imprese giuste o coraggiose anche se non sanno rendere conto di che cosa siano il coraggio e la giustizia".

[94] *Ibidem*, framm. 13, vv. 63-70.
[95] *Ibidem*, framm. 14.
[96] Platone, *Carmide*, 175b (trad. it. in *Opere*, cit., vol. I, p. 938).

4. *La risposta di Socrate*

Ad eccezione di Solone, abbiamo fin qui presentato, alla domanda "Che cosa ci fa pensare?", risposte storicamente rappresentative offerte da filosofi di professione; ma questo, per l'appunto, le rende dubbie. Quando è posta dal filosofo di professione, infatti, la domanda non proviene dalle sue stesse esperienze nell'atto di pensare. È posta invece dall'esterno — sia che tale esterno sia costituito dai suoi interessi professionali di pensatore o dal senso comune che abita in lui e lo induce a interrogarsi su un'attività che, nella vita ordinaria, è fuori dell'ordine. E allora le risposte che se ne ricavano sono sempre troppo generali e vaghe per aver senso nella vita quotidiana, quel vivere diuturno in cui, dopo tutto, il pensiero continuamente si manifesta e continuamente interrompe i processi ordinari della vita — proprio come il vivere ordinario interrompe di continuo il pensare. Se si spogliano queste risposte del loro contenuto dottrinale che, è ovvio, varia enormemente da un caso all'altro, ci ritroviamo soltanto con la confessione di qualche bisogno: il bisogno di concretizzare le implicazioni dello stupore platonico, il bisogno (in Kant) della facoltà razionale di trascendere i limiti del conoscibile, il bisogno di giungere a conciliarsi con ciò che fattualmente è e con il corso del mondo (in Hegel, ove appare come «il bisogno della filosofia», di una filosofia che sia in grado di trasformare gli eventi che ti sono esterni nei tuoi stessi pensieri) o il bisogno, infine, di ricercare il significato di tutto ciò che è o avviene, come ho già indicato in modo altrettanto generale e vago.

È quest'incapacità dell'io pensante di rendere conto di se stesso che ha reso i filosofi, i pensatori di professione, una specie cosí difficile da frequentare. Il problema, infatti, è che, come si è visto, diversamente dall'io vero e proprio — esistente ovviamente in ogni pensatore — nessun impulso spinge l'io pensante ad apparire nel mondo delle apparenze. È

un compagno sfuggente, non solo invisibile agli altri, ma anche per l'io, impalpabile, e impossibile da afferrare. Ciò in parte perché consiste di pura attività, in parte perché, come disse una volta Hegel, «un io astratto si è liberato dalla particolarità di tutte le altre proprietà, disposizioni etc., ed è attivo solo in rapporto al generale, che è lo stesso per tutti gli individui»[97]. Comunque sia, nella prospettiva del mondo delle apparenze, della vita in pubblico, l'io che pensa vive sempre nascosto, *lathē biōsas*. E la nostra interrogazione, "Che cosa ci fa pensare?", è in realtà alla ricerca delle vie e dei modi per farlo uscire dal suo nascondiglio, per punzecchiarlo, per cosí dire, a rendersi manifesto.

Il modo migliore, in realtà l'unico a cui possa pensare per afferrare questo problema consiste nel cercare un esempio, un paradigma di pensatore non professionale, che abbia riunite nella propria persona le due passioni apertamente contraddittorie del pensare e dell'agire: non nel senso che sia smanioso di trovare applicazioni pratiche ai suoi pensieri o di fissare canoni teorici per l'azione, ma nel senso molto piú importante di sentirsi egualmente a casa propria in entrambe le sfere, capace di muoversi dall'una all'altra con la piú grande facilità apparente, proprio come noi ci muoviamo continuamente avanti e indietro tra le esperienze nel mondo delle apparenze e il bisogno di riflettere su di esse. Il piú adatto a coprire tale ruolo sarebbe un uomo che non si riconoscesse nella moltitudine né tra i pochi eletti (una distinzione che risale per lo meno a Pitagora), che non nutrisse nessuna aspirazione a essere dominatore di uomini né avesse la pretesa, in virtú della sua superiore saggezza, di esser particolarmente idoneo a consigliare i potenti, ma che per contro non si sottomettesse nemmeno al dominio altrui: insomma, un pensatore che restasse sempre un uomo tra gli uomini, che non schivasse la vita pubblica, un cittadino tra gli altri, facendo e pretendendo solo ciò che, secondo lui, spetta a ogni cittadino come suo dovere e suo diritto. Tutto fa ritenere che non sia facile trovare un uomo simile: se fosse tale da rappresentare ai nostri occhi la reale attività del pensiero, non avrebbe lasciato dietro di sé un corpo di dottrine; né si sarebbe curato di metter per iscritto i suoi pensieri anche se, giunto sino in fondo il processo di pensiero, ne fosse rimasto un residuo cosí tangibile da essere messo nero su bianco. Il lettore avrà già indovinato che sto pensando a Socrate. Non si saprebbe molto di lui, per lo meno non abbastanza per restarne eccessivamente colpiti, se egli non avesse prodotto un'impressione cosí straordinaria su Platone. E nulla sapremmo di lui, forse neanche da Platone, se egli non avesse deciso di sacrificare la sua vita non per una fede o una dottrina specifica — non ne aveva nessuna —, ma semplicemente per il diritto di andare in giro esaminando le opinioni altrui, riflettendo su di esse e chiedendo ai suoi interlocutori di fare altrettanto.

Naturalmente, spero che nessuno creda che la scelta di Socrate sia casuale. Un'avvertenza, tuttavia, è d'obbligo: si discute moltissimo riguardo alla figura storica di Socrate e benché si tratti di una delle questioni piú affascinanti del dibattito erudito, preferisco non tenerne conto[98]. Indicherò solo di passaggio ciò che verosimilmente costituisce il principale nodo della disputa: la mia convinzione, cioè, che esista una linea di demarcazione precisa tra ciò che è autenticamente socratico e la filosofia insegnata da Platone. A questo punto ci scontriamo inevitabilmente col fatto che Platone si avvalse di Socrate come del filosofo per eccellenza, non solo nei dialoghi giovanili e piú visibilmente «socratici», ma anche piú tardi, quando fece spesso di Socrate il portavoce di teorie e dottrine per nulla socratiche. In molti casi, Platone stesso ha sottolineato chiaramente le differenze: per esempio, il celebre discorso di Diotima nel *Simposio* dice espressamente che Socrate non sa nulla dei «misteri piú grandi» e forse non è nemmeno in grado di comprenderli. In altri casi, tuttavia, la linea di discrimine è confusa, generalmente perché Platone poteva ancora contare su un pubblico di lettori cui non sarebbero sfuggite certe enormi incongruenze — come quando, nel *Teeteto*[99], fa dire a

[97] G.W.F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, a cura di G. Lasson, Leipzig, 1923, par. 23: «*Das Denken... sich als abstraktes Ich als von* aller Partikularität *sonstiger Eigenschaften, Zustände, usf.* befreites *verhält und nur das Allgemeine tut, in welchem es mit allen Individuen identisch ist*» (cfr. trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, 2 voll., Bari, 1975, vol. I, pp. 37-39).

[98] Chi esamini la letteratura al riguardo, spesso cosí dotta, resta sorpreso di vedere in che scarsa misura tutta questa erudizione abbia contribuito a una migliore comprensione dell'uomo. La sola eccezione che mi sia riuscito di scovare è una sorta di ritratto ispirato dovuto al classicista e filosofo G. Vlastos, *The Paradox of Socrates*. V. l'introduzione alla sua accurata miscellanea *The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays*, New York, 1971.

[99] Platone, *Teeteto*, 173d (trad. it. in *Opere*, cit., vol. I, p. 309).

Socrate che «i veri filosofi ... fin dalla giovinezza non conoscono la via che mena all'agorá», proposizione anti-socratica come poche. E tuttavia, a complicare la situazione, ciò non significa affatto che questo stesso dialogo non offra per altri versi informazioni pienamente autentiche riguardo al Socrate reale [100].

Nessuno, credo, può seriamente contestare che sul piano storico la mia scelta sia giustificabile. Meno agevolmente giustificabile, forse, è la trasformazione di una figura storica in un modello, poiché non c'è dubbio che un minimo di trasformazione è inevitabile se la figura in questione deve incarnare la funzione che le assegnamo. Nel suo grande libro su Dante, Etienne Gilson ha scritto che nella *Divina Commedia* «un personaggio ... conserva ... la propria realtà storica solo quel tanto che esige la funzione rappresentativa che Dante gli assegna» [101]. Non è difficile accordare tale libertà ai poeti e chiamarla licenza — ma le cose vanno peggio quando ne fanno uso i non poeti. Eppure, giustificati o no, ciò è precisamente quanto facciamo allorché costruiamo «tipi ideali», non creandoli di sana pianta, come nelle allegorie e nelle astrazioni personificate cosí care ai cattivi poeti e a qualche studioso, ma costruendoli a partire dalla moltitudine di esseri viventi del passato o del presente che sembrano detenere un significato rappresentativo. E in Gilson si trova almeno l'accenno alla vera giustificazione di questo metodo (o tecnica), allorché viene discusso il ruolo rappresentativo assegnato da Dante all'Aquinate: il Tommaso reale, osserva Gilson, non avrebbe mai fatto ciò che Dante gli fa fare — l'elogio di Sigieri di Brabante. Ma la sola ed unica ragione del suo rifiuto sarebbe consistita in una certa qual debolezza umana, un difetto di carattere, «la parte del suo temperamento», come vuole Gilson, «che egli aveva dovuto lasciare alle porte del Paradiso per potervi entrare» [102]. Nel Socrate di Senofonte, della cui credibilità storica non è necessario dubitare, non sono pochi i tratti che Socrate avrebbe forse dovuto lasciare alle porte del Paradiso.

[100] Sulla questione socratica, v. il breve, equilibrato resoconto che ne dà Laszlo Versényi in appendice al suo *Socratic Humanism*, New Haven-London, 1963.

[101] E. Gilson, *Dante et la philosophie*, Paris, 1953; trad. ingl. *Dante and Philosophy*, New York-Evanston-London, 1963, p. 267.

[102] *Ibidem*, p. 273.

Ciò che in primo luogo colpisce nei dialoghi socratici di Platone è che sono tutti aporetici. L'argomentazione o non porta in nessun luogo o ruota in cerchio su se stessa. Per sapere che cos'è la giustizia devi sapere che cos'è la conoscenza, ma per sapere questo devi possedere una nozione preliminare e indiscussa della conoscenza [103]. Quindi, «non è possibile all'uomo cercar di scoprire né quello che sa né quello che non sa. Se sa, non ha bisogno di investigare; se non sa ... egli non sa neanche che cosa deve cercare» [104]. Ovvero, nell'*Eutifrone*, per essere pio devi sapere che cos'è la pietà. Le cose che piacciono agli dei sono pie; ma sono pie perché piacciono agli dei, o piacciono agli dei perché sono pie?

Nessuno dei *logoi*, gli argomenti, sta mai fermo al suo posto: essi si muovono in modo circolare. E poiché è Socrate che li mette in moto, formulando domande di cui *non* conosce la risposta, una volta che le proposizioni siano ritornate al punto di partenza, è lui che propone sorridendo di ricominciare tutto da capo per indagare che cosa siano la giustizia, la pietà, la conoscenza, la felicità [105]. Tutti i temi trattati in questi primi dialoghi, infatti, hanno a che vedere con concetti assai semplici, quotidiani, come quelli che emergono ogni qual volta la gente apre la bocca e inizia a parlare. E di solito vengono introdotti cosí: indubbiamente ci sono persone felici, azioni giuste, uomini coraggiosi, cose belle da vedere e ammirare — tutti ne sanno qualcosa; le difficoltà cominciano coi nostri sostantivi, derivati presumibilmente dagli aggettivi che applichiamo a casi particolari quando essi ci *appaiono* (*vediamo* un uomo felice, *percepiamo* l'azione coraggiosa o la giusta decisione). In breve il problema nasce con parole quali *felicità*, *co-*

[103] Cosí nel *Teeteto* e nel *Carmide*.

[104] Platone, *Menone*, 80e (trad. it. in *Opere*, cit., vol. I, p. 1267).

[105] L'idea diffusa che con le sue interrogazioni Socrate cerchi di condurre l'interlocutore a certi risultati di cui per parte sua è convinto in anticipo — come un professore intelligente con i suoi scolari — è ai miei occhi completamente errata, anche quando la si determini ingegnosamente come nel saggio succitato di Vlastos, in cui si suggerisce che Socrate voleva che l'altro «capisse... da solo», nel *Menone*, ad esempio, che comunque non è un dialogo aporetico. Ciò che tutt'al piú si potrebbe dire è che Socrate voleva che i suoi interlocutori nei dialoghi fossero altrettanto perplessi di lui. Era sincero quando diceva che non insegnava nulla. Nel *Carmide*, cosí, dice a Crizia: «Crizia, ti comporti come se io pretendessi di conoscere le risposte alle domande che ti pongo, e potessi dartele se solo le desiderassi. Non è cosí. Investigo insieme con te... poiché io stesso non ho la soluzione» (165b; cfr. anche 166c-d) (trad. it. in *Opere*, cit., vol. I, p. 926).

raggio, *giustizia* e cosí via, ciò che noi ora chiamiamo concetti — «la misura non apparente» (*aphanes metron*) di Solone, «per la mente la piú difficile da comprendere, che tuttavia regge i limiti di tutte le cose»[106] — e a cui, di lí a qualche tempo, Platone attribuí il nome di idee, percepibili solo dagli occhi della mente. Tali parole costituiscono parte integrante del nostro linguaggio quotidiano, e tuttavia non siamo assolutamente in grado di renderne conto: non appena cerchiamo di definirle, si fanno improvvisamente sfuggenti; non appena discorriamo del loro significato, nulla resta piú al suo posto, tutto comincia a muoversi. Cosí, invece di ripetere quanto abbiamo appreso da Aristotele (che fu Socrate a scoprire il «concetto»), proviamo a chiederci quali fossero le operazioni che portarono Socrate a scoprirlo. Beninteso, tali parole facevano parte della lingua greca prima che egli tentasse di obbligare se stesso e gli ateniesi a rendere conto di ciò che lui e loro intendevano dire: naturalmente, egli nutriva la ferma convinzione che nessun discorso sarebbe possibile senza di esse.

Oggi non ne siamo piú cosí sicuri. La conoscenza delle lingue cosiddette primitive ci ha insegnato che il raggruppamento di molti enti particolari sotto un nome ad essi comune non è affatto una cosa scontata: queste lingue, dal vocabolario spesso cosí straordinariamente ricco, sono prive di tali sostantivi astratti anche in rapporto a oggetti chiaramente visibili. Per semplificare, prendiamo un sostantivo in cui non sentiamo piú nulla di astratto. Possiamo usare la parola «casa» per un gran numero di oggetti — per la capanna di fango di una tribú, per il palazzo di un re, la villa di campagna del cittadino, la casupola del villaggio, l'appartamento di città — ma qualcosa impedisce che l'impieghiamo per le tende mobili dei nomadi. La casa in sé e per sé, *auto kath'auto*, quella in virtú della quale usiamo la parola per tutti questi edifici particolari e molto diversi, resta invisibile sia agli occhi del corpo che a quelli della mente: ogni casa dell'immaginazione, per quanto astratta, fornita solo del minimo indispensabile per rendersi riconoscibile, è già una casa particolare. L'altra, invisibile casa, di cui dobbiamo pur avere qualche nozione per riconoscere edifici particolari come case, ha ricevuto nella storia della filosofia spiegazioni diverse e diverse denominazioni; non è questo che ora ci interessa, benché la nostra parola riuscirebbe verosimilmente meno difficile da definire di parole come «felicità» e «giustizia». Ciò che conta qui è che essa implica qualcosa di considerevolmente meno tangibile della struttura percepita dai nostri occhi. Essa implica un «qualcuno è a casa» e un «dimorare»: nessuna tenda, piantata oggi e tolta domani, potrebbe alloggiare qualcuno o servire da dimora allo stesso modo. La parola «casa» è la «misura non vista», che «regge i limiti di tutte le cose» attinenti all'abitare: una parola che non potrebbe esistere se non presupponendo dei pensieri sull'essere a casa, dimorare, avere un focolare. Come parola, «casa» costituisce un'abbreviazione stenografica per tutto questo, il tipo di stenografia senza cui il pensiero, con la sua caratteristica velocità non sarebbe nemmeno possibile. La *parola* «casa» *è una sorta di pensiero congelato che il pensare deve disgelare* ogni volta che voglia portarne alla luce il significato originario. Nella filosofia medievale, a questo genere di riflessione si dava il nome di «meditazione» e la parola doveva risuonare come qualcosa di diverso, forse anche di antitetico, rispetto alla contemplazione. In ogni caso, questo genere di riflessione ponderante non produce definizioni e in tal senso è completamente privo di risultati, benché non sia affatto escluso che chi abbia ponderato il significato di «casa» possa anche rendere migliore l'aspetto della propria.

106 V. *supra*, cap. III, nota 93.

Si dice comunemente, in ogni modo, che Socrate abbia creduto che la virtú potesse essere insegnata, e sembra che abbia davvero ritenuto che discorrere e pensare sulla pietà, la giustizia, il coraggio e cosí via, potesse verosimilmente riuscire a rendere gli uomini piú pii, piú giusti e piú coraggiosi, nonostante il fatto che né definizioni né «valori» fossero dati loro per orientare la loro condotta futura. Ciò che Socrate credeva realmente a questo riguardo appare, nel modo migliore nelle similitudini che applicava a se stesso. Egli si definiva tafano e levatrice; se dobbiamo credere a Platone, altri lo chiamò «torpedine», un pesce che paralizza e intorpidisce al contatto. Socrate riconobbe l'analogia appropriata, purché i suoi interlocutori comprendessero che «la torpedine paralizza gli altri solo col paralizzarsi essa stessa ... Non è che, conoscendo io stesso la risposta, renda perplessi gli altri. La verità è piuttosto che contagio anche loro della perplessità che io

stesso sento»[107]. Il che, a ben guardare, sintetizza limpidamente l'unico modo in cui il pensiero possa essere insegnato — anche se, come non si stancava di ripetere, Socrate non insegnava nulla per la semplice ragione che non aveva nulla da insegnare: era «sterile» come le levatrici greche, che dovevano aver oltrepassato l'età di procreare. (Siccome non aveva niente da insegnare, nessuna verità da trasmettere, fu accusato di non rivelare mai il suo modo di vedere [*gnōmē*], come si apprende da Senofonte, che lo difende da tale accusa)[108]. Si direbbe che, diversamente dai filosofi di professione, egli avvertisse l'impulso della verifica con i suoi simili per accertare se essi condividevano le sue perplessità; e questo è qualcosa di molto diverso dall'inclinazione a trovare soluzioni agli enigmi per poi dimostrarle agli altri.

Consideriamo brevemente le tre similitudini. In primo luogo, Socrate è un tafano: egli sa come pungolare i cittadini che, senza di lui, «continuerebbero indisturbati a dormire per il resto della loro vita» a meno che qualcuno non sopraggiunga a destarli. E per che cosa risvegliarli? Per pensare ed esaminare, un'attività senza la quale, a suo avviso, la vita non solo non varrebbe granché, ma non sarebbe nemmeno pienamente tale. (Su questo tema, nell'*Apologia* come altrove, Socrate dice pressoché l'opposto di quanto Platone gli fa dire nell'«apologia riveduta e corretta» del *Fedone*. Nell'*Apologia*, Socrate espone ai suoi concittadini i motivi per i quali egli dovrebbe vivere e, insieme, spiega perché, sebbene la vita gli sia «molto cara», non abbia paura della morte; nel *Fedone* spiega agli amici come la vita sia gravosa e perché sia felice di morire).

In secondo luogo, Socrate è una levatrice. Nel *Teeteto* egli afferma che proprio perché sterile lui stesso, sa come sgravare gli altri dei loro pensieri; inoltre, grazie alla sua sterilità, egli detiene l'esperienza della levatrice e sa decidere se il bambino è realmente tale o un semplice ovulo non fecondato di cui la gestante dev'essere purgata. Nei dialoghi, però, ben raramente qualcuno degli interlocutori di Socrate ha partorito un pensiero che non fosse un ovulo non fecondato e che Socrate considerasse degno di essere tenuto in vita. Egli faceva piuttosto ciò che Platone, nel *Sofista*, certo pensando a Socrate, affermava dei sofisti: purgava la gente delle «loro opinioni», cioè di quei pregiudizi irriflessi che impedirebbero loro di pensare — aiutandoli, come diceva Platone, a sbarazzarsi di ciò che in loro è cattivo, le loro opinioni, senza tuttavia renderli buoni, senza dar loro la verità[109]. Infine, sapendo che non sappiamo e tuttavia riluttante a lasciar correre come se nulla fosse, Socrate si blocca insistendo sulle proprie perplessità e come la torpedine, paralizzato lui stesso, paralizza chiunque venga a contatto con lui. A un primo sguardo, si direbbe, la torpedine è l'opposto del tafano: essa paralizza là dove il tafano punge e sveglia. E tuttavia ciò che può sembrare una paralisi dall'esterno — dal punto di vista degli affari umani ordinari — è *sentito* come la condizione suprema di attività e vitalità. A sostegno di ciò, malgrado la scarsità di prove documentarie relative all'esperienza di pensare, non mancano nel corso dei secoli diverse dichiarazioni di pensatori.

Dunque Socrate, tafano, levatrice, torpedine, non è un filosofo (non insegna nulla e non ha nulla da insegnare) né è un sofista, poiché non pretende di rendere gli uomini sapienti. Egli si limita semplicemente a mostrare loro che non sono sapienti, che, in realtà, nessuno lo è — un'«occupazione» che lo teneva cosí indaffarato da non lasciargli il tempo per qualsiasi altra faccenda pubblica o privata[110]. E mentre si difende vigorosamente dall'accusa di corrompere i giovani, non rivendica mai l'onore di migliorarli. D'altra parte, egli pretende che l'apparizione in Atene dell'attività del pensare e dell'esaminare, da lui rappresentata, costituisse il bene piú grande che mai fosse toccato in sorte alla Città[111]. Egli si preoccupava dunque dei servizi resi dal pensare, benché anche in questo caso, come in tutti gli altri, non desse risposte nette e definitive. Si può star sicuri che un dialogo rivolto alla questione "A qual pro' pensare?" sarebbe sfociato negli stessi punti interrogativi di tutti gli altri.

Se nel pensiero occidentale fosse esistita una tradizione socratica, se, nelle parole di Whitehead, la storia della filosofia

[107] Platone, *Menone*, 80 c (trad. it. in *Opere*, cit., vol. I, p. 1266). E cfr. il passo ora citato alla nota 105.
[108] Senofonte, *Memorabilia*, IV, vi, 15 e IV, iv, 9.
[109] Platone, *Sofista*, 226-231.
[110] Platone, *Apologia*, 23b.
[111] *Ibidem*, 30a.

fosse una raccolta di note a pie' di pagina non a Platone, ma a Socrate (il che, naturalmente, sarebbe stato impossibile), certo non vi troveremmo una risposta alla nostra interrogazione, ma, per lo meno, una serie di sue varianti e parecchi suoi modi di essere. Per parte sua, ben consapevole di avere che fare nella sua impresa con ciò che è invisibile, Socrate si valeva d'una metafora per esplicare l'attività di pensare — la metafora del vento: «I venti in sé sono invisibili, tuttavia ciò che essi fanno è manifesto e in certo modo noi avvertiamo il loro avvicinarsi» [112]. La stessa metafora si incontra in Sofocle, che (nell'*Antigone*) [113] annovera «i pensieri veloci come il soffio del vento» tra quei prodigi dubbi «incutenti timore» (*deina*) che significano per gli uomini benedizione o maledizione. E nel nostro tempo, Heidegger parla incidentalmente della «tempesta del pensiero», usando la metafora in modo esplicito nel solo luogo della sua opera in cui si parla direttamente di Socrate: «Durante la vita e fino alla morte Socrate non ha fatto altro che porsi nella direzione di questa marcia [di pensiero] e mantenersi in essa. Per questa ragione è il piú puro dei pensatori dell'Occidente, quello che non ha scritto nulla. Giacché chi comincia a scrivere, a partire dal pensiero, deve inevitabilmente essere simile a quegli uomini che cercano rifugio da un vento nel vento stesso ... tutti i pensatori dopo Socrate, a parte la loro grandezza, furono simili rifugiati. Il pensiero fece il suo ingresso nella letteratura». In una successiva nota esplicativa, poi, Heidegger soggiunge che essere il pensatore «piú puro» non equivale a essere il piú grande [114].

Nel contesto in cui è evocata da Senofonte, sempre ansioso di difendere il maestro dalle accuse volgari con i suoi volgari argomenti, la metafora non è per la verità significativa.

[112] Senofonte, *Memorabilia*, IV, iii, 14 (trad. it. *Memorabili*, in *Socrate. Tutte le testimonianze: da Aristofane e Senofonte ai Padri cristiani*, Bari, 1971, p. 168).

[113] *Antigone*, v. 353.

[114] Il testo tedesco, da *Was Heisst Denken?*, Tübingen, 1954, p. 52 (trad. it. *Che cosa significa pensare?*, 2 voll., Milano, 1978-1979, vol. I, pp. 109-110) recita: «Sokrates hat zeit seines Lebens, bis in seinen Tod hinein, nichts anderes getan, als sich in den Zugwind dieses Zuges zu stellen und darin sich zu halten. Darum ist er der reinste Denker des Abendlandes. Deshalb hat er nichts geschrieben. Denn wer aus dem Denken zu schreiben beginnt, muss unweigerlich den Menschen gleichen, die vor allzu starkem Zugwind in den Windschatten flüchten. Es bleibt das Geheimnis einer noch verborgenen Geschichte, dass alle Denker des Abendlandes nach Sokrates, unbeschadet ihrer Grösse, solche Flüchtlinge sein mussten. Das Denken ging in die Literatur ein».

Tuttavia, anche Senofonte indica a suo modo come il vento invisibile del pensiero si manifestasse nei concetti, virtú e «valori» che Socrate frequentava nelle sue disamine riflessive. Il problema è che questo stesso vento, ogni qual volta si levi, ha la prerogativa di abolire le sue manifestazioni precedenti: per questo lo stesso uomo poteva essere compreso e comprendere se stesso tanto come tafano quanto come torpedine È nella natura di quest'elemento invisibile disfare, disgelare, per cosí dire, ciò che il linguaggio, il medium del pensiero, ha congelato in parole del pensiero (concetti, proposizioni, definizioni, dottrine) la «debolezza» e la rigidità delle quali Platone denuncia cosí vividamente nella *Settima lettera*. Alla fine, la conseguenza è che il pensiero possiede inevitabilmente un effetto distruttivo, tale da minare in profondità tutti i criteri fissati, i valori condivisi, le unità di misura del bene e del male, insomma tutti i costumi e le regole di condotta di cui si tratta nella morale e nell'etica. Questi pensieri congelati, sembra dire Socrate, sono cosí comodi che li si può usare anche dormendo, ma se il vento del pensiero che ora agiterò in te ti ha scosso dal tuo sonno, ti ha reso completamente sveglio e vivo, ti accorgerai di non avere in mano se non delle perplessità, e la cosa migliore che possiamo farne è condividerle gli uni con gli altri. Quindi la paralisi indotta dal pensare è duplice: da un lato è inerente al *fermati*-e-pensa, l'interruzione di tutte le altre attività (in termini psicologici, si può senza errore definire «un problema» come «una situazione che per qualche ragione blocca sensibilmente un organismo nel suo sforzo per raggiungere una meta») [115], ma può avere anche, quando se ne sia usciti, uno sconcertante effetto ritardato, poiché ci si sente ora insicuri di ciò che sembrava al di là d'ogni dubbio finché si era impegnati, senza riflettere, in ciò che si stava facendo. Se ciò che stavi facendo consisteva nell'applicare regole generali di condotta a casi particolari, cosí come si presentano nella vita ordinaria, ti ritroverai paralizzato perché nessuna simile regola può resistere al vento del pensiero. Per riprendere l'esempio del pensiero congelato nella parola «casa», dopo che si sia volto il pensiero al suo significato implicito — abitare, avere un focolare, essere a casa — non è piú cosí probabile

[115] G. Humphrey, *Thinking: An Introduction to Its Experimental Psychology*, London-New York, 1951, p. 312.

che si accetti per la propria dimora qualsiasi cosa prescriva la moda del giorno; questo, però, non garantisce affatto che si riuscirà a pervenire a una soluzione accettabile per ciò che ora è divenuto «problematico».

Ciò ci conduce all'ultimo, forse anche al maggior pericolo di questa operazione pericolosa e senza profitto. Nella cerchia radunatasi intorno a Socrate, si trovavano uomini come Alcibiade e Crizia — Dio sa come non fossero affatto i peggiori fra i suoi cosiddetti discepoli — che si erano rivelati una minaccia reale per la *polis* non perché paralizzati dalla torpedine, ma perché, al contrario, pungolati dal tafano. Pungolati, per l'esattezza, alla licenza e al cinismo. Non paghi che s'insegnasse loro come pensare senza l'insegnamento di una dottrina, essi trasformarono i non-risultati della disamina riflessiva di Socrate in risultati negativi: se non sappiamo definire che cos'è la pietà, diamoci all'empietà — ciò che era il contrario di ciò che Socrate aveva sperato di ottenere discorrendo della pietà.

La ricerca del significato, che implacabilmente dissolve e riesamina sempre di nuovo tutte le dottrine e le regole accettate, può in ogni momento rivolgersi contro se stessa, produrre un rovesciamento dei vecchi valori, per proclamare che quelli contrari cosí ottenuti sono ora i «nuovi valori». In una certa misura, è ciò che fece Nietzsche nel capovolgere il platonismo, dimenticando che un Platone rovesciato è ancora Platone, o ciò che avvenne a Marx quando, rovesciando Hegel a testa in giú, elaborò una filosofia della storia dall'andamento rigorosamente hegeliano. E di tali risultati negativi del pensiero si farà poi uso con la stessa abitudinarietà irriflessa della *routine* precedente: non appena li si applica alla sfera degli affari umani, è come se non fossero nemmeno passati attraverso il processo del pensiero. Ciò che comunemente si dice «nichilismo» — che si è tentati di datare storicamente, di screditare politicamente, di attribuire a pensatori che osarono pensare supposti «pensieri pericolosi» — costituisce in realtà un pericolo inerente all'attività stessa del pensare. Non ci sono pensieri pericolosi: il pensare stesso è pericoloso, ma, appunto, il nichilismo non è un suo prodotto. Il nichilismo non è che l'altra faccia della convenzionalità: il suo credo consiste nella negazione dei valori correnti cosiddetti positivi, a cui nondimeno rimane legato. Tutte le disamine critiche devono passare

attraverso una fase di negazione almeno ipotetica delle opinioni e dei «valori» accettati, gettando luce sulle loro implicazioni e i loro presupposti taciti: in questo senso, forse, si può vedere nel nichilismo un pericolo permanente del pensiero.

Ma tale pericolo non proviene dalla convinzione socratica che una vita non riflessiva non sia degna di essere vissuta, bensí, al contrario, dal desiderio di trovare risultati che alla fine renderebbero superfluo pensare oltre. Il pensiero è egualmente pericoloso per tutti i credi e, quanto a sé, non ne partorisce di nuovi. Il suo aspetto piú pericoloso, dal punto di vista del senso comune è che ciò che nell'atto di pensare era pieno di significato si dissolve non appena si voglia applicarlo alla vita di tutti i giorni. Quando la *communis opinio* si impadronisce dei «concetti», cioè delle manifestazioni del pensiero nel linguaggio quotidiano, quando comincia a manipolarli come se si trattasse dei risultati di un sapere, la conclusione può essere una soltanto: la dimostrazione palese che nessun uomo è sapiente. Dal punto di vista pratico, pensare vuol dire che ogni volta che ci troviamo di fronte a qualche difficoltà nella vita siamo costretti a decidere ripartendo da zero.

Anche il non-pensare, tuttavia, la condizione in apparenza cosí raccomandabile per gli affari politici e morali, presenta i suoi rischi. Ponendo la gente al riparo dai pericoli della riflessione, esso insegna ad attenersi comunque a tutto ciò che prescrivono le regole di condotta vigenti in una data epoca e in una data società. Ciò a cui allora gli uomini finiscono per abituarsi non è tanto il contenuto delle regole, un esame attento delle quali li condurrebbe sempre alla perplessità, quanto il *possesso* di regole sotto cui sussumere i casi particolari. Se compare qualcuno che, per un motivo qualunque, desidera abolire i vecchi «valori» o le vecchie virtú, non incontrerà quasi difficoltà purché offra un codice nuovo, e non gli occorrerà che una forza relativamente piccola e nessuno sforzo di persuasione — la prova, voglio dire, che i nuovi valori sono migliori dei vecchi — per imporlo. Quanto piú saldamente attaccati al vecchio codice, tanto piú gli uomini si affanneranno a conformarsi al nuovo codice, il che vuol dire praticamente che i piú pronti a ubbidire saranno coloro che erano le piú rispettabili colonne della società, i meno inclini a abbandonarsi a pensieri, pericolosi e no, mentre coloro che, secondo ogni

apparenza, nel vecchio ordinamento si sarebbero detti i meno affidabili saranno ora anche i meno arrendevoli.

Se le questioni etiche e morali sono realmente ciò che indica l'etimologia delle parole, cambiare i *mores* e le abitudini di un popolo non dovrebbe essere piú difficile di quanto non sia cambiare le sue maniere a tavola. La facilità con cui un simile rovesciamento può aver luogo in certe condizioni fa davvero pensare che tutti, in quel momento, dormissero un sonno profondo. Alludo, è ovvio, a ciò che avvenne nella Germania nazista e, in certa misura, anche nella Russia di Stalin, quando ad un tratto i comandamenti fondamentali della moralità occidentale vennero capovolti: nel primo caso «Non uccidere», nell'altro «Non dare falsa testimonianza contro il tuo prossimo». E neppure il seguito — il rovesciamento del rovesciamento, il fatto che sia stato cosí sorprendentemente facile «rieducare» i tedeschi dopo il crollo del Terzo Reich, cosí facile, in realtà, che ogni cosa avvenne come se la rieducazione fosse automatica — dovrebbe consolarci. Non si trattò in realtà che dello stesso fenomeno.

Ma torniamo a Socrate. Gli Ateniesi gli obiettarono che pensare era sovversivo, che il vento del pensiero era un uragano che spazzava via tutti i segni stabiliti e riconosciuti con i quali gli uomini possono orientarsi, che recava disordine nelle città e confondeva i cittadini. E anche se nega che il pensiero corrompa, Socrate non pretende nemmeno che renda migliori. Esso desta dal sonno, e a Socrate ciò sembra costituire un gran bene per la città. Eppure egli non dice di aver intrapreso la sua attività peripatetica, riflettendo ed esaminando, per diventare un gran benefattore. Per quanto lo riguarda, non gli resta da aggiungere se non che quella vita privata del pensiero sarebbe senza significato, anche se il pensiero non renderà mai gli uomini sapienti né procurerà loro le risposte alle interrogazioni provenienti dal pensiero stesso. Il significato di ciò che Socrate faceva risiede nell'attività in sé. O, in altri termini: pensare ed essere veramente vivi sono lo stesso, e ciò implica che il pensiero debba cominciare sempre da capo; si tratta d'una attività che è tutt'uno con il vivere, che si occupa di concetti come giustizia, felicità, virtú, offertici dal linguaggio stesso per esprimere il significato di tutto ciò che accade nella vita, che ci capita quando siamo vivi.

Ciò che ho chiamato «ricerca» del significato figura nel linguaggio di Socrate come amore, l'amore, cioè, nel senso greco di *Erōs*, non l'*agapē* cristiana. In quanto Eros, l'amore è in primo luogo bisogno: desidera ciò che non ha. Gli uomini amano la sapienza e di conseguenza cominciano a filosofare perché non sono sapienti. Allo stesso modo amano e, per cosí dire, creano la bellezza — *philokaloumen*, secondo il detto di Pericle nell'orazione funebre agli ateniesi [116] — perché non sono belli. L'amore è l'unica cosa di cui Socrate rivendichi di essere esperto, e tale competenza lo guida, tra l'altro, nella scelta dei suoi compagni ed amici: «Se in tutto il resto sono mediocre ed inutile, in questo mi è stato dato talento: posso riconoscere a prima vista chi ama e chi è amato» [117]. Desiderando ciò che non ha, l'amore stabilisce una relazione con ciò che non è presente. Affinché questa relazione venga allo scoperto, per far sí che appaia, gli uomini sentono il bisogno di parlarne — proprio come l'amante sente bisogno di parlare dell'amato. Poiché la ricerca del pensiero è una sorta di amore desiderante, gli oggetti del pensiero non possono essere se non cose degne d'amore: la bellezza, la saggezza, la giustizia, e via dicendo. La bruttezza e il male, quasi per definizione, sono escluse dall'interesse del pensiero. Possono tutt'al piú presentarsi come una manchevolezza, poiché la bruttezza consiste nella privazione di bellezza, mentre il male, *kakia*, nella privazione di bene. Come tali, non hanno radici proprie, nessuna essenza di cui il pensiero possa impossessarsi. Se il pensare dissolve i concetti positivi nel loro significato originario, lo stesso processo deve dissolvere questi concetti «negativi» nella loro originaria assenza di significato, cioè, per l'io che pensa, nel nulla. Per questo Socrate riteneva che nessuno potesse fare il male volontariamente — a causa, diremmo noi, del suo statuto ontologico: il male consiste in un'assenza, in qualcosa che non è. E tale è parimenti il motivo per cui Democrito (che pensava che il *logos*, il discorso, seguisse l'azione come l'ombra accompagna tutte le cose reali, distinguendole cosí dalle mere parvenze) consigliava di non parlare delle azioni malvage: ignorare il male, privarlo di ogni manifestazione nel discorso, lo convertirà in mera parvenza, in qualcosa che non ha

116 Tucidide, II, 40.
117 Platone, *Liside*, 204 b-c (trad. it. in *Opere*, cit., vol. I, p. 977).

ombra [118]. Abbiamo incontrato la stessa esclusione del male seguendo lo stupore platonico che ammira e dice "sí" nel suo manifestarsi nel pensiero: la ritroviamo in quasi tutti i filosofi occidentali. È come se sulla connessione fra il male e l'assenza di pensiero Socrate avesse solo da dire che coloro che non sono innamorati della bellezza, della giustizia e della sapienza sono incapaci di pensiero, proprio come, viceversa, chi ama l'esame e la riflessione tipici del pensiero e perciò «fa filosofia», sarebbe incapace di fare il male.

5. *Il due-in-uno*

A che punto ci ritroviamo, dopo tutto questo, riguardo a uno dei nostri problemi principali, la possibilità di una connessione tra non-pensiero e male? Ci ritroviamo solo con la conclusione che solo le persone ispirate dall'*erōs* socratico, l'amore per la sapienza, la bellezza e la giustizia, sono capaci di pensiero e degni di fiducia. In altre parole, ci ritroviamo con le «nobili nature» di Platone, con quei pochi di cui può magari essere vero che non «compiono volontariamente il male». Ma la conclusione implicita e pericolosa, «Tutti vogliono fare il bene», non è vera nemmeno nel loro caso. (La triste verità è che il male è compiuto il piú delle volte da coloro che non hanno mai deciso di essere o agire né per il male né per il bene). Socrate, che diversamente da Platone rifletteva su ogni argomento e discorreva con tutti, non può aver creduto che soltanto quei pochi fossero capaci di pensiero e che solo certi oggetti del pensiero, visibili agli occhi della mente educata, ma ineffabili nel discorso, conferissero dignità e rilevanza all'attività di pensare. Se nel pensare esiste realmente qualcosa che possa impedire agli uomini di fare il male, deve trattarsi d'una proprietà inerente all'attività stessa, indipendentemente dai suoi oggetti.

Di Socrate, questo amante della perplessità, esistono pochissime affermazioni positive. Due di esse, strettamente connesse, concernono proprio questo tema. Entrambe si leggono

[118] Democrito, framm. 145 e framm. 190 (trad. it. in *I presocratici*, cit., vol. II, p. 778 e p. 788).

nel *Gorgia*, il dialogo sulla retorica, l'arte di rivolgersi alla moltitudine e di persuaderla. Il *Gorgia* non appartiene ai dialoghi socratici giovanili; venne scritto poco prima che Platone assumesse la guida dell'Accademia. Per di piú, il suo stesso argomento riguarda un'arte, o forma di discorso, che sembrerebbe perdere ogni senso se fosse aporetica. E tuttavia questo dialogo resta aporetico, se si eccettua che Platone lo conclude con uno dei suoi miti su un aldilà di ricompense e punizioni che apparentemente — ovvero ironicamente — risolvono ogni difficoltà. La serietà di questi miti è di ordine puramente politico; consiste nel fatto che hanno per destinatari i concittadini. Tuttavia i miti del *Gorgia*, certo non socratici, non sono irrilevanti poiché contengono, sebbene in forma non filosofica, l'ammissione di Platone che gli uomini commettono atti malvagi volontariamente, nonché l'ammissione supplementare implicita di non sapere, non piú di Socrate, come trattare filosoficamente questo fatto sgradevole. Si può non essere certi se Socrate ritenesse che l'ignoranza è la causa del male, e che la virtú può essere insegnata; sappiamo però sicuramente che Platone riteneva piú saggio ricorrere alle minacce.

Le due proposizioni socratiche positive sono le seguenti. La prima è: «Patire un torto è meglio che commetterlo», a cui Callicle, l'interlocutore del dialogo, replica come avrebbero replicato tutti i Greci: «Subire un torto non è da vero uomo, ma da schiavo per il quale meglio è morire che vivere se, offesi, non si sia capaci di aiutare se stessi o chi ci sta a cuore» [119]. La seconda dice: «Personalmente, sarebbe meglio suonare una lira scordata, dirigere un coro stonato e dissonante, e anche che molti uomini non fossero d'accordo con me, piuttosto che io, *essendo uno*, fossi in disarmonia e in contraddizione con me stesso» [120]. Ciò induce Callicle a dire a Socrate chiaro e tondo che «la sua passione per l'eloquenza lo sta facendo diventare pazzo» e che sarebbe meglio per lui e per chiunque altro abbandonare la filosofia [121].

E qui Callicle tocca davvero un punto cruciale. Era proprio la filosofia, o, per meglio dire, l'esperienza del pensiero che induceva Socrate a simili affermazioni — benché, natural-

[119] Platone, *Gorgia*, 474 b, 483 a, b (trad. it. in *Opere*, cit., vol. I, pp. 1174, 1186).
[120] *Ibidem*, 482 c (trad. it. cit., p. 1185).
[121] *Ibidem*, 482 c, 484 c, d (trad. it. cit., pp. 1185, 1188).

mente, non si sia accinto all'impresa di pensare con lo scopo di pervenire ad esse, non piú di quanto altri filosofi si avventurassero nella loro allo scopo di essere «felici»[122]. (Sarebbe un grave errore, credo, interpretare tali enunciazioni come risultati di una riflessione sull'eticità; si tratta di idee, non c'è dubbio, ma sono idee empiriche, e per quanto concerne il processo di pensiero come tale, ne rappresentano tutt'al piú dei prodotti secondari e incidentali).

Oggi stentiamo a renderci conto di quanto la prima affermazione debba essere suonata paradossale quando fu pronunciata per la prima volta: dopo millenni di usi e di abusi, suona come un moralismo spicciolo. E la migliore dimostrazione di quanto riesca difficile ai lettori moderni comprendere la forza d'urto della seconda è il fatto che il suo detto chiave, *«essendo uno»* (che introduce «sarebbe peggio per me essere in disaccordo con me stesso piuttosto che in disaccordo con molti uomini»), viene frequentemente tralasciato nelle traduzioni. Quanto alla prima proposizione, si tratta di una dichiarazione soggettiva. Vuol dire: è meglio *per me* subire un torto piuttosto che commetterlo. E nel dialogo in cui è detta, essa è semplicemente ribaltata dalla dichiarazione contraria, parimenti soggettiva, che, ovviamente, suona molto piú plausibile. Ciò che viene alla luce è che Callicle e Socrate stanno parlando di un io differente: ciò che è buono per l'uno è cattivo per l'altro.

Se, d'altra parte, si considera la proposizione dal punto di vista del mondo, non già da quello dei due interlocutori, si dovrebbe dire: Ciò che conta è che un torto sia stato commesso; di fronte a questo, è irrilevante chi si trovi nella condizione preferibile, colui che commette il torto o colui che lo patisce. In quanto cittadini, dobbiamo impedire che si commettano torti perché è in giuoco il mondo in cui tutti noi — malfattori, vittime, spettatori — viviamo: è la Città che ha subito un torto. Con la loro distinzione tra reati per i quali l'imputazione è d'ufficio e trasgressioni riguardanti solo gli affari privati di individui che sono liberi di sporgere querela, i nostri codici penali tengono conto proprio di questo. Si potrebbe

122 Aristotele ripete sovente che il pensiero «genera» felicità ma, se è cosí, non è nel modo in cui la medicina genera salute, bensí nel modo in cui la salute fa un uomo sano. Cfr. *Etica Nicomachea*, 1114a.

quasi definire il reato come quella trasgressione della legge che esige punizione indipendentemente da colui che ha subito il torto; può essere che quest'ultimo si senta disposto a perdonare e a dimenticare, può darsi che non vi sia per gli altri nessun pericolo, se si può supporre con la massima verosimiglianza che il responsabile non nuocerà ancora: ma la legge dello stato non permette di scegliere poiché è la comunità nel suo insieme che è stata violata.

Detto altrimenti, Socrate non sta parlando qui in veste di cittadino, che si suppone piú interessato al mondo che al proprio io; parla invece da uomo essenzialmente votato al pensiero. È come se dicesse a Callicle: se tu fossi come me, innamorato della sapienza, bramoso di pensare su ogni cosa, di sottoporre ad esame tutte le cose, sapresti che se il mondo fosse cosí come tu lo raffiguri, diviso in deboli e forti, dove «i forti fanno ciò che è in loro potere e i deboli patiscono ciò che devono» (Tucidide), sicché non si dà alternativa se non commettere il torto o patirlo, se cosí fosse è meglio patire piuttosto che commettere un torto. Ma, beninteso, il presupposto è: *se tu ami la sapienza e il filosofare*: *se* sai che cosa significhino le attività di riflettere ed esaminare.

Per quanto mi è noto, nella letteratua greca esiste solo un altro testo che, quasi con le stesse parole, asserisce a sua volta il detto di Socrate: «Piú sventurato [*kakodaimonesteros*] di chi subisce un torto è colui che lo commette»[123] recita uno dei frammenti di Democrito, il grande avversario di Parmenide, che probabilmente per questo motivo non viene mai ricordato nell'opera di Platone. La coincidenza è degna di nota poiché, a differenza di Socrate, Democrito non era particolarmente interessato agli affari umani. Sembra però essersi interessato profondamente all'esperienza del pensare. Ogni cosa avviene come se ciò che si è indotti a interpretare come una proposizione puramente etica sgorgasse in realtà dall'esperienza di pensiero come tale.

E ciò ci conduce alla seconda dichiarazione, che costituisce di fatto la condizione della prima. Anch'essa è profondamente paradossale. Socrate parla dell'essere uno, e *di conseguenza* di non poter correre il rischio di perdere l'armonia con se stesso.

123 Democrito, B 45, in *Die Vorsokratiker*, a cura di H. Diels e W. Kranz, cit. (trad. it. in *I presocratici*, cit., vol. II, p. 763).

Ma nulla che sia identico a se stesso, genuinamente e assolutamente *Uno*, come A è A, può mai trovarsi o meno in armonia con se stesso: occorrono sempre almeno due note per produrre un suono armonioso. Certo, quando appaio e gli altri mi vedono, sono *uno*; altrimenti sarei irriconoscibile. E finché io sto insieme con gli altri, appena cosciente di me stesso, sono come appaio agli altri. Si chiama *coscienza* (letteralmente, come si è visto, «conoscere con me stesso») il fatto curioso che in un certo senso sono-per-me stesso, benché propriamente non possa dirsi che appaio a me stesso; e questo indica come il socratico «essere uno» non sia cosí non problematico come sembra. Io non sono solo per-gli altri, bensí anche per-me; e in quest'ultimo caso, è evidente, io non sono soltanto uno. Nella mia Unità si è insinuata una differenza.

Tale differenza ci è nota anche per altri versi. Ogni cosa che esiste in una pluralità di cose non è semplicemente ciò che è, nella sua identità, è anche differente dalle altre; tale essere differente appartiene alla sua stessa natura. Quando si cerca di afferrarla nel pensiero, volendo definirla, si deve tenere conto di quest'alterità (*altereitas*) o differenza. Allorché diciamo che cosa una cosa è, dobbiamo dire ciò che essa *non* è, a meno di non parlare per tautologie: come voleva Spinoza, ogni determinazione è una negazione. A proposito di tale problema, quello dell'identità e della differenza, troviamo nel *Sofista* di Platone un passo singolare, su cui Heidegger non ha mancato di attirare l'attenzione. Lo Straniero del dialogo afferma che di due cose — ad esempio, la quiete e il moto — «ognuna è diversa [dall'altra], ma essa è a se stessa identica» (*hekaston heautō tauton*) [124].

Nella sua interpretazione della frase, Heidegger pone l'accento sul dativo, *heautō*, poiché Platone non dice, come ci aspetteremmo, *hekaston auto tauton*, «ognuna in se stessa [fuori dal contesto] è identica», nel senso del tautologico A = A, ove la differenza scaturisce dalla pluralità delle cose. Secondo Heidegger, questo dativo significa che «ciascuna cosa in se stessa ha fatto ritorno a se stessa, ciascuna cosa in se stessa è identica per se stessa [poiché è] con se stessa... L'identità implica la relazione del "con", cioè una mediazione, una congiunzione, una sintesi: l'unificazione in un'unità» [125].

[124] Platone, *Sofista*, 254 d (trat. it. in *Opere*, cit., vol. I, p. 419).

Il passo preso in esame da Heidegger si legge nella parte finale del *Sofista* riguardante la *koinonia*, la «comunità», il reciproco adattarsi e mescolarsi delle Idee, riguardante in particolare l'eventuale comunanza di Differenza e Identità, che sembrano costituire degli opposti. «Ciò che è diverso è sempre chiamato cosí in rapporto ad altre cose» (*pros alla*) [126], ma il suo opposto, le cose «che sono ciò che sono in se stesse» (*kath'hauta*), partecipano dell'«Idea» di differenza nella misura in cui «tornano a rapportarsi a se stesse» — sono identiche con o per-se stesse, sicché ogni *eidos* è differente dal resto «non in virtú della propria natura, ma perché partecipa del carattere della Differenza» [127], cioè non perché sia in rapporto a qualcosa d'altro da cui è differente (*pros ti*), ma perché si dà in una pluralità di Idee, e «ogni ente in quanto ente custodisce la possibilità di essere considerato come differente da qualcosa» [128]. Tradotto nei nostri termini, dovunque si dia una pluralità — di esseri viventi, di cose, di Idee — si dà differenza, e tale differenza non sorge dall'esterno, ma è inerente a ogni ente sotto forma di dualità, dalla quale viene l'unità come unificazione.

Tale costruzione — tanto le implicazioni di Platone quanto l'interpretazione di Heidegger — mi sembra fallace. Estrarre una cosa dalla sua contestualità con le altre cose e considerarla solo nel suo rapporto a se stessa (*kath'auto*), cioè nella sua identità, non scopre nessuna differenza, nessuna alterità; insieme con il suo rapportarsi a qualcosa che essa *non* è, essa perde la propria realtà e acquisisce una sorta di inquietante estraneità. È in questo modo che essa appare sovente nelle opere d'arte, in particolare nelle prose del giovane Kafka, o in certi dipinti di Van Gogh in cui è rappresentato un singolo oggetto, una sedia, un paio di scarpe. Ma tali opere d'arte sono enti di pensiero e ciò che dà loro significato — come se fossero non solo se stessi ma *per*-se stessi — è ap-

[125] M. Heidegger, *Identität un Differenz*, Pfullingen, 1986[8]; trad. ingl. *Identity and Difference*, New-York-Evanston-London, 1969, pp. 24-25.
[126] Platone, *Sofista*, 255 d (trad. it. cit., vol. I, p. 420).
[127] *Ibidem*, 255 e (trad. it. cit., p. 420); si veda, del Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, cit., p. 282.
[128] Cosí nella trascrizione del corso heideggeriano sul *Sofista*, p. 382.

punto la trasformazione da essi subita allorché il pensiero ne ha preso possesso.

In altre parole, siamo di fronte a un *transfert*, il *transfert* dell'esperienza dell'io che pensa alle cose stesse. Nulla, infatti, può essere se stesso e nello stesso tempo per-se stesso se non il due-in-uno che Socrate portò alla luce come l'essenza del pensiero e che Platone tradusse in linguaggio concettuale come il dialogo senza voce *eme emautō*, tra me e me stesso [129]. Ma, ancora una volta, non è l'attività di pensiero a costituire l'unità, a unificare il due-in-uno; al contrario, il due-in-uno diviene Uno non appena il mondo esterno si imponga di forza al pensatore e tronchi bruscamente il processo di pensiero. Allora, quando è richiamato per nome nel mondo delle apparenze, là dove è sempre Uno, è come se nel pensatore, scisso in due dal processo di pensiero, la differenza si richiudesse di colpo. In termini esistenziali, pensare costituisce un'occupazione solitaria, ma non è l'occupazione dell'isolato. La solitudine è quella situazione umana in cui tengo compagnia a me stesso. La desolazione dell'isolamento si produce quando sono solo senza essere capace di scindermi nel due-in-uno, senza essere capace di tenermi compagnia, allorché, come soleva dire Jaspers, «vengo meno a me stesso» (*ich bleibe mir aus*) o, per dirla in altro modo, quando sono uno e senza compagnia.

Nulla forse indica con piú forza che l'uomo esiste *essenzialmente* al plurale del fatto che nel corso dell'attività di pensiero la solitudine attualizza la sua semplice coscienza di sé, che probabilmente egli ha in comune con gli animali superiori, come una dualità. Ed è questa *dualità* di me con me stesso che rende il pensare un'attività vera e propria, nella quale sono insieme colui che domanda e colui che risponde. Il pensiero può diventare dialettico e critico poiché incede attraverso tale processo di interrogazioni e risposte, attraverso il dialogo del *dialegesthai*, che è in realtà *poreuesthai dia tōn logōn* [130], un «camminare attraverso le parole», per il quale solleviamo incessantemente l'interrogazione socratica fondamentale, «Che cosa vuoi intendere quando dici ...?», salvo che questo *legein*, questo dire, è senza voce e perciò cosí celere che in certa misura non è facile coglierne la struttura dialogica.

[129] Cfr. Platone, *Teeteto*, 189 e; *Sofista*, 263 e.
[130] *Sofista*, 253 b.

Il criterio del dialogo mentale non è piú la verità. Essa renderebbe obbligate le risposte alle domande che pongo solo con me stesso, sia nel modo dell'Intuizione, che costringe con la forza dell'evidenza sensibile, sia come conclusioni necessarie di un calcolo delle conseguenze nel ragionamento logico matematico, che si affida alla struttura del nostro cervello e ci costringe con la sua forza naturale. L'unico criterio del pensare socratico è l'accordo, l'essere coerenti con se stessi, *homologein autos heautō* [131]: il suo opposto, essere in contraddizione con se stessi, *enantia legein autos heautō* [132], significa realmente trasformarsi nel proprio stesso avversario. Per questo Aristotele, nella sua prima formulazione del celeberrimo principio di contraddizione afferma esplicitamente che si tratta appunto di un assioma: «dobbiamo necessariamente credere ad esso poiché... si rivolge non già alla parola esteriore [*exo logos*, cioè alla parola pronunciata rivolta a qualcun altro, un interlocutore che sia amico o avversario], bensí al discorso *dentro l'anima*, e sebbene sia sempre possibile muovere obiezioni alla parola esteriore, al *discorso interiore* non sempre possiamo obiettare», in quanto qui per interlocutori abbiamo noi stessi e non si può assolutamente voler diventare il proprio stesso avversario [133]. (Tale esempio ci consente di osservare come un'intuizione come questa, frutto dell'esperienza concreta dell'io che pensa, vada perduta non appena venga generalizzata in una dottrina filosofica — «È impossibile che A sia tanto A che B nelle medesime condizioni e nel medesimo tempo»; difatti, troviamo la trasformazione compiuta dallo stesso Aristotele allorché ridiscute la cosa nella *Metafisica*) [134].

Una lettura attenta dell'*Organon*, come è chiamata solo dopo il sesto secolo la raccolta dei primi trattati logici di Aristotele, mostra chiaramente come ciò che oggi chiamiamo «logica» non fosse pensato un tempo come uno «strumento del pensiero», del discorso interiore che si svolge «dentro l'anima», ma fosse inteso come scienza del parlare e dell'argomentare corretti, quando si cerca di convincere gli altri o di rendere conto di ciò che si afferma, muovendo sempre, come

[131] *Protagora*, 339 c (trad. it. in *Opere*, cit., vol. I, p. 1101).
[132] *Ibidem*, 339 b, 340 b (trad. it. cit., pp. 1101 e 1103).
[133] Aristotele, *Secondi Analitici*, 76b 22-25 (trad. it. in *Opere*, cit., vol. I, p. 283).
[134] Aristotele, *Metafisica*, 1005 b 23-1008 a 2.

faceva Socrate, dalle premesse piú suscettibili di ottenere l'accordo della maggior parte degli uomini o della maggioranza di coloro universalmente ritenuti i piú sapienti. Nei primi trattati l'assioma di non contraddizione, determinante solo per il dialogo interiore del pensiero, non si è ancora instaurato come la regola fondamentale del discorso in generale. Solo dopo che questo caso particolare fosse divenuto il paradigma di ogni pensiero, quello stesso Kant che nell'*Antropologia* aveva definito il pensare come un «parlare con se stessi... quindi anche un ascoltare interiormente» [135] avrebbe potuto annoverare l'ingiunzione «Pensare sempre in armonia, in accordo con se stessi» («*Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken*») fra le massime da considerarsi come «comandamenti invariabili per la classe dei pensatori» [136].

Cosí, l'attualizzazione specificamente umana della coscienza come dialogo di pensiero fra me e me stesso suggerisce che differenza e alterità, le caratteristiche cosí salienti del mondo delle apparenze quale è dato all'uomo come dimora tra una pluralità di cose, costituiscono anche le condizioni stesse per l'esistenza dell'io mentale dell'uomo: tale io non esiste realmente che nella dualità. E questo io — l'io-sono-io — fa esperienza della differenza nell'identità precisamente quando si rapporta non alle cose che appaiono, ma solamente a se stesso. (Questa dualità originaria, per inciso, spiega la futilità della ricerca di identità oggi cosí di moda. La moderna crisi di identità potrebbe essere risolta solo facendo in modo di non essere mai soli e cercando di non pensare mai). Senza quella scissione originaria, ciò che Socrate dice dell'armonia di un essere che secondo ogni apparenza è Uno sarebbe senza significato.

La coscienza non è la stessa cosa del pensiero; gli atti della coscienza hanno in comune con l'esperienza sensibile il fatto di essere atti «intenzionali» e quindi *cognitivi*, mentre l'io che pensa non pensa a qualcosa, ma *su* qualcosa, e tale atto è dialettico: procede nella forma di un dialogo silenzioso. Senza coscienza, nel senso di consapevolezza di sé, il pensiero non sarebbe possibile. Ciò che il pensiero traduce in atto nel suo processo senza fine è la differenza, data nella coscienza solo come mero *factum brutum*; è solo in questa forma umanizzata che la coscienza diviene allora la caratteristica prominente di chi non è né dio né animale, ma uomo. Come la metafora colma la frattura fra il mondo delle apparenze e le attività spirituali che vi si svolgono, cosí il due-in-uno socratico guarisce l'essere solo del pensiero: la sua dualità intrinseca fa segno alla pluralità infinita che è la legge della terra.

135 In I. Kant, *Werke*, cit., vol. VI, p. 500 (trad. it. *Antropologia pragmatica*, Bari, 1969, par. 36, p. 74).
136 *Ibidem*, p. 549 (trad. it. cit., par. 56, p. 117).

Per Socrate, la dualità dei due-in-uno significava solo che, se si vuole pensare, si deve badare che gli interlocutori siano in buoni rapporti, che i partners siano *amici*. Il partner che appare quando sei solo e il tuo spirito è vigile, è l'unico dal quale non puoi mai separarti — se non cessando di pensare. È preferibile patire un torto che commetterlo perché è possibile restare amici della vittima. Ma chi vorrebbe essere amico di un assassino o dover convivere con lui? Nemmeno un altro assassino. In fin dei conti, è proprio a questa considerazione abbastanza ingenua dell'importanza d'un accordo fra se e se stessi che fa appello l'Imperativo categorico di Kant. Soggiacente all'imperativo «Agisci solo secondo quella massima per la quale tu possa anche *volere* che divenga legge universale» [137] è il comando «Non contraddire te stesso». Un ladro o un assassino non possono volere che «Uccidi» e «Ruba» diventino leggi universali poiché, ovviamente, temono per la loro vita e la loro proprietà. Se si fa di sé un'eccezione, si è in contraddizione con se stessi.

In uno dei dialoghi di attribuzione incerta, l'*Ippia Maggiore* (che, anche se non platonico, può tuttavia fornire una testimonianza autentica riguardo a Socrate) quest'ultimo descrive la situazione in modo semplice e accurato. Siamo alla fine del dialogo, è il momento di tornare a casa. Rivolto a Ippia, che si è dimostrato un interlocutore particolarmente ottuso, Socrate nota quanto Ippia sia fortunato («beato te!») rispetto a lui, poveretto, che a casa è atteso da un amico molesto che non cessa di sottoporlo a un fuoco incrociato di interrogazioni e controinterrogazioni: «È un mio parente stretto e abita con me».

137 I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Werke*, cit., vol. IV, pp. 51-55 (trad. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Bari, 1980, p. 23).

Appena udrà Socrate esprimere le opinioni di Ippia, il parente gli chiederà «se non si vergogni di parlare di un modo di vita bello, lui che col suo interrogare offre chiara prova di non conoscere neanche il significato della parola "bellezza"»[138]. Quando Ippia torna a casa rimane *uno* poiché, sebbene viva solo, non cerca di tenersi compagnia. Certo, egli non perde la coscienza; semplicemente non ha l'abitudine di renderla attiva. Quando Socrate torna a casa, non è solo, egli è con sé. Con questo compagno che lo attende, è chiaro, Socrate deve pervenire a qualche tipo di accordo, giacché vivono sotto lo stesso tetto. Meglio essere in discordia col mondo intero che non con l'unica persona con la quale sei costretto a convivere dopo aver lasciato la compagnia degli altri.

Ciò che Socrate ha scoperto è che possiamo avere rapporti con noi stessi, non meno che con gli altri, e che i due tipi di rapporto sono in certo qual modo connessi. Parlando dell'amicizia, Aristotele osserva: «L'amico è un altro se stesso»[139], il che vuol dire: puoi condurre con lui il dialogo del pensiero proprio come con te stesso. Siamo ancora nella tradizione socratica, salvo che Socrate avrebbe soggiunto: anche l'io, questo «se stesso» è a sua volta una sorta di amico. In questa sfera, ovviamente, l'esperienza paradigmatica è costituita dall'amicizia, non dall'io. Parlo con gli altri prima di parlare con me stesso, esaminando ciò di cui si trattava nel colloquio comune, e scoprendo poi che posso condurre un dialogo non solo con gli altri ma anche con me stesso. Il punto comune, comunque, è che il dialogo del pensiero può effettuarsi soltanto fra amici e il suo criterio fondamentale, la sua legge suprema, se cosí si può dire, recita: "Non contraddire te stesso".

È caratteristico della «gente abietta», infatti, essere «in disaccordo con se stessi» (*diapherontai heautois*) ed è proprio dei malvagi evitare la propria stessa compagnia: la loro anima è ribelle a se stessa (*stasiazei*)[140]. Che genere di dialogo si può condurre con se stessi quando la propria anima non è in armonia, bensí in guerra con sé medesima? Esattamente il dialogo che riusciamo a percepire quando il Riccardo III di Shakespeare è solo:

138 Platone, *Ippia Maggiore*, 304 d-e (trad. it. in *Opere*, cit., vol. II, p. 36).
139 Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1166a30 (trad. it. in *Opere*, cit., vol. III, p. 668).
140 *Ibidem*, 1166 b 5-25.

Che cosa temo? me stesso? Nessun'altro è qui; Riccardo ama Riccardo; io sono io. C'è qui un assassino? No. Sí, son io. Allora fuggiamo. Come, da me stesso? Buona ragione: perché? Perché io non faccia vendetta. Che? Di me sopra me stesso? Ma io amo me stesso. Perché? Per qualche bene che io abbia fatto a me stesso? Oh, no! ahimé, io piuttosto mi odio per odiose azioni commesse da me. Io sono uno scellerato; eppure io mento, non lo sono. Sciocco, parla bene di te stesso; sciocco, non adularti.

Eppure ogni cosa cambia aspetto non appena la mezzanotte è passata e Riccardo è fuggito dalla compagnia di se stesso per unirsi a quella dei suoi pari. Allora, «La coscienza [*conscience*] non è che una parola usata dai codardi, inventata dapprima per tenere i forti in soggezione». Persino Socrate, cosí innamorato dell'agorā, deve fare ritorno a casa, dove sarà solo, in solitudine, per poter incontrare l'altro.

Se ho richiamato l'attenzione sul passo dell'*Ippia Maggiore* è perché, nella sua nuda semplicità, ci procura una metafora che può aiutare a rendere piú semplice, magari col rischio della semplificazione eccessiva, una materia difficile e perciò sempre soggetta a eccessiva complicazione. Le epoche successive hanno dato al compagno che attende Socrate a casa il nome di «coscienza» (*conscience*), il senso morale. Per usare il linguaggio kantiano, è il tribunale dinanzi al quale si deve apparire e rendere conto di se stessi. E se ho scelto il passo del Riccardo III è perché Shakespeare, sebbene impieghi la parola «coscienza» (*conscience*), non la usa nel modo abituale. Fu necessario parecchio tempo prima che la lingua inglese distinguesse la parola «*consciousness*» da «*conscience*», e in alcune lingue, come il francese, questa dissociazione non è mai avvenuta. La coscienza, come la intendiamo nelle questioni morali o giuridiche, è supposta accompagnarci sempre, come l'essere-coscienti (*consciousness*). E si suppone altresí che questa coscienza ci dica che cosa fare e di che cosa pentirci; prima di diventare il *lumen naturale* o la ragion pratica kantiana, era la voce di Dio.

A differenza di questa coscienza sempre presente, il compagno di cui parla Socrate è stato lasciato a casa; Socrate ne ha timore, alla stessa stregua in cui nel *Riccardo III* gli assassini temono la coscienza — come qualcosa di assente. La coscienza appare qui come un ri-pensamento, provocato ora da un crimine, come nel caso di Riccardo, ora da opinioni irri-

flesse e lasciate senza esame, come nel caso di Socrate. Ma può trattarsi semplicemente del timore anticipato per un simile ri-pensare, come avviene agli assassini prezzolati di Riccardo. A differenza della voce di Dio in noi o del *lumen naturale*, tale coscienza non dà prescrizioni in positivo (anche il *daimōn* socratico, la sua voce divina, gli dice solo che cosa *non* fare); per dirla con Shakespeare, «pone all'uomo mille ostacoli». Ciò che in un uomo ne suscita il timore è l'anticipazione della presenza di un testimone che lo attende solamente *se* e quando torna a casa. Dice il sicario di Shakespeare: «Ogni uomo che vuol viver bene cerca... di vivere senza di essa». E non è difficile riuscirvi poiché tutto ciò che si deve fare è non avviare mai quel solitario dialogo senza voce che si chiama «pensare», non tornare mai a casa a sottoporre le cose all'esame della riflessione. Non si tratta qui di malvagità o di bontà, come non si tratta di intelligenza o di stupidità. Una persona che non conosca questo commercio silenzioso (in cui si sottopone a esame ciò che si dice e ciò che si fa) non si darà pensiero di contraddire se stessa, il che vuol dire che non avrà mai la capacità né il volere di rendere conto di ciò che dice o che fa; né, parimenti, si preoccuperà di commettere qualunque crimine, potendo contare sull'averlo dimenticato l'istante successivo. I malvagi — contrariamente a ciò che diceva Aristotele — *non* sono «pieni di pentimento».

Il pensiero, nel suo senso non cognitivo, non specialistico, come bisogno naturale della vita umana, come attualizzazione della differenza che si dà nella coscienza, non costituisce una prerogativa di pochi, ma una facoltà costantemente presente in ognuno di noi; per questa stessa ragione, l'incapacità di pensare non costituisce una manchevolezza della moltitudine che difetta di capacità cerebrale, ma è una possibilità permanente per chiunque — gli scienziati, gli studiosi, e tutti gli altri specialisti in imprese spirituali. La possibilità di scansare quel commercio con se stessi, la cui praticabilità e la cui importanza furono scoperte per la prima volta da Socrate, non è negata a nessuno. Il pensiero è tutt'uno con la vita ed è in sé la quintessenza immateriale della vitalità; siccome poi la vita è un processo, la sua quintessenza può solo risiedere nell'effettivo processo di pensiero, non in un risultato concreto o in pensieri specifici. Una vita senza pensiero non è affatto impossibile; in tal caso, però, essa non riesce a sviluppare la propria

essenza: non solo è priva di significato; non è completamente viva. Gli uomini che non pensano sono come uomini che camminano nel sonno.

Per l'io che pensa e la sua esperienza, la coscienza (*conscience*) che «pone all'uomo mille ostacoli» rappresenta un effetto collaterale. Quali che siano le direzioni di pensiero lungo le quali si muove l'io pensante, l'io che è in ognuno di noi deve prendersi cura di non far nulla che renda impossibile ai due-in-uno di essere amici e vivere in armonia. È quanto Spinoza intendeva con l'espressione «acquiescenza in se stesso» (*acquiescentia in se ipso*), nel proprio io: «Essa può scaturire dalla ragione [ragionamento], e tale appagamento è la piú grande gioia che si può dare»[141]. Il suo criterio per l'azione non sarà dettato dalle norme correnti, riconosciute dai molti e accettate dalla società, ma dal fatto che io riesca a vivere con me stesso in pace, venuto il tempo di pensare sulle mie azioni e sulle mie parole. La coscienza (*conscience*) è l'anticipazione del compagno che ti aspetta se e quando torni a casa.

Per il pensatore stesso tale effetto etico collaterale è una circostanza marginale. E il pensare come tale è di scarso profitto per la società, molto meno utile della sete di conoscenza che usa il pensiero come strumento in vista di altri scopi. Il pensiero non crea valori; non scopre, una volta per tutte, che cosa sia «il bene»; non avvalora, ma semmai dissolve le regole accettate di condotta. E non possiede nessuna rilevanza politica, a meno che non insorgano particolari situazioni di emergenza. Che da vivo debba saper convivere con me stesso è considerazione che non sorge in forma politica se non in «situazioni-limite».

Questa ultima espressione fu coniata da Jaspers per l'universale, immutabile condizione umana — «non poter vivere senza lotta e dolore; dover assumere inevitabilmente la propria colpa; dover morire» —, per indicare l'esperienza di «qualcosa d'immanente che rinvia già alla trascendenza» e che, se ottiene da noi risposta, ci condurrà a «*divenire l'esistenza che potenzialmente siamo*»[142]. In Jaspers l'espressione trae la pro-

[141] B. Spinoza, *Etica*, IV, 52 (trad. it. *Etica*, Torino, 1959, p. 262), nonché III, 25.

[142] K. Jaspers, *Philosophie* (1932); trad. ingl. *Philosophy*, Chicago-London, 1970, vol. II, pp. 178-179 (trad. it. *Filosofia*, Torino, 1978, libro II, sez. III, cap. 7, pp. 678-679).

pria plausibilità suggestiva non tanto da esperienze specifiche, quanto dal semplice dato di fatto che la vita stessa, stretta nei confini della nascita e della morte, costituisce a sua volta una circostanza limite nella misura in cui la mia esistenza mondana mi costringe sempre a tenere conto di un passato in cui non ero ancora, di un futuro in cui non sarò piú. L'importante qui è che ogni volta che io trascenda i limiti dello spazio breve della mia vita e cominci a riflettere su questo passato, giudicandolo, e su questo futuro, dando forma ai progetti della volontà, il pensiero cessa di essere un'attività politicamente marginale. E simili riflessioni scaturiranno inevitabilmente in tempi di emergenza politica.

Quando tutti si lasciano trasportare senza riflettere da ciò che tutti gli altri credono e fanno, coloro che pensano sono tratti fuori dal loro nascondiglio perché il loro rifiuto di unirsi alla maggioranza è appariscente, e si converte per ciò stesso in una sorta di azione. In simili situazioni di emergenza la componente catartica del pensare (la maieutica di Socrate, che porta in luce le implicazioni delle opinioni irriflesse e lasciate senza esame, e con ciò le distrugge — si tratti di valori, di dottrine, di teorie, persino di convinzioni) si rivela, implicitamente, politica. Tale distruzione, infatti, ha un effetto liberatorio su un'altra facoltà, la facoltà di giudizio, che non senza ragione si potrebbe definire la piú politica fra le attitudini spirituali dell'uomo. Si tratta della facoltà che giudica i *particolari* senza sussumerli sotto quelle regole generali che si possono insegnare e apprendere finché non si convertano in abitudini, sostituibili da altre abitudini e da altre regole.

La facoltà di giudicare ciò che è particolare (cosí come scoperta da Kant), l'attitudine a dire «questo è sbagliato», «questo è bello» e cosí via, non è la stessa cosa della facoltà di pensare. Il pensiero ha a che fare con l'invisibile, con le rappresentazioni di cose che sono assenti; il giudicare concerne sempre particolari nelle vicinanze e cose a portata di mano. Nondimeno l'uno è in relazione con l'altro, allo stesso modo dell'essere coscienti e della coscienza morale. Se il pensare — il due-in-uno del dialogo senza voce — attualizza la differenza interna alla nostra identità quale è data nell'essere-coscienti [*consciousness*] e con ciò sfocia nella coscienza etica [*conscience*] come suo sottoprodotto, il giudicare, il sottoprodotto dell'effetto liberatorio del pensare, realizza il pensiero,

lo rende manifesto nel mondo delle apparenze, là dove non sono mai solo e sono sempre troppo indaffarato per essere in grado di pensare. La manifestazione del vento del pensiero non è la conoscenza; è l'attitudine a discernere il bene dal male, il bello dal brutto. Il che, forse, nei rari momenti in cui ogni posta è in gioco, è realmente in grado di impedire le catastrofi, almeno per il proprio sé.

Capitolo quarto

Dove siamo quando pensiamo?

1. *«Tantôt je pense et tantôt je suis» (Valéry): il non-luogo*

Approssimandosi la fine di queste considerazioni, nessun lettore, spero, si aspetterà una sintesi conclusiva. Ai miei occhi, un simile tentativo si porrebbe in contraddizione flagrante con quanto è stato descritto sin qui. Se pensare è un'attività che è fine a se stessa e se l'unica metafora ad essa adeguata, tratta dall'ordinaria esperienza sensibile, è la sensazione di vitalità, ne segue che tutte le interrogazioni concernenti lo scopo o l'obiettivo del pensiero sono altrettanto senza risposta delle interrogazioni sullo scopo o l'obiettivo della vita. L'interrogazione «Dove siamo quando pensiamo?» si situa alla fine della nostra disamina non perché la sua risposta potrebbe fornire non so quale conclusione, ma solo perché l'interrogazione stessa e le considerazioni ch'essa provoca possono avere un senso solamente nella costellazione del nostro intero cammino. Poiché ciò che segue riposa in misura cosí considerevole sulle riflessioni precedenti, eccone un breve compendio, in proposizioni che, nonostante l'apparenza, non intendono certo essere proposizioni dogmatiche.

In primo luogo pensare è sempre «fuori dell'ordine», interrompe tutte le attività ordinarie e ne è interrotto. La migliore illustrazione di questo può ancora essere — come narra l'antica storia — l'abitudine di Socrate di «immergersi» improvvisamente «nei suoi pensieri» isolandosi da ogni compagnia e restando sul posto in cui gli capitava di trovarsi, «sordo a ogni invito» di continuare qualsiasi cosa egli stesse facendo in precedenza [1].

[1] Platone, *Simposio*, 174-175 (trad. it. in *Opere*, cit., vol. I. pp. 633-665).

Una volta, si apprende da Senofonte, egli restò completamente immobile per ventiquattr'ore in un campo militare — come si direbbe oggi, sprofondato nei suoi pensieri.

In secodo luogo, le manifestazioni delle esperienze autentiche dell'io che pensa sono molteplici: tra queste si annoverano le fallacie metafisiche, come la teoria dei «due mondi», nonché, in modo anche piú interessante, le descrizioni pre-teoriche del pensare come una sorta di morte ovvero, viceversa, l'idea che nell'atto di pensare siamo membri di un altro mondo, noumenico — a noi presente per segnali e presagi anche nella tenebra del qui-e-ora-reale —, o ancora la definizione di Aristotele del *bios theōrētikos* come *bios xenikos*, la vita di uno straniero. Queste medesime esperienze si riflettono nel dubbio cartesiano sulla realtà del mondo, nell'«A volte penso e a volte sono» di Valéry (come se essere reali e pensare fossero antitetici), nell'affermazione di Merleau-Ponty secondo cui «Noi siamo veramente soli unicamente a condizione di non saperlo; la nostra [del filosofo] solitudine è questa stessa ignoranza»[2]. Ed è vero che l'io che pensa, quali che siano i suoi risultati, non sarà mai in grado di attingere la realtà in quanto realtà, né di convincersi che qualcosa esista realmente, di persuadersi che la vita, la vita dell'uomo, sia altro da un sogno. (Il sospetto che la vita non sia che un sogno, si sa, costituisce uno dei tratti piú caratteristici della filosofia orientale. Esempi numerosi possono ricavarsi dalla filosofia indiana. Citerò un esempio cinese, assai eloquente in virtú della sua concisione. Vi si riferisce un aneddoto sul filosofo taoista (anti-confuciano) Chuang Tzu: «Una volta sognò di essere una farfalla svolazzante e volteggiante nell'aria, felice della sua sorte e libero di fare ciò che gli piaceva. Non sapeva di essere Chuang Tzu. Destatosi all'improvviso, ecco di nuovo il massiccio e inconfondibile Chuang Tzu. Ora però non sapeva chi era: se era Chuang Tzu che aveva sognato di essere una farfalla, o una farfalla che stesse sognando di essere Chuang Tzu. Suvvia, deve pur esserci *una* differenza tra Chuang Chou e una farfalla!»)[3].

L'intensità dell'esperienza di pensiero, d'altra parte, è manifesta nella facilità con cui è possibile rovesciare l'opposizione tra pensiero e realtà, cosí che solo il pensiero sembri reale mentre tutto ciò che semplicemente è pare cosí transitorio che è come se non ci fosse: «Ciò che è *pensato*, è; e ciò che *è*, *è* solo in quanto è pensiero». (*Was* gedacht *ist, ist; und was* ist, ist *nur, insofern es Gedanke ist*)[4]. Quello che è determinante, però, è che ogni simile dubbio scompare non appena si faccia breccia nella solitudine di colui che pensa, e la chiamata del mondo e dei nostri simili riconverta nell'Uno la dualità interiore del due-in-uno. L'idea che tutto ciò che è potrebbe essere semplicemente un sogno costituisce dunque tanto l'incubo che nasce dall'esperienza di pensiero quanto il pensiero consolatorio che si invoca, non quando io mi sia ritratto dal mondo, ma quando il mondo si sia ritratto da me, divenendo irreale.

In terzo luogo, queste stranezze dell'attività di pensiero hanno origine dalla circostanza del ritrarsi, inerente a tutte le attività della mente; il pensiero ha sempre che fare con cose assenti e si allontana da ciò che è presente e vicino. Ciò, beninteso, non prova l'esistenza di un mondo altro da quello di cui si è parte nella vita ordinaria, ma significa che la realtà e l'esistenza, che ci è possibile concepire solo in termini spazio-temporali, possono essere temporaneamente sospese, perdere il loro peso e, insieme con esso, ogni significato per l'io che pensa. Adesso, durante l'attività di pensiero, ciò che si colma di significato sono i distillati, i prodotti della de-sensibilizzazione, e tali distillati non sono meri concetti astratti; un tempo si dava loro il nome di «essenze».

Le essenze non possono essere localizzate. Il pensiero umano che riesce ad impadronirsene abbandona il mondo del particolare e muove alla ricerca di qualcosa che sia generalmente munito di *significato*, benché non necessariamente universalmente valido. Il pensiero «generalizza» sempre, spreme dalla molteplicità dei particolari — che grazie al processo di de-sensibilizzazione può assemblare in vista di una rapida manipolazione — ogni significato che sia loro inerente. La generalizzazione è connaturata a ogni pensiero, anche quando tale

[2] M. Merleau-Ponty, *Signs*, trad. ingl. cit., p. 174, al capitolo «Il filosofo e la sua ombra» (trad. it. *Segni*, cit., p. 228).

[3] Citato da Sebastian de Grazia, *About Chuang Tzu*, in «Dalhousie Review», estate 1974.

[4] G.W.F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, 465 n. (trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, 2 voll., Bari, 1975, vol. II, p. 460 n.).

pensiero insista sul primato universale del particolare. Detto altrimenti, l'«essenziale» è ciò che è applicabile ovunque, e questo «ovunque», che conferisce al pensiero il suo peso specifico è, in termini spaziali, un «non-luogo». Muovendosi tra gli universali, tra essenze invisibili, l'io che pensa è, a rigore, in nessun luogo; in un senso forte è senza patria — ciò che può forse spiegare la nascita precoce, tra i filosofi, di uno spirito cosmopolitico.

Il solo grande filosofo a me noto che formulò esplicitamente la consapevolezza di questa condizione di senza patria connaturata all'attività di pensiero è Aristotele, forse perché conosceva cosí bene e articolò in modo cosí lucido la differenza tra agire e pensare (il discrimine decisivo tra il modo di vita filosofico e quello politico): traendone l'ovvia deduzione, rifiutò di «condividere la sorte» di Socrate e di lasciare che gli ateniesi «peccassero una seconda volta contro la filosofia». Quando fu levata contro di lui un'accusa di empietà, abbandonò Atene e «si ritirò a Calcide, una roccaforte dell'influenza macedone»[5]. Egli aveva annoverato la condizione di senza patria tra i vantaggi della vita filosofica nel *Protreptikos*, una delle sue opere giovanili che, ancora ben nota all'antichità, ci è pervenuta solo in frammenti. Qui il *bios theōrētikos* viene celebrato perché non ha bisogno per la sua pratica «né di strumenti né di luoghi speciali; in qualunque luogo sulla terra uno si dedichi al pensare, ovunque sarà a contatto con la verità come se essa fosse presente». I filosofi amano questo «non-luogo» come se fosse il loro paese natío (*philochōrein*); e se desiderano tralasciare ogni altra attività in nome dello *scholazein* (del non far nulla, si direbbe oggi) è in ragione della dolcezza intrinseca del pensare o del filosofare stessi[6]. La causa di quest'indipendenza beata consiste nel fatto che la filosofia (il conoscere *kata logou*) non si occupa di particolari, di cose date ai sensi, ma di universali (*kath'holou*), di cose che non possono essere localizzate[7]. Sarebbe un grave errore andare in cerca di simili universali in materie pratico-politiche: esse non concernono che particolari; in questo campo, enunciati «generali», egualmente applicabili ovunque, degenerano immediatamente in vuote generalizzazioni. L'azione ha a

[5] W.D. Ross, *Aristotle*, cit., p. 14 (trad. it. cit., p. 18).

[6] Aristotele, *Protreptikos*, a cura di I. Düring, B56 (trad. it. *Propreptico*, in *Opere*, 11 voll., vol. XI, 5, p. 142).

[7] Aristotele *Fisica*, VI, viii, 189a5.

che fare con ciò che è particolare e, nell'ambito dell'etica e della politica, solo enunciati particolari possono avere validità[8].

In altre parole, può ben darsi che abbiamo posto una domanda sbagliata, inappropriata, chiedendoci quale sia il luogo dell'io che pensa. Considerato dalla prospettiva del mondo delle apparenze, l'ovunque dell'io che pensa — il quale aduna in sua presenza tutto ciò che gli piace da ogni distanza nel tempo e nello spazio, che il pensiero attraversa a una velocità superiore a quella della luce — consiste in un *non-luogo*. E siccome questo non-luogo non s'identifica in nessun modo con quel duplice non-luogo dal quale improvvisamente appariamo nascendo, nel quale quasi altrettanto improvvisamente scompariamo con la morte, esso non potrebbe forse concepirsi altrimenti che come il Vuoto. E il Vuoto assoluto può ben essere un concetto limite, di confine: sebbene non inconcepibile, è impensabile. Ovviamente, infatti, se non c'è assolutamente nulla, non ci può essere nulla su cui pensare. Che si sia in possesso di tali concetti limite, di confine, che stringono il nostro pensiero entro mura invalicabili — e la nozione di un inizio o di una fine assoluti è tra questi — non esprime null'altro se non che siamo in verità esseri *finiti*. Supporre che questi limiti potrebbero servire a circoscrivere la topografia in cui situare l'io che pensa non rappresenterebbe che un'ulteriore, ennesima variante della teoria dei «due mondi». La finitudine dell'uomo, data irrevocabilmente in forza del breve arco di tempo concessogli, in un infinito temporale che si prolunga sia nel passato che nel futuro, costituisce, per cosí dire, l'infrastruttura di tutte le attività spirituali: essa si manifesta come la sola e unica realtà di cui il pensiero in quanto pensiero è consapevole, allorché l'io che pensa si è ritirato dal mondo delle apparenze e ha perduto il senso di realtà inerente a quel *sensus communis* da cui dipende il nostro orientamento in questo mondo.

In altri termini, l'osservazione di Valéry — quando si pensa non si *è* — sarebbe giusta se il nostro senso di ciò che è reale fosse interamente determinato dalla nostra esistenza spaziale. L'ovunque del pensiero è effettivamente una regione del non-luogo. Ma noi non siamo solo nello spazio, siamo anche nel tempo, ricordando, raccogliendo e richiamando dal «ventre della memoria» (Agostino) ciò che non è piú presente, anti-

[8] Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1141b24-1142a30 (cfr. anche 1147a1-10).

cipando e progettando nel modo del volere ciò che non è ancora. Forse la nostra interrogazione «Dove siamo quando pensiamo?» era sbagliata poiché chiedendoci quale fosse il *luogo* di tale attività, eravamo orientati esclusivamente in senso spaziale — come se avessimo dimenticato la memorabile osservazione kantiana secondo cui «il tempo non è altro che la forma del senso interno, cioè dell'intuizione di noi stessi e del nostro stato interno». Per Kant, ciò voleva dire che il tempo non aveva nulla che fare con le apparenze in quanto tali — «né con la figura, né con il luogo» quali si danno ai nostri sensi — bensí soltanto con le apparenze in quanto toccano e modificano il nostro «stato interno», in cui il tempo determina «il rapporto delle rappresentazioni»[9]. E tali rappresentazioni — con le quali rendiamo presente ciò che è fenomenicamente assente — sono, evidentemente, enti di pensiero, cioè esperienze o nozioni che sono passate attraverso l'operazione smaterializzante con cui la mente prepara i propri oggetti e, «generalizzandoli», li spoglia al tempo stesso delle loro proprietà spaziali.

Se il tempo determina il modo in cui queste rappresentazioni sono in rapporto l'una con l'altra, è col costringerle nell'ordine di una serie: queste serie sono ciò che chiamiamo direzioni di pensiero. Ogni pensare è discorsivo e, nella misura in cui segue una direzione di pensiero, potrebbe rappresentarsi per analogia come «una linea che procede all'infinito», corrispondente al modo in cui ci rappresentiamo abitualmente la natura sequenziale del tempo. Ma per creare tale linea di pensiero occorre trasformare la *giustapposizione* simultanea in cui si danno le esperienze in una *successione* di parole senza voce, il solo medium in cui è possibile il pensiero; il che significa che l'esperienza originaria non solo è de-sensibilizzata, è insieme de-spazializzata.

2. *La lacuna tra passato e futuro: il «nunc stans»*

Nella speranza di riuscire a comprendere quale sia il luogo in cui l'io pensante è situato nel tempo e se la sua attività incessante sia determinabile temporalmente, mi rivolgo a una

[9] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B49, B50 (trad. it. *Critica della ragion pura*, cit., p. 47).

delle parabole di Kafka in cui, a mio parere, si tratta proprio di questo. La parabola fa parte d'una raccolta di aforismi e ha il titolo *Egli*:

> Egli ha due avversari; il primo lo incalza alle spalle, dall'origine, il secondo gli taglia la strada davanti. Egli combatte con entrambi. Veramente il primo lo soccorre nella lotta col secondo perché vuole spingerlo avanti, e altrettanto lo soccorre il secondo nella lotta col primo perché lo spinge indietro. Questo però soltanto in teoria, poiché non ci sono soltanto i due avversari ma anche lui stesso: e chi può dire di conoscere le sue intenzioni? Certo sarebbe il suo sogno uscire una volta, in un momento non osservato — è vero che per questo ci vuole una notte buia come non è stata mai — dalla linea di combattimento, e per la sua esperienza nella lotta essere nominato arbitro dei suoi avversari, che combattono tra loro[10].

A mio avviso, questa parabola descrive la percezione temporale dell'io che pensa. Essa analizza poeticamente il nostro «stato interno» rispetto al tempo, quel tempo di cui si è consapevoli allorché, ritiratisi dalle apparenze, scopriamo le nostre attività spirituali caratteristicamente ripiegate su se stesse — *cogito me cogitare, volo me velle*, e cosí via. La percezione temporale interna sorge allorché non si è completamente assorbiti dal non-visibile assente su cui si sta pensando, ma si comincia a dirigere l'attenzione sull'attività in quanto tale. In questa situazione passato e futuro sono entrambi ugualmente presenti proprio perché ugualmente assenti ai sensi; cosí il non-piú del passato, per effetto della metafora spaziale, si è trasformato in qualcosa che si trova *dietro* di noi e il non-ancora del futuro in qualcosa innanzi che *si avvicina* (il tedesco *Zukunft*, come l'*avenir* francese o l'*avvenire* italiano, significa, alla lettera, "ciò che viene verso"). In Kafka, questa scena è un campo di battaglia dove le forze del passato si scontrano con quelle del futuro. Tra le une e le altre troviamo l'uomo che Kafka chiama «Egli», il quale, se non vuole semplicemente desistere, deve dare battaglia ad entrambe. Le forze sono «suoi» avversari; non si tratta propriamente di opposti e certo non si combatterebbero se «lui» non fosse tra loro e non opponesse loro resistenza; anche se un simile antagonismo fosse in certo qual modo connaturato ad esse, e potessero combattersi anche senza di «lui», si sarebbero da tempo neutralizzate e distrutte a vicenda, poiché si tratta palesemente di forze di eguale potenza.

[10] F. Kafka, *Gesammelte Schriften*, New York, 1946, vol. V, p. 287 (cfr. trad. it. *Egli*, in F. Kafka, *Confessioni e Diari*, Milano, 1972, pp. 811-812).

In altre parole, il continuum temporale, che è mutamento perenne, si spezza nei tempi passato, presente, futuro; col che, passato e futuro sono avversari l'uno dell'altro come il non-piú e il non-ancora solo a causa della presenza dell'uomo che possiede un'«origine», la sua nascita, e una fine, la sua morte, e perciò in ogni dato istante sussiste tra loro: questo «tra» si chiama presente. E proprio l'inserimento dell'uomo, con l'arco limitato della sua vita trasforma la corrente ininterrotta del puro mutamento — che si può concepire tanto in forma ciclica quanto come moto rettilineo senza essere in grado di concepire un inizio e una fine assoluti — nel tempo quale noi lo conosciamo.

Questa parabola nella quale due tempi del tempo, il passato e il futuro, sono intesi come forze antagoniste che si scontrano violentemente nell'Adesso presente, sembra alquanto strana ai nostri orecchi, indipendentemente dalla concezione temporale che possiamo sostenere. L'estrema economia del linguaggio kafkiano, in cui ogni realtà effettiva da cui sia stato generato l'universo di pensiero è sacrificata al realismo dell'apologo, può far sí che essa sembri piú strana di quanto non richieda il pensiero in sé e per sé. Userò perciò una storia di Nietzsche curiosamente affine, scritta nello stile pesantemente allegorico di *Cosí parlò Zarathustra*. Tale storia è di comprensione assai piú agevole poiché, come dice il titolo, riguarda semplicemente una «Visione» o un «Enigma»[11]. L'allegoria inizia con l'arrivo di Zarathustra a una porta carraia. Come ogni porta carraia, essa ha un'entrata e un'uscita, può cioè essere vista come luogo d'incontro di due strade.

> Due sentieri s'incontrano qui; nessuno li ha mai percorsi fino alla fine. Questa lunga via fino alla porta e all'indietro: dura un'eternità. E quella lunga via fuori della porta e in avanti — è un'altra eternità. Si contraddicono a vicenda, questi sentieri; sbattono la testa l'un contro l'altro; e qui, a questa porta carraia, essi convergono. In alto sta scritto il nome della porta: «Attimo» [«*Augenblick*»] ... Guarda questo Attimo! Da questa porta carraia che si chiama Attimo, una via lunga, eterna, conduce *all'indietro*; dietro di noi è una eternità [e un'altra via conduce in avanti verso un eterno futuro] [si noti che nel testo inglese *Augenblick* ("Attimo") è tradotto con *now* (che in italiano abbiamo solitamente reso con "Adesso"). La distinzione tra "Attimo" e "Adesso" è comunque chiara nel successivo commento di Heidegger [*N.d.C.*].

[11] F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, parte III, «La visione e l'enigma», sez. 2 (trad. it. in *Opere*, cit., vol. VI, tomo I, pp. 191-192).

Interpretando il passo nel suo libro su Nietzsche[12], Heidegger osserva che questa non è la visione di colui che guarda, ma esclusivamente la visione dell'uomo che si sofferma sulla porta carraia; per lo spettatore, il tempo trascorre nel modo in cui siamo soliti pensarlo, come una successione di «adesso» in cui a una cosa fa sempre seguito un'altra. Non c'è un luogo d'incontro; non ci sono due sentieri o due vie, ce n'é uno solo: «Lo scontro si produce solo per colui che è *egli stesso* l'attimo [*Augenblick*] ... Chiunque sta nell'Adesso è rivolto in ambedue le direzioni: per lui Passato e Futuro corrono *l'uno contro l'altro*». E, sintetizzando tutto questo nel contesto della dottrina nietzscheana dell'Eterno Ritorno, Heidegger afferma: «Questo è il contenuto autentico della dottrina dell'Eterno Ritorno, che l'eternità *è* nell'Adesso, che l'Attimo [*Augenblick*] non è quel futile Adesso [*Jetzt*] che è agli occhi dello spettatore, ma lo scontro di Passato e Futuro». (Lo stesso pensiero si ritrova in Blake: «Racchiudere l'infinito nel palmo di una mano / E l'eternità in un'ora».)

Se ora si torna a Kafka, non si deve dimenticare che in tutti questi esempi non sono in gioco dottrine o teorie, ma pensieri connessi con le esperienze dell'io che pensa. Dal punto di vista della corrente perenne che fluisce ininterrotta, l'inserimento dell'uomo che lotta in ambedue le direzioni produce una frattura che, siccome è difesa nelle due direzioni, si dilata in un vuoto, il presente stesso visto come campo di battaglia di colui che combatte. Tale campo di battaglia è per Kafka la metafora della dimora dell'uomo sulla terra. Dal punto di vista dell'uomo, che in ogni singolo attimo è frapposto e preso in mezzo tra il *suo* passato e il *suo* futuro, entrambi incalzanti verso di lui che crea il suo presente, il campo di battaglia è un «tra», un Adesso prolungato in cui egli passa la propria vita. Il presente, nella vita quotidiana il piú vano e sfuggente dei tempi — dico «adesso», lo indico, ed esso se n'è già andato — non è se non lo scontro di un passato, che non è piú, e di un futuro, che si avvicina e non c'è ancora. L'uomo vive in questo «tra», e quello che chiama presente è lotta, lunga tutta la vita, contro il peso morto di un passato che lo spinge avanti, con la speranza, e il timore di un futuro (in cui sicura è solo la morte) che lo spinge all'indietro, verso la «tran-

[12] M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., vol. I, pp. 311 ss.

quillità del passato», con la nostalgia e la memoria dell'unica realtà di cui può essere sicuro.

Non dovrebbe allarmare piú di tanto che tale costruzione temporale risulti completamente diversa dalla sequenza temporale della vita ordinaria. In quest'ultima, i tre tempi si susseguono l'uno all'altro nel modo piú scorrevole e il tempo stesso può essere compreso per analogia con le serie numeriche, fissato dal calendario, stando al quale il presente è l'oggi, il passato comincia con ieri e il futuro inizia domani. Anche qui, il presente è circondato dal passato e dal futuro, in quanto rimane il punto fisso che ci permette di orientarci guardando indietro o guardando avanti. Che si possa plasmare la corrente perenne del puro mutamento in un continuum temporale non si deve al tempo stesso, ma alla continuità delle nostre occupazioni e delle nostre attività nel mondo, là dove *continuiamo* ciò che si è avviato ieri e che si spera di finire domani. In altre parole, il continuum temporale dipende dalla continuità della nostra vita di tutti i giorni, e gli affari della vita quotidiana, in contrasto con l'attività dell'io che pensa — sempre indipendente dalle circostanze spaziali in cui è calata — sono sempre determinati e condizionati spazialmente. Si deve a questa irriducibile dimensione spaziale della vita ordinaria se è possibile parlare del tempo secondo categorie spaziali, se il passato può apparirci come qualcosa che giace «dietro» di noi e il futuro come «davanti» a noi.

La parabola del tempo di Kafka non si applica all'uomo immerso nelle sue occupazioni quotidiane, ma esclusivamente all'io che pensa, in quanto si sia ritirato dagli affari della vita di tutti i giorni. La lacuna tra passato e futuro, infatti, non si spalanca che nella riflessione, il cui oggetto è costituito da ciò che è assente — si tratti di ciò che è già scomparso o di ciò che non è ancora apparso. La riflessione trae queste «regioni» assenti alla presenza della mente; e in tale prospettiva, l'attività di pensiero può essere compresa come una lotta contro il tempo stesso. È solamente perché «egli» pensa, e perciò non è piú sorretto dalla continuità della vita quotidiana in un mondo di apparenze, che il passato e il futuro si manifestano come pure entità: ora «egli» può rendersi consapevole di un non-piú che lo incalza in avanti, di un non-ancora che lo respinge indietro.

Il racconto di Kafka, ovviamente, è espresso in linguaggio metaforico e le sue immagini, tratte dalla vita quotidiana, hanno il significato di analogie: senza queste ultime, come si è già indicato, i fenomeni spirituali non potrebbero essere descritti. E ciò presenta sempre difficoltà d'interpretazione. In questo caso, la difficoltà peculiare sta nel fatto che il lettore deve accorgersi che l'io pensante non è l'io quale appare e si muove nel mondo, con la memoria del proprio passato biografico, come se «egli» fosse *à la recherche du temps perdu*, o con il progetto del proprio futuro. È proprio perché l'io che pensa non ha un'età né un luogo che il passato e il futuro possono divenirgli manifesti come tali, svuotati, per cosí dire, del loro contenuto concreto ed affrancati da ogni categoria spaziale. Ciò che l'io che pensa avverte come «suo» duplice avversario è il tempo stesso, col mutamento ininterrotto che esso implica, il moto senza posa che trasforma ogni Essere in Divenire invece di lasciarlo *essere*, e in questo modo distrugge incessantemente la presenza del suo presente. Come tale, il tempo costituisce il maggior nemico dell'io pensante poiché — per effetto dell'incarnazione della mente in un corpo i cui moti interni non possono immobilizzarsi — il tempo interrompe regolarmente e inesorabilmente quella quiete immobile in cui la mente è attiva senza far nulla.

Questo significato ultimo della parabola viene alla luce con la frase conclusiva, allorché «egli», situato nella lacuna temporale di un presente senza mutamento, un *nunc stans*, sogna il momento inosservato in cui il tempo avrà esaurito le sue forze; allora la quiete calerà sul mondo, non una quiete eterna ma di durata sufficiente per dargli la possibilità di uscire dalla linea di combattimento e di essere promosso alla posizione di arbitro, spettatore e giudice fuori del giuoco della vita, al quale può riferirsi il significato di questo arco di tempo tra la nascita e la morte poiché «egli» non vi è coinvolto.

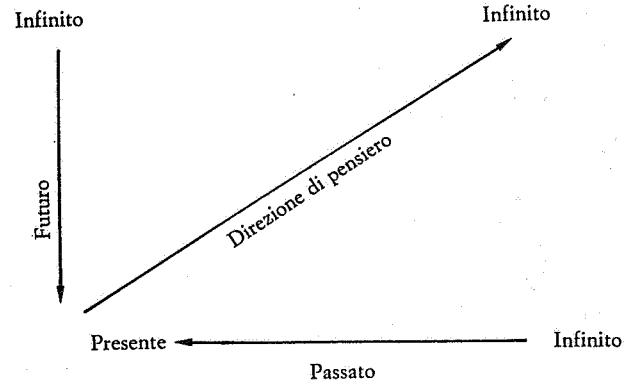
Che cosa sono questo sogno e questa ragione se non l'antico sogno della metafisica occidentale da Parmenide a Hegel, il sogno di una regione senza tempo, di un'eterna presenza in perfetta quiete, che non sa nulla di orologi e calendari umani, la regione, per l'appunto, del pensiero? E che cos'è la «posizione di arbitro», il cui desiderio ispira il sogno, se non il seggio degli spettatori di Pitagora, che sono «i migliori» perché non partecipano alla lotta per la fama e il guadagno, disinte-

ressati, distaccati, imperturbabili, intenti soltanto allo spettacolo stesso? È a loro che è data la possibilità di scoprirne il significato e di giudicare la rappresentazione.

Pur senza fare troppa violenza allo splendido apologo di Kafka, si può forse procedere un passo piú in là. A rendere problematica la metafora kafkiana è che, uscendo d'un balzo dalla linea di combattimento, «egli» esce interamente da questo mondo e giudica dall'esterno, il che non vuol dire necessariamente dall'alto. Per di piú, se è il frapporsi dell'uomo che spezza il flusso indifferente del mutamento perenne conferendogli un obiettivo, cioè lui stesso, l'essere che lo combatte, e se attraverso tale frapposizione l'indifferenziata corrente temporale si articola in ciò che è dietro di lui, il passato, in ciò che è davanti a lui, il futuro, e in lui stesso, il presente che lotta, ne deriva che la presenza dell'uomo fa sí che il corso del tempo defletta dalla sua direzione originaria o (supponendo un movimento ciclico) dalla sua non-direzione ultima, quali che fossero. Tale deviazione sembra inevitabile poiché nella corrente non si frappone semplicemente un oggetto passivo, in balia delle onde che gli si rovesciano addosso, ma un guerriero che difende la propria presenza, definendo cosí ciò che altrimenti potrebbe restargli indifferente come «suoi» avversari: il passato, che si può combattere con l'aiuto del futuro; il futuro, che si combatte col sostegno del passato.

Senza «lui», non esisterebbe differenza tra passato e futuro, ma solo mutamento perenne. O tutt'al piú, queste forze si urterebbero frontalmente e si annienterebbero a vicenda. Ma grazie al frapporsi di una presenza guerriera, esse si incontrano flettendosi ad angolo e l'immagine corretta, allora, potrebbe venire da ciò che i fisici chiamano un parallelogramma di forze. Il vantaggio di tale immagine è che ora non si sarebbe piú costretti a situare la regione del pensiero al di là e al di sopra del mondo e del tempo dell'uomo; né il combattente dovrebbe piú uscire dalla linea di combattimento per trovare la quiete e l'immobilità necessarie al pensiero. «Egli» riconoscerebbe che la «sua» lotta non è stata vana, poiché il campo di battaglia stesso procura la regione in cui può trovare riposo quando sia esausto. In altre parole, il luogo nel tempo dell'io che pensa sarebbe ciò che è «tra» il passato e il futuro, il presente, questo adesso misterioso e sfuggente, un puro vuoto del

tempo verso cui, tuttavia, sono diretti i tempi piú consistenti del passato e del futuro nel momento stesso in cui denotano ciò che non *è* piú e ciò che non *è* ancora. Se essi *sono*, si deve palesemente all'uomo, che si è inserito tra loro e ha stabilito qui la sua presenza. Esaminiamo brevemente nelle sue implicazioni l'immagine rettificata.



Idealmente, l'azione delle due forze che formano il nostro parallelogramma dovrebbe determinare una terza forza, la diagonale risultante, la cui origine sarebbe allora il punto nel quale le forze s'incontrano e sul quale agiscono. La diagonale resterebbe sullo stesso piano delle forze temporali e non uscirebbe dalla loro dimensione; differirebbe però per un aspetto significativo dalle forze di cui costituisce il risultato. Quanto all'origine, infatti, le due forze antagoniste del passato e del futuro sono entrambe indeterminate; dal punto di vista del presente che sta nel mezzo, l'una viene da un passato, l'altra da un futuro infiniti. Ma benché non conoscano inizio, esse hanno un termine ultimo, il punto in cui si incontrano e si scontrano, il presente. La forza rappresentata dalla diagonale, al contrario, ha un'origine determinata (il suo punto di partenza coincidendo con lo scontro delle altre due forze) ma appare indeterminata rispetto al suo termine, poiché è la risultante dell'azione combinata di due forze la cui origine è all'infinito. Questa forza diagonale, la cui origine è conosciuta, la cui direzione è determinata dal passato e dal futuro, ma che si esercita verso una fine indeterminata come se potesse prolun-

garsi all'infinito, costituisce secondo la mia concezione la metafora perfettamente adeguata dell'attività del pensiero.

Se l'«Egli» di Kafka avesse saputo camminare lungo questa diagonale, in equidistanza perfetta dalle forze incalzanti del passato e del futuro, non avrebbe avuto bisogno, come esige la parabola, di uscire dalla linea di combattimento per essere al di sopra e al di fuori della mischia. Questa diagonale, infatti, benché rinvii all'infinito, è limitata, racchiusa, per cosí dire, dalle forze del passato e del futuro e perciò è protetta contro il vuoto; essa rimane vincolata al presente, radicata in esso — un presente interamente umano, benché attualizzato pienamente solo nel processo di pensiero, incapace di durare piú a lungo di quanto duri tale processo. È la quiete dell'Adesso nell'esistenza umana incalzata e sballottata dal tempo; è in un certo senso, per cambiar di metafora, la quiete dell'occhio del ciclone che, anche se completamente diverso dal ciclone, fa tuttavia parte di esso. In questa lacuna tra passato e futuro noi troviamo il nostro luogo temporale quando pensiamo, cioè quando siamo sufficientemente discosti dal passato e dal futuro per confidare di penetrarne il significato, di assumere la posizione di «arbitro» e giudice sopra le vicende molteplici e senza fine dell'esistenza umana nel mondo, senza mai giungere a una soluzione definitiva dei loro enigmi, ma pronti ad apportare risposte sempre nuove alla domanda sul senso di tutto ciò.

Si deve subito aggiungere, per evitare fraintendimenti, che le immagini di cui mi servo per indicare, metaforicamente e provvisoriamente, il luogo del pensiero possono valere solo nella sfera dei fenomeni spirituali. Applicate al tempo storico o biografico, simili metafore non hanno piú senso; qui non si verificano vuoti temporali. Solo in quanto pensa, solo in quanto cioè, stando a Valéry, non *è*, l'uomo — non un «qualcuno», ma, come lo chiama cosí giustamente Kafka, un «Egli» — nell'attualità piena del suo essere concreto, vive realmente in questa lacuna tra passato e futuro, in questo presente senza tempo.

Tale lacuna, benché ne abbiamo sentito parlare per la prima volta come *nunc stans* nella filosofia medievale, dove, nella forma di *nunc aeternitatis*, fungeva da modello e da metafora dell'eternità divina [13], non è un dato storico: riteniamo

[13] Duns Scotus, *Opus Oxoniense*, I, dist. 40, quaestio 1, n. 3. Citato da W. Hoeres, *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*, München, 1962, p. 111, n. 72.

piuttosto che sia coevo all'esistenza dell'uomo sulla terra. Impiegando una diversa metafora, lo si può chiamare regione dello spirito, ma forse è piuttosto la via tracciata dal pensiero, il piccolo sentiero non appariscente del non-tempo percorso dall'attività di pensiero nello spazio-tempo dato agli uomini che nascono e che muoiono. Seguendone il corso, le direzioni di pensiero, la memoria e l'anticipazione salvano tutto ciò che toccano dalle rovine del tempo storico e biografico. Diversamente dal mondo e dalla cultura in cui siamo nati, questo piccolo spazio di non-tempo nel cuore stesso del tempo non viene ereditato e trasmesso dalla tradizione, benché ogni grande opera di pensiero accenni ad esso in modo piú o meno criptico — al modo in cui, si ricorderà, udimmo Eraclito dire dell'oracolo notoriamente criptico e inaffidabile di Delfi «*oute legei, oute kryptei alla semainei*» («non dice né nasconde, accenna»).

Ogni nuova generazione, ogni nuovo essere umano, non appena acquisti coscienza di trovarsi inserito tra un passato e un futuro infiniti, deve riscoprire e tracciare faticosamente *ex novo* la via del cammino del pensiero. Ed è dopotutto possibile, ai miei occhi anzi persino probabile, che la singolare sopravvivenza delle grandi opere, il loro relativo perdurare nei millenni, si debba al fatto di aver avuto origine nel piccolo, discreto sentiero del non-tempo, che il pensiero dei loro autori aveva seguito tra un passato e un futuro infiniti: essi avevano accettato il passato e il futuro proprio in quanto diretti e, per cosí dire, puntati verso di loro — come *loro* predecessori e *loro* eredi, come il *loro* passato e il *loro* futuro — creando cosí a se stessi un presente, una sorta di tempo senza tempo, in cui gli uomini possono creare opere senza tempo, con cui trascendere la propria finitudine.

Questa assenza di tempo, beninteso, non si identifica con l'eternità; essa si sprigiona, per cosí dire, dallo scontro di passato e futuro, mentre l'eternità costituisce il concetto limite, impensabile, che indica la frantumazione di ogni dimensione temporale. La dimensione temporale del *nunc stans* esperita nell'attività di pensiero raccoglie alla propria presenza i tempi [*tenses*] assenti del non-piú, del non-ancora. È questa «la terra dell'intelletto puro» di Kant (*Land des reinen Verstandes*), «un'isola chiusa dalla stessa natura entro confini inalterabili» e «circondata da un vasto oceano tempestoso», il mare della vita

quotidiana [14]. E benché io non creda che questa terra sia «la terra della verità», essa è sicuramente l'unica sfera in cui la totalità di una vita e il suo significato — che rimane inafferrabile a uomini mortali (*nemo ante mortem beatus esse dici potest*), la cui esistenza, a differenza di tutte le altre cose che cominciano a *essere* in senso forte quando sono compiute, termina quando non *è* piú — è l'unica sfera in cui questa totalità inafferrabile può manifestarsi come la pura continuità dell'io-sono, presenza che dura in mezzo alla transitorietà eternamente mutevole del mondo. Si deve a quest'esperienza dell'io che pensa se il primato del presente, il piú transitorio dei tempi [*tenses*] nel mondo delle apparenze, diventò un principio quasi dogmatico della speculazione filosofica.

Mi sia consentito ora, alla fine di queste lunghe riflessioni, richiamare l'attenzione, non sul mio «metodo» né sui miei «criteri» o, peggio ancora, sui miei «valori» — tutte cose che in un'impresa come questa restano misericordiosamente nascoste all'autore, benché magari siano, o meglio, *sembrino* del tutto manifeste al lettore o all'ascoltatore — bensí su ciò che, a mio avviso, costituisce l'assunto fondamentale di questa ricerca. Ho parlato delle «fallacie» metafisiche che, come si è visto, contengono in realtà indizi importanti intorno a questa curiosa attività fuori dell'ordine che si chiama pensare. Detto altrimenti, mi sono apertamente schierata tra coloro che da qualche tempo a questa parte hanno tentato di smantellare la metafisica (con la filosofia e tutte le sue categorie) cosí come le abbiamo conosciute dal loro esordio in Grecia sino ai giorni nostri. Tale smantellamento è possibile solo se si muove dall'assunto che il filo della tradizione è spezzato e non lo si potrà riannodare. In termini storici, ciò che si è effettivamente disgregato è il complesso uno e trino che per millenni ha stretto insieme religione, autorità e tradizione. Il venir meno di tale trinità peculiarmente romana non distrugge il passato, né, del resto, il processo di smantellamento è di per sè distruttivo; si limita a trarre le conclusioni inevitabili da una perdita che costituisce un dato di fatto e, come tale, non appartiene piú alla «storia delle idee», ma alla nostra storia politica, la storia del nostro mondo.

[14] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B294 ss. (trad. it. cit., pp. 243 ss.).

Ciò che è perduto è la continuità del passato cosí come sembrava tramandarsi di generazione in generazione, sviluppando nel corso del processo la propria coesione interna. Il processo di smantellamento ha del resto una sua tecnica, e io ne ho fatto uso solo in modo periferico. Tutto ciò che ci resta, allora, è ancora il passato, ma un passato *in frammenti*, che ha perduto la certezza del suo criterio di valutazione. E a tale riguardo, per amor di brevità, voglio citare alcuni versi che esprimono tutto questo in modo migliore, e con maggiore pregnanza, di quanto riuscirebbe a me:

A cinque tese tuo padre è sepolto;
Coralli gli si son fatte le ossa;
Son perle gli occhi nel suo volto,
Niente è in lui che perire possa
Che il mare non lo vada convertendo
In qualcosa di ricco e stupendo.

(*The tempest*, Atto I, Scena II).

Si è trattato qui proprio di questi frammenti venuti dal passato, dopo la loro conversione marina. Che sia anche solo possibile frequentarli e farne uso si deve al sentiero senza tempo battuto dal pensiero nel mondo del tempo e dello spazio. E se tra i miei ascoltatori o lettori ci fosse qualcuno tentato a provare la sorte nella tecnica di smantellamento, abbia però cura di non distruggere, insieme, ciò che è «ricco e stupendo», i «coralli» e le «perle», che probabilmente possono essere ancora salvati solo come frammenti:

Oh immergi le tue mani nell'acqua,
Immergile fino ai polsi;
O guarda, guarda giú nel fondo
E chiediti che cosa tu abbia smarrito.
Il ghiacciaio bussa nell'armadio,
Il deserto geme nel letto,
E la crepa della tazza da the schiude
Una strada per la terra dei morti... [15].
W.H. Auden

Ovvero, se si traduce la stessa cosa in prosa: «Vi sono libri immeritatamente dimenticati: nessuno immeritatamente ricordato» [16].

[15] W.H. Auden, *As I Walked Out One Evening*, in *Collected Poems*, p. 115.
[16] W.H. Auden, *The Dyer's Hand and Other Essays*, Vintage Books, New York, 1968 (trad. it. in W.H. Auden, *Saggi*, Milano, 1968, p. 32).

3. *Post-scriptum*

La seconda parte del nostro lavoro tratterà della volontà e del giudizio, le altre due attività spirituali. Se le si guarda dalla prospettiva di queste speculazioni sul tempo, esse concernono cose che sono assenti, o perché non sono ancora o perché non sono piú; a differenza dell'attività di pensiero, però, che in ogni sua esperienza frequenta ciò che è invisibile e tende sempre a generalizzare, esse hanno sempre che fare con ciò che è particolare e sotto questo profilo si tengono molto piú strette al mondo delle apparenze. Se si desidera riconciliarsi con il senso comune, cosí profondamente offeso dal bisogno della ragione di perseguire la sua ricerca senza scopo, la ricerca di significato, si è tentati di giustificare tale bisogno esclusivamente su questa base, che pensare costituisce l'indispensabile preparativo per decidere ciò che sarà e valutare ciò che non è piú. Siccome poi il passato, essendo passato, si rende soggetto al nostro giudizio, il giudizio costituirebbe, a sua volta, un semplice preparativo per il volere. Tale è innegabilmente la prospettiva, nei suoi limiti legittima, dell'uomo in quanto essere che agisce.

Tuttavia questo tentativo estremo di difendere l'attività di pensiero dal rimprovero di non essere pratica, di essere inutile, non funziona. La decisione cui perviene la volontà non si può in nessun caso far derivare dal meccanismo del desiderio o da eventuali, precedenti deliberazioni dell'intelletto. O la volontà è l'organo della libera spontaneità che spezza tutte le concatenazioni causali di motivazione da cui verrebbe vincolata, o non è altro che un'illusione. Rispetto al desiderio da un lato, alla ragione dall'altro, la volontà agisce come «una specie di *coup d'état*», com'ebbe a dire Bergson, e ciò implica, naturalmente, che «gli atti liberi sono eccezionali»: «benché siamo liberi ogni qual volta vogliamo rientrare in noi stessi, *ci capita raramente di volerlo*» [17] (corsivo mio). In altre parole, è impossibile trattare dell'attività della volontà senza toccare il problema della libertà.

È mia intenzione prendere sul serio l'evidenza interna della volontà — nei termini di Bergson, il «dato immediato della coscienza» — e siccome concordo con numerosi autori che tale dato e tutti i problemi ad esso connessi restarono sconosciuti all'antichità greca, sono costretta ad ammettere che questa facoltà fu «scoperta», che tale scoperta si può datare storicamente, coincidendo, come diverrà chiaro, con la scoperta dell'«interiorità» quale peculiare regione della nostra vita. Insomma analizzerò la facoltà della volontà nella prospettiva della sua storia.

Intendo seguire le esperienze avute dagli uomini con questa facoltà paradossale e autocontraddittoria (ogni volizione, poiché parla a se stessa all'imperativo, produce il proprio contrario) muovendo dalla scoperta originaria dell'impotenza della volontà da parte di san Paolo — «Non faccio quello che voglio, ma faccio proprio quello che odio» [18] — e proseguendo con l'analisi della testimonianza lasciataci dal Medio Evo, a cominciare dalla concezione agostiniana, secondo cui ciò che si trova «in guerra» non sono lo spirito e la carne, ma la mente, in quanto volontà, con se stessa, l'«io piú profondo» dell'uomo con se stesso. Ci volgeremo poi all'epoca moderna che, con la nascita dell'idea di progresso, sostituí l'antico primato filosofico del presente sugli altri tempi con il primato del futuro, una forza alla quale, a sentire Hegel, «l'Adesso non può resistere», tanto che il pensiero è concepito come «essenzialmente la negazione di qualcosa di immediatamente presente» (*«in der Tat ist das Denken wesentlich die Negation eines unmittelbar Vorhandenen»*) [19]. Ovvero, secondo Schelling, «In ultima e suprema istanza, non c'è altro Essere che la Volontà» [20] — atteggiamento che trovò la propria fine, con una intensità suprema che fu insieme la sua autodistruzione, nella nietzscheana «Volontà di Potenza».

Allo stesso tempo, intendo seguire quell'evoluzione parallela della storia della Volontà secondo cui la volizione è la capacità interiore grazie alla quale gli uomini decidono «chi» saranno, con quali fattezze desiderano mostrarsi nel mondo

[17] H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889); trad. ingl. *Time and Free Will: An essay on the Immediate Data of Consciousness*, New York, 1960, p. 142 (trad. it. *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Torino, 1964, p. 231).

[18] Lettera ai Romani 7, 15.

[19] G.W.F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, 12 (trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., vol. I, p. 20).

[20] F. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, trad. ingl. cit., p. 8 (trad. it. *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, cit., p. 23).

delle apparenze. In altre parole, la volontà, che ha a che fare non con oggetti, ma con progetti, crea in un certo senso la *persona* che può essere biasimata o lodata, comunque ritenuta responsabile non delle sue azioni soltanto, ma di tutto il suo «Essere», del suo *carattere*. Le concezioni marxiste ed esistenzialiste, che giuocano un ruolo cosí notevole nel pensiero del ventesimo secolo e pretendono che l'uomo sia il produttore e l'artefice di se stesso, riposano su tali esperienze, anche se è palese che nessuno si è «fatto» da solo o ha «prodotto» la propria esistenza; si tratta, credo, dell'ultima delle fallacie metafisiche, corrispondente all'enfasi con cui l'epoca moderna ha insistito sulla volontà come sostituto del pensiero.

La seconda parte del volume si concluderà con un'analisi della facoltà di giudizio: qui la difficoltà principale consiste nella penuria singolare delle fonti in grado di produrre una testimonianza autorevole. Si dovette aspettare la *Critica del giudizio* di Kant perché tale facoltà divenisse il tema di primo piano di un pensatore di primo piano.

Diverrà palese come il presupposto da cui ho preso le mosse nell'isolare il giudizio come distinta facoltà della mente sia stato che non si perviene a giudizi né mediante deduzione né mediante induzione; i giudizi, insomma, non hanno nulla in comune con le operazioni logiche — con enunciati del tipo: "Tutti gli uomini sono mortali; Socrate è un uomo; quindi, Socrate è mortale". Ci troveremo allora sulle tracce di quel «senso silenzioso» che — quando pure lo si affrontasse — è stato sempre, persino in Kant, pensato come «gusto», come pertinente perciò alla sfera dell'estetica. Nelle questioni etico-pratiche lo si chiamava «coscienza» (*conscience*), e la coscienza non giudicava; come voce divina di Dio o della ragione, diceva bensí che cosa fare e che cosa non fare, di che cosa pentirsi. Qualunque cosa sia questa voce della coscienza, di essa non può certo dirsi che sia «silenziosa», e la sua validità dipende da un'autorità al di là e al di sopra di tutte le regole e le leggi meramente umane.

In Kant il giudizio emerge come «un talento peculiare, che non si può insegnare, ma soltanto esercitare». Il giudizio ha a che fare con ciò che è particolare, e non appena l'io che pensa, che si muove fra generalizzazioni, riemerge dal suo ritiro e fa ritorno al mondo delle apparenze particolari, ecco che la mente, per affrontarle, ha bisogno di un nuovo «dono». «Una

persona ottusa e limitata», diceva Kant, «... si può ben armare mediante lo studio, fino magari a farne un dotto. Ma poiché anche in tal caso a simili persone avviene di solito di essere in difetto di giudizio, non è affatto raro incontrare uomini dotti, i quali nell'applicazione del loro sapere scientifico tradiscano quel difetto d'origine, che non si lascia mai correggere»[21]. In Kant, è la ragione con le sue «idee regolatrici» a venire in aiuto del giudizio; ma se è vero che si tratta di una facoltà distinta dalle altre facoltà della mente, si dovrà attribuirle il suo autonomo *modus operandi*, un proprio, specifico modo di procedere.

E ciò non è senza importanza per tutto un insieme di problemi che assillano il pensiero della modernità, in special modo per il problema della teoria e della pratica, nonché per tutti i tentativi di pervenire a una teoria dell'etica almeno parzialmente plausibile. Dopo Hegel e Marx, si sono affrontate tali questioni nella prospettiva della Storia e nella supposizione che questa idea, il Progresso del genere umano, sia effettivamente una realtà. Alla fine, ci ritroveremo solo con l'unica alternativa possibile in tali questioni: si può affermare, con Hegel, *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*, lasciando che sia il Successo l'ultimo a giudicare, oppure si può sostenere, con Kant, l'autonomia della mente degli uomini e la loro indipendenza virtuale dalle cose cosí come sono o come sono diventate.

A questo punto dovremo occuparci, del resto non per la prima volta, del concetto di storia; possiamo essere in grado, però, di riflettere sul significato piú antico di questa parola che, come molti altri termini del nostro linguaggio politico e filosofico, è di origine greca e deriva da *historein*, indagare per poter dire «come fu» — in Erodoto, *legein ta eonta*. Ma l'origine di questo verbo è ancora una volta in Omero (*Iliade*, XVIII), ove s'incontra il sostantivo *histor* (se si vuole, lo «storico»): ora, questo storico omerico è il *giudice*. Se il giudizio è la facoltà che in noi si occupa del passato, lo storico è l'indagatore curioso che, raccontandolo, siede in giudizio sopra di esso. E se è cosí, è forse possibile riscattare la nostra dignità umana, strappandola, per cosí dire, a quella pseudo-divinità dell'epoca moderna chiamata Storia, senza negare l'impor-

[21] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B172-B173 (trad. it. cit., pp. 160-161).

tanza della storia, ma negando il suo diritto a costituirsi giudice ultimo. Catone il Vecchio, con il quale sono cominciate queste riflessioni — «Non sono mai meno solo di quando sono con me stesso, non sono mai piú attivo di quando non faccio nulla» — disse una frase singolare che compendia nel modo piú adeguato il principio politico che è implicito in tale opera di riscatto. Egli affermava: «*Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni*» (La causa dei vincitori piacque agli dei, ma quella dei vinti a Catone).

Parte seconda

Volere

Introduzione

La seconda parte della *Vita della mente* sarà dedicata alla facoltà della Volontà e, di conseguenza, al problema della Libertà, che, come affermò Bergson, «è per i moderni ciò che i paradossi degli Eleati erano per gli antichi». I fenomeni di cui dobbiamo trattare sono ricoperti da uno spesso strato di ragionamenti e di argomentazioni, per nulla arbitrari e quindi da non trascurare, scissi però dalle esperienze reali dell'io che vuole a beneficio di dottrine e di teorie non necessariamente interessate a «salvare i fenomeni».

Una ragione di queste difficoltà è semplice: la facoltà della Volontà restò sconosciuta all'antichità greca e venne scoperta in seguito a esperienze delle quali non si ha pressoché traccia anteriormente al primo secolo dell'era cristiana. Il problema postosi ai secoli seguenti fu dunque quello di conciliare questa facoltà con i grandi principi della filosofia greca: gli uomini di pensiero furono sempre meno inclini ad abbandonare la filosofia per far propria la proclamazione di Paolo, «noi predichiamo il Cristo crocifisso, pietra di scandalo per i Giudei e follia per i Gentili», e attenersi ad essa. Come vedremo, ciò è appunto quanto solo lo stesso Paolo fu disposto a fare.

La fine dell'età cristiana, però, non equivale in nessun modo alla fine di queste difficoltà. La principale difficoltà del cristianesimo — come conciliare la fede in un Dio onnipotente e onnisciente con le esigenze della libera volontà — sopravvive in vari modi sin nel cuore dell'epoca moderna, dove spesso avviene di incontrare un genere di argomentazione non troppo dissimile dal passato — sia che la volontà libera si trovi a scontrarsi con la legge di causalità, sia che, piú tardi, ci si sforzi di farla convivere precariamente con le leggi della Storia, in cui l'epifania di un significato dipende dal progresso o da uno sviluppo *necessario* dello Spirito del mondo. E tali dif-

ficoltà persistono anche quando si siano inariditi tutti gli interessi propriamente tradizionali, di ordine metafisico o teologico. John Stuart Mill, ad esempio, non fa che riassumere un argomento spesso ricorrente quando afferma: «La nostra coscienza *interna* ci dice che siamo in possesso di un potere, e l'intera esperienza esterna della specie umana ci dice che non ne facciamo mai uso». E, per riferirsi al caso estremo, Nietzsche definisce «l'intera dottrina della Volontà la *falsificazione* sin qui piú funesta in psicologia ... inventata essenzialmente allo scopo di punire».

Ma la difficoltà maggiore cui va incontro ogni discussione della Volontà è il puro e semplice fatto che non c'è altra facoltà della mente la cui stessa esistenza sia stata posta in dubbio e contraddetta con tanta tenacia da un numero cosí rilevante di filosofi. L'ultimo della serie è Gilbert Ryle, per il quale la Volontà è «un concetto artificiale» che non corrisponde a qualcosa che sia mai esistito e che origina inutili enigmi alla stregua di tante altre fallacie metafisiche. Ignaro, si direbbe, dei suoi illustri predecessori, egli si industria a confutare la «dottrina che esista una Facoltà ... della "Volontà" e, di conseguenza, che avvengano processi, o operazioni, corrispondenti a ciò che tale dottrina descrive come volizioni». Egli è ben consapevole del «fatto che mai Platone e Aristotele menzionarono [le volizioni] nelle loro discussioni frequenti ed elaborate sulla natura dell'anima e sui moventi della condotta umana», in quanto non erano ancora a conoscenza di questa «ipotesi tutta particolare [dei tempi posteriori] la cui accettazione si fonda non sulla scoperta, ma sul postulato di [certi] fantomatici impulsi».

Per sua natura ogni esame critico della facoltà della Volontà deve esser intrapreso da «pensatori di professione» (i *Denker von Gewerbe* di Kant), e ciò dà origine al sospetto che le denunce della Volontà come mera illusione della coscienza, le confutazioni della sua stessa esistenza, sostenute con argomenti quasi identici da filosofi dai presupposti tanto divergenti, possano essere attribuite a un conflitto di fondo tra le esperienze dell'io che pensa e le esperienze dell'io che vuole.

Sebbene la mente che pensa e che vuole sia sempre la stessa, cosí come in un medesimo io si uniscono corpo, anima e mente, non è per nulla scontato che alla valutazione dell'io che pensa si debbano attribuire imparzialità e «oggettività» allorché esso si rivolge alle altre attività della mente. La verità, infatti, è che la nozione di volontà libera non solo funge da postulato necessario di ogni etica e di ogni sistema di leggi, ma costituisce, come direbbe Bergson, «un dato immediato della coscienza» allo stesso titolo dell'Io-penso di Kant o del *cogito* di Descartes, l'esistenza dei quali ben raramente è stata messa in dubbio dalla filosofia tradizionale. Vogliamo anticipare che ciò che suscitò la diffidenza dei filosofi nei confronti di questa facoltà fu la sua connessione inevitabile con la Libertà: come dice Agostino, «Se devo necessariamente volere, perché mai dovrei parlare di volontà?». La pietra di paragone di un atto libero è sempre la consapevolezza da parte nostra che avremmo potuto non realizzare ciò che invece abbiamo di fatto realizzato — e ciò che non è sicuramente vero per il semplice desiderio o per gli appetiti, là dove i bisogni corporei, le necessità del processo vitale o il semplice impulso di desiderare qualcosa che ci è accessibile possono benissimo sopraffare ogni considerazione sia della Volontà sia della Ragione. Sembra che il volere possegga una libertà infinitamente maggiore del pensiero, che anche nella sua forma piú liberamente speculativa non può sfuggire al principio di non contraddizione. Questo fatto innegabile non è mai stato sentito come una pura benedizione. Piú spesso, è stato sentito dai pensatori come una maledizione.

In ciò che segue, assumerò l'evidenza interna di un Io-voglio come attestazione sufficiente della realtà del fenomeno, e siccome convengo con Ryle — e con molti altri — che tale fenomeno e tutti i problemi ad esso connessi restarono sconosciuti all'antichità greca, sono costretta ad ammettere ciò che egli respinge, vale a dire, che questa facoltà fu davvero «scoperta». In breve analizzerò la Volontà nella prospettiva della sua storia; compito che, in quanto tale, non è a sua volta scevro da difficoltà.

Non sono forse le facoltà dell'uomo, a differenza delle condizioni e delle circostanze della sua vita, coeve all'apparizione dell'uomo sulla terra? Se cosí non fosse, come potremmo comprendere la letteratura e le concezioni delle età trascorse? Esiste, è vero, una «storia delle idee» e non sarebbe difficile delineare il profilo storico dell'idea di Libertà: investigare come una parola indicante uno status politico — quello di un libero cittadino e non di uno schiavo — e una circo-

stanza fisica — la salute di un uomo il cui corpo non fosse paralizzato, bensí capace di ubbidire alla mente — si siano trasformate in una parola indicante una disposizione *interiore*, in virtú della quale un uomo poteva *sentirsi* libero quando in realtà era schiavo o incapace di muovere le proprie membra. Le idee sono artefatti spirituali, e la loro storia presuppone l'identità immutabile dell'artefice umano. Dovremo tornare su questo problema. Il fatto è, in ogni caso, che anteriormente all'avvento del cristianesimo non è dato trovare alcuna nozione di una facoltà spirituale corrispondente all'«idea» di Libertà, al modo in cui la facoltà dell'Intelletto corrisponde alla verità e la facoltà della Ragione corrisponde alle cose che trascendono la conoscenza umana, o, come si è detto qui, al Significato.

Inizieremo il nostro esame della natura della capacità di volere e della sua funzione nella vita della mente con un esame di quella letteratura post-classica e pre-moderna che testimonia le esperienze spirituali che provocarono la sua scoperta, nonché delle esperienze che, a sua volta, tale scoperta suscitò — letteratura che copre il periodo che va dalla Lettera di Paolo ai Romani alla messa in questione della posizione di Tommaso d'Aquino da parte di Duns Scoto. Ma prima ancora dovremo trattare brevemente di Aristotele, in parte per l'influenza decisiva esercitata dal «filosofo» sul pensiero medievale, in parte perché il suo concetto di *proairesis*, a mio avviso una sorta di precursore della Volontà, può fungere da esempio paradigmatico del modo in cui certi problemi dell'anima fossero sollevati e ottenessero una risposta prima della scoperta della Volontà.

Tuttavia, questa parte del nostro lavoro, che comprende i capitoli VI e VII, sarà preceduta da una considerazione preliminare piuttosto ampia degli argomenti e delle teorie che, a partire dalla rinascita della filosofia nel diciassettesimo secolo, hanno certamente sommerso, ma anche reinterpretato molte di tali esperienze autentiche. Dopo tutto, sono proprio queste teorie, dottrine, argomenti che ci permettono di accostarci al nostro tema.

La parte conclusiva muove, a sua volta, da un esame della «conversione» di Nietzsche e di Heidegger alla filosofia dell'antichità come conseguenza della loro ri-definizione e del loro ripudio della facoltà di volere. E ci domanderemo poi se

per caso gli uomini d'azione non si trovassero in una posizione migliore, per affrontare i problemi della Volontà, rispetto ai pensatori di cui si è parlato nella prima parte di questo lavoro. Ciò che qui è in gioco è la Volontà come molla dell'azione, cioè come «potere di dare inizio *spontaneamente* a una serie di cose o di stati successivi» (Kant). Non c'è dubbio che ogni uomo, in virtú della propria nascita, costituisce un nuovo inizio, e il suo potere di cominciamento può ben corrispondere a questo dato di fatto della condizione umana. Non per nulla, nel solco di tali riflessioni agostiniane, la Volontà è stata talora considerata, e non solo da Agostino, come l'attualizzazione del *principium individuationis*. Il problema, a questo punto, è sapere come questa facoltà di far scaturire qualcosa di nuovo e quindi di «cambiare il mondo» possa funzionare nel mondo delle apparenze, vale a dire in un ambito di fattualità vecchio per definizione, che inesorabilmente trasforma tutta la spontaneità dei nuovi venuti nell'«è stato» dei fatti — *fieri; factus sum*.

Capitolo quinto

I filosofi e la volontà

1. *Il tempo e le attività spirituali*

La prima parte della *Vita della mente* si chiudeva con alcune riflessioni a proposito del tempo. Era un tentativo di gettare luce su un problema antichissimo, che Platone sollevò per primo senza mai darvi risposta: dove si trova il *topos noētos*, la regione della mente in cui abita il filosofo? [1] Nel corso dell'indagine ho riformulato tale domanda in altro modo: «Dove siamo quando pensiamo?». Dove ci troviamo allorché ci si ritrae dal mondo delle apparenze, si interrompe ogni attività ordinaria e si inizia ciò a cui Parmenide, all'inizio della nostra tradizione filosofica, ci aveva esortato con tanta intensità: «Guarda ciò che, benché assente [ai sensi], è cosí saldamente presente alla mente»? [2]

Formulata in termini spaziali, l'interrogazione non poteva ricevere che una risposta negativa. Benché ci sia noto solo nell'unione inscindibile con un corpo che si sente a suo agio nel mondo delle apparenze (poiché vi è giunto un giorno e sa che un giorno se ne dipartirà), l'invisibile io che pensa è, a rigore, in *Nessun luogo*. Esso si è ritirato dal mondo delle apparenze, anche dal suo stesso corpo, e perciò dal proprio io, del quale ha perduto la consapevolezza. E ciò al punto che Platone può chiamare ironicamente il filosofo un uomo innamorato della morte e Valéry affermare, a sua volta, *«Tantôt je pense et tantôt je suis»*, sottintendendo implicitamente che l'io che pensa smarrisce ogni senso della realtà e che l'io reale, l'io che appare, non pensa. Da ciò risulta che la nostra interrogazione — «Dove

[1] Cfr. Platone, *Sofista*, 253-254 e *Repubblica*, 517.

[2] Parmenide, framm. B 4 in *Die Fragmente der Vorsokratiker*, a cura di H. Diels e W. Kranz, Berlin, 1960, vol. I (trad. it. in *I presocratici*, Bari, 1969, vol. I, p. 272).

siamo quando pensiamo?» — era formulata esternamente all'esperienza del pensare e, quindi, non era appropriata.

Solo quando abbiamo deciso di indagare l'esperienza temporale dell'io che pensa, la nostra interrogazione non è piú risultata fuori luogo. La memoria, il potere della mente di avere presente ciò che è irrevocabilmente passato e pertanto assente ai sensi, ha sempre costituito il modello paradigmatico piú plausibile del potere della mente di rendere presente l'invisibile. In virtú di questo potere, la mente sembra essere piú forte ancora della realtà; essa raccoglie le sue forze per il combattimento contro l'intrinseca vanità di tutte le cose soggette al mutamento; nel suo raccoglimento chiama e ri-chiama ciò che altrimenti sarebbe condannato alla rovina o all'oblio. La regione temporale in cui ha luogo tale salvazione è il Presente dell'io che pensa, una sorta di perdurante «odiernità» (*hodiernus*, «di questo giorno», è, per Agostino, l'attributo dell'eternità di Dio) [3], il *nunc stans* della meditazione medievale, un «presente che dura» (il *présent qui dure* di Bergson) [4] o «la lacuna tra passato e futuro», come l'abbiamo denominata nell'interpretare la parabola kafkiana relativa al tempo. Ma solo se si accoglie l'interpretazione medievale dell'esperienza del tempo come annuncio dell'eternità divina si è costretti a concludere che non solo la spazialità, ma anche la temporalità viene provvisoriamente sospesa nelle attività spirituali. Una simile interpretazione avvolge tutta la nostra vita spirituale in un'aura di misticismo trascurando curiosamente l'estrema ordinarietà dell'esperienza stessa. La costituzione di un «presente che dura» è «l'azione abituale, normale, banale dell'intelletto» [5], che viene eseguita in ogni sorta di riflessione, sia che essa assuma per proprio oggetto gli avvenimenti ordinari della quotidianità, sia che l'attenzione si concentri su cose per sempre invisibili e che trascendono la sfera del potere dell'uomo. Sempre l'attività della mente crea a se stessa un *présent qui dure*, una «lacuna tra passato e futuro».

(Aristotele, a quanto sembra, fu il primo a parlare di questa sospensione del movimento del tempo in un presente che dura, e non è senza interesse che ciò avvenga nel corso della sua discussione del piacere, *hēdonē*, nel decimo libro dell'*Etica*

[3] Agostino, *Confessiones*, libro XI, cap. 13 (trad. it. *Confessioni*, Torino, 1966, p. 245).
[4] H. Bergson, *La pensée et le mouvant* (1934), Paris, 1950, p. 170.
[5] *Ibidem*, p. 26.

Nicomachea. «Il piacere — si legge — non è nel tempo. Infatti, ciò che ha luogo in un *Adesso* è già un tutto» — in esso non si dà nessun movimento. E siccome nell'attività di pensare, «meravigliosa in purezza e solidità», si identificava ai suoi occhi la «piú piacevole» di tutte le attività, egli si riferiva manifestamente all'Adesso immobile [6], a ciò che piú tardi si dirà *nunc stans*. Per lui, il piú sobrio dei grandi pensatori, ciò sembra aver rappresentato un istante di rapimento estatico non meno intenso che per i mistici del medioevo, se non fosse, ovviamente, che Aristotele sarebbe stata l'ultima persona al mondo ad abbandonarsi a isteriche stravaganze).

Abbiamo detto in precedenza che le attività della mente, in particolare l'attività di pensiero, risultano sempre «fuori dell'ordine» quando le si consideri dalla prospettiva dell'ininterrotta continuità del nostro affaccendarci nel mondo delle apparenze. Qui la catena degli «adesso» si srotola senza posa, sicché il presente viene compreso come la congiunzione precaria tra il passato e il futuro: non appena si tenta di agguantarlo, ecco che non è se non un «non-piú» o un «non-ancora». Da tale prospettiva, il presente che dura appare come un «adesso» prolungato — una contraddizione in termini — come se l'io che pensa fosse capace di dilatare l'attimo cosí da produrre per sé una sorta di habitat spaziale. Quest'apparente spazialità di un fenomeno temporale, però, costituisce un errore, causato dalle metafore impiegate tradizionalmente nella terminologia relativa al fenomeno del Tempo. Come scoprí Bergson, si tratta di termini tutti «mutuati dal linguaggio spaziale. Se si riflette sul tempo, è lo spazio a rispondere». Cosí «la durata è sempre espressa come estensione» [7], e il passato è compreso come qualcosa che sta dietro di noi, il futuro come qualcosa che si trova da qualche parte davanti a noi. La ragione di questa predilezione per la metafora spaziale è palese: ai nostri affari quotidiani nel mondo, su cui l'io che pensa può riflettere ma in cui non è coinvolto, sono necessarie misurazioni temporali, e il tempo non si misura se non misurando distanze nello spazio. Persino la distinzione corrente tra giustapposizione spaziale e

[6] Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1174b6 e 1177a20 (trad. it. in *Opere*, 4 voll., Bari, 1973, vol. III, p. 694). V. inoltre le obiezioni mosse da Aristotele al concetto platonico di piacere, *ibidem*, 1173a13-1173b7.
[7] H. Bergson, *op. cit.*, p. 5.

successione temporale presuppone uno spazio dotato di estensione attraverso cui deve avvenire la successione.

Queste considerazioni sul concetto di tempo, preliminari e naturalmente provvisorie, mi sembrano tuttavia necessarie per la nostra discussione dell'io che vuole, poiché la Volontà, sempre che esista — e una piccola folla inquietante di grandi filosofi, che mai posero in dubbio l'esistenza della ragione o della mente, ha sostenuto che la Volontà era solo un'illusione — costituisce l'organo spirituale del futuro in modo non meno evidente di quanto la memoria costituisca l'organo spirituale del passato. (L'ambiguità singolare della lingua inglese, in cui «*will*», come ausiliare, designa il futuro, mentre invece «*to will*» indica propriamente le volizioni, testimonia le nostre incertezze al riguardo). Nel presente contesto, l'inconveniente di fondo della Volontà consiste nel fatto che essa non ha a che fare semplicemente con cose che, assenti ai sensi, necessitino d'essere rese presenti mediante il potere di rappresentazione e ri-presentazione della mente, bensí con cose, visibili e invisibili, che non sono mai esistite.

Nell'istante in cui rivolgiamo la mente al futuro, non ci occupiamo piú di «oggetti» ma di *progetti*, e poco importa se essi si formino spontaneamente o come reazioni anticipate a circostanze future. E come il passato si presenta sempre alla mente sotto l'aspetto della certezza, la principale caratteristica del futuro è la sua fondamentale incertezza, indipendentemente dal grado di probabilità ottenibile dalla predizione. In altri termini, si è di fronte a cose che non sono mai state, non sono ancora, possono benissimo non essere mai. Le nostre Ultime Volontà, il Testamento, provvedendo per il solo evento futuro di cui possiamo essere ragionevolmente sicuri, la nostra morte, mostrano che il bisogno di volere della Volontà non è meno forte del bisogno di pensare della Ragione; in entrambi i casi la mente trascende i propri limiti naturali, o col porsi domande a cui non si può rispondere o proiettandosi in un futuro che, per il soggetto che vuole, non sarà mai.

Aristotele gettò le fondamenta dell'attitudine della filosofia nei confronti della Volontà, e nel corso dei secoli la loro solidità ha resistito alle prove e alle sfide piú notevoli. Secondo Aristotele[8] tutte le cose che possono essere e non essere, che

[8] Per ciò che segue, cfr. *Metafisica*, libro VII, capp. 7-10.

sono accadute ma potevano non accadere, sono per caso, *kata symbēbekos* — ovvero, come suona la versione latina, accidentali o contingenti — distinte cosí da ciò che necessariamente è come è, cio che *è* e non può non essere. Quest'ultimo, chiamato da Aristotele l'«*hypokeimenon*», giace al di sotto di ciò che s'aggiunge per caso, di ogni cosa cioè, che non appartiene alla sua intima essenza: cosí il colore si aggiunge ad oggetti la cui essenza è indipendente da queste «qualità secondarie». Gli attributi che possono e non possono apporsi a ciò che è ad essi sottostante — il loro *substrato* o *sostanza* (traduzione latina di *hypokeimenon*) — sono accidentali.

Nulla sembra essere piú contingente degli atti voluti che — supponendo una volontà libera — potrebbero essere definiti, senza eccezione, come atti dei quali so che avrei potuto benissimo non realizzarli. Una volontà che non sia libera è una contraddizione in termini — a meno di non intendere la facoltà della volizione come mero organo esecutivo ausiliario per tutto ciò che suggeriscano il desiderio o la ragione. Nel quadro concettuale di queste categorie, tutto ciò che avviene nella sfera degli affari umani è accidentale o contingente («*prakton d'esti to endochomenon kai allōs echein*», «quello che è generato dall'azione è quello che potrebbe anche essere altrimenti»)[9]: le parole stesse di Aristotele indicano già il basso statuto ontologico di tale sfera — statuto mai seriamente messo in questione sino alla scoperta hegeliana del Significato e della Necessità nella Storia.

Nell'ambito delle attività umane, Aristotele ammetteva a questa norma una sola importante eccezione, il produrre o fabbricare, *poiein*, in quanto distinto dal *prattein*, l'agire o la prassi. Per usare l'esempio aristotelico, l'artigiano che fabbrica una «sfera d'ottone» congiunge materia e forma, l'ottone e la sfera, esistenti ambedue prima che egli iniziasse la propria opera, e produce cosí un oggetto *nuovo* da aggiungersi a un mondo consistente di cose fatte dall'uomo e di cose venute in essere indipendentemente dall'industria umana. Il prodotto umano, questo «composto di materia e forma» — ad esempio, una casa fatta di legno secondo una forma preesistente nella mente (*nous*) dell'artefice — non poteva certo dirsi fatto dal nulla. E cosí Aristotele lo concepí come esistente «in po-

[9] Aristotele, *De anima*, 433a30 (trad. it. in *Opere*, cit., vol. II, p. 549).

tenza» prima di essere attualizzato dalla mano dell'uomo. Tale nozione era ricavata dal modo di essere peculiare alla natura degli esseri viventi, in cui appunto ogni cosa che appare si sviluppa da qualcosa che contiene in potenza il prodotto finito, come la quercia esiste in potenza nella ghianda e l'animale nel seme.

Il modo di vedere secondo cui ogni cosa reale deve essere preceduta da una potenzialità come sua causa nega implicitamente il futuro come dimensione temporale autentica: il futuro non è se non una conseguenza del passato, e la differenza tra le cose naturali e le cose prodotte dall'uomo finisce per risolversi in quella tra le cose la cui potenzialità si converte necessariamente in atto, e quelle che possono e non possono essere attualizzate. In tali circostanze, ogni idea di Volontà come organo del futuro, allo stesso modo in cui la memoria è organo del passato, risultava del tutto superflua; ad Aristotele non era necessaria la nozione dell'esistenza della Volontà; i Greci «non posseggono nemmeno la parola per designare» ciò che consideriamo «la scaturigine dell'azione». (*Thelein* significa «essere pronto, esser preparato a qualcosa», *boulesthai* equivale a «considerare una cosa come [piú] desiderabile»; e il neologismo coniato da Aristotele, che piú degli altri termini s'approssima alla nostra idea di uno stato spirituale che deve precedere l'azione, è *pro-airesis*, la «scelta» tra due possibilità, o, piú precisamente, la preferenza che mi fa optare per un'azione anziché per un'altra) [10]. Gli autori versati nella letteratura greca sono sempre stati consapevoli di tale lacuna. Cosí, agli occhi del Gilson costituisce un fatto ben noto «che Aristotele non parla né di libertà né di libera volontà... il termine stesso è assente» [11], e già Hobbes è su questo punto quanto mai esplicito [12]. Il problema è difficile da cogliere

[10] B. Snell, *The Discovery of the Mind*, New York-Evanston, 1960, pp. 182-183.

[11] E. Gilson, *L'ésprit de la philosophie médiévale*, Université d'Aberdeen, 1969^2; trad. ingl. *The Spirit of Medieval Philosophy*, New York, 1940, p. 307 (trad. it. *Lo spirito della filosofia medievale*, Brescia, 1947, pp. 369-370).

[12] Cfr. *The Question concerning «Liberty, Necessity and Chance»*, in *English Works*, London, 1841, vol. V, p. 1: «Se ogni cosa che avviene procede dalla *necessità* o, talvolta, certe cose procedono dal *caso*, ha costituito un problema su cui gli antichi filosofi disputarono molto tempo prima dell'incarnazione del nostro Salvatore... Ma il terzo modo di far avvenire le cose,... vale a dire, il *libero volere*, è cosa che tra loro non fu mai nemmeno nominata, né lo fu dai cristiani all'inizio del Cristianesimo... Ma dopo qualche secolo, i dottori della Chiesa Romana cominciarono a esimere la volontà dell'uomo dal dominio della volontà divina; e introdussero una dottrina, secondo la quale... la volontà [dell'uomo] è libera, determinata... dalla forza della volontà stessa».

perché, beninteso, la lingua greca conosce la distinzione fra atti intenzionali e non intenzionali, tra volontario (*hekōn*) e involontario (*akōn*), come dire, in termini giuridici, tra assassinio e omicidio colposo; e dal canto suo, Aristotele ha cura di sottolineare come solo gli atti volontari siano suscettibili di lode o di riprovazione [13]. Ma ciò che egli intende per volontario non significa se non che l'atto non era fortuito, che fu eseguito dall'agente in pieno possesso della propria forza fisica e mentale — «l'origine del movimento era nell'agente» [14] — e la distinzione non contempla nulla di piú dei delitti commessi inconsapevolmente o per disgrazia. Un atto in cui mi trovi sotto la minaccia della violenza ma a cui non sia fisicamente costretto — se ad esempio cedo il mio denaro, traendolo di mia mano dal portafoglio, all'uomo che mi minaccia con una pistola —, un simile atto sarebbe stato reputato volontario.

Non è senza importanza notare come questa curiosa lacuna della filosofia greca — «il fatto che mai Platone e Aristotele menzionarono [le volizioni] nelle loro discussioni frequenti ed elaborate sulla natura dell'anima e sui moventi della condotta umana [15], e che pertanto non può «essere seriamente sostenuto che il problema della libertà divenne oggetto di dibattito nella filosofia di Socrate, Platone ed Aristotele» [16] — si trovi in perfetto accordo con la concezione del tempo propria dell'antichità, che identificava la temporalità con i moti circolari dei corpi celesti e con la natura non meno ciclica della vita sulla terra: l'alternarsi sempre ripetuto del giorno e della notte, dell'estate e dell'inverno, il costante rinnovarsi delle specie animali attraverso la nascita e la morte. Allorché sostiene che «la generazione implica necessariamente la preesistenza di qualcosa che esiste in potenza ma non esiste in atto» [17], Aristotele sta estendendo il movimento ciclico nella cui pendolarità è preso tutto ciò che vive — là dove realmente ogni fine è un inizio e ogni inizio una fine, sicché «la generazione continua a verificarsi sebbene le cose continuamente periscano» [18] — alla

[13] Cfr. *Etica Nicomachea*, libro V, cap. 8.

[14] *Ibidem*, libro III, 1110a17 (trad. it. in *Opere*, cit., vol. III, p. 490).

[15] G. Ryle, *The Concept of Mind*, New York, 1949, p. 65 (trad. it. *Lo spirito come comportamento*, Roma-Bari, 1982, p. 53).

[16] V. la voce «Volontà» di H.H. Williams nell'*Encyclopaedia Britannica*, XI ed.

[17] Aristotele, *De generatione et corruptione*, libro I, cap. 3, 317b16-18 (trad. it. *Della generazione e della corruzione*, in *Opere*, cit., vol. II, p. 381).

[18] *Ibidem*, 318a25-27 e 319a23-29 (trad. it. cit., pp. 383, 387).

sfera degli affari umani, e ciò al punto da asserire che non solo gli eventi, ma anche le opinioni (*doxai*) «quali appaiono fra gli uomini, si riproducono periodicamente non solo una volta o poche volte, ma un numero infinito di volte»[19]. Questa visione singolare degli affari umani non era propria solo della speculazione filosofica. La pretesa di Tucidide di lasciare alla posterità uno *ktēma es aei* — un paradigma in eterno utile per scrutare nel futuro grazie a una conoscenza chiara e distinta dei piú grandi eventi della storia allora noti — riposava implicitamente sulla medesima convinzione di un moto ricorrente degli affari umani.

A noi, che pensiamo secondo una concezione del tempo lineare insistendo sul carattere di unicità del «momento storico», la celebrazione prefilosofica della grandezza, l'accento posto dai greci su ciò che è fuori dell'ordinario e che «nel bene come nel male» (Tucidide), di là da ogni considerazione morale, merita di essere salvato dall'oblio, prima dagli aedi e poi dagli storici, sembra incompatibile con la loro concezione ciclica del tempo. Ma finché i filosofi non scoprirono l'Essere e la sua eternità, privo della nascita e della morte, il tempo e il mutamento nel tempo non ponevano nessun problema particolare. Gli «anni che girano come una ruota» di Omero non fornivano nulla di piú dello sfondo su cui era apparsa la storia degna di nota, per essere consegnata al racconto. Tracce di questa piú antica visione non speculativa possono rinvenirsi lungo tutta la letteratura greca; cosí lo stesso Aristotele, nella sua discussione dell'*eudaimonia* (nell'*Etica Nicomachea*), pensa in termini omerici allorché ferma lo sguardo sulle alterne fortune, le circostanze accidentali (*tychai*) che «molte volte si ripetono nella vita d'una sola persona», mentre la sua *eudaimonia* è piú duratura poiché risiede in talune attività (*energeiai kat'aretēn*) degne di essere ricordate per la loro eccellenza, intorno alle quali, pertanto, «non cresce [*genesthai*] l'oblio»[20].

Non importa quali origini ed influenze storiche — babilonesi, persiane, egizie — sia possibile scoprire nella concezione ciclica del tempo: sul piano logico, il suo emergere era pressoché inevitabile, una volta che i filosofi avessero scoperto un

[19] Aristotele, *Meteorologica*, 339b27.

[20] Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro I, 1100a33-1100b18 (trad. it. in *Opere*, cit., vol. III, p. 461).

Essere sempiterno, sottratto alla nascita non meno che alla morte, entro la cui cornice dovevano ora dare spiegazione al movimento, al mutamento, all'incessante andare e venire degli esseri viventi. Aristotele fu assolutamente esplicito circa il primato dell'assunto che «il cielo nella sua totalità non è generato, e non s'ammette che possa corrompersi, come alcuni dicono, ma è uno ed eterno, non ha principio né fine in tutta l'eternità della sua esistenza, ed anzi contiene ed abbraccia in sé l'infinità del tempo»[21]. «Che tutto ritorni» è realmente, come osservava Nietzsche, «l'estrema approssimazione del mondo del Divenire al mondo dell'Essere»[22]. Non sorprende perciò che i Greci non possedessero alcuna nozione della facoltà della Volontà, il nostro organo spirituale di un futuro per principio indeterminabile e pertanto virtualmente foriero di novità. Ciò che è davvero assai sorprendente è trovare un'inclinazione cosí forte a denunciare la Volontà come mera illusione o come ipotesi affatto superflua dopo che la fede ebraico-cristiana in un inizio divino — «In principio Iddio creò i cieli e la terra» — era assurta ad assunto dogmatico della filosofia. Tanto piú che questo nuovo credo precisava anche che l'uomo era la sola creatura fatta a immagine e somiglianza di Dio, dotata quindi di una analoga facoltà di cominciamento. Eppure, si direbbe, di tutti i pensatori cristiani, solamente Agostino trasse la conseguenza inevitabile: «*[Initium] ut esset, creatus est homo*» («Acciocché potesse esserci inizio, fu creato l'uomo»)[23].

La riluttanza a riconoscere la Volontà come facoltà spirituale distinta, autonoma, cedette infine durante i lunghi secoli della filosofia cristiana, alla quale dovremo dedicare in seguito un esame piú dettagliato. Nonostante il suo debito verso la filosofia greca, verso Aristotele in particolare, essa fu obbligata a rompere con la concezione temporale ciclica dell'antichità e con la sua nozione di un perpetuo ritorno. La vicenda che ha

[21] Id., *De Caelo*, 283b26-31 (cfr. trad. it. *Del cielo* in *Opere*, cit., vol. II, p. 281).

[22] F. Nietzsche, *Wille zur Macht* (1906); trad. ingl. *The Will to Power*, a cura di W. Kaufmann, New York, 1968, n. 617 (trad. it. *Frammenti postumi* (1885-1887), in F. Nietzsche, *Opere*, vol. VIII, tomo I, pp. 297-298).

[23] Agostino, *De Civitate Dei*, libro XII, cap. 21 (trad. it. *La Città di Dio*, Milano, 1984, p. 594).

inizio con la cacciata di Adamo dal Paradiso e finisce con la morte e la risurrezione di Cristo è una storia di eventi unici, irripetibili: «Cristo è morto una volta per i nostri peccati; e risuscitando dai morti, Egli non muore piú»[24]. La sequenzialità di questa vicenda presuppone una concezione temporale lineare: vi è in essa un inizio determinato, una svolta — l'anno Uno del nostro calendario[25] — e una fine determinata. E per il cristiano si trattava di una storia di importanza suprema, pur sfiorando appena il corso degli eventi secolari ordinari: quanto agli imperi, si poteva continuare a prevederne l'ascesa e la caduta come per il passato. Per di piú, giacché la vita ultraterrena del cristiano si decideva mentre era ancora «un pellegrino su questa terra», egli stesso si trovava a possedere un futuro oltre la fine determinata, necessaria, della sua vita: fu proprio in stretta connessione con la preparazione a una vita futura che la Volontà e la sua necessaria Libertà vennero scoperte per la prima volta, in tutta la loro complessità, da Paolo.

Una delle difficoltà del nostro tema consiste quindi nel fatto che i problemi di cui trattiamo hanno la loro «origine storica» non tanto in un'ininterrotta tradizione di pensiero filosofico quanto nella teologia[26]. Di fatto, quali che siano i meriti degli assunti post-antichi sulla collocazione della libertà umana nell'Io-voglio, è certo che nella cornice del pensiero pre-cristiano la libertà veniva individuata nell'Io-posso; la libertà era identificata in una condizione oggettiva del corpo, non in un dato della coscienza o della mente. Libertà significava che si poteva agire come piaceva, senza essere costretti né dagli ordini di un padrone, né da una necessità fisica che obbligasse a lavorare per un salario allo scopo di sostentare il corpo, né, infine, da una manchevolezza corporea come la malattia o la paralisi delle membra. Secondo l'etimologia greca, cioè secondo l'autointerpretazione dei Greci, la radice della parola che designa la libertà, *eleutheria*, è *eleuthein hopōs erō*, «andare cosí come desidero»[27], ed è fuori di dubbio che la libertà fondamentale venisse intesa come libertà di movimento. Una persona era libera se poteva muoversi come desiderava; non l'Io-voglio, ma l'Io-posso costituiva il criterio discriminante.

[24] *Ibidem*, cap. 14 (trad. it. cit., p. 580).

[25] Il nostro attuale calendario, che assume la nascita di Cristo come evento cardinale da cui computare il tempo sia in avanti che all'indietro, venne introdotto alla fine del XVIII secolo. I manuali presentano la riforma come indotta dalla necessità erudita di facilitare la datazione degli eventi della storia antica senza dover riferirsi al groviglio intricato delle diverse cronologie. Hegel, il solo filosofo, per quanto mi è noto, ad aver portato la riflessione su questa considerevole e improvvisa innovazione, vi ravvisò il segno inconfondibile di una cronologia autenticamente cristiana, poiché la nascita di Cristo diveniva ora il cardine della storia universale. Ma piú significante, si direbbe, è che nel nuovo schema possiamo calcolare il tempo nei due sensi in modo tale che il passato retrocede in un passato infinito e il futuro, del pari, si stende in un futuro infinito. Questa duplice infinità abolisce ogni nozione di inizio e di fine, collocando l'umanità, per cosí dire, in una realtà terrena virtualmente sempiterna. Non c'è bisogno d'aggiungere che nulla potrebbe essere piú estraneo al pensiero cristiano dell'idea di un'immortalità terrena del genere umano e del suo mondo.

[26] Cfr. la voce sulla «Volontà» nell'*Encyclopaedia Britannica* citata *supra*, alla nota 16.

2. *La Volontà e l'epoca moderna*

Nell'ambito di queste considerazioni preliminari, ci sarà consentito di sorvolare sulle complessità dell'epoca medioevale per un rapido sguardo sulla successiva svolta importante della nostra storia delle idee, la nascita dell'epoca moderna. È lecito attendersi ora un interesse per l'organo spirituale del futuro ancora piú intenso che nel periodo medievale, in quanto il concetto dominante e tutt'affatto nuovo dell'epoca moderna, l'idea di *Progresso* come forza regolatrice della storia umana, pose proprio sul futuro un accento senza precedenti. Eppure, le speculazioni medievali al riguardo esercitavano ancora un'influenza vigorosa, almeno nel sedicesimo e nel diciassettesimo secolo. Ed il sospetto nei confronti della facoltà di volere era cosí acuto, tanto vivida era la riluttanza a dar credito agli uomini di un potere assoluto sopra il proprio destino, senza la protezione di una Provvidenza o di una guida divina, gravandoli cosí d'una responsabilità terribile riguardo a cose la cui esistenza stessa sarebbe dipesa esclusivamente da loro, era talmente forte, come avrebbe detto Kant, l'imbarazzo della «ragione speculativa di fronte alla questione della libertà

[27] V. D. Nestle, *Eleutheria. Teil I: Studien zum Wesen der Freiheit bei den Griechen und im Neuen Testament*, Tübingen, 1967, pp. 6 ss. Sembra degno di nota che l'etimologia moderna inclini a derivare la parola «*Eleutheria*» da una radice indo-germanica significante *Volk* o *Stamm*, col risultato che solo gli appartenenti alla stessa unità etnica possono essere riconosciuti «liberi» dai loro connazionali. Questo saggio d'erudizione non suona incresciosamente affine alle idee della filologia tedesca negli anni '30, allorché vide la luce per la prima volta?

della volontà... [vale a dire] un potere di dare inizio *spontaneamente* a una serie di cose o stati successivi»[28] — potere distinto cosí dalla facoltà di scelta tra due o piú oggetti dati (il *liberum arbitrium* propriamente detto) — che solo nella fase estrema dell'epoca moderna la Volontà cominciò a sostituirsi alla Ragione nel rango di piú elevata facoltà spirituale dell'uomo. E ciò in coincidenza con l'ultima stagione di un autentico pensiero metafisico; alle soglie del diciannovesimo secolo, ancora nel solco della metafisica inaugurata dall'identificazione parmenidea di Essere e Pensare (*to gar auto esti noein te kai einai*), giusto dopo Kant, diventò improvvisamente di moda identificare Essere e Volere.

Cosí Schiller dichiarò che «non c'è altra potenza nell'uomo fuori della sua Volontà» e la Volontà in quanto «fondamento della realtà ha potere su entrambe, Ragione e Sensualità», l'opposizione delle quali — l'opposizione di due necessità, Verità e Passione — procura l'origine della libertà[29]. Cosí, a sua volta, Schopenhauer postulò che la kantiana cosa in sé, l'Essere celato dietro le apparenze, l'«intima essenza» del mondo, il suo «nocciolo», di cui «il mondo oggettivo... [rappresenta] meramente il volto esteriore», è senz'altro la Volontà[30] mentre, su un piano speculativo assai piú elevato, Schelling asseriva in modo apodittico: «In ultima e suprema istanza non c'è altro Essere che la Volontà»[31]. Tale processo, tuttavia, raggiunse il proprio culmine nella filosofia della storia di Hegel (cui, per questo motivo, preferisco riservare una trattazione distinta), giungendo a una fine sorprendentemente rapida proprio alla fine di quello stesso diciannovesimo secolo.

A un primo sguardo, la filosofia di Nietzsche, incentrata sulla Volontà di Potenza, sembra costituire l'apogeo del dominio della Volontà nella riflessione teoretica. Ritengo tale interpretazione di Nietzsche un fraintendimento, causato in parte dalle circostanze piuttosto sfortunate che accompagnarono le prime edizioni acritiche dei suoi scritti pubblicati postumi. Si devono a Nietzsche parecchie illuminazioni decisive sulla natura della facoltà di volere e dell'io che vuole, sulle quali dovremo tornare, ma la maggior parte dei passi della sua opera concernenti la Volontà testimoniano di un'ostilità dichiarata verso la «teoria della "libertà della Volontà", [che], cento volte confutata, deve la sua durata» precisamente al fatto che è «confutabile»: «Arriva sempre di nuovo qualcuno che si sente abbastanza forte per confutarla ancora una volta»[32].

La confutazione ultima dello stesso Nietzsche è contenuta nel suo «pensiero dell'Eterno Ritorno», la «concezione fondamentale dello *Zarathustra*», che esprime «la suprema formula dell'affermazione che possa mai esser raggiunta»[33]. Come tale, essa si colloca storicamente nella serie delle «teodicee», quelle singolari giustificazioni di Dio e dell'Essere di cui, già dal diciassettesimo secolo, i filosofi avvertirono il bisogno per conciliare la mente dell'uomo con il mondo in cui doveva trascorrere la sua vita. Il «pensiero dell'Eterno Ritorno» implica una negazione incondizionata della moderna concezione lineare del tempo e del suo tragitto progressivo: non rappresenta niente di meno che una regressione esplicita alla concezione temporale ciclica dell'antichità. A renderlo moderno è il tono di pathos in cui s'esprime, che indica il grado d'intensità artificiale divenuta necessaria all'uomo moderno per recuperare quel semplice stupore ammirato che dice di «sí», *thaumazein*, che era un tempo, per Platone, l'inizio del filosofare. La filosofia moderna, invece, si era originata nel dubbio cartesiano e leibniziano che l'Essere — «Perché vi è qualcosa, e non, piuttosto, nulla?» — potesse mai trovare giustificazione. Nietzsche parla dell'Eterno Ritorno nel tono religioso di un convertito e fu realmente una conversione a condurlo a tale pensiero, anche se non fu una conversione religiosa. Con questo pensiero egli cercava di convertirsi alla concezione dell'Essere propria dell'antichità rifiutando nel suo insieme il credo filoso-

[28] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 476 (trad. it. *Critica della ragion pura*, 2 voll., Bari, 1966, p. 372).

[29] F. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, 1795, lettera XIX (trad. it. *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, Firenze, 1970, p. 72).

[30] A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1818), citato qui dall'Introduzione di Konstantin Kolenda a A. Schopenhauer, *Essay on the Freedom of the Will*, trad. ingl., Indianapolis-New York, 1960, p. viii (trad. it. *Il mondo come volontà e rappresentazione*, 2 voll., Bari, 1968, vol. I, p. 65).

[31] F. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*; trad. ingl. *Of Human Freedom*, Chicago, 1936, p. 8 (trad. it. *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, Bari, 1974, p. 23).

[32] F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* (1885), sez. 18 (trad. it. *Al di là del bene e del male*, in F. Nietzsche, *Opere*, cit., vol. VI, tomo II, p. 22).

[33] *Ecce Homo* (trad. it. in *Opere*, cit., vol. VI, tomo III, p. 344).

fico dell'epoca moderna, che apparve per la prima volta nella sua diagnosi come l'«Età del Sospetto». Attribuendo il suo pensiero a un'«ispirazione», egli non ha dubbi che «si debba tornare indietro di millenni per trovare qualcuno che possa dir[gli] "quest'esperienza è anche la mia"» [34].

Sebbene nei primi decenni del nostro secolo Nietzsche venisse letto, o frainteso, pressoché da chiunque negli ambienti intellettuali europei, la sua influenza sulla filosofia propriamente detta fu minima; a tutt'oggi, non si può dire che esistano nietzscheani nel senso in cui esistono ancora kantiani e hegeliani. Il primo riconoscimento del filosofo giunse con quell'influente ribellione di pensatori contro la filosofia accademica che, in modo infelice, va sotto il nome di «esistenzialismo». E nessuno studio serio del pensiero di Nietzsche venne alla luce prima dei libri scritti su di lui da Jaspers e Heidegger [35], il che non significa, però, che Jaspers o Heidegger possano esser considerati i fondatori tardivi di una scuola nietzscheana. Ciò che piú importa nel presente contesto è che nelle loro filosofie né Jaspers né Heidegger posero la Volontà al centro delle facoltà dell'uomo.

Per Jaspers, la libertà umana è garantita dal nostro non possedere *la* verità: la verità è una forza coercitiva, e l'uomo può essere libero solo perché non conosce la risposta alle domande ultime: «Devo volere perché *non* so. L'Essere che è inaccessibile alla conoscenza non può rivelarsi che alla mia volizione. Non-sapere è la radice dell'obbligo a volere» [36].

Dal canto suo, nella sua opera giovanile Heidegger aveva condiviso l'enfasi posta dall'epoca moderna sul futuro come entità temporale decisiva — «il futuro è il fenomeno primario di una temporalità originaria e autentica» — e aveva introdotto la nozione di *Sorge* (una parola tedesca che fa la sua prima comparsa come termine filosofico in *Essere e Tempo* e che vuol dire «un aver cura di» e, nello stesso tempo, «preoccupazione del futuro») come fatto esistenziale decisivo dell'esistenza umana. Dieci anni piú tardi egli ruppe con la filosofia

[34] *Ibidem* (trad. it. cit., pp. 348-349).

[35] V. K. Jaspers, *Nietzsche: An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity*, trad. ingl., Tucson, 1965 e M. Heidegger, *Nietzsche*, 2 voll., Pfullingen, 1961.

[36] K. Jaspers, *Philosophie* (1932); trad. ingl. *Philosophy*, Chicago-London, 1970, vol. II, p. 167 (trad. it. *Filosofia*, Torino, 1978, p. 666).

dell'epoca moderna nel suo insieme (nel secondo volume della sua opera su Nietzsche), proprio perché aveva scoperto sino a qual punto l'epoca stessa, non solo i suoi prodotti teorici, fosse fondata sul dominio della Volontà. Egli suggellò la sua filosofia piú tarda con la proposizione a prima vista paradossale del «volere di non-volere» [37].

Certo, sin dall'inizio della sua opera, Heidegger non condivideva la fede nel Progresso dell'epoca moderna, e la sua proposizione «volere di non-volere» non ha nulla in comune col modo in cui Nietzsche oltrepassa la Volontà, confinandola a volere che, qualunque cosa accada, accada ancora sempre di nuovo. Ma, non di meno, la celebre *Kehre* di Heidegger, la svolta della sua seconda filosofia, somiglia per certi versi alla conversione di Nietzsche; in primo luogo *era* una sorta di conversione, in secondo luogo implicava l'identica conseguenza di tornare ai pensatori greci piú antichi. Ogni cosa avviene come se, proprio alla fine, i pensatori dell'epoca moderna trovassero rifugio in una «terra del pensiero» (Kant) [38] dove proprio le loro preoccupazioni specificamente moderne — il futuro, la Volontà come suo organo spirituale, la libertà come problema — fossero rese inesistenti; dove, in altre parole, non vi fosse idea di una facoltà spirituale virtualmente corrispondente alla libertà, cosí come la facoltà di pensare corrispondeva alla verità.

3. *Le principali obiezioni alla Volontà nella filosofia post-medievale*

Lo scopo di queste osservazioni preliminari è di rendere meno impervio il cammino verso le complessità dell'io che vuole, e nelle nostre preoccupazioni metodologiche non ci è certo lecito perdere di vista il semplice dato di fatto che ogni filosofia della Volontà è il prodotto, piú che dell'io che vuole,

[37] *«Das primäre Phänomen der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit ist die Zukunft»*, in *Sein und Zeit* (1926), Tübingen, 1949, p. 329 (trad. it. *Essere e tempo*, Milano, 1976[3], p. 395); per la «volontà di non volere» cfr. *Gelassenheit*, Pfullingen, 1959 (trad. it. *L'abbandono*, Genova, 1983, p. 27).

[38] (Nota dell'editore americano: non ci è riuscito di trovare questo riferimento kantiano). [Ma cfr. nella prima parte di questo studio — *Pensare* — la nota 41 del cap. II. *N.d.T.*].

dell'io che pensa. Beninteso, è sempre un'unica e medesima mente quella che pensa e che vuole. Ma, come si è visto, non si può dare per scontato che la valutazione delle altre attività spirituali da parte dell'io che pensa sia sgombra da pregiudizi. E incontrare pensatori dalle filosofie generali tanto divergenti che sollevano contro la Volontà argomenti identici è circostanza destinata per forza ad accrescere la nostra diffidenza. Ciò che segue si propone di delineare brevemente la natura delle principali obiezioni sollevate nella filosofia post-medioevale, prima di intraprendere una discussione della posizione di Hegel.

C'è in primo luogo, sempre ricorrente, l'incredulità nell'esistenza stessa della facoltà di volere. Si sospetta la Volontà di essere una semplice illusione, un fantasma della coscienza, una sorta di allucinazione inerente alla struttura stessa della coscienza. Nelle parole di Hobbes, «una trottola di legno... mossa da fanciulli... che ora ruota su se stessa, ora finisce ad urtare gli stinchi della gente, se avesse la sensazione del proprio movimento penserebbe che esso proceda dalla sua volontà, a meno di non percepire che cosa l'ha messa in movimento»[39]. E il pensiero di Spinoza procedeva sugli stessi binari: una pietra messa in moto da qualche forza esterna «si crederebbe completamente libera e penserebbe di persistere nel movimento per nessun altro motivo se non perché lo vuole», posto che fosse «consapevole del suo sforzo» e «capace di pensare»[40]. In altri termini, «gli uomini credono di essere liberi per questa sola causa, che sono consci delle loro azioni, e ignari delle cause da cui dette azioni sono determinate». Gli uomini sono dunque soggettivamente liberi, oggettivamente sottomessi alla necessità. Gli interlocutori di Spinoza non mancano di sollevare l'ovvia obiezione secondo cui «Se si ammettesse questo, ogni malvagità sarebbe scusabile», obiezione che non turba minimamente Spinoza: «Gli uomini — egli replica — non diventano meno temibili né meno perniciosi per il fatto di essere malvagi necessariamente»[41].

Hobbes e Spinoza ammettono l'esistenza della Volontà come facoltà avvertita soggettivamente, ma negano soltanto la

[39] Th. Hobbes, *English Works*, cit., vol. V, p. 155.

[40] B. Spinoza, Lettera a G.E. Schaller dell'Ottobre 1674 (trad. it. in *Epistolario*, Torino, 1951, p. 249).

[41] B. Spinoza, *Etica*, parte III, prop. II, nota (trad. it. *Etica*, Torino, 1959, p. 137). Per la lettera a Schaller, in italiano cfr. *Epistolario*, cit., p. 251).

sua libertà: «Io riconosco questa libertà, che posso fare se voglio; ma dire che posso volere se voglio, non posso che reputarlo un discorso assurdo». Infatti, «libertà [*Liberty* o *Freedom*], significa propriamente l'assenza di... esterni impedimenti al moto... Ma, quando l'impedimento al moto è nella costituzione della cosa in se stessa, non usiamo dire che manca di libertà, ma di potere per muoversi; come quando una pietra resta ferma o un uomo è costretto a letto per malattia». Queste riflessioni sono del tutto conformi alla posizione sostenuta al riguardo dai greci. Ciò che non è piú in linea con la filosofia classica antica è la conclusione di Hobbes, secondo cui «Libertà e necessità si accordano: come nell'acqua, che ha non solo la libertà, ma la necessità di discendere lungo il canale, cosí similmente nelle azioni compiute volontariamente dagli uomini, le quali, poiché procedono dalla loro volontà, procedono dalla libertà, e nondimeno, poiché ogni atto della volontà dell'uomo... procede da qualche causa e questa da un'altra causa, in una catena continua... procedono dalla necessità; sicché a colui, che potesse vedere la connessione di quelle cause, la necessità di tutte le azioni volontarie degli uomini apparirebbe manifesta»[42].

Tanto in Hobbes quanto in Spinoza la negazione della Volontà ha salde fondamenta nel terreno stesso delle loro rispettive filosofie. Ci si imbatte però in un argomento virtualmente identico in Schopenhauer, la cui filosofia generale si situa in verità pressoché all'opposto e per il quale la coscienza o la soggettività costituiva l'essenza stessa dell'Essere; proprio come Hobbes, egli non nega la Volontà, ma nega che essa sia libera: un sentimento illusorio di libertà si accompagna all'esperienza della volizione; quando delibero intorno al da farsi e, ricusando molteplici possibilità, giungo infine a una decisione determinata, ciò avviene «con una volontà altrettanto libera... di quella dell'acqua che si dicesse: Posso muovere alte ondate... posso scendere rapida lungo il fianco della montagna... posso precipitare spumeggiando e gorgogliando... posso levarmi liberamente in aria come zampillo (... nella fontana)... ma al momento di tutto ciò non faccio nulla e rimango volontariamente calma e limpida nello specchio del lago»[43]. È il genere di argo-

[42] Th. Hobbes, *Leviathan*, a cura di Michael Oakeshott, Oxford, 1948, cap. 21 (trad. it. *Leviatano*, Bari, 1974, pp. 185-186).

[43] A. Schopenhauer, *Essay on the Freedom of the Will*, trad. ingl. cit., p. 43 (trad. it. *La libertà del volere umano*, Bari, 1981, p. 86).

mento compendiato nel modo migliore nel passo di John Stuart Mill citato dianzi: «La nostra coscienza *interna* ci dice che siamo in possesso di un potere, e l'intera esperienza esteriore della specie umana ci dice che non ne facciamo mai uso» (corsivo nostro) [44].

Ciò che piú colpisce in queste obiezioni mosse all'esistenza stessa della facoltà di volere è, prima di tutto, che siano invariabilmente formulate nei termini della moderna nozione di coscienza — nozione non meno sconosciuta alla filosofia antica della nozione di Volontà. La *synesis* dei Greci — il poter condividere con me stesso (*syniēmi*) la conoscenza di cose intorno alle quali nessun altro può testimoniare — è piuttosto l'antenata della coscienza in senso morale [45], come si può vedere allorché a Platone avviene di evocare la memoria delle azioni sanguinose che perseguita l'omicida [46].

In secondo luogo, la medesima obiezione potrebbe agevolmente rivolgersi, come non avvenne, si può dire, quasi mai, contro l'esistenza della facoltà del pensiero. Certo, il calcolo delle conseguenze di Hobbes, se proprio deve intendersi come un pensare, non dà adito a simili sospetti; vero è che questo potere di figurarsi e calcolare ciò che è a venire sembra piuttosto coincidere con le deliberazioni dell'io che vuole circa i mezzi da rivolgere a un fine, o con la facoltà impiegata nel risolvere indovinelli e problemi matematici. (Una simile identificazione agisce palesemente nella confutazione di Ryle della «dottrina che esista una Facoltà... della "Volontà" e, di conseguenza, che esistano processi, o operazioni, corrispondenti a ciò che tale dottrina descrive come "volizioni"». Secondo le parole dello stesso Ryle, «Nessuno dice mai che... ha eseguito cinque volizioni rapide e facili, nonché due volizioni lente e difficili tra mezzogiorno e l'ora di colazione» [47]. Non si può seriamente sostenere, credo, che prodotti di pensiero duraturi, come la *Critica della ragion pura* di Kant o la *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, potrebbero mai essere intesi in questi

44 J. Stuart Mill, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, (1867), cap. XXVI, citato da S. Morgenbesser e J. Walsh (a cura di), *Free Will*, Englewood Cliffs, 1962, p. 59.

45 Cfr. M. Kähler, *Das Gewissen* (1878), Darmstadt, 1967, pp. 46 ss.

46 V. Platone, *Leggi*, libro IX, 865e.

47 G. Ryle, *op. cit.*, pp. 63-64 (trad. it. *Lo spirito come comportamento*, cit., pp. 51-52).

termini). I soli filosofi a me noti che abbiano osato mettere in dubbio l'esistenza della facoltà di pensiero furono Nietzsche e Wittgenstein. Quest'ultimo, nei suoi primi esperimenti concettuali, sostiene che l'io che pensa (ciò che, con terminologia mutuata da Schopenhauer, denomina *vorstellendes Subjekt*) può «alla fine, essere mera superstizione», con ogni probabilità una «vana illusione, ma il soggetto che vuole esiste». A giustificazione della sua tesi Wittgenstein ripete gli argomenti che nel diciassettesimo secolo si soleva opporre alla negazione della Volontà da parte di Spinoza: «Se la Volontà non esistesse, non vi sarebbe nemmeno... il soggetto dell'etica» [48]. Quanto a Nietzsche, si deve dire che nutriva i suoi dubbi tanto sul volere quanto sul pensare.

Il fatto sconcertante che persino i filosofi cosiddetti volontaristi, del tutto persuasi, come Hobbes, del *potere* della volontà, scivolassero cosí facilmente nel dubbio sulla sua stessa esistenza può in qualche misura essere chiarito dall'esame della seconda delle nostre difficoltà ricorrenti. Ciò che suscitava la diffidenza dei filosofi era precisamente la connessione inevitabile con la Libertà — la nozione, ripeto, che una volontà non libera è una contraddizione in termini: «Se devo necessariamente volere, perché mai dovrei parlare di volontà?... La nostra volontà non sarebbe volontà se non fosse in nostro potere. Poiché è in nostro potere, è libera» [49]. Per citare Descartes, che si può annoverare tra i volontaristi, «Nessuno, considerando soltanto se medesimo, manca di sentire e sperimentare che volere ed essere liberi non sono che una medesima cosa» [50].

Come ho già detto piú di una volta, la pietra di paragone di un atto libero — dalla decisione di alzarsi al mattino o di fare una passeggiata dopo pranzo sino alle risoluzioni supreme con le quali ci si obbliga per il futuro — consiste sempre nel sapere che avremmo potuto anche non realizzare ciò che abbiamo di fatto realizzato. Sembra proprio che il volere sia ca-

48 L. Wittgenstein, *Notebooks 1914-1916*, ed. bilingue, New York, 1961, sotto la data 5 agosto 1916, p. 80e (trad. it. *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Torino, 1974, p. 181); cfr. anche le pp. 86e-88e.

49 Agostino, *De Libero Arbitrio*, libro III, sez. III (trad. it. *Il libero arbitrio*, in *Dialoghi*, 2 voll., Roma, 1976, vol. II, p. 297).

50 Cosí nella Risposta all'obiezione XII alla IV Meditazione: «che la libertà della volontà sia stata supposta senza essere provata» (trad. it. in *Opere*, 2 voll., Bari, 1967, vol. I, pp. 361-362).

ratterizzato da una libertà infinitamente maggiore del pensare e, per ripetermi ancora una volta, questo fatto innegabile non è mai stato sentito come una pura, pacifica benedizione. Udiamo cosí Descartes asserire: «Ho conoscenza di una volontà cosí estesa da non esser soggetta a nessun limite... Non vi è che la sola volontà libera... che scopro in me cosí grande da non poter concepire nessun'altra idea piú grande; è... per effetto di questa volontà ch'io conosco di... recare in me l'immagine e la somiglianza di Dio», solo per aggiungere subito dopo che tale esperienza «consiste solamene in ciò, che... agiamo in modo tale da non esser affatto coscienti che una qualche forza esterna ci limita e ci costringe [nel] potere di scegliere di fare una cosa o di non farla»[51].

Cosí dicendo, Descartes lascia spalancata la porta tanto ai dubbi dei suoi successori quanto, d'altra parte, ai tentativi dei suoi contemporanei di «armonizzare gli ordinamenti prestabiliti [da Dio] con la libertà della nostra volontà»[52]. Egli stesso, riluttante a lasciarsi «coinvolgere nelle difficoltà grandissime [che seguirebbero] se ci accingessimo a conciliare l'onnipotenza e la preveggenza di Dio con la libertà umana» fa appello esplicito alle limitazioni benefiche del «nostro pensiero [che] è finito» e pertanto soggetto a certe regole, ad esempio, l'assioma di non contraddizione, e alle «necessità» cogenti della verità autoevidente[53].

È appunto la libertà «senza freno» di cui sembra godere la volontà che indusse persino Kant a parlare occasionalmente della libertà come se, verosimilmente, non fosse nulla di piú di «una mera entità di pensiero, un fantasma del cervello»[54]. Altri, come Schopenhauer, trovarono piú facile conciliare Libertà e Necessità, cosí da sfuggire al dilemma inerente al semplice dato di fatto che l'uomo è insieme un essere che pensa e un essere che vuole — una coincidenza gravida delle piú serie conseguenze — dichiarando semplicemente «l'uomo fa sempre e soltanto ciò che vuole, e pure lo fa necessariamente. Ciò però dipende dal fatto che egli *è*... quello che

[51] R. Descartes, *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima*, IV Meditazione (trad. it. cit., vol. I, pp. 235-236).
[52] R. Descartes, *I principi della filosofia*, parte I, principio XL (trad. it. cit., vol. II, p. 45).
[53] *Ibidem*, principio XLI (trad. it. cit., p. 46).
[54] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 571 (trad. it. cit., p. 435).

vuole... Soggettivamente... ognuno sente che fa sempre e soltanto ciò che vuole. Ma questo significa semplicemente che il suo agire è la pura espressione della sua propria natura. La stessa cosa sentirebbe ogni essere di natura, anche l'infimo, se *potesse* sentire»[55].

La nostra terza difficoltà è connessa appunto con tale dilemma. Agli occhi dei filosofi che parlavano in nome dell'io che pensa, era stata sempre la maledizione della *contingenza* a condannare il regno degli affari meramente umani a uno statuto alquanto basso nella gerarchia ontologica. Ma prima dell'epoca moderna erano pure esistite — certo non numerose — alcune vie di fuga praticabili, almeno per i filosofi. Nell'antichità, è il caso del *bios theōrētikos*: il pensatore dimorava nella prossimità delle cose necessarie ed eterne, partecipando del loro Essere nel grado possibile ai mortali. E nell'età della filosofia cristiana, c'era la *vita contemplativa* dei monasteri e delle università, nonché il pensiero consolatorio della Provvidenza divina, unito all'attesa di una vita ultraterrena in cui ciò che in questo mondo era parso contingente e privo di significato sarebbe divenuto cristallino, poiché l'anima riusciva a vedere «faccia a faccia», anziché «attraverso uno specchio», non conoscendo piú soltanto «in parte» poiché «conoscerà al modo in cui [anch'essa] è conosciuta». Senza una simile speranza in un Aldilà, persino Kant reputava la vita umana troppo miserabile e vuota di significato per esser tollerata.

Era inevitabile che la crescente secolarizzazione o, per meglio dire, la scristianizzazione del mondo moderno, aggiungendosi al risalto del tutto inedito conferito al futuro, al progresso, a cose, perciò, né eterne né necessarie, avrebbe esposto gli uomini di pensiero alla contingenza di tutte le cose dell'uomo in modo piú radicale e impietoso che nel passato. Ciò che dopo la fine dell'Antichità aveva costituito il «problema della libertà» si trovava ora, per dir cosí, incorporato nella casualità arbitraria della storia, «piena di rumore e di furore», «una favola raccontata da un idiota... che non significa nulla», cui corrispondeva il carattere imprevedibile di decisioni personali scaturite da una volontà libera che non era guidata né dalla ragione né dal desiderio. E questo antico problema, riap-

[55] A. Schopenhauer, *op. cit.*, pp. 98-99 (trad. it. *La libertà del volere umano*, cit., p. 147).

parendo negli abiti moderni della nuova epoca, quell'«Età del Progresso» che soltanto ai nostri giorni sta approssimandosi alla fine (ora che il Progresso si avvicina rapidamente ai limiti dati dalla condizione umana sulla terra), trovò la sua pseudo-soluzione nella *filosofia della storia* del XIX secolo; il suo piú grande rappresentante elaborò la teoria ingegnosa di una Ragione e di un Significato celati nel corso degli eventi del mondo per dirigere le volontà umane in tutta la loro contingenza verso una meta ultima di cui l'intenzione degli uomini non sapeva nulla. Una volta compiutasi questa vicenda — e Hegel, a quanto sembra, riteneva che il principio della sua fine coincidesse con la Rivoluzione Francese — lo sguardo retrospettivo del filosofo, grazie al semplice sforzo dell'io che pensa, può interiorizzare e rammentare (*er-innern*) la pienezza di senso e la necessità del movimento nel suo dispiegarsi, cosí da poter nuovamente soggiornare presso ciò che è e non può non essere. In altre parole, il processo del pensare finisce per coincidere una volta di piú con l'Essere autentico: il pensiero ha purificato la realtà da tutto ciò che è meramente accidentale.

4. *Il problema del nuovo*

Se si riconsiderano le obiezioni sollevate dai filosofi alla Volontà — all'esistenza di tale facoltà, alla nozione di libertà umana che essa implica, alla contingenza inseparabilmente connessa alla volontà libera, vale a dire a un atto che per definizione può anche restare non realizzato — diviene palese che esse si applicano assai meno a ciò che è noto nella tradizione come *liberum arbitrium*, la libertà di scelta tra due o piú oggetti o modi di condotta desiderabili, che non alla volontà in quanto organo del futuro ed equivalente al potere di dare inizio a qualcosa di nuovo. Il *liberum arbitrium* decide tra cose ugualmente possibili che ci si danno come semplici potenzialità, per cosí dire, in *statu nascendi*, mentre un potere d'iniziare qualcosa di realmente nuovo non potrebbe propriamente esser preceduto da tale potenzialità: in tal caso quest'ultima figurerebbe come una delle cause dell'atto compiuto.

Mi è avvenuto di ricordare in precedenza l'imbarazzo di Kant «di fronte al... potere di dare *spontaneamente* inizio a una serie di cose o di stati successivi»: se, per esempio, «in questo istante mi alzo dalla sedia... una nuova serie... ha il suo inizio *assoluto* in questo evento, benché — egli aggiunge — quanto al tempo tale evento sia solo la continuazione di una serie precedente»[56]. Ciò che suscita cosí disagio è l'idea di un inizio *assoluto*, giacché «una serie che avviene nel mondo non può avere che un inizio solo relativamente primo, essendo sempre preceduta da qualche altro stato di cose»; il che, ovviamente, è vero anche della persona del pensatore, nella misura in cui io che penso non cesso comunque di essere un'apparenza tra le apparenze, indipendentemente dal successo con cui mi sia ritratto spiritualmente da esse. L'ipotesi stessa di un inizio assoluto risale indubbiamente alla dottrina biblica della Creazione, distinta dalle teorie orientali dell'«emanazione» secondo le quali furono delle forze preesistenti a svilupparsi e a dispiegarsi nel mondo. Ma tale dottrina costituisce nel presente contesto una ragione sufficiente solo se si aggiunge che la creazione divina è creazione *ex nihilo*. Ora, di una simile creazione la Bibbia ebraica non sa nulla; si tratta di un'aggiunta di speculazioni posteriori[57].

E queste speculazioni videro la luce quando i Padri della Chiesa avevano già cominciato a rendere conto della fede cristiana in termini di filosofia greca, vale a dire, allorché si trovarono dinanzi l'*Essere*, per cui la lingua ebraica non conosce nessun termine corrispondente. Su un piano logico, sembra abbastanza evidente che un'identificazione dell'universo con l'Essere avrebbe dovuto implicare «il nulla» come propria antitesi; eppure, la transizione da Niente a Qualcosa si presenta logicamente cosí difficile da indurre il sospetto, a titolo d'ipotesi, che fosse proprio il nuovo io che vuole, noncurante di credenze e di dottrine, a reputare l'idea d'un inizio assoluto appropriata alla sua esperienza di formare progetti. A ben guardare, infatti, nell'esempio di Kant c'è qualcosa di fondamentalmente sbagliato. Soltanto se, alzandosi dalla sedia, egli ha in mente qualcosa che desidera compiere, solo allora questo «evento» inaugura una «nuova serie»; diversamente, se egli si alza abitualmente a quell'ora, o si alza per andare a prendere

[56] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 478 (trad. it. cit., pp. 372 ss.).

[57] V. H. Jonas, *Jewish and Christian Elements in Philosophy* (1892), in *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, Englewood Cliffs, 1974.

qualcosa di cui ha bisogno per la sua presente occupazione, tale evento è esso stesso «la continuazione di una serie precedente».

Ma supponiamo pure che si sia trattato di una svista, che chiaramente Kant avesse in mente il «potere di dare spontaneamente inizio», e fosse perciò interessato alla possibilità di conciliare una «nuova serie di atti e stati di cose» con il continuum temporale che questa «nuova serie» interrompe: ancora nella sua epoca, la soluzione tradizionale del problema sarebbe stata la distinzione aristotelica tra potenza e atto, tale da porre al riparo l'unità del concetto di tempo postulando che la «nuova serie» fosse contenuta in potenza nella «serie precedente». L'insufficienza della spiegazione aristotelica, però, salta agli occhi: si può seriamente sostenere che la sinfonia composta da un musicista fosse «possibile prima di essere reale»? [58] — a meno che con «possibile» si intenda solo che certamente non era impossibile; il che, ovviamente, è cosa del tutto diversa dalla sua preesistenza in uno stato di potenzialità, in attesa di un compositore che si desse la pena di tradurla in atto.

Pure, come Bergson sapeva molto bene, la questione ha anche un'altra faccia. Nella prospettiva della memoria, visto cioè retrospettivamente, un atto liberamente eseguito perde la propria aria di contingenza per la forza d'urto che gli deriva dall'essere ora un fatto compiuto, dall'essere divenuto parte integrante della realtà in cui viviamo. La forza d'urto della realtà è schiacciante, al punto che non si è in grado di «dissolverla col pensiero»: l'atto ci appare ora sotto la sembianza della necessità, necessità che non è per nulla una mera illusione della coscienza, magari la conseguenza della nostra limitata capacità di immaginare alternative possibili. Ciò è soprattutto evidente nella sfera dell'azione, ove nulla di ciò che si è fatto può essere impunemente annullato, ma è vero anche, benché forse in modo meno cogente, nel caso degli innumerevoli oggetti nuovi che il fabbricare umano aggiunge continuamente al mondo e alla sua civiltà, si tratti di oggetti artistici o di uso comune; è quasi altrettanto impossibile dissolvere col pensiero le grandi opere d'arte della nostra eredità culturale che lo scoppio delle due guerre mondiali o qualsiasi altro

[58] H. Bergson, *op. cit.*, p. 13.

evento che abbia deciso della struttura stessa della nostra realtà. Per riprendere le parole di Bergson, «Per il solo fatto di compiersi, la realtà proietta dietro di sé la sua ombra in un passato infinitamente distante; essa appare così essere preesistita, nella forma della possibilità alla sua realizzazione» (*«Par le seul fait de s'accomplir, la réalité projette derrière son ombre dans le passé indéfinement lointain; elle parait ainsi avoir préexisté, sous forme de possible, à sa propre réalisation»*) [59].

Vista in questa prospettiva, quella dell'io che vuole, non la libertà, ma la necessità appare come un'illusione della coscienza. L'intuizione bergsoniana mi sembra al tempo stesso elementare e altamente significativa, ma non è altrettanto notevole il fatto che, malgrado la sua elementare plausibilità, tale osservazione non abbia mai giocato alcun ruolo nelle dispute senza fine sul tema «necessità o libertà»? Per quanto mi è noto, prima di Bergson la questione fu sollevata solo una volta. Fu ad opera di Duns Scoto, il solitario paladino del primato della Volontà sull'Intelletto e, ancor piú, il campione del fattore di contingenza intrinseco a tutto ciò che è. Se esiste realmente una «filosofia cristiana», si dovrebbe riconoscere in Duns Scoto non solo «il pensatore piú importante del Medioevo cristiano» [60], ma forse anche l'unico che non cercò un compromesso tra la fede cristiana e la filosofia greca, che osò pertanto individuare il contrassegno dei veri «cristiani [nell'affermazione] che Dio agisce in modo contingente»: «Coloro che negano che qualche essere sia contingente» — dice Duns Scoto — «dovrebbero essere esposti ai tormenti finché non concedano che per loro è possibile non esser tormentati» [61].

Se la realtà della contingenza, agli occhi della filosofia classica la manifestazione estrema dell'assenza di significato, si manifestasse nei primi secoli dell'era volgare a causa della dottrina biblica — che «opponeva la contingenza alla necessità, il particolare all'universale, la volontà all'intelletto», assicurando così «un posto al "contingente" all'interno della filo-

[59] *Ibidem*, p. 15.

[60] Come scriveva Wilhelm Windelband nella sua celebre *Storia della filosofia* (1892), dove Duns Scoto è altresí definito «il piú grande degli scolastici».

[61] J. Duns Scoto, *Philosophical Writings: A Selection*, trad. ingl. di A. Wolter, Library of Liberal Arts, Indianapolis-New York, 1962, pp. 84 e 10.

sofia ad onta del pregiudizio originario di quest'ultima»[62] — o se invece le traumatiche esperienze politiche di quei primi secoli avessero aperto vaste crepe nell'edificio di truismi e plausibilità del pensiero antico, è una questione dubbia. Ciò che però è indubbio è che l'originario pregiudizio nei confronti della contingenza, del particolare, della Volontà — insieme con la supremazia assegnata a necessità, universalità e Intelletto — sopravvisse alla sfida sin nel cuore dell'epoca moderna. Religiosa e medievale, secolare e moderna, la filosofia trovò mille modi diversi di integrare la Volontà, l'organo della libertà e del futuro, nell'antico ordine delle cose. In realtà, qualunque sia il nostro punto di vista al riguardo, *di fatto* Bergson ha perfettamente ragione quando afferma: «La maggior parte dei filosofi... è incapace... di concepire la novità radicale e l'imprevedibilità... Anche quei pochissimi che hanno creduto nel *liberum arbitrium* hanno finito per ridurlo a una semplice "scelta" tra due o piú opzioni, come se tali opzioni equivalessero a "possibilità"... e la Volontà dovesse limitarsi a "realizzare" una di esse. Dunque, essi ammettevano ancora... che ogni cosa è data. Di una attività in tutto e per tutto nuova... sembra proprio che essi non abbiano avuto la minima idea... E una simile attività, dopo tutto, non è che l'azione libera»[63]. Ancor oggi, del resto, se assistiamo a una disputa tra due filosofi, di cui l'uno sostiene il determinismo, l'altro la libertà, non c'è dubbio che «sarà sempre il determinista ad apparire dalla parte della ragione... L'uditorio concorderà sempre nel trovarlo semplice, chiaro, vero»[64].

Da un punto di vista teoretico, lo scoglio maggiore è sempre consistito nel fatto che la volontà libera — sia che la si concepisca come libertà di scelta o come la libertà di dare avvio a qualcosa d'imprevedibilmente nuovo — appare manifestamente incompatibile non soltanto con la divina Provvidenza, ma anche con la legge di causalità; la libertà della Volontà può essere assunta sulla base della forza o, per meglio dire, della debolezza dell'esperienza interiore, ma non può essere dimostrata. La scarsa plausibilità dell'ipotesi o del postulato della Libertà si deve alla nostra esperienza esterna nel

[62] H. Jonas, *op. cit.*, p. 29.
[63] H. Bergson, *op. cit.*, p. 10.
[64] *Ibidem*, p. 33.

mondo delle apparenze in cui in realtà, nonostante Kant, raramente diamo avvio a una nuova serie di cose. Persino Bergson, la cui intera filosofia si fonda sulla convinzione che «ognuno di noi ha la conoscenza immediata... della sua libera spontaneità»[65], deve riconoscere che «benché siamo liberi tutte le volte che vogliamo rientrare in noi stessi, ci capita raramente di volerlo». E: «Gli atti liberi sono eccezionali»[66]. (Della maggior parte dei nostri atti si occupano le abitudini, allo stesso modo in cui della maggior parte dei nostri giudizi si prendono cura i pregiudizi).

Il primo a rifiutarsi in modo consapevole e deliberato di occuparsi dell'implausibilità della volontà libera fu Descartes: «Sarebbe assurdo dubitare di ciò di cui abbiamo esperienza interiormente e che percepiamo esistente dentro di noi, solo perché non comprendiamo una cosa che per sua natura sappiamo incomprensibile»[67]. Infatti «simili cose sono tali che ognuno dovrebbe piuttosto farne esperienza in se stesso, che persuadersene mediante il raziocinio; ma... sembra che non prestiate attenzione al modo in cui la mente agisce tra sé e sé. Rifiutate dunque di essere liberi, *se la libertà non vi è gradita*» (corsivo mio)[68]. Al che si è tentati di replicare che, a sua volta, il *Cogito* cartesiano non è certo nient'altro che «un'azione della mente tra sé e sé», anche se né a Descartes, né agli avversari della sua filosofia, avvenne mai di parlare del pensare, del *cogitare*, come un che di assunto senza prova, un semplice dato della coscienza. Che cosa, allora, dà al *cogito me cogitare* questa superiorità sul *volo me velle*, persino in Descartes che era un «volontarista»? *Non sarà forse che ai pensatori di professione, che basano le loro speculazioni sull'esperienza dell'io che pensa, la libertà fosse meno «gradita» della necessità?* Tale sospetto appare inevitabile, quando si considera la strana assemblea di teorie tramandate, teorie che cercano o di negare senz'altro l'esperienza della libertà «dentro di noi» o di indebo-

[65] H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889); trad. ingl. *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, New York, 1960, p. 142 (trad. it. *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Torino, 1964, p. 144).
[66] *Ibidem*, pp. 240 e 167 (trad. it. cit., pp. 231 e 167).
[67] R. Descartes, *I principi della filosofia*, parte I, principio XLI (trad. it. cit., vol. II, p. 46).
[68] Risposta alle quinte obiezioni fatte dal Signor Gassendy, «Delle cose che sono state obbiettate contro la Quarta Meditazione» (trad. it. in *Opere*, cit., vol. I, p. 541).

lirla conciliandola con la necessità mediante speculazioni dialettiche che sono appunto, in tutto e per tutto, «speculative», non potendo appellarsi a una sola qualsiasi esperienza. E il sospetto si rafforza non appena si considera quanto strettamente tutte le teorie della volontà libera siano connesse al problema del male. Avviene cosí che Agostino cominci il proprio trattato *De libero arbitrio* con l'interrogazione: «Dimmi, ti prego, se Dio non è la causa del male». Era la questione posta per la prima volta in tutta la sua complessità da Paolo (nella Lettera ai Romani), generalizzatasi in seguito nella forma «Qual è la causa del male?», con mille variazioni concernenti l'esistenza tanto del male fisico, provocato dalla natura distruttrice, quanto della malvagità deliberata dell'uomo.

Il problema nel suo complesso ha ossessionato i filosofi, e non si può dire che i loro tentativi di risolverlo siano mai stati veramente coronati da successo; di regola, i loro argomenti evadono la questione e la sua cruda semplicità. O si è rifiutata al male una realtà vera e propria (esso esiste solo come modo difettoso del bene) o lo si è rimosso spiegandolo come una sorta di illusione ottica (il difetto sta allora nella limitatezza del nostro intelletto, a cui non riesce di integrare in modo appropriato il particolare nella totalità onnicomprensiva che saprebbe giustificarlo), fondando tutto ciò sul postulato indiscusso che, secondo Hegel, «solo il tutto possiede autentica realtà» (*«nur das Ganze hat eigentliche Wirklichkeit»*). Non diversamente dalla libertà, il male sembra rientrare tra quelle «cose delle quali gli uomini piú dotti e piú ingegnosi non possono sapere quasi nulla» [69].

5. *Lo scontro tra pensare e volere: la tonalità delle attività spirituali*

Se si considerano questi documenti con occhi non offuscati da teorie e tradizioni, siano religiose o secolari, è sicuramente difficile evitare la conclusione che i filosofi sembrano costituzionalmente incapaci di venire a capo di alcuni fenomeni della mente e della sua posizione nel mondo, che non si può sperare dagli uomini di pensiero un'equa valutazione della

[69] J. Duns Scoto, *op. cit.*, p. 171.

Volontà, proprio come non si può dar loro credito di un'equa valutazione del corpo. Ma l'ostilità dei filosofi nei confronti del corpo è cosa ben nota, documentata almeno a partire da Platone. Tale ostilità non è motivata in primo luogo dall'inaffidabilità dell'esperienza sensibile — poiché questi errori si possono correggere — o dalla famigerata ingovernabilità delle passioni — che possono essere domate dalla ragione — bensí dalla semplice, incorreggibile natura delle esigenze e dei bisogni corporei. Come sottolinea giustamente Platone, sempre il corpo «vuole che ci si prenda cura di lui» e anche nelle circostanze piú favorevoli — salute e ozio da un lato, una comunità politica ben ordinata dall'altro — verrà a interrompere con le sue pretese reiterate l'attività dell'io che pensa; nei termini della parabola della Caverna, sempre di nuovo il corpo finisce per costringere il filosofo a fare ritorno dal cielo delle Idee alla Caverna degli affari umani. (Si è soliti addossare la colpa di questa ostilità all'avversione cristiana nei confronti della carne. Ora, non solo tale ostilità è molto piú antica, ma si potrebbe persino argomentare che uno dei dogmi cristiani cruciali, la risurrezione della carne, a differenza delle precedenti speculazioni sull'immortalità dell'anima, si poneva in flagrante contrasto non solo con le correnti credenze gnostiche, ma anche con le idee acquisite della filosofia classica).

L'avversione dell'io che pensa nei confronti della volontà è ovviamente di genere molto diverso. Lo scontro ha luogo in questo caso tra due attività *spirituali*, che sembrano incapaci di coesistere. Allorché formiamo una volizione, quando cioè si concentra l'attenzione su qualche progetto futuro, ci si è ritirati dal mondo delle apparenze non meno di quando si sta seguendo una direzione di pensiero. Pensare e volere sono avversari solo nella misura in cui coinvolgono i nostri stati psichici; ambedue, è vero, rendono presente alla mente ciò che in realtà è assente, ma il pensiero attrae nel suo presente che dura ciò che è o per lo meno è stato, mentre il volere, protendendosi nel futuro, muove in una regione in cui non esiste nessuna simile certezza. Per affrontare ciò che gli viene incontro da questa regione dell'ignoto, il nostro apparato psichico — l'anima in quanto distinta dalla mente — è equipaggiato mediante la capacità dell'attesa, le cui modalità principali sono la speranza e il timore. Le due modalità emotive sono intimamente connesse, nel senso che l'una è incline a ribaltarsi nel

suo apparente contrario, e a causa delle incertezze che abitano questa regione, tali mutamenti avvengono in modo quasi automatico. Ogni speranza comporta un timore e ogni timore cerca di alleviarsi convertendosi nella speranza corrispondente. Proprio a causa della loro natura mutevole, instabile, inquietante, l'antichità classica annoverava l'una e l'altro tra i doni malefici del vaso di Pandora.

In questa situazione disagevole, ciò che l'anima domanda alla mente non è tanto un dono profetico che sappia predire il futuro e rechi cosí conferma o alla speranza o al timore; assai piú consolatoria dei giochi fraudolenti degli indovini — auguri, astrologi e simili — è la teoria non meno fraudolenta che pretende di dimostrare che tutto ciò che è o sarà «doveva essere», secondo l'espressione felice di Gilbert Ryle [70]. Il fatalismo, che in verità «nessun filosofo di primo o di secondo piano ha mai difeso... o si è preoccupato granché di attaccare», ha goduto tuttavia attraverso i secoli di una carriera sorprendentemente fortunata nel pensiero comune; «tutti abbiamo i nostri momenti fatalisti», afferma Ryle [71], e la ragione è che nessun'altra teoria riesce a assopire cosí efficacemente ogni stimolo all'azione, ogni impulso a concepire un progetto, in una parola, ogni forma dell'Io-voglio. I vantaggi esistenziali del fatalismo si trovano delineati nitidamente nel trattato ciceroniano *De Fato*, tuttora l'esposizione canonica della controversia in questione. Per illustrare la proposizione «Ogni cosa è preordinata», Cicerone si avvale dell'esempio seguente: quando si cade malati, «è preordinato se si guarirà o non si guarirà, sia che si chiami un medico sia che non lo si chiami» [72] e, beninteso, che si chiami o no un medico sarebbe a sua volta preordinato. L'argomento sfocia perciò in un «regresso all'infinito» [73]. E con l'appellativo di «argomento ozioso», viene respinto poiché condurrebbe palesemente «all'abolizione totale dell'azione dalla vita». La sua grande attrattiva è che grazie ad esso «la mente è sollevata da ogni necessità di movimento» [74]. Nel presente contesto, l'interesse della posizione fatalistica ri-

[70] Cfr., del Ryle, l'esauriente disamina dell'argomento fatalista, *«It Was to Be»*, in *Dilemmas*, Cambridge, 1969, pp. 15-35.
[71] *Ibidem*, p. 28.
[72] Cicerone, *De Fato*, xiii, 30-14, 31.
[73] *Ibidem*, xv, 35.
[74] Come aveva già osservato Crisippo. V. *De Fato*, xx, 48.

siede nel fatto che essa riesce vittoriosamente ad abolire completamente il tempo futuro assimilandolo al passato. Ciò che *sarà* o potrebbe essere *«doveva* essere», poiché, come vuole Leibniz [75], «tutto ciò che sarà, *se effettivamente sarà*, non può concepirsi che non sia» (*«quicquid futurum est, id intellegi non potest*, si futurum sit, *non futurum esse»*). La virtú consolatoria della formula è mutuata da ciò che Hegel chiamava «la quiete del passato» (*«die Ruhe der Vergangenheit»*) [76], una quiete garantita dal fatto che ciò che è passato non può essere annullato e che la volontà «non riesce a volere a ritroso» [77].

Non il futuro in quanto tale, ma il futuro in quanto *progetto* della Volontà *nega* ciò che è dato. In Hegel e in Marx, la potenza della negazione, il cui motore spinge avanti la Storia, viene derivato dalla capacità della Volontà di attualizzare un progetto: il progetto nega tanto l'adesso quanto il passato, minacciando cosí il presente che dura dell'io pensante. In quanto la mente, ritiratasi dal mondo delle apparenze, trae l'assente — ciò che non è piú come ciò che non è ancora — alla propria presenza, è come se passato e futuro potessero unirsi sotto un denominatore comune ed essere cosí salvati insieme dal trascorrere del tempo. Ma il *nunc stans*, la lacuna tra passato e futuro in cui abbiamo individuato il luogo dell'io che pensa, se può assorbire ciò che non è piú senza essere disturbato dal mondo esterno, non può reagire con la stessa equanimità ai progetti formati dalla volontà per il futuro. Pur trattandosi di un'attività spirituale, ogni volizione si rapporta al mondo delle apparenze in cui il suo progetto deve trovare realizzazione; in evidente contrasto con il pensare, nessun volere si compie come fine a se stesso, pago di trovare il proprio adempimento nell'atto stesso di volere. Non solo ogni volizione concerne enti particolari ma — e questo è della massima importanza — guarda davanti a sé in vista del proprio fine, del momento cioè in cui voler-qualcosa si sarà convertito nel

[75] G.W. Leibniz, *Confessio Philosophi*, ed. bilingue a cura di O. Saame, Frankfurt, 1967, p. 66.
[76] G.W.F. Hegel, *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, a cura di G. Lasson, Leipzig, 1923, p. 204, in *«Naturphilosophie I A: Begriff der Bewegung»*.
[77] Cfr. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, parte II, «Della redenzione»: «La volontà non riesce a volere a ritroso... Che il tempo non possa camminare a ritroso, questo è il suo rovello; "ciò che fu" — cosí si chiama il macigno che la volontà non può smuovere» (trad. it. *Cosí parlò Zarathustra*, in *Opere*, cit., vol. VI, tomo I, p. 171).

far-qualcosa. In altre parole, lo stato emotivo normale dell'io che vuole è l'impazienza, l'agitazione e la «cura» (*Sorge*), non solo perché l'anima reagisce al futuro con la speranza e il timore, ma anche perché il progetto della volontà presuppone un Io-posso di cui non esiste nessuna garanzia. L'inquietudine ansiosa della volontà può essere placata solo dall'Io-posso-e-faccio, cioè dalla cessazione della propria attività e dalla liberazione della mente dalla presa di tale attività.

Insomma, la volontà vuol sempre *fare* qualcosa, e disprezza pertanto implicitamente il puro pensiero, la cui intera attività dipende da un «non far nulla». Allorché esamineremo la storia della Volontà si vedrà come nessun teologo o filosofo abbia mai lodato la «dolcezza» dell'esperienza dell'io che vuole, laddove i filosofi erano soliti celebrare quella dell'io che pensa. (Esistono due importanti eccezioni: Duns Scoto e Nietzsche, che interpretarono entrambi la Volontà come una sorta di potenza: *«voluntas est potentia quia ipsa aliquid potest»*, che è come dire che l'io che vuole prende diletto di se stesso — *«condelectari sibi»* — nella misura in cui l'Io-voglio è l'anticipazione di un Io-posso; l'Io-voglio-*e*-posso costituisce il diletto della Volontà) [78].

Sotto questo profilo, nella sfera di ciò che chiameremo la «tonalità» delle attività spirituali, la capacità della Volontà di avere presente il non-ancora è l'esatto contrario del ricordo. Il ricordo ha col pensiero un'affinità naturale; ogni pensare, come si è detto, è un ri-pensare. E le direzioni di pensiero procedono nel modo piú naturale, quasi automaticamente, dal rammemorare, senza nessuna soluzione di continuità. Per questo, in Platone, l'*anamnēsis* poteva rivelarsi una ipotesi cosí plausibile per spiegare la capacità di apprendimento dell'uomo; e per questo Agostino poteva identificare in modo cosí persuasivo mente e *memoria*. Il ricordo può turbare l'anima con il desiderio del passato, ma tale nostalgia, anche se contiene dolore e amarezza, non turba l'equanimità della mente, poiché concerne cose che non è in nostro potere cambiare. Al contrario, l'io che vuole, che guarda avanti e non indietro, ha a che fare con cose che sono sí in nostro potere, ma la cui realizzazione non è per nulla sicura. La tensione che ne

[78] V. infra, cap. VII, nota 89.

risulta, diversamente dall'eccitazione piuttosto stimolante che può accompagnarsi alle attività di risoluzione dei problemi, provoca nell'anima una sorta di inquietudine che sconfina facilmente nel tumulto, una mescolanza di timore e speranza che diviene insopportabile una volta che si scopra, secondo la formula di Agostino, che volere ed esser capaci di realizzare, *velle e posse*, non sono lo stesso. E tale tensione non può essere risolta se non dall'azione, cioè rinunciando completamente ad ogni attività spirituale: il semplice trapasso dal volere al pensare non produce nulla di piú di una paralisi temporanea della volontà, allo stesso modo in cui un trascorrere dal pensare al volere è sentito dall'io che pensa come una paralisi temporanea dell'attività di pensiero.

Parlando in termini di tonalità — il modo cioè in cui la mente agisce sull'anima e produce i suoi umori e stati emotivi, indipendentemente dagli eventi esterni, creando cosí una sorta di *vita* della mente — lo stato emotivo dominante dell'io che pensa è la *serenità*, il puro godimento di un'attività che non è mai costretta a superare la resistenza della materia. Nella misura in cui tale attività è in stretta connessione col ricordo, il suo stato emotivo è incline alla melanconia — secondo Kant e Aristotele, l'umore peculiare del filosofo. Lo stato emotivo dominante della Volontà è l'ansietà della *tensione*, che manda in rovina la «tranquillità della mente», l'*«animi tranquillitas»* di Leibniz su cui, a suo dire, insiste ogni «filosofo serio» [79] e che, dal canto suo, egli trovò nelle direzioni di pensiero comprovanti che questo è il «migliore di tutti i mondi possibili». In tale prospettiva, l'unico compito che resta alla Volontà è di fatto un «voler non volere», giacché ogni atto voluto può solo costituire una dissonanza nell'«armonia universale» del mondo, in cui «ogni cosa che è, guardata dal punto di vista del Tutto, è la migliore» [80].

Cosí, con ammirevole coerenza, Leibniz reputa che il peccato di Giuda non sia il tradimento di Gesú, ma il suicidio: nel condannare se stesso, egli condannò implicitamente la creazione divina nella sua totalità; odiando se stesso, portò odio al Creatore [81]. E lo stesso pensiero, nella sua versione piú

[79] G.W. Leibniz, *op. cit.*, p. 110.
[80] *Ibidem*, p. 122.
[81] *Ibidem*, pp. 42, 44, 76, 92, 98, 100.

radicale, s'incontra in una delle proposizioni condannate di Meister Eckhart: «Se qualcuno avesse commesso mille peccati mortali, se fosse rettamente disposto non dovrebbe volere di non averli commessi» («*Wenn jemand tausend Todsünden begangen hätte, dürfte er, wäre es recht um ihn bestellt, nicht wollen, sie nicht begangen zu haben*») [82]. È forse lecito congetturare che questo sconcertante ripudio del pentimento da parte di due pensatori cristiani fosse motivato, nel caso di Eckhart, da una fede traboccante, tale da esigere, a imitazione di Gesú, che il peccatore perdonasse a se stesso come gli si chiedeva di perdonare agli altri, «sette volte al giorno»: non farlo significherebbe dichiarare che non solo per lui, ma per la totalità della Creazione sarebbe stato meglio non essere mai nati («meglio che gli fosse appesa una macina al collo e venisse sommerso nel fondo del mare»). Quanto a Leibniz, si può scorgere in tale ripudio il trionfo estremo dell'io che pensa sull'io che vuole, in ragione del tentativo futile e vano di quest'ultimo di volere a ritroso, volere che, se coronato da successo, non potrebbe sfociare che nell'annientamento di tutto ciò che è.

6. *La soluzione di Hegel: la filosofia della Storia*

Nessun filosofo ha descritto l'io che vuole nel suo scontro con l'io che pensa in modo piú simpatetico, piú penetrante, piú fertile di conseguenze per la storia del pensiero di Hegel. La questione è in realtà abbastanza complessa, non solo per la terminologia esoterica ed estremamente personale di Hegel, ma anche perché egli tratta il problema nella sua globalità nel contesto delle sue speculazioni sul tempo e non nei passi piuttosto scarni, benché per nulla insignificanti — della *Fenomenologia dello Spirito*, della *Filosofia del Diritto*, dell'*Enciclopedia* e della *Filosofia della Storia* — che trattano direttamente della Volontà. Tali passi sono stati raccolti e interpretati da Alexandre Koyré in un saggio poco noto e assai importante (pubblicato nel 1934 col titolo fuorviante di *Hegel à Jéna*) [83], dedicato ai testi cruciali di Hegel sul Tempo — dalla giovanile

[82] Citato da Walter Lehmann nella sua Introduzione a un'antologia degli scritti tedeschi, *Meister Eckhart*, Göttingen, 1919, proposizione 15, p. 16.

[83] Il saggio è ora disponibile in *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, 1961.

Jenenser Logik o dalla *Jenenser Realphilosophie* alla *Fenomenologia*, all'*Enciclopedia* e ai vari manoscritti facenti capo alla *Filosofia della Storia*. La traduzione e il commentario di Koyré divennero «la fonte e la base» dell'interpretazione straordinariamente influente della *Fenomenologia* da parte di Alexandre Kojève [84]. Riprenderò ora da vicino l'argomentazione di Koyré.

La sua tesi principale è che la «maggiore originalità» di Hegel risiede nella sua «insistenza sul futuro, nel primato assegnato al futuro sul passato» [85]. Se non si trattasse di Hegel, non ci sarebbe motivo di stupore. Perché mai un filosofo del XIX secolo, condividendo la fiducia nel Progresso dei suoi predecessori del XVII e XVIII secolo, oltre che dei suoi contemporanei, non avrebbe dovuto trarne la deduzione inevitabile e assegnare al futuro il primato sul passato? Dopo tutto, lo stesso Hegel diceva che «ognuno è figlio del suo tempo e, di conseguenza, la filosofia è il *proprio tempo compreso nel pensiero*». Ma nello stesso contesto egli affermava anche che «comprendere ciò che esiste è il compito della filosofia, poiché ciò che esiste è ragione», ovvero, «ciò che è *pensato* è, e ciò che è, esiste solo in quanto è pensiero» («*Was* gedacht *ist, ist*; *und was* ist, ist *nur, insofern es Gedanke ist*») [86]. Ed è su questa premessa che si fonda il contributo piú importante e influente di Hegel alla filosofia. Hegel, infatti, è sopra ogni altra cosa il primo pensatore a concepire una filosofia della storia, ovvero una filosofia del passato: richiamato dallo sguardo retrospettivo dell'io che pensa e rammemora, il passato viene «interiorizzato» (*er-innert*), diviene elemento integrante dello spirito grazie alla «fatica del concetto» («*die Anstrengung des Begriffs*») e in questo modo, mediante l'interiorizzazione, realizza la «*conciliazione*» di Spirito e Mondo. Vi fu mai trionfo maggiore dell'io pensante di quello rappresentato in questo copione? Nel suo ritrarsi dal mondo delle apparenze, l'io che pensa non deve piú pagare il prezzo della «distrazione» e del-

[84] Ora tradotta in inglese, *Introduction to the Readings of Hegel*, New York, 1969, p. 134.

[85] A. Koyré, *op. cit.*, p. 177.

[86] G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Prefazione (trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari, 1978, p. 17: «Ciò che è razionale è reale; e ciò che è reale è razionale»); *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, par. 465 nella seconda edizione (trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, 2 voll., Bari, 1975, vol. II, p. 460 n.).

l'alienazione dal mondo. Secondo Hegel, lo spirito, grazie alla riflessione, può assimilare a se stesso — per dir cosí, succhiare dentro di sé — non tutte le apparenze, certo, ma tutto ciò che in esse sia stato significativo, escludendo ogni cosa non assimilabile come accidente irrilevante, senza conseguenze per il corso della Storia come per la direzione del pensiero discorsivo.

Eppure, come ha scoperto Koyré, il primato del passato dilegua del tutto non appena Hegel perviene a discutere del Tempo, ai suoi occhi, innanzitutto, «il tempo umano»[87] il cui flusso l'uomo sperimenta dapprima, per cosí dire, in modo non riflessivo come puro movimento, sino a che non gli capita di riflettere sul significato degli eventi esterni. Si scopre allora che l'attenzione della mente è diretta in primo luogo verso il futuro, vale a dire, verso il tempo che è nel processo di venire verso di noi (lo indica, come si è detto, il tedesco *Zukunft*, da *zu kommen*, allo stesso modo del francese *avenir* da *à venir*); e questo futuro anticipato nega il «presente che dura» della mente trasformandolo in un anticipato «non-piú». In tale contesto, «la dimensione temporale dominante è il futuro, che assume priorità sul passato»: «Il tempo trova la propria verità nel futuro, poiché è il futuro che porterà l'Essere a fine e compimento. Ma l'Essere, finito e compiuto, appartiene come tale al Passato»[88]. Questo rovesciamento della sequenza temporale ordinaria — passato-presente-futuro — è provocato dalla negazione che l'uomo oppone al suo presente: egli «dice *no* al proprio Adesso» e crea cosí il proprio futuro[89]. Da parte sua, in questo contesto, Hegel non parla della Volontà, né del resto Koyré; sembra però evidente che la facoltà che appare dietro alla negazione dello Spirito non sia il pensare bensí il volere, e che la descrizione hegeliana del tempo quale è esperito dall'uomo sia in rapporto con la sequenza temporale appropriata all'io che vuole.

Appropriata, si è detto, poiché l'io che vuole, quando forma i suoi progetti, vive realmente per il futuro. La ragione per cui, nelle parole memorabili di Hegel, «il presente [l'Adesso] non può resistere al futuro», non consiste nell'inesorabilità con cui a ogni oggi segue un domani (questo domani, infatti, se non progettato e padroneggiato dalla Volontà, potrebbe benissimo equivalere a una mera ripetizione di ciò che è trascorso — come difatti frequentemente avviene); l'oggi nella sua intima essenza è minacciato solo dall'interferenza della mente, che lo nega e, mediante la Volontà, evoca il non-ancora assente, cancellando nella mente il presente o, piuttosto, considerandolo come quell'effimero intervallo di tempo la cui essenza è di non essere: «L'Adesso è vuoto... esso adempie se stesso nel futuro. Il futuro è la sua realtà»[90]. Nella prospettiva dell'io che vuole, «il futuro è immediatamente nel presente, poiché vi è contenuto come negativo. L'Adesso è insieme tanto l'essere che dilegua quanto il non-essere [che]... si converte in Essere»[91].

In quanto l'io s'identifica con l'io che vuole — e si vedrà come tale identificazione sia stata effettivamente proposta da alcuni volontaristi che derivano il *principium individuationis* dalla facoltà di volere — la sua esistenza è «in una trasformazione continua del [proprio] futuro in un Adesso, e cessa di essere il giorno in cui non resta piú nessun avvenire, in cui non vi è piú niente a venire [*le jour où il n'y a plus d'avenir, où rien n'est plus à venir*], allorché ogni cosa è giunta e tutto è "compiuto"»[92]. Dal punto di vista della Volontà, la vecchiaia consiste nella contrazione massima della dimensione del futuro, e la morte dell'uomo significa non tanto la sua sparizione dal mondo delle apparenze quanto la sua perdita definitiva di un futuro. Tale perdita, tuttavia, coincide con il compimento ultimo della vita individuale che, giunta alla fine, sottratta al mutamento incessante del tempo e all'incertezza del proprio futuro, si apre alla «tranquillità del passato» e con ciò all'analisi riflessiva, allo sguardo retrospettivo dell'io che pensa nella sua ricerca di significato. E allora, dal punto di vista dell'io che pensa, la vecchiaia è, come dice Heidegger, il tempo della meditazione, ovvero, con Sofocle, il tempo della «pace» e della «libertà»[93] — liberazione dalla schiavitú delle passioni del

87 A. Koyré, *op. cit.*.
88 *Ibidem*, pp. 177 e 185, nota.
89 *Ibidem*, p. 188.

90 G.W.F. Hegel, *Jenenser Logik*, cit., p. 204.
91 A. Koyré, *op. cit.*, p. 183, che cita Hegel, *Jenenser Realphilosophie*, a cura di J. Hoffmeister, Leipzig, 1932, vol. II, pp. 10 ss.
92 A. Koyré, *op. cit.*, p. 177.
93 Platone, *Repubblica*, 329 b-c (trad. it. in *Opere*, 2 voll., Bari, 1974, vol. II, p. 140).

corpo, certamente, ma anche dalla schiavitú della passione divorante di cui la mente grava l'anima, la passione della volontà chiamata «ambizione».

In altre parole, il passato inizia con il dileguare del futuro e, in tale tranquillità, l'io pensante afferma se stesso. Ma ciò avviene solo quando ogni cosa è giunta alla fine, e il Divenire, nel cui processo l'Essere si dispiega e si sviluppa, si è arrestato. Infatti, «l'inquietudine è il fondamento dell'Essere» [94]; è il prezzo da pagare per la Vita, proprio come la morte, o meglio, l'anticipazione della morte, è il prezzo che si paga per la tranquillità. E l'irrequietezza del vivente non viene dalla contemplazione del cosmo o della storia; non è l'effetto di un movimento esterno — il moto incessante degli esseri naturali o le incessanti fluttuazioni dei destini umani: il suo luogo e la sua origine sono la mente dell'uomo. Ciò che nel successivo pensiero esistenzialista diverrà l'idea che la mente dell'uomo si autoproduce figura in Hegel come «autocostituzione del Tempo» [95]: non solo l'uomo è temporale, ma *è* il Tempo.

Senza l'uomo forse resterebbe il movimento, ma non vi sarebbe il Tempo. Né potrebbe esserci se la mente umana fosse equipaggiata solo per pensare, per riflettere su ciò che è dato, su ciò che è come è e non potrebbe essere altrimenti; in tal caso l'uomo vivrebbe spiritualmente in un presente perpetuo. Sarebbe incapace di rendersi conto che, egli stesso, una volta non era e un giorno non sarà piú, non sarebbe cioè in grado di comprendere che cosa per lui significa esistere. (È per effetto della concezione hegeliana secondo cui la mente umana produce il tempo che ha luogo l'altra sua identificazione, piú ovvia, di logica e storia, identificazione che costituisce realmente, come notò a suo tempo Léon Brunschvicg, «uno dei pilastri essenziali del suo sistema» [96].

Ma in Hegel lo spirito non produce il tempo che in virtú della volontà, il suo organo del futuro, e in tale prospettiva il futuro è anche l'origine del passato, nella misura in cui quest'ultimo è generato spiritualmente dall'anticipazione nella mente di un futuro anteriore, allorché l'immediato Io-sarò

94 A. Koyré, *op. cit.*, p. 166.
95 *Ibidem*, p. 174.
96 V. il paragrafo su «La terminologie hégélienne» in A. Koyré, *op. cit.*, p. 213.

sarà divenuto un Io-sarò-stato. In questo schema, il passato è prodotto dal futuro e il pensiero, che contempla il passato, è il risultato della Volontà. Giacché, in ultima istanza, la volontà anticipa la frustrazione definitiva dei progetti della volontà — la morte; anche questi progetti, un giorno, saranno stati. (Non è forse senza interesse notare che Heidegger, afferma parimenti che «*Die Gewesenheit entspringt in gewisser Weise der Zukunft*» — il passato, l'«esser-stato», in un certo senso ha la sua origine nell'avvenire) [97].

In Hegel, l'uomo non si distingue dalle altre specie animali per essere un *animal rationale*, ma per esser la sola creatura vivente che sa della propria morte. Proprio a questo punto estremo dell'anticipazione da parte dell'io che vuole si costituisce l'io pensante. Nell'anticipazione della morte, i progetti della volontà assumono l'apparenza di un passato anticipato e, come tali, possono divenire oggetto della riflessione; ed è in questo senso che Hegel sostiene che solo lo spirito che «non ignora la morte» consente all'uomo di «dominare la morte», di «sopportarla e mantenersi in essa» [98]. Secondo le parole di Koyré, nell'istante in cui la mente si confronta con la propria fine «il moto incessante della dialettica temporale si arresta e il tempo si è "adempiuto"; questo tempo "adempiuto" ricade in modo naturale e nella sua interezza nel passato». Ciò significa che «il futuro ha perduto il suo potere su di esso» e si è consegnato al presente durevole dell'io che pensa. Si scopre cosí che «il vero Essere [del futuro] deve essere l'Adesso» [99]. Ma in Hegel tale *nunc stans* non è piú temporale; è un «*nunc aeternitatis*», giacché per lui l'eternità costituisce anche la quintessenza del Tempo — l'«immagine dell'eternità» di Platone — visto come «eterno movimento della mente» [100]. Il Tempo stesso è eterno nell'«unione del Presente, del Futuro e del Passato» [101].

Semplificando all'eccesso, che esista qualcosa come una *Vita* della mente si deve alla sua disposizione al futuro e alla sua conseguente «irrequietezza»; che esista qualcosa come una

97 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 326 (trad. it. *Essere e tempo*, cit., p. 391).
98 A. Koyré, *op. cit.*, p. 188, che cita la *Phänomenologie des Geistes*.
99 *Ibidem*, p. 183, che cita la *Jenenser Realphilosophie*.
100 Cosí il Koyré nel paragrafo «Hegel à Jéna», in *op. cit.*, p. 188.
101 A. Koyré, *op. cit.*, p. 185, che cita la *Jenenser Realphilosophie*.

vita della *Mente* si deve alla morte che, preveduta come fine assoluta, arresta la volontà e trasforma il futuro in un passato anticipato, i progetti della volontà in oggetti del pensiero, l'attesa dell'anima in un'anticipata rammemorazione. Cosí riassunta ed ipersemplificata, la dottrina di Hegel sembra cosí moderna, il primato del futuro nelle sue speculazioni sul tempo appare cosí conforme alla fede dogmatica nel Progresso propria del suo secolo, il passaggio dal pensare al volere e di nuovo al pensare sembra una soluzione cosí ingegnosa al problema del filosofo moderno (come giungere a un compromesso con la tradizione accettabile per l'epoca moderna), che si sarebbe inclini a negare fin da ora alla costruzione hegeliana la qualifica di contributo autentico e originario ai problemi dell'io che vuole. Ma è vero, però, che nelle sue speculazioni sul tempo Hegel ha un curioso predecessore, a cui nulla avrebbe potuto essere piú estraneo dell'idea di progresso, a cui nulla poteva interessare meno della scoperta di una legge che governasse gli eventi della storia.

Si tratta di Plotino. Anch'egli ritiene che la mente umana, l'«anima» (*psychē*) dell'uomo, è l'origine del tempo. Il tempo è generato dalla natura «iperattiva» dell'anima (*polypragmōn*, termine che evoca l'indaffaratezza di un trafficone); bramosa della propria immortalità futura, essa «ricerca qualcosa di piú del suo stadio presente» e cosí sempre «procede verso un "dopo" e un "e poi", verso ciò che non è l'identico ma qualcosa d'altro e d'altro ancora. Cosí procedendo, abbiamo percorso un lungo tratto del nostro viaggio [verso la nostra eternità futura] e costruito il tempo, immagine dell'eternità». Perciò, «il tempo è la vita dell'anima»; dal momento che «il dispiegarsi della vita implica il tempo», l'anima «produce la successione [temporale] insieme con la propria attività» sotto forma di «pensiero discorsivo», la cui discorsività corrisponde al «movimento dell'anima che passa da un modo di essere a un altro modo di essere»; il tempo, dunque, non è «accompagnamento dell'Anima... ma qualcosa che... è in essa e insieme con essa» [102]. In altre parole, per Plotino come per Hegel, il tempo

[102] Il passo di Plotino è un commentario del *Timeo* di Platone, 37c-38b. Si legge nelle *Enneadi*, III, 7, 11 (trad. it. *Enneadi*, 3 voll., Bari, 1947-1949, vol. II, pp. 133-136).

è generato dall'innata irrequietudine della mente, dal suo tendersi nel futuro, coi suoi progetti e la sua negazione dello «stato presente». E in ambedue i casi l'autentico compimento del tempo è l'eternità, ovvero, in termini terreni, su un piano esistenziale, il passare della mente dal volere al pensare.

Comunque sia, si trovano in Hegel passi numerosi che stanno a indicare come la sua filosofia sia meno ispirata dalle opere dei suoi predecessori, sia in minor misura una reazione alle loro opinioni o un tentativo di «risolvere» i problemi della metafisica, sia, in una parola, meno libresca, dei sistemi di quasi tutti i filosofi successivi all'antichità, non solo quelli che l'hanno preceduto ma anche quelli che l'hanno seguito. Nel passato recente tale peculiarità ha spesso ottenuto il debito riconoscimento [103]. Per aver costruito una storia consequenziale della filosofia in corrispondenza con la storia politica e fattuale — qualcosa, prima di lui, di completamente sconosciuto — fu proprio Hegel a rompere con la tradizione, poiché fu il primo grande pensatore a prendere la storia sul serio, vale a dire, come generatrice di verità.

Mai, prima di lui, la sfera degli affari umani, in cui tutto ciò che è stato prodotto è prodotto dall'uomo o dagli uomini, era stata considerata in questo modo da un filosofo. Tale novità fu la conseguenza di un evento: la Rivoluzione francese. «La rivoluzione — ammette Hegel — può aver ricevuto il suo primo impulso dalla filosofia», ma la sua «significazione storico-universale» consiste nel fatto che, per la prima volta, l'uomo osò mettersi a testa in giú, «reggersi sulla sua testa e sul pensiero, e costruire la realtà conformemente ad esso». «Mai da che il sole splende nel firmamento e i pianeti girano intorno ad esso, s'era ancora scorto che l'esistenza dell'uomo si basa sulla sua testa, cioè sul pensiero... Questa fu dunque una splendida aurora... Tutti gli esseri pensanti parteciparono al giubilo di quest'epoca... un entusiasmo dello spirito per-

[103] Un resoconto eccellente e minuzioso della letteratura su Hegel è ora disponibile in M. Theunissen, *Die Verwirklichung der Vernunft. Zur Theorie-Praxis-Diskussion im Anschluss an Hegel*, Beiheft 6 del *Philosophische Rundschau*, Tübingen, 1970. Le opere piú importanti per il presente contesto sono: Franz Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, 2 voll. (1920), Aalen, 1962 (trad. it. *Hegel e lo Stato*, Bologna, 1976); J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Frankfurt a. Mein, 1965 (trad. it. *Hegel e la rivoluzione francese*, Napoli, 1970). M. Riedel, *Theorie und Praxis im Denken Hegels*, Stuttgart, 1965.

corse come un fremito tutto il mondo, come se allora si fosse compiuta per la prima volta la vera conciliazione del Divino col Secolare»[104]. Ciò che quell'evento aveva dato a vedere equivaleva a una nuova dignità dell'uomo: «rendere pubbliche le idee che mostrano in qual modo ogni cosa dovrebbe essere, farà sí che dilegui il comodo letargo della gente posata [*die gesetzten Leute*], disposta ad accettare eternamente tutto per come è»[105].

Hegel non dimenticò mai quest'esperienza giovanile. Ancora negli anni 1829-1830, diceva ai suoi studenti: «È in simili tempi di rivolgimento politico che la filosofia trova il proprio posto; è allora che il pensiero anticipa e plasma la realtà. Perché quando una forma dello Spirito non soddisfa piú, la filosofia ne prende viva nota per comprendere l'insoddisfazione»[106]. Insomma, Hegel giungeva quasi a smentire esplicitamente la sua celebre dichiarazione sulla nottola di Minerva nella «Prefazione» alla *Filosofia del Diritto*. Sino alla fine, la «splendida aurora» della sua giovinezza ispirò e informò tutti i suoi scritti. Nella Rivoluzione francese, principi e pensieri erano stati *realizzati*; si era verificata una *conciliazione* tra il «Divino», che accompagna l'uomo nell'atto di pensare, e il «secolare», gli affari degli uomini.

Tale conciliazione è al centro di tutto il sistema hegeliano. Se fosse possibile comprendere la *Storia universale* — e non solo le storie di epoche e nazioni particolari — come un'unica successione di eventi il cui esito finale coincidesse con il momento in cui il «Regno dello Spirito... manifesta se stesso nell'esistenza esteriore», si «incarna» nella «vita del secolo»[107], non sarebbe piú vero che il corso della storia è affidato al caso, che la sfera degli affari umani è vuota di significato. La Rivoluzione francese era stata la prova che «la Verità nella sua forma vivente poteva mostrarsi negli affari del mondo»[108]. Adesso diveniva possibile considerare ogni momento della sequenza storica universale come un «doveva essere» e assegnare alla filosofia il compito di «comprendere questo piano», dal suo inizio, la sua «sorgente nascosta» o il suo «principio nascente... nel grembo del tempo», sino alla sua «esistenza presente, fenomenica»[109]. Hegel identifica questo «Regno spirituale» con il «Regno della Volontà»[110] in quanto le volontà degli uomini sono necessarie perché si produca la sfera dello spirito, e per tale ragione afferma che «la Libertà della Volontà *per se* [cioè la libertà che la Volontà necessariamente vuole]... è essa stessa assoluta... Essa è... ciò per cui l'Uomo diviene Uomo: dunque è il principio fondamentale dello Spirito»[111]. In realtà, la sola garanzia — se si può dire tale — che la meta ultima del dispiegarsi dello Spirito del Mondo negli affari mondani debba identificarsi con la Libertà è implicita in quella libertà che è implicita nella Volontà.

«La nozione cui... la filosofia deve condurci è che il mondo reale è come dovrebbe essere»[112], e poiché per Hegel la filosofia si occupa di «ciò che è vero eternamente, non di Ieri né di Domani, bensí del Presente come tale, dell'"Adesso" nel senso d'una presenza assoluta»[113], siccome dall'angolo visuale dell'io che pensa la mente è «l'Adesso come tale», occorre che la filosofia risolva il conflitto tra l'io che pensa e l'io che vuole. Essa deve conciliare le speculazioni sul tempo appartenenti alla prospettiva della Volontà e al suo concentrarsi sul futuro con il Pensiero e la sua prospettiva di un presente che dura.

Il tentativo è lungi dall'esser coronato da successo. Come osserva Koyré nelle proposizioni conclusive del suo saggio, la nozione hegeliana di un «sistema» non potrebbe scontrarsi piú violentemente con il primato che egli assegna al futuro. Tale primato esige che il tempo non avrà mai termine fin tanto che l'uomo esiste sulla terra, mentre la filosofia nel senso hegeliano — la nottola di Minerva che spicca il suo volo sul far del crepuscolo — esige un arresto del tempo reale, non semplicemente la sospensione del tempo durante l'attività dell'io che

104 G.W.F. Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*, Hälfte II, «Die Germanische Welt», a cura di G. Lasson, Leipzig, 1923, p. 926 (trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, 4 voll., Firenze, 1967, vol. IV, p. 203 e p. 205).

105 Cosí Hegel in una lettera a Schelling del 16 aprile 1795: *Briefe*, Leipzig, 1887, vol. I, p. 15 (trad. it. in *Lettere*, Bari, 1972, p. 15).

106 Citato da M. Theunissen, *op. cit.*

107 G.W.F. Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*, cit.; trad. ingl. *The Philosophy of History*, New York, 1956, p. 442 (trad. it. cit., vol. IV, p. 198).

108 *Ibidem*, p. 446 (trad. it. cit., p. 203).

109 *Ibidem*, pp. 30 e 36 (trad. it. cit., vol. I, p. 65).

110 *Ibidem*, p. 442 (trad. it. cit., vol. IV, p. 198).

111 *Ibidem*, p. 443 (trad. it. cit., vol. IV, p. 199).

112 *Ibidem*, p. 36 (trad. it. cit., vol. I, p. 65).

113 *Ibidem*, p. 79 (trad. it. cit., vol. I, p. 189). Cfr. *Werke*, Berlin, 1840, vol. IX, p. 98.

pensa. In altre parole, la filosofia di Hegel potrebbe pretendere una verità oggettiva solo a condizione che la storia fosse di fatto giunta alla fine, che l'umanità non avesse piú futuro, che nulla potesse ancora avvenire a recare qualcosa di nuovo. E Koyré aggiunge: «È possibile che Hegel credesse questo... persino che credesse... che tale condizione essenziale [per una filosofia della storia] costituisse *già* una realtà in atto... e che proprio per questa ragione egli stesso poteva — aveva potuto — portarla a compimento» [114]. (Tale è difatti la convinzione di Kojève, per il quale il sistema hegeliano è *la* verità e, di conseguenza, la fine definitiva cosí della filosofia come della storia).

Il fallimento finale di Hegel nel conciliare le due attività spirituali, pensare e volere, con le loro opposte concezioni temporali, mi sembra evidente anche se, da parte sua, egli non sarebbe stato d'accordo: il pensiero speculativo costituisce per l'appunto «l'unità del pensiero e del *tempo*» [115]; non ha a che fare con l'Essere ma col *Divenire*, e oggetto della mente pensante non è l'Essere ma un «Divenire, oggetto dell'intuizione» [116]. Il solo movimento che può essere intuito è un moto circolare che ruota formando «un ciclo che ritorna su se stesso... che presuppone il proprio principio e lo raggiunge solo alla fine». Questa concezione temporale, si è visto, è in perfetta sintonia con la filosofia classica greca, mentre invece la filosofia post-classica, nel solco della scoperta della volontà come molla spirituale dell'azione, esige un tempo lineare, senza il quale il Progresso sarebbe impensabile. Hegel risolve questo problema (come trasformare la circolarità in una linea progressiva), assumendo che dietro tutti gli individui appartenenti alla specie umana esista qualcosa e che questo qualcosa, chiamato Umanità, sia in realtà un «qualcuno» che egli battezzò «Spirito del Mondo»: ai suoi occhi, non si trattava di un semplice ente di pensiero, ma di una presenza che prende corpo (s'incarna) nell'Umanità come la mente dell'uomo si incarna nel corpo. Ora, questo Spirito che prende corpo nell'Umanità, non già negli individui o nei popoli particolari, segue

114 A. Koyré, *op. cit.*, p. 189.
115 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807); trad. ingl. *The Phenomenology of Mind*, a cura di J.B. Baillie, New York, 1964, p. 803 (trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll., Firenze, 1963, vol. II, p. 300).
116 A. Koyré, *op. cit.*, p. 164, che cita l'*Enciclopedia*, n. 258.

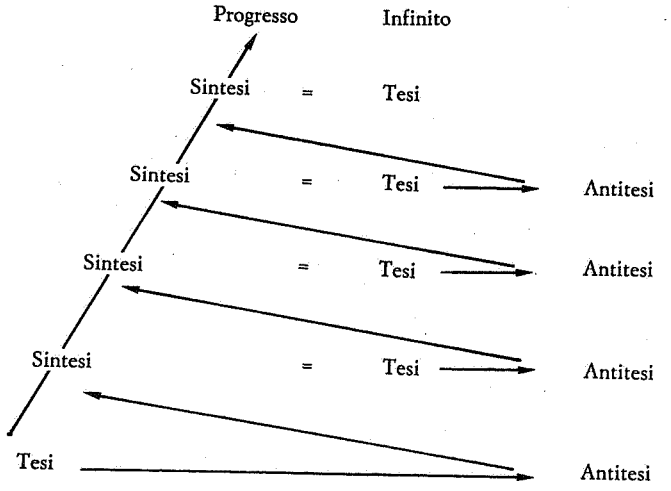
un moto rettilineo, connaturato al succedersi delle generazioni. Ogni nuova generazione si configura un «nuovo stadio d'esistenza, un nuovo mondo» e deve quindi «ricominciare tutto da capo», ma «*comincia a un livello superiore*» poiché, essendo umana, dotata di una mente, ossia di Memoria, «conserva la [precedente] esperienza» (i corsivi sono miei) [117].

Simile movimento, in cui la concezione temporale ciclica e quella lineare si conciliano o uniscono formando una *Spirale*, non è fondata né nelle esperienze dell'io che pensa né in quelle dell'io che vuole: è il movimento svincolato da ogni esperienza dello Spirito del mondo che costituisce il *Geisterreich* di Hegel, «il regno degli spiriti... che assume figura determinata nell'esistenza, [in virtú di] una successione in cui l'uno si stacca e si libera dall'altro, e ognuno rileva dal predecessore l'impero del mondo spirituale» [118]. Si tratta indubbiamente di una soluzione assai ingegnosa del problema della Volontà e della sua conciliazione con il puro pensiero; si tratta però di una soluzione ottenuta a detrimento di entrambi — dell'io pensante che esperisce un presente che dura e dell'insistenza dell'io che vuole sul primato del futuro. In altri termini, non è nient'altro che un'ipotesi.

Per di piú, la plausibilità di tale ipotesi dipende interamente dal presupposto dell'esistenza di un'*unica* Mente [*Mind*] universale che governa la pluralità delle volontà umane e le dirige verso una «pienezza di significato» derivante dal bisogno della ragione, cioè, in termini psicologici, dal desiderio molto umano di vivere in un mondo che *è* come *dovrebbe* essere. Incontriamo una soluzione analoga in Heidegger, la cui penetrazione nella natura della Volontà è incomparabilmente piú profonda e la cui mancanza di simpatia per questa facoltà è esplicita, costituendo di fatto la vera svolta (*Kehre*) della seconda fase della sua riflessione: non «la volontà umana [è] l'origine della volontà di volontà», ma «l'uomo è voluto dalla Volontà di volontà, senza rendersi conto dell'essenza di questo volere» [119].

117 G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Mind*, trad. ingl. cit., pp. 801, 807-808. I corsivi sono miei (trad. it. cit., vol. II, pp. 299, 305).
118 *Ibidem*, p. 808 (trad. it. cit., p. 305).
119 M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik*, in *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954, vol. I, p. 89 (trad. it. *Oltrepassamento della metafisica*, sez. xxii, in *Saggi e discorsi*, Milano, 1976, p. 58).

Alcune osservazioni tecniche possono essere appropriate a questo punto, considerando la rinnovata fortuna hegeliana degli ultimi decenni, in cui hanno avuto un ruolo pensatori notevolmente agguerriti. L'ingegnosità del movimento dialettico triadico — dalla Tesi all'Antitesi e alla Sintesi — colpisce in modo particolare quando lo si applichi alla moderna idea di Progresso. Benché dal canto suo Hegel credesse con ogni probabilità a un arresto temporale, a una fine della Storia che consentisse alla mente d'intuire e concettualizzare l'intero ciclo del Divenire, tale movimento dialettico, considerato in sé e per sé, sembra garantire un progresso *infinito*, nella misura in cui il primo movimento dalla Tesi all'Antitesi sfocia in una Sintesi, che immediatamente si pone come nuova Tesi. Benché il moto originario non abbia nulla di progressivo ma ritorni su se stesso con andamento oscillante, il movimento da Tesi a Tesi che si instaura alle spalle di tale ciclicità costituisce una linea progressiva rettilinea. Volendo visualizzare questo tipo di movimento, otterremmo la figura seguente:



Lo schema nel suo insieme ha il vantaggio di assicurare il progresso nello stesso tempo in cui, senza spezzare il continuum temporale, riesce a rendere conto del fatto storico innegabile del sorgere e della caduta delle civiltà. In particolare, l'elemento ciclico consente di considerare ogni fine come un

nuovo inizio: l'Essere e il Nulla «sono la stessa cosa, cioè il Divenire... Una direzione è il Perire: l'Essere trapassa nel Nulla; ma parimenti il Nulla è il suo stesso contrario, una transizione all'Essere, cioè il Sorgere» [120]. Per di piú, l'infinità stessa del movimento, anche se per certi versi in contrasto con altri passi hegeliani, si accorda perfettamente con la concezione temporale dell'io che vuole e con il primato che esso conferisce al futuro sopra il presente e il passato. Non addomesticata dalla Ragione e dal suo bisogno di pensare, la Volontà nega il presente (e il passato) anche quando il presente la pone di fronte alla traduzione in atto del suo stesso progetto. Se lasciata a se stessa, come osservò Nietzsche, la Volontà dell'uomo «piuttosto che non volere preferirebbe volere il Nulla» [121], e il pensiero di un progresso infinito implicitamente «nega ogni suo traguardo e ammette dei fini solo come mezzi che [gli] consentano di superare se stesso nel suo gioco» [122]. In altre parole, la potenza della negazione inerente alla Volontà e concepita come motore della Storia (non solo in Marx, ma, implicitamente, già in Hegel) è una forza distruttrice, annichilante, che potrebbe benissimo tradursi in un processo di annientamento permanente come in un processo di Progresso Infinito.

La ragione per cui Hegel poté costruire il movimento Storico-universale in termini di linea *ascendente*, tracciata dall'«astuzia della Ragione» dietro le spalle degli uomini agenti, deve rinvenirsi, a mio avviso, nell'assunto, da lui mai posto in questione, che il processo dialettico stesso *parte* dall'Essere, assume l'Essere per scontato (in contrapposto a ogni *Creatio ex nihilo*) nella sua marcia verso il Non-Essere e il Divenire. Dall'Essere iniziale tutte le transizioni ulteriori mutuano la loro realtà, il loro carattere esistenziale, ciò che impedisce loro di sprofondare nell'abisso del Non-Essere Solo in quanto successivo all'Essere «il Non-Essere contiene [la sua] relazione all'Essere; tanto l'Essere che la sua negazione sono

[120] G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (1812-1816); trad. ingl. *Science of Logic*, London, New York, 1966, vol. I, p. 118 (trad. it. *Scienza della logica*, 3 voll., Bari, 1978, vol. I, p. 120).

[121] F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* (1887), n. 28 (trad. it. *Genealogia della morale*, in *Opere*, cit., vol. VI, tomo II).

[122] M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik*, in *op. cit.*, p. 89 (trad. it. in *Saggi e discorsi*, cit., p. 58).

asseriti simultaneamente, e tale asserzione è il Nulla come esiste nel Divenire». Hegel giustifica il suo punto di partenza richiamandosi a Parmenide e all'inizio della filosofia (vale a dire, «identificando logica e storia»), respingendo cosí tacitamente la «metafisica cristiana». Ma è sufficiente solo sperimentare il pensiero di un movimento dialettico che parta dal Non-Essere, per rendersi conto che nessun Divenire ne potrebbe mai sorgere; posto all'inizio, il Non-Essere annienterebbe ogni cosa generata. Hegel ne è assolutamente consapevole; sa bene che la sua proposizione apodittica secondo cui «non vi è né in cielo né in terra qualcosa che non contenga e l'Essere e il Nulla» riposa sul solido presupposto del primato dell'Essere, presupposto che, a sua volta, corrisponde semplicemente al *fatto* che il puro nulla, ossia una negazione che non neghi qualcosa di specifico e di particolare, è impensabile. Tutto ciò che è possibile pensare è «un Nulla da cui deve procedere Qualcosa; cosí che l'Essere è già contenuto nel Principio (*Anfang*)» [123].

[123] G.W.F. Hegel, *Science of Logic*, trad. ingl. cit., pp. 95, 97, 85 (trad. it. cit., vol. I, pp. 86-87, 89, 73).

Capitolo sesto

«Quaestio mihi factus sum»: la scoperta dell'uomo interiore

1. *La facoltà di scelta: «proairesis», il precursore della Volontà*

Nella precedente discussione del Pensare ho fatto uso dell'espressione «fallacie metafisiche», ma non per cercare di confutarle come se si trattasse di semplici conseguenze di un errore logico o scientifico. Ho tentato invece di dimostrare la loro autenticità, riconducendole alle esperienze concrete dell'io che pensa nel suo conflitto con il mondo delle apparenze. Come si è visto, l'io che pensa si ritrae temporaneamente da tale mondo senza mai riuscire ad abbandonarlo completamente, poiché è incapsulato in un io corporeo, apparenza tra le apparenze. Ora, le difficoltà che assillano ogni discussione della Volontà assomigliano palesemente a ciò che si scoprí essere vero di tali fallacie: con ogni probabilità, si tratta di difficoltà causate dalla natura della facoltà stessa. Tuttavia, se la scoperta della ragione e delle sue peculiarità coincise con la scoperta della mente e l'inizio della filosofia, la facoltà della Volontà si rese manifesta solo molto piú tardi. Proprio per questo, il filo conduttore, l'interrogazione guida di ciò che segue sarà: «Quali esperienze permisero agli uomini di divenire consapevoli del fatto di riuscire a formulare volizioni?»

Delineare la storia di una facoltà può facilmente essere scambiato per il tentativo di seguire la storia di un'idea — come se qui, poniamo, avessimo a che fare con la storia della Libertà, come se confondessimo la Volontà con una semplice «idea», che in questo caso potrebbe davvero finire per rivelarsi un «concetto artificiale» (Ryle) inventato per risolvere problemi artificiali [1]. Le idee sono enti di pensiero, artefatti

[1] G. Ryle, *The Concept of the Mind*, cit., pp. 62 ss. (trad. it. *Lo Spirito come comportamento*, cit., pp. 50 ss.).

spirituali che presuppongono l'identità dell'artefice, e supporre l'esistenza d'una storia delle facoltà della mente, in quanto distinte dai prodotti della mente, equivarrebbe a supporre che il corpo umano, un corpo che produce e adopera utensili — l'utensile primordiale essendo la mano dell'uomo — sia soggetto a mutamento per l'invenzione di nuovi strumenti ed utensili, alla stessa stregua dell'ambiente che le nostre mani non cessano di riplasmare. Sappiamo bene che non è cosí. Potrebbe essere diversamente delle nostre facoltà spirituali? Potrebbe la mente, nel corso della storia, acquisire nuove facoltà?

La fallacia inerente a tali domande risiede in una identificazione, data pressoché per scontata, della mente con il cervello. È la mente che decreta l'esistenza tanto degli oggetti d'uso che degli enti di pensiero, e come la mente del produttore di oggetti d'uso è la mente di un produttore d'utensili, cioè la mente di un corpo provvisto di mani, cosí la mente che crea pensieri e li reifica in enti di pensiero o idee è la mente d'una creatura provvista di un cervello umano e di capacità cerebrale. Certo il cervello, l'utensile della mente, non è soggetto a mutamento, mediante sviluppo di nuove facoltà spirituali, piú di quanto la mano dell'uomo venga modificata dall'invenzione di nuovi strumenti o dall'imponente mutamento che essi attuano tangibilmente nel nostro ambiente. Ma la mente dell'uomo, con i suoi interessi e le sue facoltà, è influenzata tanto dai mutamenti che si verificano nel mondo, di cui esamina i significati, quanto, forse in modo ancor piú decisivo, dalle sue stesse attività. Queste ultime sono tutte di natura riflessa — nessuna, come vedremo, piú di quella dell'io che vuole — e tuttavia non potrebbero mai funzionare adeguatamente senza l'utensile immutabile della capacità cerebrale, il dono piú prezioso di cui il corpo ha munito l'animale umano.

Il problema in questione è ben noto nella storia dell'arte, dove è chiamato «l'enigma dello stile», intendendo con ciò il semplice fatto che «epoche e popoli diversi hanno rappresentato il mondo visibile in modi cosí differenti». È sorprendente che ciò abbia potuto verificarsi in assenza di differenze di ordine fisico, ed è forse ancor piú sorprendente che non vi sia, da parte nostra, la minima difficoltà nel riconoscere le realtà a cui le opere rimandano anche quando le «convenzioni» della rappresentazione da noi adottate sono completamente diverse[2]. In altri termini, ciò che si modifica nel corso dei secoli è la mente dell'uomo e sebbene tali mutamenti siano assai pronunciati, tanto che è possibile datare con grande precisione i prodotti dell'arte secondo lo stile e la loro origine nazionale, essi sono anche strettamente delimitati dalla natura immutabile degli strumenti di cui è provvisto il corpo dell'uomo.

In linea con queste riflessioni, inizieremo domandandoci in qual modo la filosofia greca affrontasse quei fenomeni e quei dati dell'esperienza umana che le nostre «convenzioni» post-classiche sono state abituate ad attribuire alla Volontà in quanto molla dell'azione. A questo scopo, ci rivolgiamo ad Aristotele, e ciò per una duplice ragione. C'è in primo luogo il semplice fatto storico dell'influenza decisiva che le analisi aristoteliche dell'anima esercitarono su tutte le filosofie della Volontà: fa eccezione il caso di Paolo che, come vedremo, si appagava di pure descrizioni e rifiutava di «filosofare» sulle proprie esperienze. E c'è, in secondo luogo, il fatto non meno indubitabile che nessun altro filosofo giunse cosí vicino a riconoscere nella lingua e nel pensiero greci la strana lacuna di cui abbiamo già parlato, e può pertanto fungere da esempio principale del modo in cui certi problemi psicologici potessero essere risolti prima della scoperta della Volontà come distinta facoltà della mente.

Il punto di partenza delle riflessioni di Aristotele in materia è la nozione anti-platonica che la ragione in sé non muove alcunché[3]. Di conseguenza, l'interrogazione che guida le sue analisi è: «Che cosa nell'anima origina il movimento?»[4]. Aristotele ammette la concezione platonica che la ragione impartisce comandi (*keleuei*) poiché conosce ciò che si dovrebbe ricercare e ciò che si dovrebbe fuggire, ma nega che questi comandi siano necessariamente ubbiditi. L'uomo incontinente (il suo esempio paradigmatico nel corso di tali indagini) ubbidisce ai propri desideri noncurante dei comandi della ragione. D'al-

[2] V. il mirabile, illuminante studio di E.H. Gombrich, *Art and Illusion*, New York, 1960 (trad. it. *Arte e illusione*, Torino, 1965, p. 3).

[3] Aristotele, *De Anima*, 433a21-24 e *Etica Nicomachea*, 1139a35.

[4] Per questa citazione e ciò che segue, v. *De Anima*, libro III, capp. 9, 10 (trad. it. *Dell'anima*, in *Opere*, cit., vol. II, pp. 547 ss.).

tra parte, a questi desideri è possibile resistere in nome della ragione. Essi pure, quindi, non hanno in sé alcuna forza cogente: di per sé non originano movimento. Qui Aristotele si trova di fronte al fenomeno che piú tardi, dopo la scoperta della Volontà, figurerà come la distinzione tra volontà e inclinazione. Tale distinzione diviene la pietra angolare dell'etica kantiana, ma fa la sua prima comparsa nella filosofia medievale — ad esempio, nella distinzione di Meister Eckhart tra «l'inclinazione al peccato e la volontà di peccare [per cui] l'inclinazione non è peccato», che lascia il problema dell'azione malvagia completamente fuori del proprio orizzonte: «Se non ho mai commesso il male, ma solo ho avuto la volontà del male... è un peccato altrettanto grande che se avessi ucciso il mondo intero pur non muovendo un dito»[5].

Nondimeno, in Aristotele, il desiderio continua a mantenere una certa priorità nell'originare il movimento, il quale si produce tramite un gioco combinato di ragione e desiderio. È il desiderio di un oggetto assente che stimola la ragione a farsi avanti e a calcolare le vie e i mezzi migliori per ottenerlo. A questa ragione calcolante Aristotele dà il nome di «*nous praktikos*», ragion pratica, distinguendola dal *nous theōrētikos*, la ragione speculativa o pura: la prima è rivolta soltanto a ciò che dipende esclusivamente dagli uomini (*eph'hēmin*), a cose che sono in loro potere e perciò contingenti (che possono essere e non-essere), mentre la ragion pura si occupa solamente di cose che non è nel potere degli uomini modificare.

La ragion pratica va necessariamente in soccorso del desiderio in certe condizioni. «Il desiderio è influenzato da ciò che è immediatamente a portata di mano», dunque facilmente ottenibile — indicazione suggerita dalla parola stessa che designa l'appetito o il desiderio, *orexis*, il cui significato primo, da *oregō*, allude all'allungare la mano per afferrare qualcosa in prossimità. Solo se l'esaudimento del desiderio è nel futuro e deve tener conto del fattore temporale, solo allora la ragion pratica si rende necessaria al desiderio e ne viene stimolata. Nel caso dell'incontinenza, è la forza del desiderio di ciò che è a portata di mano a condurre all'incontinenza: qui la ragion

[5] *Meister Eckhart*, a cura di Franz Pfeiffer, Göttingen, 1914, pp. 551-552 (in italiano, tenendo conto che l'edizione citata da H. Arendt è anteriore all'edizione critica delle opere di Eckhart avviata nel 1936, cfr. *Opere tedesche*, Firenze, 1982).

pratica interverrà mossa dalla preoccupazione per le conseguenze future. Ma gli uomini non desiderano solo ciò che è a portata di mano; sono anche in grado d'immaginare oggetti di desiderio per assicurarsi i quali hanno bisogno di calcolare i mezzi appropriati. È questo immaginato oggetto futuro del desiderio futuro a stimolare la ragion pratica; per quanto concerne il movimento risultante, l'atto stesso, l'oggetto desiderato costituisce l'inizio del moto, mentre per il processo di calcolo questo stesso oggetto ne costituisce la fine.

Pare che lo stesso Aristotele trovasse questo schema della relazione tra la ragione e il desiderio insufficiente a spiegare in modo adeguato l'azione umana. Esso si fonda ancora, pur modificandola, sulla dicotomia platonica di ragione e desiderio. Nel giovanile *Protreptikos*, Aristotele aveva interpretato tale dicotomia in questo modo: «Una parte dell'anima è la Ragione. Essa è il naturale sovrano e giudice delle cose che ci concernono. La natura dell'altra parte è di seguirla e di sottomettersi al suo governo»[6]. Si vedrà in seguito come impartire comandi sia tra le principali caratteristiche della Volontà. In Platone la ragione poteva assumere su di sé questa funzione in virtú dell'assunto secondo cui la ragione è rivolta alla verità, e la verità è in effetti costrittiva. Ma la ragione stessa, mentre conduce alla verità, nel dialogo senza voce del pensiero tra me e me stesso, è persuasiva, non imperativa; solo coloro che non sono capaci di pensare hanno bisogno di essere costretti.

Se nell'anima dell'uomo la ragione diviene un principio che «governa» e comanda, è solo a causa dei desideri, che sono ciechi e irragionevoli e pertanto, si suppone, obbediscono ciecamente. Tale obbedienza è necessaria alla tranquillità della mente, all'armonia indisturbata dei Due-in-uno assicurata dall'assioma di non contraddizione — non contraddire te stesso, resta amico di te stesso: «tutti i sentimenti amichevoli verso gli altri sono un'estensione dei sentimenti amichevoli che una persona ha per se stessa»[7]. Nell'eventualità che i desideri non si sottomettano ai comandi della ragione, il risultato, è in Aristotele, l'«uomo abietto», che contraddice se stesso, «in disaccordo con se stesso» (*diapherein*). I malvagi, o «fuggono la vita

[6] Citato da W. Jaeger, *Aristotle*, London, 1962, p. 249. Lo Jaeger osserva altresí che «il terzo Libro del trattato *Dell'anima*», da me citato or ora, «spicca come peculiarmente platonico» (p. 332).

[7] Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1168b6 (trad. it. in *Opere*, cit., vol. III, p. 674).

e la fanno finita con se stessi», incapaci di sopportare la loro stessa compagnia, o «cercano la compagnia di altri con cui passare i propri giorni; ma essi evitano la propria compagnia. Quando infatti sono soli con se stessi, si ricordano dei molti eventi che li rendono inquieti... quando invece sono in compagnia di altri, possono dimenticare... I loro rapporti con se stessi non sono d'amicizia... la loro anima è in dissidio... l'una parte tira da un lato, l'altra dall'altro, come per lacerare in brani l'individuo... I cattivi sono pieni di pentimento»[8].

Questa descrizione di un conflitto interiore, del conflitto tra la ragione e gli appetiti, può essere adeguata, forse, per spiegare la condotta umana, in questo caso la condotta, o meglio, la cattiva condotta dell'uomo incontinente. Essa non spiega però l'azione, il tema precipuo dell'etica aristotelica, poiché l'azione non consiste nella semplice esecuzione dei comandi della ragione; è essa stessa un'attività razionale, sebbene non della «ragione teoretica» ma di ciò che, nel trattato *Dell'Anima*, è denominato *«nous praktikos»*, ragion pratica. Nei trattati etici essa assume il nome di *phronēsis*, una sorta di capacità di penetrare e di comprendere le cose buone o cattive per gli uomini, una specie di sagacia — da non confondersi né con la saggezza né con l'astuzia — necessaria negli affari umani, che Sofocle, seguendo l'uso comune, attribuiva alla vecchiaia[9], e che Aristotele tradusse a livello concettuale. La *phronēsis* è indispensabile a ogni attività in cui siano coinvolte cose che è nel potere dell'uomo realizzare o non realizzare.

Un tale senso pratico guida anche la produzione e le arti, che però hanno «un fine altro da sé», mentre «l'azione è un fine in se stessa»[10]. (La distinzione ricalca la differenza tra il suonatore di flauto, per il quale suonare costituisce un fine in sé, e l'artefice del flauto la cui attività è solo un mezzo e trova la fine quando il flauto è prodotto). Possiamo parlare anche di una nozione come *eupraxia*, l'azione ben fatta, e il fare bene una cosa, indipendentemente dalle sue conseguenze, viene allora annoverato tra le *aretai*, manifestazioni di eccellenza (o virtú) della filosofia aristotelica. Azioni di questo tipo sono mosse parimenti non dalla ragione, ma dal desiderio, non però

[8] *Ibidem*, 1166b5-25 (trad. it. cit., p. 669).
[9] Negli ultimi versi dell'*Antigone*.
[10] Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1139b1-4 (trad. it. in *Opere*, cit., vol. III, p. 582).

il desiderio di un oggetto, di «qualcosa» che io possa afferrare, di cui possa impadronirmi e avvalermi nuovamente come mezzo per un altro fine; sarà invece il desiderio di un «come», di un modo d'esecuzione, eccellenza dell'apparire in una comunità — l'ambito peculiare degli affari umani. Molto piú tardi, ma ancora nello spirito d'Aristotele, Plotino avrebbe ancora affermato, secondo la parafrasi di un interprete recente: «Ciò che effettivamente è in potere dell'uomo, nel senso che dipende interamente da lui... è la qualità della sua condotta, *to kalōs*; se costretto a combattere, l'uomo è tuttavia libero di combattere in modo vile o in modo coraggioso»[11].

L'azione, nel senso del modo in cui gli uomini intendono apparire, ha bisogno di un deliberato progettare per il quale Aristotele conia un neologismo, *proairesis*, scelta, nel senso di preferenza tra alternative — l'una cosa piuttosto d'un'altra. Le *archai*, inizi e principi [*principles*] di tale scelta sono il desiderio *e* il logos: quest'ultimo ci fornisce lo scopo in vista del quale si agisce; e la scelta diviene il punto di partenza delle azioni stesse[12]. La scelta costituisce una facoltà mediana, inserita, per dir cosí, all'interno della precedente dicotomia di ragione e desiderio: la sua funzione principale consiste nel mediare l'una con l'altro.

L'opposto della preferenza o scelta deliberata è il *pathos*, passione o emozione, si direbbe oggi, nel senso che si è motivati da qualcosa che si subisce. (Un uomo, cosí, può commettere adulterio spinto dalla passione e non perché abbia preferito deliberatamente l'adulterio alla castità; «può aver rubato, ma non essere un ladro»[13]). La facoltà di scelta è necessaria ogni volta che gli uomini agiscano per uno scopo (*heneka tinos*), nella misura in cui si devono scegliere i mezzi. Lo scopo stesso, però, il fine ultimo in vista del quale l'atto fu inizialmente intrapreso, non è soggetto a scelta. Il fine ultimo degli atti umani è l'*eudaimonia*, la felicità nel senso di «vivere bene», che è il desiderio di tutti gli uomini; tutti gli atti non sono che mezzi diversi per giungere ad essa. (La relazione intercorrente tra mezzi e fini, tanto nell'agire quanto nel fabbricare, è che ogni mezzo è ugualmente giustificabile in riferi-

[11] Citato da Andreas Graeser, *Plotinus and the Stoics*, Leiden, 1972, p. 119.
[12] Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1139a31-33, 1139b4-5.
[13] *Ibidem*, 1134a21 (trad. it. in *Opere*, cit., vol. III, p. 564).

mento al proprio fine; del problema specificamente morale della relazione mezzo-fine — se tutti i mezzi possono essere giustificati dal fine — Aristotele non fa mai menzione). L'elemento razionale interno alla scelta si chiama «deliberazione»; e non si delibera mai sui fini, ma sui mezzi per conseguirli [14]: «Nessuno sceglie di essere felice, ma di arricchirsi o di correre rischi allo scopo di essere felice» [15].

Nell'*Etica Eudemia* Aristotele spiega in termini piú concreti il motivo per cui trovò necessario inserire una facoltà nuova all'interno della vecchia dicotomia, onde risolvere la vecchia *querelle* tra la ragione e il desiderio. Viene addotto l'esempio dell'incontinenza: tutti gli uomini concordano che l'incontinenza è una cosa cattiva e non qualcosa da desiderarsi; la moderazione o *sō-phrosynē* — ciò che salvaguarda (*sōzein*) la ragion pratica, la *phronēsis* — costituisce il criterio naturalmente dato di ogni atto. Quando un uomo segue i propri desideri, che sono ciechi davanti alle conseguenze future, abbandonandosi cosí all'incontinenza, è come se «lo stesso uomo dovesse agire nello stesso tempo sia volontariamente [cioè, intenzionalmente], sia involontariamente [cioè, in modo contrario alle sue intenzioni]» e ciò, osserva Aristotele, «è impossibile» [16].

La *proairesis* è la via d'uscita da tale contraddizione. Se la ragione e il desiderio restassero senza mediazione, nel loro crudo antagonismo naturale, si sarebbe costretti a concludere che l'uomo, assediato dagli impulsi conflittuali delle due facoltà, «si strappa a forza dal suo desiderio» quando resta continente e «si strappa a forza dalla sua ragione» allorché lo travolge il desiderio. Ma in entrambi i casi nessuna simile costrizione ha luogo: ambedue gli atti sono compiuti intenzionalmente, e «quando il principio viene dall'interno, non vi è nessuna violenza» [17]. Ciò che di fatto avviene è che, trovandosi in conflitto la ragione e il desiderio, la decisione tra loro diventa una questione di «preferenza», di scelta deliberata. Interviene la ragione, e non il *nous*, rivolto a cose che sono in eterno e non possono essere altrimenti da ciò che sono, bensí la *dianoia* o la *phronēsis*, che si rivolgono a cose in nostro potere, distinte dunque da quei desideri e quelle immaginazioni che si estendono a cose che non potremo ottenere mai, come quando si desidera essere dèi o immortali.

[14] *Ibidem*, 1112b12 (trad. it. cit., p. 497).
[15] Aristotele, *Etica Eudemia*, 1226a10 (trad. it. in *Opere*, cit., vol. III, p. 837).
[16] *Ibidem*, 1223b10 (trad. it. cit., p. 830).
[17] *Ibidem*, 1224a31-1224b15 (trad. it. cit., pp. 832-833).

La facoltà di scelta, *proairesis*, si è tentati di concludere, è il precursore della volontà. Essa schiude alla mente umana un primo, piccolo spazio ristretto senza il quale la mente sarebbe consegnata a due forze coercitive opposte: la forza della verità autoevidente, con la quale non si è liberi di essere o meno d'accordo, da un lato, e dall'altro, la forza delle passioni e degli appetiti, dove avviene come se la natura ci travolgesse, sempre che, a sua volta, la ragione non ci «strappi a forza». Ma lo spazio lasciato alla libertà è assai ridotto. Non deliberiamo che sui *mezzi* per un fine già scontato, che non possiamo scegliere. Nessuno delibera e sceglie la salute o la felicità come proprio obiettivo, benché su di esse si possa pensare; i fini ineriscono alla natura dell'uomo e sono gli stessi per tutti [18]. Quanto ai mezzi, «talvolta dobbiamo scoprire quali siano, e talvolta in qual modo debbano essere usati o tramite chi possano essere acquisiti» [19]. Allora, non meno dei fini, anche i mezzi sono già dati, e la nostra libera scelta riguarda soltanto una scelta «razionale» tra essi: la *proairesis* è l'arbitro tra piú possibilità.

In latino la facoltà di scelta di Aristotele è definita *liberum arbitrium*. Ogni volta che ci imbattiamo in questa nozione nelle discussioni medioevali della Volontà, non si è di fronte a un potere spontaneo di dare inizio a qualcosa di nuovo, né a una facoltà autonoma, determinata dalla propria natura e obbediente alle proprie leggi. Ne é l'esempio piú grottesco l'asino di Buridano: la povera bestia sarebbe morta di fame tra due mucchi di fieno equidistanti, egualmente fragranti e invitanti, poiché nessuna deliberazione poteva offrirgli una sola ragione per preferire l'uno all'altro. Se sopravvisse, è solo perché fu abbastanza furbo da fare a meno della libera scelta, fidarsi del proprio desiderio e arraffare tutto quel che poteva.

Il *liberum arbitrium* non è né spontaneo né autonomo; troviamo che le ultime vestigia di un arbitro tra la ragione e il desiderio *sopravvivono* ancora in Kant, la cui «buona volontà» si

[18] *Ibidem*, 1226b10 (trad. it. cit., p. 839).
[19] *Ibidem*, 1226b11-12 (trad. it. cit., p. 839). Cfr. anche *Etica Nicomachea*, 1112b11-18.

trova in una curiosa *impasse*: o è «buona senza qualificazioni», nel qual caso gode di completa autonomia ma non ha nessuna scelta, oppure riceve la propria legge — l'imperativo categorico — dalla «ragion pratica», che dice alla volontà che cosa deve fare e aggiunge: non fare di te stesso un'eccezione, obbedisci al principio di non contraddizione che, da Socrate in poi, ha governato il dialogo senza voce del pensiero. La Volontà di Kant si identifica di fatto con la «ragion pratica» [20], proprio nel senso del *nous praktikos* di Aristotele; essa deriva la propria forza cogente dalla costrizione esercitata sulla mente dalla verità autoevidente o dal ragionamento logico. Per questo Kant non cessava di ripetere che ogni «Tu-devi» che non giunge dall'esterno, ma scaturisce dalla mente stessa implica un «Tu-puoi». È qui palesemente in gioco la convinzione che tutto ciò che dipende da noi e riguarda esclusivamente noi stessi si trovi in nostro potere. E tale convinzione è appunto ciò che Aristotele e Kant hanno fondamentalmente in comune, quantunque la loro stima dell'importanza della sfera degli affari umani sia profondamente diversa. La libertà diviene un problema, la Volontà viene scoperta come facoltà autonoma indipendente, solo quando gli uomini incominciano a mettere in dubbio la coincidenza del Tu-devi e dell'Io-posso, solo quando sorge l'interrogativo: «*Le cose che riguardano soltanto me sono in mio potere*?».

2. *L'apostolo Paolo e l'impotenza della Volontà*

La prima e fondamentale risposta all'interrogativo posto all'inizio di questo capitolo — quali esperienze hanno fatto sí che gli uomini divenissero consapevoli della propria capacità di formulare volizioni? — è che tali esperienze, in origine peculiarmente ebraiche, non erano di natura politica né si rapportavano al mondo — si trattasse del mondo delle apparenze e della posizione che vi occupa l'uomo o della sfera degli affari umani, la cui esistenza dipende da fatti e da azioni. Erano esperienze situate esclusivamente all'interno dell'uomo. Quando si ha che fare con esperienze relative alla Volontà, si

[20] Per un'eccellente discussione dei concetti di Volontà e Libertà in Kant, v. L. White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago-London, 1960, cap. XI.

ha a che fare con esperienze che gli uomini compiono non solo con se stessi, ma anche *dentro* se stessi.

Simili esperienze non erano certo sconosciute all'antichità greca. Nella prima parte abbiamo parlato diffusamente della scoperta socratica del due-in-uno, ciò che oggi chiameremmo «essere-coscienti» e che aveva originariamente l'ufficio di ciò che oggi diremmo coscienza in senso morale (*conscience*). Si è pure osservato in qual modo questo due-in-uno, come puro fatto della coscienza, si attualizzasse e si articolasse in quel «dialogo senza voce» che, dopo Platone, si chiama «pensare». Questo dialogo di pensiero tra sé e se stessi ha luogo soltanto nella solitudine, quando mi ritraggo dal mondo delle apparenze dove ordinariamente sono insieme con gli altri, e appaio «uno» cosí a loro come a me stesso. Ma l'interiorità del dialogo del pensiero, che fa della filosofia l'«occupazione solitaria» di Hegel (benché sia sempre consapevole di sé, accompagnandosi tacitamente ad ogni cosa che faccio, il *cogito me cogitare* di Descartes, l'*Ich denke* di Kant), non è rivolta tematicamente all'Io bensí, al contrario, alle esperienze e ai problemi che questo Io, un'apparenza tra le apparenze, sente bisognosi di analisi riflessiva. Questa meditazione su tutto ciò che è dato può venir disturbata dalle necessità della vita, dalla presenza degli altri, da ogni sorta di negozi urgenti. Ma nessuno dei fattori che interferiscono con l'attività della mente proviene dalla mente stessa, poiché gli interlocutori del due-in-uno sono soci ed amici, e serbare intatta questa «armonia» costituisce la prima preoccupazione dell'io che pensa.

La scoperta di Paolo, da lui descritta cosí dettagliatamente nella Epistola ai Romani (scritta tra il 54 e il 58 d. C.), concerne ancora una volta un due-in-uno, ma i due in oggetto non sono piú soci od amici: si trovano in incessante conflitto l'uno con l'altro. Proprio allorché «vuole fare ciò che è giusto» (*to kalon*), egli scopre che «il male è dappresso» (7, 21), poiché «se la legge non avesse detto "Non desiderare"... non avrei conosciuto che cosa è concupiscenza». Dunque, è il comando della legge che ha cagionato «ogni sorta di cupidigia. Senza la legge il peccato è morto» (7, 21).

La funzione della legge è equivoca: essa è «buona, affinché il peccato possa mostrarsi peccato» (7, 13), ma siccome parla con la voce del comando, «desta le passioni» e «rianima il pec-

cato». «Il precetto stesso che prometteva la vita, proprio esso mi si rivelò morte» (7, 9-10). Ne risulta che «io non comprendo le mie stesse azioni [«Sono divenuto un interrogativo per me stesso»], poiché non faccio quello che voglio, ma faccio proprio quello che odio» (7, 15). E ciò che piú conta è che questo conflitto interiore non può mai decidersi a favore né dell'obbedienza alla legge né della resa al peccato: secondo Paolo, simile «miseria» interiore può essere guarita solo mediante la grazia, gratuitamente. Questa era la rivelazione che aveva «folgorato» l'uomo di Tarso chiamato Saul, colui che era stato, com'egli afferma, un Fariseo «estremamente zelante» nell'«attaccamento alle tradizioni dei miei padri» (*Galati*, 1, 14), appartenente alla «piú rigida setta della nostra religione» (*Atti*, 26, 4). Ciò ch'egli voleva era la giustizia (*dikaiosynē*), ma la giustizia cioè «attenersi a tutto quello che è scritto nel libro della legge, e osservarlo» (*Galati*, 3, 10), è impossibile: tale è la «maledizione della legge», e «se la giustizia si ottenesse mediante la legge, Cristo allora è morto invano» (*Galati*, 2, 21).

Si tratta, tuttavia, solo di un aspetto della questione. Paolo divenne il fondatore della religione cristiana non solo perché, per sua dichiarazione, gli fu «affidato il vangelo degli incirconcisi», ma anche perché, dovunque andasse, predicava «la risurrezione dei morti». Al centro del suo interesse, in modo palesemente diverso dai vangeli, si trovava non Gesú di Nazareth, i suoi atti e la sua predicazione, ma il Cristo, crocefisso e risorto. Da questa fonte egli derivò la sua nuova dottrina che diventò «pietra di scandalo per i Giudei e follia per i Gentili» (*I Corinti*, 1, 23).

È l'interesse per la vita eterna, a quei tempi onnipresente nell'Impero Romano, che discrimina in modo cosí netto la nuova epoca dall'antichità, rivelandosi come il legame comune che univa sincretisticamente i tanti nuovi culti orientali. Non che l'interesse di Paolo per la risurrezione individuale fosse originariamente giudaico: dagli Ebrei l'immortalità era percepita come necessaria solo per il popolo e assicurata ad esso soltanto; l'individuo era pago di sopravvivere nella sua progenie, pago altresí di morire vecchio e «sazio di anni». E nel mondo antico, greco o romano, la sola immortalità che si cercasse o per cui si lottasse consisteva nel non-oblio della fama e delle grandi imprese, quindi di quelle istituzioni, la *polis* o la *civitas*, che potevano garantire la continuità del ricordo. (Il

detto di Paolo secondo cui «mercede del peccato è morte» [*Romani*, 6, 23] riecheggia forse le parole di Cicerone, che aveva affermato che se pure gli uomini devono morire, le comunità [*civitates*] sono destinate a essere eterne e a perire solo in conseguenza delle loro colpe). Dietro le molte nuove credenze si profila nitida l'esperienza comune di un mondo in declino, forse morente. E nei suoi aspetti escatologici la «buona novella» del Cristianesimo affermava in modo perentorio: «Voi che avete creduto che gli uomini muoiono ma che il mondo è perenne, dovete soltanto rovesciare le cose, convertirvi alla fede che il mondo ha una fine ma che voi stessi avrete una vita eterna». In questo modo, è ovvio, il problema della «giustizia», cioè dell'essere degni di questa vita eterna, assume un'importanza completamente nuova, di natura personale.

L'interesse per l'immortalità personale dell'individuo compare anche nei vangeli, scritti tutti negli ultimi trentacinque anni del primo secolo. Non è insolito che a Gesú venga chiesto «Che cosa devo fare per ereditare la vita eterna?» (cosí, ad esempio, in *Luca*, 10, 25), ma, a quanto pare, non sembra che Gesú abbia predicato la resurrezione. Egli diceva invece che se la gente avesse fatto come lui aveva insegnato — «va e anche tu fa lo stesso» o «seguimi» — ecco, allora, «il regno di Dio è in mezzo a voi» (*Luca*, 17, 21) o «è giunto a voi» (*Matteo*, 2, 28). E se s'insisteva per saperne di piú, la sua risposta era sempre la stessa: Adempi la legge cosí come la conosci *e* «vendi tutto ciò che hai, distribuiscilo ai poveri» (*Luca*, 18, 22). La forza d'urto dell'insegnamento di Gesú è contenuta in questo «e», che spingeva la legge nota e accettata alle sue estreme conseguenze. Gesú deve aver inteso proprio questo allorché dichiarò: «Non sono venuto per abolire [la legge] ma per adempier[la]» (*Matteo*, 5, 17). Quindi, non «Ama il tuo prossimo», ma «Amate i vostri nemici»; «a chi ti percuote in una guancia porgi anche l'altra»; «a chi ti porta via il mantello non impedire di prenderti anche la veste». In breve, non «ciò che non vorresti fosse fatto a te, non farlo agli altri», ma «come volete che gli uomini facciano a voi, cosí voi fate a loro» (*Luca*, 6, 27-31), certo la piú radicale versione possibile di «Ama il tuo prossimo come *te stesso*».

Paolo era certamente consapevole della piega radicale che l'antica richiesta di adempiere la legge aveva assunto nell'insegnamento di Gesú. E può certamente darsi che egli abbia

compreso all'improvviso come in questa svolta consistesse il solo adempimento autentico della legge, per scoprire subito dopo che tale adempimento non era nel potere dell'uomo: esso sfociava in un Io-voglio-ma-*non* posso, e ciò anche se, dal canto suo, non sembra che Gesú abbia mai detto a nessuno dei suoi discepoli che non potevano fare ciò che avevano la volontà di fare. Nondimeno, già in Gesú si trova un accento inedito sulla vita interiore. Certo, egli non si sarebbe spinto cosí lontano come, piú di mille anni dopo, Meister Eckhart, per asserire che avere la volontà di fare era sufficiente per «guadagnarsi la vita eterna», poiché «dinanzi a Dio, aver la volontà di fare secondo la mia capacità ed aver fatto sono una medesima cosa». Eppure, l'accento posto da Gesú sopra il «Non desiderare», il solo dei Dieci Comandamenti che si rapporti a una vita dell'interiorità, accenna in tale direzione: «chiunque avrà guardato una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio... nel suo cuore» (*Matteo*, 5, 28). Analogamente, in Meister Eckhart, un uomo che ha la volontà di uccidere, anche se non uccide mai nessuno, non è meno peccatore che se avesse sterminato il mondo intero [21].

Ancora piú importanti sono i sermoni di Gesú contro l'ipocrisia come peccato peculiare dei Farisei, nonché il suo sospetto nei confronti delle apparenze: «Perché osservi il bruscolo che è nell'occhio di tuo fratello, e non scorgi la trave che è nell'occhio tuo?» (*Luca*, 6, 41). Ed essi «amano passeggiare avvolti in lunghe vesti, ambiscono esser salutati nelle piazze dei mercati» (*Luca*, 20, 46); il che pone un problema che doveva certo esser familiare agli uomini della Legge. Il guaio è che qualunque bene si faccia, per il fatto stesso di apparire, agli altri o a se stessi, è destinato a dubitare di se stesso [22]. Gesú ne era consapevole: «non sappia la tua mano sinistra quello che fa la tua destra» (*Matteo*, 6, 3), che è come dire, vivi nascosto, nascosto persino a te stesso, e non preoccuparti di *essere* buono: «Nessuno è buono se non Dio solo» (*Luca*, 18, 19). Vero è che sarebbe stato difficile conservare questa soave spensieratezza quando fare il bene *ed essere buono* fossero divenuti il requisito per vincere la morte e assicurarsi la vita eterna.

21 Cfr. *Meister Eckhart*, cit., p. 551.

22 Cfr. H. Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, Göttingen, 1965²; si veda in particolare l'appendice III, pubblicata col titolo «Philosophical Meditation on the Seventh Chapter of Paul's Epistle to the Romans» in *The Future of Our Religious Past*, a cura di J.M. Robinson, London, New York, 1971, pp. 333-350.

Cosí, quando si giunge a Paolo, ogni accento si sposta dal fare al credere, dall'uomo esteriore che vive in un mondo di apparenze (egli stesso un'apparenza tra le apparenze e soggetto pertanto alla parvenza e all'illusione) a un'interiorità che per definizione non si manifesta mai in modo non equivoco e può esser scrutata solo da un Dio che a sua volta non appare mai in modo non equivoco. Le vie di questo Dio sono imperscrutabili. Per i Gentili, il Suo attributo principale è la Sua invisibilità. Per Paolo, dal canto suo, ciò che è piú imperscrutabile è che «In verità il peccato era nel mondo prima che la legge fosse data, ma il peccato non viene imputato quando non c'è una legge» (*Romani*, 5, 13), sicché diviene perfettamente possibile «che i Gentili, i quali non cercavano la giustizia, hanno ottenuto la giustizia... Israele invece, che seguiva la giustizia che si fonda sulla legge, non è riuscito ad adempire tale legge» (*Romani*, 9, 30-31). Che la legge non può essere adempiuta, che la volontà di adempiere la legge attiva un'altra volontà, la volontà di peccare, e che l'una volontà non è mai senza l'altra: tale è il tema affrontato da Paolo nella Lettera ai Romani.

L'analisi di Paolo, è vero, non discute il problema in termini di due volontà, ma in termini di due leggi: la legge spirituale che gli consente di compiacersi della legge di Dio «nel suo piú intimo sé» e la legge delle sue «membra» che gli ordina di fare ciò che nel piú profondo di se stesso egli odia. La legge stessa è intesa come la voce di un padrone che esige obbedienza: il Tu-devi della legge esige e si attende un atto volontario di sottomissione, un Io-voglio di consenso. L'Antica Legge diceva: tu devi fare; la Nuova Legge dice: tu devi *volere*. Fu l'esperienza di un imperativo che esigeva una sottomissione *volontaria* a condurre alla scoperta della Volontà. E in tale esperienza era insito il fatto mirabile d'una libertà di cui nessuno dei popoli antichi — Greci, Romani o Ebrei — aveva avuto nozione: esiste nell'uomo una facoltà in virtú della quale, incurante di costrizione e necessità, egli può dire «Sí» o «No», dare o no il suo assenso a ciò che è dato di fatto, compresa la propria persona e la propria esistenza. E tale facoltà può anche determinare ciò che egli si accingeva a fare.

Si tratta però d'una facoltà di natura curiosamente paradossale. Essa viene attualizzata da un imperativo che non dice semplicemente «Devi» (come quando la mente parla al corpo e, come dirà poi Agostino, il corpo ubbidisce immediatamente e, per cosí dire, senza riflettere), ma ordina «Vuoi», il che implica già, qualunque cosa finisca per fare in concreto, che posso rispondere: Io voglio oppure Io non voglio. Il comandamento stesso, il Tu-devi, mi pone innanzi a una scelta tra un Io-voglio e un Io-non-voglio, cioè, in termini teologici, tra obbedienza e disobbedienza. (La disobbedienza, si ricorderà, diviene piú tardi il peccato mortale *par excellence* e l'obbedienza il fondamento stesso dell'etica cristiana, la «virtú sopra tutte le virtú» di Eckhart; una virtú, per inciso, che, a differenza della povertà e della castità, può difficilmente ricondursi all'insegnamento e alla predicazione di Gesú di Nazareth). Se alla volontà non si desse la facoltà di dire «No», non sarebbe piú una volontà; e se non esistesse in me una *contro-volontà* suscitata dal comandamento stesso del Tu-devi, se, per riprendere i termini di Paolo, «il peccato» non albergasse «in me» (*Romani*, 7, 20), non avrei affatto bisogno di una volontà.

Ho parlato in precedenza della natura riflessa delle attività della mente: il *cogito me cogitare*, il *volo me velle* (persino il giudizio, la meno riflessa delle tre, si ripiega, agisce retroattivamente su se stessa). Vedremo in seguito come tale riflessività non sia mai cosí forte come nell'io che vuole. Ma conta ora che ogni Io-voglio scaturisca da un'inclinazione naturale alla libertà, cioè dalla naturale repulsione degli uomini liberi a trovarsi agli ordini di qualcuno. Sempre la volontà si rivolge a se stessa: quando il comando dice «Tu devi», la volontà risponde «Tu devi *volere*» come dice il comando — e non eseguire ordini senza riflettere. È in questo istante che ha inizio il combattimento interiore, poiché la contro-volontà, destatasi ora, possiede un'analoga potenza di comando. E allora la ragione per cui «tutti coloro che si fanno forti delle opere della legge sono sotto una maledizione» (*Galati*, 3, 10) non è soltanto l'Io-voglio-e-*non* posso, ma anche il fatto che l'Io-voglio provoca inevitabilmente il contraccolpo di una volontà negativa: anche se la legge è obbedita e adempiuta, sussiste tuttavia questa resistenza interiore.

Nel conflitto tra Io-voglio e Io-non-voglio, l'esito può dipendere soltanto da un atto: se le opere non contano piú, la Volontà è perduta. E dal momento che il conflitto si svolge tra *velle* e *nolle*, diversamente dal vecchio conflitto tra ragione e appetiti, la persuasione qui non conta piú. In sé e per sé, infatti, il fenomeno per cui non faccio il bene che voglio ma faccio il male che non voglio (*Romani*, 7, 19), non è certo nuovo. Quasi le stesse parole si incontrano in Ovidio, «vedo il mio meglio e l'approvo; ma seguo il peggior partito»[23], a loro volta, probabilmente, traduzione del celebre passo della Medea di Euripide (vv. 1078-1080): «Sí, io so quale male intendo fare; ma piú forte delle mie deliberazioni [*bouleumata*] è il mio *thymos* [ciò che mi muove], che è causa dei mali piú grandi tra i mortali». Euripide e Ovidio avrebbero forse potuto deplorare la debolezza della ragione dinanzi alla forza appassionata dei desideri. E Aristotele si sarebbe spinto magari un passo piú in là, per scoprire un'autocontraddizione nella scelta del peggior partito, atto su cui plasmava la sua definizione dell'«uomo abietto»; nessuno di loro, però, avrebbe attribuito il fenomeno a una libera scelta della Volontà.

Divisa, destinata a produrre automaticamente la propria contro-volontà, la Volontà vive nel bisogno di essere guarita, di ridiventare una. Come il pensare, il volere ha scisso l'uno in un due-in-uno, ma per l'io che pensa una «guarigione» della scissione sarebbe la cosa peggiore: significherebbe niente di meno che la fine del pensare. Ebbene, si sarebbe proprio tentati di concludere che la soluzione di Paolo alla miseria della Volontà, la misericordia divina, abolisce di fatto la Volontà privandola miracolosamente della sua contro-volontà. Ma qui non si tratta piú di volizioni, giacché la misericordia non è oggetto di lotta o di sforzo: la salvezza «non dipende dalla volontà e dall'agitarsi dell'uomo, ma dalla misericordia di Dio; Egli usa misericordia a chi vuole, e indurisce chi vuole» (*Romani*, 9, 16, 18). Per di piú, proprio come «la legge è venuta» non solo perché il peccato fosse riconoscibile, ma per «accrescere la trasgressione», cosí la grazia «sovrabbondò» ove «s'accrebbe il peccato». *Felix culpa*, è il caso di dire: come potrebbero gli uomini conoscere la gloria se fossero ignari della miseria, come potremmo sapere che cos'è il giorno se non ci fosse la notte?

[23] Ovidio, *Metamorfosi*, libro VII, vv. 20-21: «Video meliora proboque,/deteriora sequor».

In conclusione, la volontà è impotente non a causa di qualcosa di esterno che impedisce la riuscita del volere, ma perché la volontà pone ostacoli a se stessa. E quando non ostacola se stessa, come in Gesú, non esiste ancora. Agli occhi di Paolo, la spiegazione è relativamente semplice: il conflitto ha luogo tra la carne e lo spirito, e il problema è che gli uomini sono l'una e l'altra cosa, carnali e spirituali. Poiché la carne morrà, vivere secondo la carne significa morte sicura. Il compito principale dello spirito non è soltanto signoreggiare gli appetiti e costringere la carne all'obbedienza, ma mortificarla — crocefiggerla «con le sue passioni e concupiscenze» (*Galati*, 5, 24); e questo non è effettivamente nel potere dell'uomo. Si è visto come nella prospettiva dell'io che pensa un certo sospetto della corporeità fosse solo naturale. La natura carnale dell'uomo, anche se non necessariamente origine del peccato, interrompe l'attività pensante della mente e oppone resistenza al rapido dialogo silenzioso in cui la mente si rapporta a se stessa, quel rapporto la cui «dolcezza» stessa consiste in una spiritualità immune da ogni fattore materiale. Si è certo ben lontani dall'ostilità aggressiva verso il corpo che troviamo in Paolo, ostilità che, si badi, fuori da ogni pregiudizio nei confronti della carne, promana dall'essenza stessa della Volontà. Nonostante la sua origine spirituale, la Volontà diventa consapevole di sé superando una resistenza e nel ragionamento di Paolo (come poi, in seguito, nella forma dell'«inclinazione») la «carne» diviene la metafora di una resistenza interiore. Cosí, anche in questo schema elementare, la scoperta della volontà ha già dischiuso un vero e proprio vaso di Pandora di interrogativi senza risposta, di cui lo stesso Paolo non era certamente ignaro e che, da allora, erano destinati a infestare di assurdità ogni filosofia strettamente cristiana.

Paolo sapeva bene quanto sarebbe stato agevole inferire dalla sua esposizione che si deve «perseverare nel peccato affinché si moltiplichi la grazia» (*Romani*, 6, 1) («perché non fare il male cosí che ne venga il bene? — come alcuni calunniatori ci accusano di dire» [*Romani*, 3, 8]), benché difficilmente potesse prevedere quanta disciplina e rigidità dogmatica si sarebbero rese necessarie per proteggere la Chiesa dal *pecca fortiter*. Egli era anche perfettamente consapevole del principale ostacolo in cui doveva imbattersi una *filosofia* cristiana: la contraddizione flagrante tra un Dio onnisciente e onnipotente e ciò che Agostino avrebbe chiamato la «mostruosità» della Volontà. Come può Iddio consentire questa miseria dell'uomo? Soprattutto, come può Egli «muovere ancora rimproveri», visto che nessuno «può resistere alla sua volontà» (*Romani*, 9, 19)? Paolo era cittadino romano, parlava e scriveva il greco della *Koiné* ed era ovviamente bene informato sul diritto romano e sul pensiero greco. Eppure, il fondatore della religione cristiana (se non della Chiesa) rimase un giudeo, e forse la prova piú convincente è la sua risposta alle domande senza risposta che la nuova fede e le nuove scoperte della sua interiorità avevano sollevato.

Si tratta, quasi parola per parola, della risposta data da Giobbe quando fu indotto a mettere in questione le vie imperscrutabili del Dio d'Israele. Come quella di Giobbe, la replica di Paolo è assai elementare e del tutto non filosofica: «Ma chi sei tu, uomo, che vuoi discutere con Dio? L'opera chiederà forse all'artefice "Perché mi hai fatto cosí?" O non ha forse il vasaio potestà sull'argilla di fare della stessa pasta un vaso per ornamento e un altro per la lordura? Dunque che dire se Iddio, desiderando... far conoscere la sua potenza ha sopportato... vasi d'ira pronti per la distruzione, allo scopo di far conoscere le ricchezze della sua gloria per i vasi di misericordia, che ha già preparati per la gloria...? (*Romani*, 9, 20-23; *Giobbe*, 10). Con lo stesso tono, troncando nettamente ogni domanda, Dio aveva parlato a Giobbe, che aveva osato metterLo in questione: «Io t'interrogherò, e tu istruiscimi. Dov'eri quando Io fondavo la terra?... Il censore dell'Onnipotente ha qualcosa da dire?». E a questa domanda c'è solo una risposta, quella di Giobbe: «Ho proferito, ma senza comprendere, meraviglie troppo ardue per me, ch'io non discerno» (*Giobbe*, 42, 3).

Diversamente dalla sua dottrina della risurrezione dei morti, l'*argumentum ad hominem* di Paolo, che per cosí dire tronca ogni interrogazione con un «Chi sei tu per fare domande?», non riuscí a sopravvivere al primo stadio della fede cristiana. Ciò, beninteso, da un punto di vista storico, poiché è impossibile valutare quanti cristiani, nel corso dei lunghi secoli della *imitatio Christi*, restassero immuni dai tentativi reiterati di conciliare la fede assoluta nel Dio Creatore dell'ebraismo con la filosofia greca. In ogni caso, le comunità giudaiche venivano espressamente diffidate da ogni sorta di

speculazione. Pungolato dallo gnosticismo, il Talmud insegnava loro: «Per l'uomo che pensa su queste quattro cose, che cos'è sopra e che cos'è sotto, che cosa fu prima e che cosa sarà poi, sarebbe meglio non esser mai nato»[24].

Come un'eco affievolita di questo sgomento dei credenti dinanzi al mistero di ogni Essere, Agostino ripeterà secoli piú tardi, ciò che a quei tempi doveva esser stata una facezia diffusa: «Ecco come rispondo a chi chiede: "che cosa faceva Dio prima di creare il cielo e la terra?"... Egli preparava l'inferno per chi ficca il naso in tali misteri profondi». Ma in Agostino la cosa non finisce qui. Parecchi capitoli dopo (nelle *Confessioni*), dopo aver denunciato in modo tutt'altro che faceto chi pone simili interrogazioni, uomini assaliti «da un morbo criminoso che li rende desiderosi di bere piú di quanto non possano», egli dà la risposta logicamente corretta ed esistenzialmente insoddisfacente che, siccome il Dio Creatore è eterno, Egli deve aver creato il tempo insieme con il Cielo e la Terra, cosí che non poteva esserci nessun «prima» anteriore alla Creazione: «Comprendano quindi che non poteva esistere alcun tempo senza una creatura»[25].

3. *Epitteto e l'onnipotenza della Volontà*

Nella Epistola ai Romani, Paolo descrive un'esperienza interiore, l'esperienza dell'Io-voglio-e-*non*-posso. Tale esperienza, cui fa seguito l'esperienza della misericordia divina, è sconvolgente. Egli spiega ciò che gli era accaduto e racconta come e perché i due casi siano tra loro connessi. Nel corso della spiegazione elabora la prima teoria generale della storia, che cosa cioè sia in giuoco nello svolgersi della storia, e pone le fondamenta della dottrina cristiana. Tutto questo, però, in termini di fatti concreti: Paolo non *argomenta*, e questo è ciò che piú nettamente lo distingue da Epitteto, con il quale aveva peraltro molto in comune.

[24] Chagigah II, 1. Citato da Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn, 1960, p. 26, nota 38 (trad. it. *Paradigmi per una metaforologia*, Bologna, 1969, pp. 30-31).

[25] Agostino, *Confessiones*, libro XI, capp. 12 e 30 (trad. it. *Le Confessioni*, Torino, 1966, pp. 245 e 258).

Erano all'incirca contemporanei, venivano press'a poco dalla stessa regione del Vicino Oriente, vissero nell'Impero romano ellenistico e parlavano la stessa lingua, il greco della *koiné*, sebbene l'uno fosse cittadino romano e l'altro liberto, l'uno giudeo e l'altro Stoico. Hanno anche in comune una certa rigidezza morale che li tiene in disparte dal loro ambiente. Entrambi dichiarano che desiderare la moglie del prossimo significa aver commesso adulterio. E quasi con le stesse parole denunciano l'*establishment* intellettuale del tempo — i Farisei nel caso di Paolo, i filosofi (Stoici ed Accademici) in quello di Epitteto — come ipocriti il cui comportamento non è conforme al loro insegnamento. «Mostratemi uno Stoico se potete! — esclama Epitteto — Mostratemi uno malato e tuttavia felice, uno in pericolo e tuttavia felice, morente e felice, esiliato e felice, diffamato e felice... Per gli dèi, mi piacerebbe proprio vedere uno Stoico!»[26]. In Epitteto tale disdegno è piú esplicito e giuoca un ruolo fors'anche maggiore che in Paolo. Infine, essi condividono un disprezzo quasi istintivo nei riguardi del corpo — questo «sacco», per dirla con Epitteto, che giorno dopo giorno rimpinzo e poi vuoto: «Che cosa c'è di piú fastidioso?»[27] — e insistono sulla distinzione tra «un piú intimo sé» (Paolo) e «le cose esterne»[28].

In entrambi, l'effettivo contenuto dell'interiorità viene descritto esclusivamente in termini di stimoli della Volontà, che Paolo riteneva impotente ed Epitteto proclamò onnipotente: «Dove sta il bene? Nella volontà. Dove sta il male? Nella volontà. Dove sta ciò che non è né l'uno né l'altro? In ciò che non dipende dalla volontà»[29]. A prima vista, si direbbe una riedizione della vecchia dottrina stoica, senza nessuno, però, dei supporti filosofici della vecchia Stoa; da Epitteto non udremo nulla della bontà intrinseca della natura, di quella natura secondo la quale (*kata physin*) gli uomini dovrebbero vivere e pensare — pensare, cioè, annullando col pensiero ogni male che appaia come elemento necessario di un bene onni-

[26] Epitteto, *Diatribe*, libro II, cap. 19 (trad. it. in *Le diatribe e i frammenti*, Bari, 1960, p. 140).

[27] Epitteto, *Frammenti*, 23 (trad. it. cit., p. 328).

[28] Epitteto, *Il manuale*, cap. 23 e cap. 33 (per la trad. it. si è consultato il *Manuale di Epitteto* volgarizzato da Giacomo Leopardi, Torino, 1924, pp. 15 e 25).

[29] Epitteto, *Diatribe*, libro II, cap. 16 (trad. it. in *Le diatribe e i frammenti*, cit., p. 123).

comprensivo. L'interesse di Epitteto nel presente contesto consiste appunto nell'assenza dal suo insegnamento di simili dottrine metafisiche.

Egli era in primo luogo un maestro, e siccome insegnava e non scriveva [30], sembra che si concepisse come un discepolo di Socrate, dimenticando, come la maggior parte dei cosiddetti discepoli di Socrate, che Socrate non aveva nulla da insegnare. Ad ogni modo, Epitteto si considerava un filosofo e definí l'oggetto precipuo della filosofia come «l'arte del vivere la propria vita» [31]. Quest'arte consisteva principalmente nell'avere un argomento a portata di mano per ogni emergenza, per ogni situazione di acuta infelicità. Il punto di partenza di Epitteto era l'antico *omnes homines beati esse volunt*, tutti gli uomini desiderano essere felici, e l'unico problema per la filosofia era di scoprire come arrivare a questa meta naturale e scontata. Tuttavia, in sintonia con lo stato d'animo del suo tempo e in contrasto con l'era pre-cristiana, Epitteto era persuaso che la vita, come si dà su questa terra, con l'inevitabile conclusione della morte, abitata perciò da timore e tremore, fosse incapace di offrire un'autentica felicità senza uno sforzo speciale da parte della volontà dell'uomo. La «felicità» mutò cosí il proprio significato: non era piú intesa come *eudaimonia*, l'*attività* dell'*eu zēn*, del vivere bene, bensí come *euroia biou*, metafora stoica indicante una vita che scorre liscia, non toccata da tempeste, burrasche od ostacoli. Le sue caratteristiche erano la serenità, *galēnē*, la quiete dopo la tempesta, e la calma, *eudia*, il bel tempo [32] — metafore ignote all'antichità classica. Esse rinviano tutte a uno stato emotivo dell'anima che si lascia descrivere nel modo piú adeguato in termini negativi (come l'*ataraxia*) e consiste difatti in qualcosa di interamente negativo: adesso, essere «felice» voleva dire in primo luogo «non essere angustiato». La filosofia poteva insegnare «i procedimenti razionali», gli argomenti, «come armi lucenti e pronte all'uso» [33], da dirigersi contro la miseria della vita reale.

30 Tutto ciò che possediamo di lui, comprese le *Diatribe*, è «a quanto pare, quasi una registrazione stenografica delle sue lezioni e delle sue discussioni informali, raccolte e compilate da uno dei suoi discepoli, Arriano». Cfr. la «Introduzione generale» di W.J. Oates al suo *The Stoic and Epicurean Philosophers*, New York, 1940.

31 Epitteto, *Diatribe*, libro I, cap. 15 (trad. it. cit., p. 43).

32 *Ibidem*, libro II, cap. 18 (trad. it. cit., p. 136).

33 *Ibidem*, libro I, cap. 27 (trad. it. cit., p. 69).

La ragione scopre che ciò che mette in angustia non è la morte che minaccia dall'esterno, ma la paura della morte dentro di sé, non il dolore ma la paura del dolore — «non la morte o il dolore è la cosa temibile, ma il timore del dolore o della morte» [34]. Dunque, la sola cosa da temere giustamente è la paura stessa, e se gli uomini non possono sfuggire alla morte e al dolore, possono però convincersi a superare la paura dentro di sé, coll'eliminare le impressioni che le cose paurose hanno stampato nella loro mente: «se riservassimo la nostra paura non alla morte o all'esilio, ma alla paura stessa, ci eserciteremmo a schivare ciò che reputiamo male» [35]. (È sufficiente ricordare i tanti esempi che testimoniano del ruolo giuocato nell'economia domestica dell'anima da un timore soverchiante di avere paura, o immaginare quanto sarebbe temerario il coraggio dell'uomo se l'esperienza della paura non lasciasse memoria dietro di sé — l'«impressione» di Epitteto — per rendersi conto del valore psicologico abbastanza pratico di queste teorie a tutta prima artificiose).

Una volta scoperta questa regione interiore in cui l'uomo ha di fronte solo le «impressioni» che le cose esterne producono sulla sua mente, non già la loro esistenza fattuale, il compito della ragione è assolto. Il filosofo non è piú il pensatore che esamina e analizza qualunque cosa possa farglisi incontro, ma l'uomo che si è educato a non «volgersi» mai alle «cose esterne», ovunque gli capiti di trovarsi. Epitteto porta un esempio illuminante di tale atteggiamento. Egli lascia che il suo filofoso si rechi ai giochi come chiunque altro; ma a differenza della folla «volgare» degli altri spettatori, questi «si preoccupa» solo di se stesso e della propria «felicità»; di conseguenza, si costringe a «desiderare solo che accada ciò che accadrà, e che vinca solo quegli a cui toccherà la vittoria» [36]. Questo voltare le spalle alla realtà mentre ancora vi si è in mezzo, cosí diverso dal ritrarsi dell'io che pensa nella solitudine del dialogo silenzioso tra me e me, in cui ogni pensare è per definizione un ri-pensare, ha conseguenze della piú vasta portata. Può significare, ad esempio, che quando un uomo sta andando da qualche parte non presta *nessuna* attenzione alla propria

34 *Ibidem*, libro II, cap. 1 (trad. it. cit., p. 84).

35 *Ibidem*, libro II, cap. 16 (trad. it. cit., p. 125).

36 Epitteto, *Il manuale*, cap. 23 e cap. 33 (trad. it. *Manuale di Epitteto*, cit., p. 27).

meta ma si interessa solamente della «propria attività» di camminare, «o deliberando si interessa [soltanto] dell'atto della deliberazione e non di ottenere ciò per cui sta facendo i suoi piani»[37]. Nei termini della parabola dei giochi, è come se questi spettatori, che guardano a occhi chiusi, non fossero che apparizioni di spettri nel mondo delle apparenze.

Può essere proficuo confrontare questo atteggiamento con quello del filosofo nell'antica parabola pitagorica dei Giochi olimpici: i migliori erano coloro che non partecipavano alla lotta per la fama o il guadagno, ma restavano semplici spettatori, interessati ai giochi in quanto tali. Di tale interesse disinteressato, non è rimasta in Epitteto nemmeno una traccia. Solo l'io è degno d'interesse e l'incontestata sovrana dell'io è la ragione argomentativa, non l'antîco *nous*, l'organo interiore della verità, l'invisibile occhio della mente puntato su ciò che è invisibile nel mondo visibile, ma una *dynamis logikē*, la cui maggiore peculiarità è «essere consapevole di se stessa e di ogni altra cosa» e di avere «la capacità di approvare o disapprovare la sua stessa azione»[38]. A un primo sguardo, ciò sembrerebbe simile al due-in-uno socratico, quale si attua nel processo di pensiero, ma in realtà è molto piú vicino a ciò che oggi chiameremmo esser coscienti.

Epitteto scoprí che la mente, poiché poteva ritenere le «impressioni» (*phantasiai*) esteriori, era in grado di trattare tutte le «cose esterne» alla stregua, diremmo oggi, di puri «dati di coscienza». La *dynamis logikē* sottopone a disamina tanto se stessa quanto le «impressioni» stampate nella mente. E la filosofia ci insegna come «trattare le impressioni nel modo giusto»; le passa al vaglio, «le discrimina e non ne usa nessuna che non sia stata vagliata». Guardare un tavolo non ci consente di decidere se il tavolo sia buono o cattivo: la vista non ce lo dice, né nessun altro dei nostri sensi. Solo la mente, che ha che fare non con tavoli reali ma con impressioni di tavoli, può assicurarcene. («Che cosa ci dice che l'oro è bello? Certo, non l'oro stesso. Senza dubbio è la facoltà capace di trattare le impressioni»)[39]. Il fatto è che non si è piú costretti

[37] Epitteto, *Diatribe*, libro II, cap. 16 (trad. it. in *Le diatribe e i frammenti*, cit., p. 125).
[38] *Ibidem*, libro I, cap. 1 (trad. it. cit., p. 5).
[39] *Ibidem*, (trad. it. cit., *loc. cit.*).

a uscire da se stessi se la propria preoccupazione è tutta per il «se stessi». Solo nella misura in cui la mente è in grado di trarre le cose dentro di sé queste ultime assumono qualche valore.

Una volta che la mente si sia ritratta dalle cose esterne nell'interiorità delle proprie impressioni, scopre insieme che, per un verso, è del tutto indipendente da ogni influenza esterna: «Chi può impedirti di aderire al vero? Nessuno. Chi può costringerti ad accettare il falso? Nessuno. Vedi che in questo campo la tua facoltà è libera da ostacoli e impedimenti, da obblighi e costrizioni?»[40]. Che sia nella natura della verità costringere la mente con la forza di una «necessità» è una concezione antica: «*hōsper hyp'aut ēs tēs alētheias anagkasthentes*», «quasi costretti dalla stessa verità», come afferma Aristotele quando parla di teorie autoevidenti che non hanno bisogno di nessun ragionamento particolare[41]. Ma in Epitteto questa verità e la sua *dynamis logikē* non hanno nulla a che vedere con la conoscenza o il sapere: per questi ultimi «i procedimenti logici sono sterili»[42] — letteralmente buoni a nulla (*akarpa*). Conoscenza e sapere concernono le «cose esterne», indipendenti dall'uomo e di là del suo potere; come tali, quindi, non gli sono, o non dovrebbero essergli, di nessun interesse.

L'inizio del filosofare s'identifica in «una consapevolezza [*synaisthēsis*] della propria debolezza riguardo alle cose necessarie». Non siamo in possesso di nessuna «concezione innata» delle cose che dovremmo sapere come, ad esempio, «un triangolo rettangolo»; vero è che ci possono essere insegnate da coloro che sanno e, del resto, coloro che ancora non sanno *sanno* di non sapere. Del tutto altrimenti avviene per le cose che ci interessano concretamente e da cui dipende il genere di vita che conduciamo. In questa sfera ognuno nasce con un mi-pare, *dokei moi*, un'opinione, e proprio qui comincia la difficoltà: «nella scoperta del conflitto reciproco delle menti degli uomini», nel «tentativo di scoprire un criterio di giudizio, allo stesso modo in cui abbiamo scoperto la bilancia per i pesi e il regolo per le linee rette e curve. Ecco l'inizio della filosofia»[43].

[40] *Ibidem*, libro I, cap. 17 (trad. it. cit., p. 48).
[41] Aristotele, *Fisica*, 188b30.
[42] Epitteto, *Diatribe*, libro I, cap. 17 (trad. it. in *Le diatribe e i frammenti*, cit., p. 46).
[43] *Ibidem*, libro II, cap. 11 (trad. it. cit., pp. 110-111).

La filosofia, allora, stabilisce i canoni e le unità di misura, insegna all'uomo come *usare* le proprie facoltà sensoriali, come «trattare le impressioni nel modo giusto», come «vagliarle e calcolarne il valore». Il criterio di ogni filosofia consiste pertanto nella sua utilità per il bisogno di condurre una vita affrancata dal dolore. Piú specificamente, la filosofia insegna determinate linee di pensiero in grado di sconfiggere l'innata impotenza dell'uomo. In tale cornice filosofica generale, ogni cosa fa pensare che proprio alla ragione, al ragionamento argomentativo, dovrebbe essere attribuito il primato su tutte le altre facoltà della mente. Non è cosí. Nella sua violenta denuncia degli uomini che sono «filosofi solo con le labbra», Epitteto sottolinea lo spaventoso abisso esistente tra ciò che un uomo insegna e la sua condotta effettiva, e implicitamente allude all'antica nozione che la ragione di per sé non muove né realizza alcunché. La grande realizzatrice non è la ragione, ma la Volontà. «Considera chi sei» è, si direbbe, un'esortazione rivolta alla ragione, ma ciò che si scopre ora è che «l'uomo... non possiede nulla di piú sovrano [*kyriōteros*] della volontà [*proairesis*]... ogni altra cosa [è] ad essa soggetta, e la volontà è in sé libera da schiavitú e soggezione». La ragione (*logos*), è vero, distingue l'uomo dagli animali, i quali sono perciò «segnati per servire», mentre l'uomo è «fatto per comandare» [44]; e tuttavia l'organo capace del comando non è la ragione ma la Volontà. Se la filosofia tratta dell'«arte di vivere la propria vita» e il suo criterio supremo è l'utilità secondo questi termini, allora «filosofare non significa quasi nient'altro che questo: cercare in qual modo sia praticabile senz'impedimenti l'esercizio della volontà di ottenere e della volontà di evitare» [45].

La prima cosa che la ragione può insegnare alla volontà è la distinzione tra le cose che dipendono dall'uomo, le cose che sono in suo potere (l'aristotelico *eph'hēmin*), e quelle che non lo sono. Il potere della volontà si fonda sulla sua decisione sovrana d'interessarsi solo delle cose in potere dell'uomo e queste ultime risiedono esclusivamente nella sua interiorità [46]. Di conseguenza, la prima decisione della volontà è di non-volere ciò che non può ottenere e di cessare di opporsi a ciò che non può evitare — in una parola, non interessarsi di nulla su cui non abbia potere. («Che cosa importa se il mondo si compone di atomi o di parti infinite o di fuoco e di terra? Non basta conoscere... i limiti della volontà d'ottenere e della volontà di evitare... e tralasciare le cose al di là della nostra portata?») [47].

E poiché «non è possibile che ciò che accade sia altro da ciò che è» [48], poiché l'uomo, in altre parole, è del tutto privo di potere nel mondo reale, gli sono state concesse le facoltà miracolose della ragione e della volontà, che gli consentono di riprodurre ciò che è esterno — nella sua interezza ma privato di realtà — all'interno della mente, dove è incontrastato signore e padrone. Qui egli è sovrano di se stesso e degli oggetti del suo interesse, giacché la volontà può essere impedita soltanto da se stessa. Infatti, tutto ciò che sembra reale, il mondo delle apparenze, ha bisogno del mio consenso per essere reale *per me*. E a tale consenso non mi si può obbligare: se lo rifiuto, allora la realtà del mondo scompare, come se non fosse che un'apparizione (*apparition*).

Questa facoltà di volgere le spalle al mondo esterno per muovere verso un interno invincibile ha ovviamente bisogno di «esercizio» (*gymnazein*) e di un incessante argomentare; non solo, infatti, l'uomo vive la propria vita ordinaria nel mondo qual è; ma finché è in vita, il suo interno stesso è collocato in un esterno, un corpo che non è in suo potere ma fa parte della «cose esterne». L'interrogativo incessante è se la tua volontà sia abbastanza forte non solo per stornare la tua attenzione dalle cose esteriori e dalla loro minaccia, ma per fissare la tua immaginazione su «impressioni» diverse in presenza di dolore e di sventura. Rifiutare il consenso e porre tra parentesi la realtà non costituiscono affatto un esercizio di puro pensiero; devono mettersi alla prova nella circostanza concreta: «Devo morire. Devo essere imprigionato. Devo patire l'esilio. Ma: devo morire gemendo? Devo piagnucolare a piú non posso? Chi può impedirmi di andare in esilio con un sorriso?». Il padrone minaccia di mettermi in catene: «Che cosa dici? Incatenarmi? Le mie gambe incatenerai, ma la mia volontà, no, quella non può domarla nemmeno Zeus» [49].

44 *Ibidem*, libro II, cap. 10 (trad. it. cit., p. 106).
45 *Ibidem*, libro III, cap. 14 (trad. it. cit., p. 198).
46 Epitteto, *Il manuale*, cap. 1 (trad. it. *Manuale di Epitteto*, cit., pp. 5-6).
47 Epitteto, *Frammenti*, 1 (trad. it. in *Le diatribe e i frammenti*, cit., p. 317).
48 *Ibidem*, 8 (trad. it. cit., p. 320).
49 Epitteto, *Diatribe*, libro I, cap. 1 (trad. it. in *Le diatribe e i frammenti*, cit., p. 7).

Gli esempi di Epitteto sono numerosi. Non è necessario elencarli qui: sono di lettura tediosa, quasi come gli esercizi di un manuale scolastico. La conclusione è sempre la stessa. Ciò che preoccupa gli uomini non è quanto accade loro realmente, ma il loro stesso «giudizio» (*dogma*, nel senso di credenza o opinione). «Ti sarà recato danno solo se ti riterrai danneggiato. Nessuno può recarti danno senza il tuo consenso»[50]. «Per esempio, che significa esser ingiuriati? Mettiti vicino a un sasso e ingiurialo. Che otterrai?»[51]. Sii di sasso e sarai invulnerabile. *Ataraxia*, invulnerabilità, è tutto ciò di cui hai bisogno per *sentirti* libero, quando avrai scoperto che la realtà stessa dipende dal tuo consenso a riconoscerla come tale.

Come quasi tutti gli Stoici, Epitteto riconosceva che la vulnerabilità del corpo pone certi limiti a questa libertà interiore. Non potendo negare che non sono semplicemente le voglie e i desideri a renderci schiavi, ma anche le «catene che ci avvinghiano con le fattezze di un corpo»[52], gli Stoici erano perciò costretti a dimostrare che tali catene non erano infrangibili. La risposta alla domanda «Che cosa ci trattiene dal suicidio?» diviene un passaggio obbligato, quasi un luogo comune dei loro scritti. In ogni caso, Epitteto sembra essersi reso conto con estrema lucidità che questa sorta d'illimitata libertà interiore presuppone il fatto che «si deve ricordare e tener per fermo questo, che *la porta è aperta*»[53]. Per una filosofia della completa alienazione dal mondo, c'è abbastanza verità nel detto ragguardevole che inaugura il primo libro di Camus: «*Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux: c'est le suicide*»[54].

A prima vista, questa dottrina dell'invulnerabilità e dell'apatia (*apatheia*) — come salvaguardarsi dalla realtà, come perdere la propria attitudine a esserne toccati, nel bene come nel male, nella gioia come nel dolore — sembra cosí palesemente esposta alla confutazione che l'influenza enorme, emotiva non meno che argomentativa, esercitata dallo Stoicismo su alcune

[50] Epitteto, *Il manuale*, cap. 30 (trad. it. in *Manuale di Epitteto*, cit., p. 22).
[51] Epitteto, *Diatribe*, libro I, cap. 25 (trad. it. in *Le diatribe e i frammenti*, cit., p. 66).
[52] *Ibidem*, libro I, cap. 9 (trad. it. cit., p. 28).
[53] *Ibidem*, libro I, cap. 25 (il corsivo è mio; trad. it. cit., p. 65).
[54] A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, 1942 (trad. it. *Il mito di Sisifo*, Milano, 1971, p. 27).

delle migliori menti dell'umanità occidentale appare pressoché incomprensibile. In Agostino, tale confutazione appare nella forma piú concisa e plausibile. Gli Stoici, egli afferma, hanno scoperto il trucco per fingere di essere felici: «Poiché non può ottenere ciò che vuole, vuole ciò che può ottenere» («*Ideo igitur id vult quod potest, quoniam quod vult non potest*»)[55]. Per di piú, prosegue Agostino, se gli Stoici presuppongono che «tutti gli uomini per natura desiderano essere felici», non credono però nell'immortalità, per lo meno non nella resurrezione della carne, cioè in una futura *vita* immortale, e ciò costituisce una contraddizione in termini. Infatti, «qualora realmente tutti gli uomini vogliano essere felici, necessariamente debbono anche voler essere immortali... Per *vivere* felicemente si deve in primo luogo essere vivi». («*Cum ergo beati esse omnes homines velint, si vere volunt, profecto et esse immortales volunt... Ut enim homo beate vivat, oportet ut vivat*»)[56]. Detto altrimenti, i mortali non possono essere felici e, in fondo, l'insistenza degli Stoici sulla paura della morte come fonte principale d'infelicità ne è la riprova; tutt'al piú essi possono ottenere di rendersi «apatici», non turbati né dalla vita né dalla morte.

Tale confutazione, tuttavia, cosí plausibile su questo piano di argomentazione, trascura diversi punti di una certa importanza. In primo luogo, perché deve essere necessaria una Volontà per *non* volere? Perché non dovrebbe essere possibile perdere la facoltà di volere, grazie alla superiore capacità di penetrazione del retto ragionamento? Dopo tutto, non sappiamo come sia sempre stato relativamente facile perdere, se non la facoltà, almeno l'abitudine di pensare? Non occorre nient'altro che vivere in un perpetuo essere-altrove, senza lasciare mai la compagnia degli altri. Si obietterà che è piú arduo spezzare negli uomini l'abitudine a volere ciò che non è in loro potere, che non l'abitudine a pensare, ma a un uomo sufficientemente «allenato» non dovrebbe essere necessario ripetere sempre di nuovo l'atto di non-volere — dato che il *mē thele*, il «non volere» quando non si può impedire, è almeno tanto importante per questa disciplina quanto il puro e semplice appello alla forza di volontà.

[55] Agostino, *De Trinitate*, libro XIII, vii, 10.
[56] *Ibidem*, libro XIII, viii, 11.

Strettamente connesso con quanto precede, e ancor piú problematico, è il fatto che Epitteto non è per nulla pago del potere della volontà di *non*-volere. Egli non si limita a predicare l'indifferenza per ogni cosa che non sia in nostro potere; con pari insistenza esige che l'uomo voglia ciò che avviene comunque. Ho già citato la parabola dei giochi, in cui l'uomo che si preoccupa solo del benessere dell'io è ammonito a desiderare «che accada solo ciò che accadrà, e che vinca solo quegli a cui toccherà la vittoria». In un diverso contesto, Epitteto si spinge molto piú lontano ed elogia quei «filosofi» (non meglio identificati) che affermavano «che "se l'uomo buono conoscesse in anticipo gli eventi a venire, darebbe una mano alla natura, anche se ciò significasse cooperare con la malattia, la morte, la mutilazione"»[57]. Indubbiamente con tale argomento, Epitteto ricade nella vecchia nozione stoica della *heimarmenē*, la dottrina del fato secondo la quale ogni cosa accade in armonia con la natura dell'universo e ogni cosa particolare, uomo o animale, pianta o sasso, ha il proprio compito assegnatole dalla totalità ed è da essa giustificata. Ma si deve poi riconoscere che non solo Epitteto è quanto mai esplicito nell'affermare il proprio disinteresse per ogni questione concernente la natura dell'universo: allo stesso tempo, nulla nella vecchia dottrina stava a indicare che la volontà dell'uomo, per definizione completamente inefficace, sarebbe di qualche vantaggio nell'«ordinamento dell'universo». Epitteto è interessato a ciò che accade a lui: «Voglio una cosa e non accade; c'è creatura piú infelice di me? Non la voglio e accade; c'è creatura piú infelice di me?»[58]. In una parola, per «vivere bene» non basta «non chiedere che gli eventi accadano come tu vuoi»; si deve anche fare in modo che «la tua volontà sia che gli eventi accadano cosí come accadono»[59].

Solo quando la forza di volontà ha raggiunto questo punto culminante, ove può volere ciò che *è* e non trovarsi cosí «in dissidio con le cose esterne», solo allora essa può dirsi onnipotente. Implicito in tutti gli argomenti a favore di tale onnipotenza è l'assunto scontato che la realtà ~~per~~ *me* ottenga il suo

[57] Epitteto, *Diatribe*, libro II, cap. 10 (trad. it. in *Le diatribe e i frammenti*, cit., p. 107).
[58] *Ibidem*, libro II, cap. 17 (trad. it. cit., p. 131).
[59] Epitteto, *Il manuale*, cap. 8 (trad. it. in *Manuale di Epitteto*, cit., p. 10).

carattere di realtà dal mio consenso; e implicito in tale assunto, a garanzia della sua effettualità pratica, è il semplice fatto che quando veramente trovo la vita insopportabile posso suicidarmi — «la porta è sempre aperta». E tale soluzione non implica, come per esempio in Camus, una sorta di ribellione cosmica contro la condizione umana; per Epitteto, una simile ribellione sarebbe completamente priva d'oggetto, dal momento che «non è possibile che ciò che accade sia altro da ciò che è»[60]. Essa è impensabile in quanto anche una negazione assoluta dipende dal puro e semplice esserci inesplicabile di tutto ciò che è, compreso me stesso, e mai Epitteto pone l'esigenza di una spiegazione o d'una giustificazione dell'inesplicabile. Quindi, come argomenterà piú tardi Agostino[61], coloro che credono di scegliere il non-essere allorché si suicidano sono in errore; scelgono in realtà una forma dell'essere che un giorno sopravverrà comunque, cosí come scelgono la pace, che non è altro, ovviamente, che una forma dell'essere.

La sola forza che può impedire questo consenso attivo, di fondo, dato dalla volontà, è la volontà stessa. Dunque il criterio della retta condotta sarà: «Tendi ad essere contento di te stesso» (*«thelēson aresai autos seautō»*). Ed Epitteto aggiunge subito dopo: «Tendi ad apparire nobile allo sguardo del dio» (*«thelēson kalos phanēnai tō theō»*)[62], aggiunta in realtà superflua poiché Epitteto non crede in un Dio trascendente, ma sostiene che l'anima è di natura divina e che il dio è «in te, tu sei un frammento di lui»[63]. L'io che vuole, cosí, si rivela non meno scisso del due-in-uno socratico nel dialogo del pensiero di Platone. Ma come si è visto in Paolo, i due interni all'io che vuole sono ben lungi dal godere di un rapporto amichevole, armonioso, benché in Epitteto la loro relazione apertamente antagonistica non esponga l'io agli estremi di disperazione di cui tanto risuona la lamentazione di Paolo. Epitteto caratterizza tale relazione come una diuturna «lotta» (*agōn*), una gara olimpica che esige un sospetto sempre all'erta, il mio vigile sospettare di me stesso: «In una parola, il filosofo [che bada

[60] Epitteto, *Frammenti*, 8.
[61] Nel *De libero arbitrio*, libro III, v-viii (trad. it. *Il libero arbitrio*, in *Dialoghi*, 2 voll., Roma, 1976, vol. II, p. 301-314).
[62] Epitteto, *Diatribe*, libro II, cap. 18 (trad. it. in *Le diatribe e i frammenti*, cit., p. 135).
[63] *Ibidem*, libro II, cap. 8 (trad. it. cit., p. 102).

sempre a se stesso per il proprio bene e il proprio male] sta all'erta e sorveglia se stesso non altrimenti che come *il proprio* nemico [*hōs echthron heautou*], aspettandolo al varco»[64]. Dobbiamo soltanto ricordare l'osservazione di Aristotele («tutti i sentimenti amichevoli verso gli altri sono un'estensione dei sentimenti amichevoli che una persona ha per se stessa») per valutare la distanza che, nel suo viaggio, la mente umana ha percorso dall'antica filosofia.

L'io del filosofo, governato dall'ego che vuole, che gli dice che nulla può ostacolarlo o costringerlo se non la volontà stessa, è impegnato in un combattimento senza fine con la contro-volontà, generata, per l'appunto, dalla sua stessa volontà. Il prezzo pagato per l'onnipotenza della Volontà è altissimo; la cosa peggiore che, dal punto di vista dell'io pensante possa avvenire al due-in-uno, e cioè essere «in discordia con te stesso», è divenuta parte integrante della condizione umana. E il fatto che tale destino non sia piú riservato all'«uomo abietto» di Aristotele ma, al contrario, all'uomo buono e saggio che ha appreso l'arte di condurre la propria vita in qualsivoglia circostanza esterna, può indurre a chiedersi se questa «cura» dell'infelicità umana non fosse peggiore del male.

Eppure, in tutta questa deplorevole faccenda, c'è una scoperta decisiva che nessun argomento può cancellare e che, se non altro, spiega perché il senso dell'onnipotenza, insieme al senso della libertà umana, potesse scaturire dalle esperienze dell'io che vuole. Un punto che si è toccato solo marginalmente nella nostra analisi di Paolo, cioè, che ogni obbedienza presuppone il potere di disobbedire, si trova al centro stesso delle considerazioni di Epitteto. In realtà, il nucleo di tali considerazioni è costituito dal potere della Volontà di assentire o dissentire, di dire di Sí o di No, nella misura in cui, per lo meno, sia interessato io stesso. Per questo le cose che nella loro esistenza pura — ovvero le «impressioni» delle cose esterne — dipendono soltanto da me sono anche in mio potere; non solo posso voler cambiare il mondo (benché questo obiettivo sia piú che dubbio per un soggetto individuale completamente alienato dal mondo in cui si trova), posso altresí negare realtà ad ogni cosa in virtú di un Io-non-voglio. Tale

[64] Epitteto, *Il manuale*, cap. 51, cap. 48 (trad. it. in *Manuale di Epitteto*, cit., p. 34).

potere deve aver avuto qualcosa di terribile, di realmente sconvolgente per la mente dell'uomo, poiché non è mai esistito un filosofo o un teologo che, dopo aver prestato la debita attenzione al No implicito in ogni Sí, non facesse bruscamente dietro-front, per esigere soltanto un consenso enfatico, consigliando l'uomo, come Seneca in una frase citata con grande approvazione da Meister Eckhart, di «accettare tutti gli eventi come se egli stesso li avesse desiderati e cercati». Certo, se in questo consenso universale si scorge solo l'estremo e piú profondo risentimento dell'io che vuole per la sua impotenza esistenziale nel mondo come è di fatto, vi si scorgerà anche l'ennesimo argomento a favore del carattere illusorio della facoltà, la conferma definitiva della sua natura di «concetto artificiale». In tal caso, all'uomo sarebbe stata data una facoltà veramente «mostruosa» (Agostino), costretta dalla sua stessa natura a postulare un potere che è in grado d'esercitare solo nella regione gremita d'illusioni della pura fantasia — l'interiorità di una mente che è riuscita a segregarsi da ogni apparenza esteriore nella sua ricerca senza posa di una tranquillità assoluta. E, ultima ed ironica ricompensa di tanto sforzo, essa avrà ottenuto un'intimità tutt'altro che confortevole con «lo scrigno e il magazzino dei mali» di cui parla Democrito, o con l'«abisso» che, stando a Agostino, è nascosto «nel cuore buono e nel cuore malvagio»[65].

4. *Agostino, primo filosofo della Volontà*

> Se si deve alla Scrittura l'esistenza di una filosofia cristiana, si deve alla tradizione greca che il Cristianesimo possegga una filosofia.
> Etienne Gilson

Agostino, il primo filosofo cristiano e, si sarebbe tentati di aggiungere, il solo filosofo che i Romani abbiano mai avuto[66],

[65] Democrito, framm. 149 (trad. it. in *I presocratici*, cit., vol. II, p. 779); Agostino, *Enarrationes in psalmos*, nella *Patrologiae Latina* del Migne, Paris, 1854-1866, vol. 37, CXXXIV, 16 (trad. it. *Esposizione sui salmi*, 4 voll., Roma, 1977, vol. IV, p. 363).

[66] Di poco piú cauto, Paul Oskar Kristeller definisce Agostino «probabilmente il piú grande filosofo latino dell'antichità classica». Cfr. *Renaissance Concepts of Man*, New York, 1972, p. 149 (trad. it. *Concetti rinascimentali dell'uomo e altri saggi*, Firenze, 1978, p. 126).

fu anche il primo uomo di pensiero che si rivolse alla religione spinto da dubbi di ordine filosofico. Come tante persone colte del suo tempo, era stato educato nella fede cristiana; nondimeno, ciò che alla fine descrisse come una conversione — questo è il tema delle *Confessioni* — risultò qualcosa di completamente diverso dall'esperienza che aveva mutato Saul in Paolo, il Fariseo estremamente zelante nell'apostolo cristiano e discepolo di Gesú di Nazareth.

Nelle *Confessioni*, Agostino narra come il suo cuore si fosse dapprima «infiammato» alla lettura dell'*Hortensius* di Cicerone, un testo (oggi perduto) contenente un elogio della filosofia. Agostino non smise di citarlo sino alla fine della sua vita. E se divenne il primo filosofo cristiano è perché lungo l'intero arco della sua esistenza si mantenne fedele alla filosofia. Il trattato *De Trinitate*, apologia del dogma cruciale della Chiesa cristiana, costituisce nello stesso tempo l'elaborazione piú profonda e articolata della sua originalissima posizione filosofica. Ma il punto di partenza di quest'ultima restò la ricerca stoica e romana della felicità: «È certo — diceva Cicerone — che noi tutti vogliamo essere felici» [67]. Nella giovinezza Agostino si era rivolto alla filosofia dal profondo della disperazione interiore e da adulto si rivolse alla religione poiché la filosofia non aveva corrisposto alle sue attese. Quest'attitudine pragmatica, l'esigenza di fare della filosofia la «guida della vita» (Cicerone) [68], è peculiarmente romana, e sulla formazione del pensiero di Agostino esercitò un'influenza piú durevole di Plotino e dei neoplatonici, ai quali egli doveva tutto ciò che conosceva della filosofia greca. Non che l'universale desiderio umano di essere felici fosse sfuggito all'attenzione dei greci — sembra che il detto latino fosse tradotto dal greco — ma è poi vero che non era tale aspirazione a indurli a filosofare. Solo i Romani erano persuasi che «per l'uomo non c'è ragione alcuna di filosofare se non allo scopo di essere felice» [69].

Ritroviamo questo interesse pragmatico per la felicità privata durante tutto il Medioevo; esso è alla base della speranza

[67] Agostino, *De Trinitate*, libro XIII, iv, 7: *«Beati certe, inquit* [Cicerone] *omnes esse volumus»*.

[68] *«O vitae philosophia dux»*, nelle *Tusculanae disputationes*, libro V, cap. 2.

[69] Il detto è citato con approvazione da un autore romano (Varrone) nella *Città di Dio*, libro XIX, i, 3: *«Nulla est homini causa philosophandi nisi ut beatus sit»*.

nella salvezza eterna come della paura dell'eterna dannazione, e chiarisce tante speculazioni, altrimenti alquanto astruse, le cui origini romane sono difficili da individuare. Che la Chiesa Cattolica Romana, malgrado l'influsso determinante della filosofia greca, restasse cosí profondamente romana, si deve in misura non trascurabile alla singolare coincidenza che il suo primo e piú influente filosofo fosse insieme il primo uomo di pensiero che traesse la sua ispirazione piú profonda da fonti e esperienze latine. Il perseguimento della vita eterna come *summum bonum* e l'interpretazione della morte eterna come *summum malum* raggiunsero in Agostino il grado piú elevato di articolazione, perché egli combinò l'uno e l'altra con la nuova scoperta di una vita dell'*interiorità*. Egli comprese che l'interesse esclusivo per questo io interiore significava che «sono divenuto un interrogativo a me stesso» (*«quaestio mihi factus sum»*), interrogativo che la filosofia come veniva insegnata e appresa allora non sollevava, e a cui certamente non rispondeva [70]. Le celebri analisi del concetto di Tempo nell'undicesimo libro delle *Confessioni* sono un'illustrazione paradigmatica della sfida costituita dal nuovo e dal problematico: il tempo è qualcosa di perfettamente familiare e ordinario fino a che qualcuno non domanda «Che cos'è il Tempo?» — in quell'istante stesso esso si converte in un «enigma intricato», la cui sfida consiste nell'essere insieme del tutto familiare e del tutto «occulto» [71].

Non c'è nessun dubbio che Agostino rientri nel novero dei pensatori grandi e originali. Egli non era però un «pensatore sistematico», ed è innegabile che il grosso della sua opera è «ingombro di linee di pensiero non elaborate compiutamente e di tentativi letterari abortiti» [72] — oltre a essere disseminato da un capo all'altro di ripetizioni. Degna di nota in tali circostanze è la continuità dei suoi motivi principali, quegli stessi che alla fine, al termine della sua esistenza, egli sottopose a una disamina implacabile intitolata *Retractationes*, come se il

[70] Per l'importanza e la profondità di tale interrogativo, cfr. soprattutto *De Trinitate*, libro X, capp. iii e viii: «Come possa mai essere che l'animo cerchi e trovi se stesso è un problema considerevole e singolare: verso che cosa tende per cercarsi e da dove viene per trovarsi?» (trad. it. *La Trinità*, cit., p. 411).

[71] Agostino, *Confessiones*, libro XI, in particolare i capp. xiv e xx (trad. it. *Le Confessioni*, cit., pp. 245 e 251).

[72] P. Brown, *Augustine of Hippo*, Berkeley and Los Angeles, 1967, p. 123 (trad. it. *Agostino d'Ippona*, Torino, 1971, p. 111).

Vescovo e Principe della Chiesa fosse ora l'Inquisitore di se stesso. Forse il piú cruciale di questi temi sempre ricorrenti è la «Libera Scelta della Volontà» (il *Liberum arbitrium voluntatis*), intesa come facoltà distinta dal desiderio e dalla ragione, anche se egli dedicò interamente ad essa, con questo titolo, solo un trattato. È un'opera giovanile, la cui prima parte è ancora tutta nel solco degli altri scritti filosofici della giovinezza, pur essendo stata redatta dopo l'evento drammatico della conversione e del battesimo.

Ritengo una testimonianza abbastanza eloquente della qualità dell'uomo e del pensatore il fatto che gli occorressero dieci anni per mettere per iscritto con tanti dettagli ciò che ai suoi occhi costituiva l'evento piú importante della sua vita — non solo per lasciare memoria della devozione, ma per le sue implicazioni spirituali. Secondo il giudizio un po' semplicistico del suo biografo recente, Peter Brown, «egli non aveva nulla del *type croyant*, cosí comune tra gli uomini colti del mondo romano prima del suo tempo»[73]; per Agostino non si trattava d'abbandonare le incertezze della filosofia a favore d'una Verità rivelata, ma di scoprire le implicazioni filosofiche della sua nuova fede. In tale sforzo tremendo, si basò in primo luogo sulle Lettere di Paolo, e si può forse valutare nel modo piú adeguato la misura della sua riuscita dal fatto che, in seguito, nei secoli della filosofia cristiana, la sua autorità eguagliò quella d'Aristotele — per il Medioevo, «il filosofo» per antonomasia.

Prendiamo pure le mosse dall'interesse precoce di Agostino per la facoltà della Volontà, come viene esposto nella prima parte del trattato giovanile (le due parti conclusive furono scritte quasi dieci anni piú tardi, press'a poco alla stessa epoca delle *Confessioni*). Il suo problema dominante è costituito da un'indagine sulla causa del male: «il male, infatti, non può essere venuto in essere senza una causa» e Dio non può essere la causa del male poiché «Dio è buono». Il problema, consueto anche allora, lo aveva «fortemente turbato sin dalla giovinezza ... e appunto [lo aveva] spinto all'eresia», all'adesione, cioè, agli insegnamenti di Mani[74]. Ciò che segue è un

[73] *Ibidem*, p. 112 (trad. it. cit., p. 99).
[74] Agostino, *De libero arbitrio*, libro I, capp. i e ii (trad. it. *Il libero arbitrio*, in *Dialoghi*, cit., vol. II, p. 161).

rigoroso ragionamento argomentativo (benché in forma di dialogo), quale si è incontrato in Epitteto; e i suoi passi tanto eloquenti, in questa tarda epoca, danno l'impressione di un compendio a scopi pedagogici. Ma poi, verso la conclusione, al discepolo si fa dire: «Ora mi pongo il problema se era opportuno che da Colui che ci ha creato ci fosse dato il libero volere ... Sembra proprio, infatti, che non avremmo potuto peccare se non avessimo la libera volontà. E c'è da temere che per questa via Dio possa apparire come la causa delle nostre cattive azioni». A questo punto Agostino rassicura l'interrogante dubbioso e rimanda la discussione a piú tardi[75]. Trent'anni dopo, in modo diverso, nella *Civitas Dei*, egli riprenderà il problema dello «scopo della Volontà» in quanto «scopo dell'Uomo».

L'interrogazione, la cui risposta Agostino differí per tanti anni, costituisce il punto di partenza della sua stessa filosofia della Volontà. Ma l'occasione che è all'origine della sua formulazione fu una interpretazione serrata della Lettera di Paolo ai Romani. Nelle *Confessioni*, nonché nelle ultime due parti del *De libero arbitrio*, egli articola le conseguenze e trae le deduzioni filosofiche di quello strano fenomeno (come sia possibile volere e, in assenza d'ogni impedimento esterno, esser tuttavia incapaci di compiere) che Paolo aveva descritto in termini di leggi antagonistiche. Agostino, però, non parla piú di due leggi, ma di «*due volontà*, una nuova e l'altra vecchia, una carnale e l'altra spirituale» e, come Paolo, descrive minutamente come queste due volontà lottassero «dentro» di lui, come la loro «discordia faceva strazio della [sua] anima»[76]. In altre parole, egli pone ogni cura a evitare la sua precedente eresia manichea, che insegnava che il mondo è governato da due principi antagonistici, uno buono e l'altro malvagio, uno carnale e l'altro spirituale. Ora per lui si dà una legge soltanto, e la prima intuizione che ne deriva è la piú ovvia ma anche la piú lacerante: «*Non hoc est velle quod posse*», «volere e potere non sono lo stesso»[77].

Lacerante, si è detto, poiché le due facoltà, volere e compiere, sono cosí strettamente connesse: «La Volontà deve essere presente affinché la possibilità sia operante»; e il potere,

[75] *Ibidem*, libro I, cap. xvi, 117 e 118 (trad. it. cit., p. 205).
[76] Agostino, *Confessiones*, libro VIII, cap. v (trad. it. cit., p. 151).
[77] *Ibidem*, libro VIII, cap. viii (trad. it. cit., p. 160).

va da sé, deve essere presente perché la volontà ne tragga alimento. «Se si agisce ... non può mai essere senza volere», anche se «si fa una cosa controvoglia, sotto costrizione». «Quando non agisci» può darsi che «manchi la volontà» o che «manchi la possibilità»[78]. Ciò è tanto piú sorprendente in quanto Agostino concorda con il principale argomento degli Stoici a favore del predominio della volontà, vale a dire, che «nulla è tanto in nostro potere quanto la volontà stessa: non esiste alcun intervallo, nell'istante in cui si vuole — essa è lí»[79], salvo che egli non crede che la Volontà sia sufficiente: «La legge non impartirebbe comandi se non ci fosse volontà, e la grazia non soccorrerebbe se la volontà fosse sufficiente». Ciò che qui importa notare è che la legge non si rivolge alla mente: se cosí fosse si limiterebbe a rivelare, anziché comandare; essa si rivolge alla Volontà, poiché «la mente non si muove finché non vuole essere mossa». Ecco perché soltanto la volontà, e non la ragione o gli appetiti e i desideri, è «in nostro potere, è libera»[80].

Questa prova della libertà della Volontà si appella esclusivamente a un potere interiore di affermazione o di negazione, che non ha nulla a che fare con un *posse* o una *potestas* effettiva — la facoltà di cui si ha bisogno per eseguire i comandi della Volontà. La prova ottiene la propria plausibilità da un confronto del volere con la ragione da un lato, e coi desideri dall'altro: né l'una né gli altri, infatti, possono dirsi liberi. (Si è visto che Aristotele introdusse la sua *proairesis* per sfuggire al dilemma di dire o che l'«uomo buono» si strappa *a forza* dai suoi appetiti o che l'«uomo abietto» si strappa *a forza* dalla propria ragione). Tutto ciò che la ragione mi dice è, per ciò che attiene alla sfera della ragione, cogente. Se è possibile che io dica «No» a una verità che mi si disvela non è però assolutamente possibile che io lo faccia su basi razionali. A loro volta, gli appetiti nascono nel mio corpo in modo automatico e i desideri sono suscitati da oggetti esterni a me: può essere che

[78] Una spiegazione dettagliata che deriva *voluntas* da *velle* e *potestas* da *posse* trova luogo in *De spiritu et littera* (articoli 52-58), un'opera tarda che ha che fare con il quesito «È la fede stessa in nostro potere?»: cfr. S. Morgenbesser - J. Walsh, *op. cit.*, p. 22.

[79] Agostino, *De libero arbitrio*, libro III, cap. iii, 27 (trad. it. cit., p. 295); v. anche, *ibidem*, il libro I, cap. xii, 86 e *Retractationes*, libro I, cap. ix, 3.

[80] Agostino, *Epistolae*, 177, 5; *De libero arbitrio*, libro III, cap. i, 8-10 e cap. iii, 33.

io dica loro di «No» secondo il consiglio dato dalla ragione e dalla Legge divina, ma non è la ragione in quanto tale che mi muove a opporre resistenza. (Piú tardi Duns Scoto, profondamente influenzato da Agostino, elabora e sviluppa l'argomento. Indubbiamente, l'uomo carnale, nel senso in cui l'aveva inteso Paolo, non può essere libero, ma certo non è piú libero l'uomo spirituale. Qualunque potere l'intelletto detenga sulla mente, si tratta del potere di una necessità; ciò che l'intelletto non saprà mai dimostrare alla mente è che essa debba non soltanto sottomettersi ad esso, ma anche volerlo fare[81]).

La facoltà della Scelta, cosí decisiva per il *liberum arbitrium*, non si applica qui alla selezione deliberata dei mezzi in vista d'un fine, ma soprattutto — in Agostino, esclusivamente — alla scelta tra *velle* e *nolle*, tra volontà e nolontà. Questo *nolle* non ha nulla a che vedere con la volontà di non volontà, né può tradursi con Io-non-voglio, in cui sarebbe implicita un'assenza di volontà. Il *nolle* è attivamente transitivo quanto il *velle*, cosí come è una facoltà della volontà: se io voglio quel che non desidero, mi oppongo ai miei desideri; e allo stesso modo mi è possibile oppormi a ciò che la ragione mi dice essere giusto. In ogni atto della volontà, c'è un «Io-voglio-e-non-voglio». Sono queste le due volontà la cui «discordia», dice Agostino, «faceva strazio della [sua] anima». Certamente, «colui che vuole, vuole qualcosa» e questo qualcosa gli si presenta «o dall'esterno mediante i sensi o viene alla mente per vie nascoste», ma il fatto essenziale è che nessuno di questi oggetti determina la volontà[82].

Che cosa allora induce la volontà a volere? Che cosa mette in moto la volontà? La domanda è inevitabile, ma si scopre che la risposta porta a un regresso all'infinito. Infatti, se alla domanda fosse data risposta, «non cercherai anche la causa di quella causa che è stata trovata?». Non vorrai conoscere «la causa della volontà anteriore alla volontà?». Non potrebbe essere inerente alla Volontà non avere in questo senso causa alcuna? «O la volontà è essa stessa la propria causa o non è una volontà»[83]. La Volontà è un fatto, che nella sua pura fattualità

[81] Cfr. E. Gilson, *Jean Duns Scot: Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, 1952, p. 657.

[82] Agostino, *De libero arbitrio*, libro III, cap. xxv (trad. it. in *Dialoghi*, cit., vol. II, p. 375).

[83] *Ibidem*, libro III, cap. xvii (trad. it. cit., pp. 343 e 345).

contingente non può spiegarsi in termini di causalità. Ovvero — per anticipare un'indicazione del tardo Heidegger — poiché la volontà fa esperienza di se stessa come ciò che *causa* l'accadere di cose che altrimenti non sarebbero accadute, non potrebbe darsi che non l'intelletto né la nostra sete di conoscenza (che la semplice informazione diretta saprebbe placare) si nascondano dietro la nostra ricerca di cause, ma proprio la volontà — come se dietro ogni «Perché» esistesse un desiderio latente non tanto di apprendere e di conoscere, ma di imparare il «come-si-fa?»

Alla fine, continuando a ripercorrere le difficoltà descritte ma non risolte nella Lettera ai Romani, Agostino comincia a interpretare il versante scandaloso della dottrina paolina della grazia: «La Legge è venuta per accrescere la trasgressione; ma dove crebbe il peccato, tanto piú sovrabbondò la grazia». Da cui è davvero difficile non concludere: «Facciamo il male cosí che possa seguirne il bene». Ovvero, in termini meno estremi, vale la pena esser stati incapaci di fare il bene per la gioia traboccante della grazia — come ebbe a dire in un'occasione lo stesso Agostino[84]. Nelle *Confessioni* la sua risposta sottolinea le strane vie seguite dall'anima anche in assenza di ogni esperienza specificamente religiosa. L'anima «gode di piú a trovare o a riavere le cose amate che ad averle sempre possedute ... Trionfa il generale vittorioso ... e quanto maggiore fu il pericolo nella battaglia, tanto maggiore è la gioia nel trionfo ... Un amico è malato ... si ristabilisce e, benchè non inceda con la forza di un tempo, tale è la gioia, quale non era stata quando era in grado di camminare con il vigore di un sano». E cosí in tutte le cose: la vita umana è «piena di testimonianze» al riguardo. «La gioia piú grande è preceduta dal piú grande tormento» — tale è «il modo di essere» che «è assegnato» a tutti gli esseri viventi, «dall'angelo all'ultimo verme». Dio stesso, essendo un Dio vivente, «è piú lieto in cielo per un solo peccatore pentito che per novantanove giusti, che non hanno bisogno di pentimento»[85]. Tale modo di essere (*modus*) è ugualmente valido per le cose nobili e le abiette, per le cose mortali e le cose divine.

[84] Agostino, *De Gratia et libero arbitrio*, cap. xliv.
[85] Agostino, *Confessiones*, libro VIII, cap. iii, 6-8 (trad. it. cit., pp. 149-150).

Ciò rappresenta sicuramente la quintessenza del messaggio paolino, espressa però in modo non descrittivo, ma concettuale: senza far appello a nessuna interpretazione puramente teologica, Agostino smussa le punte acuminate delle lamentazioni e delle accuse latenti di Paolo, da cui solo l'*argumentum ad hominem*, l'interrogazione del libro di Giobbe, «Chi sei *tu* per far queste domande e per muovere queste obiezioni?», aveva potuto salvarlo.

Nella confutazione agostiniana dello Stoicismo, si assiste a una trasformazione e a una cristallizzazione simili, sempre grazie al pensiero concettuale. Ciò che era realmente scandaloso in tale dottrina non era che l'uomo potesse voler dire «No» alla realtà, ma che questo No non fosse sufficiente; per trovare la tranquillità, veniva detto all'uomo, si doveva esercitare la propria volontà a dire «Sí» e a fare in modo «che la tua volontà sia che gli eventi accadano come accadono». Nell'interpretazione di Agostino questa voluta sottomissione presuppone una limitazione severa della stessa capacità di volere. Benché secondo la sua concezione ogni *velle* sia accompagnato da un *nolle*, la libertà della facoltà è limitata poiché nessuna creatura può volere contro la creazione; si tratterebbe infatti — anche nel caso del suicidio — di una volontà diretta non solo contro una contro-volontà ma contro l'esistenza stessa del soggetto volente e nolente. La volontà, facoltà di un essere vivente, non può dire «meglio non *essere*» o «preferirei il nulla come tale». A chiunque affermi «meglio non esistere che essere infelice» non si può prestar fede, poiché nell'atto di pronunciare queste parole è ancora vivo.

Eppure, potrebbe darsi che le cose stiano cosí solo perché essere vivi implica sempre un desiderio di continuare a essere: i piú, pertanto, preferiscono «essere infelici che non essere affatto». Ma che dire di coloro che affermano: «Se fossi stato consultato prima di esistere, avrei scelto di non esistere anziché essere infelice»? Costoro non hanno considerato che anche questa proposizione viene enunciata sulla solida base dell'Essere; se considerassero adeguatamente la cosa, scoprirebbero che la loro stessa infelicità li fa, per dir cosí, esistere meno di quanto desiderino, sottrae loro un po' di esistenza: «Il grado della loro infelicità è commisurato alla distanza da ciò che sommamente *è* [*quod summe est*]» e si trova perciò fuori dell'ordine temporale, che è disseminato da un capo al-

l'altro di non-esistenza — «poiché le cose temporali non hanno esistenza prima di esistere; nell'esistere passano e periscono; e una volta perite, non esisteranno mai piú». Tutti gli uomini temono la morte, e questo sentimento è «piú vero» di ogni opinione che possa condurre a «pensare che avresti dovuto volere di non esistere»: la realtà, infatti, è che «cominciare a esistere è muovere verso la non-esistenza». Insomma, «tutte le cose, per il fatto stesso di *essere*, sono buone», compresi il male e il peccato; e questo non solo in ragione della loro origine divina e per la fede in un Dio-Creatore, ma anche perché l'esistenza stessa t'impedisce di pensare e di volere la non-esistenza assoluta. Nel presente contesto, poi, non dovrà passare inosservato che mai (benché la maggior parte di ciò che sto citando sia tratta dall'ultima sezione del *De libero arbitrio*) Agostino esige, come farà poi Eckhart, che «Un uomo buono dovrebbe conformare la sua volontà alla volontà divina, cosí da volere ciò che vuole Dio: quindi, se Dio ha voluto ch'io peccassi, non vorrò non aver commesso il mio peccato; questo è il mio vero pentimento» [86].

Ciò che Agostino deduce dalla sua teoria dell'Essere non è la Volontà, ma la Lode: «Rendi grazie per il fatto di essere»; «loda tutte le cose per il fatto stesso che sono». «Guardati di dire non solo "Sarebbe meglio se [i peccatori] non esistessero", ma anche "Avrebbero dovuto esser fatti diversamente"». E lo stesso può dirsi di ogni cosa, dal momento che «tutte le cose sono state create nel loro ordine appropriato» e se «osi biasimare il deserto», fallo solo in quanto puoi paragonarlo «con ciò che è migliore». È «come se un uomo che ha concepito con la ragione una sfera perfetta si sdegnasse» per non riuscire a trovarla in natura. Egli dovrebbe esser grato di avere l'idea della sfera [87].

Nella prima parte del volume ho parlato dell'antica concezione greca secondo cui tutte le apparenze, in quanto *appaiono*, non solo implicano la presenza di creature senzienti capaci di percepirle, ma esigono altresí riconoscimento e *lode*. Tale concezione equivaleva a una sorta di giustificazione filosofica della poesia e delle arti; l'alienazione dal mondo, che precedette il sorgere del pensiero stoico e cristiano, riuscí a cancellarla dalla nostra tradizione filosofica — ma non del tutto dalle riflessioni dei poeti. (La incontriamo ancora, espressa con particolare enfasi, in W. H. Auden, che parla di «Quell'imperativo singolare/che non comprendo,/ *benedici ciò che è perché è*,/ che dev'essere ubbidito, poiché/per che cos'altro son fatto,/ per concordare o discordare?» [88] [«That singular command/I do not undestand,/*Bless what there is for being*, /Which has to be obeyed, for/ What else am I made for,/ Agreeing or disagreeing?»], nonché nel poeta russo Osip Mandelstam e, ovviamente, nella poesia di Rainer Maria Rilke). Quando la troviamo in un contesto strettamente cristiano, essa assume subito un tono fastidiosamente argomentativo, come se si trattasse semplicemente della conseguenza necessaria della fede cieca in un Dio-Creatore, come se i cristiani fossero tenuti per senso del dovere a ripetere le parole di Dio dopo la Creazione: «E Iddio vide tutto quello che aveva fatto, ed ecco, era molto buono». Ad ogni modo, le osservazioni di Agostino sull'impossibilità di non-volere in modo assoluto, poiché non si può non-volere la propria esistenza nell'atto stesso del non-volere — quindi non si può non-volere in modo assoluto nemmeno commettendo suicidio — costituiscono una confutazione efficace dei giochi di prestigio spirituali che i filosofi stoici avevano raccomandato all'uomo per consentirgli di ritrarsi dal mondo pur continuando a vivere in esso.

Torniamo ora al problema della Volontà nelle *Confessioni*, che mancano quasi completamente di procedimenti argomentativi, ma abbondano di ciò che oggi chiameremmo descrizioni «fenomenologiche». Infatti, sia pur trasformando concettualmente la posizione di Paolo, Agostino procede poi molto piú in là, piú in là anche delle sue conclusioni concettuali iniziali — secondo cui «volere e poter compiere non sono lo stesso» e «la legge non comanderebbe se non ci fosse volontà, né la grazia soccorrerebbe se la Volontà fosse sufficiente», secondo cui è la modalità dell'essere assegnata alla nostra mente che ci fa percepire mediante l'alternarsi degli opposti, del giorno che diventa notte e della notte che diventa giorno, cosí che ve-

[86] Agostino, *De libero arbitrio*, libro III, capp. vi-viii (trad. it. cit., pp. 307-313). Cfr. anche W. Lehmann, «Introduzione» a *Meister Eckhart*, Göttingen, 1919, prop. 14, p. 16.

[87] Agostino, *De libero arbitrio*, libro III, cap. v (trad. it. cit., pp. 301-303).

[88] W.H. Auden, *Precious Five*, in *Collected Poems*, New York, 1976, p. 450.

niamo a sapere della giustizia solo facendo esperienza dell'ingiustizia, del coraggio solo attraverso la viltà, e cosí via. Riflettendo su quanto era effettivamente accaduto durante la «contesa ardente in cui s'era impegnato con se stesso» prima della conversione, Agostino scoprí che la concezione paolina di una lotta fra la carne e lo spirito era errata. Infatti, «il corpo ubbidiva al piú tenue volere dell'anima muovendo le membra al solo suo cenno, piú facilmente di quanto l'anima non ubbidisse a se stessa per attuare questa grande volontà, che poteva compiersi soltanto nella volontà»[89]. La difficoltà quindi non consisteva nella natura duplice dell'uomo, per metà carnale e per metà spirituale; doveva essere intrinseca alla facoltà della Volontà stessa.

«Donde questa mostruosità? e quale la causa? ... La mente comanda al corpo, ed è ubbidita all'istante; la mente comanda a se stessa, e incontra resistenza?» («*Unde hoc monstrum, et quare istud? Imperat animus corpori et paretur statim; imperat animus sibi et resistitur*?»). Il corpo non ha come tale volontà alcuna ed è obbediente alla mente, sebbene quest'ultima sia altro dal corpo. Ma nel momento in cui «la mente comanda alla mente di volere, non è un'altra mente, eppure non [vuole]. Donde questa mostruosità? e quale la causa? La mente, dico, comanda a se stessa di volere una cosa; non impartirebbe tale comando se non volesse, eppure non esegue il suo comando». Forse, continua Agostino, la cosa potrebbe essere spiegata da una debolezza della volontà, una carenza d'impegno o di coinvolgimento: forse, la mente «non vuole del tutto, quindi non comanda del tutto ... e allora ciò che comanda non *è*». Ma chi compie qui l'atto di comandare, la mente o la volontà? È la mente (*animus*) che comanda la volontà, ma esitando, di modo che la volontà non riceve un comando certo? La risposta è negativa, poiché è «la volontà [che] comanda che ci sia una volontà, non un'altra volontà [come nel caso in cui la mente fosse divisa tra volontà in conflitto], ma quella medesima volontà stessa»[90].

La scissione ha luogo nella volontà stessa; il conflitto non nasce né da una scissione tra la mente e la volontà né da una scissione tra la carne e la mente. Ciò è attestato dal fatto

[89] Agostino, *Confessiones*, libro VIII, cap. viii (trad. it. cit., p. 160).
[90] *Ibidem*, libro VIII, cap. ix (trad. it. cit., p. 160).

stesso che la Volontà parla sempre all'imperativo: «Vuoi», dice la Volontà a se stessa. Solo la Volontà stessa ha il potere di impartire simili comandi e «se la volontà fosse "intera", non si comanderebbe di essere». È nella natura della Volontà sdoppiarsi e, in questo senso, ovunque vi sia una volontà, vi sono sempre «due volontà nessuna delle quali è intera [*tota*], e ciò che è presente nell'una è assente dall'altra». Per questa ragione, occorrono sempre due volontà avversarie perché possa esservi un volere; «non è dunque mostruoso in parte volere, e in parte non-volere?» («*et ideo sunt duae voluntates, quia una earum tota non est ... Non igitur monstrum partim velle, partim nolle?*»). L'inconveniente è che il medesimo io vuole volere e non-volere simultaneamente: «ero io a volere, io a non volere, io, io stesso; né volevo completamente né non volevo interamente» — il che non significa che avevo «due menti, l'una buona, l'altra malvagia», ma che il tumulto di due volontà in un'unica e medesima mente mi «dilaniava»[91].

I Manichei spiegavano tale conflitto postulando due nature contrarie, una buona e l'altra malvagia. Ma «se esistessero tante nature contrarie quante sono le volontà che resistono a se stesse, non vi sarebbero solo due nature, ma molte». Lo stesso conflitto di volontà, infatti, si ritrova là dove non è in gioco nessuna scelta tra il bene e il male, dove ambedue le volontà debbono chiamarsi malvage o ambedue buone. Ogni qual volta un uomo cerca di giungere a una decisione in tali faccende, «si scopre una sola anima che fluttua in balia di volontà diverse». Supponi che uno cerchi di risolversi tra «recarsi al circo o a teatro, quando entrambi offrano uno spettacolo nella stessa giornata; o, aggiungendo una terza eventualità, a rubare in casa d'altri ... o, aggiugendone pure una quarta, a commettere adulterio ... concentrandosi tutte assieme queste occasioni nella medesima congiunzione temporale, tutte egualmente desiderate, che tuttavia non possono essere simultaneamente sfruttate». Siamo in presenza di quattro volontà, tutte malvage e tutte in conflitto tra loro, che «dilaniano» l'io che vuole. E lo stesso è vero delle «Volontà buone»[92].

A questo punto Agostino non dice come siano risolti tali conflitti, salvo riconoscere che a un certo momento si sceglie

[91] *Ibidem*, libro VIII, capp. ix e x (trad. it. cit., pp. 160-161).
[92] *Ibidem*, libro VIII, cap. x (trad. it. cit., pp. 161-162).

un obiettivo «in cui possa nascere quell'unica volontà intera che prima era divisa in molte volontà». Ma la guarigione della volontà, e questo è decisivo, non avviene mediante la grazia divina. Alla fine delle *Confessioni*, tornando ancora una volta sul problema e basandosi su certe considerazioni di ordine assai diverso che trovano argomentazione esplicita nel trattato *De Trinitate* (la cui stesura doveva richiedergli quindici anni, dal 400 al 416), Agostino individua la volontà unificante ultima, che alla fine decide la condotta di un uomo, nell'*Amore*.

L'amore è il «peso dell'anima», la sua legge di gravità, ciò per cui il movimento dell'anima si può acquetare. In certo modo influenzato dalla fisica aristotelica, Agostino sostiene che fine di ogni movimento è il riposo e interpreta ora le emozioni — i moti dell'anima — in analogia con i movimenti del mondo fisico. Poiché «nient'altro i corpi desiderano con il loro peso se non quel che desiderano le anime con il loro amore». Quindi, nelle *Confessioni*, «il mio peso è il mio amore; esso mi porta dovunque mi porto»[93]. La forza di gravità dell'anima, l'essenza di chi si è, come tale imperscrutabile agli occhi umani, diviene manifesta in questo amore.

Ricordiamo quanto segue. Primo: la scissione interna alla Volontà è un conflitto, non un dialogo, ed è indipendente dal contenuto del volere. Una volontà cattiva non è meno divisa di una buona e viceversa. Secondo: allorché comanda al corpo, la volontà è solo un organo esecutivo della mente e come tale del tutto non problematica. Se il corpo ubbidisce alla mente è perché non è in possesso di nessun organo tale da rendere la disubbidienza possibile. Se la volontà, rivolgendosi a se stessa, suscita la sua contro-volontà è perché l'operazione è del tutto mentale; una contesa è possibile solo tra eguali. Una volontà che fosse «intera», senza una contro-volontà, non potrebbe piú, propriamente parlando, essere una volontà. Terzo: dal momento che è nella natura della volontà comandare ed esigere obbedienza, è pure nella natura della volontà che le si opponga resistenza. Infine: nel quadro delle *Confessioni* non si dà nessuna soluzione all'enigma di questa facoltà «mostruosa»; in

[93] Agostino, *Confessiones*, libro XIII, cap. ix, nonché *Epistolae*, 157, 2, 9; 55, 10, 18 (trad. it. *Le Confessioni*, cit., p. 296 e *Le lettere*, 3 voll., Roma, 1969, vol. II, p. 591 e vol. I, p. 471).

qual modo, ribelle a se stessa, la volontà attinga alla fine il momento in cui diviene «intera» resta un mistero. Se cosí funziona la volontà, in qual modo essa può riuscire a muovermi all'azione — a preferire, per esempio, il furto all'adulterio? Infatti, le agostiniane «fluttuazioni dell'anima» tra piú fini parimenti desiderabili sono qualcosa di completamente diverso dalle deliberazioni di Aristotele: queste ultime non concernono i fini, bensí i mezzi in vista di un fine che è dato dalla natura umana. Nessun simile arbitro ultimo compare nelle principali analisi di Agostino, se non proprio alla fine delle *Confessioni*, quando improvvisamente egli prende a parlare della Volontà come di una sorta di Amore, «il peso della nostra anima», senza però rendere conto alcuno di questa singolare equazione.

Scoprire una simile soluzione evidentemente è necessario, dal momento che, come sappiamo, alla fine questi conflitti dell'io che vuole sono risolti. Di fatto, come mostreremo in seguito, ciò che nelle *Confessioni* appare come un *deus ex machina* deriva da una differente teoria della Volontà. Ma prima di occuparci del *De Trinitate*, può forse essere utile fermarsi a considerare come il medesimo problema sia trattato in termini di coscienza da un pensatore moderno.

John Stuart Mill, esaminando il problema della volontà libera, insinua che «la confusione di idee» consueta in quest'ambito filosofico «deve ... risultare naturalissima alla mente umana» e descrive — in modo meno vivido e anche meno preciso, ma con parole curiosamente simili a quelle appena lette — i conflitti cui è soggetto l'io che vuole. È errato, insiste Stuart Mill, descrivere tali conflitti come qualcosa che «ha luogo tra me e un'imprecisata forza estranea, di cui trionfo o da cui sono sopraffatto. [Infatti] è palese che "io" sono tutte e due le parti in lotta; il conflitto è tra me e me stesso ... ciò che porta Me o, se preferite, la mia Volontà a identificarsi con un partito anziché con l'altro, è che uno dei due Me rappresenta uno stato dei miei sentimenti piú *permanente* dell'altro».

A Stuart Mill questa «permanenza» era necessaria in quanto egli contestava «nel modo piú assoluto che noi siamo coscienti di poter agire contrariamente al desiderio o all'avversione piú forti»; doveva perciò spiegare il fenomeno del rimorso o del rincrescimento. Ed egli scoprí allora che «dopo

che si è ceduto alla tentazione [cioè, al piú forte desiderio del momento], l'"Io" che desidera finisce ma l'"Io" illuminato dalla coscienza (*conscience*) può *durare* sino alla fine dell'esistenza». Sebbene questo «Io» durevole, illuminato dalla coscienza, non giochi alcun ruolo nelle successive considerazioni di Stuart Mill, esso suggerisce qui l'intervento di una cosa, chiamata «coscienza» o «carattere», che sopravvive a tutte le volizioni o desideri singoli, circoscritti nel tempo. Agli occhi di Stuart Mill, l'«Io durevole», che si manifesta solo dopo che sia giunta a fine la volizione, sarebbe analogo a ciò che impedí all'asino di Buridano di morire di fame tra due mucchi di fieno ugualmente fragranti e appetitosi: «Per semplice sfinimento ... combinato con la sensazione della fame» l'animale «smetterebbe di pensare ulteriormente ai due oggetti rivali». Ma difficilmente Stuart Mill avrebbe potuto ammettere questo, visto che l'«Io che dura», va da sé, è una delle due «parti in lotta», e allorché si afferma che «oggetto dell'educazione morale è educare la volontà» si postula in realtà che sia possibile insegnare a una delle due parti a vincere. L'educazione entra in scena qui come un *deus ex machina*: la proposizione di Stuart Mill riposa su un presupposto non discusso, non sottoposto a esame — allo stesso modo di tanti altri che i filosofi morali sogliono adottare con baldanza e che di fatto non è possibile né dimostrare né confutare [94].

Non ci si può attendere da Agostino una fiducia cosí singolare; essa non si destò che molto piú tardi, per neutralizzare, almeno nella sfera dell'etica e, per cosí dire, con un *fiat*, il dubbio universale che caratterizza l'epoca moderna — l'epoca che Nietzsche, credo a ragione, battezzò l'«età del sospetto». Allorché non poterono piú *lodare*, gli uomini rivolsero i loro sforzi concettuali piú intensi a *giustificare* Dio e la Sua Creazione nelle teodicee. Ma, ovviamente, anche a Agostino occorreva uno strumento di redenzione per la Volontà. La grazia divina non sarebbe piú stata d'aiuto ora che egli aveva scoperto che la lacerazione della Volontà è la stessa per la volontà buona e per la cattiva: non è agevole immaginare la grazia gratuita di Dio decidere se sia meglio andare a teatro o commettere adulterio. Agostino trova la soluzione cercata affrontando il problema in modo completamente nuovo. Egli comincia ora ad investigare la Volontà, non isolandola dalle altre facoltà della mente, ma nella sua connessione reciproca con esse; e la domanda decisiva diviene: «Quale funzione ha la volontà nella vita della mente nel suo insieme?». È vero che il dato fenomenico che suggerí la soluzione ancor prima che venisse trovata e debitamente delineata è curiosamente affine all'«Io durevole» di Stuart Mill. Come dice lo stesso Agostino, si tratta del fatto «che dentro di me vi è Uno che è piú me stesso del mio io piú intimo» [95].

L'idea dominante del trattato *De Trinitate* deriva dal mistero della Trinità cristiana. Il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, tre sostanze allorché ognuna sia rapportata a se stessa, possono nello stesso tempo formare un Uno facendo sí che il dogma trinitario non significhi una rottura con il monoteismo. L'unità si produce in quanto tutte e tre le sostanze «si implicano reciprocamente in relazione» l'una all'altra, senza per questo perdere la loro esistenza «nella propria sostanza» (ciò che non avviene, a esempio, nel caso del colore e dell'oggetto colorato: essi «si implicano reciprocamente» nella loro relazione, ma il colore non ha «in se stesso sostanza propria, poiché il corpo colorato è una sostanza, ma il colore è *in* una sostanza») [96].

Il paradigma di una relazione di implicazione reciproca tra «sostanze» indipendenti è l'*amicizia*: di due uomini che sono amici si può dire che sono «sostanze indipendenti» nella misura in cui si rapportano a se stessi; sono amici solo relativamente l'uno all'altro. Una coppia di amici forma un'unità, un Uno, solo in quanto sono amici: nell'istante stesso in cui l'amicizia cessa si tratta nuovamente di due «sostanze», indipendenti l'una dall'altra. Ciò dimostra come qualcuno o qualcosa possa costituire un Uno quando si rapporta solo a se stesso e tuttavia sia cosí in relazione con un altro, a lui cosí intimamente *congiunto*, che i due possono apparire come un Uno senza mutare le rispettive «sostanze», senza perdere la loro identità e la loro indipendenza sostanziali. Tale è il caso della

[94] Cfr. J. Stuart Mill, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, «On the Freedom of the Will» (1867), citato da S. Morgenbesser - J. Walsh, *op. cit.*, pp. 57-69. I corsivi sono miei.

[95] Agostino, *Confessiones*, libro III, cap. vi, 11 (trad. it. cit., p. 46).
[96] Agostino, *De Trinitate*, libro IX, cap. iv (trad. it. *La Trinità*, cit., p. 371).

Santissima Trinità: Dio resta Uno quando sia rapportato solo a Se stesso, ma è trino nell'unità con il Figlio e lo Spirito Santo.

Si deve sottolineare qui che simile rapporto di implicazione reciproca può aver luogo soltanto tra «eguali»; non è quindi applicabile alla relazione tra corpo e anima, uomo carnale e uomo spirituale, sebbene appaiano sempre insieme, poiché in questo caso l'anima costituisce manifestamente il principio dominante. Eppure, agli occhi di Agostino, dev'essere possibile scoprire al misterioso tre-in-uno un luogo nella natura umana: dopotutto, Dio ha creato l'uomo a Sua immagine, e dato che appunto la mente dell'uomo è ciò che lo distingue dalle altre creature, è quanto mai verosimile che il tre-in-uno possa rivelarsi nella struttura della mente.

Troviamo un primo sentore di questa nuova tendenza di ricerca alla fine delle *Confessioni*, l'opera che piú da vicino precede il *De Trinitate*. Qui, per la prima volta, Agostino si avvale del dogma teologico del tre-in-uno come di un principio filosofico generale. Egli invita il lettore a «considerare queste tre cose che sono in se stesse ... [e] sono ben diverse dalla Trinità ... le tre cose a cui alludo sono l'Essere, il Conoscere e il Volere. [Esse sono reciprocamente connesse]. Infatti, io Sono, So e Voglio; Sono Sapendo e Volendo; So di Essere e di Volere; e Voglio Essere e Sapere. Discerna chi può come sia inscindibile in queste tre cose un'unica vita, un'unica mente, un'unica essenza; come infine sia impossibile stabilire una distinzione, che pure esiste»[97]. L'analogia, beninteso, non significa che l'Essere sia l'analogo del Padre, il Conoscere del Figlio e il Volere dello Spirito Santo. Ciò che interessa Agostino è semplicemente che l'«Io» spirituale contiene tre cose del tutto differenti, inscindibili e tuttavia distinte.

Questa triade di Essere, Volere e Conoscere non compare che nella formula abbastanza provvisoria delle *Confessioni*: l'Essere è palesemente fuori posto, non trattandosi di una facoltà della mente. Nel *De Trinitate*, la piú importante triade spirituale è costituita infatti da Memoria, Intelletto e Volontà. Queste tre facoltà «non sono tre menti ma un'unica mente ... Esse si riferiscono reciprocamente l'una all'altra ... e ognuna

[97] Agostino, *Confessiones*, libro XIII, cap. xi (cfr. trad. it. cit., pp. 296-297).

è compresa dalle» altre due e torna a rapportarsi a se stessa: «Io ricordo di avere memoria, intelligenza e volontà; e comprendo di comprendere, di volere e di ricordare; e voglio volere, ricordare e comprendere»[98]. Queste tre facoltà sono sí di rango eguale, ma il loro essere Uno si deve alla Volontà.

La Volontà dice alla memoria che cosa ritenere e che cosa dimenticare; dice all'intelletto che cosa scegliere a oggetto della sua comprensione. La Memoria e l'Intelletto sono entrambi contemplativi e, come tali, passivi; è la Volontà che li mette in funzione e che alla fine «li congiunge». E solo quando, in virtú di una di esse, la Volontà, le tre facoltà sono «costrette in una, noi parliamo di *pensiero*» — *cogitatio*, che Agostino, giocando sull'etimologia, deriva da *cogere* (*coactum*), costringere insieme, unire forzatamente («*Atque ita fit illa trinitas ex memoria, et interna visione, et quae utrumque copulat voluntate. Quia tria [in unum] coguntur, ab ipso coactu cogitatio dicitur*»)[99].

La forza di coesione della Volontà non è all'opera soltanto nell'attività puramente spirituale; essa si manifesta parimenti nella percezione sensibile. È tale facoltà della mente che dà un senso alla sensazione. In ogni atto visivo, dice Agostino, occorre «distinguere le tre cose seguenti ... l'oggetto che vediamo .. che può naturalmente esistere prima di essere veduto; in secondo luogo, la visione che non esisteva prima che percepissimo l'oggetto ... e in terzo luogo la potenza che fissa il senso della vista sull'oggetto ... vale a dire, l'attenzione della mente». Senza quest'ultima, una funzione della Volontà, si hanno soltanto «impressioni» sensoriali, senza che ne esista nessuna percezione effettiva; un oggetto *è veduto* solo quando concentriamo la mente sulla percezione. È possibile vedere senza percepire o udire senza ascoltare, come frequentemente avviene quando si è distratti. Occorre l'«attenzione della mente» per trasformare la sensazione in percezione; la Volontà che «fissa il senso sulla cosa che vediamo e li congiunge l'uno all'altra» è essenzialmente differente dall'occhio che vede e dall'oggetto visibile: è mente, non corpo[100].

Per di piú, fissando la mente su ciò che vediamo o udiamo,

[98] Agostino, *De Trinitate*, libro X, cap. xi, 18 (trad. it. cit., p. 419, 421).
[99] *Ibidem*, libro XI, cap. iii, 6 (trad. it. cit., p. 437).
[100] *Ibidem*, libro XI, cap. ii, 2 (trad. it. cit., p. 429).

diciamo alla nostra memoria che cosa ricordare e al nostro intelletto che cosa comprendere, quali oggetti perseguire nella sua ricerca di conoscenza. Memoria e intelletto si sono ritratti dalle apparenze esteriori e hanno che fare non con queste apparenze stesse (l'albero reale), ma con immagini (l'albero veduto), immagini che evidentemente sono dentro di noi. In altre parole, in virtú dell'*attenzione*, la Volontà dapprima connette i nostri organi di senso col mondo reale in modo significativo e poi, per dir cosí, trascina questo mondo esterno dentro di noi preparandolo a operazioni spirituali ulteriori: essere ricordato, essere compreso, essere asserito o negato. Le immagini interne, infatti, non sono per nulla semplici illusioni: «Concentrandosi esclusivamente sulle fantasie interne e stornando del tutto l'occhio della mente dai corpi che circondano i sensi» ci viene incontro «una somiglianza cosí sbalorditiva delle immagini corporee espresse dalla memoria» che diventa difficile dire se stiamo vedendo o semplicemente immaginando. «Cosí grande è il potere della mente sopra il suo corpo» che la sola immaginazione «può eccitare gli organi genitali» [101]. E questo *potere* della mente non si deve né all'Intelletto né alla Memoria, ma solo alla Volontà che unisce l'interiorità della mente con il mondo esteriore. La posizione privilegiata dell'uomo in seno alla Creazione, nel mondo esteriore, si deve alla mente che «immagina internamente, eppure immagina cose che sono esternamente. Nessuno, infatti, potrebbe far uso di queste cose [del mondo esteriore] ... se le immagini delle cose sensibili non fossero ritenute nella memoria e se ... una medesima volontà non [fosse] atta tanto ai corpi all'esterno quanto alle loro immagini all'interno» [102].

Questa Volontà, forza unificante che connette l'apparato sensoriale dell'uomo al mondo esterno e congiunge poi le diverse facoltà della mente, possiede due caratteristiche del tutto assenti dalle varie descrizioni della Volontà che si sono incontrate sin qui. Tale Volontà potrebbe davvero esser intesa come la «molla dell'azione»: dirigendo l'attenzione dei sensi, presiedendo alle immagini impresse nella memoria e procurando all'intelletto il materiale per la comprensione, la Volontà prepara il terreno su cui può aver luogo l'azione. Tale

101 *Ibidem*, libro XI, cap. iv, 7 (trad. it. cit., p. 439).
102 *Ibidem*, libro XI, cap. v, 8 (trad. it. cit., p. 443).

Volontà, si è tentati di aggiungere, è cosí indaffarata a preparare l'azione che quasi non ha il tempo di lasciarci coinvolgere nella controversia con la propria contro-volontà. «E allo stesso modo in cui nell'uomo e nella donna una carne risulta da due, cosí l'unità di un'unica natura spirituale [la Volontà] abbraccia il nostro intelletto e la nostra azione, la ponderazione e l'esecuzione ... Come è stato detto di quelli: "Saranno due in una sola carne", cosí può dirsi di questi [l'uomo interiore e l'uomo esteriore): "Due in una sola mente"» [103].

Troviamo qui un primo annuncio delle conseguenze che molto piú tardi Duns Scoto trarrà dal volontarismo agostiniano: la redenzione della Volontà non può essere spirituale, ne d'altronde avviene per intervento divino; la redenzione viene dall'agire che — sovente come un «*coup d'état*», secondo la felice espressione di Bergson — interrompe il conflitto tra *velle* e *nolle*. E il valore di tale redenzione è, come vedremo, la *libertà*. Per dirla con Duns Scoto (nella parafrasi di un commentatore moderno), «È possibile, ad esempio, che io in questo momento scriva, come è possibile che non scriva». Sono ancora completamente libero e per questa libertà pago con la circostanza singolare che sempre la Volontà vuole e non-vuole nello stesso tempo: nel suo caso, l'attività spirituale non esclude il suo opposto. «Il mio *atto* di scrivere, però, esclude il suo opposto. Io con un atto della volontà posso determinarmi a scrivere, e con un altro atto posso decidere di non scrivere, ma non posso essere in atto simultaneamente rispetto all'una e all'altra cosa» [104]. In altre parole, la Volontà è redenta cessando di volere e cominciando a agire, e tale cessazione non può aver origine in un atto della volontà di non volontà: non si tratterebbe che di un'altra volizione.

In Agostino, come poi in Duns Scoto, la soluzione del conflitto interiore della Volontà ha luogo mediante una trasformazione della Volontà stessa, la sua trasformazione in *Amore*. La Volontà — vista nel suo aspetto operativo funzionale come agente di accoppiamento, di congiunzione — si può definire anche come amore (*voluntas: amor seu dilectio*) [105] poiché, è palese, l'Amore è il fattore di congiunzione piú efficace. Nell'A-

103 *Ibidem*, libro XII, cap. iii, 3 (trad. it. cit., p. 467).
104 Efrem Bettoni, *Duns Scoto*, Brescia, 1946, p. 207. I corsivi sono miei.
105 Agostino, *De Trinitate*, libro XV, cap. xxi, 41.

more, ancora una volta, si danno «tre cose: colui che ama, colui che è amato e l'Amore ... [L'Amore] è una determinata vita che accoppia ... due cose, colui che ama e quello che è amato»[106]. Allo stesso modo, la Volontà in quanto attenzione era necessaria per render effettiva la percezione, accoppiando colui che ha occhi per vedere e ciò che è visibile; senonché, la forza unificante dell'amore è piú forte. Infatti, ciò che l'amore unisce è «mirabilmente agglutinato», tanto che tra l'amante e l'amato esiste coesione: «*cohaerunt enim mirabiliter glutino amoris*»[107]. Il grande vantaggio della trasformazione non consiste solo nella forza superiore dell'Amore nell'unire ciò che resta distinto — quando la Volontà che unisce «la forma del corpo veduto e la sua immagine sorta nel senso, cioè la visione ... è cosí violenta che [tiene il senso *fisso* sulla visione una volta che questa si sia formata], essa può chiamarsi amore o desiderio o passione»[108] — ma anche nel fatto che, diversamente dalla volontà e dal desiderio, l'Amore non si estingue appena raggiunge la propria meta, ma mette in grado la mente di «restare *costante* al fine di *goder*[ne]».

La Volontà non è in grado di realizzare questo godimento costante; la volontà è data come facoltà spirituale poiché la mente «non basta a se stessa» e «nel suo bisogno e indigenza diviene eccessivamente intenta alle proprie azioni»[109]. La volontà decide come *usare* la memoria e l'intelletto, vale a dire, li «riferisce a qualcosa d'altro», ma non sa come «fruire la gioia, non la gioia della speranza, ma della cosa reale»[110]. Per questo la volontà è perennemente insoddisfatta, poiché «la soddisfazione equivale al riposo della volontà»[111] e nulla — certo non la speranza — può placare l'irrequietezza della volontà «salvo la perseveranza», il godimento quieto e durevole di qualcosa che è presente; solo «la forza dell'amore è cosí grande che la mente aggrega a sé quelle cose su cui ha lungamente riflettuto con amore»[112]. La mente intera «è in quelle cose su cui si ferma a pensare con amore»; e si tratta delle cose «senza le quali non può pensare a se stessa»[113].

106 *Ibidem*, libro VIII, cap. x (trad. it. cit., p. 359).
107 *Ibidem*, libro X, cap. viii, 11 (trad. it. cit., p. 411).
108 *Ibidem*, libro XI, cap. ii, 5 (trad. it. cit., p. 435).
109 *Ibidem*, libro X, cap. v, 7 (trad. it. cit., p. 405). Il corsivo è mio.
110 *Ibidem*, libro X, cap. xi, 17 (trad. it. cit., p. 419).
111 *Ibidem*, libro XI, cap. v, 9 (trad. it. cit., p. 445).
112 *Ibidem*, libro X, cap. v, 7 (trad. it. cit., p. 407).
113 *Ibidem*, libro X, cap. viii, 11 (trad. it. cit., p. 411).

L'accento cade qui sulla mente che *pensa* a se stessa, e l'amore che placa il tumulto e l'irrequietezza della volontà non è amore di cose tangibili ma delle «impronte» che le «cose sensibili» hanno lasciato nell'interiorità della mente (in tutto il trattato, Agostino ha cura di distinguere tra pensare e conoscere, o tra saggezza e scienza: «Una cosa è non conoscere se stessi, altra cosa non pensare a se stessi»[114]). Nel caso dell'Amore, l'«impronta» durevole che la mente ha trasformato in un ente intelligibile non sarà né colui che ama né l'amato, bensí il terzo elemento, cioè l'Amore stesso, l'amore con cui gli amanti si amano l'un l'altro.

La difficoltà insita in tali «cose intelligibili» è che sebbene siano cosí «presenti allo sguardo della mente come ... le cose tangibili sono presenti ... ai sensi del corpo», un uomo che «perviene [ad esse] non vi permane ... e viene cosí a formarsi il pensiero transeunte d'una cosa non transeunte. E tale pensiero transeunte è affidato alla memoria ... affinché vi sia un luogo a cui il pensiero possa nuovamente fare ritorno». (L'esempio addotto da Agostino della durevolezza nel cuore della transitorietà umana è tratto dalla sfera della musica. È come se «si dovesse afferrare [una melodia] che trascorre attraverso intervalli temporali mentre resta isolata dal tempo in una sorta di segreto e sublime silenzio»; senza la memoria che registra la sequenza dei suoni, non si riuscirebbe nemmeno a «concepire la melodia finché continua a essere udito quel canto»[115]). Ciò che l'Amore produce è durata, un perdurare di cui la mente si direbbe altrimenti incapace. Agostino ha tradotto in termini concettuali le parole di Paolo nell'epistola ai Corinti: «L'Amore non finisce mai»; dei tre che «dimorano» — Fede, Speranza, Amore — «il piú grande [per cosí dire, il piú durevole] è Amore» (*I Corinti*, 3, 8).

Riepilogando, questa Volontà agostiniana, intesa non come facoltà a sé stante ma nelle relazioni funzionali all'interno della mente nel suo insieme, ove tutte le singole facoltà — memoria, intelletto e volontà — si «riferiscono reciprocamente l'una all'altra»[116], trova la sua redenzione trasforman-

114 *Ibidem*, libro X, cap. v, 7 (trad. it. cit., p. 407). Cfr. il libro XII, capp. xii, xiv, xv.
115 *Ibidem*, libro XII, cap. xiv, 23 (trad. it. cit., p. 495).
116 *Ibidem*, libro X, cap. xi, 18 (trad. it. cit., p. 421).

dosi in Amore. L'Amore, sorta di volontà durevole e immune da conflitto, mostra una somiglianza palese con «l'io durevole» di Stuart Mill, che alla fine prevale sempre nelle decisioni della volontà. L'Amore di Agostino esercita la propria influenza mediante il «peso» — «la volontà assomiglia a un peso»[117] — che aggiunge all'anima, arrestando cosí le sue fluttuazioni. E gli uomini non divengono giusti conoscendo ciò che è giusto, ma amando la giustizia. Amore è la gravità dell'anima o, viceversa, «la gravità specifica dei corpi è, per cosí dire, il loro amore»[118]. Inoltre, in questa metamorfosi della sua concezione originaria, Agostino preserva tuttavia il potere di affermazione e rifiuto accordato alla Volontà; il modo piú forte di affermare qualcosa o qualcuno è amarlo, dire cioè: «Voglio che tu sia» — *Amo: Volo ut sis.*

Ho lasciato da parte, sin qui, tutte le questioni strettamente teologiche e, con esse, il principale problema che la volontà libera presenta a ogni filosofia strettamente cristiana. Nei primi secoli dopo Cristo, l'esistenza dell'universo poteva essere spiegata come emanazione, come l'efflusso di forze divine e anti-divine, dietro cui non era richiesto nessun Dio in quanto persona. Ovvero, nel solco della tradizione ebraica, essa poteva essere spiegata come creazione di cui era autore una persona divina. L'autore divino creò il mondo per propria libera volontà e dal nulla. E creò l'uomo a Sua immagine, vale a dire, dotato anche lui di una libera volontà. Da allora in poi, le teorie dell'emanazione corrisposero alle teorie fataliste o deterministe della necessità; le teorie creazioniste dovettero confrontarsi teologicamente con la Volontà Libera di Dio, che decise di creare il mondo, e conciliare tale Libertà con la libertà della creatura, l'uomo. In quanto gli attributi di Dio sono l'onnipotenza (Egli può revocare la volontà dell'uomo) e la prescienza, la libertà umana sembra doppiamente cancellata. L'argomento classico a cui allora si fa ricorso è: «Dio è soltanto presciente, ma non costringe». L'argomento compare anche in Agostino che però, là dove è piú persuasivo, propone una linea di pensiero molto differente.

[117] *Ibidem*, libro XI, cap. xi, 18 (trad. it. cit., p. 461).

[118] Agostino, *De Civitate Dei*, libro XI, cap. 28 (trad. it. *La Città di Dio*, cit., p. 552).

In precedenza mi sono soffermata sugli argomenti di fondo avanzati a favore del determinismo e del fatalismo a causa della loro grande importanza per la mentalità del mondo antico, specialmente per l'antichità romana. E si è visto, sulla scorta di Cicerone, come tale ragionamento sfociasse inevitabilmente in contraddizioni e paradossi. Si ricorderà il cosiddetto argomento «futile»: quand'eri ammalato che tu guarissi o no era predestinato, e quindi perché mai chiamare un dottore? Ma che tu chiamassi il dottore era a sua volta predeterminato, e cosí via. In altri termini, una volta che si pensi senza barare in questa direzione tutte le facoltà divengono *oziose*. Il ragionamento è basato sulle cause antecedenti, cioè sul passato. Ma ciò a cui si è realmente interessati è il futuro. Si vuole che il futuro sia pre-dicibile — «doveva essere cosí» —, ma nel momento stesso in cui cominci ad argomentare in questa direzione, ti si para innanzi un altro paradosso: «Se posso prevedere che domani resterò ucciso in un disastro aereo, domani non uscirò dal letto. Ma allora non resterò ucciso, o non in questo modo. Ma allora non avrò previsto il futuro correttamente»[119]. Nei due argomenti, l'uno riferito al passato, l'altro al futuro, il vizio è lo stesso: il primo estrapola il presente nel passato, il secondo nel futuro, ed entrambi presuppongono che chi compie tale estrapolazione si situi al di fuori della sfera in cui hanno luogo gli eventi reali e che, osservatore esterno, non abbia per nulla potere d'agire — per parte sua, insomma, egli stesso non è una causa. In altri termini, poiché l'uomo è in quanto tale parte integrante del processo temporale, un ente con un passato e una facoltà specifica volta al passato, chiamata «memoria», siccome l'uomo vive nel presente e guarda avanti aspettando il futuro, non può chiamarsi fuori dell'ordine temporale.

Ho notato in precedenza che l'argomento del determinismo acquista la sua reale pregnanza solo se s'introduce un Essere presciente che, situato fuori dell'ordine temporale, guarda ciò che accade dalla prospettiva dell'eterno. Introducendo un simile Essere presciente, Agostino pervenne al piú dubbio e insieme al piú terribile dei suoi insegnamenti, la dottrina della predestinazione. In questa sede possiamo non occuparci di tale dottrina, radicalizzazione perversa dell'insegnamento paolino

[119] W.H. Davis, *The Freewill Question*, The Hague, 1971, p. 29.

secondo cui la salvezza non sta nelle opere ma nella fede, ed è data per grazia di Dio: alla fine, dunque, nemmeno la fede è piú in potere dell'uomo. Tale dottrina si incontra in uno degli ultimi trattati di Agostino, *De Gratia et libero arbitrio*, scritto contro i seguaci di Pelagio, i quali, rifacendosi proprio alle precedenti dottrine agostiniane della Volontà, avevano posto ogni accento sui «meriti della buona volontà antecendente» per la ricezione della grazia, data del tutto gratuitamente solo nella remissione dei peccati [120].

Gli argomenti filosofici, non a sostegno della predestinazione ma dell'eventuale coesistenza dell'onniscienza divina e della libera volontà umana, fanno comparsa altrove, nel corso di una discussione del *Timeo* di Platone; la scienza umana è di «vari tipi»; gli uomini conoscono

> in modo diverso le cose che non sono ancora, le cose che sono e quelle che sono state. [Ma] Dio non vede il futuro, il passato e il presente come lo vediamo noi, ma in una visione infinitamente superiore alla nostra. Il suo pensiero non muta passando da un oggetto all'altro; egli vede tutte le cose immutabilmente, onde tutto quello che avviene nel tempo: l'avvenire che non è ancora, il presente che è, il passato che non è piú, egli lo abbraccia nella sua stabile ed eterna presenza. Per questo, Dio non vede con gli occhi diversamente da come vede con lo spirito, poiché egli non è composto di corpo e di anima; non vede le cose presenti in modo diverso da come le vide prima o la vedrà poi, poiché la sua conoscenza non muta come la nostra con la successione del tempo passato, presente e futuro, non essendovi in Lui variazioni né ombra di mutamento. Nella sua mente non si verifica il passaggio da un pensiero a un altro, perché in Lui sono contemporaneamente presenti, sotto il suo sguardo incorporeo, tutte le cose che conosce. Egli conosce i tempi con una cognizione indipendente dal tempo, allo stesso modo che muove le cose temporali indipendentemente dai loro movimenti temporali [121].

In questo contesto non è piú possibile parlare di *Pre*scienza di Dio: per Lui, passato e futuro non esistono. L'eternità, intesa

[120] Nella sua forma estrema, come sostenuta da Agostino alla fine della sua vita, la dottrina afferma che i bambini, se muoiono prima di aver ricevuto il sacramento del battesimo, sono dannati in eterno. Ciò non può trovare giustificazione riferendosi all'insegnamento di Paolo, poiché tali bambini non possono ancora aver conosciuto la fede. Solo dopo che la grazia si sia materializzata in un sacramento, amministrato dalla Chiesa, allorché la fede sia stata istituzionalizzata, solo allora questa versione della predestinazione può trovare giustificazione. La grazia istituzionalizzata non è piú un dato della coscienza — un'esperienza dell'uomo interiore — e pertanto non interessa la filosofia; né, a rigore, costituisce materia di fede. Si tratta invece, indubbiamente, di uno dei piú importanti fattori *politici* del credo cristiano, ai quali qui non si rivolge la nostra attenzione.

[121] Agostino, *De Civitate Dei*, libro XI, cap. 21 (trad. it. cit., p. 540).

in termini umani, è un presente perpetuo. «Se il presente fosse sempre presente ... non sarebbe piú tempo, ma eternità» [122].

Ho citato per esteso l'argomento agostiniano poiché se si può supporre che vi sia una *persona* per la quale l'ordine temporale non esiste, la coesistenza dell'onniscienza di Dio e della libera volontà dell'uomo cessa di costituire un problema insolubile. Per lo meno, ora lo si può affrontare come parte del problema della temporalità umana, cioè considerando tutte le nostre facoltà nel loro rapporto col tempo. Questo nuovo modo di vedere, che si esplica nella *Città di Dio*, è prefigurato nel celebre libro undicesimo delle *Confessioni*, al quale conviene ora volgere brevemente lo sguardo.

Considerato secondo categorie temporali, «il presente delle cose passate è nella memoria, il presente delle cose presenti è in un'intuizione spirituale [*contuitus*, uno sguardo che raccoglie le cose e vi «presta attenzione»] e il presente delle cose future è nell'attesa» [123]. Ma questo triplice presente della mente, in sé, non costituisce il tempo; costituisce il tempo solo in quanto un presente trascorre nell'altro, «dal futuro attraverso il presente per il quale trascorre nel passato»; e il presente è il meno durevole dei tre poiché non possiede nessuno «spazio» proprio. Quindi il tempo passa «da ciò che non esiste ancora, attraverso ciò che non ha spazio, in ciò che non esiste piú» [124]. Non è minimamente possibile, perciò, che il tempo sia costituito dai «moti dei corpi celesti»: i movimenti dei corpi sono «nel tempo» solo in quanto posseggono un inizio e una fine; e il tempo che si può misurare è nella mente stessa, vale a dire, «dal tempo in cui ho iniziato a vedere sino a quando cesso di vedere». Giacché: «noi misuriano di fatto l'intervallo da un inizio a qualche sorta di fine», il che è possibile solo perché la mente mantiene nel proprio presente l'attesa del non-ancora, a cui allora «presta attenzione» e che «ricorda quando trascorre».

La mente esegue questa azione di temporalizzazione in ogni atto quotidiano: «Mi accingo a recitare un salmo ... La vita di questa mia azione si distende in due direzioni, nella memoria della parte del salmo che ho già recitato e nell'attesa

[122] Agostino, *Confessiones*, libro XI, cap. xiv (trad. it. cit., p. 246).
[123] *Ibidem*, libro XI, cap. xx e xxviii (trad. it. cit., pp. 250 e 257).
[124] *Ibidem*, libro XI, cap. xxi (trad. it. cit., p. 251).

della parte che sto per recitare. L'attenzione è il presente, attraverso cui ciò che era futuro viene tragittato oltre [*traiicia-tur*], perché divenga passato». L'attenzione, si è visto, è una delle funzioni cardinali della Volontà, la grande unificatrice che qui, in ciò che Agostino chiama la «distensione della mente» (*distentio animi*) congiunge i tempi del tempo nel presente della mente. «L'attenzione permane e attraverso di essa ciò che sarà presente avanza per divenire qualcosa di assente», cioè il passato. E «la stessa cosa vale per la totalità della vita dell'uomo» che senza il distendersi della mente non sarebbe mai una totalità; e «la stessa cosa [vale] per tutta la storia dell'umanità di cui sono parti tutte le vite degli uomini», in quanto cioè, la vicenda degli uomini possa essere narrata come storia coerente e senza soluzioni di continuità [125].

Quindi, nella prospettiva della temporalità delle facoltà umane, nell'ultimo dei grandi trattati, la *Città di Dio*, Agostino ritorna una volta di piú sul problema della Volontà [126]. E ne enuncia la difficoltà principale: Dio, «benché Egli stesso eterno e *senza inizio*, fece sí che il tempo avesse un inizio; e nel tempo Egli ha creato l'uomo, che mai aveva creato prima» [127]. La creazione del mondo e quella del tempo coincidono — «il mondo è stato creato *non* nel tempo, ma simultaneamente al tempo» — non solo perché la creazione implica un inizio, ma anche perché le creature viventi furono create prima della creazione dell'uomo: «Dove non esista creatura il cui movimento mutevole può formare una successione, là non può esistere il tempo ... il tempo essendo impossibile senza la creatura» [128]. Ma qual era allora, si domanda Agostino, qual era il proposito di Dio nel creare l'uomo? Perché Egli «volle crear[lo] nel tempo», lui, l'uomo, «che mai aveva creato prima»? Agostino definisce l'interrogativo «un vero e proprio abisso» e parla della «profondità insondabile [del] proposito» di creare un «uomo temporale [*hominem temporalem*] che non era mai stato prima», ossia una creatura che non soltanto vive «nel tempo» ma è essenzialmente temporale, è, per cosí dire, l'essenza del tempo [129].

125 *Ibidem*, libro XI, cap. xxiv, xxvi, xxviii (trad. it. cit., pp. 253 ss.).
126 V. in particolare i libri XI-XIII della *Città di Dio*.
127 Agostino, *De Civitate Dei*, libro XII, cap. 15 (trad. it. cit., pp. 580-581).
128 *Ibidem*, libro XI, cap. 6 (trad. it. cit., p. 522).
129 *Ibidem*, libro XII, cap. 15 (trad. it. cit., p. 581).

Per risolvere «questo problema cosí difficile di un Dio eterno che crea realtà nuove», Agostino ritiene necessario, in primo luogo, confutare la concezione temporale ciclica dei filosofi, in quanto nei cicli non potrebbe aver luogo innovazione. Ma egli fa poi seguire una risposta abbastanza sorprendente al quesito «perché fosse necessario creare l'Uomo», separatamente da tutti gli altri esseri viventi e ad essi superiore. Affinché possa esservi innovazione, afferma Agostino, deve esistere un *inizio*; «e tale inizio non era mai esistito prima», prima cioè della creazione dell'Uomo. Quindi, affinché un simile inizio «potesse essere, fu creato l'uomo, prima del quale non ci fu nessuno» (*«quod initium eo modo antea nunquam fuit. Hoc ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit»*) [130]. E Agostino distingue quest'inizio dall'inizio della Creazione impiegando la parola «initium» per la creazione dall'Uomo, ma usando «*principium*» per la creazione del cielo e della terra [131]. Quanto alle creature viventi, fatte prima dell'Uomo, furono create «in moltitudine», come esemplari di una specie, diversamente dall'Uomo, che fu creato singolarmente e continuò a «propagarsi da individui» [132].

È questo carattere d'individualità proprio dell'Uomo che spiega l'affermazione agostiniana secondo cui non c'era «nessuno» prima di lui, «nessuno», cioè, che si potesse chiamare «persona»; e tale individualità si manifesta nella Volontà. Agostino richiama il caso di due gemelli identici, ambedue «di uguale temperamento corporeo e spirituale». Come discernerli? La sola dote che li distingue l'uno dall'altro è la Volontà: «se entrambe le persone sono tentate allo stesso modo e l'una cede e consente mentre l'altra perservera nel suo stato ... qual é la causa se non la loro propria volontà, proprio quando il temperamento è identico?» [133].

In altre parole, se ci è consentito elaborare le riflessioni di Agostino, se l'Uomo è posto in un mondo di movimento e mutamento come un nuovo inizio è perché sa di avere un inizio e una fine; egli sa anche che il suo inizio è l'inizio della sua fine: «tutta la nostra vita non è che una corsa verso la morte» [134].

130 *Ibidem*, libro XII, capp. 22 e 21 (trad. it. cit., pp. 590 ss.).
131 *Ibidem*, libro XI, cap. 32 (trad. it. cit., pp. 556-557).
132 *Ibidem*, libro XII, capp. 21 e 22 (trad. it. cit., pp. 594-595).
133 *Ibidem*, libro XII, cap. 6 (trad. it. cit., pp. 569-570).
134 *Ibidem*, libro XII, cap. 10 (trad. it. cit., p. 613).

Nessun animale, nessun esemplare di una specie, possiede un inizio e una fine in questo senso. Con l'uomo, creato a immagine di Dio, venne al mondo un essere che, costituendo un inizio che si muove verso una fine, poteva essere dotato della capacità di volere e di non-volere.

Sotto questo riguardo, egli era l'immagine di un Dio Creatore; ma poiché era temporale e non eterno, tale capacità si orientava esclusivamente verso il futuro. (Ogni qual volta parla delle tre modalità del tempo, Agostino sottolinea il primato del futuro — proprio, si è visto, come Hegel; e non potrebbe essere altrimenti: il primato della Volontà tra le facoltà spirituali rende necessario il primato del futuro nelle speculazioni sul tempo). Ogni uomo, creato come una singolarità, costituisce un nuovo inizio in virtú della sua nascita; se Agostino avesse tratto tutte le conseguenze di queste speculazioni, avrebbe definito gli uomini non, al modo dei Greci, come «mortali», bensí come «natali», avrebbe definito la libertà della Volontà non come *liberum arbitrium*, la libera scelta tra volere e non-volere, ma come la libertà di cui parla Kant nella *Critica della ragion pura*.

Una volta di piú dobbiamo evocare la kantiana «facoltà di dare spontaneamente inizio a una serie nel tempo», serie che «avvenendo nel mondo non può avere che un inizio solo relativamente primo» e tuttavia costituisce un inizio «assolutamente primo non nel tempo ma nella causalità»: «Se, per esempio, in questo istante mi alzo dalla sedia, in completa libertà, ... in questo evento una nuova serie, con tutte le sue naturali conseguenze *in infinitum*, ha il suo inizio assoluto» [135]. La distinzione tra un inizio «assoluto» e un inizio «relativo» indica lo stesso fenomeno implicito nella distinzione agostiniana tra il *principium* del Cielo e della Terra e l'*initium* dell'Uomo. E se avesse conosciuto la filosofia agostiniana della "natalità", Kant avrebbe forse convenuto che la libertà di una spontaneità *relativamente* assoluta non è piú imbarazzante per la ragione umana della circostanza che gli uomini *nascono* — nuovi venuti, sempre di nuovo, in un mondo che li ha preceduti nel tempo. La libertà della spontaneità costituisce parte integrante e ineliminabile della condizione umana. E il suo organo spirituale è la Volontà.

[135] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B478 (trad. it. *Critica della ragion pura*, cit., pp. 372 ss.).

Capitolo settimo

Volontà e intelletto

1. *Tommaso d'Aquino e il primato dell'Intelletto*

Piú di quarant'anni or sono, Etienne Gilson, il grande rianimatore della filosofia cristiana, parlando ad Aberdeen nel quadro delle Gifford Lectures, rivolse la sua attenzione alla splendida rinascita del pensiero greco nel corso del tredicesimo secolo; ne risultò un'esposizione canonica e, credo, non effimera — *Lo spirito della filosofia medioevale* — del «principio fondamentale di tutta la speculazione medievale». Gilson si riferiva al *fides quaerens intellectum* di Anselmo, con cui si faceva della filosofia l'*ancilla theologiae*, l'ancella della fede. Vi fu sempre il pericolo che l'ancella diventasse «padrona», e in tal senso papa Gregorio IX ammonì l'Università di Parigi, anticipando cosí di piú di due secoli i fulmini lanciati da Lutero contro questa *stultitia*, questa follia. Se ricordo il nome di Gilson non è certo per provocare un paragone — che mi sarebbe fatale — ma, semmai, con un profondo senso di gratitudine, e inoltre per spiegare perché, nell'analisi seguente, eviterò di discutere temi trattati tanto tempo fa in modo cosí magistrale e con risultati oggi agevolmente accessibili — anche in edizioni molto diffuse.

Ottocento anni separano Tommaso da Agostino, sufficienti non solo perché del Vescovo d'Ippona si facesse un santo e un Padre della Chiesa, ma perché gli si conferisse un'autorità pari a quella di Aristotele e quasi uguale a quella dell'apostolo Paolo. Nel Medioevo simile autorità era di estrema importanza; nulla poteva pregiudicare una nuova dottrina piú dell'aperta professione di novità; in nessun'altra epoca ciò che Gilson chiamava «*ipsedixitismo*» fu piú dominante. Anche quando Tommaso dissente espressamente da un'opinione, sente il bisogno di una citazione autorevole per

stabilire la dottrina contro cui argomenterà. Sicuramente il fenomeno non è senza rapporto con l'autorità assoluta della parola di Dio, registrata nei Libri, il Vecchio e il Nuovo Testamento, ma ciò che piú conta è che quasi *ogni* autore conosciuto — cristiano, ebreo o mussulmano — veniva citato come un'«autorità», tanto per la sua verità quanto per qualche rilevante non-verità.

In altri termini, quando si studiano queste opere del Medioevo si deve sempre tenere presente che i loro autori vivevano in monasteri — senza i quali oggi non avremmo niente di simile a una «storia delle idee» del mondo occidentale — e questo significa che tali scritti scaturivano da un universo di libri. Ma è vero anche che le riflessioni di Agostino erano intimamente connesse con le sue esperienze; sopra ogni altra cosa gli premeva di darne una descrizione particolareggiata, e anche quando trattò temi speculativi come l'origine del male (nel dialogo giovanile *De libero Arbitrio*), certo non gli avvenne di citare le opinioni al riguardo di schiere di uomini illustri e di eruditi.

Gli autori della Scolastica si avvalgono dell'esperienza solo per addurre un esempio a sostegno della loro argomentazione: non è mai l'esperienza in quanto tale a ispirare l'argomento. Ciò che alla fine risulta dagli esempi è una curiosa sorta di casistica, la tecnica di portare i principi generali a specchio di casi particolari e di mostrarne la pertinenza. L'ultimo autore a parlare esplicitamente delle perplessità della propria mente o della propria anima, del tutto indisturbato da preoccupazioni libresche, fu Anselmo di Canterbury, e ciò due secoli prima di Tommaso. Naturalmente, non voglio dire che gli autori della scolastica fossero disinteressati ai problemi ispirati esclusivamente da argomenti canonici: è vero però che stiamo entrando in un'«età di commentatori» (Gilson), i cui pensieri erano sempre guidati da un'autorità scritta: sarebbe un grave errore credere che tale autorità fosse necessariamente o anche solo in primo luogo ecclesiastica o legata alla Scrittura. Eppure proprio Gilson, la cui mentalità era cosí mirabilmente intonata con le esigenze poste dal suo grande tema, e che riconobbe che «si deve alla Scrittura l'esistenza di una filosofia cristiana, [come] si deve alla tradizione greca che il Cristianesimo possegga una filosofia», poté seriamente ipotizzare che la ragione per cui Platone e Aristotele non riuscirono a penetrare la verità ultima delle cose fu la circostanza sfortunata che non ebbero «il vantaggio di leggere i primi versetti del Genesi... se l'avessero fatto, tutta la storia della filosofia sarebbe forse stata diversa»[1].

Il grande capolavoro incompiuto di Tommaso, la *Summa Theologica*, fu originariamente concepito a scopi pedagogici, come manuale per le nuove università. Vi si enumerano in modo rigorosamente sistematico tutte le possibili interrogazioni, tutte le possibili argomentazioni, presumendo di dar risposta definitiva a ognuna di esse. Nessun sistema posteriore a me noto può competere con questa codificazione di verità stabilite o supposte tali, la *somma* della conoscenza coerente. Ogni sistema filosofico, è vero, mira ad offrire all'inquietudine della mente una sorta di habitat spirituale, una dimora sicura, ma nessun altro vi è mai riuscito con altrettanto successo, nessuno, credo, risultò cosí immune da contraddizioni. Chiunque fosse stato disposto a intraprendere il considerevole sforzo mentale di penetrare tale edificio era ricompensato dall'assicurazione che mai, nelle sue numerose dimore, si sarebbe trovato perplesso o spaesato.

Leggere Tommaso significa apprendere in qual modo simili abitazioni siano costruite. Dapprima le *Quaestiones* sono poste nella maniera piú astratta, benché non speculativa; vengono poi scelti, per ciascuna interrogazione, i punti problematici essenziali dell'indagine, seguiti dalle Obiezioni che possono essere mosse a ogni possibile risposta; a questo punto, un «Al contrario» introduce la posizione opposta; e solo allora, quando si è fissato tutto questo sfondo, ecco seguire la risposta dello stesso Tommaso, completa di repliche specifiche alle singole Obiezioni. Quest'ordine schematico non è destinato a mutare, e il lettore abbastanza paziente da seguirne la sequenza, domanda dopo domanda, risposta dopo risposta, tenendo conto di ogni obiezione e di ogni posizione contraria, si scoprirà affascinato dall'immensità dell'intelletto che è stato capace di tutto questo, un intelletto per cui nulla sembra avere segreti. In ogni caso particolare si fa appello a qualche autorità, ciò che soprattutto sorprende quando argomenti che sono ora oggetto di confutazione erano stati avanzati in precedenza col sostegno di una citazione autorevole.

[1] E. Gilson, *The Spirit of Medieval Philosophy*, trad. ingl. cit., pp. 207 e 70 (trad. it. *Lo Spirito della filosofia medievale*, cit., pp. 258-259, 63).

Non che il richiamo all'autorità costituisca l'unico modo di argomentare, o anche solo quello dominante. È sempre accompagnato da una sorta di dimostrazione razionale pura, solitamente corazzata di tutto punto. Nessuna retorica, nessun genere di persuasione è mai impiegata: il lettore è costretto, come sa costringere soltanto la verità. La fiducia in una verità costrittiva, cosí comune nella filosofia medievale, in Tommaso non conosce limiti. Egli distingue tre tipi di necessità: la necessità assoluta, che è razionale (ad esempio, che i tre angoli di un triangolo siano uguali a due angoli retti); la necessità relativa, quella dell'utile (ad esempio, il cibo è necessario per la vita, o un cavallo è necessario per un viaggio); infine, la coercizione imposta da un agente esterno. E di esse soltanto l'ultima «ripugna alla volontà»[2]. La verità costringe: non comanda come comanda la volontà, né coarta. È l'equivalente di ciò che piú tardi Duns Scoto avrebbe chiamato *dictamen rationis*, il «dettame della ragione», un potere, cioè, che impartisce prescrizioni in forma di discorso (*dicere*) e la cui forza è limitata dalle limitazioni della comunicazione razionale.

Con insuperata lucidità, Tommaso distingue tra due facoltà «apprensive», l'intelletto e la ragione; ad esse corrispondono rispettivamente le facoltà intellettualmente appetitive della volontà e del *liberum arbitrium* o libera scelta. L'intelletto e la ragione si rivolgono alla verità. L'intelletto, chiamato anche «ragione universale», si rivolge alla verità matematica o autoevidente, ai principi primi che non necessitano di dimostrazione per essere accettati, mentre invece la ragione, o ragione particolare, è la facoltà in virtú della quale si traggono conclusioni particolari da proposizioni universali, come nel sillogismo. La ragione universale è per natura contemplativa, mentre il compito della ragione particolare è di «pervenire da una cosa alla conoscenza di un'altra, e in questo modo ... ragioniamo sulle conclusioni, che sono note dai principi»[3]. Questo processo di ragionamento discorsivo domina tutti gli scritti di Tommaso. (L'epoca dei Lumi è stata battezzata Età della Ragione: non so se si tratti d'una definizione adeguata; ma è certo che non si saprebbe trovare appellativo piú appropriato, per questi secoli del Medioevo, di Età del Ragionamento). La

[2] Tommaso d'Aquino, *Summa Theologica*, I, quaestio 82, a. 1.
[3] *Ibidem*, quaestio 81, a. 3 e quaestio 83, a. 4.

distinzione, dunque, consisterebbe nel fatto che mentre la verità, percepita dal solo intelletto, si rivela alla mente e la costringe senz'alcuna attività da parte della mente, nel processo di ragionamento discorsivo la mente costringe se stessa.

Il processo del ragionamento argomentativo è messo in moto dalla fede di una creatura il cui intelletto si volge naturalmente al suo Creatore per essere aiutata a cercare «quale conoscenza del vero essere (che Egli è) sia raggiungibile dalla mia ragione naturale»[4]. Ciò che si rivelava alla fede nelle Scritture non era soggetto a dubbio, non piú di quanto l'autoevidenza dei principi primi fosse posta in dubbio dalla filosofia greca. La verità è costrittiva. Ciò che in Tommaso distingue questo potere di costrizione dalla forza di necessità dell'*alētheia* greca non è che la rivelazione decisiva venga dall'esterno, ma che «alla verità promulgata esternamente dalla rivelazione rispondeva dall'interno la luce della ragione. La fede, *ex auditu* [a esempio, l'ascolto della voce divina da parte di Mosé], risvegliava immediatamente un accordo in risposta»[5].

Giungendo a Tommaso o a Duns Scoto da Agostino, il mutamento che piú colpisce è che nessuno dei due mostra interesse per la struttura problematica della Volontà, vista come facoltà isolata; la posta in gioco nelle loro riflessioni è la relazione tra la Volontà e la Ragione o l'Intelletto, e il loro problema dominante è sapere quale di queste facoltà spirituali sia «piú nobile» e sia perciò legittimata a dominare l'altra. Un significato anche maggiore, forse, soprattutto se si considera l'enorme influenza di Agostino su entrambi i pensatori, assume il fatto che delle tre facoltà spirituali di Agostino — Memoria, Intelletto e Volontà — una è andata perduta, la Memoria, la piú peculiarmente romana, la facoltà che ricongiunge gli uomini al loro passato. E tale perdita doveva risultare definitiva: mai piú nella nostra tradizione filosofica la Memoria riotterrà il medesimo rango dell'Intelletto e della Volontà. Anche indipendentemente dalle conseguenze di questa perdita per ogni filosofia politica in senso stretto[6], è palese che con la memoria

[4] Sono parole di Duns Scoto, come riferite da E. Gilson, *The Spirit of Medieval Philosophy*, trad. ingl. cit., p. 52 (trad. it. cit., p. 44).
[5] E. Gilson, *The Spirit of Medieval Philosophy*, cit., p. 437.
[6] In «Che cos'è l'autorità» (cfr. *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thoughts*, New York, 1968; trad. it. *Tra passato e futuro*, Firenze, 1970), ho cercato di mostrare l'importanza del passato per ogni concezione della politica rigorosamente

— *sedes animi est in memoria* — uscí di scena il senso del carattere intrinsecamente temporale della natura e dell'esistenza umane, manifesto nell'*homo temporalis* di Agostino [7].

L'Intelletto, che in Agostino si rapportava a qualunque cosa fosse presente nella mente, in Tommaso torna a rapportarsi ai *principi primi*, vale a dire, a ciò che viene logicamente prima di ogni altra cosa: è da essi che prende le mosse il processo di ragionamento rivolto a enti particolari [8]. L'oggetto proprio della Volontà è il fine, e tuttavia tale fine non rappresenta il futuro piú di quanto il «principio primo» rappresenti il passato: principio e fine sono categorie logiche, non già categorie temporali. Per quanto concerne la Volontà, seguendo da vicino l'*Etica Nicomachea*, Tommaso insiste principalmente sulla categoria mezzi-fine e, come in Aristotele, il fine, pur essendo l'oggetto della Volontà, è dato alla Volontà dalle facoltà apprensive, cioè dall'Intelletto. Quindi, l'«ordine dell'azione» corretto è il seguente: «Prima vi è l'apprensione del fine ... poi il consiglio [la deliberazione] circa i mezzi; e infine il desiderio dei mezzi» [9]. A ogni passo, il potere dell'apprensione ha la precedenza, nonché il primato, sopra il movimento appetitivo.

Il fondamento concettuale di tutte queste distinzioni è che «bontà e Essere» differiscono soltanto nel pensiero; «*realiter* sono lo stesso», e ciò al punto che possono dirsi «convertibili»: «Quanto [un uomo] ha di Essere altrettanto ha di bontà, mentre in quanto una cosa è manchevole nella pienezza del [suo] Essere, in tanto difetta di bontà ed è chiamata male» [10]. Nessun essere, in quanto *è*, può esser definito «male», ma solo «in quanto manca di Essere». Tutto ciò, è palese, costituisce solo un'elaborazione della posizione agostiniana, la quale però ne esce ampliata e concettualmente piú affinata. Dal punto di vista delle facoltà apprensive, l'Essere appare sotto l'aspetto della verità; da quello della Volontà, dove il fine è il bene, esso appare «sotto l'aspetto della desiderabilità, che l'Essere non esprime». Il male non costituisce un principio, poiché è mera *assenza* e l'assenza può essere posta «in senso privativo e

romana. Si veda in particolare l'esegesi della triade romana di *auctoritas, religio, traditio*.

7 Agostino, *De civitate Dei*, libro XII, cap. 14.

8 Tommaso d'Aquino, *Summa Theologica*, I, quaestio 5, a. 4.

9 *Ibidem*, I-II, quaestio 15, a. 3.

10 *Ibidem*, I, quaestio 5, a. 1 e I-II, quaestio 18, a. 1.

in senso negativo. L'assenza di bene, assunta negativamente, non è il male ... ad esempio, se un uomo manca della velocità del cavallo; il male è assenza quando una cosa è *privata* di un bene che gli appartiene essenzialmente — ad esempio il cieco, che è privato della vista» [11]. In ragione di tale carattere privativo, non può esistere un male radicale o assoluto. Non si dà nessun male in cui si lasci scoprire «la totale assenza di bene». Infatti, «*se il male totale potesse essere, distruggerebbe se stesso*» [12].

Tommaso non era il primo a considerare il male come nient'altro che «privazione», come una sorta d'illusione ottica che si produce quando non si tenga conto della totalità, di cui il male è soltanto una parte. Già in Aristotele, infatti, esisteva la nozione d'un universo «entro cui ogni parte ha il suo posto perfettamente ordinato», cosicché la bontà intrinseca del fuoco «fa del male all'acqua» solo per accidente [13]. E tale idea resta l'argomento tradizionale piú tenace e reiterato contro l'esistenza reale del male; persino Kant, che coniò il concetto di «male radicale», non credeva in alcun modo che chi «dimostra di non sapere amare» potesse per questo esser «determinato a dimostrarsi scellerato», che, per usare il linguaggio agostiniano, *velle* e *nolle* siano connessi tra loro e che la vera scelta della Volontà sia appunto tra *velle* e *nolle*. Ma è vero che questo vecchio *topos* filosofico ha in Tommaso piú significato che nella maggior parte degli altri sistemi, poiché il perno del sistema di Tommaso, il suo «principio primo», è l'Essere stesso. Nel contesto della sua filosofia, come ha osservato Gilson, «dire che Dio ha creato non soltanto il mondo, ma il male che vi si trova, significherebbe dire che Dio ha creato il nulla» [14].

Tutte le creature, il cui carattere distintivo primario è che *sono*, aspirano «a Essere [ognuna] secondo la propria maniera», ma solo l'Intelletto ha «conoscenza» dell'Essere come totalità; i sensi «non conoscono l'Essere se non nelle condizioni del *qui* e *ora*» [15]. L'Intelletto invece «apprende l'Essere

11 *Ibidem*, I, quaestio 48, a. 3.

12 *Ibidem*, I, quaestio 5, a. 5; quaestio 49, a. 3.

13 Citato in *ibidem*, quaestio 49, a. 3.

14 E. Gilson, *La philosophie au Moyen-age*, Paris, 1976^2; *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, trad. ingl., New York, 1955, p. 375 (trad. it. *La filosofia nel Medioevo*, Firenze, 1973, p. 643).

15 Tommaso d'Aquino, *Summa Theologica*, I, quaestio 75, a. 6.

assolutamente e in ogni tempo» e l'uomo, in quanto provvisto di tale facoltà, non può che desiderare di «esistere per sempre». Tale è «l'inclinazione naturale» della Volontà, per la quale simile meta ultima è cosí «necessaria» come la verità è coercitiva per l'Intelletto. La Volontà è libera, propriamente parlando, solo rispetto a «beni particolari» dai quali non è «mossa necessariamente», sebbene da essi possano esser mossi gli appetiti. La meta ultima, il desiderio dell'Intelletto di esistere per sempre, tiene gli appetiti sotto controllo, cosí che la distinzione concreta tra gli uomini e gli animali diviene manifesta nel fatto che l'uomo «non è mosso immediatamente [dai suoi appetiti, ch'egli ha in comune con tutti gli altri esseri viventi] ... ma *aspetta* il comando della Volontà, l'appetito superiore ... e cosí l'appetito inferiore non è sufficiente a cagionare il moto a meno che l'appetito superiore non acconsenta»[16].

È palese che l'Essere, il principio primo di Tommaso, è semplicemente la traduzione concettuale della Vita e dell'istinto vitale — del fatto che ogni essere vivente è istintivamente portato a conservare la vita e a fuggire la morte. Ancora una volta, siamo di fronte all'elaborazione di pensieri che abbiamo visto espressi in formule piú congetturali da Agostino, ma la loro intrinseca conseguenza, l'identificazione della Volontà con l'istinto di vivere — sciolta da ogni relazione con la possibilità di una vita eterna — sarà trattata in generale solo nel diciannovesimo secolo. In Schopenhauer tale equivalenza è enunciata esplicitamente; e nella volontà di potenza di Nietzsche la verità stessa è compresa come funzione del processo vitale: ciò che chiamiamo verità sono quelle proposizioni senza di cui non potremmo continuare a vivere. Non la ragione, ma la nostra volontà di vivere rende coercitiva la verità.

Volgiamo ora lo sguardo al seguente problema: quale delle due potenze spirituali, paragonate l'una all'altra, sia «assolutamente piú elevata e piú nobile». A prima vista, l'interrogativo non sembra avere molto senso, considerato che l'oggetto ultimo è per entrambe il medesimo, l'Essere, che appare buono e desiderabile alla Volontà e vero all'Intelletto. Tommaso ne conviene: queste due potenze «si includono reciprocamente

[16] *Ibidem*, I, quaestio 81, a. 3.

nei loro atti, poiché l'Intelletto comprende che la Volontà voglia e la Volontà vuole che l'Intelletto comprenda»[17]. Anche se si distingue tra il «bene» e il «vero» in quanto corrispondenti a differenti facoltà della mente, alla fine risultano assai simili poiché entrambi sono di portata *universale*. Come l'Intelletto è «apprensivo dell'essere e della verità universali», cosí la Volontà è «appetitiva del bene universale». E allo stesso modo in cui l'Intelletto ha come propria potenza subordinata il ragionamento con cui trattare i particolari, cosí la Volontà ha nella facoltà della libera scelta (*liberum arbitrium*) il proprio aiutante subalterno per scegliere i mezzi particolari appropriati ad un fine universale. Per di piú, siccome ambedue le facoltà hanno come loro obiettivo ultimo l'Essere — sotto le specie del Vero o sotto quelle del Bene — si direbbero di fatto due uguali, assistiti ognuno dal suo appropriato servitore per il trattamento dei semplici particolari.

Perciò la linea realmente discriminante che divide le facoltà piú elevate dalle inferiori pare coincidere con lo spartiacque che separa le facoltà «superiori» da quelle «subalterne». Tale discrimine non è mai posto in questione. Per Tommaso — come per quasi tutti i suoi eredi filosofici, che sono molti di piú dei tomisti dichiarati — andava da sé, era di fatto la pietra di paragone stessa della filosofia come disciplina autonoma, che l'universale è «piú nobile e di rango piú elevato» del particolare: l'unica prova di cui si aveva bisogno era e restava l'antica proposizione aristotelica secondo cui il tutto è sempre superiore alla somma delle sue parti.

Il grande segno di distinzione, e di isolamento, di Giovanni Duns Scoto, è di aver sfidato e messo in dubbio tale assunto: l'Essere nella sua universalità non è che un pensiero, cui manca la *realtà*; soltanto le cose particolari (*res*), caratterizzate da un «essere *questo*» (*ecceità*), possono dirsi reali per l'uomo. Perciò Duns Scoto poneva in netto contrasto «la conoscenza intuitiva, il cui oggetto proprio è la singolarità esistente percepita in quanto esistente, e la conoscenza astraente, il cui oggetto proprio è la *quiddità* o essenza della cosa conosciuta»[18]. E allora, e ciò è decisivo, poiché ha perduto la pro-

[17] *Ibidem*, I, quaestio 82, a. 4.

[18] E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, trad. ingl. cit., p. 766.

pria esistenza reale, l'immagine mentale (l'albero visto) si colloca a un livello ontologico piú basso dell'albero reale, benché senza immagini mentali nessuna conoscenza di quel che una cosa è sarebbe possibile. La conseguenza di tale rovesciamento è che *questo* uomo particolare, per esempio, nella sua esistenza vivente è precedente e superiore alla specie o al semplice pensiero di umanità (Kierkegaard avrebbe poi opposto a Hegel un argomento molto simile).

Il rovesciamento, si direbbe, non è che una conseguenza piuttosto ovvia per una filosofia che traeva la sua principale ispirazione dalla Bibbia, cioè da un Dio Creatore, sicuramente una persona, che creò gli uomini a Sua immagine, e cioè necessariamente come persone. E Tommaso è a sua volta abbastanza cristiano per sostenere che «*persona significat id quod est perfectissimum in tota natura*» («persona significa ciò che vi è di piú perfetto in tutta la natura»)[19]. Come aveva mostrato Agostino, il fondamento biblico di tale pensiero è nel *Genesi*, dove, si legge, tutte le specie naturali furono create nella pluralità degli esemplari: «*Plura simul iussit existere*» («Egli comandò loro di essere nello stesso tempo in gran numero»). Soltanto l'uomo fu creato come singolo individuo, cosí che la specie umana (considerata come specie animale) si moltiplicò da un'Unità: «*ex uno ... multiplicavit genus humanum*»[20]. In Agostino e in Duns Scoto, non però nell'Aquinate, la Volontà è l'organo spirituale che attualizza tale singolarità: è, insomma, il *principium individuationis*.

Ma, tornando a Tommaso, eccolo insistere: «Paragonando l'Intelletto e Volontà l'uno all'altra secondo l'universalità dei loro oggetti rispettivi, ... l'Intelletto è assolutamente piú elevato e piú nobile della Volontà». E tale proposizione è tanto piú significativa poiché non consegue dalla sua filosofia generale dell'Essere. In un certo senso ciò è riconosciuto dallo stesso Tommaso. Ai suoi occhi, il primato dell'Intelletto sulla Volontà non sta tanto nel primato dei loro rispettivi oggetti — della Verità sul Bene — quanto nel modo in cui le due facoltà «concorrono» nella mente dell'uomo: «Ogni moto della volontà [è] ... preceduto dall'apprensione» — nessuno può volere ciò che non conosce — «mentre ... l'apprensione non è

19 Tommaso d'Aquino, *Summa Theologica*, I, quaestio 29, a. 3, Resp.
20 Agostino, *De Civitate Dei*, libro XII, cap. 22 (trad. it. cit., p. 594).

preceduta da un atto della volontà»[21]. (Qui, è palese, Tommaso si discosta da Agostino, il quale teneva fermo il primato della Volontà, in quanto attenzione anche per gli atti della percezione sensoriale). Tale precedenza è evidente in ogni volizione. Nella «libera scelta», a esempio, in cui si «eleggono» i mezzi in vista d'un fine, le due potenze concorrono alla scelta: «la potenza conoscitiva... con la quale si giudica che una cosa sia da preferirsi a un'altra ... e la potenza appetitiva [per la quale] si esige che l'appetito accetti il giudizio del consiglio»[22].

Se si considerano le posizioni di Agostino e Tommaso in termini puramente psicologici, gli stessi di cui spesso si avvalgono i loro autori per argomentarle, si deve riconoscere che la loro opposizione è in un certo senso fittizia, essendo entrambe le posizioni ugualmente plausibili. Chi potrebbe negare che non si può volere se non ciò che in un modo o nell'altro si conosce o, al contrario, che una volizione preceda e determini sempre la direzione in cui s'intende che muovano la nostra conoscenza o la nostra ricerca di conoscenza? Il vero motivo di Tommaso per tener fermo il primato dell'Intelletto — come d'altronde il motivo determinante di Agostino per eleggere il primato della Volontà — sta nella soluzione indimostrabile alla questione ultima di tutti i pensatori medievali: in che cosa «consistono il fine e la felicità ultimi dell'uomo?»[23]. La risposta di Agostino, come sappiamo, era l'amore; egli avrebbe voluto trascorrere la sua vita ultraterrena nell'unione immune da ogni desiderio, per sempre indivisa, della creatura col suo creatore. Invece Tommaso, reagendo palesemente ad Agostino e agli agostiniani (pur senza nominarli), risponde: benché qualcuno possa pensare che il fine e felicità ultimi dell'uomo consistano «non nel conoscere Dio, ma nell'amarlo o in qualche altro atto della volontà verso di Lui», lui, Tommaso, tiene fermo che «una cosa è possedere il bene che è il nostro fine, altra cosa è amarlo; l'amore, infatti, era imperfetto prima di possedere il fine, ed è perfetto dopo che se ne sia ottenuto il possesso». Ai suoi occhi, un amore senza desiderio è impensabile e pertanto la risposta è categorica: «la felicità ultima dell'uomo consiste essenzialmente nel conoscere Dio con l'Intel-

21 Tommaso d'Aquino, *Summa Theologica*, I, quaestio 82, a. 4.
22 *Ibidem*, I, quaestio 83, a. 3.
23 Posta da Tommaso nella *Summa contra Gentiles*, III, 26.

letto: non consiste in un atto della Volontà». Tommaso segue qui il proprio maestro, Alberto Magno, il quale aveva dichiarato che «la beatitudine suprema sopravviene allorché l'Intelletto si trova nello stato della contemplazione»[24]. È degno di nota trovare Dante pienamente d'accordo:

> Quinci si può veder come si fonda
> l'esser beato nell'atto che vede,
> non in quel ch'ama, che poscia seconda.[25]

All'inizio delle presenti considerazioni ho cercato di sottolineare la distinzione tra Volontà e desiderio, distinguendo cosí, implicitamente, il concetto di Amore della filosofia agostiniana della Volontà dall'*eros* platonico del *Simposio*, dove *eros* indica una mancanza nell'amante e l'anelito di possedere tutto ciò di cui egli sia manchevole. Ritengo che le precedenti citazioni di Tommaso mostrino in che misura la sua concezione delle facoltà appetitive sia debitrice dell'idea di un desiderio di *possedere* nell'al di là tutto ciò di cui si manchi nella vita terrena. Di fatto, intesa fondamentalmente come desiderio, la Volontà si arresta non appena l'oggetto desiderato sia giunto in suo possesso e l'idea che «la Volontà è beata non appena è in possesso di ciò che vuole»[26] è semplicemente non vera — questo stesso istante è appunto quello in cui la Volontà cessa di volere. All'intelletto, secondo Tommaso una «potenza passiva»[27], è assicurato un primato sulla Volontà non solo perché «presenta un oggetto all'appetito» e quindi è ad esso anteriore, ma anche perché sopravvive alla Volontà, estinta, per cosí dire, non appena l'oggetto è stato raggiunto. La trasformazione della Volontà in Amore — in Agostino come in Duns Scoto — era ispirata almeno in parte da una discriminazione piú radicale della Volontà dagli appetiti e dai desideri, nonché da un'idea diversa del «fine e felicità ultimi dell'uomo». Anche nell'aldilà l'uomo resta uomo, e la sua «felicità ultima» non può consistere in una semplice «passività». Si poteva invocare l'Amore a redenzione della Volontà poiché

[24] Citato da Wilhelm Kahl, *Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustin, Duns Scotus und Descartes*, Strassburg, 1886, p. 61 n.

[25] *Paradiso*, canto XXVIII, vv. 109 ss.

[26] Citato da G. Siewerth, *Thomas von Aquin, Die menschliche Willensfreiheit. Texte... ausgewählt & mit einer Einleitung versehen*, Düsseldorf, 1954, p. 62.

[27] Tommaso d'Aquino, *Summa Theologica*, I, quaestio 79, a. 2.

costituiva un che di ancora attivo, benché senza irrequietezza, né all'inseguimento di un fine né timoroso di perderlo.

Che possa esistere un'*attività* che ha il proprio fine in se stessa e che si può perciò comprendere al di fuori della categoria di mezzo e fine, non entra mai nell'orizzonte delle considerazioni di Tommaso. Per lui «ogni agente agisce per un fine ... il principio di questo movimento sta nel fine. Da ciò discende che l'arte, che ha riguardo al fine, col suo comando muove l'arte che ha riguardo al mezzo; proprio come *l'arte della navigazione comanda l'arte della costruzione navale*»[28]. Indubbiamente, una formulazione come questa deriva in linea diretta dall'*Etica Nicomachea*, se si eccettua che in Aristotele essa è vera solo per un tipo di attività, *poiesis*, cioè le arti produttive, in quanto distinte dalle arti esecutive, dove il fine risiede nell'attività stessa — suonare il flauto in opposizione alla costruzione di flauti o, semplicemente, fare una passeggiata in opposizione a camminare per raggiungere una destinazione prestabilita. In Aristotele è del tutto manifesto che la *praxis* debba essere intesa in analogia con le arti esecutive e non nei termini della categoria mezzo-fine; e non può non destare sorpresa che Tommaso, che dipendeva cosí strettamente dagli insegnamenti del Filosofo e in particolare proprio dall'*Etica Nicomachea*, abbia potuto trascurare la distinzione tra *poiesis* e *praxis*.

Quali che siano i vantaggi di tale distinzione — e credo siano cruciali per ogni teoria dell'azione — risultano di scarsa rilevanza per la nozione tomista di felicità ultima. A ogni sorta di fare Tommaso contrappone la Contemplazione, questa volta del tutto d'accordo con Aristotele, per il quale la *energeia tou theou* è contemplativa, dal momento che l'azione, non meno della produzione, sarebbe «mediocre e indegna degli dèi» («Se a un essere vivente si toglie l'azione, per non dire nulla della produzione, che cosa resta se non la contemplazione?»). Quindi, sul piano umano, la contemplazione consiste in un «non-fare-nulla» benedetto dalla pura intuizione, una condizione di beata quiete. La felicità, afferma Aristotele, «dipende dall'ozio, poiché il nostro scopo dall'indaffaratezza [sia agendo che producendo] è di essere poi in ozio, e facciamo guerra per essere poi in pace»[29]. Per

[28] *Ibidem*, I-II, quaestio 9, a. 1.

[29] Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro X, 1177b5-6 (trad. it. in *Opere*, cit., vol. III, p. 703); 1178b18-21.

Tommaso, solo questo fine ultimo — la beatitudine della contemplazione — «muove la volontà» in modo necessario: «la volontà non può non volerlo». Perciò, «la Volontà muove l'Intelletto all'attività nel modo in cui si dice che un agente muove; ma l'Intelletto muove la Volontà nel modo in cui muove il fine»[30] — cioè nel modo in cui si supponeva che muovesse il «motore immobile» di Aristotele. E come poteva muovere quest'ultimo se non in quanto «oggetto d'amore», come l'amante è mosso dall'amato?[31]

Ciò che in Aristotele era «il piú continuo di tutti i piaceri» è divenuto ora oggetto di speranza come eterna beatitudine, non il piacere che può forse accompagnarsi alle volizioni, ma un diletto che mette a riposo la volontà, cosí che il fine ultimo della Volontà, considerata in rapporto a se stessa, consiste nel cessare di volere — in una parola, nel pervenire al proprio non-essere. E nel contesto del pensiero di Tommaso, ciò implica che ogni attività, poiché il suo fine non è mai raggiunto finché è ancora attiva, mira in ultima analisi alla propria autodistruzione: una volta raggiunto il fine, i mezzi dileguano. (È come se, quando si scrive un libro, si fosse spinti costantemente dal desiderio di averlo finito e di liberarsi cosí della scrittura). A quali estremi Tommaso fosse disposto a giungere nella sua predilezione unilaterale per la contemplazione come pura visione e come inazione, diviene manifesto in un'annotazione marginale abbastanza casuale sfuggitagli dalla penna nell'interpretare un testo paolino che tratta dell'amore umano tra due persone. Potrebbe il «godimento» di amare qualcuno, si chiede Tommaso, significare che il «fine» ultimo della Volontà è stato posto nell'uomo? La risposta è «No», poiché, secondo Tommaso, ciò che Paolo effettivamente disse è che «egli gode del fratello come di un *mezzo* per il godimento di Dio»[32]. E, si è visto, Dio non può esser raggiunto dalla Volontà dell'Uomo o dal suo Amore, ma solamente dal suo Intelletto.

Come si vede, ciò è ben lontano dall'Amore agostiniano, che ama l'amore per l'amato. E suona insieme piuttosto offensivo alle orecchie di coloro che, ammaestrati da Kant, sono tutto sommato convinti che si dovrebbe «trattare l'umanità, sia nella [nostra] persona che in quella di ogni altro, sempre anche come fine e mai semplicemente come mezzo»[33].

30 Tommaso d'Aquino, *Summa Theologica*, I-II, quaestio 10, a. 2; *Summa contra Gentiles, loc. cit.*

31 Aristotele, *Metafisica*, 1072b3 (trad. it. in *Opere*, cit., vol. III, p. 356).

32 Tommaso d'Aquino, *Summa Theologica*, I-II, quaestio 11, a. 3. Cfr. anche il commento di Tommaso alla *Lettera di San Paolo ai Galati*, cap. 5, lec. 3.

2. *Duns Scoto e il primato della Volontà*

Venire ora a Duns Scoto non implica nessun salto di secoli, con le discontinuità e le discordanze inevitabili che mettono lo storico in sospetto. Duns Scoto era piú giovane di Tommaso solo di una generazione, quasi un suo contemporaneo. Ci troviamo ancora in piena Scolastica. Nei suoi testi troveremo la medesima mescolanza curiosa di citazioni dagli antichi — trattati come *auctoritates* — e di razionalità argomentativa. E benché non abbia mai scritto una *Summa*, Scoto procede allo stesso modo di Tommaso: dapprima la *Quaestio* enuncia ciò che ci si accinge a indagare (il monoteismo, poniamo: «Domando se non vi è che un Dio»); poi vengono discussi i Pro e i Contro, sulla base di citazioni autorevoli; successivamente vengono addotti gli argomenti di altri pensatori; infine, sotto la rubrica *Respondeo*, Duns Scoto enuncia le proprie opinioni, le *viae*, le «Vie», com'egli le chiama, per procedere, in compagnia degli argomenti corretti, lungo le direzioni di pensiero[34]. Indubbiamente, a prima vista ogni cosa avviene come se l'unica differenza con la Scolastica tomista consistesse nella questione del primato della Volontà, «dimostrata» da Duns Scoto con plausibilità argomentativa non minore di quella impiegata da Tommaso per provare il primato dell'Intelletto, e con un numero appena inferiore di citazioni aristoteliche. Riducendo all'osso i due argomenti in conflitto, se Tommaso aveva argomentato che la Volontà è un organo esecutivo necessario per mandare ad effetto le intellezioni dell'Intelletto, una facoltà meramente «subalterna», Duns Scoto sostiene che «*Intellectus ... est causa subserviens voluntatis*». L'Intelletto si pone al servizio della Volontà fornendole i suoi

33 I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik des Sitten*, in *Gesammelte Schriften*, Berlin-Leipzig, 1911, vol. IV, p. 429 (trad. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, in *Scritti morali*, Torino, 1970, p. 88).

34 V., per esempio, la sezione IV dell'edizione bilingue di Duns Scoto, *Philosophical Writings*, ed. e trad. di A. Wolter, Edinburgh-London, 1962, pp. 83 ss.

oggetti nonché la conoscenza necessaria, come dire che l'Intelletto diventa a sua volta una facoltà meramente subalterna. Esso ha bisogno della Volontà per dirigere la propria attenzione e può funzionare adeguatamente solo qualora il suo oggetto sia «confermato» dalla Volontà. Senza tale conferma l'Intelletto cessa di funzionare [35].

Sarebbe abbastanza inutile addentrarsi qui nella vecchia controversia se Duns Scoto fosse un «aristotelico» o un «agostiniano» — gli studiosi si sono spinti sino a dichiarare che «Duns Scoto è discepolo di Aristotele quanto lo è Tommaso» [36] — poiché in realtà egli non era né l'una né l'altra cosa. Ma nella misura in cui il dibattito ha un senso, cioè, dal punto di vista, per così dire, biografico, Bettoni, lo studioso italiano di Duns Scoto, sembra nel giusto: «Duns Scoto resta un agostiniano, che ha approfittato al massimo del metodo aristotelico nell'esposizione dei pensieri e delle dottrine, che nel loro insieme formano la sua visione metafisica della realtà» [37].

Queste e simili valutazioni non sono che valutazioni superficiali, ma sfortunatamente sono riuscite a nascondere in gran misura l'originalità dell'uomo e il significato del suo pensiero, come se il principale diritto del *Doctor Subtilis* alla nostra attenzione fosse per l'appunto la sottigliezza, la complessità e la tortuosità uniche del suo modo di esposizione filosofica. Duns Scoto era un francescano e la letteratura francescana fu sempre profondamente turbata dalla circostanza che Tommaso, un domenicano, nonostante le difficoltà incontrate all'inizio, fosse stato elevato dalla Chiesa alla santità, mentre la *Summa Theologica* veniva prima impiegata, e alla fine prescritta, come *il* manuale per lo studio della filosofia e della teologia in tutte le scuole cattoliche. In altre parole, la letteratura francescana è autoapologetica, di solito cautamente sulla difensiva, anche se d'altro canto le polemiche di Duns Scoto, prima che rivolte a Tommaso, sono dirette contro Enrico di Gand [38].

[35] Citato da W. Kahl, *op. cit.*, pp. 97 e 99.

[36] Cfr. E. Bettoni, *The Originality of the Scotistic Synthesis*, in J.K. Ryan e B.M. Bonansea (a cura di), *John Duns Scotus, 1265-1965*, Washington, 1965, p. 34.

[37] E. Bettoni, *Duns Scoto*, Brescia, 1946, p. 250. In altro contesto, è vero, ma sempre nello stesso libro, il Bettoni sostiene però che, «in vasta misura... l'originalità della dimostrazione scotista [dell'esistenza di Dio consiste] nell'essere una sintesi di San Tommaso e Sant'Anselmo».

[38] Oltre alle voci citate dianzi mi sono avvalsa principalmente di E. Stadter, *Psycologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit*, München-Paderborn-Wien, 1971; L. Walter, *Das Glaubensverständnis bei Johannes Scotus*, München-Paderborn-Wien, 1968; E. Gilson, *Jean Duns Scot: introduction à ses positions fondamentales*, Paris, 1952; J. Auer, *Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem des Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus*, München, 1938; W. Hoeres, *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*, München, 1962; R. Prentice, *The Voluntarism of Duns Scotus*, in «Franciscan Studies», vol. 28, Annuario VI, 1968; B. Vogt, *The Metaphysics of Human Liberty in Duns Scotus*, in «Proceedings of the American Catholic Philosophical Association», vol. XVI (1940).

Una lettura più attenta dei testi fugherà ben presto una di queste prime impressioni: la differenza e l'originalità che distinguono l'uomo appaiono nel modo più chiaro proprio dove egli sembra seguire in piena conformità le regole della Scolastica. Così, nel corso di una lunga traduzione esegetica di Aristotele, egli si propone, tutto ad un tratto, di «rinforzare il ragionamento del Filosofo» e nel discutere la «prova» dell'esistenza di Dio di Anselmo di Canterbury, cederà quasi per caso all'inclinazione di «ritoccarla» un poco, in realtà in misura quanto mai considerevole. Il fatto è che egli insisteva sulla necessità di «confermare con la ragione» gli argomenti derivati dall'autorità [39].

In un'epoca di transizione — agli albori del quattordicesimo secolo — quando il Medioevo stava trapassando nel Rinascimento, egli avrebbe potuto benissimo affermare ciò che Pico della Mirandola diceva di sé alla fine del quindicesimo secolo, in pieno Rinascimento: «Non avendo prestato giuramento alla dottrina di alcun uomo, ho spaziato attraverso tutti i maestri della filosofia, ho consultato tutti i libri, sono giunto a conoscere tutte le scuole» [40]. Eppure, Duns Scoto non avrebbe condiviso l'ingenua fiducia dei filosofi posteriori nella forza persuasiva della ragione. Al cuore della sua riflessione, come al cuore della sua religiosità, sta la ferma convinzione che, toccando le questioni che «si riferiscono al nostro fine e alla nostra eterna perpetuità, gli uomini più dotti e più ingegnosi potrebbero non sapere quasi nulla mediante la ragione naturale» [41]. Poiché «a coloro che non hanno fede, la retta ragione, appena vede se stessa, mostra che la condizione della sua natura è di essere mortale sia nel corpo sia nell'anima» [42].

È la sua attenzione ad opinioni a cui evita di vincolarsi,

[39] Citato da A. Wolter, *op. cit.*, pp. 64, 73 e 57.

[40] Citato da P.O. Kristeller, *op. cit.*, p. 58 (trad. it. *Concetti rinascimentali dell'uomo e altri saggi*, cit., p. 72).

[41] Citato da A. Wolter, *op. cit.*, p. 162.

[42] *Ibidem*, p. 161.

ma la cui analisi e la cui interpretazione costituiscono la sostanza della sua opera, che piú verosimilmente è destinata a condurre il lettore fuori strada. Certo Scoto non era uno scettico — nel senso antico o nel senso moderno; aveva però un abito mentale critico, qualcosa, oggi come allora, di molto raro. Da questo punto di vista, parti assai ampie dei suoi scritti suonano come un tentativo senza posa di *provare* mediante la pura argomentazione ciò che sospettava non potesse essere provato. Come poteva essere sicuro di essere nel giusto, lui contro quasi tutti gli altri, a meno di non seguire ogni argomento e sottoporlo a ciò che Pier Giovanni Olivi aveva chiamato un «*experimentum suitatis*», un esperimento della mente con se stessa? Per questo trovava necessario «rinforzare» i vecchi argomenti o «ritoccarli» un poco. Sapeva molto bene quello che stava facendo. Com'egli dice, «desidero dare alle parole [degli altri pensatori] l'interpretazione piú conforme alla ragione che mi sia possibile»[43]. Solo in questa maniera essenzialmente non polemica poteva dimostrarsi la debolezza intrinseca dell'argomentazione.

Nel pensiero maturo dello stesso Duns Scoto, questa debolezza manifesta della ragione naturale non può in nessun caso servire da argomento per la superiorità delle facoltà irrazionali: egli non aveva nulla del mistico e l'idea che «l'uomo è irrazionale» era per lui «impensabile» (*incogitabile*)[44]. Ciò davanti a cui si è realmente, a suo dire, è il limite naturale di una creatura essenzialmente *limitata*, la cui finitudine è assoluta, «anteriore a ogni suo eventuale riferimento a un'altra essenza»: «Infatti, proprio come un corpo è innanzitutto limitato in sé dai suoi confini propri, prima di essere limitato rispetto a ogni altra cosa ... cosí la forma finita è innanzitutto limitata in sé, prima di essere limitata rispetto alla materia»[45]. Tale finitudine dell'intelletto umano — cosí affine a quella dell'*homo temporalis* di Agostino — si deve al semplice fatto che l'uomo in quanto uomo non ha creato se stesso, benché sia in grado di moltiplicarsi come le altre specie animali. Quindi per Duns Scoto non si tratta di scoprire come sia possibile derivare (ricavare, dedurre) la finitudine dall'infinità divina o

[43] *Ibidem*, n. 25 alla sez. V, p. 184.
[44] *Ibidem*, p. 73.
[45] *Ibidem*, p. 75.

come ascendere dalla finitudine umana all'infinità divina, bensí spiegare come un essere assolutamente finito possa concepire un che di infinito e chiamarlo «Dio»: «Come può mai essere che all'intelletto ... non ripugni l'idea di qualcosa d'infinito?»[46].

In altri termini «Che cosa, nella mente umana, la rende capace di trascendere i propri stessi limiti, la sua finitudine assoluta?». E in Duns Scoto, a differenza di Tommaso, la risposta a tale interrogazione è la Volontà. Certo, nessuna filosofia può sostituirsi alla rivelazione divina, che il cristiano accetta in forza di una testimonianza in cui ha fede. La creazione e la resurrezione sono articoli di fede: la ragione naturale non può né provarli né confutarli. Come tali sono *contingenti*, verità di fatto di cui non è inconcepibile l'opposto; si riferiscono a eventi che avrebbero potuto non accadere. Per chi è cresciuto nella fede cristiana, hanno la stessa validità di altri eventi di cui si è a conoscenza solo perché si accorda fiducia all'attestazione di testimoni — ad esempio, il fatto che il mondo esistesse prima che noi nascessimo, o che sulla terra vi siano luoghi in cui non si è mai stati, o addirittura che certe persone siano i nostri genitori[47].

Un dubbio radicale che rigetti l'attestazione dei testimoni e si affidi soltanto alla ragione è per l'uomo impossibile; non è che una maschera retorica del solipsismo, che l'esistenza stessa di colui che dubita non cessa di confutare. Gli uomini vivono assieme sulle solide fondamenta di una *fides acquisita*, una fede acquisita che essi hanno in comune. Il banco di prova per i fatti innumerevoli di cui continuamente diamo per scontato che siano degni di fede è che abbiano un senso per l'uomo nella sua costituzione concreta. E sotto questo profilo, il dogma della risurrezione ha molto piú senso che non l'idea di immortalità dell'anima dei filosofi: una creatura provvista di un'anima e di un corpo può trovare un senso solo in una vita ultraterrena in cui sia risorta dalla morte come è e come si conosce. Le «prove» filosofiche dell'immortalità dell'anima, anche se logicamente corrette, sarebbero pur sempre insignifi-

[46] *Ibidem*, p. 72. Il Gilson sostiene che l'idea stessa d'infinito sia di origine cristiana: «I Greci, anteriormente all'era cristiana non hanno mai concepito l'infinità che come un'imperfezione». Cfr. *The Spirit of Medieval Philosophy*, cit., p. 55 (trad. it. cit., p. 46).
[47] Cfr. L. Walter, *op. cit.*, p. 130.

canti. Per essere esistenzialmente significative agli occhi del «*viator*», il viandante o il pellegrino sulla terra, la vita nell'al di là deve essere una «seconda vita», non il modo di essere completamente diverso di un'entità disincarnata.

Tuttavia, mentre a Duns Scoto pare evidente che la ragione naturale dei filosofi non pervenne mai alle «verità» proclamate dalla rivelazione divina, resta innegabile che l'idea di divinità precedette ogni rivelazione cristiana, e questo significa che nell'uomo deve esistere una facoltà spirituale grazie alla quale può trascendere tutto ciò che gli è dato, trascendere, cioè, la fatticità stessa dell'Essere. Egli sembra capace di trascendere se stesso. L'uomo, infatti, secondo Duns Scoto, fu creato insieme all'Essere, come sua parte integrante, allo stesso modo in cui, secondo Agostino, egli fu creato non nel tempo, ma insieme col tempo. Il suo intelletto è intonato a questo Essere come i suoi organi di senso sono conformati nel modo piú idoneo per la percezione delle apparenze; il suo intelletto è «naturale», «*cadit sub natura*» [48]; qualunque cosa l'intelletto gli ponga innanzi, l'uomo è per forza obbligato ad accettarla, costretto dall'evidenza dell'oggetto: «*Non habet in potestate sua intelligere et non intelligere*» [49].

Le cose stanno altrimenti con la Volontà. Alla Volontà può magari riuscire difficile non accettare i dettami della ragione, *ma la cosa non è impossibile*, proprio come non le è impossibile resistere a intensi appetiti naturali: «*Difficile est, voluntatem non inclinari ad id, quod est dictatum a ratione practica ultimatim, non tamen est impossibile, sicut voluntas naturaliter inclinatur, sibi dismissa, ad condelectandum appetitui sensitivo, non tamen impossibile, ut frequenter resistat, ut patet in virtuosis et sanctis*» [50]. La possibilità di opporre resistenza ai bisogni del desiderio da un lato, e ai dettami dell'intelletto e della ragione dall'altro, costituisce la libertà dell'uomo.

L'autonomia della Volontà, la sua completa indipendenza dalle cose cosí come sono, che gli scolastici chiamano «indifferenza» — intendendo con ciò che la volontà è «non-determinata» («*indeterminata*») da qualsiasi oggetto le si presenti — conosce una sola limitazione: non può negare l'Essere in modo

[48] Citato da E. Stadter, *op. cit.*, p. 315.
[49] Citato da J. Auer, *op. cit.*, p. 86.
[50] Citato da B. Vogt, *op. cit.*, p. 34.

assoluto. Il limite dell'uomo non è mai cosí manifesto come nel fatto che la sua mente, inclusa la facoltà di volere, può sostenere come articolo di fede che Dio creò l'Essere *ex nihilo*, dal nulla, e tuttavia essere incapace di concepire «il nulla». Ne segue che l'indifferenza della Volontà si riferisce a cose contraddittorie: *voluntas autem sola habet indifferentiam ad contradictoria*; solo l'io che vuole sa che «non necessariamente una decisione effettivamente presa doveva essere presa, e che avrebbe potuto fare una scelta diversa da quella effettivamente compiuta» [51].

Questa è la prova con cui la libertà è dimostrata, e né il desiderio né l'intelletto possono essere alla sua altezza: un oggetto che si presenti al desiderio può solo attrarlo o respingerlo e un risultato che si presenti all'intelletto può solo essere affermato o negato. Viceversa, la prerogativa fondamentale della volontà è proprio che si possa volere o non-volere l'oggetto presentato dalla ragione o dal desiderio: «*in potestate voluntatis nostrae est habere nolle et velle, quae sunt contraria, respectu unius obiecti*» («è in potere della nostra volontà volere e non-volere, che sono contrari, rispetto a un medesimo oggetto») [52]. Cosí dicendo, beninteso, Duns Scoto non nega che siano necessarie due volizioni successive per volere e non volere lo stesso oggetto; sostiene però che l'io che vuole, nell'eseguirne una, ha la consapevolezza di essere libero di eseguire anche il suo contrario: «La caratteristica essenziale dei nostri atti volitivi è ... il potere di scegliere tra due cose opposte, *e di revocare una scelta dopo averla fatta*» (corsivo mio) [53]. Precisamente questa libertà, che è manifesta solo come attività spirituale — una volta che la volizione sia stata eseguita il potere di revocare dilegua — è ciò cui ci si è riferiti precedentemente parlando di lacerazione della volontà.

Aperta alla contraddizione, la Volontà può *sospendere* se stessa, e mentre tale sospensione non può che essere il risultato di un'altra volizione — diversamente dalla Volontà di non volontà di Nietzsche e di Heidegger, che discuteremo in seguito — la seconda volizione, in cui si sceglie direttamente l'«indifferenza», costituisce una testimonianza importante

[51] *Ibidem*.
[52] Citato da W. Kahl, *op. cit.*, pp. 86-87.
[53] E. Bettoni, *Duns Scoto*, cit., p. 102.

della libertà umana, della capacità della mente di sfuggire a ogni determinazione coercitiva dall'esterno. È in ragione della loro libertà che gli uomini, benché parte integrante dell'Essere creato, possono lodare la creazione di Dio: se tale lode derivasse dalla loro ragione, non sarebbe nulla di piú di una reazione naturale, provocata dall'armonia data tra noi e tutte le altre parti dell'universo. Ma per la stessa via, gli uomini possono parimenti astenersi da tale lode, persino «odiare Dio e trovare soddisfazione in simile avversione», o per lo meno rifiutarsi di amarlo.

Tale rifiuto, che Scoto non ricorda nella discussione di un possibile odio nei confronti di Dio, si pone per analogia con l'obiezione mossa da Duns Scoto all'antico «tutti gli uomini vogliono essere felici». Egli concede che certo, per natura, tutti gli uomini desiderano essere felici (benché non esista nessun accordo circa la felicità), ma la Volontà — e qui sta il punto cruciale — può trascendere la natura, in questo caso sospenderla: vi è differenza tra l'inclinazione naturale dell'uomo alla felicità e la felicità in quanto obiettivo deliberatamente scelto della propria vita; e nel formare i progetti della sua volontà è tutt'altro che impossibile per l'uomo non tenere in nessun conto la felicità. Quanto all'inclinazione naturale e al limite che la natura pone al potere della volontà, tutto ciò che si può affermare è che nessun uomo può «voler essere infelice»[54]. Se Scoto evita di rispondere chiaramente al quesito se l'odio per Dio sia possibile o no, è a causa della stretta connessione che lega tale problema a quello del male. Anche Duns Scoto, in linea con tutti i suoi predecessori e successori, nega che l'uomo possa volere il male in quanto male, «ma non senza insinuare alcuni dubbi sulla possibilità del punto di vista opposto»[55].

L'autonomia della Volontà — «nient'altro che la Volontà è la causa totale della volizione» (*«nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate»*)[56] — limita in modo decisivo il potere della ragione, il cui dettame non è assoluto, ma non limita il potere della natura, si tratti della natura dell'uomo interiore, chiamata «inclinazione», o di quella delle circostanze esteriori. La volontà non è per nulla onnipotente sul piano dell'efficacia concreta: la sua forza consiste esclusivamente nel fatto che non può essere obbligata a volere. A illustrazione di questa libertà spirituale, Duns Scoto adduce l'esempio di un uomo «che si precipita da un luogo elevato»[57]. Forse che quest'atto non pone termine alla sua libertà, visto che ora, necessariamente, egli cade? Secondo Duns Scoto, no. Mentre sta necessariamente cadendo, costretto dalla legge di gravità, l'uomo resta libero di continuare a «voler cadere» cosí come, beninteso, può anche mutare avviso, nel qual caso sarebbe nell'impossibilità di annullare ciò che aveva intrapreso volontariamente e si troverebbe nelle mani della necessità. Viene alla memoria l'esempio spinoziano della pietra che rotola; se fornita di coscienza, sarebbe necessariamente preda dell'illusione di essersi precipitata da sola e di star rotolando di propria libera volontà. Simili confronti sono proficui se vogliamo renderci conto in qual misura tali proposizioni e le loro esemplificazioni, mascherate nelle vesti di argomenti plausibili, dipendono in realtà da assunti preliminari sulla necessità o la libertà come fatti autoevidenti. Per restare al presente esempio, nessuna legge di gravità può avere potere sulla libertà garantita nell'esperienza interiore; nessuna esperienza interiore ha qualche validità diretta nel mondo come realmente e necessariamente è secondo l'esperienza esterna e il ragionamento corretto dell'intelletto.

Duns Scoto distingue due tipi di volontà: la «volontà naturale» (*«ut natura»*) che segue le inclinazioni naturali e può essere ispirata dalla ragione cosí come dal desiderio, e la «volontà libera» (*«ut libera»*) propriamente detta[58]. Egli concorda con quasi tutti gli altri filosofi che è nella natura dell'uomo inclinare al bene, e spiega il male come debolezza umana, la manchevolezza di una creatura che, venuta dal nulla (*«creatio ex nihilo»*), ha perciò un certa qual inclinazione a ricadere nel nulla (*«omnis creatura potest tendere in nihil et in non esse, eo*

54 Cfr. B.M. Bonansea, *Duns Scotus' Voluntarism*, in J.K. Ryan-B.M. Bonansea (a cura di), *op. cit.*, p. 92 e p. 93, nota 38: «*Non possum velle esse miserum; ... sed ex hoc non sequitur, ergo necessario volo beatitudinem, quia nullum velle necessario elicitur a voluntate*».

55 V. *ibidem*, pp. 89-90 e nota 28. B. Bonansea elenca i luoghi «che sembrano indicare la possibilità per il volere di ricercare il male in quanto male» (p. 89, nota 25).

56 Citato da B. Vogt, *op. cit.*, p. 31.

57 B.M. Bonansea, *op. cit.*, p. 94, nota 44.

58 Cfr. B. Vogt, *op. cit.*, p. 29 e B.M. Bonansea, *op. cit.*, p. 86, nota 13: «*Voluntas naturalis non est voluntas, nec velle naturale est velle*».

quod de nihilo est»)[59]. La volontà naturale agisce come «la gravità nei corpi» e si denomina «*affectio commodi*», il nostro esser affetti da ciò che è conveniente e vantaggioso. Se l'uomo avesse solo la sua volontà naturale sarebbe tutt'al piú un *bonum animal*, una specie di bruto illuminato, aiutato dalla sua stessa razionalità a scegliere i mezzi appropriati pei fini assegnati dalla natura umana. La volontà libera — diversamente dal *liberum arbitrium*, che è libero solo di selezionare i mezzi in vista d'un fine prestabilito — concepisce liberamente fini che sono perseguiti *per se stessi*. E di tale perseguimento è capace soltanto la Volontà: «*[voluntas] enim est productiva actum*» «la Volontà, infatti, produce il proprio atto»[60]. Il problema è che Duns Scoto non sembra aver mai precisato in che cosa effettivamente consista questo fine liberamente concepito, benché sembri aver inteso l'attività del libero concepire disegni come l'effettivo compimento della Volontà, il suggello della sua perfezione[61].

Solo con grande rammarico devo riconoscere che questo non può essere il luogo (né, se lo fosse, sarei comunque la persona qualificata) per rendere giustizia all'originalità di pensiero di Duns Scoto, in particolare alla «passione costruttiva che pervade tutta la [sua] opera autentica»[62], alla quale egli non ebbe il tempo — morí troppo giovane, troppo giovane per un filosofo — né forse l'inclinazione di dare configurazione sistematica. È difficile pensare a un altro grande filosofo, a un qualunque grande filosofo — e non sono molti — che «abbia [ancora altrettanto] bisogno di essere riscoperto ed aiutato con la nostra attenzione e la nostra intelligenza»[63].

Un simile aiuto sarà tanto piú benvenuto e difficile da recare per la buonissima ragione che non sarà possibile trovare per lui, tra predecessori e successori, una nicchia confortevole nella storia delle idee. Evitare il *cliché* manualistico dell'«oppositore sistematico di San Tommaso» non sarebbe sufficiente, e d'altronde, nella sua insistenza sulla Volontà come facoltà piú nobile a paragone dell'Intelletto, egli aveva tra gli scolastici parecchi predecessori — il piú importante dei quali fu Pier Giovanni Olivi[64]. Né sarebbe sufficiente sviscerare e illustrare nei particolari l'influenza indubbiamente profonda che egli esercitò su Leibniz e Descartes, anche se resta vero, come affermò Windelband piú di settant'anni or sono, che i loro legami con «il piú grande degli scolastici ... non hanno sfortunatamente trovato la considerazione e la trattazione che meritano»[65]. Certo, la presenza dell'eredità agostiniana nell'intimo della sua opera è troppo palese per sfuggire all'attenzione — nessuno lesse Agostino con maggiore affinità e intelligenza piú profonda — e il suo debito nei confronti di Aristotele fu forse ancora piú grande di quello dell'Aquinate. La semplice verità, tuttavia, è che per il nucleo del suo pensiero — la contingenza, il prezzo pagato di buon grado per la libertà — egli non ebbe né predecessori né successori. E lo stesso vale per il suo metodo: un'attenta elaborazione dell'*experimentum suitatis* di Pier Giovanni Olivi in esperimenti di pensiero che si strutturano come verifica estrema dell'analisi critica della mente nel corso del rapporto con se stessa e all'interno di se stessa («*experimur in nobis, experientia interna*»)[66].

In ciò che segue cercherò di fornire un'immagine abbreviata di tali direzioni (o esperimenti) di pensiero, straordinariamente originali e assai significativi che, seppure palesemente controcorrente rispetto alle nostre tradizioni filosofiche e teologiche, rischiano però, essendo presentate alla maniera degli scolastici, di passare inosservate, di andare perdute negli intrichi delle argomentazioni di Scoto. Ho già ricordato alcune di queste stupefacenti aperture: in primo luogo, l'obiezione al vecchio *cliché* secondo cui «tutti gli uomini vogliono essere felici» (di cui rimane tutt'al piú che «nessun uomo può voler essere infelice»); in secondo luogo, la prova non meno

[59] Citato da W. Hoeres, *op. cit.*, pp. 113-114.
[60] Cfr. *ibidem*, p. 151. La citazione viene da J. Auer, *op. cit.*, p. 149.
[61] Cfr. W. Hoeres, *op. cit.*, p. 120. Vero è che sino a quando l'edizione definitiva delle opere di Duns Scoto non sia compiuta, numerose questioni concernenti il suo insegnamento a questo proposito sono destinate a restare aperte.
[62] E. Bettoni, *Duns Scoto*, cit., p. 246.
[63] *Ibidem*, p. 247.
[64] Cfr. E. Stadter, *op. cit.*, soprattutto la sezione dedicata a Pier Giovanni Olivi, pp. 144-167.
[65] Cfr. E. Bettoni, *Duns Scoto*, cit.; trad. ingl. *Duns Scotus; The Basic Principles of His Philosophy*, Washington, 1961, p. 193 n.
[66] Simili espressioni sono abbastanza ricorrenti. Per un'analisi di questa specie di «introspezione», cfr. Béreaud de Saint-Maurice, *The Contemporary Significance of Duns Scotus'Philosophy*, in J.K. Ryan e B.M. Bonansea (a cura di), *op. cit.*, p. 354, nonché Ephrem Longpré, *The Psychology of Duns Scotus and Its Modernity*, in *The Franciscan Educational Conference*, vol. XII (1931).

sorprendente dell'esistenza della contingenza («tutti coloro che negano la contingenza siano torturati finché non riconoscano che sarebbe possibile *non* essere torturati» [67]). Imbattendosi in simili osservazioni, che sfuggono nella loro concretezza alle pieghe solenni del loro contesto erudito, si è tentati di leggerle come semplici motti di spirito. Secondo Duns Scoto, la loro validità dipende dall'*experientia interna*, un'esperienza della mente la cui evidenza può essere negata solo da coloro che mancano di tale esperienza, cosí come un cieco negherebbe l'esperienza del colore. L'asciuttezza pungente e fulminea di simili osservazioni potrebbe ricordare piú il lampo dell'illuminazione che una sequenza di pensiero, ma simili lampi improvvisi hanno luogo solitamente in un ente di pensiero, come una proposizione energica e concisa che è il risultato di lunghe analisi critiche precedenti. È caratteristico di Scoto che, nonostante la sua «passione costruttiva», non avesse nulla dell'edificatore di sistemi; spesso le sue intuizioni piú sorprendenti appaiono casualmente e, per cosí dire, fuor di contesto; gli svantaggi della cosa non dovevano essergli ignoti: egli ci mette esplicitamente in guardia dall'ingaggiare dispute con avversari «litigiosi» che, mancando di «esperienza interna», hanno ogni probabilità di aggiudicarsi un argomento e di perdere la posta reale del contendere [68].

Cominciamo dalla Contingenza, il prezzo che si deve pagare per la libertà. Duns Scoto è il solo pensatore per il quale la parola «contingente» non abbia nessuna connotazione spregiativa: «dico che la contingenza non è tanto una privazione o un difetto dell'Essere come la deformità ... che è peccato. Piuttosto, la contingenza è un modo positivo dell'Essere, proprio come la necessità ne è un altro» [69]. Tale posizione gli appare inevitabile, una questione di probità intellettuale, se si desidera salvare la libertà. Si deve respingere il primato dell'Intelletto sulla Volontà «poiché non può salvare in nessun modo la libertà» — «*quia hoc nullo modo salvat libertatem*» [70]. Ai suoi occhi, ciò che principalmente distingue i Cristiani dai pagani risiede nella concezione biblica dell'origine dell'universo: l'universo del Genesi non si generò attraverso l'emanazione di forze necessarie predeterminate, ciò che renderebbe la sua esistenza a sua volta necessaria, ma fu creato *ex nihilo* dalla decisione di un Dio Creatore che, si deve supporre, era completamente libero di creare un mondo diverso, in cui non sarebbero valide né le nostre verità matematiche né i nostri precetti morali. Ne segue che ogni cosa che è avrebbe benissimo potuto non essere — ad eccezione di Dio stesso. La Sua esistenza è necessaria nella prospettiva di un mondo non-necessario, di cui Egli «concepí il disegno» liberamente, ma non necessaria nel senso che vi sia mai stata una necessità che lo costrinse o lo ispirò nella Sua creazione: una simile necessità operante attraverso di Lui sarebbe in contraddizione flagrante con l'onnipotenza di Dio cosí come con la Sua sovranità.

Gli uomini costituiscono parte integrante di tale Creazione e tutte le loro capacità naturali, compreso il loro intelletto, seguono *naturaliter* le leggi statuite dal Fiat divino. Nondimeno, diversamente da tutte le altre parti della Creazione, l'Uomo non fu concepito liberamente: fu creato a immagine di Dio stesso — come se Iddio, perché Gli tenessero compagnia, non avesse bisogno solo degli angeli in un mondo soprannaturale, ma di alcune creature a Sua somiglianza nel bel mezzo della natura mondana. Il segno distintivo di questa creatura, palesemente piú vicina a Dio di ogni altra, non è in nessun modo la creatività: se cosí fosse, la creatura sarebbe realmente una sorta di «dio mortale» (e questa, a mio avviso, è con ogni probabilità la ragione per cui Duns Scoto non sviluppò la sua idea di un «obiettivo della Volontà liberamente concepito», anche se sembra aver pensato a una simile «capacità priva di contenuto di concepire disegni liberamente» come alla «vera perfezione») [71]. La creatura di Dio è contraddistinta invece dalla ca-

[67] Per la «prova» della contingenza, Duns Scoto invoca l'autorità di Avicenna e ne cita la *Metafisica*: «Coloro che negano il principio primo [ossia, «Qualche essere è contingente»] dovrebbero essere frustati o bruciati finché non riconoscano che una cosa è essere bruciati, altra cosa non esserlo, che una cosa è essere fustigati, altra non esserlo». Cfr. A. Hyman e J.J. Walsh, *Philosophy in the Middle Ages*, New York, 1967, p. 592.

[68] Chiunque abbia un po' di familiarità con le dispute medievali tra le scuole non manca di restare colpito dal loro spirito litigioso, sorta di «sapere litigioso» (Bacone) mirante a una vittoria effimera piú che a ogni altra cosa. Le satire di Erasmo e di Rabelais, non meno degli attacchi di Bacone, sono la testimonianza di un'atmosfera che, nelle scuole, deve esser stata non poco fastidiosa per chi facesse filosofia sul serio. Per ciò che concerne Duns Scoto, v. il saggio di Saint-Maurice in J.K. Ryan e B.M. Bonansea, *op. cit.*, pp. 354-358.

[69] Citato da A. Hyman e J.J. Walsh, *op. cit.*, p. 597.

[70] Cfr. B.M. Bonansea, *op. cit.*, p. 109, nota 90.

[71] Cfr. W. Hoeres, *op. cit.*, p. 121.

pacità spirituale di affermare o negare liberamente, indipendente dalle coercizioni sia del desiderio sia del raziocinio. È come se l'Essere, una volta venuto all'esistenza, avesse bisogno per il proprio compimento del giudizio conclusivo di Dio — «E Dio vide tutto quello che aveva fatto, ed ecco, era molto buono» —, come se, del pari, a tale giudizio fosse sollecitato anche il mortale creato a Sua somiglianza.

In ogni modo, il prezzo della libertà della Volontà è di essere libera di fronte a ogni oggetto; l'uomo può «odiare Dio e trovare soddisfazione in simile avversione» poiché un certo piacere (*delectatio*) si accompagna ad ogni volizione [72]. La libertà della Volontà non consiste nella selezione dei mezzi per un fine predeterminato — *eudaimonia* o *beatitudo* — proprio perché questo fine è già *dato* dalla natura umana; consiste bensí nell'affermare, negare o odiare liberamente tutto ciò che le si pari di fronte. Proprio questa libertà della volontà di *prendere posizione* spiritualmente colloca l'uomo a sé, rispetto al resto della creazione: senza di esso egli sarebbe tutt'al piú un bruto illuminato (*bonum animal*) o, come aveva affermato precedentemente Pier Giovanni Olivi, una *bestia intellectualis*, una bestia intellettuale [73]. Il miracolo della mente umana è che in virtú della Volontà essa può trascendere ogni cosa («*voluntas trascendit omne creatum*», aveva detto Pier Giovanni Olivi) [74], e questo è il segno che l'uomo è stato creato a immagine di Dio. La nozione biblica secondo cui Dio gli mostrò la Sua predilezione conferendogli il dominio su tutte le opere delle Sue mani (Salmo 8) non farebbe dell'uomo che la piú eccelsa di tutte le creature; non ne farebbe un essere assolutamente a sé. L'io che vuole, allorché nella sua manifestazione suprema afferma «*Amo: Volo ut sis*», «Io ti amo: voglio che tu sia» — e non «voglio averti» o «voglio dominarti» — si dimostra capace del medesimo amore con cui Dio ama gli uomini, che Egli creò solo perché volle la loro esistenza, che Egli *ama senza desiderarli*.

È in questo modo che la cosa si presentava al cristiano. Ed è per questo che «i cristiani ... dicono che Dio agisce in modo contingente ... in modo libero e contingente» [75]. Ma è parimenti possibile, secondo Duns Scoto, pervenire alla medesima valutazione della contingenza per la strada della filosofia. Dopo tutto, era stato il Filosofo a definire il contingente e l'accidentale (*to symbēbekos*) come ciò che «poteva altrettanto non essere» (*endechomenon mē einai*) [76], e di che cosa l'io che vuole era piú consapevole in ogni volizione se non del fatto che poteva anche non volere (*experitur enim qui vult se posse non velle?*) [77] In quale altro modo l'uomo sarebbe mai stato capace di distinguere un atto libero della volontà da un desiderio travolgente, senza quest'infallibile verifica interna?

Apparentemente, contro la libertà della Volontà di volere e non-volere parlava la legge di causalità, che Duns Scoto conosceva sempre nella versione aristotelica, come concatenazione causale che renderebbe intelligibile il movimento e condurrebbe da ultimo all'origine immobile di ogni moto, il «motore immobile», una causa che non è essa stessa causata. La forza dell'argomento o, meglio, la sua capacità esplicativa, sta nell'assunto che solo un'unica causa sia sufficiente a spiegare perché una cosa dovrebbe essere anziché non-essere, a spiegare, cioè, il movimento e il mutamento. Ebbene, Duns Scoto pone in questione nella sua globalità l'idea d'una concatenazione di causalità che conduca senza soluzioni di continuità attraverso una successione di cause necessarie e sufficienti per arrivare, da ultimo, ad una Causa Prima non causata cosí da evitare un regresso all'infinito.

Egli inizia la discussione chiedendosi «se l'atto della volontà è causato nella volontà dall'oggetto che la muove o dalla volontà che muove se stessa» e respinge la risposta secondo cui la volontà è mossa da un oggetto ad essa esterno, poiché ciò non può in alcun modo salvare la libertà («*quia hoc nullo modo salvat libertatem*»). E la risposta contraria, che la Volontà è onnipotente, è a sua volta respinta poiché non può rendere conto di tutte le conseguenze che derivano da una volizione («*quia tunc non possunt salvari omnes conditiones quae consequuntur actum volendi*»). Egli perviene cosí alla sua «posizione mediana», la sola posizione, di fatto, che salvi entrambi i fenomeni — la libertà e la necessità. Presentato in questa forma, si direbbe uno dei consueti esercizi logici degli scolastici, un

[72] Cfr. B.M. Bonansea, *op. cit.*, p. 89.
[73] Cfr. E. Stadter, *op. cit.*, p. 193.
[74] *Ibidem*.
[75] Cfr. A. Wolter, *op. cit.*, p. 80.
[76] Aristotele, *Fisica*, 256b10 (trad. it. in *Opere*, cit., vol. II, p. 209).
[77] Cfr. J. Auer, *op. cit.*, p. 169.

gioco abbastanza vuoto con concetti astratti. Immediatamente, però, Duns Scoto spinge l'indagine piú in là e perviene a una teoria delle «cause parziali ... [che] possono concorrere su un piede d'eguaglianza ed indipendentemente l'una dall'altra».

Prendendo come suo esempio principale la procreazione, in cui due sostanze indipendenti, maschio e femmina, devono congiungersi per dare alla luce il bambino, egli giunge alla teoria che ogni mutamento ha luogo perché tutta una pluralità di cause finisce per concomitare, e tale coincidenza genera il tessuto della realtà negli affari umani [78]. Pertanto il nodo del problema non è semplicemente di insistere sulla libertà originaria di Dio nel creare il mondo, quindi sulla possibilità che Egli avrebbe potuto crearne uno completamente diverso, ma di dimostare che il mutamento e il movimento come tali, i fenomeni che originariamente, in Aristotele, avevano condotto alla Legge di Causalità, alle *aitiai* come alle *archai*, sono governati dalla Contigenza.

«Per "contingente" — afferma Duns Scoto — non intendo qualcosa di non necessario o che non sia sempre esistito, ma qualcosa della quale, allorquando si verificò, avrebbe potuto accadere l'opposto. Per questo non dico che una cosa è contingente, ma che una cosa è *causata in modo contingente*» [79]. In altre parole, è proprio l'elemento causale degli affari umani che li condanna alla contingenza e all'imprevedibilità. Nulla, in effetti, potrebbe contraddire in modo piú netto tutte le tradizioni filosofiche di quest'insistenza sul carattere contingente dei processi. (Basti pensare alle vere e proprie biblioteche che si sono scritte per spiegare la necessità dello scoppio delle due ultime guerre, ogni teoria indicando una diversa singola causa — mentre, in verità, nulla sembra piú plausibile del fatto che si trattò di una coincidenza di cause concomitanti, messe forse in moto, da ultimo, da una causa supplementare ulteriore che «causò in modo contingente» le due conflagrazioni).

Sebbene questa nozione di contigenza corrisponda all'esperienza dell'io che vuole, che nell'atto della volizione sa di

[78] Per la teoria delle «cause concorrenti», v. B.M. Bonansea, *op. cit.*, pp. 109-110. Le citazioni sono tratte soprattutto da P.Ch. Balie, *Une question inédite de J. Duns Scot sur la volonté*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», vol. 3 (1931).

[79] Cfr. A. Wolter, *op. cit.*, p. 55.

essere libero, non costretto dalle sue mire ad agire o a non agire per il loro perseguimento, nello stesso tempo essa si pone in opposizione, a tutta prima irriducibile, con un'altra esperienza della mente e del senso comune, altrettanto valida, l'esperienza che ci dice che viviamo in effetti nel mondo fattuale della *necessità*. Una cosa può anche essere accaduta del tutto a caso, ma, una volta giunta all'esistenza, una volta che abbia assunto realtà, perde il proprio aspetto di contingenza e ci si presenta sotto la specie della necessità. E anche se l'evento è opera nostra, o per lo meno siamo una delle sue cause concorrenti — come nel contrarre matrimonio o nel commettere un crimine — il semplice dato di fatto esistenziale che ora esso è, come (per qualsiasi ragione) è divenuto finirà per resistere a ogni riflessione sulla sua originaria casualità. Una volta che il contingente sia accaduto, non è piú possibile dipanare i fili che l'avvolgevano prima che divenisse un *evento* — come se potesse ancora essere o non essere [80].

La ragione di questo curioso rovesciamento prospettico, che è alla radice di molti dei paradossi connessi con il problema della libertà, è che non si dà nessun sostituto, reale o immaginario, per l'esistenza in quanto tale. Il flusso temporale e il mutamento possono, certo, dissolvere fatti ed eventi; ma ognuna di queste dissoluzioni, anche il piú radicale dei mutamenti, presuppone già la realtà che la precedeva. Per dirla con Duns Scoto, «*tutto ciò che è passato è assolutamente necessario*» [81]. È *divenuto* la condizione necessaria della mia stessa esistenza e non mi è possibile, mentalmente o in altro modo, concepire la mia non-esistenza poiché, essendo parte integrante dell'Essere, sono incapace di concepire il nulla, allo stesso modo in cui concepisco Dio come Creatore dell'Essere, ma non un Dio anteriore alla *creatio ex nihilo*.

In altre parole, l'interpretazione aristotelica dell'attualità come svolgentesi in modo necessario da una potenzialità precedente sarebbe verificabile solo se si potesse capovolgere il processo dall'attualità alla potenzialità, almeno con la mente; il che, però, non è possibile. Tutto ciò che possiamo dire di ciò che è in atto è che, evidentemente, *non* era impossibile;

[80] Cfr. l'osservazione di Bergson citata nel capitolo V di questo volume.

[81] Citato da W. Hoeres, *op. cit.*, p. 111, che purtroppo non riporta nessun originale latino della frase: «*Denn alles Vergangene ist schlechthin notwendig*».

non si potrà mai avere la prova che fosse necessario, proprio perché ora scopriamo impossibile immaginare uno stato di cose in cui non fosse accaduto.

Questo è appunto ciò che indusse John Stuart Mill ad affermare che «la nostra coscienza interna ci dice che siamo in possesso di un potere [cioè, la libertà], e l'intera esperienza esterna della specie umana ci dice che non ne facciamo mai uso»; infatti, di che consiste questa «esperienza esterna della specie umana» se non del ricordo e del racconto degli storici, il cui sguardo retrospettivo si volge alla considerazione di ciò che *è stato* — *factum est* — ed è perciò già divenuto necessario? A questo punto, «l'esperienza esterna» rimuove le certezze della «coscienza interna» senza tuttavia distruggerle, e il risultato è che per una mente che intenda coordinare e tenere in equilibrio «coscienza interna» e «esperienza esterna», ogni cosa avviene come se il fondamento della necessità stessa dipendesse da una contingenza.

Se, d'altra parte, nel suo disagio per la contraddizione flagrante che le si para innanzi, la mente decide di basarsi esclusivamente sulla propria interiorità e si racchiude in uno stato di riflessione sul passato, troverà anche qui, di fatto, come risultato del Divenire, che la casualità dei processi è già stata riordinata e soppressa in uno schema di necessità. Tale è la condizione necessaria della presenza esistenziale dell'io che pensa, il quale pondera sul significato di ciò che è divenuto e ora *è*. Senza l'assunzione a priori di una sequenza unilineare di eventi, eventi causati in modo necessario e non contigente, non sarebbe possibile nessuna spiegazione dotata d'un minimo di coerenza. Il modo piú ovvio, e forse il solo possibile, di approntare e raccontare una storia è di eliminare dall'avvenimento reale gli elementi «accidentali», l'enumerazione fedele dei quali sarebbe comunque impossibile, anche per un cervello artificiale.

Duns Scoto, è stato detto, concedeva di buon grado che «non esiste nessuna soluzione reale al problema di come libertà e necessità possano essere conciliate»[82]. Egli non aveva ancora dimestichezza con la dialettica hegeliana, in cui il processo della necessità è in grado di produrre libertà. Vero è che per il suo modo di pensare una simile conciliazione non era in-

[82] Cfr. B.M. Bonansea, *op. cit.*, p. 95.

dispensabile, poiché libertà e necessità costituivano due dimensioni della mente completamente differenti; se conflitto doveva esserci, si sarebbe trattato tutt'al piú di un conflitto intestino tra l'io che vuole e l'io che pensa, conflitto in cui la volontà dirige l'intelletto e induce l'uomo a porre la domanda: «Perché?». La ragione è semplice: la volontà, come Nietzsche doveva scoprire piú tardi, è incapace di «volere a ritroso»: quindi, sarà compito dell'intelletto capire che cosa è andato storto. Se l'interrogazione «Perché?» — qual è la *causa* — è suggerita dalla volontà, è perché la volontà fa l'esperienza di se stessa come di un agente causale.

Proprio questo aspetto della Volontà viene sottolineato allorché si afferma che «la Volontà è la molla dell'azione» o, nel linguaggio degli scolastici, che «la nostra volontà ... è produttiva di atti, ed è ciò per cui il suo possessore opera nel volere formalmente»[83]. In termini di causalità, dapprima la volontà causa le volizioni, e tali volizioni causano poi certi effetti che nessuna volontà può annullare. L'intelletto, cercando di fornire alla volontà una causa esplicativa per placare il suo risentimento davanti alla sua propria impotenza fabbricherà una storia tale che i dati vadano al loro posto. Senza una assunzione della necessità, la storia mancherebbe di ogni coerenza.

In altri termini, il passato, proprio perché è l'«assolutamente necessario», si trova al di là della portata della Volontà. Per Scoto le cose si presentavano in modo meno complicato: l'opposizione decisiva non è tra libertà e necessità, ma tra libertà e natura — Volontà *ut natura* e Volontà *ut libera*[84]. Come l'Intelletto, la Volontà è *per natura* incline alla necessità, salvo che la Volontà, diversamente dall'Intelletto, può resistere vittoriosamente all'inclinazione.

In stretta connessione con questa dottrina della contigenza è la soluzione sorprendentemente semplice data da Duns Scoto all'annoso problema della libertà, nella misura in cui tale problema nasce dalla facoltà di volere stessa. In precedenza mi sono lungamente soffermata sulla singolare lacerazione della volontà, sul fatto che la scissione del due-in-uno, caratteristica di tutti i processi della mente e scoperta per la prima volta — da Socrate e Platone — nel processo del pen-

[83] Citato da A. Hyman e J.J. Walsh, *op. cit.*, p. 596.
[84] Cfr. B. Vogt, *op. cit.*, p. 29.

sare, si converte in una lotta mortale tra un «Voglio» e un «Non-voglio», che devono entrambi essere presenti perché sia garantita la libertà: «*Experitur enim qui vult se posse non velle*», «Chi fa l'esperienza di una volizione ha anche l'esperienza di poter non volere»[85]. Seguendo Paolo e la filosofia agostiniana della Volontà, gli scolastici concordavano che per guarire la miseria della Volontà fosse necessaria la grazia divina. Duns Scoto, tra loro forse il piú religioso, non era d'accordo. Non è necessario nessun intervento divino per redimere l'io che vuole.

Questi sa benissimo come sanare se stesso dalle conseguenze del dono inestimabile ma insieme sommamente ambiguo della libertà umana, ambiguo perché il fatto che la volontà sia libera, non determinata e non limitata da oggetti sia esteriori sia dati internamente, non significa che l'uomo in quanto uomo goda di libertà illimitata. Il modo usuale dell'uomo per sfuggire alla propria libertà è semplicemente di *agire* mettendo in pratica le proposizioni della volontà: «È possibile, ad esempio, che io in questo momento scriva come è possibile che non scriva; il mio atto di scrivere però esclude il suo opposto. Con un atto di volontà, posso determinarmi a scrivere, e con un altro posso decidere di non scrivere, ma non posso essere in atto simultaneamente rispetto all'una e all'altra cosa»[86]. In altri termini, la volontà umana è indeterminata, aperta alla contraddizione e quindi lacerata solo finché la sua sola attività consiste nel formare volizioni; non appena cessa di volere e comincia ad agire realizzando una delle sue proposizioni, essa perde la sua libertà — e l'uomo, il possessore dell'io che vuole, non è meno lieto della perdita dell'asino di Buridano, quando risolse il problema di scegliere tra due mucchi di fieno seguendo il suo istinto: smetti di scegliere e comincia a mangiare.

Dietro tale soluzione, che a un primo sguardo appare semplicistica, sta la distinzione tracciata da Duns Scoto — probabilmente sotto l'influenza d'Aristotele — tra *activum* e *factivum*. Si tratta della distinzione tra l'attività pura, l'*energeia* aristotelica, che ha il suo fine e il suo *ergon* in se stessa, e la fabbricazione, *facere*, consistente nel «produrre o foggiare

[85] Cfr. J. Auer, *op. cit.*, p. 152.
[86] E. Bettoni, *Duns Scoto*, cit., p. 207

qualche oggetto esteriore», ciò che implica «che l'operazione è transeunte, cioè possiede un termine al di fuori dell'agente. Gli artefatti dell'uomo sono prodotti da un'attività transeunte»[87]. Le attività spirituali, come pensare o volere, sono attività del primo tipo, ed esse, secondo la concezione di Duns Scoto, benché prive di risultati nel mondo reale, posseggono maggior «perfezione» poiché essenzialmente non transeunti e intransitive. Se cessano, non è perché abbiano raggiunto il proprio fine, ma solo perché l'uomo, creatura limitata e condizionata, non è in grado di protrarle indefinitamente.

Duns Scoto assimila queste attività della mente all'«attività» della luce, che «è in permanenza rinnovata dalla sua sorgente e conserva cosí la sua interna costanza e semplicemente perdura»[88]. Poiché il dono del libero volere è stato accordato a un *ens creatum*, tale ente è obbligato per salvarsi a passare dall'*activum* al *factivum*, dall'attività pura alla creazione di qualcosa, creazione che trova il proprio termine naturale col venir-fuori del prodotto. Tale trapasso è possibile poiché a ogni Io-voglio è intrinseco un Io-posso e tale Io-posso pone all'Io-voglio dei limiti che non sono estrinseci all'attività di volere stessa: «*Voluntas est potentia quia ipsa aliquid potest*», «la Volontà è potenza poiché *può* realizzare qualcosa», e tale potenza, inerente alla Volontà, costituisce davvero «l'opposto della *potentia passiva* degli Aristotelici. È un attivo ... potente Io-posso ... ciò di cui l'ego fa esperienza»[89].

Con quest'esperienza della Volontà come potenza spirituale, il cui potere non consiste, come in Epitteto, nel proteggere la mente dalla realtà, ma che, al contrario, ispira la mente e le dà fiducia in se stessa, è come se fossimo giunti alla fine della lunga storia al cui inizio sta la scoperta di Paolo che *velle* e *posse* non coincidono — coincidenza che l'antichità pre-cristiana dava per scontata. L'ultima parola di Duns Scoto sulla Volontà come facoltà spirituale riguarda quello stesso fenomeno che doveva trovare maggiore delucidazione molti secoli dopo, con l'equivalenza stabilita da Nietzsche e da Heidegger di Volontà e Potenza — se si eccettua che a Duns Scoto era ancora ignoto l'aspetto annichilente (nichilistico) del feno-

[87] Cfr. A. Wolter, *op. cit.*, pp. 57 e 177.
[88] Cfr. W. Hoeres, *op. cit.*, p. 191.
[89] Cfr. E. Stadter, *op. cit.*, pp. 288-289.

meno, cioè, la potenza generata dalla negazione. Egli non considera ancora il futuro come una anticipata negazione del presente — o, semmai, solo nel senso generale di chi percepisce l'intrinseca vanità di ogni evento meramente mondano (come diceva Agostino, «*quod futurum est, transiturum expectatur*», «ciò che è nel futuro, è atteso come qualcosa che sarà stato») [90].

L'uomo è capace di trascendere il mondo dell'Essere insieme col quale fu creato e che resta il suo habitat fino alla morte; tuttavia, persino le sue attività spirituali non sono mai senza rapporto col mondo dato ai sensi. Cosí, l'intelletto è «congiunto ai sensi» e «la sua funzione innata è di comprendere i dati sensoriali»; analogamente, la Volontà è «congiunta all'appetito sensoriale» e la sua funzione innata è di «godere di se stessa»: «*Voluntas conjuncta appetitui sensitivo nata est condelectari sibi, sicut intellectus conjunctus sensui natus est intelligere sensibilia*» [91]. L'espressione decisiva, qui, è *condelectari sibi*, un diletto connaturato alla stessa attività di volere distinto dal diletto del desiderio nel possedere l'oggetto desiderato, che è diletto transeunte — il possesso estingue il diletto insieme col desiderio. La *condelectatio sibi*, è vero, ritrae il proprio diletto dalla sua prossimità con il desiderio, e Duns Scoto afferma in modo esplicito che nessun diletto spirituale può competere con il diletto che nasce dall'appagamento del desiderio sensuale, se non fosse che questo diletto è quasi altrettanto transeunte del desiderio stesso [92]. Di qui la netta distinzione tra volontà e desiderio: solamente la volontà non è transeunte. Un diletto intrinseco della volontà in se stessa è cosí naturale per la volontà come comprensione e conoscenza sono naturali per l'intelletto, tanto che lo si può ritrovare persino nell'odio; ma lo stato di perfezione innata, la pace conclusiva tra i due-in-uno, non può prodursi se non quando la volontà si trasforma in *amore*. Se la volontà fosse semplice desiderio di possesso, cesserebbe di essere non appena l'oggetto fosse posseduto: non si desidera ciò che si ha.

Nella misura in cui le speculazioni di Duns Scoto hanno per oggetto una vita ultraterrena — cioè, un'esistenza «ideale»

[90] Citato in M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, Tübingen, 1954, p. 41 (trad. it. *Che cosa significa pensare?*, cit., vol. I, p. 94).
[91] Citato da B. Vogt, *op. cit.*, p. 93.
[92] Cfr. W. Hoeres, *op. cit.*, p. 197.

per l'uomo in quanto uomo — questa trasformazione attesa e sperata della volontà in amore, con la sua intrinseca *delectatio*, risulta decisiva. La trasformazione del volere in amare non significa che amare cessi di essere un'attività che ha il proprio fine in se stessa; di conseguenza, il paradiso a venire, la beatitudine goduta in una vita ultraterrena, non possono assolutamente consistere nel riposo e nella contemplazione. La contemplazione del *sommum bonum*, della «cosa» suprema, *ergo* di Dio, sarà semmai l'ideale dell'intelletto, che sempre si fonda nell'intuizione, in quel cogliere una cosa nel suo «essere *questo*», *haecceitas*, che in questa vita è destinata all'imperfezione non solo perché quaggiú ciò che è sommo resta sconosciuto, ma anche perché è imperfetta l'intuizione dell'ecceità: «l'intelletto ... non può fare a meno di ricorrere a concetti universali, appunto per la sua incapacità di cogliere l'ecceità» [93]. E a sua volta, l'idea di «pace eterna», o di Requie, nasce dall'esperienza dell'inquietudine, dai desideri e dagli appetiti di un essere indigente che può trascenderli nelle attività spirituali senza tuttavia essere mai capace di fuggirli completamente. Ciò di cui la volontà non ha piú bisogno o non è piú capace in uno stato di beatitudine, cioè in una vita ultraterrena, è il *rifiuto* e l'avversione, ma questo non vuol dire che in uno stato di beatitudine l'uomo abbia perduto la facoltà di dire «Sí».

A tale accettazione incondizionata Duns Scoto dà il nome di «Amore»: «*Amo: volo ut sis*». «La Beatitudine è pertanto quell'atto in virtú del quale la volontà giunge a contatto con l'oggetto che ad essa presenta l'intelletto, e lo ama, soddisfacendo cosí pienamente il suo desiderio naturale di esso» [94]. Ancora una volta l'amore è inteso come attività, ma non si tratta piú di un'attività spirituale, dato che il suo oggetto non è piú assente ai sensi né è piú solo imperfettamente noto all'intelletto. Poiché «la beatitudine ... consiste nel pieno e perfetto raggiungimento dell'oggetto come in se stesso è, non solo come è nella mente» [95]. Trascendendo le condizioni esistenziali del «viandante» o del pellegrino sulla terra, la mente ha un annuncio di simile beatitudine futura nella propria esperienza di un'attività pura, cioè in una trasformazione del volere in

[93] E. Bettoni, *Duns Scoto*, cit., p. 132.
[94] Cfr. B.M. Bonansea, *op. cit.*, p. 120.
[95] *Ibidem*, p. 119.

amore. Facendo ricorso alla distinzione agostiniana tra *uti* e *frui*, tra l'usare una cosa in vista di altro e il goderne in sé e per sé, Duns Scoto afferma che l'essenza della beatitudine consiste nella «fruitio», il «perfetto amare Dio in sé e per sé ... distinto cosí dall'amare Dio per il proprio bene». Anche se il secondo amore consistesse nell'amor di Dio per la salvezza della propria anima, si tratterebbe pur sempre di *amor concupiscentiae*, un amore di desiderio [96]. Già in Agostino incontriamo la trasformazione del volere in amare, ed è piú che probabile che le riflessioni di entrambi i pensatori fossero guidate dal detto di Paolo sull'«amore che mai finirà», nemmeno «quando verrà ciò che è perfetto» e tutto il resto sarà «perito» (*I Corinti*, 13, 8-13). In Agostino la trasformazione si produce per effetto della forza aggregante della volontà: non vi è legame piú forte dell'amore con cui gli amanti si amano l'un l'altro («meravigliosamente agglutinati») [97]. Ma per Duns Scoto il fondamento empirico della perpetuità dell'amore è che egli concepisce un amore che non solo è, per dir cosí, svuotato di desideri e bisogni, purificato, ma in cui, inoltre, la *facoltà* stessa della Volontà è trasformata in attività pura.

Se è il miracolo della mente umana in questa vita che l'uomo, almeno spiritualmente e provvisoriamente, possa trascendere la propria condizione terrena e godere l'atto puro di un esercizio che ha il proprio fine in se stesso, è il miracolo sperato di una vita ultraterrena che l'uomo, nella totalità della sua esistenza, sarà spiritualizzato. Duns Scoto parla di un «Corpo glorioso» [98], oramai indipendente da «facoltà» le cui attività sono interrotte sia dal *factivum*, la fattura e la produzione di oggetti, che dai desideri di una creatura indigente — l'uno e gli altri rendono transeunte ogni attività di questa vita, non escluse quelle spirituali. Trasformata in amore, l'irrequietezza della volontà si placa, ma non si estingue; la corrente continua dell'amore non è percepita come l'arresto di un movimento — al modo in cui la fine del furore della guerra è sentita come la quiete della pace — ma come la serenità di un moto perpetuo, autosufficiente, che trova compimento e esaudimento in se stesso. Qui non sono la quiete e il diletto che

[96] *Ibidem*, p. 120.
[97] Agostino, *De Trinitate*, libro X, cap. viii, 11.
[98] E. Bettoni, *Duns Scoto*, cit., p. 47.

fanno seguito a un'operazione perfetta, ma la calma di un atto che riposa nel proprio fine. In questa vita simili atti ci sono noti nella nostra *experientia interna* e, a detta di Duns Scoto, dovremmo saperli intendere come gli annunci di un incerto futuro in cui dureranno per sempre. Allora «la facoltà operativa si troverà placata nel suo oggetto attraverso l'atto perfetto [l'amore] — per il quale consegue l'oggetto» [99].

L'idea che possa esserci un'attività che trova riposo in se stessa non è meno sorprendentemente originale — senza precedenti e senza seguito nella storia del pensiero occidentale — della promozione ontologica del contingente rispetto al necessario, del particolare esistente rispetto all'universale. Ho cercato di mostrare come con Duns Scoto non si sia di fronte a semplici capovolgimenti concettuali, ma a idee e concezioni autenticamente nuove, che tutte, probabilmente, potrebbero spiegarsi come le condizioni speculative per una filosofia della libertà. Pe quanto mi è dato di vedere, nella storia della filosofia solamente Kant può uguagliare Duns Scoto nella sua adesione incondizionata alla libertà. E dire che sicuramente Kant non ne aveva la minima conoscenza. Non mi resta perciò che concludere con un passo curioso della *Critica della ragion pura* che, per lo meno, tratta di questo medesimo problema, pur senza mai ricordare la Libertà o la Volontà:

> È cosa particolarmente notevole, che ove si presupponga che qualche cosa esiste, non si può rifiutare la conseguenza che qualche cosa esiste anche necessariamente ... Al contrario, qualunque concetto di una cosa io consideri, trovo che la sua esistenza non può mai da me esser rappresentata come assolutamente necessaria, e che niente mi impedisce, esista pure ciò che si voglia, di pensare la sua non-esistenza. Quindi, mentre posso bensí esser obbligato ad assumere qualche cosa di necessario per l'esistente in generale, non posso pensare una sola cosa come in se stessa necessaria. In altri

[99] La mia interpretazione si basa sul seguente testo latino, che si legge nell'*Opus Oxoniense*, IV, dist. 49, quaestio 4, nn. 5-9: «Si enim accipiatur quietatio pro... consequente operationem perfectam, concedo quod illam quietationem praecedit perfecta consecutio finis; si autem accipiatur quietatio pro actu quietativo in fine, dico quod actus amandi, qui naturaliter praecedit delectationem, quietat illo modo, quia potentia operativa non quietatur in obiecto, nisi per operationem perfectam, per quam attingit obiectum».

Ne propongo la traduzione seguente: «Se dunque si riceve la quietudine come conseguente all'operazione perfetta, concedo che un perfetto conseguimento del fine precede tale quietudine; se però la quietudine si riceve per un atto che riposa nel proprio fine, dico che l'atto d'amare, che per natura precede la dilettazione, apporta quiete in guisa tale che la facoltà agente non s'acqueta nell'oggetto, se non attraverso l'operazione perfetta per la quale consegue l'oggetto».

termini: io non posso giammai *venire al termine* del regresso verso le condizioni dell'esistere senza ammettere un essere necessario; ma io non posso mai *cominciare* da questo. [E a conclusione di questa discussione, alcune pagine dopo]... non c'è nulla che leghi assolutamente la ragione a questa esistenza; che, anzi, essa col pensiero può sempre e senza contraddizione sopprimerla; ma la necessità assoluta, d'altra parte, può rinvenirsi soltanto nel pensiero [100].

A ciò, ammaestrati da Duns Scoto, potremmo aggiungere che il nulla assoluto non può rinvenirsi nel pensiero. Avremo occasione di ritornare su quest'idea in seguito, prendendo in esame gli incerti destini della facoltà di volere alla fine dell'epoca moderna.

[100] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B643-B645 (trad. it. *Critica della ragion pura*, cit., pp. 483, 485).

Capitolo ottavo

Conclusioni

1. *L'Idealismo tedesco e l'«arcobaleno dei concetti»*

Prima di giungere alla parte conclusiva delle nostre considerazioni, tenterò di giustificare l'ultimo e piú vistoso salto di secoli osato da questa presentazione frammentaria, da questo schizzo che ho avuto l'ardire di annunciare come una storia della Volontà. Ho già avanzato dei dubbi sulla legittimità di una «storia delle idee», una *Geistesgeschichte* fondata sull'assunto che le idee si susseguano e si generino l'un l'altra in una catena temporale. Tale assunto ha senso solo nel sistema della dialettica hegeliana. Ma indipendentemente da ogni teoria, esiste la documentazione dei grandi pensatori il cui posto nella storia è indubitabile, e la cui testimonianza, favorevole o no alla volontà, abbiamo sfiorato qui di passaggio — Descartes e Leibniz da una parte, Hobbes e Spinoza dall'altra.

Il solo grande pensatore di questo periodo che risulterebbe realmente estraneo alla sfera del nostro contesto è Kant. La sua Volontà non è una *speciale* facoltà spirituale distinta dal pensare, ma ragion pratica, un *Vernunftwille* non dissimile dal *nous praktikos* di Aristotele. Che la «ragion pura può essere pratica costituisce la tesi principale della filosofia morale kantiana» [1]: quest'affermazione è perfettamente giusta. La Volontà di Kant non è né libertà di scelta (*liberum arbitrium*) né causa di se stessa: la pura spontaneità, ch'egli denomina sovente «spontaneità assoluta», esiste ai suoi occhi solo nel pensare. La Volontà kantiana è semplicemente delegata dalla ragione a essere il suo organo esecutivo in ogni questione di condotta.

Molto piú imbarazzante, e perciò necessaria di giustifica-

[1] L. White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago-London, 1960, p. 41.

zione, è l'esclusione dalle nostre considerazioni degli sviluppi dell'Idealismo tedesco dopo Kant, l'omissione perpetrata ai danni di Fichte, Schelling e Hegel, che compendiarono nelle loro riflessioni i secoli dell'epoca moderna. Il sorgere e il declino dell'epoca moderna, si badi, non sono un'entità fittizia della «storia delle idee», ma un evento concreto che può essere datato, con la scoperta della totalità del globo e di parte dell'universo, con la nascita della scienza moderna e della sua tecnologia, seguita dal declino dell'autorità della Chiesa, dalla secolarizzazione e dall'illuminismo.

Di questa cesura di straordinaria importanza avvenuta nel nostro passato sono state date caratterizzazioni e interpretazioni molteplici, da punti di vista diversi e ugualmente legittimi; nel presente contesto, il processo piú risolutivo verificatosi durante questi secoli fu la soggettivizzazione del pensiero, sia conoscitivo sia metafisico. Fu nel corso di questi secoli, infatti, che l'uomo si pose realmente al centro degli interessi tanto della scienza che della filosofia. Cosí non era stato in epoche precedenti anche se, come si è visto, la scoperta della Volontà coincise con la scoperta dell'«uomo interiore», nel momento in cui l'uomo era divenuto un «interrogativo per se stesso». Ma soltanto quando la scienza ebbe dimostrato non solo che i sensi dell'uomo erano soggetti ad errore — che si sarebbe potuto correggere alla luce di una nuova evidenza fino a scoprire la «verità» — ma anche che il suo apparato sensoriale era per sempre incapace di certezze autoevidenti, la mente dell'uomo, ora completamente risospinta in se stessa, mosse con Descartes alla ricerca di una «certezza» che fosse puro dato della coscienza. Definendo l'epoca moderna come la «scuola del sospetto», Nietzsche voleva dire che, per lo meno a partire da Descartes, l'uomo non era piú sicuro di nulla, nemmeno della sua realtà: egli aveva bisogno di una prova non solo dell'esistenza di Dio, ma anche della propria. La certezza dell'Io-sono è appunto ciò che Descartes rinvenne nel suo *cogito me cogitare*, cioè in un'esperienza mentale per la quale nessuno dei sensi, che ci mostrano la realtà di noi stessi e di un mondo esteriore, è necessario.

Questa certezza, ovviamente, è quanto mai dubbia. Già Pascal, benché influenzato da Descartes, obiettava che tale coscienza sarebbe stata appena sufficiente a distinguere il sogno dalla realtà: un povero artigiano che sognasse dodici ore ogni

notte di essere un re si troverebbe a godere la stessa vita (e della stessa quantità di «felicità») d'un re che sognasse ogni notte di non essere che un povero artigiano. Per di piú, siccome «spesso si sogna di sognare», nulla può garantire che ciò che chiamiamo vita non sia un sogno dal quale ci risveglieremo con la morte. Dubitare di ogni cosa («*de omnibus dubitandum est*»), trovare certezza nell'attività stessa del dubitare come esige la «nuova Filosofia [che] mette tutto in dubbio» (J. Donne), non è d'aiuto: colui che dubita non è forse obbligato a dubitare di dubitare? È vero, nessuno si è mai spinto cosí lontano, ma ciò significa solo che «nessuno fu mai uno scettico [in Pascal, *pyrrhonien*] perfetto», e certo non perché lo facesse forte la ragione: a trattenerlo al di qua dello scetticismo era la «natura, [che] soccorreva la debolezza della nostra ragione». E cosí il Cartesianesimo diventava «qualcosa come la storia di Don Chisciotte»[2].

Secoli piú tardi, ancora nel solco di analoghe riflessioni, Nietzsche insinuò il sospetto che fosse proprio il nostro «credo» cartesiano «nell'"io" [che pensa] ... come nell'unica realtà [a farci] ... attribuire in genere realtà alle cose»[3]. In realtà, nulla si rivelò piú tipico delle fasi estreme della metafisica di questa sorta di perpetuo ribaltamento delle parti di cui Nietzsche, con la probità spietata dei suoi esperimenti di pensiero, fu il maestro piú grande. Ma tale gioco — ancora un gioco di pensiero piú che un gioco linguistico — non divenne possibile finché, con il sorgere dell'Idealismo tedesco, non furono tagliati tutti i ponti «se eccettuiamo gli arcobaleni dei concetti»[4] o, per dirla meno poeticamente, fino a che non balenò ai filosofi l'idea che «la novità della nostra posizione filosofica presente è in una convinzione che non fu di nessun'altra epoca prima di noi: noi non possediamo la verità. Tutte le generazioni precedenti "possedevano la verità", anche gli scettici»[5].

[2] Per Pascal, cfr. *Pensées*, n. 81, Pantheon edition e n. 438 [257] nell'edizione della Pléiade (1950) (cfr. trad. it. *Pensieri*, Torino, 1966), nonché i «Detti attribuiti a Pascal» che si leggono nell'edizione Penguin delle *Pensées*, p. 356.

[3] F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht* (1906); trad. ingl. *The Will to Power*, a cura di W. Kaufmann, New York, 1968, n. 487, p. 269 (trad. it. *Frammenti postumi (1885-1887)*, in F. Nietzsche, *Opere*, cit., vol. VIII, tomo I, p. 302).

[4] *Ibidem*, n. 419 (trad. it. *Frammenti postumi (1884-1885)*, in *Opere*, cit., vol. VI, tomo III, p. 369).

[5] M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik*, in *Vörträge und Aufsätze*, cit., p. 83 (trad. it. *Oltrepassamento della metafisica*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 54).

Ritengo che Nietzsche e Heidegger abbiano torto nel datare questa convinzione moderna; in realtà, essa era stata tutt'uno con il sorgere della scienza moderna, per affievolirsi poi ad opera della «certezza» cartesiana, il surrogato della verità. E questa certezza venne a sua volta distrutta da Kant insieme con gli scampoli residui della Scolastica, che sotto forma di esercizi logici e nel dogmatismo delle «scuole» aveva condotto sino ad allora un'esistenza abbastanza precaria di pura erudizione. Ma solo alla fine del diciannovesimo secolo (qui Heidegger ha ragione) la convinzione di non possedere la verità divenne realmente la *communis opinio* delle classi colte, sino a stabilirsi saldamente come una sorta di Spirito dell'epoca, di cui Nietzsche fu probabilmente il rappresentante piú intrepido.

Comunque, il fattore possente che differí di alcuni secoli questa reazione si manifestò con il sorgere stesso delle scienze, come risposta naturale di ogni uomo pensante all'enorme e rapidissimo avanzamento del sapere umano, avanzamento destinato a far apparire al confronto i secoli precedenti, dall'antichità in poi, come un periodo di mera stagnazione. Il concetto di *Progresso* come vasta impresa di cooperazione nell'interesse della conoscenza in quanto tale, «in cui hanno una parte tutti gli scienziati del passato, del presente, del futuro ... apparve per la prima volta sviluppato organicamente nelle opere di Francis Bacon»[6]. E insieme con tale concetto, dapprima in modo quasi automatico, si produsse un importante mutamento nella comprensione del Tempo, la conquista — da parte del Futuro — del rango occupato in precedenza dal Presente e dal Passato. L'idea che ogni successiva generazione avrebbe necessariamente saputo piú della precedente, e che tale progredire non sarebbe mai giunto a compimento — una convinzione che solo ai nostri giorni ha trovato degli avversari — è già abbastanza degna di nota; ma nel nostro contesto anche piú importante è la semplice percezione del fatto che la «conoscenza scientifica» è stata e può essere ottenuta solo «passo dopo passo, attraverso i contributi di *generazioni* di ricercatori che si basano sui risultati dei loro predecessori correggendoli gradualmente».

[6] Per questo e per ciò che segue, v. soprattutto E. Zilsel, *The Genesis of the Concept of Scientific Progress*, in «Journal of the History of Ideas», vol. VI (1945), p. 3.

L'ascesa della scienza aveva avuto inizio con le nuove scoperte degli astronomi, scienziati che non solo avevano fatto «l'uso piú sistematico» dei risultati dei loro predecessori, ma che senza i documenti lasciati dalle precedenti generazioni, documenti su cui si doveva far affidamento, non sarebbero stati in grado di «progresso» alcuno, considerato che l'arco di vita d'un solo uomo o d'una sola generazione di uomini è evidentemente troppo breve per verificare i risultati e convalidare le ipotesi scientifiche. Ma «gli astronomi composero cataloghi di stelle ad uso degli scienziati a venire», e cioè avevano gettato le basi per futuri avanzamenti scientifici. (Ovviamente, l'astronomia non era la sola scienza che avesse inaugurato il progresso. A Tommaso d'Aquino era noto un «incremento della conoscenza scientifica» — *«augmentum factum est»* — che egli spiegava con «i difetti di conoscenza di coloro che per primi inventarono le scienze». E gli artigiani, abituati al metodo di prova ed errore, erano altrettanto consapevoli di certi miglioramenti introdotti nelle loro arti. Tuttavia, le corporazioni stesse «sottolineavano la continuità piú che il progresso delle loro arti» e «nella letteratura esistente, il solo passo che esprima chiaramente l'idea di un progresso graduale della conoscenza, o meglio, del sapere tecnologico, si legge in un trattato di artiglieria»)[7]. Nondimeno, l'apertura decisiva che conferí alla scienza moderna il suo impeto ebbe luogo nell'astronomia, e l'idea di Progresso che da allora in poi dominò tutte le altre scienze sino a divenire, infine, la nozione dominante del concetto altrettanto moderno di Storia, si fondava originariamente sulla raccolta e la comunicazione dei dati, sullo scambio di conoscenze e la lenta accumulazione dei dati negli archivi che costituivano i requisiti dello sviluppo dell'astronomia. Solo dopo le scoperte del sedicesimo e diciassettesimo secolo, che sconvolsero il mondo, ciò che veniva compiendosi in questo campo si impose all'attenzione di coloro che rivolgevano il loro interesse alla condizione umana in generale.

Cosí, mentre la «nuova filosofia», che provava l'inadeguatezza dei nostri sensi aveva «messo in dubbio ogni cosa» e dato origine a sospetto e disperazione, l'altrettanto evidente

[7] Zilsel rinviene cosí la genesi del concetto di Progresso nell'esperienza e nell'«attitudine intellettuale degli artigiani superiori».

movimento progressivo della coscienza creò un ottimismo sconfinato circa le possibilità dell'uomo di sapere ed imparare. Tuttavia questo ottimismo non valeva per gli uomini singolarmente presi, e nemmeno per le comunità relativamente ristrette degli scienziati: esso poteva valere solo per la successione delle generazioni, cioè per l'Umanità nel suo complesso. Come dice Pascal, il primo a scoprire come l'idea di Progresso fosse necessariamente complementare all'idea di Umanità, costituiva la «prerogativa peculiare [degli umani, tale da distinguerli dagli animali] che non solo ogni essere umano può quotidianamente avanzare nelle scienze, ma che tutti gli uomini insieme vi progrediscono continuamente, intanto che l'universo invecchia ... cosí che l'intera successione degli uomini nel corso dei secoli dovrebbe considerarsi come *un unico e medesimo uomo che vive perpetuamente* e continuamente apprende» (corsivo mio) [8].

L'elemento decisivo in questa formulazione è che la nozione di «tutti gli uomini insieme» — un pensiero, si badi, non una realtà — fosse costruita immediatamente sul modello di «uomo», di un «soggetto» che poteva fungere da sostantivo per tutti i tipi di attività espressi dai verbi. Tale concetto non era, propriamente, una metafora: si trattava di una vera e propria *personificazione*, analoga a quelle che incontriamo nelle allegorie delle opere narrative rinascimentali. In altri termini, *il Progresso divenne il progetto dell'Umanità*, in azione dietro le spalle degli uomini reali, una forza personificata che qualche tempo dopo si riproduce nella «mano invisibile» di Adam Smith, nello «stratagemma della natura» di Kant, nell'«astuzia della Ragione» di Hegel e nel «materialismo dialettico» di Marx. Va da sé che lo storico delle idee scorgerà in tali nozioni solo la secolarizzazione della divina Provvidenza, interpretazione tanto piú discutibile dal momento che la personificazione di Umanità si incontra in Pascal, certo l'ultima persona sulla terra che avrebbe desiderato un sostituto secolare di Dio come vero sovrano del mondo.

Comunque sia, le idee correlate di Umanità e di Progresso vennero alla ribalta delle speculazioni filosofiche solo dopo che la Rivoluzione francese ebbe dimostrato agli osservatori piú riflessivi la possibile attuazione di enti invisibili quali *li-*

[8] B. Pascal, *Préface pour le traité du vide*, in *L'Oeuvre de Pascal*, cit., p. 310.

berté, fraternité, égalité, costituendo cosí la confutazione tangibile della convinzione piú antica degli uomini che pensano: la convinzione, cioè, che le alterne vicende della storia e le fluttuazioni degli affari umani non siano degni di seria considerazione. (A orecchi contemporanei il celebre detto di Platone, nelle *Leggi*, secondo il quale un uomo serio conserva la propria serietà per le cose serie e «non la spreca in bagatelle» [9] come gli affari umani, può sembrare eccessivo: di fatto, non fu mai messo in questione prima di Vico, e Vico non ebbe nessuna eco o influenza fino al diciannovesimo secolo). L'evento della Rivoluzione Francese, per molti versi il punto culminante dell'epoca moderna, mutò «il pallido aspetto del pensiero» per quasi un secolo. I filosofi, un tipo umano notoriamente malinconico, divennero allegri ed ottimisti: ora credevano nel Futuro e potevano lasciare agli storici le annose lamentazioni sul corso del mondo. Ciò che non erano riusciti a ottenere secoli di progressi scientifici, pienamente compresi solo dai partecipanti diretti alla grande impresa, ma in nessun modo inaccessibili alla comprensione globale del filosofo, si verificava ora nel giro di pochi decenni: i filosofi furono convertiti alla fede nel progresso non della conoscenza soltanto, ma anche degli affari umani in generale.

E nel cominciare a riflettere sul corso della *Storia*, con un impegno e una disponibilità mai dimostrati in precedenza, essi non poterono evitare d'accorgersi, quasi immediatamente, dell'enigma piú inquietante che la nuova tematica poneva loro. Si trattava del fatto che nessuna azione raggiunge mai la sua meta prefissa e che il Progresso — o ogni altro significato attribuito al processo storico — scaturisce da un'insensata «mistura di errore e violenza» (Goethe), da una «melanconica casualità» nel «corso privo di senso degli affari umani» (Kant). Quale sia il significato di tutto questo può essere scoperto solo dalla saggezza retrospettiva, quando gli uomini non agiscono piú ma cominciano a raccontare la storia di ciò che è accaduto: allora ogni cosa appare come se gli uomini, quando perseguono i loro scopi contraddittori, nella discordia e nel caos, fossero guidati da un'«intenzione della natura», dal «filo conduttore della ragione» [10]. Ho citato

[9] Platone, *Leggi*, VII, 803 c (trad. it. in *Opere*, cit., vol. II, p. 806).

[10] Cfr. I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), *Introduzione* (trad. it. *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti di filosofia politica*, Firenze, 1967, p. 2).

Kant e Goethe che, per cosí dire, si arrestarono entrambi alle soglie della nuova generazione, la generazione degli idealisti tedeschi per i quali gli eventi della Rivoluzione Francese furono le esperienze decisive della loro vita. Ma che «i fatti della storia conosciuta» presi in se stessi «non posseggano né una base comune, né continuità, né coerenza» era già noto a Vico e, molto tempo dopo, Hegel continuava a insistere che «le passioni, gli scopi privati e la soddisfazione di desideri egoistici sono ... la molla piú efficace dell'azione». Pertanto, non la registrazione degli eventi passati, ma solamente il loro racconto produce un senso, e ciò che tanto colpisce nelle osservazioni di Kant, oramai giunto alla fine della sua vita, è che egli comprese immediatamente come il soggetto dell'azione della Storia avrebbe dovuto essere l'Umanità, piuttosto che l'uomo o qualsiasi comunità umana particolare. Non meno impressionante è che egli sapesse rendersi conto del grande errore interno al progetto della Storia: «Resterà sempre sconcertante che le prime generazioni sembrino aver portato il fardello della loro fatica a beneficio esclusivo delle generazioni future ... e che solo l'ultima avrà la fortuna di abitare nell'edificio [compiuto]» [11].

Fu probabilmente una pura coincidenza che la generazione che giunse alla maturità sotto l'urto delle rivoluzioni del XVIII secolo fosse plasmata intellettualmente dalla kantiana liberazione del pensiero, dalla sua risoluzione dell'antico dilemma tra dogmatismo e scetticismo mediante l'introduzione di una autocritica della Ragione. E siccome la rivoluzione incoraggiò gli uomini di tale generazione a trasferire l'idea di Progresso dall'avanzamento scientifico alla sfera degli affari umani, e a interpretarla come progresso della Storia, fu solo naturale che la loro attenzione dovesse rivolgersi alla Volontà come molla dell'azione e organo del Futuro. Il risultato fu che «il pensiero che fa della libertà il principio e la fine della filosofia emancipò lo spirito umano in tutte le sue relazioni», emancipò l'io che pensa aprendogli la via della libera speculazione lungo cammini del pensiero la cui meta ultima era «provare ... che non solo l'Ego è tutto ma anche, inversamente, che tutto è Ego» [12].

[11] *Ibidem*, Tesi III (trad. it. cit., p. 6).

[12] F. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809); trad. ingl. *Of Human Freedom*, cit., p. 9 (trad. it. *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, cit., p. 23).

Ciò che aveva fatto una timida comparsa, in via ipotetica e non senza restrizioni, nel concetto personificato di Umanità di Pascal prese ora a proliferare in modo abnorme. Le attività degli uomini, sia pensanti che agenti, vennero trasformate senza eccezione in attività di concetti personificati, ciò che rese la filosofia infinitamente piú ardua (la difficoltà principale della filosofia di Hegel è la sua astrattezza, le sue allusioni solo occasionali ai dati e ai fenomeni reali che egli ha in mente) e insieme incredibilmente piú viva. Si trattò di una vera e propria orgia di speculazione pura che, in netto contrasto con la ragione critica di Kant, era traboccante di dati storici in una condizione mascherata di astrazione radicale. E siccome si suppone che il concetto personificato stesso operi e agisca, ogni cosa avviene come se, nelle parole di Schelling, la filosofia si sia «innalzata a un punto di vista superiore», a un «superiore realismo» in cui semplici enti di pensiero, i *noumena* di Kant, prodotti smaterializzati della riflessione sui dati reali dell'io che pensa — dati storici in Hegel, mitologici o religiosi in Schelling — iniziano la loro curiosa danza incorporea di spettri, i passi e i ritmi della quale non trovano regola o limite in nessuna idea di ragione.

Fu in questa regione di speculazione pura che la Volontà fece la sua comparsa durante il breve periodo dell'Idealismo tedesco. «In ultima e suprema istanza — proclamava Schelling — non c'è altro essere che la Volontà. La Volontà è l'essere originario, e solo ad essa si applicano tutti i predicati: assenza di fondamento, eternità, indipendenza dal tempo, affermazione di sé! Tutta la filosofia è solo uno sforzo di trovare questa espressione suprema» [13]. E citando questo passo in *Che cosa significa pensare?*, Heidegger subito soggiunge: «Schelling scopre nel volere, sotto la loro forma ultima e suprema e perciò perfetta, quei predicati che il pensiero metafisico, dall'antichità, ha attribuito all'Essere. Tuttavia *la Volontà di questo volere non è qui intesa come una facoltà dell'anima umana*; la parola "volere", invece, designa qui l'Essere dell'essente nella sua totalità» (corsivo mio) [14]. Indubbiamente Heidegger ha ragione: la Volontà di Schelling è un'entità metafisica ma, diver-

[13] *Ibidem*, p. 8 (trad. it. cit., p. 23).

[14] M.Heidegger, *Was heisst Denken?*, cit. (trad. it. *Che cosa significa pensare?*, cit., vol. I, p. 86).

samente dalle fallacie metafisiche piú comuni e piú antiche, è personificata. In un contesto diverso e con maggior precisione, lo stesso Heidegger sintetizza il significato di questo concetto personificato: facilmente nasce la falsa «opinione ... che la volontà umana è l'origine della volontà-di-volontà, laddove al contrario l'uomo è voluto dalla Volontà-di-volontà senza neppure avere l'esperienza dell'essenza di tale volere» [15].

Con queste parole, Heidegger si volge risolutamente contro il soggettivismo dell'epoca moderna, nonché contro le analisi fenomenologiche, il cui obiettivo principale è sempre stato di «salvare i fenomeni» come si danno nella coscienza. E ciò a cui si volge, imboccando l'«arcobaleno dei concetti», è l'idealismo tedesco e la sua ingenua esclusione dell'uomo e delle sue facoltà a beneficio di concetti personificati.

Nietzsche diagnosticò l'ispirazione che sta dietro a questa filosofia tedesca post-kantiana con insuperata lucidità. Egli conosceva tale filosofia sin troppo bene e da ultimo percorse egli stesso un cammino non dissimile, forse anche piú estremo:

> La filosofia tedesca ... è la forma piú radicale di ... nostalgia per la patria che ci sia mai stata, il desiderio del meglio che ci sia mai stato. Non ci si sente piú a casa da nessuna parte, si desidera alla fine tornare là dove soltanto ci si può sentire a casa: il mondo *greco*. Ma proprio su tale strada sono tagliati tutti i ponti, se eccettuiamo gli arcobaleni dei concetti... Certo, bisogna essere molto sottili, molto leggeri, molto magri, per passare sopra quei ponti! Ma quale felicità c'è già in questa volontà di spiritualità, quasi di fantasmagoria! ... Si vuole tornare *indietro*, attraverso i padri della Chiesa fino ai Greci ... La filosofia tedesca è un prodotto della ... volontà di Rinascimento, della volontà di continuare a riscoprire l'antichità, a disseppellire l'antica filosofia, specialmente i Presocratici — i templi greci piú profondamente sepolti! Forse fra alcuni secoli si giudicherà che tutta la filosofia tedesca deriva la sua vera dignità dal riconquistare passo per passo il terreno dell'antichità ... oggi ... diventiamo di giorno in giorno piú greci, anzitutto, com'è giusto, nei concetti e nelle valutazioni, quasi fossimo fantasmi grecizzanti ... [16].

Indubbiamente il concetto personificato affondava le sue radici nell'esperienza concreta, ma lo pseudo-regno degli spiriti senza corpo operanti dietro le spalle degli uomini era costituito dalla nostalgia per un altro mondo, nel quale lo spirito dell'uomo potesse sentirsi a casa propria.

[15] M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, cit., p. 89 (trad. it. cit., p. 58).
[16] F. Nietzsche, *The Will to Power*, trad. ingl. cit., n. 419 (trad. it. *Frammenti postumi (1884-1885)*, in *Opere*, cit., vol. VII, tomo II, pp. 369-370).

Ecco, dunque, ciò che può giustificare l'esclusione, dalle nostre considerazioni, di quel corpo di pensiero, l'idealismo tedesco, in cui la speculazione pura nella sfera della metafisica raggiunse forse il proprio culmine e insieme la propria fine. Preferisco non attraversare l'«arcobaleno dei concetti», forse perché non sento in me abbastanza nostalgia, in ogni caso perché non credo in un mondo, si tratti di un mondo passato o di un mondo futuro, in cui la mente dell'uomo, attrezzata per ritrarsi dal mondo delle apparenze, possa o debba sentirsi mai confortevolmente a casa. Per di piú, almeno nei casi di Nietzsche e di Heidegger, fu proprio un confronto con la Volontà, non come categoria ontologica ma come facoltà umana, che li spinse dapprima a ripudiare tale facoltà e *poi* a invertire il cammino per riporre la propria fiducia in questa casa spettrale di concetti personificati, cosí palesemente «costruita» e decorata dall'io, non dall'io che vuole, ma dall'io che pensa.

2. *Il ripudio nietzscheano della Volontà*

Nella presente discussione della Volontà ho segnalato piú volte due modi del tutto diversi di intendere tale facoltà: come facoltà di *scelta* tra vari oggetti o obiettivi, il *liberum arbitrium*, che agisce da arbitro tra fini dati e delibera autonomamente circa i mezzi per raggiungerli; e, d'altra parte, come nostra «facoltà di dare spontaneamente inizio a una serie nel tempo» (Kant) [17], ovvero come l'agostiniano *initium ut esset homo creatus est*, la capacità di cominciamento dell'uomo in quanto egli stesso è un cominciamento. Con il concetto di progresso tipico dell'epoca moderna, con il passaggio da un'interpretazione del futuro come ciò che viene verso di noi a quella di un futuro che noi determiniamo con i progetti della Volontà, il potere di istigazione detenuto dalla Volontà era destinato a venire in primo piano. E cosí di fatto avvenne, per quanto si può desumere dall'opinione corrente del tempo.

D'altro canto, l'elemento piú caratteristico degli esordi di ciò che oggi si chiama «esistenzialismo» è l'assenza di ogni simile enfasi ottimistica. Secondo Nietzsche, solo «la mancanza di senso storico», un difetto che costituisce ai suoi occhi «il

[17] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 478 (trad. it. cit., p. 372).

peccato originale di tutti i filosofi»[18], può spiegare tale ottimismo: «Non illudiamoci! Il tempo va avanti; ci piacerebbe credere che anche tutto ciò che è in esso vada avanti, che lo svolgimento sia uno svolgimento in avanti ...». E quanto al corrispettivo del Progesso, l'idea di Umanità, «L'Umanità non avanza: essa nemmeno esiste»[19].

In altri termini, sebbene il sospetto universale con cui si inaugura l'epoca moderna fosse stato vigorosamente neutralizzato, tenuto in scacco, prima dall'idea stessa di Progresso, poi dalla sua incarnazione e dal suo apogeo apparenti nella Rivoluzione Francese, oramai era palese che si era trattato solo di un'azione ritardante, la cui forza finí per esaurirsi. Chi voglia considerare questo processo con lo sguardo dello storico può solo concludere che gli esperimenti di pensiero di Nietzsche — «una filosofia sperimentale quale quella che io vivo anticipa sperimentalmente anche le possibilità del piú fondamentale nichilismo»[20] — portarono infine a compimento ciò che aveva avuto inizio con Descartes e Pascal nel diciassettesimo secolo.

Gli uomini, da sempre tentati di sollevare il velo del futuro, con l'aiuto di computer, oroscopi, viscere di animali sacrificali, hanno da offrire, in tali «scienze», dei risultati peggiori che in quasi ogni altro loro sforzo scientifico. Tuttavia, se si volesse istituire una competizione leale tra futurologi in rapporto al nostro tempo, il primo premio potrebbe benissimo andare al poeta John Donne che, privo di ogni ambizione scientifica, scrisse nel 1611 questo testo in reazione immediata a ciò che era in pieno svolgimento nelle scienze (operanti, per lungo tempo ancora, sotto il nome di «filosofia naturale»). Donne non ebbe bisogno di aspettare Descartes o Pascal per trarre tutte le conclusioni da ciò che aveva sotto gli occhi:

> E la nuova Filosofia mette tutto in dubbio,
> L'Elemento del fuoco è affatto estinto;
> Il Sole è scomparso, e cosí la terra, e nessun ingegno
> Può guidare l'uomo alla loro ricerca ...

[18] F. Nietzsche, *Menschliches, Allzu menschliches*, n. 2 (trad. it. *Umano troppo umano*, in *Opere*, cit., vol. IV, tomo II, p. 16).
[19] F. Nietzsche, *The Will to Power*, trad. ingl. cit., n. 90 (trad. it. *Frammenti postumi (1888-1889)*, in *Opere*, cit., vol. VIII, tomo III, p. 198).
[20] *Ibidem*, n. 1041 (trad. it. cit., p. 281).

> Tutto è in pezzi, ogni coerenza è svanita
> Ogni giusta provvigione e ogni Relazione —
> Principe, Suddito, Padre, Figlio — sono cose dimenticate ...

E Donne conclude con un lamento che sarebbe riecheggiato circa tre secoli dopo: «quando tu sai questo, Tu sai quale mostro ripugnante ... quale Fantasma livido ... quale Cenere arida è diventato questo mondo»[21].

È su questo sfondo storico che si dovranno considerare gli ultimi due pensatori ancora abbastanza vicini all'eredità filosofica dell'Occidente per riconoscere nella Volontà una delle grandi facoltà della mente. Cominciamo da Nietzsche, ricordando subito che egli non scrisse mai un libro dal titolo di «La Volontà di Potenza», che la raccolta di frammenti, note e aforismi recante questo titolo venne pubblicata postuma, scegliendo in un cumulo di proposizioni isolate e spesso contraddittorie. Ognuna di esse è ciò che di fatto sono tutti gli scritti maturi di Nietzsche, cioè un esperimento di pensiero, un genere letterario sorprendentemente raro negli annali della nostra storia. Vengono subito alla memoria, per analogia, le *Pensées* di Pascal, che condividono con la *Volontà di Potenza* di Nietzsche una casualità di ordinamento tale da indurre i curatori posteriori al tentativo di *ri*ordinarle, col risultato non poco fastidioso che il lettore ha la sua parte di fatica per identificarle e per datarle.

Considereremo dapprima alcune enunciazioni semplicemente descrittive, prive di connotazioni metafisiche o filosofiche generali. La maggior parte di esse suonerà a questo punto piuttosto familiare, ma sarà meglio non giungere alla conclusione affrettata che ci troviamo di fronte a influenze libresche. Trarre simili deduzioni costituisce una tentazione soprattutto nel caso di Heidegger, data la sua conoscenza profonda della filosofia medievale, nonché la sua insistenza sul primato del tempo futuro (come abbiamo visto) in *Essere e tempo*. Tanto piú degno di nota è che nella sua discussione della Volontà, che assume prevalentemente la forma di un'interpretazione di Nietzsche, Heidegger non citi mai le scoperte fatte da Agostino delle *Confessioni*. Dunque, se in ciò che segue qualcosa suonerà familiare, si dovrà ascrivere piú verosimilmente alle

[21] J. Donne, *An Anatomy of the World; The First Anniversary*.

caratteristiche peculiari della facoltà di volere. Persino l'influenza di Schopenhauer sul giovane Nietzsche potrà esser trascurata senza scrupoli eccessivi. Nietzsche sapeva che «Schopenhauer diceva "volontà"; ma niente è piú caratteristico della sua filosofia dell'assenza di ogni autentico volere»[22], e vide con esattezza come la ragione di ciò stesse in un «fraintendimento di fondo della *volontà* (come se desiderio, istinto, impulso fossero l'*essenza* della volontà)», mentre invece «la volontà è propriamente ciò che tratta i desideri da padrona e assegna loro una direzione e una misura»[23].

Infatti, «volere non è lo stesso che desiderare, agognare, aver bisogno: da tutto ciò si distingue per l'elemento del Comando ... Che qualcosa venga comandato, questo è intrinseco del volere»[24]. Commenta Heidegger: «Volere è comandare ... nessuna espressione peculiare appare in Nietzsche piú di frequente; intrinseco alla Volontà è il pensiero che comanda»[25]. Non meno peculiare è che questo pensiero che comanda sia diretto solo molto raramente al dominio degli altri: comando e obbedienza hanno ambedue luogo nella mente — in un modo singolarmente affine alla concezione di Agostino, di cui Nietzsche sicuramente non sapeva nulla.

Egli spiega con una certa ampiezza in *Al di là del bene e del male*:

> Un uomo che vuole comanda a un qualcosa *in* sé che ubbidisce ... L'aspetto prodigioso [di questo fenomeno multiforme che chiamiamo "Volontà"] è che per essa non abbiamo se non un'unica parola, un'unica parola, in quanto, *nel caso dato, noi siamo al tempo stesso chi comanda e chi ubbidisce*; come parte ubbidiente sperimentiamo le sensazioni del costringere, dell'opprimere, del resistere, del muovere, le quali sono solite aver inizio subito dopo l'atto del volere; in quanto, d'altro lato, ... siamo la parte che comanda ... sperimentiamo una sensazione di piacere, tanto piú intensamente in quanto abbiamo l'abitudine, in virtú del concetto sintetico «Io», di non dar peso a questo dualismo ... di guisa che diamo per scontata in noi stessi l'ubbidienza e chi vuole crede in buona fede che il volere basti all'azione [corsivi miei].

Quest'operazione del volere, che non esiste se non nella mente, supera il dualismo spirituale del due-in-uno, convertitosi in un combattimento tra uno che comanda e uno che per ipotesi ubbidisce, identificando l'«Io» nella sua totalità con la parte che comanda e aspettandosi che l'altra parte, la parte che oppone resistenza, finirà per obbedire e per fare come le si è detto. «Ciò che si chiama "libertà della volontà" consiste essenzialmente in una superiorità appassionata nei confronti di qualcuno che deve obbedire. "Io sono libero; «egli» deve obbedire" — la coscienza di ciò è il volere stesso»[26].

Non ci aspetteremo da Nietzsche la fede in una grazia divina capace di guarire il dualismo della Volontà. Ciò che è inaspettato nella descrizione riferita ora è che egli individui nella «coscienza» della lotta una sorta di sotterfugio dell'«Io», che consente a quest'ultimo di eludere il conflitto identificandosi con la parte che comanda e di chiudere gli occhi, per dir cosí, sui sentimenti sgradevoli, paralizzanti, del trovarsi sottoposto a coercizione e quindi sempre sul punto di opporre resistenza. Spesso Nietzsche denuncia questo senso di superiorità come una illusione, quantunque salutare. In altri luoghi, egli rende conto della «stranezza» dell'intero fenomeno definendolo una «oscillazione [della volontà] tra il sí e il no», ma sempre si attiene alla sensazione della superiorità dell'«Io» assimilando tale oscillazione a una sorta di altalena tra piacere e dolore. Il piacere, per questo verso come per altri differente dalla *delectatio* di Duns Scoto, consiste palesemente nella gioia anticipata dell'Io-posso inerente all'atto di volere in sé e per sé indipendentemente dall'esecuzione, dal sentimento di trionfo che tutti sperimentiamo nell'eseguire bene qualcosa, indifferenti al pubblico o agli elogi. In Nietzsche, il fatto saliente è che egli annovera le sensazioni negative di schiavitú, legate al subire coercizione e all'opporre resistenza o risentimento tra gli ostacoli necessari senza i quali la volontà non giungerebbe nemmeno a conoscere il proprio potere. Solo col superare una resistenza interiore la Volontà acquista realmente consapevolezza della propria genesi: essa non nasce per ottenere potere; il potere costituisce la sua stessa origine. Si legge ancora in *Al di là del bene e del male*: «"Libertà della volontà" — è questa la parola per quel multiforme stato di piacere di colui che vuole, *il quale comanda e nello stesso tempo* si considera tut-

[22] F. Nietzsche, *The Will to Power*, trad. ingl. cit., n. 95 (trad. it. *Frammenti postumi 1887-1888*, in *Opere*, cit., vol. VIII, tomo II, p. 93).
[23] *Ibidem*, n. 84 (trad. it. cit., pp. 87-88).
[24] *Ibidem*, n. 668 (trad. it. cit., pp. 263-264).
[25] M. Heidegger, *Nietzsche*, 2 voll., Pfullingen, 1961, vol. I, p. 70.
[26] F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, n. 19 (trad. it. *Al di là del bene e del male*, in *Opere*, cit., vol. VI, tomo II, pp. 23-24).

t'uno con l'esecutore del comando, e, come tale, assapora il trionfo sulla resistenza, ma giudica in cuor suo che sia la sua volontà ad averla propriamente superata. In tal modo colui che vuole aggiunge le sensazioni di piacere dell'eseguire ... al suo senso di piacere come essere che comanda»[27].

Questa descrizione, che assume il due-in-uno della Volontà, l'«Io» che resiste e l'«Io» che trionfa, come l'origine del potere della Volontà, deve la propria plausibilità all'inattesa introduzione nella discussione del principio di dolore e di piacere: «porre piacere e dispiacere come fatti cardinali»[28]. Proprio come la semplice assenza di dolore non può mai essere causa di piacere, cosí la Volontà, se non avesse da sopraffare nessuna resistenza, non potrebbe mai conseguire potere. Nella sua descrizione, seguendo senza saperlo le filosofie edonistiche dell'antichità piú che il computo del dolore e del piacere tipico dei suoi contemporanei, Nietzsche si fonda sull'esperienza della *liberazione* dal dolore — qualcosa di diverso dalla semplice assenza di pena o dalla semplice presenza di piacere. Con l'intensità della sensazione di liberazione può competere solo l'intensità della sensazione di dolore, e la prima risulta sempre maggiore di ogni piacere indipendente dal dolore. Il piacere di bere il vino piú squisito non può paragonarsi in intensità al piacere di un uomo che, assetato sino alla disperazione, ottiene il suo primo sorso d'acqua. In questo senso, esiste una netta distinzione tra la gioia, indipendente dai bisogni e dai desideri, senza relazione con essi, e il piacere, la brama sensuale di una creatura il cui corpo è vivo proprio in quanto bisognoso di qualcosa che non possiede.

Della gioia, si direbbe, si può solo fare l'esperienza se si è completamente affrancati dal dolore e dal desiderio; essa si pone al di fuori, insomma, del calcolo di dolore e piacere che Nietzsche disprezzava per il suo congenito utilitarismo. La gioia — ciò cui Nietzsche dava il nome di principio dionisiaco — viene dall'*abbondanza*, ed è vero che ogni gioia è una sorta di lussuosa profusione; è piú grande di noi e non è possibile abbandonarvisi se non dopo che i bisogni vitali siano stati soddisfatti. Ciò non significa negare che nella gioia sia anche presente un elemento sensuale: l'abbondanza resta pur sempre abbondanza di *vita* e nella sua brama sensuale il principio dionisiaco si converte in distruzione proprio perché l'abbondanza può permettersi la distruzione. Non ha la Volontà, per questo verso, una strettissima affinità con il principio vitale, che senza posa genera e distrugge? Per questo Nietzsche definisce il Dionisiaco «l'identificazione temporanea con il principio della vita (inclusa la voluttà del martirio)», come «Gioia della distruzione ... e alla vista della propria progressiva rovina ... Gioia di ciò che è a venire e giace nel futuro, che trionfa delle cose esistenti, per quanto buone»[29].

Il passaggio nietzscheano dall'Io-voglio all'anticipazione di un Io-posso, cosí da negare l'Io-voglio-e-*non* posso paolino e con ciò tutta l'etica cristiana, si fonda su un indiscriminato Sí alla Vita, vale a dire, sull'elevazione della Vita, quale la si sperimenta fuori da ogni attività della mente, al rango di valore supremo dal cui punto di vista dev'essere valutato tutto il resto. Ciò è possibile e plausibile poiché, come si è visto nella precedente discussione di Duns Scoto, esiste realmente un Io-posso interno a ogni Io-voglio: «*Voluntas est potentia quia ipsa aliquid potest*»[30]. La Volontà nietzscheana, però, non è limitata dal suo intrinseco Io-posso. Essa può, ad esempio, volere l'eternità, e Nietzsche preconizza un futuro che genererà «l'oltre-uomo», cioè una nuova specie umana forte abbastanza per vivere nel pensiero di un «eterno ritorno»: «Creammo il pensiero piú grave — *lasciateci ora creare l'essere* cui esso è leggero e beato ... Celebrare il futuro, non il passato. Cantare [*dichten*] il mito del futuro»[31].

Che la vita sia il valore supremo non può, naturalmente, essere dimostrato. Si tratta di una semplice ipotesi, del presupposto comune che la volontà sia libera poiché senza tale presupposto — come è stato detto e ripetuto piú volte — nessun precetto di natura etica, religiosa o giuridica potrebbe mai avere un senso. Essa è contraddetta dall'«ipotesi scientifica» secondo cui (come sottolineò in particolare Kant) nel momento stesso in cui fa ingresso nel mondo, ogni atto è preso in

[27] *Ibidem*. Il corsivo è mio (trad. it. cit., *loc. cit.*).

[28] F. Nietzsche, *The Will to Power*, trad. ingl. cit., n. 693 (trad. it. *Frammenti postumi (1888-1889)*, in *Opere*, cit., vol. VIII, tomo III, p. 50).

[29] *Ibidem*, n. 417.

[30] Cfr. in questo volume il cap. VII, p. 465.

[31] Cosí in un'annotazione dei lavori preparatori per la quarta parte di *Cosí parlò Zarathustra*, citata da M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, cit., p. 46 (trad. it. cit., vol. I, p. 100).

una rete di cause, e fa perciò apparizione entro una serie di eventi esplicabile solo nella sfera della causalità. Per Nietzsche, è determinante che l'ipotesi del senso comune costituisca «un sentimento dominante da cui non potremmo liberarci anche qualora fosse dimostrata l'ipotesi scientifica»[32]. Ma l'identificazione di vivere e volere, l'idea che il nostro impulso di vivere e la nostra volontà di volere siano in ultima analisi la stessa cosa, produce ulteriori e forse piú gravi conseguenze per il concetto nietzscheano di potenza.

Ciò può divenire trasparente se si considerano due metafore chiave de *La gaia scienza*, di cui l'una ha che fare con la vita, mentre l'altra introduce il tema dell'«Eterno Ritorno», la «concezione fondamentale di Zarathustra», come si legge in *Ecce Homo*, nonché l'idea fondamentale degli aforismi postumi raccolti sotto il titolo fuorviante, non nietzscheano, di *La Volontà di potenza*. La prima metafora compare col titolo di «Volontà e Onda» (*Wille und Welle*):

> Come s'avvicina avida quest'onda, come se ci fosse qualcosa da raggiungere! Con quale furia terrificante s'insinua nelle piú intime latebre di questi anfratti di roccia! ... Si direbbe che là sia nascosto qualcosa che ha valore, un alto valore. E adesso se ne torna indietro, un po' piú lentamente, ancor sempre tutta bianca di turbamento. È delusa? Ha trovato quel che cercava? Si finge delusa? Ma già un'altra onda s'avvicina, piú avida e piú selvaggia della prima, e anche l'anima sua pare colma di segreti e bramosa di scovare tesori. *Cosí vivono le onde — cosí viviamo noi, i volenti* ... sconvolgete tutto come volete, voi tracotanti, muggite di piacere e di malvagità — o sommergetevi ancora ... e sparpagliate alla superficie il vostro infinito, bianco merletto di fervida schiuma — per me tutto va bene, poiché tutto sta per voi cosí bene e per ogni cosa *sono cosí ben disposto verso di voi* ... giacché ... io conosco voi e il vostro segreto, conosco la vostra stirpe. Sí, voi ed io, apparteniamo a una stessa stirpe. Voi ed io abbiamo anzi un solo segreto![33]

In un primo tempo, si direbbe di trovarsi di fronte a una perfetta metafora, una «perfetta somiglianza di due rapporti tra cose completamente dissimili»[34]. Il rapporto delle onde col mare da cui erompono senza disegno o intenzione, originando un'agitazione terribile e priva di scopo, assomiglia (con ciò illuminandolo) al tumulto che nella casa dell'anima suscita la

[32] F. Nietzsche, *The Will to Power*, trad. ingl. cit., n. 667.
[33] F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, libro IV, n. 310 (trad. it. *La gaia scienza*, in *Opere*, cit., vol. V, tomo II, p. 181).
[34] V. in questo volume il cap. II, pp. 166-175.

Volontà, apparentemente sempre in cerca di qualcosa finché non si acqueta, senza tuttavia mai estinguersi, sempre pronta a un nuovo assalto. La Volontà gode di volere come il mare delle onde, poiché «piuttosto che non volere, l'uomo preferisce persino volere *il nulla*»[35]. A guardare piú da vicino, tuttavia, diviene manifesto che a quella che era in origine una metafora tipicamente omerica è avvenuto qui qualcosa di assolutamente decisivo. Tali metafore, si è visto, erano sempre irreversibili: dinanzi alle tempeste del mare, si era rinviati alle proprie emozioni interiori; ma, del mare, tali emozioni non rivelavano nulla. Nella metafora nietzscheana, i due elementi dissimili che la metafora riunisce non solo si rassomigliano, per Nietzsche sono identici; e il «segreto» di cui è cosí orgoglioso è per l'appunto la sua conoscenza di tale identità. Volontà e Onda sono lo stesso, e si sarebbe persino tentati di supporre che proprio le esperienze dell'io che vuole abbiano fatto scoprire a Nietzsche il tumulto del mare.

In altre parole, le apparenze del mondo sono divenute un semplice *simbolo* delle esperienze interiori, con la conseguenza che la metafora, destinata originariamente a colmare la frattura tra l'io che pensa o che vuole e il mondo delle apparenze, va in sfacelo. Lo sfacelo si produce non perché agli «oggetti» con cui si confronta la vita umana venga conferito un peso superiore, ma piuttosto, a causa della parzialità con cui si guarda l'apparato psichico dell'uomo, le cui esperienze sono intese come detentrici di un primato assoluto. Sono molti i luoghi nietzscheani che rinviano a questo fondamentale antropomorfismo. Per citare solo un esempio: «Tutti i presupposti della teoria meccanicistica [che per Nietzsche equivale all'«ipotesi scientifica»] — materia, atomo, gravità, spinta e urto — non sono "fatti in sé" ma interpretazioni basate su finzioni psichiche»[36]. Riflettendo speculativamente sui propri risultati la scienza moderna è pervenuta a dubbi e sospetti curiosamente simili: oggi «gli astrofisici ... devono fare i conti con ... la possibilità che il loro mondo esterno sia solo il nostro mondo interno rivoltato come un guanto» (Lewis Mumford).

[35] F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, n. 28 (trad. it. *Genealogia della morale*, in *Opere*, cit., vol. VI, tomo II).
[36] F. Nietzsche, *The Will to Power*, trad. ingl. cit., n. 689 (trad. it. *Frammenti postumi (1888-1889)*, in *Opere*, cit., vol. VIII, tomo III, p. 52).

Ma occupiamoci ora della nostra seconda storia, che in realtà non è una metafora o un simbolo, ma una *parabola*, il racconto di un esperimento di pensiero che Nietzsche intitolò *Il peso piú grande*, ovvero il pensiero che sarebbe piú pesante da sopportare.

Che accadrebbe se, un giorno o una notte, un demone strisciasse furtivo, nella piú solitaria delle tue solitudini e ti dicesse: «Questa vita, come tu ora la vivi e l'hai vissuta, dovrai viverla ancora una volta e ancora innumerevoli volte, e non ci sarà in essa mai niente di nuovo, ma ogni dolore e ogni gioia e ogni pensiero e sospiro e ogni indicibilmente piccola e grande cosa della tua vita dovrà fare ritorno a te, e tutte nella stessa sequenza e successione — e cosí persino questo ragno e questo lume di luna tra i rami e cosí pure questo attimo e io stesso. L'eterna clessidra dell'esistenza viene sempre di nuovo capovolta e tu con essa, granello della polvere!». Non ti rovesceresti a terra, digrignando i denti e maledicendo il demone che cosí ha parlato? Oppure hai forse vissuto una volta un attimo immenso, in cui questa sarebbe stata la tua risposta: «Tu sei un dio e mai intesi cosa piú divina»? Se quel pensiero ti prendesse in suo potere, a te, quale sei ora, farebbe subire una metamorfosi, o forse ti stritolerebbe; la domanda per qualsiasi cosa: «Vuoi tu questo ancora una volta e ancora innumerevoli volte» graverebbe sul tuo agire come il peso piú grande! Oppure, *quanto dovresti essere ben disposto verso te stesso e la vita, per non desiderare piú alcun'altra cosa con piú fervore che questa ultima eterna sanzione, questo suggello*? (corsivo mio) [37].

Nessuna delle successive versioni dell'idea di eterno ritorno mostra in modo altrettanto indubbio ciò che ne costituisce la caratteristica essenziale: non si tratta di una teoria o di una dottrina, nemmeno di una ipotesi, ma di un semplice esperimento di pensiero. Come tale, siccome implica un ritorno sperimentale all'antica concezione ciclica del tempo, tale idea sembra essere in flagrante contraddizione con ogni possibile idea di Volontà, i progetti della quale presuppongono sempre un tempo lineare e un futuro che sia sconosciuto e perciò accessibile al mutamento. Nel contesto degli enunciati dello stesso Nietzsche sulla Volontà, e sul passaggio ch'egli postula dall'Io-voglio all'anticipazione di un Io-posso, la sola affinità tra le due storie sembrerebbe consistere nell'«attimo immenso» della traboccante «benevolenza» — l'essere «ben disposto» verso la Vita — che palesemente, nei due casi, ha dato origine al pensiero.

[37] F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, libro IV, n. 341 (trad. it. *La gaia scienza*, in *Opere*, cit., vol. V, tomo II, pp. 201-202).

Se lo si guarda nei termini dell'idea nietzscheana di Volontà, si tratterebbe dell'attimo in cui il sentimento dell'Io-posso è al culmine e distilla un generale «sentimento di forza» (*Kraftgefühl*). Tale sentimento, osserva Nietzsche, spesso sorge in noi «prima ancora dell'atto, causato dall'idea di ciò che ci accingiamo a compiere (come alla vista d'un nemico o di un ostacolo cui ci sentiamo eguali)». Per la volontà operativa tale emozione è di scarsa conseguenza: resta «sempre un sentimento concomitante» cui si ascrive, a torto, la «forza dell'azione», la natura e la funzione di un agente causale: «La nostra credenza nella causalità è credenza nella forza e nell'effetto: una proiezione della nostra esperienza [nella quale] identifichiamo la forza e il sentimento della forza» [38]. La celebre scoperta di Hume che la relazione di causa e effetto riposa su una credenza generata dall'abitudine e dall'associazione, non già sulla conoscenza, è ripetuta *ex novo*, con molteplici variazioni, da Nietzsche, che non sapeva di aver avuto un predecessore.

La sua analisi è piú critica e penetrante poiché, al posto del calcolo dell'utile di Hume e del suo «sentimento morale», egli colloca l'esperienza di un Io-voglio seguita da un effetto, si avvale, cioè, della circostanza che l'uomo ha coscienza di se stesso come agente causale ancor prima di aver fatto alcunché. Ma Nietzsche non crede che la Volontà si renda per questo meno irrilevante: per lui come per Hume, la volontà libera è un'illusione radicata nella natura umana, un'illusione da cui la filosofia, un esame critico delle nostre facoltà, saprà guarirci. Senonché per Nietzsche, le conseguenze etiche della terapia sono decisamente piú serie.

Se non è piú possibile attribuire «il valore d'una azione ... all'*intenzione*, allo scopo per il quale si è agito o vissuto ... [se] l'assenza negli eventi di scopo e intenzione viene sempre di piú alla luce della coscienza», sembra inevitabile concludere che «Niente ha significato», poiché «questa melanconica sentenza significa: "Ogni significato sta nell'intenzione e una volta che l'intenzione venga a mancare del tutto, viene a mancare del tutto anche il significato"». Quindi, «Perché uno "scopo" non potrebbe essere che un epifenomeno, nella serie di modificazioni delle forze effettive che provocano l'azione

[38] F. Nietzsche, *The Will to Power*, trad. ingl. cit., n. 664.

conforme allo scopo — un pallido fantasma proiettato nella coscienza ... un sintomo dell'accadere, *non* la sua causa? — Ma con ciò non abbiamo criticato la *volontà stessa*? non è un'illusione il prendere come causa ciò che sorge nella coscienza come atto di volontà?» (il corsivo è mio) [39].

Poiché questo passo è coevo ai brani sull'«Eterno Ritorno», è giustificato il nostro interrogativo se e come questi due pensieri possano, se non conciliarsi, essere comunque concepiti in modo non contraddittorio. Soffermiamoci dapprima, molto rapidamente, a commentare le poche importanti proposizioni di natura non speculativa ma, piuttosto, descrittiva, destinate da Nietzsche alla Volontà.

C'è in primo luogo — ciò che pare ovvio, ma non era mai stato segnalato prima — che «la Volontà non riesce a volere a ritroso»: non può arrestare la ruota del tempo. È questa la versione nietzscheana dell'Io-voglio-e-*non*-posso, poiché è proprio questo volere a ritroso ciò che la Volontà vuole ed intende. Da tale impotenza Nietzsche fa derivare ogni umana malvagità: il risentimento, la sete di vendetta (si punisce perché non si può disfare ciò che è stato fatto), la sete del potere di dominare gli altri. A questa «genealogia della morale», si potrebbe aggiungere che l'impotenza della Volontà persuade gli uomini a stimare preferibile guardare all'indietro, ricordando e pensando, poiché allo sguardo retrospettivo tutto ciò che è *appare* necessario. E il ripudio del volere affranca l'uomo da una responsabilità che sarebbe intollerabile se ciò che è stato fatto potesse essere disfatto. Comunque sia, fu probabilmente lo scontro della Volontà con il passato che indusse Nietzsche ai suoi esperimenti con l'Eterno Ritorno.

In secondo luogo, il concetto di «volontà di potenza» è ridondante: la Volontà genera potere col suo stesso volere e perciò la volontà che ha per obiettivo l'umiltà non è meno potente della volontà di dominare sugli altri. L'atto di volere stesso è già un atto di potenza, un'indicazione di forza (il «sentimento di forza», *Kraftgefühl*) che va al di là di quanto è richiesto per far fronte ai bisogni e alle esigenze della vita quotidiana. Se negli esperimenti di pensiero nietzscheani esiste un'aperta contraddizione, è la contraddizione tra l'impotenza fattuale della Volontà (che vuole ma non può volere a ritroso) e questo sentimento di forza.

[39] *Ibidem*, n. 666 (trad. it. *Frammenti postumi (1885-1887)*, in *Opere*, cit., vol. VIII, tomo I, pp. 237-238).

Infine, la Volontà — sia che voglia a ritroso e senta la propria impotenza, sia che voglia in avanti e senta la propria forza — trascende la semplice datità del mondo. Tale trascendenza è gratuita e corrisponde alla traboccante sovrabbondanza della Vita. Quindi l'autentico obiettivo della Volontà è l'abbondanza: «con le parole "libertà della Volontà" intendiamo questo sentimento di un sovrappiú di forza», e questo sentimento è piú di una mera illusione della coscienza poiché trova di fatto corrispondenza nella sovrabbondanza della vita stessa. Si potrebbe perciò intendere la Vita tutta come Volontà di Potenza: «Solo dove è vita è anche volontà: ma non volontà di vita, bensí ... volontà di potenza» [40]. Infatti, allo stesso modo, si potrebbe benissimo spiegare «il nutrimento» come la «conseguenza di una appropriazione insaziabile, della volontà di potenza [e] la "procreazione" [come] la disgregazione che subentra per l'impotenza delle cellule dominanti a organizzare ciò di cui ci si è appropriati» [41].

A questo trascendere, che è connaturato al volere, Nietzsche dà il nome di «Oltrepassamento». Esso diviene possibile in ragione dell'abbondanza: l'attività stessa è percepita come creatività, e la «virtú» che corrisponde a tutto questo complesso di idee è la Generosità — l'oltrepassamento vittorioso della sete di vendetta. È lo sperpero, la «baldanza temeraria [*Übermut*] di una volontà straripante e prodiga» che dischiude un futuro al di là del passato e del presente. Il *sovrappiú*, per Nietzsche non meno che per Marx (il fatto puro e semplice di un'eccedenza di forza lavoro una volta che si sia fatto fronte alle esigenze della conservazione della vita individuale e della sopravvivenza della specie), costituisce la *conditio per quam* di ogni cultura. Il cosiddetto oltreuomo è l'uomo in quanto sia in grado di trascendersi, di «oltrepassare» se stesso. Ma questo oltrepassare, non dimentichiamolo, è un esercizio puramente mentale: ricreare «ogni "cosí fu" in un "cosí volli

[40] F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, parte II, «Della vittoria su se stessi» (trad. it. *Cosí parlò Zarathustra*, in *Opere*, cit., vol. VI, tomo I, p. 140).

[41] F. Nietzsche, *The Will to Power*, trad. ingl. cit., n. 660 (trad. it. *Frammenti postumi (1885-1887)*, in *Opere*, cit., vol. VIII, tomo I, pp. 84-85).

che fosse!", solo questo può essere per me redenzione!»[42]. Infatti, «l'Uomo cerca ... un mondo che non si contraddica che non illuda, non cambi, un mondo *vero*». L'Uomo, quando è onesto fino in fondo, è un nichilista, vale a dire, è «colui che del mondo qual è giudica che *non* dovrebbe essere e, del mondo quale dovrebbe essere, giudica che non esiste ... [Per oltrepassare il nichilismo è necessaria] la forza di rovesciare i valori e divinizzare ... il mondo apparente come l'unico mondo e chiamarlo buono»[43].

Palesemente, ciò che è necessario non è cambiare il mondo o gli uomini, ma cambiare il loro modo di «valutarlo», il loro modo, in altre parole, di pensare e riflettere su di esso. Come dice lo stesso Nietzsche, ciò che deve essere oltrepassato sono i filosofi, coloro la cui «vita è un esperimento di conoscenza»[44]: si deve insegnare loro come lottare. Se avesse elaborato questi pensieri in forma sistematica, Nietzsche avrebbe creato una sorta di dottrina alla Epitteto, anche se enormemente piú ricca, insegnando una volta di piú l'«arte del vivere la propria vita» e il suo espediente psicologicamente efficacissimo che consiste nel *volere* che accada ciò che accade comunque[45].

Ma il fatto è che Nietzsche, che conosceva e stimava Epitteto in sommo grado, non si arrestò alla scoperta dell'onnipotenza spirituale della Volontà. Egli si avventurò in una costruzione del mondo dato che avesse un senso, fosse una dimora adeguata per una creatura la cui «forza di volontà [è abbastanza grande] per fare a meno del significato delle cose ... [che] riesce a sopportare di vivere in un mondo privo di significato»[46]. «Eterno Ritorno» è il nome di questo pensiero redentore estremo nella misura in cui vi si proclama l'«*Innocenza* di ogni Divenire» (*die Unschuld des Werdens*) e, con essa, la sua assenza intrinseca di scopo e di direzione, il suo affrancamento da ogni colpa e responsabilità.

[42] F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, parte II, «Della redenzione» (trad. it. cit., in *Opere*, vol. VI, tomo I, p. 170).

[43] F. Nietzsche, *The Will to Power*, trad. ingl. cit., n. 585 A (trad. it. *Frammenti postumi (1887-1888)*, in *Opere*, cit., vol. VIII, tomo II, pp. 25-27).

[44] F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, libro IV, n. 324 (trad. it. *La gaia scienza*, in *Opere*, cit., vol. V, tomo II, p. 186).

[45] V. *supra* le pp. 335-344.

[46] F. Nietzsche, *The Will to Power*, trad. ingl. cit. n. 585 A (trad. it. *Frammenti postumi (1887-1888)*, in *Opere*, cit., vol. VIII, tomo II, pp. 26-27).

«Innocenza del Divenire» ed «Eterno Ritorno» non sono ricavati da una facoltà spirituale; hanno radice nel *fatto* irrefragabile che noi siamo realmente «gettati» nel mondo (Heidegger), che nessuno ci ha chiesto se desiderassimo essere qui o essere cosí come siamo. In realtà, per quanto sappiamo o potremo mai sapere, «nessuno è responsabile del proprio essere qui, del suo essere costituito in questo o in quel modo, di trovarsi in questa situazione e in questo ambiente». Di conseguenza, l'intuizione fondamentale dell'essenza dell'Essere è «che *non esistono per nulla fatti morali*», intuizione che Nietzsche, com'egli rivendicò, fu «il primo a formulare». Le sue conseguenze sono enormi, non solo perché il Cristianesimo col suo concetto di un «ordine etico del mondo ... appesta l'innocenza del divenire per mezzo della "pena" e della "colpa" [e si può dunque considerare] una metafisica del boia», ma in quanto, con la soppressione di intenzione e scopo, con l'eliminazione di un qualcuno che possa «essere reso responsabile», è eliminata la causalità stessa: nulla può «essere ricondotto» a una causa una volta che la «*causa prima*» sia stata eliminata[47].

Con l'eliminazione di causa e effetto, non vi è piú senso alcuno anche nella strutturazione lineare del Tempo, il cui passato è sempre inteso come la causa del presente, il cui presente è il tempo dell'intenzione e della preparazione dei nostri progetti per il futuro e il cui futuro è l'esito degli altri due. Inoltre, tale costruzione temporale si sgretola sotto il peso della percezione non meno concreta che «Tutto passa», che il futuro reca solo ciò che *sarà stato* e che pertanto tutto ciò che è «è degno di perire»[48]. Proprio come ogni Io-voglio, nella sua identificazione con la parte che comanda del due-in-uno, costituisce l'anticipazione trionfale di un Io-posso, cosí l'attesa, la tonalità emotiva di cui la Volontà tinge l'anima, alberga dentro di sé la malinconia di un e-anche-questo-*sarà-stato*, la prefigurazione del passato del futuro, che riafferma il Passato come il tempo [*tense*] dominante del Tempo. La sola redenzione da questo Passato che divora ogni cosa è il pensiero che tutto ciò che passa ritorna, dunque una costruzione temporale ciclica tale che l'Essere si muove in se stesso come un pendolo.

[47] Cfr. *Götzen-Dämmerung*, in particolare, «I quattro grandi errori» (trad. it. *Crepuscolo degli idoli*, in *Opere*, cit., vol. VI, tomo III, pp. 92-93).

[48] Cfr. *Also sprach Zarathustra*, parte II, «Della redenzione» (trad. it. cit., p. 171).

Non è la Vita stessa costruita in questo modo, l'oggi non segue al domani, le stagioni non si succedono alle stagioni ripetendosi nell'eternità del sempre uguale? Non è questa visione del mondo tanto «piú fedele» alla realtà, cosí come la conosciamo, della visione del mondo dei filosofi? «Se il movimento del mondo tendesse a uno stato finale, tale stato sarebbe già stato raggiunto. Il solo fatto fondamentale, però, è che esso non tende a uno stato finale; ogni filosofia o ipotesi scientifica ... che necessiti di un simile stato è *confutata* da questo unico fatto. Io cerco una concezione del mondo che faccia giustizia a *questo* fatto. Si deve spiegare il Divenire senza far ricorso ad intenzioni finali; il Divenire deve apparire giustificato in ogni suo istante (o apparire *non valutabile*; il che riesce alla stessa cosa); non è assolutamente lecito giustificare il presente con un futuro, o il passato con il presente ...». Alla fine, ecco il riepilogo di Nietzsche: «1. Il Divenire non tende a uno *stato finale*, non sfocia in un essere!. 2. Il Divenire non è uno *stato* meramente *apparente*; forse il mondo degli esseri non è che apparenza. 3. Il Divenire è [di eguale valore] ad ogni momento ... in altre parole, non ha valore di sorta, poiché manca qualcosa con cui misurarlo ... *Il valore complessivo del mondo non è valutabile*»[49].

Nel coacervo di aforismi, osservazioni e esperimenti di pensiero che costituiscono la raccolta postuma intitolata *La volontà di potenza* l'importanza di quest'ultimo passo, che ho riportato quasi per intero, non è facile da appurare. A giudicare secondo criteri interni, sono incline a reputarlo l'ultima parola di Nietzsche sull'argomento; e quest'ultima parola enuncia a chiare lettere il ripudio della Volontà e dell'io che vuole, le cui esperienze interne hanno indotto illusoriamente gli uomini che pensano a supporre che cosa, quali causa e effetto, intenzione e obiettivo, esistano realmente. L'"oltreuomo" è colui che è passato oltre simili illusioni, e la sua visione è abbastanza forte sia per resistere all'erompere della Volontà sia per distogliere il proprio volere, redimerlo da ogni oscillazione, ridurlo a quella calma immota in cui «guardare altrove» è «l'unica negazione»[50], poichè, alla fine, nulla resta se

[49] Cfr. *The Will to Power*, trad. ingl. cit., n. 708 (trad. it. *Frammenti postumi (1887-1888)*, in *Opere*, cit., vol. VIII, tomo II, pp. 245-247).

[50] F. Nietzsche, *Die fröbliche Wissenschaft*, libro IV, n. 276 (trad. it. *La gaia scienza*, in *Opere*, cit., vol. V, tomo II, p. 159).

non «il desiderio di essere uno che dice 'sí'», di benedire tutto ciò che esiste perchè è, di «benedire e dire Amen»[51].

3. *La Volontà di non volontà di Heidegger*

Nè la parola «volere» nè la parola «pensare» trovano posto nell'opera di Heidegger anteriore alla cosiddetta «svolta» o *Kehre*, verificatasi intorno alla metà degli anni '30. E in *Essere e tempo*[52] il nome di Nietzsche non è mai ricordato. Quindi la posizione di Heidegger nei confronti della facoltà della Volontà, culminante nella sua insistenza appassionata su un volere di «*non* volere» — qualcosa, è evidente, che non ha nulla a che fare con l'oscillazione della Volontà tra *velle* e *nolle*, volere e non-volere — scaturisce dalla sua analisi estremamente puntuale dell'opera di Nietzsche, alla quale, dopo il 1940, non cessa di fare ritorno. Nondimeno, i due volumi del *Nietzsche*, pubblicati nel 1961, sono per taluni versi i piú rivelatori: essi contengono alcuni corsi universitari tenuti negli anni dal '36 al '40, gli anni stessi, cioè, in cui la «svolta» ebbe effettivamente luogo, quando perciò non era ancora assoggettata alle piú tarde interpretazioni da parte dello stesso Heidegger. Se si leggono questi due volumi ignorando la successiva reinterpretazione heideggeriana (comparsa prima del *Nietzsche*), si è tentati di datare la «svolta» come concreto evento autobiografico esattamente tra il primo e il secondo volume: in sintesi, se il primo volume spiega Nietzsche procedendo ancora al suo fianco, il secondo è scritto in tono sommessamente ma inequivocabilmente polemico. Quest'importante mutamento di «tono» o di «stato d'animo» è stato rilevato, per quanto mi è

[51] F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, parte III, «Prima che il sole ascenda», nonché «I sette sigilli (Ovvero: il canto «sí e amen»)» (trad. it. cit., pp. 201 e 279-283).

[52] V. l'eccellente *Index* di tutta l'opera di Heidegger sino ai *Wegmarken* (1968) inclusi a cura di Hildegard Feick, Tübingen, 1968, seconda edizione. Alla voce «*Wille Wollen*», l'*Index* rinvia il lettore a «*Sorge, Subject*» e cita da *Sein und Zeit* un'unica proposizione: «*Wollen und Wünschen sind im Dasein als Sorge verwurzelt*». Ho già ricordato come l'accento posto dalla modernità sul futuro come tempo dominante del tempo fosse palese nella scelta heideggeriana della Cura come concetto esistenziale dominante nelle sue prime analisi dell'esistenza umana. Se si rileggono le sezioni corrispondenti di *Sein und Zeit* (in particolare la n. 41), diviene manifesto che Heidegger si servì piú tardi per le sue analisi della Volontà di certe caratteristiche della Cura.

noto, soltanto da J.L. Metha, nel suo eccellente volume su Heidegger[53], nonchè, con minor incisività, da Walter Schulz. Il rilievo e la pertinenza di tale datazione appaiono evidenti: ciò contro cui era originariamente rivolto il capovolgimento attuato dalla *Kehre* è in primo luogo la volontà di potenza. Nella lettura di Heidegger, la volontà di egemonia e di dominio appare come una sorta di peccato originale, del quale egli stesso si ritenne colpevole quando cercò di fare i conti con il suo breve passato nel movimento nazista.

Quando piú tardi, per la prima volta nella *Lettera sull'umanismo* (1949)[54], egli annunciò pubblicamente che c'era stata una «svolta», da anni, in realtà, in un senso piú generale, stava riformulando la propria visione della storia dai Greci sino al presente, concentrando in primo luogo l'attenzione non sulla Volontà, ma sulla relazione tra l'Essere e l'Uomo. In origine, nel corso di quegli anni, la *Kehre* era consistita in un volgersi contro l'autoaffermazione dell'uomo, che (cosí come proclamata nel celebre discorso pronunziato quando Heidegger divenne rettore dell'Università di Friburgo, nel 1933[55]) s'incarnava simbolicamente in Prometeo, il «protofilosofo», figura che nella sua opera non viene piú richiamata. Ora, invece, la *Kehre* si volgeva contro il supposto soggettivismo di *Essere e tempo* e l'interesse primario di quel libro per l'esistenza dell'uomo, per il suo modo di essere.

Esponendo il problema in modo schematico e forse troppo semplicistico, benché Heidegger si fosse da sempre interessato al «problema del senso dell'Essere», il suo primo e «provvisorio» obiettivo era analizzare l'essere dell'«uomo» come solo ente che può porre il problema poichè ne va del suo stesso essere. Quindi, allorchè formula l'interrogazione 'Che cos'è l'Essere?', l'uomo è ricacciato in se stesso. Ma quando ricacciato in se stesso egli formula l'interrogazione 'Che cos'è l'Uomo?', è l'Essere a venire viceversa in primo piano; è l'Essere, si scopre ora, che impone all'uomo di pensare («Heidegger fu costretto ad abbandonare il cammino originario di *Essere e tempo*: invece di cercare d'accostarsi all'Essere attraverso l'apertura e la trascendenza cooriginarie all'uomo, egli

53 Cfr. J.L. Metha, *The Philosophy of Martin Heidegger*, New York, 1971, p. 112.
54 Prima edizione, Frankfurt, 1949, p. 17.
55 *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität.*

tenta ora di definire l'uomo in termini di Essere»)[56]. E la prima richiesta di cui l'Essere investe l'uomo è pensare fino in fondo la «differenza ontologica», cioè la differenza tra il semplice ente che è e l'Essere di questa stessa «essentità», l'Essere dell'Essere. Secondo la formulazione dello stesso Heidegger, nella *Lettera sull'umanismo*, «Detto semplicemente, il pensiero è il pensiero dell'Essere, nel duplice senso del genitivo. Il pensiero è pensiero dell'Essere in quanto, prodotto e costituito dall'Essere, esso appartiene all'Essere. Allo stesso tempo è pensiero dell'Essere in quanto, appartenendo all'Essere, sta in ascolto dell'Essere»[57]. L'ascolto dell'uomo converte in discorso la silenziosa pretesa dell'Essere e «il linguaggio è il linguaggio dell'Essere come le nuvole sono le nuvole del cielo»[58].

La «svolta» in questo senso ha due conseguenze rilevanti, che non hanno pressochè nulla a che fare con il ripudio della Volontà. In primo luogo, il Pensiero non è piú «soggettivo». Indubbiamente, se non fosse pensato dall'uomo, l'Essere non si renderebbe manifesto; esso dipende dall'uomo, che gli offre una dimora: «il linguaggio è la dimora dell'Essere». Ma ciò che l'uomo pensa non scaturisce dalla sua spontaneità o dalla sua creatività; è la risposta obbediente al comando dell'Essere. In secondo luogo, gli enti in cui il mondo delle apparenze è dato all'uomo lo distolgono dall'Essere, che si nasconde dietro di essi — proprio come gli alberi nascondono la foresta che purtuttavia, vista dal di fuori, è costituita da essi.

In altre parole, l'«Oblio dell'Essere» (*Seinsvergessenheit*) rientra nella natura stessa della relazione tra l'Uomo e l'Essere. Heidegger ora non s'accontenta piú di sopprimere l'io che vuole a vantaggio dell'io che pensa — sostenendo, ad esempio, come avviene ancora nel *Nietzsche*, che l'insistenza della Volontà sul futuro costringe l'uomo all'*oblio* del passato, defraudando il pensiero della sua attività piú autentica, che è *an-denken*, rammemorare: «La Volontà non ha mai posseduto in proprio il cominciamento, lo ha da sempre per essenza abbandonato col dimenticare»[59]. Adesso Heidegger desoggettivizza il pensiero stesso, lo depriva del suo Soggetto, l'uomo in

56 Cfr. J.L. Metha, *op. cit.*, p. 43.
57 M. Heidegger, *Brief über den «Humanismus»*, in appendice a *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern, 1947, p. 57 (trad. it. *Lettera sull'Umanismo*, Torino, 1975).
58 *Ibidem*, p. 47.
59 M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., vol. II, p. 468.

quanto essere pensante, e lo trasforma in una funzione dell'Essere, nel quale ogni «efficacia riposa... e di là scorre verso l'essente [*das Seiende*]», determinando per ciò stesso il corso reale del mondo. «Il pensiero, a sua volta, si lascia reclamare dall'Essere [vale a dire, dal significato reale di ciò che accade attraverso l'essente] per dare espressione alla verità dell'Essere»[60]. Questa reinterpretazione della «svolta», piú che la *Kehre* stessa, determina l'intera evoluzione della tarda filosofia heideggeriana. Contenuta *in nuce* nel *Brief über den Humanismus*, che interpreta *Essere e tempo* come prefigurazione e necessaria fondazione preparatoria della «svolta», essa si impernia sull'idea che pensare, cioè, «dire l'impronunciata parola dell'Essere» sia l'unico «fare» (*Tun*) autentico dell'uomo; è qui che la «Storia dell'Essere» (*Seinsgeschichte*), trascendente tutti i semplici atti umani e ad essi superiore, avviene realmente. Questo pensare rammemora in quanto ode la voce dell'Essere nelle parole dei grandi filosofi del passato; ma il passato viene a questo pensare dalla direzione opposta, cosí che la «discesa» (*Abstieg*) nel passato coincide con la paziente, pensosa attesa dell'avvento del futuro, l'«*avenant*»[61].

Ma iniziamo dalla *Kehre* originaria. Già nel primo volume del *Nietzsche*, in cui segue puntualmente le caratterizzazioni descrittive nietzscheane della Volontà, Heidegger si avvale di ciò che piú tardi figurerà come «differenza ontologica»: la distinzione tra l'Essere dell'Essere e l'«essentità» (*Seiendheit*) degli enti. Secondo questa interpretazione, la volontà di potenza significa l'essente, il modo primario in cui tutto ciò che è di fatto *è*. Sotto questo profilo, la Volontà è intesa come mera funzione del processo vitale — «il mondo viene in essere attraverso lo svolgersi del processo vitale»[62] — laddove l'«Eterno Ritorno» è visto come il termine nietzscheano per designare l'Essere dell'Essere, per il quale la natura transeunte del tempo è abolita e il Divenire, il *medium* del «tendere a...» della volontà di potenza, riceve il suggello dell'Essere. L'«Eterno Ritorno» è il pensiero piú affermativo poichè è la negazione della negazione. In tale prospettiva, la volontà di potenza non è se non un impulso biologico che continua a far

[60] M. Heidegger, *Brief uber den «Humanismus»*, cit., p. 53 (trad. it. cit.).
[61] *Ibidem*, pp. 46-47.
[62] M. Heidegger, *Nietzsche*, vol. I, p. 624.

girare la ruota ed è trasceso da una Volontà che è andata oltre il semplice istinto vitale nel suo dire «Sí» alla Vita. Nella concezione di Nietzsche, come si è visto, «il Divenire non ha meta; non sfocia in un 'Essere'...; il Divenire è di eguale valore ad ogni momento;... in altre parole, non ha valore di sorta, poichè qualcosa con cui misurarlo, e rispetto a cui la parola 'valore' avrebbe senso, non c'è»[63].

Nella lettura di Heidegger, la vera contraddizione in Nietzsche non è dovuta all'apparente opposizione tra l'Eterno Ritorno, con la sua concezione temporale ciclica, e la volontà di potenza, che, nella sua direzionalità tendente a una meta, presuppone una concezione temporale rettilinea. La contraddizione risiede, piuttosto, nella nietzscheana «transvalutazione dei valori» che, a detta dello stesso Nietzsche, non può avere senso se non nella cornice della volontà di potenza, ma in cui, nondimeno, egli vedeva la conseguenza estrema del pensiero dell'«Eterno Ritorno». In altri termini è la volontà di potenza, «in se stessa ponente-valori», che in ultima analisi determina la filosofia nietzscheana della Volontà. Alla fine, la volontà di potenza «valuta» un Divenire che si ripete in eterno come la sola via d'uscita dall'insensatezza della vita e del mondo, e tale trasposizione non equivale solamente a un ritorno alla «soggettività il cui segno distintivo è il pensare per valori»[64], ma soffre altresí della stessa mancanza di radicalismo caratteristica del platonismo rovesciato di Nietzsche che, ponendo le cose a testa in giú o a testa in su, conserva tuttavia intatta la cornice categoriale entro cui può essere effettuato ogni capovolgimento di questo genere.

Le analisi strettamente fenomenologiche della Volontà nel primo volume del *Nietzsche* si pongono nel solco delle analisi del sé di *Essere e tempo*, senonchè ora la Volontà prende il posto che nell'opera precedente era assegnato alla Cura: «L'auto-osservazione e l'auto-esame — si legge — non portano mai alla luce l'io nè mostrano come noi stessi siamo. Ma nel volere, e anche nel non-volere, avviene proprio questo: appariamo in una luce che è essa stessa illuminata dall'atto del volere. Volere significa sempre: portarsi al proprio se stesso....

[63] F. Nietzsche, *The Will to Power*, trad. ingl. cit., n. 708 (trad. it. *Frammenti postumi (1887-1888)*, in *Opere*, cit., vol. VIII, tomo II, pp. 245-247).
[64] M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., vol. II, p. 272. Cfr. J.L. Metha, *op. cit.*, p. 179.

Volendo, incontriamo noi stessi come Chi autenticamente siamo...»[65]. Quindi, «volere, secondo la sua essenza, è volere il proprio se stesso, ma non un se stesso semplicemente dato, che è cosí come è, bensí quel se stesso che vuole divenire ciò che è.... La volontà di andar lontano dal proprio se stesso è in fondo un atto di nolontà»[66]. Vedremo in seguito come questo ritorno alla concezione dell'io di *Essere e tempo* non sia privo d'importanza per la «svolta», o «mutamento di stato d'animo», manifesta nel secondo volume.

Nel secondo volume, ogni accento si sposta in modo risolutivo dal pensiero dell'«Eterno Ritorno» a un'interpretazione della Volontà quasi esclusivamente come volontà di potenza, piú nel senso specifico di una volontà di signoria e di dominio che quale espressione dell'istinto vitale. L'idea del primo volume, secondo cui ogni atto di volontà, per effetto del suo carattere di comando, genera una contro-volontà (*Widerwillen*) — la nozione, cioè, di un ostacolo necessario interno a ogni atto della volontà, che deve prima trionfare di un non-volere — viene ora generalizzata come la caratteristica intrinseca di ogni atto produttivo. Per un falegname, ad esempio, il legno costituisce l'ostacolo «contro il quale» lavora allorché lo costringe a divenire una tavola[67]. E ciò viene ulteriormente generalizzato: ogni oggetto, proprio perché «oggetto» — e non semplicemente una cosa, indipendente dal valutare, calcolare e produrre dell'uomo — c'è per essere superato da un soggetto. La volontà di potenza costituisce il culmine della soggettivizzazione propria dell'epoca moderna; tutte le facoltà dell'uomo sottostanno al comando della Volontà. «La Volontà è voler essere padrone... [È] fondamentalmente ed esclusivamente: Comandare... Nel comando, il comandante... ubbidisce... a se stesso. Pertanto [l'io] che comanda è il suo stesso superiore»[68].

Qui la concezione della Volontà perde realmente quelle caratteristiche biologiche che giocano un ruolo tanto rilevante nell'interpretazione nietzscheana della Volontà come semplice sintomo dell'istinto vitale. È nella natura della potenza — e non piú della sovrabbondanza e dell'eccedenza della vita — estendersi ed espandersi: «La potenza esiste e rimane tale solo

[65] M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., vol. I, pp. 63-64.
[66] *Ibidem*, p. 161.
[67] *Ibidem*, vol. II, p. 462.
[68] *Ibidem*, p. 265.

in quanto è accrescimento della sua potenza e in quanto [la volontà di potenza] comanda tale accrescimento». La Volontà è di impulso a se stessa in quanto impartisce ordini; non la vita, ma «la volontà di potenza è l'essenza della potenza. Questa essenza, e mai un quantum [limitato] di potenza, resta l'obiettivo della Volontà, in questo senso, che la Volontà esiste e rimane tale solo in rapporto alla potenza. Per questo la Volontà ha necessariamente bisogno di tale obiettivo. Per questo, parimenti, un orrore del vuoto pervade essenzialmente ogni volere... Nella prospettiva della Volontà... [il nulla] consiste nell'estinzione della Volontà nel non volere... Perciò... [citando Nietzsche] la volontà 'vuole il nulla piuttosto che non volere'... 'Voler il nulla' significa qui *volere... la negazione, la distruzione, la devastazione*» [corsivo mio][69].

L'ultima parola di Heidegger sulla Volontà concerne la sua natura distruttiva, proprio come l'ultima parola di Nietzsche concerneva la sua «creatività» e sovrabbondanza. Tale natura distruttiva si rende manifesta nell'ossessione della Volontà per il futuro, che spinge l'uomo all'oblio. Per volere il futuro, nel senso di esserne il padrone, l'uomo deve dimenticare e da ultimo distruggere il passato. Dalla scoperta nietzscheana che la Volontà non può «volere a ritroso» non seguono solo frustrazione e risentimento, ma anche la volontà attiva, positiva, di annientare quello che fu. E poiché tutto ciò che è reale è «divenuto», vale a dire, incorpora un passato, la natura distruttiva del volere concerne in fin dei conti tutto ciò che è.

Cosí, secondo il riepilogo heideggeriano di *Che cosa significa pensare?*:

> Di fronte a ciò che "fu", il volere non ha piú nulla da dire ... il "cosí fu" resiste al volere della Volontà ... il "cosí fu" è dunque ciò che è avverso e contrario alla Volontà ... Ma con questa avversione, ciò che è contrario mette radice nel volere stesso. Il volere ... ne soffre — la Volontà cioè soffre di se stessa ... dell' ... andato via, il passato. Ma il passato discende dal passare ... Cosí la Volontà stessa vuole il passare ... L'avversione della Volontà contro ogni "cosí fu" appare come *volontà di far sí che tutto perisca*, dunque di volere che tutto meriti di perire. L'avversione che nasce nella volontà è cosí la volontà contro tutto ciò che passa — ossia, contro *tutto ciò* che sorge a partire da un sorgere e *perdura* [corsivi miei][70].

[69] *Ibidem*, p. 267.
[70] M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, cit., pp. 92-93 (trad. it. *Che cosa significa pensare?*, cit., vol. I, pp. 87-88).

In questa lettura radicale di Nietzsche, la Volontà è secondo la sua essenza distruttiva, ed è contro tale essenza distruttiva che si pone la *Kehre* originaria di Heidegger. Conformemente a questa interpretazione, la natura stessa della tecnica consiste nella volontà di volontà, vale a dire, nella volontà della volontà di sottomettere il mondo intero al proprio dominio e alla propria signoria, la cui fine naturale può essere solo la distruzione totale. L'alternativa a tale signoria consiste nel «lasciar-essere», e il lasciar-essere in quanto attività si identifica con il pensare che obbedisce alla chiamata dell'Essere. Lo stato emotivo che pervade il lasciar-essere del pensiero è l'opposto della tonalità del «tendere a...» conforme a scopo che abita il volere; piú tardi, nella reinterpretazione heideggeriana della «svolta», riceve il nome di «*Gelassenheit*», la calma dell'abbandono che corrisponde al lasciar-essere e «ci prepara» a «un pensare che non è un volere»[71]. Questo pensare è «al di là della distinzione tra attività e passività» poiché é al di là del «dominio della Volontà», al di là, cioè, della categoria di causalità che, d'accordo con Nietzsche, Heidegger fa discendere dall'esperienza del causare effetti propria dell'io che vuole, quindi da un'illusione prodotta dalla coscienza.

Che pensare e volere non siano semplicemente due facoltà diverse dall'ente enigmatico chiamato «uomo», ma siano in opposizione, è idea che venne tanto a Nietzsche quanto a Heidegger. È la loro versione del conflitto mortale che ha luogo allorché il due-in-uno della coscienza, attualizzato nel dialogo silenzioso tra me e me stesso, muta la sua armonia e la sua amicizia originarie in un conflitto mortale tra volontà e contro-volontà, tra comando e resistenza. Ma è vero che abbiamo trovato testimonianza di questo conflitto lungo tutto il corso della storia della facoltà di volere.

La differenza tra la posizione di Heidegger e quella dei suoi predecessori sta in questo: la mente dell'uomo, reclamata dall'Essere affinché ne trasponga nel linguaggio la verità, è soggetta a una *Storia* dell'Essere (*Seinsgeschichte*), e tale Storia determina se gli uomini rispondono all'Essere in termini di volere o in termini di pensare. La *Storia* dell'Essere, all'opera alle spalle degli attori umani, è ciò che, come lo Spirito del mondo

[71] M. Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen, 1959, p. 33 (trad. it. *L'abbandono*, Genova, 1983, pp. 47-49).

di Hegel, determina i destini degli uomini e si disvela all'io che pensa, se questi sa oltrepassare il volere e attuare il "lasciar-essere".

A prima vista, non si direbbe che un'ennesima versione, forse solo un po' piú sofisticata, dell'astuzia della ragione di Hegel, dell'astuzia della natura di Kant, della mano invisibile di Adam Smith o della Provvidenza divina, tutte forze invisibili, che guidano le alterne vicende degli affari umani verso una meta predeterminata: la libertà in Hegel, la pace perpetua in Kant, l'armonia tra interessi contraddittorî in un'economia di mercato in Adam Smith, la salvezza finale nella teologia cristiana. L'idea in sé — la nozione che le azioni degli uomini siano di per sé inesplicabili e si possano *comprendere* solo come opera di un proposito segreto o di un attore nascosto — è molto piú antica. Già Platone poteva «immaginare che ciascuno di noi viventi sia una marionetta fatta dagli dei, forse per loro balocco, forse per uno scopo piú serio», immaginare che ciò che assumiamo come cause, la ricerca del piacere e la fuga dal dolore, non siano che «i fili da cui siamo mossi»[72].

Non abbiamo certamente bisogno di dimostrare delle influenze storiche per comprendere la persistenza ostinata di quest'idea, dalle eteree visioni di Platone alla compatta costruzione hegeliana — risultato, quest'ultima, di un ripensamento senza precedenti della storia universale che sopprimeva deliberatamente dal registro dei fatti tutto ciò che fosse «semplicemente» fattuale, poiché accidentale e inconseguente. La semplice verità è che nessun uomo può agire da solo, nemmeno quando i motivi della sua azione consistono in certi progetti, desideri, passioni e traguardi propri a lui e a lui soltanto. Né ci è mai possibile realizzare alcunché in modo pienamente conforme al disegno (nemmeno quando, come *archōn*, ci troviamo con successo nella posizione di guide e iniziatori, con la speranza che i nostri seguaci e successori porteranno a compimento ciò che abbiamo iniziato), e ciò, combinandosi con la coscienza di essere *capaci* di causare un effetto, fa nascere l'idea che l'esito effettivo debba certo ascriversi a qualche forza estranea, sovrannaturale, che, non disturbata dalla pluralità umana, ha provveduto al risultato finale. Ci troviamo davanti a una fallacia non dissimile da quella individuata da Nietzsche

[72] Platone, *Leggi*, I, 644 (trad. it. in *Opere*, cit., vol. II, p. 634).

nell'idea di un «progresso» necessario dell'Umanità. Ancora una volta: «L'"umanità" non avanza, essa nemmeno esiste ... [Ma siccome] il tempo va avanti, ci piacerebbe credere che anche tutto ciò che è in esso vada avanti, che lo svolgimento sia uno svolgimento in avanti» [73].

È certo che la *Seinsgeschichte* di Heidegger non può non far pensare allo Spirito del Mondo di Hegel. La differenza, tuttavia, è decisiva. Allorché scorgeva in Napoleone a Jena «lo Spirito del mondo a cavallo», Hegel sapeva anche che, dal canto suo, Napoleone non era consapevole di essere l'incarnazione di tale Spirito, sapeva che egli agiva spinto dalla consueta mescolanza umana di obiettivi a corto raggio, desideri e passioni; per Heidegger, invece, è l'Essere stesso che, *perennemente mutevole*, si manifesta nel pensiero dell'attore, sicché, alla fine, *pensare e agire* coincidono: «Se agire significa dare una mano all'essenza dell'Essere, pensare è in realtà agire, ossia preparare [costruire] per l'essenza dell'Essere nel cuore dell'ente in quanto tale [una dimora] per la quale l'Essere trapone sé e la sua essenza nel linguaggio. Senza il linguaggio, manca al semplice fare la dimensione in cui può divenire efficace e seguire delle direzioni. Il linguaggio, tuttavia, non è mai semplice espressione del pensare, del sentire e del volere. Il linguaggio è la dimensione originaria all'interno della quale l'essere umano può rispondere alla chiamata dell'Essere e, rispondendo, appartenere all'Essere. Il pensiero è l'attualizzazione di tale corrispondenza originaria» [74].

Se si resta nei termini di un semplice rovesciamento di punti di vista, si sarebbe tentati di scorgere nella posizione di Heidegger la giustificazione dell'aforisma con cui Valéry rovescia il motto di Descartes: «*L'homme pense, donc je suis — dit l'univers*» («L'uomo pensa, dunque sono — dice l'Universo») [75]. E l'interpretazione è tanto piú seducente in quanto Heidegger concorderebbe sicuramente con il detto di Valéry secondo cui «*Les évènements ne sont que l'écume des choses*» («Gli eventi non sono che la schiuma delle cose»). È vero, tuttavia, che egli non avrebbe condiviso l'assunto di Valéry che ciò che realmente è — la realtà sottostante la cui superficie è semplice schiuma — s'identifica con la stabile realtà di un Essere sostanziale, in ultima analisi immutabile. Né avrebbe convenuto, prima e dopo la «svolta», che «il nuovo è per definizione la parte peritura delle cose» («*Le nouveau est, par définition, la partie périssable des choses*») [76].

[73] F. Nietzsche, *The Will to Power*, trad. ingl. cit., n. 90 (trad. it. *Frammenti postumi (1888-1889)*, in *Opere*, cit., vol. VIII, tomo III, p. 198).
[74] M. Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, 1962, p. 40.
[75] Citato da J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, Paris, 1974, vol. III, p. 204.

Dal momento della sua reinterpretazione della *Kehre*, Heidegger non ha cessato di insistere sulla continuità del suo pensiero, nel senso che *Essere e tempo* rappresentava una necessaria fondazione preparatoria, contenente già, in modo provvisorio, l'orientamento sostanziale della sua opera successiva. E in realtà la cosa è in gran parte vera, benché poi, in questo modo, si rischi di far torto al radicalismo del successivo capovolgimento e delle conseguenze ch'esso manifestamente implica per il futuro della filosofia. Cominciamo allora con l'enunciare le conseguenze piú sconcertanti, rinvenibili appunto nell'opera successiva: innanzitutto, l'idea che il pensiero in solitudine costituisca in sé e per sé l'unica azione rilevante nel registro dei fatti della storia e, in secondo luogo, che pensare e ringraziare siano lo stesso (e non solo, si badi, per ragioni etimologiche). Fatto questo, intendo cercare di seguire l'evoluzione di certi termini chiave di *Essere e tempo* e di vedere che cosa ne avviene. I tre termini chiave che propongo all'attenzione sono Cura, Morte e se-Stesso.

La *Cura* — in *Essere e tempo*, il modo fondamentale della preoccupazione esistenziale dell'uomo per il proprio essere — non solo scompare a vantaggio della Volontà con cui ha palesemente in comune un certo numero di caratteristiche, ma muta radicalmente la propria funzione. Essa smarrisce, se non altro, il proprio rapportarsi a se stessa, la sua preoccupazione per l'essere stesso dell'uomo, nonché insieme ad essa la tonalità emotiva dell'«angoscia», che si origina allorché il mondo in cui l'uomo è «gettato» si scopre come «il Nulla» a un essere che conosce la propria mortalità — «*das nackte Dass im Nichts der Welt*», «il nudo "Che" nel nulla del mondo» [77].

Ogni accento si sposta dalla *Sorge* come preoccupazione o sollecitudine di se stessa alla *Sorge* come *prendersi* cura, non di sé, ma dell'Essere. L'uomo, che era il «guardiano» prendentesi

[76] P. Valéry, *Tel quel*, in *Oeuvres de Paul Valéry*, Dijon, 1960, vol. II, p. 560.
[77] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., n. 57, pp. 276-277 (trad. it. *Essere e tempo*, cit., p. 335).

cura (*Platzhalter*) del Nulla e perciò aperto al disvelamento dell'Essere, diviene ora il «custode» (*Hüter*) o il «pastore» (*Hirte*) dell'Essere, e il suo linguaggio offre all'Essere la sua dimora.

La *Morte*, d'altra parte, che originariamente era attuale per l'uomo solo come possibilità estrema — «se fosse attualizzata [per esempio, nel suicidio], l'uomo perderebbe la possibilità di assumere, esistendo, l'essere-per-la-morte» [78] — diventa ora lo «scrigno» che «raccoglie», «alberga» e «salvaguarda» l'essenza dei mortali, mortali non perché la loro vita finisce, ma perché essere-morti rientra ancora nel loro essere piú essenziale [79]. (Queste descrizioni, in apparenza eccentriche, sono in realtà connesse con esperienze familiari, di cui è attestazione, per esempio, il vecchio adagio *de mortuis nihil nisi bonum*. Non è la dignità della morte come tale a incuterci riverenza bensí, piuttosto, il singolare mutamento che dalla vita alla morte investe la personalità del defunto. Nel ricordo — il modo in cui i mortali che vivono pensano ai loro morti — ogni cosa avviene come se tutti gli attributi non essenziali perissero con la scomparsa del corpo in cui erano incarnati. I defunti sono serbati nello «scrigno» del ricordo come preziose reliquie di se stessi).

Occupiamoci infine del concetto di *se-Stesso*, il concetto la cui trasformazione nella «svolta» è la piú inattesa e la piú consequenziale. In *Essere e tempo* l'espressione «se-Stesso» costituisce la «risposta alla domanda intorno al "Chi" [dell'uomo]», in quanto distinta dalla domanda intorno al suo "Che cosa"; se-Stesso è l'espressione che designa l'esistenza dell'uomo in quanto distinta da tutte le qualità o attributi che gli avvenga di possedere. Tale esistenza, l'«essere se-Stesso autentico», viene derivata antagonisticamente dal «Si» (*Mit dem Ausdruck "Selbst" antworten wir auf die Frage nach dem Wer des Daseins ... Das eigentliche Selbstsein bestimmt sich als eine existentielle Modifikation des Man*») [80]. Modificando il «Si» della quotidianità in un «essere se stessa», l'esistenza umana produce un «*solus ipse*» e in questo contesto Heidegger parla altresí di «solipsismo esistenziale», cioè dell'attuazione del *principium individuationis*, attuarsi che già si è incontrato in altri filosofi come

[78] *Ibidem*, n. 53, p. 261.
[79] M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, cit., pp. 177 e 256 (trad. it. *Saggi e discorsi*, cit., pp. 119, 175).
[80] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., n. 54, p. 267 (trad. it. cit., p. 325).

una delle funzioni essenziali della Volontà. Heidegger l'aveva attribuito originariamente alla Cura, il suo primo termine per designare l'organo del futuro dell'uomo [81].

Per sottolineare la somiglianza della Cura (prima della «svolta») con la Volontà in uno scenario moderno, mi rivolgo a Bergson che — sicuramente non influenzato da pensatori precedenti, ma sulla scorta dell'evidenza immediata della coscienza — aveva posto, soltanto alcuni decenni prima di Heidegger, la coesistenza di due io, uno sociale (il tutti e nessuno del «Si» di Heidegger) e l'altro «fondamentale» (in Heidegger, «autentico»). La funzione della Volontà è di «riscattare questo io fondamentale» dalle «condizioni della vita sociale in generale e del linguaggio in particolare», del linguaggio, cioè, quale lo si parla ordinariamente, in cui ogni parola ha già un «significato sociale» [82]. È un linguaggio fitto di *cliché*, del quale si ha bisogno per comunicare con gli altri in «un mondo esterno del tutto distinto [da noi stessi], che è la proprietà comune di tutti gli esseri coscienti». La vita in comune con gli altri ha creato il proprio tipo di discorso, che conduce alla formazione di «un secondo io ... che eclissa il primo». Il compito della filosofia consiste nel ricondurre questo io sociale «all'io reale e concreto ... la cui attività non può paragonarsi a quella di nessuna altra forza», trattandosi di una energia che è pura *spontaneità*, di cui «ognuno di noi ha conoscenza immediata», attinta solo con l'osservazione immediata di se stessi da parte di se stessi [83]. E Bergson, del tutto in linea con Nietzsche nonché, per cosí dire, in risonanza con Heidegger, scorge la «prova» di tale spontaneità nel fatto della creatività artistica. Il venire alla luce di un'opera d'arte non si può spiegare in base a cause antecedenti, come se ciò che ora è in atto sia stato latente o in potenza anteriormente, sotto forma di cause esterne o di moventi interiori: «Quando un musicista compone una sinfonia, la sua opera era possibile prima di essere reale?» [84]. Heidegger non fa che allinearsi con una posizione generale allorché

[81] *Ibidem*, n. 41, p. 187 e n. 53, p. 263.
[82] H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889); trad. ingl. *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, cit., pp. 128-130, 133 (trad. it. *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., pp. 132 ss.).
[83] *Ibidem*, pp. 138-143 (trad. it. cit., pp. 141-145); cfr. anche la p. 183.
[84] H. Bergson, *La pensée et le mouvant* (1934); trad. ingl. *Creative Mind*, New York, 1946, pp. 27 e 22.

scrive, nel primo volume del *Nietzsche* (cioè, prima della «svolta»): «Volere significa sempre: portarsi al proprio se stesso ... Volendo, incontriamo noi stessi come Chi autenticamente siamo ...»[85].

In questo si rivela anche tutta l'affinità tra Heidegger e i suoi predecessori immediati. Mai in *Essere e tempo* — se si eccettua un'osservazione periferica sul discorso poetico come «possibile apertura dell'esistenza»[86] — si fa menzione della creatività artistica. E nel primo volume del *Nietzsche*, la tensione e la stretta correlazione tra poesia e filosofia, tra il poeta e il filosofo, viene rilevata due volte, ma non nel senso nietzscheano o bergsoniano di pura creatività[87]. Vero è, invece, che il se-Stesso di *Essere e tempo* diviene manifesto nella «voce della coscienza», che richiama l'uomo dalla dispersione nel suo coinvolgimento quotidiano nel «*man*» (la parola tedesca per l'impersonalità del «Si»), e ciò che nella sua chiamata la coscienza disvela all'uomo è la sua «colpa», *Schuld*, parola che in tedesco significa tanto essere colpevoli (responsabili) di qualche azione quanto avere debiti, nel senso di dovere qualcosa a qualcuno[88].

Il punto essenziale nell'«idea di colpa» heideggeriana è che l'esistenza umana è colpevole nella misura stessa in cui «di fatto esiste»; essa «non ha bisogno di divenire colpevole di qualcosa mediante azioni o omissioni, [ma è solo richiamata a] attualizzare autenticamente quell'"esser colpevole" che, essendo, comunque è»[89]. (Mai, si direbbe, capitò a Heidegger di pensare che, col rendere tutti gli uomini che ascoltano la «chiamata della coscienza» ugualmente colpevoli, egli proclamava di fatto l'innocenza universale: nessuno è colpevole, se tutti sono colpevoli). La colpevolezza esistenziale — data dall'«Esserci», l'esistenza umana — viene stabilita in due modi. Ispirato dal «Sempre si rende colpevole colui che agisce» di Goethe, Heidegger mostra come ogni azione, attualizzando un'unica possibilità, sopprima in un sol colpo tutte le altre possibilità tra cui aveva da scegliere. Impegnarsi in una possibilità coinvolge sempre tutta una serie di mancanze. Ma

85 M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., vol. I, pp. 63-64.
86 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, n. 34, p. 162 (trad. it. cit., p. 206).
87 M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., vol. I, pp. 329 e 470-471.
88 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., nn. 54-59. V. soprattutto le pp. 268 ss.
89 *Ibidem*, n. 58, p. 287 (trad. it. cit., p. 348).

poi, ciò che piú conta, il concetto di «esser gettato nel mondo» [*Geworfenheit*] implica già che l'esistenza umana *deve* la propria esistenza a qualcosa che è altro da se stessa; per effetto della sua stessa esistenza, è indebitata: il *Dasein* — l'esistenza umana in quanto *è* — «è stato gettato; c'è, ma tuttavia *non* si è portato nel suo Ci da se stesso»[90].

La coscienza esige che l'uomo accetti questo «essere in debito», e tale accettazione significa che il se-Stesso si presta a una sorta di «agire» (*handeln*), concepito antagonisticamente come l'opposto delle azioni visibili e «chiassose» della vita pubblica — semplice spuma alla superficie di ciò che veramente è. Tale agire è silenzioso, un «lasciar-agire da se stesso il se-Stesso autentico nel suo esser in debito», e questa «azione» del tutto interiore, in cui l'uomo si apre all'attualità autentica dell'essere gettato[91], può esistere solamente nell'attività di pensare. Proprio per questo, viene da credere, nell'arco intero della sua opera Heidegger «evitò deliberatamente»[92] di trattare dell'azione. Ciò che piú sorprende nella sua interpretazione della coscienza è la denuncia veemente dell'«interpretazione ordinaria della coscienza», in cui quest'ultima è sempre intesa come una sorta di soliloquio, «il dialogo senza voce di me e me stesso». Un simile dialogo, sostiene Heidegger, non può spiegarsi che come un tentativo inautentico di autogiustificazione di fronte alle pretese del «Si». E la cosa è tanto piú sconcertante poiché lo stesso Heidegger, in un diverso contesto — anche se, è vero, solo marginalmente — parla della «voce dell'amico che ogni *Dasein* [l'esistenza umana] porta con sé»[93].

Per quanto le analisi heideggeriane della coscienza possano suonare eccentriche, per quanto in ultima analisi non si basino sull'evidenza fenomenologica, la connessione con i puri e semplici fatti della esistenza umana, implicita nel concetto di un primordiale essere in debito, contiene sicuramente il primo accenno della successiva identificazione di pensare e ringraziare. Ciò cui effettivamente perviene la chiamata della coscienza è il riprendersi dell'io individualizzato (*vereinzeltes*) dal coinvolgimento negli eventi che determinano cosí le attività quoti-

90 *Ibidem*, n. 58, p. 284 (trad. it. cit., p. 344).
91 *Ibidem*, nn. 59-60, pp. 294-295 (trad. it. cit., pp. 356-358).
92 *Ibidem*, n. 60, p. 300 (trad. it. cit., pp. 363-364).
93 *Ibidem*, n. 34, p. 163 (trad. it. cit., p. 207).

diane dell'uomo come il corso della storia conosciuta — *l'écume des choses*. Richiamato indietro, l'io si volge ora a un pensare esprimente gratitudine, la gratitudine che il «nudo Che» sia come tale stato dato. E che, di fronte all'Essere, il contegno dell'uomo debba consistere in un *ringraziare* può essere visto come una variante dello *thaumazein* di Platone, il principio e l'inizio della filosofia. La nostra analisi si è soffermata su questo stupore *ammirato*, e ritrovarlo in un contesto moderno non è motivo di sconcerto o di sorpresa; è sufficiente pensare all'elogio nietzscheano di coloro che dicono «Sí», o passare dalle presenti riflessioni filosofiche a qualcuno dei grandi poeti del nostro secolo. Essi rendono evidente, per lo meno, con quanta forza di suggestione un simile affermare si proponga come soluzione all'insensatezza palese di un mondo completamente secolarizzato. Ecco, allora, due versi del russo Osip Mandelstam, scritti nel 1918:

Nelle fredde acque del Lete ricorderemo
Che la terra ha avuto per noi il valore di mille paradisi.

E a queste righe sarebbe agevole accostare numerosi versi delle *Elegie Duinesi* di Rainer Maria Rilke, scritte all'incirca negli stessi anni; ne scelgo alcuni:

Terra, tu cara, lo voglio. Oh, credi, non ci sarebbe piú bisogno
delle tue primavere per guadagnarmi a te; *una*,
ah, una sola è fin troppo per il sangue.
Da secoli e secoli ineffabilmente sono tuo.
Tu eri sempre nel giusto ...

Infine, come richiamo alla memoria, voglio citare ancora una volta ciò che scrisse W.H. Auden circa vent'anni piú tardi:

Quell'imperativo singolare
che non comprendo
benedici ciò che esiste perché è,
che dev'essere obbedito, poiché
per che cos'altro son fatto,
per concordare o discordare?

Queste testimonianze non accademiche dei dilemmi della fase estrema dell'epoca moderna contribuiscono a spiegare il

grande fascino esercitato dall'opera di Heidegger su alcune élites del mondo intellettuale, malgrado l'ostilità quasi unanime che essa suscitò nelle università sin dall'apparire di *Essere e tempo*.

Ma ciò che è vero della coincidenza di pensare e ringraziare, *Denken* e *Danken*, potrebbe difficilmente ripetersi per l'amalgama di agire e pensare. In Heidegger, non si tratta semplicemente della soppressione della dicotomia di soggetto e oggetto allo scopo di desoggettivizzare l'Ego cartesiano, ma di una vera fusione dei mutamenti della «Storia dell'Essere» (*Seinsgeschichte*) con l'attività di pensiero dei pensatori. La «Storia dell'Essere» ispira e guida segretamente ciò che avviene alla superficie, mentre i pensatori nascosti e al riparo dal «Si» rispondono all'Essere e lo attualizzano. Il concetto personificato, la cui apparizione spettrale produsse l'ultima grande rinascita della filosofia con l'Idealismo tedesco, si è ora pienamente incarnato; vi è "Qualcuno" che esprime il significato nascosto dell'Essere e arreca al corso catastrofico degli eventi una contro-corrente salutare.

Questo Qualcuno, il pensatore che si è disavvezzato a volere per «lasciar-essere», è in realtà il «se Stesso autentico» di *Essere e tempo*, che ora ascolta la chiamata dell'Essere anziché quella della Coscienza. Diversamente dal se-Stesso, è vero, il pensatore non è richiamato da se stesso al suo se-Stesso autentico; nondimeno, «udire autenticamente la chiamata significa una volta di piú portarsi nell'agire effettivo (*sich in das faktische Handeln bringen*)»[94]. In questo contesto il significato della «svolta» è che il se-Stesso autentico non agisce piú da se stesso (ciò che è stato abbandonato è l'*In-sich-handeln-lassen der eigensten Selbst*)[95] ma, ubbidiente all'Essere, attiva in sé puramente pensando la controcorrente dell'Essere che sta sotto la «schiuma» dell'ente — le mere apparenze la cui corrente è governata dalla volontà di potenza.

La sfera del «Si» ricompare anche qui, ma la sua caratteristica principale non è piú la «chiacchiera» (*Gerede*); è la natura intrinsecamente distruttiva del volere.

Ciò che ha prodotto questo mutamento è una radicalizzazione estrema sia della tensione secolare tra pensare e volere

[94] *Ibidem*, n. 59, p. 294 (trad. it. cit., p. 357).
[95] *Ibidem*, nn. 59-60, p. 295.

(che trova soluzione nella «Volontà di non volontà») sia del concetto personificato, quale era apparso nella sua forma piú articolata con lo «Spirito universale» di Hegel, quello spettrale "Nessuno" che conferisce significato a ciò che di fatto *è*, di fatto, si è detto, ma, in sé e per sé, in modo privo di significato e contingente. Con Heidegger, questo Nessuno, che si suppone agire dietro le spalle degli uomini agenti, ha trovato infine un volto e una figura nell'esistenza del pensatore, colui che agisce non facendo nulla, una persona in carne ed ossa, non c'è dubbio, persino identificabile come «Pensatore» — il che, però, non significa che faccia ritorno nel mondo delle apparenze. Egli resta il «solus ipse» del «solipsismo esistenziale», salvo che ora il destino del mondo, la Storia dell'Essere, è giunto a dipendere da lui.

Abbiamo seguito sin qui l'invito pressante dello stesso Heidegger a prestare la dovuta attenzione alla continuità dell'evoluzione del suo pensiero a partire da *Essere e tempo*, nonostante la «svolta» verificatasi alla metà degli anni '30. E ci siamo parimenti affidati alle sue stesse interpretazioni della *Kehre* tra la fine degli anni '30 e l'inizio degli anni '40, interpretazioni strettamente e coerentemente confermate dalle sue numerose pubblicazioni degli anni '50 e '60. Ma nella sua vita come nel suo pensiero esiste altresí una cesura ulteriore, forse anche piú radicale, alla quale, per quanto mi è noto, nessuno, nemmeno lo stesso Heidegger, ha prestato pubblicamente attenzione.

Tale cesura coincide con la sconfitta e la catastrofe della Germania nazista, nonché con le gravi difficoltà incontrate da Heidegger nel periodo immediatamente successivo con la comunità accademica e le autorità d'occupazione. Per un periodo di circa cinque anni egli fu cosí efficacemente costretto al silenzio che tra le sue opere edite si annoverano solo due saggi di una certa lunghezza: la *Lettera sull'umanismo*, scritta nel 1946 e pubblicata in Germania e in Francia l'anno successivo, e «Il detto di Anassimandro» («*Der Spruch des Anaximander*»), pure scritto nel '46 e pubblicato come ultimo saggio degli *Holzwege* nel 1950.

Di queste due opere, la *Lettera sull'umanismo* contiene una sintesi eloquente e una straordinaria delucidazione della piega interpretativa da lui conferita alla *Kehre* originaria, ma «Il frammento su Anassimandro» è di carattere diverso: esso offre

una visione completamente nuova e insospettata della posizione del problema dell'Essere nel suo complesso. Le tesi principali di questo saggio, che ora cercherò di delineare, non ebbero seguito né piena esplicazione nella opera posteriore di Heidegger. Egli fa bensí sapere, in una nota al testo pubblicato negli *Holzwege*, che il saggio faceva parte di un «trattato» («*Abhandlung*») scritto nel '46, sfortunatamente mai venuto alla luce.

Sembra palese, ai miei occhi, che questa nuova prospettiva, cosí isolata dal resto del suo pensiero, deve essere emersa da un altro mutamento di «stato d'animo», non meno importante del mutamento avvenuto tra il primo e il secondo volume dell'opera su Nietzsche — la conversione dalla «Volontà di Potenza» come Volontà di volontà alla nuova *Gelassenheit*, la serenità del «lasciar-essere» insieme con la paradossale «Volontà di non volontà». Il mutato stato d'animo era il riflesso della sconfitta tedesca, il «punto zero» (come lo chiamò Ernst Jünger) che per alcuni anni sembrò la promessa di un nuovo principio. Secondo la versione heideggeriana, «Siamo forse nel crepuscolo della piú mostruosa trasformazione del nostro pianeta ... [O] siamo nella sera di una notte che prelude a una nuova mattina ...? Siamo noi veramente gli ultimogeniti che siamo ... [e] nello stesso tempo i precorritori dell'aurora di una ben diversa epoca, che ha già lasciato dietro di sé tutte le odierne rappresentazioni storiografiche della storia?»[96].

È lo stesso stato d'animo espresso da Jaspers nel memorabile simposio ginevrino dello stesso anno: «Viviamo come se ci trovassimo a bussare a porte ancora chiuse ... Ciò che avviene oggi potrà forse un giorno fondare e instaurare un mondo»[97]. Questo stato d'animo di speranza, nella rapidità della ripresa politica e economica tedesca dal «punto zero», dileguò ben

[96] M. Heidegger, *Der Spruch des Anaximander*; trad. ingl. *The Anaximander Fragment*, in «Arion», New Series, I (1975), n. 4, pp. 580-581 (trad. it. *Il detto di Anassimandro*, in *Sentieri interrotti*, Firenze, 1984, pp. 303-304).

[97] Nella sua interezza, il passo da cui ho tolto la citazione suona: «Wir leben... als ob wir pochend vor den Toren ständen, die noch geschlossen sind. Bis heute geschieht vielleicht im ganz Intimen, wa so noch keine Welt begründet, sondern nur dem Einzelnen sich schenkt, was aber vielleicht eine Welt begründen wird, wenn es aus der Zerstreuung sich begegnet». L'intervento di Ginevra venne pubblicato, presumo, sulla rivista «Wandlung», ma mi sono rifatta alla prefazione di Jaspers a *Sechs Essays*, Heidelberg, 1948, una raccolta di saggi che scrissi negli anni '40.

presto: di fronte alla realtà della Germania di Adenauer, né Heidegger né Jaspers diedero mai esposizione sistematica a ciò che ben presto doveva essersi rivelato loro come un completo fraintendimento della nuova era.

Tuttavia, nel caso di Heidegger, resta il saggio su Anassimandro con i suoi accenni ossessivi a un'altra possibilità di speculazione ontologica, accenni seminascosti nella considerazione filologica eminentemente tecnica del testo greco (che è alquanto oscuro e probabilmente corrotto), a partire dai quali intendo arrischiare un'esegesi di questa variante affascinante della sua filosofia. Nella traduzione letterale e provvisoria di Heidegger, il breve testo greco recita: «Ma da ciò da cui per le cose è la generazione [*genesis*], sorge anche la dissoluzione [*phtora*], secondo il necessario; esse si rendono infatti reciprocamente giustizia [*dikēn didonai*] e ammenda [*tisin*] per la loro ingiustizia [*adikia*], secondo l'ordine del tempo»[98]. Il tema del detto, dunque, è il sorgere e il perire di tutte le cose che sono. Finché tutto ciò che è *è*, «soggiorna» nel presente «tra una duplice assenza», il suo arrivo e la sua dipartita. Durante le assenze, è nascosto; non è nascosto solo per la breve durata della sua apparizione. Vivendo in un mondo di apparenze, tutto ciò che conosciamo o possiamo conoscere è un «movimento per cui ogni sorgere venga-via dall'essere nascosto e si faccia innanzi nel non-essere-nascosto», vi soggiorni per un poco, fino a che «nuovamente venga-via dal non-essere-nascosto, per per-ire e ritirarsi nell'essere-nascosto»[99].

Già questa descrizione non speculativa, strettamente fenomenologica, discorda manifestamente dalla consueta dottrina heideggeriana di una differenza ontologica stando alla quale *alētheia*, la verità compresa come Non-nascondimento o Disvelamento, è sempre dalla parte dell'Essere; nel mondo delle apparenze, l'Essere si scopre solo nella risposta pensante dell'uomo nella sfera del linguaggio. Come vuole la *Lettera sull'umanismo*, «Il linguaggio è la casa dell'Essere» («*Die Sprache [ist] zumal das Haus des Seins und die Behausung des Menschenwesens*»)[100]. Nell'esegesi del detto di Anassimandro, il non-essere-nascosto non è la verità; appartiene bensí all'ente che

98 *Der Spruch des Anaximander*, trad. ingl. cit., p. 584 (trad. it. cit., p. 307).
99 *Ibidem*, p. 596 (trad. it. cit., p. 318).
100 M. Heidegger, *Brief über den «Humanismus»*, ora in *Wegmarken*, Frankfurt, 1967, p. 191.

arriva da, e va via in, un Essere nascosto. Ciò che sicuramente ha favorito, benché certo non provocato, questo capovolgimento è il fatto che i Greci, specialmente i Presocratici, spesso pensavano l'Essere come *physis* (natura), il cui significato originario deriva da *phyein* (crescere), vale a dire, venire alla luce dall'oscurità. Anassimandro, afferma Heidegger, pensava a *genesis* e *phtora* in termini di *physis*, «come modi di levarsi nella luce e di tramontare»[101]. E la *physis*, stando a un frammento d'Eraclito sovente citato, «ama nascondersi»[102].

Benché nel saggio sul detto di Anassimandro non si menzioni il frammento di Eraclito, le sue tesi principali suonano come se fossero state ispirate da Eraclito piuttosto che da Anassimandro. D'importanza primaria è il contenuto speculativo: il rapporto interno alla differenza ontologica vi è rovesciato, come si dichiara a tutte lettere nelle proposizioni seguenti: «Il non-essere-nascosto dell'ente, la chiarezza accordata ad esso [dall'Essere], oscura la luce dell'Essere»; infatti, «*l'Essere si ritrae mentre si svela nell'ente*» (*Das Sein entzieht sich indem es sich in das Seiende entbirgt*)[103]. La proposizione in corsivo è sottolineata nel testo stesso per esservi insistentemente ripetuta. La sua immediata plausibilità nell'originale tedesco si fonda interamente sulla relazione di parentela linguistica di *verbergen* (nascondere, coprire) con *bergen* (custodire e dare rifugio) e *entbergen* (svelare). Se proviamo a spiegare il contenuto speculativo di tale parentela, come si costruisce in Heidegger, lo si può sintetizzare cosí: l'andare e venire, l'apparire e scomparire dell'ente ha sempre inizio con un disvelamento che è un *ent-bergen*, la perdita dell'originario rifugio (*bergen*) accordato dall'Essere; l'ente allora «soggiorna» transitoriamente nella «chiarezza» dello scoprimento e finisce facendo ritorno al rifugio custodente dell'Essere nel suo nascondimento: «Presumibilmente, lo stesso Anassimandro ha parlato di *genesis* e *phtora* [generazione e tramonto] ... [vale a dire] *genesis estin* (questa sarebbe infatti la mia lezione) e *phtora ginetai*, "*è* il sorgere" e "sorge il perire"»[104].

In altre parole, esiste indubbiamente ciò che si chiama divenire; tutto ciò che conosciamo è divenuto, è emerso da una

101 *Der Spruch des Anaximander*, trad. ingl. cit., p. 595 (trad. it. cit., p. 318).
102 Eraclito, framm. 123 (trad. it. in *I presocratici*, cit., vol. I, p. 220).
103 *Der Spruch des Anaximander*, trad. ingl. cit., p. 591 (trad. it. cit., p. 314).
104 *Ibidem*, p. 596 (trad. it. cit., p. 318).

precedente oscurità alla luce del giorno; e tale divenire resta la sua legge finché ha durata; il suo durare è nello stesso tempo il suo perire. Il divenire, la legge che governa l'ente, è ora l'opposto dell'Essere; allorché, nel perire, il divenire cessa, è per ritrasformarsi in quell'Essere dalla cui oscurità protettiva e nascondente era originariamente emerso. In questo contesto speculativo, la differenza ontologica consiste nella differenza tra l'Essere nel senso forte del suo aspetto durativo e il divenire. È per il suo ritrarsi che «l'Essere sta in se stesso con la sua verità» e la custodisce; la custodisce dalla «chiarezza» dell'ente che «oscura la luce dell'Essere» anche se, in origine, tale chiarezza era stata accordata dall'Essere. Ciò porta all'enunciato apparentemente paradossale «Mentre [l'Essere] produce il non-essere-nascosto dell'ente, esso [instaura] l'esser-nascosto dell'Essere» [105].

Nel corso di tale riflessione, il capovolgimento del modo usuale di Heidegger di accostarsi alla «ricerca dell'Essere» (*die Seinsfrage*) e all'«oblio dell'Essere» (*Seinsvergessenheit*) si fa manifesto. Non è piú l'inautenticità pura e semplice o qualsiasi altra particolarità dell'esistenza umana a far sí che l'uomo «dimentichi» l'Essere nel suo disperdersi nel «*man*» (la parola tedesca che designa la pluralità del «Si»); né tale oblio si produce perché egli è sviato dalla mera sovrabbondanza dei semplici enti. «L'oblio dell'Essere rientra nell'essenza dell'Essere stesso, velata in se stessa ... la storia dell'Essere [e non la storia degli uomini nella filosofia in generale o nella metafisica in particolare] incomincia con l'oblio dell'Essere, poiché l'Essere — insieme con la sua essenza, la sua differenza dall'ente — si mantiene in se stesso» [106]. Per il ritrarsi dell'Essere dalla sfera dell'ente, tali enti, il cui dis-ascondimento è stato provocato dall'Essere, sono «sviati nell'erramento», e questo *erramento* costituisce «il regno dell'errore ... lo spazio in cui si dispiega la storia ... *Senza erramento non vi sarebbe alcuna connessione da destino a destino: non ci sarebbe storia*» (il corsivo è mio) [107].

Riassumiamo. Si è ancora di fronte alla differenza ontologica, alla disgiunzione categorica dell'Essere e dell'ente, ma tale disgiunzione ha acquisito, per cosí dire, una sorta di storia, con un inizio e una fine. All'inizio, l'Essere si scopre nell'ente, e tale scoprimento avvia due movimenti opposti: l'Essere si ritrae in se stesso, mentre l'ente è «sviato» per costituire il «regno [nel senso del regno di un principe] dell'errore». Tale regno dell'errore è la sfera della storia umana comune, in cui i destini concreti si rapportano l'un l'altro, e, attraverso l'«errare», formano una figura coerente. In tale schema, non c'è posto per una «Storia dell'Essere» (*Seinsgeschichte*) attiva dietro le spalle degli uomini agenti; l'Essere, nel rifugio del suo nascondimento, non ha storia e «ogni epoca della storia del Mondo è un'epoca di erramento». Tuttavia, il fatto stesso che il continuum temporale del regno della storia sia frantumato in differenti età indica che lo sviamento, l'andare alla deriva degli enti ha luogo anche per le epoche; e allora, si direbbe, nello schema heideggeriano sembra esistere un momento privilegiato, il momento della transizione da un'epoca alla successiva, da destino a destino, allorché l'Essere in quanto Verità fa irruzione nel continuum dell'errore, allorché «l'essenza epocale dell'essere pretende alla natura estatica del *Da-Sein*» [108]. A questa pretesa può rispondere il pensiero, riconoscendo «la pretesa al destino»: lo spirito di tutta un'epoca, cioè, può aprirsi «alla parola di ciò che è conforme al destino» invece di smarrirsi nelle particolarità erranti degli affari umani di tutti i giorni.

Mai, in questo contesto, Heidegger parla di una connessione fra il pensare e il ringraziare ed è del resto assolutamente consapevole delle conclusioni pessimistiche, «per non dire nichilistiche», deducibili da un'interpretazione che, si direbbe, è sin troppo in sintonia con la lettura di Burckhardt e Nietzsche dell'esperienza greca al suo livello piú profondo [109]. Parimenti, è forse degno di nota che egli non sembri qui per nulla interessato a sottolineare la tensione interna alla relazione strettissima tra la filosofia e la poesia. Troviamo invece a conclusione del saggio qualcosa che Heidegger non ha mai detto altrove: «Se l'essenza dell'uomo consiste nel pensare la verità dell'Essere [si badi, si tratta ora di un Essere che si è sottratto, che si vela e si nasconde], allora il pensiero deve poetare l'enigma dell'Essere» (*«am Rätsel des Seins dichten»*) [110].

105 *Ibidem*, p. 591 (trad. it. cit., p. 314).
106 *Ibidem*, p. 618 (trad. it. cit., p. 340).
107 *Ibidem*, p. 591 (trad. it. cit., p. 314).

108 *Ibidem*, p. 592 (trad. it. cit., p. 315).
109 *Ibidem*, p. 609 (trad. it. cit., p. 331).
110 *Ibidem*, p. 626 (trad. it. cit., p. 348).

Si è segnalato di passaggio il mutamento radicale cui va incontro il concetto di morte nei tardi scritti di Heidegger, in cui la morte appare come la redentrice estrema dell'essenza dell'uomo, il *Gebirg des Seins in dem Spiel der Welt*, il «rifugio dell'Essere nel gioco del mondo»[111]. E si è tentato di spiegare e, per un verso, di giustificare la stranezza della cosa ricorrendo a testimonianze ben note di certe esperienze familiari che, a quanto ne so, non sono mai state concettualizzate. Nel saggio sul detto di Anassimandro, se la parola «morte» non compare, il concetto, va da sé, è presente in modo trasparente nell'idea della vita tra due assenze, prima della venuta della nascita e dopo la dipartita della morte. E in effetti qui si ha una chiarificazione concettuale della morte come rifugio per l'essenza dell'esistenza umana, la cui presenza temporale, transeunte, è intesa come il trattenersi tra due assenze e come soggiorno nel regno dell'erramento. Ché l'origine di tale «errare» — e qui, beninteso, si può scorgere sino a quel punto questa variante resti una semplice variazione delle convinzioni filosofiche basilari e durature di Heidegger — consiste nel fatto che un ente che «soggiorna via via presente» tra due assenze e possiede l'attitudine a trascendere la propria presenza può dirsi realmente «presente [solo] in quanto si lascia appartenere al non-presente»[112].

Tale ente ha una possibilità di pervenire a ciò se riesce ad afferrare l'istante epocale della transizione da un'epoca all'altra, allorché i destini storici mutano e la verità soggiacente all'età d'erramento successiva si rende manifesta al pensiero. Anche la Volontà distruttrice fa qui la sua comparsa, sebbene non venga chiamata per nome: sarà «la smania di persistere», di «tener duro», l'appetito disordinato degli uomini «di trattenersi e mantenersi in sé». In questo modo, il loro non è piú soltanto un errare: «Il soggiornare come ostinata persistenza ... è l'insurrezione nella pura e semplice durata»[113]. L'insurrezione è rivolta contro l'«ordine» (*dikē*); crea quel disordine (*adikia*) da cui è permeato il «regno dell'erramento».

Queste proposizioni ci riconducono in un territorio familiare, come diviene evidente allorché si legge che il disordine è

111 Da una poesia inedita, scritta intorno al 1950.
112 *Der Spruch des Anaximander*, trad. ingl. cit., p. 611 (trad. it. cit., p. 333).
113 *Ibidem*, p. 609 (trad. it. cit., pp. 331-332).

«tragico» e non una cosa di cui gli uomini possano essere resi responsabili. Certo, non vi è piú nessuna «chiamata della coscienza» a richiamare l'uomo al suo io autentico, alla percezione che, indipendentemente dalle sue azioni o omissioni, egli era già *schuldig*, «colpevole», perché la sua esistenza stessa era un «debito» da pagare dopo esser stato gettato nel mondo. Ma proprio allo stesso modo in cui, in *Essere e tempo*, quest'io «colpevole» poteva salvarsi con l'anticipazione del suo poter essere per la morte, cosí qui l'«errante» *Dasein*, mentre «soggiorna via via» nel presente regno dell'erramento, può, attraverso l'attività di pensiero, congiungersi a ciò che è assente. Resta la differenza, tuttavia, che qui l'assente (l'Essere nel suo perdurante ritrarsi) non ha storia alcuna nel regno dell'erramento, che pensare e agire non coincidono. Agire è errare, perdere la strada. E si dovrebbe considerare anche come la prima definizione dell'essere-colpevole come tratto primario del *Dasein*, indipendente da ogni atto specifico, sia stata sostituita dall'«errare» come decisivo contrassegno di ogni storia umana. (Al lettore tedesco, per inciso, le due formulazioni rammentano in modo singolare il Goethe di «*Der Handelnde wird immer schuldig*» e di «*Es irrt der Mensch solang er strebt*»; sempre si rende colpevole colui che agisce; erra l'uomo finché brama)[114].

A questi echi distinti di Heidegger in Heidegger si possono aggiungere allora le seguenti proposizioni del saggio sul frammento di Anassimandro: «Ogni pensatore è dipendente dalla parola che l'Essere gli rivolge. L'ampiezza di questa dipendenza decide della sua libertà da influssi fuorvianti»[115] — coi quali ultimi, è palese, Heidegger intende gli eventi fattuali d'ogni giorno prodotti dagli uomini erranti. Quando si metta insieme la tavola di queste corrispondenze, sembra proprio di non essere di fronte che a una semplice variazione dell'insegnamento di base di Heidegger.

Comunque sia, è evidente che la presente interpretazione non è che una ipotesi, in sommo grado congetturale: non potrò mai sostituire il trattato rimasto inedito di cui in origine «Il detto di Anassimandro» faceva parte. Allo stato attuale

114 Per evitare fraintendimenti: entrambe le citazioni sono cosí conosciute da costituire oramai parte integrante della lingua tedesca. Ogni persona di lingua tedesca è destinata a pensare spontaneamente su questi binari senza necessariamente esser per questo influenzata da Goethe.
115 *Der Spruch des Anaximander*, trad. ingl. cit., p. 623 (trad. it. cit., p. 345).

delle conoscenze testuali l'intera questione resta quanto mai dubbia. Ma che vi si veda una variante o una semplice variazione della dottrina fondamentale di Heidegger, la sua denuncia dell'istinto di autoconservazione (comune a tutto ciò che vive) come ribellione ostinata contro l'«ordine» della Creazione in quanto tale è cosí rara nella storia delle idee che vorrei accostarle qui la sola parola analoga di cui sia a conoscenza, tre versi di una poesia poco nota di Goethe, scritta intorno al 1821 con il titolo di «*Eins und Alles*»:

> L'Eterno è all'opera e s'agita in tutto;
> chè tutto in Nulla deve cadere
> se vuole persistere nell'Essere.

4. *L'abisso della libertà e il «novus ordo saeclorum»*

Assai per tempo, nel corso di queste considerazioni, ho ricordato l'inevitabile difetto di ogni analisi della facoltà di volere. Ciò è abbastanza ovvio, ma discutendo le singole argomentazioni e controargomentazioni, è facile perderlo di vista: semplicemente, ogni *filosofia* della Volontà è concepita e articolata non da uomini d'azione, ma da filosofi, i «pensatori di professione» di Kant, consacrati in un modo o nell'altro al *bios theōrētikos*, e di conseguenza naturalmente inclini piú a «interpretare il mondo» che a «cambiarlo».

Di tutti i filosofi e i teologi che abbiamo consultato, soltanto Duns Scoto, si è visto, fu disposto a pagare il prezzo della contingenza per il dono della libertà — la dote spirituale in nostro possesso per dare inizio a qualcosa di nuovo, di cui sappiamo che potrebbe essere proprio come non essere. È vero che ai filosofi la necessità è sempre stata piú «gradita» della libertà: per la loro occupazione avevano bisogno di una *tranquillitas animae* (Leibniz), una pace della mente che — sulla base della *acquiescentia sibi* di Spinoza, l'accordo con se stessi — poteva essere effettivamente garantita solo da un'acquiescenza all'ordinamento del mondo. Quello stesso io che l'attività di pensiero, nel suo ritrarsi dal mondo delle apparenze, non cura d'uno sguardo è asserito e fatto saldo dalla riflessività della Volontà. Proprio come il pensare prepara l'io al ruolo di spettatore, cosí il volere lo plasma in un «io durevole», che

orienta tutti i particolari atti di volizione. E poiché il volere crea il *carattere* dell'io, abbiamo potuto allora interpretarlo come *principium individuationis*, la fonte dell'identità specifica della persona. Tuttavia, è proprio quest'individuazione prodotta dalla Volontà a porre una nuova grave difficoltà all'idea di libertà. L'individuo, plasmato dalla volontà e consapevole che potrebbe essere diverso da quello che è (a differenza dell'apparenza corporea, dei talenti o dello attitudini, il carattere non è dato all'io con la nascita), tende sempre ad asserire un «me stesso» contro un indeterminato «essi», tutti gli altri che io, in quanto individuo, *non* sono. In verità, nulla può esser piú spaventoso della nozione di libertà solipsistica — la «sensazione» che il mio stare in disparte, isolato da chiunque altro, è dovuto alla libera volontà e che niente e nessuno può esserne ritenuto colpevole se non me stesso. Coi suoi progetti per il futuro la volontà sfida la credenza nella necessità, quell'acquiescenza all'ordinamento del mondo ch'essa taccia di compiacenza. Eppure, non è chiaro a chiunque che il mondo non è, né è mai stato, come *dovrebbe* essere? E chi sa, o ha mai saputo, in che cosa potrebbe consistere questo «dovrebbe»? Il «dovrebbe» è utopico; non ha *topos*, non ha luogo proprio nel mondo. La fede riposta nella necessità, la convinzione che ogni cosa è come «doveva essere», non è infinitamente preferibile a una libertà acquistata al prezzo della contingenza? In tali circostanze, la libertà non ha tutta l'aria di un eufemismo per la terra bruciata contrassegnata dalla «desolazione in cui [la realtà della esistenza umana, il *Dasein*] è stato abbandonato a se stesso» (*«die Verlassenheit in der Überlassenheit an es selbst»*)?[116]

Queste difficoltà e queste angosce sono causate dalla Volontà in quanto facoltà spirituale, dunque riflessa, ripiegantesi su se stessa — *volo me velle, cogito me cogitare* — o, per dirla in termini heideggeriani, dal fatto che, dal punto di vista esistenziale, l'esistenza umana è stata «abbandonata a se stessa». Nulla di simile turba certo il nostro intelletto, la capacità della mente di conoscere e il suo fidare nella verità. Le facoltà conoscitive, come i sensi, non si ripiegano su se stesse; sono completamente intenzionali, completamente assorbite, cioè, dall'oggetto dell'intenzione. È dunque a tutta prima sorpren-

116 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., n. 57 (trad. it. cit., p. 336).

dente incontrare un analogo pregiudizio nei confronti della libertà presso i grandi scienziati nel nostro secolo. Com'è noto, essi furono còlti da forte turbamento allorché proprio le loro scoperte suscettibili di dimostrazione del campo dell'astrofisica, o in quello della fisica nucleare, diedero origine al sospetto che il mondo in cui viviamo sia retto da un Dio che con questo mondo, a dirla con Einstein, «gioca a dadi», o che, dietro il suggerimento di Heisenberg, ciò che consideriamo come «mondo esterno [possa essere] solo il nostro mondo interno rivoltato come un guanto» (Lewis Mumford).

Simili riflessioni, va da sé, non sono enunciati scientifici: non pretendono di esprimere verità dimostrabili né di avanzare congetturalmente teoremi che i loro autori possano sperare di tradurre un giorno in proposizioni suscettibili di prova. Si tratta di riflessioni ispirate dalla ricerca di significato e non sono perciò meno speculative di altri prodotti dell'io che pensa. In un'osservazione citata spesso, lo stesso Einstein tracciò molto nitidamente il discrimine tra enunciati conoscitivi e proposizioni speculative: «Il fatto piú incomprensibile della natura è il fatto che la natura sia comprensibile». Qui possiamo quasi toccare con mano il modo in cui l'io che pensa si insinua nell'attività conoscitiva, interrompendola e arrestandola con le sue riflessioni. Esso si pone «fuori dell'ordine» rispetto all'attività ordinaria dello scienziato, ripiegandosi su se stesso e rimuginando sull'incomprensibilità di fondo di quanto egli sta facendo — incomprensibilità che resta un enigma su cui vale la pena di pensare anche se non può essere risolto.

Simili riflessioni possono dare luogo a «ipotesi» svariate e, una volta messe alla prova, alcune di esse possono persino rivelarsi feconde di conoscenza; in ogni caso, la loro qualità e il loro peso dipenderanno dai risultati ottenuti dai loro autori nella sfera conoscitiva. Ma è anche vero che sarebbe arduo negare che le riflessioni dei grandi fondatori della scienza moderna — Einstein, Planck, Bohr, Heisenberg, Schrödinger — hanno provocato una «crisi dei fondamenti della scienza moderna» (*Grundlagenkrise*): «il loro problema centrale» (Che aspetto deve avere il mondo perché l'uomo possa conoscerlo?) «è vecchio quanto la scienza stessa, e non ha ancora avuto una risposta» [117].

[117] Th. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1962, p. 172 (trad. it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, 1969, pp. 207-208).

Sembra solo naturale che a questa generazione di fondatori, le cui scoperte sono state alla base della scienza moderna e le cui riflessioni su quanto venivano facendo hanno prodotto la «crisi dei fondamenti», dovessero far seguito parecchie generazioni di epigoni meno insigni, ai quali riesce tanto piú facile rispondere a interrogativi senza risposta in quanto non sono altrettanto consapevoli del discrimine che separa le loro attività ordinarie dalle loro riflessioni su di esse. Abbiamo parlato prima dell'orgia di pensiero speculativo susseguente all'emancipazione kantiana del bisogno della ragione di pensare al di là della capacità conoscitiva dell'intelletto: ecco allora i giochi con i concetti personificati prediletti dagli idealisti tedeschi e le loro conclamate pretese di validità scientifica, mille miglia lontano dalla «critica» di Kant.

Ma se dal punto di vista della verità scientifica, le speculazioni degli idealisti erano pseudoscientifiche, adesso, all'estremo opposto dello spettro, sembra aver luogo qualcosa di analogo. I materialisti giocano al gioco della speculazione con l'aiuto di *computer*, cibernetica, automazione; e dalle loro estrapolazioni non escono fantasmi come nel gioco degli idealisti, ma materializzazioni come quelle delle sedute spiritiche. Ciò che in tali giochi materialistici è veramente sorprendente è che i loro risultati assomigliano in modo impressionante ai concetti degli idealisti. Cosí, lo «Spirito universale» di Hegel si è recentemente materializzato nella costruzione di un «sistema nervoso» plasmato sul modello di un Computer gigante: Lewis Thomas [118] propone di concepire tutta la comunità mondiale degli esseri umani alla stregua di un Cervello Gigante, in cui lo scambio di pensieri avviene cosí rapidamente «che tutti i cervelli dell'umanità paiono spesso funzionalmente soggetti a un processo di fusione». Con l'umanità come suo «sistema nervoso», la terra intera diventa cosí «un organismo vivente di parti connesse in un fine ingranaggio», che si sviluppano tutte sotto la «membrana protettiva» dell'atmosfera che avvolge il pianeta [119].

Simili idee non sono né scienza né filosofia, ma fantascienza: sono ampiamente diffuse e dimostrano che le stravaganze delle speculazioni materialistiche sono uguali, in tutto e

[118] L. Thomas, *The Lives of a Cell*, New York, 1974.
[119] Cfr. «Newsweek», 24 giugno, 1974, p. 89.

per tutto, alle follie della metafisica idealistica. A parte la loro derivazione storica dall'idea di Progresso e dalla sua idea concomitante, l'entità indimostrabile chiamata Umanità, il denominatore comune di tutte queste speculazioni, materialistiche o idealistiche, è che adempiono la medesima funzione emotiva. Nelle parole di Lewis Thomas, esse la fanno finita con «tutta la vecchia cara nozione di una mia individualità — la vecchia isola, meravigliosa per libera volontà e libera iniziativa, l'autonoma, indipendente, solitaria isola di un Io», non altro che «un mito» [120]. Il vero nome di questo mito, di cui da ogni parte siamo ammoniti a sbarazzarci, è Libertà.

Filosofi o scienziati, i pensatori di professione non hanno mai «gradito la libertà» e la sua ineluttabile arbitrarietà; si sono dimostrati riluttanti a pagare il prezzo della contingenza per l'ambiguo dono della spontaneità, il dono di poter rendere reale ciò che si sarebbe potuto, parimenti, lasciar irrealizzato. Mettiamoli dunque da parte, per fermare l'attenzione sugli uomini d'azione che, si può presumere, dovremmo trovare dediti alla libertà per la natura stessa della loro attività, consistente nel «cambiare il mondo» e non nell'interpretarlo o nel conoscerlo.

In termini concettuali, passiamo dall'idea di libertà filosofica alla libertà politica, differenza flagrante della quale, per quanto mi è noto, parlò solamente Montesquieu, e di passaggio, servendosi della libertà filosofica come sfondo contro cui potesse stagliarsi piú nitida la libertà politica. In un capitolo intitolato «*De la liberté du citoyen*» («Della libertà del cittadino») si legge: «*La liberté philosophique consiste dans l'exercise de sa volonté, ou du moins (s'il faut parler dans toutes les systèmes) dans l'opinion oú l'on est que l'on exerce sa volonté. La liberté politique consiste dans la sûreté, ou du moins dans l'opinion que l'on a de sa sûreté*» («La libertà filosofica consiste nell'esercizio della volontà, o per lo meno (se dobbiamo tener conto di tutti i sistemi) nell'opinione che si eserciti la propria volontà. La libertà politica consiste nella sicurezza, o almeno nell'opinione di trovarsi al sicuro» [121]. La libertà politica del cittadino è «quella tranquillità spirituale che viene dall'opinione che ognuno ha della propria sicurezza; e perché si sia in possesso

120 *Ibidem*.
121 *Esprit des Lois*, libro XII, cap. 2.

di questa libertà, il governo deve essere tale che un cittadino non possa aver timore di un altro cittadino» [122].

La libertà filosofica, la libertà della volontà, si applica solo a persone che vivono fuori dalle comunità politiche, come individui solitari. Le comunità politiche, in cui gli uomini divengono cittadini, sono generate e mantenute in vita dalle leggi, e tali leggi, fatte dagli uomini, possono essere assai diverse e configurare forme svariate di governo, che tutte, in un modo o nell'altro, pongono restrizioni alla libera volontà dei loro cittadini. Nondimeno, a eccezione della tirannia, in cui una sola volontà arbitraria governa la vita di tutti, esse lasciano pur sempre dischiuso un certo margine di libertà all'azione, che di fatto fa muovere il corpo costituito dei cittadini. I principi che ispirano le azioni dei cittadini variano secondo le diverse forme di governo, ma si tratta sempre, come giustamente ebbe a definirli Jefferson, di «principi dinamici» [123]; e la libertà politica «*ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir*» («può consistere solo nel potere di fare ciò che si deve volere e nel non essere costretti a fare ciò che non si deve volere») [124].

Qui ogni accento cade manifestamente sul Potere nel senso dell'Io-posso; per Montesquieu, come per gli Antichi, era ovvio che un agente non potesse piú chiamarsi libero nel momento in cui gli veniva meno la facoltà di fare ciò che desiderava, fosse ciò una conseguenza di circostanze esterne o interiori. Per di piú, le Leggi che, secondo Montesquieu, trasformano individui liberi e anarchici in cittadini, non sono i Dieci Comandamenti di Dio, la voce della coscienza o il *lumen rationale* della ragione che illumina allo stesso modo tutti gli uomini, bensí *rapports* convenzionali, «rapporti» che poiché concernono le cose mutevoli di uomini mortali — distinti perciò dall'eternità divina o dall'immortalità del cosmo — non possono non risultare «soggetti a tutti gli accidenti possibili e variare nella misura in cui muta la volontà dell'uomo» [125]. Per Montesquieu, come per l'antichità precristiana e per gli uomini che alla fine del diciottesimo secolo fondarono la Repub-

122 *Ibidem*, libro XI, cap. 6.
123 Citato dall'introduzione di Franz Neumann alla traduzione inglese del testo di Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, New York, 1949, p. XL.
124 *Esprit des Lois*, libro XI, cap. 3.
125 *Ibidem*, libro I, cap. 1 e libro XXVI, capp. 1 e 2.

blica americana, le parole «potere» e «libertà» erano pressoché sinonime. La libertà di movimento, il potere di muoversi e andare in giro non impediti dalla malattia o da un padrone, era in origine la piú elementare di tutte le libertà, la loro stessa condizione *sine qua non*.

Cosí, la libertà politica si distingue dalla libertà filosofica per essere palesemente un attributo non dell'Io-voglio, ma dell'Io-posso. Siccome è possesso del cittadino, piú che dell'uomo in generale, essa non può manifestarsi che nelle comunità, dove gli scambi in parole e azioni dei molti che vivono insieme sono regolati da tutta una serie di *rapports* — leggi, costumi, abitudini e cosí via. In altri termini, la libertà politica è possibile solo nella sfera della pluralità umana e a condizione che tale sfera non sia semplicemente un'estensione del duale Io-e-me stesso in un plurale Noi. L'azione, in cui un Noi è sempre impegnato a modificare il nostro mondo comune, non potrebbe essere in opposizione piú netta con l'occupazione solitaria del pensiero, che opera in un dialogo tra me e me stesso. In circostanze eccezionalmente propizie, si è visto, tale dialogo può essere esteso all'altro, in quanto un amico, come diceva Aristotele, sia «un altro se stesso». Ma esso non può mai attingere il Noi, il plurale autentico dell'azione. (Un errore piuttosto diffuso tra quei filosofi moderni che insistono sull'importanza della comunicazione come garanzia di verità — penso in particolare a Karl Jaspers e a Martin Buber, con la sua filosofia dialogica dell'«io-tu» — è di credere che l'intimità del dialogo, l'«azione interiore» in cui io «faccio appello» a me stesso o all'«alter ego», l'amico d'Aristotele, l'amato di Jaspers, il Tu di Buber, possa essere estesa sino a divenire paradigmatica per la sfera politica).

Questo Noi sorge ovunque gli uomini vivano assieme; la sua forma piú elementare è la famiglia; ed esso può costituirsi in molti modi diversi, i quali però si fondano tutti, in ultima analisi, su una foma di consenso, di cui l'obbedienza è solo la modalità piú comune, cosí come la disobbedienza è la piú comune e meno pericolosa modalità di dissenso. Il consenso implica il riconoscimento che nessun uomo può agire da solo, e che gli uomini, se desiderano ottenere qualcosa nel mondo, devono agire di concerto, concerto che risulterebbe stucchevolmente monotono se non ci fossero sempre alcuni membri della comunità determinati a non curarsene, che per arroganza

o per disperazione cercano di agire da soli. Sono tiranni o criminali, secondo l'obiettivo ultimo a cui mirano: ciò che li accomuna, distaccandoli dal resto della comunità, è che essi ripongono la loro fiducia nell'uso degli strumenti della violenza come sostituto del potere. Si tratta di una tattica che funziona solo per gli obiettivi a breve termine del criminale, che dopo aver compiuto il suo crimine può e deve tornare al ruolo di membro della comunità; il tiranno, d'altra parte, sempre una pecora vestita da lupo, può conservarsi solo usurpando la sede legittima del potere politico, e deve dipendere dai suoi seguaci se vuole vedere realizzati i suoi progetti egoistici. Diversamente dal potere spirituale della volontà di affermare o negare, la cui garanzia pratica estrema è il suicidio, il potere politico, anche quando i fautori del tiranno approvino il terrore — cioè, l'uso della violenza — è sempre un potere limitato. E poiché nella sfera della pluralità umana potere e libertà sono di fatto sinonimi, ciò significa anche che la libertà politica è sempre una libertà limitata.

La pluralità umana, il «Si» senza volto da cui il Sé individuale si scinde per essere *solo* se stesso, si suddivide in tutta una serie di grandi unità, ed è soltanto come membri di una tale unità, cioè di una comunità, che gli uomini sono disposti all'azione. La molteplicità di queste comunità si dispiega in tutta una serie di forme e di configurazioni, ognuna delle quali obbedisce a leggi diverse, ha diverse abitudini e costumanze, venera memorie diverse del proprio passato, e cioè, una molteplicità di tradizioni. Montesquieu coglieva probabilmente nel segno supponendo che tali entità si muovessero ed agissero conformemente a un principio ispiratore differente, riconosciuto come il canone ultimo per giudicare i fatti e i misfatti della comunità: la virtú nelle repubbliche, l'onore e la gloria nelle monarchie, la moderazione nelle aristocrazie, la paura e il sospetto nelle tirannidi. Tuttavia, è evidente che tale enumerazione, ispirata alla piú antica classificazione delle forme di governo (come dominio di uno, di pochi, dei migliori, di tutti), è pietosamente inadeguata alla diversità degli esseri umani che vivono insieme sulla terra.

Il solo tratto che tutte queste varie forme e configurazioni di pluralità umana hanno in comune è il semplice fatto della loro origine: in un dato punto nel tempo e per qualche ragione un gruppo di persone devono essere giunte a rappresentarsi

come un «Noi». Indipendentemente dal modo in cui questo «Noi» sia stato sperimentato e articolato per la prima volta, si direbbe proprio che ad esso sia sempre necessario un inizio, e nulla sembra piú avvolto nella tenebra e nel mistero di quell'«In principio», l'inizio non solo del genere umano in quanto distinto dagli altri organismi viventi, ma anche dell'enorme varietà delle società indiscutibilmente umane.

Sull'assillante difficoltà del problema ben poca luce hanno gettato le recenti scoperte biologiche, antropologiche e archeologiche, indipendentemente dal loro successo nel dilatare l'arco di tempo che ci separa da un passato sempre piú distante. Ed è improbabile che nuovi elementi di conoscenza fattuale sapranno rischiarare il dedalo conturbante delle ipotesi piú o meno plausibili su cui, senza eccezioni, grava il sospetto che proprio la loro plausibilità e la loro probabilità possono rivelarsi il motivo del loro fallimento: infatti, la nostra intera esistenza reale — la genesi della terra, lo svilupparsi su di essa di una vita organica, l'evoluzione dell'uomo dalle innumerevoli specie animali — s'impose contro probabilità statisticamente schiaccianti. Tutto ciò che è reale nell'universo e nella natura fu un tempo un'improbabilità «infinita». Nel mondo quotidiano, in cui consumiamo il nostro esiguo quoziente di realtà, tutto ciò di cui possiamo essere sicuri è una contrazione del tempo dietro di noi, non meno perentoria della contrazione delle distanze spaziali sulla terra. Ciò che solo alcuni decenni or sono, andando con la memoria ai «tremila anni» di Goethe («*Wer nicht von dreitausend Jahren/Sich weiss Rechenschaft zu geben, Bleib im Dunkel, unerfahren/Mag von Tag zu Tage leben*»; Chi di tremila anni/Non sa darsi conto/Rimane all'oscuro inesperto/Vuol vivere di giorno in giorno), si chiamava ancora antichità ci è oggi molto piú vicino di quanto non lo fosse ai nostri nonni.

È tanto piú probabile che questa situazione di stallo nell'ignoranza resti per sempre senza soluzione poiché corrisponde ad altre manifeste limitazioni intrinseche della condizione umana. Quest'ultima pone determinati, insormontabili confini alla nostra sete di conoscenza — ad esempio, noi sappiamo dell'immensità dell'universo e tuttavia non saremo mai in grado di *conoscerla* — cosí che il miglior partito cui possiamo aggrapparci nell'imbarazzo è di volgere lo sguardo ai racconti leggendari che, nella nostra tradizione, hanno aiutato le generazioni precedenti a farsi una ragione del misterioso «In principio» degli esordi. Penso alle leggende di fondazione che, palesemente, avevano a che vedere con un tempo anteriore ad ogni forma di governo e ad ogni principio ispiratore particolare che fa muovere i governi. Nondimeno, il tempo di cui esse trattavano era tempo umano, e l'inizio che vi si narrava non era una creazione divina, ma un insieme di eventi opera dell'uomo, cui la memoria poteva ricongiungersi attraverso l'interpretazione fantastica di antichi racconti.

Le due leggende di fondazione della civiltà occidentale, una romana e l'altra ebraica (nulla di paragonabile, nonostante il *Timeo* di Platone, è stato mai offerto dall'antichità greca), sono completamente diverse l'una dall'altra, se si eccettua che ambedue videro la luce tra popoli che pensavano al proprio passato come a una vicenda il cui inizio era conosciuto e poteva essere situato nel tempo. I Giudei conoscevano l'anno della creazione del mondo (e a tutt'oggi calcolano il tempo a partire da questa data) e, in antitesi ai Greci che calcolavano il tempo da Olimpiade a Olimpiade, i Romani conoscevano (o credevano di conoscere) l'anno della fondazione di Roma e calcolavano il tempo conformemente. Ma molto piú stupefacente, nonché gravido di conseguenze assai piú serie per la nostra tradizione di pensiero politico, è il fatto sbalorditivo che entrambe le leggende (in netta contraddizione con i principi ispiratori ben noti posti dichiaratamente alla base dell'azione politica nelle comunità costituite) sostengono che nel caso della fondazione — l'atto supremo in cui il «Noi» si costituisce come entità identificabile — il principio ispiratore dell'azione è l'amore per la libertà, sia nel senso negativo di liberazione dall'oppressione, sia nel senso positivo dell'instaurazione della Libertà come realtà stabile, tangibile.

Tanto la connessione quanto la differenza tra le due libertà — la libertà che viene da una liberazione e la libertà che scaturisce dalla spontaneità di dare inizio a qualcosa di nuovo — trovano rappresentazione paradigmatica nelle due leggende di fondazione che hanno avuto funzione di guida per il pensiero politico occidentale. Abbiamo da un lato la vicenda biblica dell'esodo dall'Egitto delle tribú d'Israele, vicenda precedente alla legislazione mosaica che costituí il popolo ebraico, e dall'altro il racconto, in Virgilio, delle peregrinazioni di Enea, che condussero alla fondazione di Roma —

«*dum conderet urbem*», come Virgilio, sin dai versi d'esordio, definisce il contenuto del suo grande poema. Ambedue le leggende iniziano con un atto di liberazione: la fuga dall'oppressione e dalla schiavitú egiziana e la fuga da Troia in fiamme (vale a dire, dall'annientamento); e in entrambi i casi si narra di tale atto nella prospettiva di una nuova libertà, la conquista di una nuova «terra promessa» capace di offrire qualcosa di piú delle pentole di carne egizie, e la fondazione di una nuova città, preparata da una guerra destinata a cancellare la guerra di Troia, in modo che l'ordine degli eventi fissato da Omero potesse esser rovesciato. Il capovolgimento di Omero è, in Virgilio, deliberato e integrale [126]. Questa volta, sotto le vesti di Turno, è Achille («E a Priamo dirai che un altro Achille c'è qui») che è messo in fuga e ucciso da Ettore sotto le vesti di Enea; al centro, «la fonte di tutta quella sventura» è di nuovo una donna, ma questa volta si tratta di una sposa promessa (Lavinia), non già d'una adultera; e la fine della guerra non significa trionfo per il vincitore e distruzione totale per il vinto, ma un nuovo corpo politico: «si uniscano entrambi i popoli invitti in patto perpetuo e siano uguali le leggi».

Certo, se si leggono queste leggende come meri racconti, tutto un mondo separa le disperate peregrinazioni senza meta delle tribú d'Israele nel deserto, dopo l'Esodo, dal racconto meravigliosamente variopinto delle avventure di Enea e dei suoi compagni troiani; ma per gli uomini d'azione delle generazioni posteriori che frugavano gli archivi dell'antichità alla ricerca di paradigmi che guidassero i loro progetti, la cosa non risultò decisiva. Ciò che risultò decisivo fu che esisteva uno *iato* tra la catastrofe e la salvezza, tra la liberazione dal vecchio ordine e la nuova libertà, incarnata in un *novus ordo saeclorum*, un «nuovo ordine dei tempi» al cui sorgere il mondo era strutturalmente cambiato.

Lo iato delle leggende tra un non-piú e un non-ancora indicava nel modo piú chiaro che la libertà non sarebbe stata il risultato automatico della liberazione, che la fine del vecchio non segna necessariamente l'inizio del nuovo, che l'idea di un onnipotente continuum temporale è un'illusione. Le narrazioni di un periodo di transizione — dalla schiavitú alla libertà, dalla catastrofe alla salvezza — erano tanto piú seducenti in quanto le leggende concernevano principalmente le gesta di grandi condottieri, personalità dal significato storico-universale, che comparvero sul teatro della storia proprio durante tali vuoti del tempo storico. Tutti coloro che, per l'urgere delle circostanze esteriori o spinti da direzioni di pensiero utopiche e radicali, non si appagavano di cambiare il mondo con la riforma graduale del vecchio ordine (e precisamente questo rifiuto della gradualità fu ciò che trasformò gli uomini d'azione del diciottesimo secolo, il primo secolo in cui un'*élite* intellettuale fosse compiutamente secolarizzata, negli uomini della rivoluzione) erano quasi logicamente obbligati ad ammettere la possibilità d'uno iato nel fluire continuo della sequenza temporale.

Si ricorderà l'imbarazzo di Kant «di fronte ... a un potere di dare spontaneamente inizio a una serie di cose o stati successivi», di fronte, cioè, a un «inizio *assoluto*» che, per effetto della sequenza ininterrotta del continuum temporale, resterà sempre, ad onta di tutto, «la continuazione di una serie precedente» [127]. Si suppose che tale imbarazzo potesse dissolversi alla parola «rivoluzione», quando, negli ultimi decenni del diciottesimo secolo, essa mutò il suo vecchio significato astronomico per giungere a designare un evento che non aveva precedenti. In Francia ciò condusse persino a una effimera «rivoluzione» del calendario: nell'ottobre 1793 si decise che la proclamazione della Repubblica costituiva un nuovo inizio della storia dell'uomo; e siccome essa aveva avuto luogo nel settembre 1792, il nuovo calendario dichiarò il settembre 1793 decorrenza dell'Anno Secondo. Questo tentativo di individuare nel tempo un inizio assoluto fu un fallimento, probabilmente non solo a causa della fisionomia fortemente anticristiana del nuovo calendario (tutte le feste cristiane, compresa la domenica, vennero abolite e si istituí la suddivisione fittizia di un mese di trenta giorni in unità di dieci giorni: il decimo giorno d'ogni decade doveva sostituire la domenica settimanale come giorno di riposo). Il suo uso venne abbandonato intorno al 1805, una data che anche gli storici di professione stentano a ricordare.

[126] Cfr., ad esempio, R.W. B. Lewis, *Homer and Virgil - The Double Themes*, in «Furioso», primavera 1950, p. 24: «I ripetuti riferimenti espliciti all'*Iliade* in tali libri [dell'*Eneide*] non vi figurano a mo' di parallelo, bensí di rovesciamento».

[127] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B478 (trad. it. *Critica della ragion pura*, cit., p. 372).

Nel caso della Rivoluzione americana, l'antica nozione leggendaria di uno iato temporale tra il vecchio ordine e una nuova era parve molto piú idonea di una «rivoluzione» del calendario per colmare la frattura tra un continuum temporale in successione ordinata e l'avvio spontaneo di qualcosa di nuovo. E sarebbe allettante indicare nella nascita degli Stati Uniti d'America un esempio storico del contenuto di verità delle antiche leggende, come di verifica dell'«in principio tutto il mondo era America» di Locke. Il periodo coloniale sarebbe interpretato allora come periodo di transizione dalla schiavitú alla libertà — lo iato tra la partenza dall'Inghilterra e dal Vecchio Mondo e l'instaurazione nel Nuovo Mondo della libertà.

Il parallelismo coi racconti è incredibilmente stretto: in entrambi i casi l'atto di fondazione si era prodotto attraverso le imprese e le sofferenze di esiliati. Questo è vero anche per il racconto biblico com'è narrato nell'*Esodo*: Canaan, la terra promessa, non è assolutamente la patria d'origine dei Giudei, ma la terra del loro precedente «soggiorno» (*Esodo*, 6, 4). Virgilio insiste sul tema dell'esilio in modo ancora piú energico: Enea e i suoi compagni furono «spinti ... a un esilio remoto, verso terre desolate», piangendo nel lasciare «le rive della patria e i porti ... dove un tempo Troia sorgeva», esuli «senza sapere dove mai il destino li porti, né dove sia data dimora» [128].

Ai fondatori della Repubblica americana l'antichità romana, cosí come quella biblica, erano ben note e non è escluso che abbiano ricavato proprio dalle antiche leggende la distinzione cruciale tra semplice liberazione e libertà reale; è vero però che essi non ricorsero mai allo iato come a una possibile base esplicativa per quello che venivano facendo. Esisteva perciò una semplice ragione di fatto: sebbene la terra americana dovesse diventare alla fine una «dimora» per molti e una terra d'asilo per gli esiliati, per parte loro essi non vi si erano stabiliti come esuli, ma come colonizzatori. Fino all'ultimo momento, allorché il conflitto con l'Inghilterra si rivelò inevitabile, essi non ebbero alcuna difficoltà a riconoscere l'autorità politica della madre patria. Si dicevano orgogliosi di essere sudditi britannici, finché lo slancio della ribellione contro un governo ingiusto — «tassazione senza rappresentazione» — non li ebbe trasportati a una «rivoluzione» in piena regola, a un mutamento della forma stessa di governo, alla costituzione di una repubblica come unico governo — tale era ora la loro sensazione — idoneo a reggere la terra degli uomini liberi.

[128] Virgilio, *Eneide*, libro III, vv. 1-12 (per questa e le seguenti citazioni virgiliane si è consultata la trad. it. di E. Cetrangolo in Virgilio, *Tutte le Opere*, Firenze, 1966).

Fu questo il momento in cui coloro che erano partiti come uomini d'azione e si erano trasformati in uomini di rivoluzione variarono il grande verso di Virgilio «*Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo*» («il grande ordine dei tempi [ri]nasce com'era in principio») [129] in quel *Novus Ordo Seclorum* (il «*nuovo* ordine») che si può leggere tuttora sulle banconote del dollaro. Per i Padri Fondatori, la variazione implicava il riconoscimento che il grande sforzo compiuto per riformare il corpo politico e restituirlo alla sua iniziale integrità (fondare «Roma di nuovo») era sfociato nel compito del tutto inatteso e oltremodo diverso di costituire qualcosa di completamente nuovo — fondare una «nuova Roma».

Allorché gli uomini d'azione, uomini che volevano cambiare il mondo, si resero conto che un simile mutamento avrebbe potuto realmente postulare un nuovo ordine dei tempi, l'avvio di qualcosa senza precedenti, cominciarono a rivolgersi alla storia in cerca di aiuto. Essi iniziarono a ripensare prodotti di pensiero come il *Pentateuco* e l'*Eneide*, leggende di fondazione che avrebbero forse insegnato loro come risolvere il problema dell'inizio — un problema, in quanto la natura stessa di ogni inizio è di recare in sé un elemento di completa arbitrarietà. Soltanto adesso essi si trovavano faccia a faccia con l'abisso della libertà, sapendo che qualunque cosa si fosse realizzata ora avrebbe potuto anche non essere realizzata, convinti inoltre, con lucidità e precisione, che una cosa, una volta fatta, non può essere disfatta e che la memoria umana, cui è dato di narrare la vicenda, sopravviverà al pentimento come alla distruzione.

Tutto ciò si applica solo alla sfera dell'azione, il «molti-in-uno degli esseri umani» [130], cioè, alle comunità in cui il «Noi»

[129] *Egloga IV*.

[130] Mutuo l'espressione, che designa in modo felice le comunità umane, dal saggio altamente istruttivo di Michael Oakeshott, *The Character of the Modern European State*, che si legge in *On Human Conduct*, Oxford, 1975, p. 199 (trad. it. *La condotta umana*, Bologna, 1985).

sia adeguatamente consolidato per il suo viaggio attraverso il tempo storico. Le leggende di fondazione, col loro iato tra la liberazione e la costituzione della libertà, indicano il problema senza risolverlo. Fanno segno all'*abisso* del nulla che si schiude dinanzi a ogni gesto di cui non si possa rendere conto nei termini di una solida concatenazione di causa e effetto, e che sia inspiegabile entro le categorie aristoteliche di potenza e atto. Nel normale continuum temporale ogni effetto si converte immediatamente nella causa di svolgimenti futuri, ma quando la catena causale s'interrompe — ciò che si verifica inevitabilmente dopo che si sia ottenuta la liberazione, poiché, sebbene possa essere la *conditio sine qua non* della libertà, la liberazione non è mai la *conditio per quam* che causa la libertà — all'«iniziatore» non resta piú nulla cui tenersi saldo. Il pensiero di un inizio assoluto (*creatio ex nihilo*) abolisce la sequenza della temporalità non meno del pensiero di una fine assoluta, al quale, a ragione, ci si riferisce ora come a un «pensare l'impensabile».

La soluzione ebraica a tale aporia è nota. Essa presuppone un Dio-Creatore che crea il tempo in una con l'universo e che, in quanto legislatore, resta al di fuori della Sua creazione, rimanendo insieme fuori del tempo come l'Unico «che è Colui che è» (la traduzione letterale di «Jehovah» è «Io sono Colui che sono») «dall'eternità all'eternità». Questo concetto di eternità, che è formulato da una creatura temporale, è l'assoluto della temporalità. È ciò che rimane del tempo quando il tempo è «assolto», liberato dalla sua relatività, il tempo quale apparirebbe a un osservatore esterno non soggetto alle sue leggi e per definizione indipendente in virtú della sua Uni-città. Nella misura in cui l'universo e ogni cosa ch'esso contiene possono ricondursi alla regione di questa Uni-città assoluta, l'Uni-città affonda le sue radici in qualcosa che sfugge forse al raziocinio dell'uomo temporale, ma possiede tuttavia una sorta di propria *ratio* intrinseca: può *spiegare* ciò che è esistenzialmente inesplicabile, renderne conto logicamente. E in nessun istante il bisogno di spiegazione è cosí forte come in presenza di un evento nuovo, privo di rapporti e di connessioni, che fa irruzione improvvisa nel continuum, nella sequenza del tempo cronologico.

Proprio per questo, si direbbe, uomini sin troppo «illuminati» per credere ancora nel Dio Creatore ebraico-cristiano si

volsero con rara unanimità a un linguaggio pseudoreligioso allorché si trovarono di fronte il problema della fondazione in quanto inizio di un «nuovo ordine dei tempi». Nasce qui l'«appello al Dio dei Cieli» che Locke reputava indispensabile a tutti coloro che s'avventuravano nella novità d'una comunità emergente dallo «stato di natura»; qui, le «leggi di natura e il Dio della natura» di Jefferson, il «grande Legislatore dell'Universo» di John Adams, il «Legislatore immortale» di Robespierre e il suo culto di un «Essere Supremo».

Le loro spiegazioni procedono palesemente per analogia: allo stesso modo in cui Dio «in principio creò il cielo e la terra» restando al di fuori della Sua Creazione e ad essa anteriore, cosí il legislatore umano — creato a immagine di Dio stesso e perciò capace di imitare Dio — allorché pone le *fondamenta* d'una comunità umana, crea la condizione di ogni vita politica e di ogni evoluzione storica future.

Né i Greci né i Romani, ovviamente, ebbero mai nozione di un Dio Creatore la cui Uni-città a se stante potesse fungere da emblema paradigmatico di un inizio assoluto. Almeno i Romani, però, che datavano la loro storia a partire dalla fondazione di Roma nel 753, sembrano aver avvertito che la natura stessa della cosa postulava un principio ultramondano. Se cosí non fosse, Cicerone non avrebbe potuto sostenere che «l'eccellenza umana non giunge mai cosí vicino alle vie degli dei come nel fondare nuove comunità e nel conservare quelle già fondate»[131]. Come per i Greci, dai quali derivava la sua filosofia, per Cicerone i fondatori non erano dei, ma uomini divini, e la grandezza della loro opera consisteva nell'aver stabilito una legge divenuta fonte d'autorità, un canone immutabile su cui misurare tutte le leggi e i decreti positivi promulgati dagli uomini e da cui leggi e decreti ricevevano la loro legittimità.

Richiamarsi alle credenze religiose del passato nel cuore dell'Illuminismo sarebbe forse stato sufficiente se la posta in gioco fosse stata solo l'autorità di una nuova legge; e certo non manca di stupire che la menzione esplicita di una «condizione futura di premi e punizioni» s'insinui in tutte le costituzioni degli stati americani, sebbene non si ritrovi nessuna allusione a una vita dopo la morte nella Dichiarazione d'Indipendenza o nella Costituzione degli Stati Uniti. I motivi di simili

131 Cicerone, *De Republica*, I, 7.

tentativi disperati di tenersi aggrappati a una fede, che nella realtà non sarebbe riuscita a sopravvivere alla coeva emancipazione della sfera secolare dalla Chiesa erano del tutto pragmatici ed eminentemente pratici. Nel suo discorso sull'Essere Supremo e l'immortalità dell'anima alla Convenzione Nazionale, il 7 maggio 1794, Robespierre chiede «*Quel avantage trouves-tu à persuader l'homme qu'une force aveugle préside à ses destins, et frappe au hasard le crime et la vertu?*» («Quale vantaggio trovi a persuadere gli uomini che una forza cieca presiede ai loro destini, colpendo a caso il delitto e la virtú?») e nei *Discourses on Davila*, John Adams parla nello stesso tono curiosamente retorico del «piú sconsolato di tutti i credi, che gli uomini non sono che lucciole e che *tutto* questo è senza un padre ... [il quale credo renderebbe] l'omicidio stesso altrettanto indifferente che tirar di fucile a un piviere e lo sterminio del popolo Rohilla una cosa altrettanto innocente che inghiottire dei vermi con un tozzo di formaggio» [132].

In breve, siamo davanti a un tentativo effimero del potere secolare di preservare non tanto la fede ebraico-cristiana, ma gli strumenti politici di dominio che si erano mostrati cosí efficaci nel proteggere dalla criminalità le comunità medioevali. Retrospettivamente, saremmo tentati di dire, si ha quasi l'impressione di uno stratagemma fraudolento della minoranza istruita per persuadere la moltitudine a non percorrere la strada malsicura e sdrucciolevole dell'illuminismo. Comunque sia, il tentativo fallí completamente (all'inizio del nostro secolo erano rimasti ben pochi a credere ancora in «una condizione futura di premi e punizioni») ed era probabilmente condannato in anticipo a fallire. È vero, d'altronde, che la perdita della fede e, con essa, di buona parte dell'antico senso di panico che abitava la paura della morte, ha certamente contribuito a quella massiccia invasione della criminalità nella vita politica delle comunità altamente civilizzate di cui è stato testimone il nostro secolo. Indubbiamente esiste una strana impotenza strutturale riguardo ai sistemi giuridici delle comunità completamente secolarizzate: la loro punizione capitale, la pena di morte, si limita a fissare nel tempo e ad accelerare un destino a cui tutti i mortali sono comunque soggetti.

[132] M. Robespierre, *Oeuvres*, ed. Laponneraye, 1840, vol. III, p. 623; *The Works of John Adams*, ed. Ch. F. Adams, Boston, 1850-1856, vol. VI, 1851, p. 281.

Ad ogni modo, ovunque gli uomini d'azione, sulla spinta dello slancio stesso del processo di liberazione, cominciarono sul serio a far preparativi per un inizio completamente nuovo, il *novus ordo seclorum*, anziché volgersi alla Bibbia («In principio Dio creò il cielo e la terra»), si misero a frugare gli archivi dell'antichità romana, alla ricerca di quella «prudenza antica» che li guidasse nell'instaurazione di una Repubblica, di un governo, cioè, «non di uomini ma di leggi» (Harrington). Ciò di cui avevano bisogno non era solo acquisire dimestichezza con una forma di governo nuova, ma una lezione sull'arte della fondazione, sul modo di superare le aporie e le perplessità intrinseche di ogni inizio. Naturalmente, essi erano assolutamente consapevoli della sorprendente spontaneità di ogni atto libero. Come sapevano bene, un atto si può dire libero solo se non è coinvolto o causato da qualcosa che lo precede e tuttavia, nella misura in cui si converte immediatamente nella causa di tutto ciò che segua, esige insieme una giustificazione che, per essere probante, dovrà presentare l'atto come la continuazione di una serie precedente, dovrà rinnegare insomma l'esperienza della libertà e della novità.

E ciò che a questo riguardo l'antichità romana aveva da insegnare loro era quanto mai rassicurante e consolante. Non è noto per quale motivo, nel terzo secolo avanti Cristo o forse ancor prima, i Romani decidessero di far risalire la propria discendenza non a Romolo ma a Enea, l'uomo venuto da Troia che aveva recato «Ilio e i suoi vinti penati in Italia», divenendo cosí «l'origine della stirpe romana». Ma è palese che questa circostanza rivestí un'importanza straordinaria non solo per Virgilio e i suoi contemporanei dell'epoca di Augusto, ma anche per tutti coloro che, a cominciare da Machiavelli, si erano rivolti all'antichità romana per apprendere come condurre gli affari umani senza il soccorso di un Dio trascendente. E ciò che gli uomini di azione venivano apprendendo negli archivi dell'antichità romana era il significato originario di un fenomeno con cui, in modo abbastanza curioso, la civiltà occidentale era a contatto sin dal tempo della fine dell'impero romano e del trionfo definitivo del Cristianesimo.

Tutt'altro che una novità, il fenomeno della ri-nascita o rinascimento, dal quindicesimo e sedicesimo secolo in poi, aveva dominato l'evoluzione culturale dell'Europa, preceduto da tutta una serie di rinascenze minori che segnarono la fine

dei pochi secoli realmente «bui», tra il sacco di Roma del 410 e la rinascenza carolingia. Ognuna di queste ri-nascite, consistenti in una Reviviscenza degli Studi, imperniate sull'antichità romana e, in misura minore, sull'antichità greca, aveva trasformato e rivitalizzato solo i *milieux* abbastanza ristretti dell'*élite* istruita, dentro e fuori i monasteri. Non fu che all'epoca dell'Illuminismo — in un mondo, cioè, compiutamente secolarizzato — che la reviviscenza dell'antichità cessò di essere un fatto erudito per rispondere a scopi politici eminentemente pratici. Dell'impresa si conosceva un unico precursore — la figura solitaria, Machiavelli.

Il problema alla cui soluzione erano chiamati gli uomini d'azione era la difficoltà inerente al compito della *fondazione*, e siccome ai loro occhi l'esempio paradigmatico di fondazione riuscita non poteva che essere Roma, fu per loro della massima importanza scoprire che anche la fondazione di Roma, come intesa dai Romani stessi, non rappresentava un inizio assolutamente nuovo. Stando a Virgilio, si trattò del risorgere di Troia e della re-instaurazione d'una città-stato che aveva preceduto Roma. Il filo della continuità e della tradizione, postulato dal continuum temporale stesso e dalla facoltà della memoria (l'innato «non dimenticare» che sembra caratterizzare una creatura temporale allo stesso titolo dell'attitudine a formare progetti per il futuro), non era dunque mai stato interrotto. Vista in questa luce, la fondazione di Roma equivaleva alla ri-nascita di Troia, il primo, se si vuole, della serie di rinascimenti che hanno segnato la storia della cultura e della civiltà europee.

È sufficiente richiamare alla memoria il piú celebre poema politico di Virgilio, la Quarta Egloga, per comprendere quanto fosse vitale, per la concezione che i Romani avevano del proprio stato, interpretarne la costituzione e la fondazione in termini di re-instaurazione di un inizio che, in quanto inizio assoluto, resta perpetuamente avvolto nel mistero. Infatti, se nel regno di Augusto un «grande ciclo di secoli nasce di nuovo» (cosí maggior parte delle traduzioni canoniche in lingua moderna rende il grande verso virgiliano «*Magnus ab integro saeclorum rinascitur ordo*») è appunto perché questo «ordine dei tempi» non è *nuovo*, è solo il ritorno di qualcosa di precedente. Ad Augusto, che l'*Eneide* reputa l'iniziatore di questa ri-nascita, si preconizza addirittura che sospingerà il cammino

ancora piú indietro e «al Lazio porterà il secol d'oro di nuovo, sui campi ove un giorno ebbe regno Saturno», vale a dire, sulla terra italica prima dell'arrivo dei Troiani [133].

Ad ogni modo, l'ordine evocato nella Quarta Egloga è grande perché risale e si ispira a un inizio precedente: «Ora ritorna la Vergine, ritorna il regno di Saturno». E tuttavia il cammino a ritroso, dal punto di vista di coloro che vivono ora, rappresenta un autentico inizio: «ora dal cielo scende una nuova progenie» [134]. Il poema, non ci sono dubbi, è un canto di natività, un inno in celebrazione della nascita di un fanciullo e dell'avvento di una *nova progenies*, una nuova generazione. Per lungo tempo lo si è frainteso, scambiandolo per una profezia di salvezza mediante un *theos sōtēr*, un dio salvatore, o quanto meno per l'espressione di un indefinito anelito religioso pre-cristiano. Ma lungi dal predire l'avvento di un fanciullo divino, il poema è un'affermazione della divinità della nascita in quanto tale; se proprio si vuole estrarne un significato generale, potrebbe solo trattarsi della fede del poeta che la virtuale salvezza del mondo risiede nel fatto stesso che la stirpe umana si rigenera costantemente e in perpetuo. Tale significato, però, non è esplicito: per parte sua, il poeta si limita a dire che ogni fanciullo nato in seno alla continuità della storia romana deve apprendere «*heroum laudes et facta parentis*», «le lodi degli eroi e le gesta dei padri», cosí da essere in grado di fare ciò che ci s'aspettava da tutti i ragazzi romani — contribuire a «reggere il mondo a cui le virtú dei padri avevano dato la pace» [135].

Ciò che ci interessa nel presente contesto è che l'idea di fondazione, del computo del tempo *ab urbe condita*, si trovi al centro stesso della storiografia romana, insieme con l'altra idea non meno profondamente romana che tutte queste fondazioni — avendo luogo esclusivamente nella sfera degli affari umani, sulla cui scena gli uomini rappresentano una vicenda

133 Virgilio, *Eneide*, libro VI, vv. 790-794.

134 Virgilio, *Egloga IV*.

135 Su questo tema la letteratura è sconfinata. Oltremodo istruttivo è *Die Aeneis und Homer* di Georg Nikolaus Knauer, Göttingen, 1964. Vi si legge (p. 357) che la virgiliana «Homerauffassung scheint mir von der spezifisch römischen Denkform persönlicher Verpflichtung geprägt zu sein, die dem Römer auferlegte, nach dem aus der Vergangenheit überkommenen Vorbild der Ahnen Ruhm und Glanz der eigenen Familie und des Staates durch Verwirklichung im Heute für die Zukunft der Nachfahren zu bewahren».

da narrare, ricordare e conservare — equivalgono a re-instaurazioni e ri-costituzioni, non a inizi assoluti.

Ciò diviene del tutto manifesto se l'*Eneide* di Virgilio — la storia della fondazione della città di Roma — si legge a fronte delle *Georgiche*, i quattro poemi che celebrano il lavoro agreste, il «culto dei campi e dei greggi e degli alberi», nonché la «terra tranquilla» affidata alle cure del «lavoro [che] torna al colono girando in guisa di ruota come l'anno in se stesso volgendosi ripete i suoi passi»: «immota essa resta e molti nepoti travolge e stirpi di uomini vince durando». Si tratta dell'Italia prima di Roma, «terra Saturnia, possente di uomini»; colui che vi vive, «che seppe gli agresti Numi conoscere, Pan e l'antico Silvano e le Ninfe sorelle» e resta fedele all'amore dei «fiumi» e del «bosco», è «*ingloriosus*», perduto alla fama: «Lui non distraggono i fasci del popolo né porpora di re ... non lo stato di Roma né i regni destinati a perire. Egli quei frutti ... raccoglie che spontanei i campi han voluto produrre da soli né vede le leggi di ferro e le pazze contese del foro o gli archivi del popolo». Questa vita «in sacra purezza» conduceva «in terra l'aureo Saturno», e il solo problema è che in questo mondo di meraviglie, nella profusione delle piante e degli animali, «non vi è *racconto* delle molteplici specie o dei nomi che portano; né veramente varrebbe il racconto la pena di farne il conto; ché se qualcuno vuole conoscerlo ... costui vuol proprio sapere quanti sui lidi di Libia grani di arena Zefiro o turbine leva, oppure contare quanti dall'Ionio giungano flutti alla riva».

Coloro che cantano dell'origine di questo mondo preromano e pretroiano, i cui anni che girano in guisa di ruota non generano nessun racconto degno di essere narrato, proprio mentre generano tutte le meraviglie della natura che non cessano di deliziare gli uomini, coloro che in Virgilio celebrano «il regno di Saturno» e i miti della creazione (nella Sesta Egloga o nel primo libro dell'*Eneide*) cantano in realtà di una terra di fiaba e sono del resto, per parte loro, figure marginali. L'aedo «chiomato» di Didone e Sileno, «enfie le vene, al suo solito, pe'l vino bevuto», intrattiene un uditorio di giovani, festanti e giocosi, con gli antichi racconti della «luna errante e del travaglio del sole; da dove vengano il genere umano ed il bruto, da dove l'acqua ed il fuoco», «come per il vastissimo vuoto si unirono germi di terra e d'aria e di mare, e insieme di mobile fuoco, e come da tutto questo concrebbero i principi delle cose e lo stesso globo del mondo ancor giovane».

Nondimeno — e ciò è decisivo — quest'utopica terra favolosa fuori dalla storia è eterna e sopravvive perenne nell'indistruttibilità della natura; gli agricoltori o i pastori che curano i campi e le greggi testimoniano ancora, nel cuore della storia romano-troiana, di un passato italico quando i nativi erano «gente di Saturno che nessuna legge vincolava alla giustizia, giusta solo per sua libera volontà e per le usanze di quel Nume antichissimo»[136]. In quel tempo nessuna ambizione romana s'incaricava di «governare le nazioni e imporre la legge di pace» («*regere imperio populos ... pacisque imponere mores*»), nessuna morale romana era necessaria per «risparmiare i vinti e debellare i superbi» («*parcere subiectis et debellare superbos*»).

Se mi sono soffermata cosí a lungo sui poemi di Virgilio è per ragioni diverse. Ma riepiloghiamo: quando uscirono dalla tutela della Chiesa, gli uomini si rivolsero all'antichità e i loro primi passi in un mondo secolarizzato furono guidati da una rinascita degli studi classici. Di fronte all'enigma della fondazione — in qual modo ricominciare il tempo all'interno di un inesorabile continuum temporale — essi si volsero, com'era naturale, alla vicenda della fondazione di Roma e appresero da Virgilio come questo punto di partenza della storia occidentale non fosse stato a sua volta che una re-viviscenza, il risorgere di Troia. La sola lezione che ne potessero trarre era che la speranza di fondare una «nuova Roma» era un'illusione: tutt'al piú, essi potevano aspirare a ripetere quella fondazione primordiale e fondare «Roma di nuovo». Tutto ciò che precedesse questa prima fondazione, essa stessa il risorgere di un passato determinato, si situava fuori dalla storia: era la natura, la cui ciclica eternità avrebbe potuto magari procurare un riparo dalla marcia in avanti del tempo, dal movimento ascendente e rettilineo della storia, un luogo di agio e di riposo — *otium* — allorché gli uomini fossero stanchi del negozio della cittadinanza (per l'appunto, *nec-otium*), ma la cui origine non rivestiva di per sé nessun interesse in quanto al di là della portata dell'azione.

Certo, c'è qualcosa di sconcertante nel fatto che gli uomini

136 *Eneide*, libro VII, v. 206.

di azione, il cui unico intento e il cui unico scopo erano cambiare l'intera struttura del mondo a venire, e creare un *novus ordo seclorum*, dovessero riandare a quel passato lontano, l'antichità, dato che essi non «[capovolsero] deliberatamente l'asse temporale [né ordinarono] al giovane di "ritornare sui suoi passi nella pura radiosità del passato" (Petrarca) poiché il passato classico *è* il vero futuro»[137]. Cercavano un paradigma per una forma di governo nuova, valida nella loro epoca «illuminata» e quasi non si accorgevano che in realtà stavano guardando indietro. Piú sconcertante, credo, del loro frugare gli archivi dell'antichità è l'assenza di ogni ribellione contro di essa quando scoprirono che la risposta finale e certo profondamente romana della «prudenza antica» era che la salvezza viene sempre dal passato, che gli antenati erano i *maiores*, i «piú grandi» per definizione.

Non meno sorprendente è che l'idea secondo cui il futuro — e precisamente un futuro gravido di salvezza finale — può riportare agli uomini una sorta di aurorale Età dell'Oro dovesse divenire popolare in un'epoca in cui il Progresso era giunto ad affermarsi come il concetto dominante per spiegare il movimento della Storia. E l'esempio piú impressionante della tenacia di quel sogno antichissimo è, ovviamente, la fantasia di Marx di un «regno della libertà» senza classi e senza guerre com'è prefigurato nel «comunismo originario», regno che reca una somiglianza non solo superficiale con il primitivo dominio italico di Saturno, quando nessuna legge «vincolava [gli uomini] alla giustizia». Nell'antichità, nella sua forma originaria che ne faceva l'inizio della storia, l'Età dell'Oro è un pensiero malinconico; è come se, migliaia di anni or sono, i nostri antichi avessero avuto il presentimento del principio d'entropia, che fu scoperto nel cuore del diciannovesimo secolo inebriato di progresso — scoperta che, se accettata indiscutibilmente, avrebbe privato l'azione di ogni significato[138].

[137] Citato da George Steiner, *After Babel*, New York-London, 1975, p. 132 (trad. it. *Dopo Babele. Il linguaggio e la traduzione*, Firenze, 1984, pp. 128-129).

[138] Fu R.J.E. Clausius (1822-1888), fisico-matematico tedesco cui si deve l'enunciazione del secondo principio della termodinamica, che introdusse il concetto di entropia (energia non trasformabile in lavoro utile entro un sistema termodinamico, rappresentata con il simbolo ø): «Postulando che l'entropia dell'universo va costantemente crescendo, egli predisse che l'universo sarebbe perito di "morte calda" allorché ogni cosa contenuta in esso avesse raggiunto la medesima temperatura» (cfr. *Columbia Encyclopedia*).

Di fatto, agli occhi degli uomini che scatenarono le rivoluzioni del diciannovesimo e del ventesimo secolo, ciò che ebbe ragione del principio d'entropia non fu tanto la confutazione «scientifica» di Engels quanto il ricorrere di Marx — oltre che, naturalmente, di Nietzsche — a una concezione del tempo ciclico, in cui l'innocenza preistorica degli esordi avrebbe finalmente fatto ritorno, non meno trionfante del Secondo Avvento.

Ma non è questo che ci interessa qui. Allorché abbiamo rivolto l'attenzione agli uomini di azione, nella speranza di trovare in loro un'idea di libertà immune dalle aporie suscitate nella mente dell'uomo dalla riflessività delle attività spirituali — l'inevitabile ripiegamento su se stesso dell'io che vuole — la nostra speranza andava al di là di quanto abbiamo infine potuto ottenere. L'abisso della pura spontaneità, che nelle leggende di fondazione è attraversato dallo iato tra la liberazione e la costituzione della libertà, venne occultato con l'espediente, tipico della tradizione occidentale (la sola tradizione in cui la libertà sia sempre stata la *raison d'être* di ogni politica), di interpretare il *nuovo* come riformulazione perfezionata dell'antico. Nella sua integrità originaria, la libertà sopravvisse nella teoria politica — nella teoria, voglio dire, concepita ai fini dell'azione politica — solo nelle promesse utopiche e infondate di un «regno della libertà» definitivo che, almeno nella sua versione marxiana, segnerebbe davvero la «fine di tutte le cose», equivarrebbe a una pace sempiterna in cui tutte le attività specificamente umane languirebbero prive di vita.

Indubbiamente, è frustrante giungere a tale conclusione, ma è vero che in tutta la nostra storia di pensiero politico non mi è nota che una sola, ipotetica alternativa. Se, come riteneva Hegel, il compito del filosofo è di catturare nella rete dei concetti della ragione il piú elusivo di tutti i fenomeni, lo spirito di un'epoca, Agostino, il filosofo cristiano del V secolo dopo Cristo, fu allora il solo filosofo che i Romani abbiano mai avuto. Era romano per educazione piú che per nascita, e furono i suoi studi a rinviarlo ai testi classici della Roma repubblicana del I secolo avanti Cristo, vivi, anche allora, solo nella forma dell'erudizione. Nella grande opera sulla *Città di Dio* Agostino enuncia, senza però darne spiegazione, ciò che avrebbe potuto divenire il sostegno ontologico di una filosofia della politica autenticamente romana o virgiliana. A suo dire,

come sappiamo, Dio creò l'uomo come creatura temporale, *homo temporalis*; il tempo e l'uomo furono creati insieme, e tale temporalità era confermata dal fatto che ogni uomo deve la sua vita non semplicemente alla moltiplicazione della specie, ma alla nascita, l'ingresso di una creatura nuova che, come qualcosa di completamente nuovo, fa il suo ingresso nel mezzo del continuum temporale del mondo. Lo scopo della creazione dell'uomo fu di rendere possibile un *inizio*: «Acciocché vi fosse un inizio, fu creato l'uomo, prima del quale non ci fu nessuno», «*Initium ... ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*»[139]. La capacità stessa di cominciamento ha le sue radici nella *natalità* e non certo nella creatività, non in una dote o in un dono, ma nel fatto che gli esseri umani, uomini nuovi, sempre e sempre di nuovo appaiono nel mondo in virtú della nascita.

Sono del tutto consapevole che anche nella versione agostiniana l'argomento resta in certo qual modo poco trasparente, che non sembra dirci null'altro che siamo *condannati* a essere liberi in ragione dell'essere nati, non importa se la libertà ci piace o aborriamo la sua arbitrarietà, se ci sia «gradita» o preferiamo fuggire la sua responsabilità tremenda scegliendo una forma qualunque di fatalismo. Questa *impasse*, se è veramente tale, può essere superata o risolta solo facendo appello a un'altra facoltà della mente, non meno misteriosa della facoltà del cominciamento, la facoltà del Giudizio, un'analisi della quale, forse, può almeno dirci che cosa sia implicato nei nostri giudizi «mi piace» o «non mi piace».

[139] Agostino, *De Civitate Dei*, libro XII, cap. 21 (trad. it. *La Città di Dio*, Milano, 1984, p. 594).

Appendice

Appendice

Giudicare

Estratti da lezioni sulla filosofia politica di Kant

... Sappiamo, per testimonianza dello stesso Kant, che la svolta della sua vita consisté nella scoperta delle facoltà conoscitive della mente umana e delle loro limitazioni (nel 1770), scoperta la cui elaborazione gli richiese piú di dieci anni per divenire pubblica come *Critica della ragion pura*. Sappiamo anche dalle sue lettere ciò che quest'immenso lavoro di tanti anni significò per gli altri suoi progetti ed idee. Egli scrive che questo «problema cardinale» tratteneva e ostruiva come «una diga» ogni altra cosa che avesse sperato di portare a termine e pubblicare, che era come «una pietra nel suo cammino», sul quale poteva procedere solo dopo averla rimossa...

Anteriormente alla svolta del 1770, egli aveva coltivato l'intenzione di scrivere e pubblicare rapidamente la *Metafisica della morale* che fu poi redatta e pubblicata quasi trent'anni piú tardi. Ma a quella data precoce, il libro fu annunciato con il titolo di *Critica del gusto morale*. E allorché si volse finalmente alla terza *Critica*, Kant cominciò coll'intitolarla a sua volta *Critica del gusto*. Alla fine, dunque, s'erano verificate due cose: dietro il gusto, argomento prediletto di tutto il diciottesimo secolo, Kant aveva scoperto una facoltà umana del tutto nuova, il giudizio. Nel medesimo tempo, però, le proposizioni etiche venivano ritirate dalla sfera di competenza della nuova facoltà. In altri termini: qualcosa di piú del semplice gusto era ora chiamato a decidere sul bello e sul brutto; ma il problema [morale] del giusto e del torto non doveva esser deciso né dal gusto né dal giudizio, ma dalla ragione soltanto.

(...)

Le corrispondenze tra [le] due parti [della *Critica del giudizio*]... si connettono piú strettamente al politico che a qualsiasi

motivo delle altre Critiche. La piú importante di tali corrispondenze è *in primo luogo* che in nessuna delle due parti Kant parla dell'uomo come di un essere capace di intelletto e di conoscenza. La parola verità non vi ha cittadinanza. La prima parte parla di uomini al plurale... come vivono in società, la seconda parla del genere umano... La differenza piú decisiva tra la *Critica della ragion pratica* e la *Critica del giudizio* è che le leggi morali della prima sono valide per tutti gli esseri capaci di intelletto e di conoscenza, mentre la validità delle regole della seconda è strettamente circoscritta agli esseri umani sulla terra. E la seconda corrispondenza risiede nel fatto che la facoltà di giudizio ha che fare con particolari che «come tali, contengono qualcosa di contingente in rapporto all'universale», quell'universale che costituisce di norma ciò con cui ha che fare il pensiero. Tali particolari... sono di due tipi. *La prima parte* della *Critica del giudizio* tratta degli oggetti del giudizio propriamente detti: tale è l'oggetto che diciamo «bello» senza essere in grado di sussumerlo sotto una categoria generale. (Se si afferma «Che bella rosa!» non si perviene a tale giudizio dicendo «Tutte le rose sono belle, questo fiore è una rosa, quindi è bello»). L'altro tipo di particolari, di cui tratta la *Seconda parte*, ha che vedere con l'impossibilità di derivare un qualsiasi prodotto particolare della natura da cause generali: «Assolutamente non v'è nessuna ragione umana (ed anche nessuna ragione finita molto superiore alla nostra per grado, ma simile per la qualità), che possa sperare di comprendere semplicemente secondo cause meccaniche la produzione sia pure di un filetto d'erba». (Nella terminologia kantiana, il termine «meccanico» designa le cause naturali; il suo opposto è «tecnico», termine con il quale Kant intende «artificiale», cioè fabbricato con uno scopo). L'accento cade qui su «comprendere»: come posso comprendere (e non semplicemente spiegare) perché mai vi sia dell'erba, perché mai questo particolare filo d'erba?

(...)

Il giudizio del particolare — *questo* è bello, questo è brutto, questo è giusto, questo è sbagliato — non trova posto nella filosofia morale kantiana. Il giudizio non è la ragion pratica; la ragion pratica «ragiona» e mi dice che cosa fare e che cosa non fare; essa stabilisce la legge e s'identifica con la volontà, volontà che impartisce comandi, che parla all'imperativo. Il giudizio, invece, nasce da «un piacere puramente contemplativo o da un diletto non attivo [*untätiges Wohlgefallen*]». Tale «sentimento di piacere contemplativo si chiama gusto» e la *Critica del giudizio* si chiamava in origine «Critica del gusto». «Se la filosofia pratica parla mai di piacere contemplativo, lo fa solo di passaggio e non come se il concetto fosse nato sul suo terreno». Non suona forse plausibile? Come potrebbero «piacere contemplativo e diletto non attivo» aver qualcosa a che fare con la pratica? Non siamo dinanzi alla prova definitiva che Kant... aveva stabilito che il suo interesse per il particolare e il contingente era ormai una cosa del passato e non aveva rappresentato in un certo senso che un episodio marginale? Eppure, come vedremo, la sua posizione definitiva di fronte alla Rivoluzione francese, un evento che rivestí un ruolo centrale nella sua vecchiaia, allorché ogni giorno attendeva impazientemente l'arrivo dei giornali, fu determinata dal contegno dei semplici spettatori, di chi personalmente «non è impegnato in questo gioco», ma si limita a seguirlo con quell'«augurale», «appassionata partecipazione» che... nasceva dal puro «piacere contemplativo», dal «diletto non attivo».

(...)

Il «modo di pensare ampio», l'apertura mentale, gioca un ruolo cruciale nella *Critica del giudizio*. Esso si realizza «paragonando il nostro giudizio con quello degli altri, e piuttosto coi loro giudizi possibili che con quelli effettivi, e ponendoci al posto di ciascuno di loro». La facoltà da cui ciò è reso possibile si chiama immaginazione... Il pensiero critico è possibile solo là dove i punti di vista di tutti gli altri siano accessibili all'indagine. Quindi il pensiero critico, purtuttavia un'occupazione solitaria, non ha reciso ogni legame con «tutti gli altri»... [Con] la forza dell'immaginazione esso rende gli altri presenti e si muove cosí potenzialmente in uno spazio pubblico, aperto a tutti i partiti e a tutti i confronti; in altre parole, adotta la posizione del kantiano cittadino del mondo. Pensare con una mentalità larga — ciò vuol dire educare la propria immaginazione a recarsi in visita...

Devo porvi in guardia, a questo punto, da un fraintendimento tutt'altro che impossibile e di fatto assai comune. L'espediente del pensiero critico non consiste in un'empatia smisuratamente dilatata grazie alla quale sarei in grado di sapere che cosa passa realmente nella testa di tutti gli altri. Secondo l'interpretazione kantiana dell'illuminismo, pensare vuol dire

Selbstdenken, pensare da sé, «che è la massima di una ragione mai passiva. Consegnarsi a tale passività si chiama pregiudizio» e l'illuminismo è prima di tutto liberazione dal pregiudizio. Accettare ciò che passa nella testa di coloro il cui «punto di vista» (in concreto, il luogo in cui essi si trovano, le condizioni cui sono soggetti, sempre diverse dall'uno all'altro individuo, da un gruppo o da una classe se paragonati ad altri gruppi o classi) non è il mio non significherebbe null'altro che accettare passivamente il loro pensiero, vale a dire, scambiare coi loro pregiudizi i pregiudizi propri alla mia posizione. Un «largo modo di pensare» è il risultato, in primo luogo, di un «astrarre dalle limitazioni che sono attinenti in modo contingente al nostro proprio giudizio», un «elevarsi al di sopra delle sue condizioni soggettive... da cui tanti sono limitati», cioè trascurare quello che di solito chiamiamo interesse personale e che, secondo Kant, non è né illuminato né capace di illuminismo, ma costituisce un fattore limitativo... Piú sarà vasta la sfera in cui l'individuo illuminato è capace di muoversi, da punto di vista a punto di vista, piú il suo pensiero sarà «generale»... Tale generalità, però, non si identifica con quella del concetto — del concetto di «casa» sotto cui si può poi sussumere ogni edificio concreto. Essa è al contrario strettamente legata a ciò che è particolare, le condizioni particolari dei punti di vista attraverso cui si deve passare per pervenire al proprio «punto di vista generale». A questo punto di vista generale ci siamo riferiti in precedenza col termine di «imparzialità»; si tratta di un punto d'osservazione da cui riguardare, considerare, formare giudizi o, come dice lo stesso Kant, riflettere sugli affari umani. Non ci dice però come *agire*...

Nello stesso Kant, tale aporía viene in primo piano nell'atteggiamento apparentemente contraddittorio dei suoi ultimi anni, diviso tra un'ammirazione quasi senza limiti per la Rivoluzione francese e, d'altro lato, l'opposizione, a sua volta quasi senza limiti, a ogni impresa rivoluzionaria da parte dei cittadini...

A un primo sguardo, e anche a un secondo, la reazione di Kant non è per nulla equivoca... Egli non ondeggiò mai nella stima della grandezza di ciò che chiamava l'«evento recente», cosí come non ondeggiò pressoché mai nel condannare tutti coloro che avevano allestito un simile evento.

Questo evento non consiste in fatti o misfatti importanti che gli uomini hanno compiuto, e per i quali ciò che tra costoro era grande diventa piccolo e ciò che era piccolo diventa grande, e antiche brillanti strutture politiche dileguano, come per magia, mentre altre sorgono al loro posto, quasi come dalle profondità della terra. No, nulla di tutto ciò. È semplicemente il modo di pensare degli spettatori che si rivela pubblicamente in questo grande gioco di trasformazioni...

Che la rivoluzione di un popolo pieno di doti, che ai giorni nostri abbiamo visto svolgersi, riesca o fallisca; che essa apporti miseria e atrocità raccapriccianti a tal punto che un uomo sensibile, se potesse sperare di compierla felicemente, nel caso che audacemente la intraprendesse una seconda volta, si deciderebbe tuttavia a non ripetere l'esperimento a questo prezzo — questa rivoluzione, dico, incontra nondimeno nell'animo di tutti gli spettatori (che non sono essi stessi impegnati in questo gioco) una partecipazione augurale che confina con l'entusiasmo... con tale esaltazione simpatizzava il pubblico osservatore non coinvolto, pur senza la minima intenzione di collaborare.

... Senza questa partecipazione simpatetica, il «significato» dell'evento sarebbe del tutto diverso o semplicemente inesistente. Giacché tale simpatia è ciò che suscita la speranza:

la speranza che dopo molte crisi rivoluzionarie, con tutti i loro effetti e le loro trasformazioni, si realizzi finalmente lo scopo supremo della natura, cioè una generale *esistenza cosmopolitica*, che sia la matrice nella quale vengano a svilupparsi tutte le capacità originarie della specie umana.

Da ciò, tuttavia, non si dovrà concludere che Kant prendesse minimamente le parti dei rivoluzionari a venire:

Questi diritti... restano per sempre un'idea, la cui attuazione è limitata dalla condizione che i suoi mezzi siano compatibili con la moralità. Tale condizione limitativa non deve essere trasgredita dal popolo, e non è perciò ammissibile che esso persegua i propri diritti mediante una rivoluzione, la quale è sempre ingiusta.

... E:

Se una rivoluzione violenta, provocata da una cattiva costituzione, introducesse con mezzi illegittimi una costituzione piú legale, non dovrebbe considerarsi lecito ricondurre il popolo all'antica costituzione ma, finché durasse la rivoluzione, chiunque vi prendesse parte apertamente o nascostamente sarebbe giustamente punito con la pena prevista per i rivoltosi.

Ciò che qui si può palesemente individuare è lo scontro tra il principio secondo cui si agisce e quello secondo cui si giudica... Piú di una volta Kant ha enunciato la sua *opinione* sulla

guerra... mai con piú vigore che nella *Critica del giudizio*, in cui discute l'argomento, e ciò è abbastanza caratteristico, nel paragrafo dedicato al Sublime:

Che cosa è, anche pel selvaggio, l'oggetto della massima ammirazione? Un uomo che non indietreggia davanti a nulla, che non si spaventa di nulla, che perciò non cede davanti al pericolo... Anche nello stato di civiltà piú raffinata resta questa singolare venerazione per il guerriero... perché appunto in ciò si riconosce l'invincibilità del suo animo di fronte al pericolo. Perciò... nel confronto tra l'uomo di stato e il guerriero, il giudizio estetico decide per quest'ultimo. Perfino la guerra... ha in sé qualcosa di sublime... mentre invece una lunga pace generalmente dà il predominio al semplice spirito commerciale e, insieme con esso, al basso interesse egoistico, alla viltà, alla mollezza effeminata, abbassando il carattere e la mentalità del popolo.

È questo il giudizio dello spettatore (cioè, il giudizio estetico)... Pure, non solo la guerra, «impresa sconsiderata... suscitata dalle passioni sfrenate degli uomini», serve di fatto, in virtú della sua stessa insensatezza, a preparare la pace cosmopolitica finale — alla fine, il puro e semplice esaurimento riuscirà a imporre ciò che né la ragione né la buona volontà hanno saputo ottenere — ma

Malgrado le calamità terribili con cui essa opprime il genere umano, e i mali forse anche maggiori che derivano dalla sua costante preparazione in tempo di pace, è però uno stimolo... a sviluppare fino al piú alto grado tutti i talenti che servono alla cultura.

... Queste percezioni del giudizio estetico e riflettente non hanno nessuna conseguenza pratica per l'azione. Per ciò che concerne quest'ultima, non vi è nessun dubbio che

la ragione moralmente pratica pronunzia in noi il suo veto irrevocabile: *Non ci deve essere nessuna guerra*... Dunque non si tratta piú di sapere se la pace perpetua sia una cosa reale o un non-senso, o se forse non c'inganniamo nel nostro giudizio teorico quando accettiamo il primo caso; ma dobbiamo semplicemente agire come se potesse realmente verificarsi... anche se il compimento di questa intenzione di pace rimanesse per sempre un pio desiderio... poiché tale è il nostro dovere.

Ma queste massime dell'azione non annullano il giudizio estetico e riflettente. In altre parole, anche se avrebbe sempre agito per la pace, Kant manteneva la nozione e la memoria del proprio giudizio. Se egli avesse agito secondo la conoscenza

acquisita come spettatore, secondo il suo pensiero sarebbe stato un criminale. Se a causa di tale «dovere morale» egli avesse dimenticato le sue percezioni di spettatore, sarebbe divenuto ciò che tendono a essere tanti onest'uomini coinvolti e impegnati negli affari pubblici: uno sciocco idealista.

(...)

Siccome Kant non ha mai scritto la sua filosofia politica, il modo migliore per cercare di capire il suo pensiero a questo proposito è di rivolgerci alla *Critica del giudizio estetico*, là dove, discutendo la produzione delle opere d'arte nella loro relazione con il gusto che giudica e decide di esse, egli affronta un problema affine, analogo... Siamo inclini a pensare che per giudicare uno spettacolo si debba in primo luogo avere lo spettacolo, che lo spettatore sia secondario rispetto all'attore — senza considerare che nessuno sano di mente allestirebbe mai uno spettacolo se non fosse sicuro di avere degli spettatori ad assistervi. Kant è persuaso che il mondo senza l'uomo sarebbe un deserto e, per lui, un mondo senza l'uomo voleva dire: senza spettatore. Nella discussione del giudizio estetico si ha da una parte il «genio», che è necessario per la produzione delle opere d'arte, mentre, d'altra parte, per giudicarle e per decidere se esse siano o meno oggetti belli, non si richiede «nulla di piú» (diremmo noi; non cosí Kant) del gusto: «Per giudicare degli oggetti belli è necessario il *gusto*... per la loro produzione è necessario il genio». Secondo Kant, il genio è questione d'immaginazione produttiva e originalità, il gusto... riguarda la facoltà di giudizio. E si pone cosí il problema di sapere quale delle due sia la facoltà «piú nobile», quale costituisca la *conditio sine qua non* «che dev'essere presa in considerazione nel giudizio dell'arte in quanto bella» — presupponendo, va da sé, che sebbene la maggior parte dei giudici della bellezza non abbia la facoltà dell'immaginazione produttiva che si chiama genio, i pochi dotati di genio non siano privi della facoltà del gusto. E la risposta di Kant è la seguente:

Alla bellezza sono meno necessarie la ricchezza e l'originalità delle idee, che l'accordo dell'immaginazione nella sua libertà con la conformità alla legge dell'intelletto [che si chiama gusto]. Perché tutta la ricchezza dell'immaginazione, nella sua libertà senza legge, non produce se non insensatezza; e il giudizio, invece, è la facoltà che la mette d'accordo con l'intelletto.

Il gusto, come il giudizio in generale, è la disciplina (l'educazione) del genio; gli spunta le ali... gli dà una guida, porta chiarezza e ordine... nei pensieri [del genio], dà consistenza alle idee, facendole insieme degne di un consenso durevole e generale, suscettibili di essere seguite dagli altri, e di concorrere a una sempre progressiva coltura. Sicché, se qualcosa dovesse sacrificarsi nel conflitto tra le due qualità in un'opera, ciò dovrebbe avvenire piuttosto dal lato del genio — senza il quale non esisterebbe per il giudizio nulla da giudicare.

Ma Kant afferma esplicitamente che «le belle arti esigono... *immaginazione*, *intelletto*, *spirito* [*spirit*] e *gusto*», e soggiunge in nota che le «prime tre facoltà trovano la loro unione nella quarta», cioè nel gusto, dunque nel giudizio. Lo spirito, inoltre, una peculiare facoltà distinta dalla ragione, dall'intelletto e dall'immaginazione consente al genio di trovare alle idee l'espressione «per mezzo della quale lo stato d'animo soggettivo da esse causato... può essere comunicato agli altri». Lo spirito, in altre parole, ciò che ispira il genio e lui soltanto e che «nessuna scienza può insegnare e nessun esercizio può raggiungere», consiste nell'esprimere «l'elemento ineffabile nello stato d'animo [*Gemütszustand*]» che certe rappresentazioni suscitano in tutti noi ma per il quale non possediamo le parole. Senza il soccorso del genio, non ci sarebbe possibile comunicare tali rappresentazioni gli uni agli altri; compito del genio è appunto di rendere questo stato d'animo «generalmente comunicabile». La facoltà che presiede a questa comunicabilità è il gusto, e il gusto o il giudizio non sono il privilegio del genio. La *conditio sine qua non* per l'esistenza di oggetti belli è la comunicabilità; il giudizio degli spettatori crea lo spazio senza del quale nessun simile oggetto potrebbe mai apparire. Il dominio pubblico è costituito dai critici e dagli spettatori, non già dagli attori e dai produttori. E un tale critico e spettatore risiede in ogni attore e inventore; senza questa facoltà critica, giudicante, l'agente o il produttore sarebbe cosí isolato dallo spettatore da non essere nemmeno percepito. O per dirla in altro modo, tuttavia in termini kantiani, l'originalità stessa dell'artista (o la novità stessa dell'attore) dipendono dal suo farsi comprendere da coloro che non sono artisti (o attori). E mentre si può parlare di genio, al singolare, in virtú della sua originalità, non si potrà parlare... allo stesso modo dello spettatore: gli spettatori esistono soltanto al plurale. Lo spettatore non è coinvolto nell'azione, è però sempre coinvolto con gli

spettatori come lui; con il produttore non condivide l'originalità, la facoltà del genio, né la facoltà della novità con l'attore; la facoltà che essi tutti hanno in comune è la facoltà di giudizio.

Per quanto concerne il produrre, tale percezione risale almeno all'antichità latina (non si dice «antichità greca»). La si trova espressa per la prima volta nel *De Oratore* di Cicerone:

Tutti gli uomini, in effetti, discriminano [*diiudicare*], discernono il giusto e lo sbagliato in materia d'arte e di proporzione grazie a una sorta di senso tacito, senza nessuna conoscenza dell'arte e della proporzione; e se possono far questo nel caso dei dipinti e delle statue [e] in altre simili opere per la cui comprensione sono stati meno dotati dalla natura, tanto piú essi esibiscono tale discernimento nel giudicare i ritmi e la pronuncia delle parole, poiché si tratta di cose radicate [*infixa*] nel senso comune e di cui la natura non ha voluto che nessuno fosse assolutamente incapace di sentirle e averne esperienza [*expertus*].

E Cicerone prosegue rilevando che è veramente cosa mirabile e considerevole

come vi sia cosí poca differenza tra il dotto e l'ignorante nel giudicare, là dove vi è la piú grande differenza nel produrre.

La stessa ispirazione induce Kant a osservare, nell'*Antropologia*, che la pazzia consiste nell'aver perduto quel senso comune che ci consente di giudicare da spettatori; e l'opposto di tale senso comune è rappresentato da un *sensus privatus* ch'egli chiama anche «*Eigensinn* logico», sottintendendo implicitamente che la nostra facoltà logica, la facoltà che ci pone in grado di trarre conclusioni da premesse date, potrebbe certo funzionare senza comunicarsi — senonché, allora, se cioè la pazzia ha provocato la perdita del senso comune, detta facoltà metterebbe capo a risultati dissennati proprio perché disgiunta da quell'esperienza che non è valida né può essere convalidata se non in virtú della presenza degli altri.

L'aspetto piú sorprendente di tutta la faccenda è che il senso comune, la facoltà di giudicare e di discriminare tra il giusto e lo sbagliato, debba essere basata sul senso del gusto. Dei cinque sensi, tre ci danno chiaramente oggetti del mondo esterno e sono perciò agevolmente comunicabili. Se la vista, l'udito, il tatto hanno che fare in modo diretto e, per cosí dire, oggettivo con oggetti, l'odorato e il gusto danno sensa-

zioni interne, che sono del tutto private e incomunicabili; ciò che gusto e che odoro non può assolutamente esprimersi in parole. Sono, si direbbe, sensi privati per definizione. Per di piú, i tre sensi oggettivi hanno in comune la capacità di rappresentazione e ri-presentazione — l'avere presente qualcosa di assente: posso rievocare un edificio, una melodia, il contatto del velluto. Tale facoltà ha in Kant il nome di: Immaginazione — di cui né il gusto né l'odorato sono capaci. D'altro lato, questi ultimi costituiscono altrettanto manifestamente i sensi decisivi. Si può sospendere il giudizio su ciò che si vede e, benché meno agevolmente, su ciò che si ode e si tocca. Ma in materia di gusto o d'olfatto, il mi-piace o non-mi-piace è immediato e irresistibile. E, una volta di piú, piacere o dispiacere sono affatto privati. Perché mai, allora, non solo con Kant ma sin da Gracian, il gusto dovrebbe essere elevato al rango di veicolo della facoltà spirituale del giudizio? E il giudizio, a sua volta, non il giudizio semplicemente conoscitivo, si badi, basato sui sensi da cui ci sono dati quegli oggetti che abbiamo in comune con tutti gli esseri viventi muniti della stessa strumentazione sensoriale, ma il giudizio tra il giusto e lo sbagliato, perché mai dovrebbe fondarsi su questo senso privato? Non è forse vero che in materia di gusto è cosí poco possibile comunicare che non si può nemmeno discuterne — *de gustibus non disputandum est*?

(...)

... Abbiamo rilevato come il gusto e l'olfatto siano i sensi piú privati, cioè quei sensi in cui si sente non un oggetto ma una sensazione, in cui tale sensazione non è legata all'oggetto né può essere rammemorata. Si può riconoscere il profumo di una rosa o il sapore d'una pietanza quando li si risenta, ma non è possibile averli presenti nel modo in cui si può riavere presenti una veduta su cui si sia posato lo sguardo o una melodia che si sia udita... Nello stesso tempo, abbiamo visto perché proprio il gusto, e non uno degli altri sensi, sia divenuto il veicolo del giudizio; soltanto il gusto e l'olfatto sono discriminanti per la loro stessa natura *e*, insieme, solo questi sensi si riferiscono a ciò che è particolare in quanto particolare; tutti gli oggetti dati ai sensi oggettivi condividono le loro proprietà con altri oggetti: non sono oggetti unici. Inoltre, nel gusto e nell'olfatto il mi-piace o non-mi-piace impone irresistibilmente la sua presenza. È immediato, non-mediato da nessun pensiero o riflessione... E il «piace» o «non piace» è pressoché identico a un mi-sta bene o non-mi-sta bene. Il nodo della questione è: ne sono direttamente colpito, ne va direttamente di me. Qui, proprio per questa ragione, non vi può essere disputa sul giusto o lo sbagliato... Nessun argomento può persuadermi ad amare le ostriche se non mi piacciono. In altri termini, l'aspetto imbarazzante nelle questioni del gusto è che non sono comunicabili.

La soluzione di tali enigmi può essere indicata da due altre facoltà, l'immaginazione e il senso comune:

1) *L'immaginazione*... trasforma un oggetto in qualcosa che non devo avere direttamente di fronte ma che in un certo senso ho interiorizzato, cosí che ora posso esserne colpito come se mi fosse dato da un senso non oggettivo. Dice Kant: «Bello è ciò che piace nel semplice atto di giudicarlo». Vale a dire: non è rilevante che piaccia o meno nella percezione; ciò che piace semplicemente nella percezione è gradevole, non bello. Il bello piace nella rappresentazione: l'immaginazione l'ha preparato cosí che ora sia possibile riflettere su di esso nell'«operazione della riflessione». Solo ciò che ti tocca, ti colpisce nella rappresentazione, quando non si può piú essere colpiti dalla presenza immediata — non coinvolto; come lo spettatore non è coinvolto nei fatti reali della Rivoluzione francese — può essere a questo punto giudicato come giusto o sbagliato, importante o irrilevante, bello o brutto, o una via di mezzo. Questo si chiama allora giudizio, non piú gusto, poiché, sebbene continui a toccarti come materia di gusto, adesso, mediante la rappresentazione, si è stabilita la distanza adeguata, il distacco o il disinteresse indispensabili all'approvazione e alla disapprovazione, o alla valutazione di una cosa per quello che propriamente vale. Col rimuovere l'oggetto, si è stabilita la condizione dell'imparzialità.

2) Il *senso comune*: assai presto Kant ebbe la consapevolezza della presenza di un che di non-soggettivo in quello che sembra il senso piú privato e soggettivo. Tale consapevolezza si esprime cosí: si dà il caso che le questioni del gusto [«il bello»] «interessano solo in *società*... Un uomo abbandonato a se stesso in un'isola deserta non ornerebbe né la sua capanna, né la sua persona... [L'uomo] non è appagato da un oggetto, se non ne può sentire la soddisfazione in comune con gli altri», mentre, invece, noi disprezziamo noi stessi se bariamo al

gioco, ma ci vergogniamo soltanto quando siamo scoperti. O ancora: «In materia di gusto, dobbiamo rinunciare a noi stessi a favore degli altri» o al fine di piacere agli altri (*Wir müssen uns gleichsam anderen zu gefallen entsagen*). Da ultimo, nel modo piú radicale, «Nel gusto, l'egoismo è superato», siamo riguardosi nel senso originario della parola. Dobbiamo superare le nostre peculiari condizioni soggettive per riguardo agli altri. In altre parole, l'elemento non soggettivo dei sensi non oggettivi consiste nell'intersoggettività. (Si deve essere soli per pensare; si ha bisogno di compagnia per gustare un pranzo).

Il giudizio, soprattutto i giudizi di gusto, riflettono sempre sugli altri e... tengono conto dei loro giudizi possibili. Non può necessariamente che essere cosí, in quanto sono un essere umano e non posso vivere fuori della compagnia degli uomini... Il fondamentale orientamento sull'altro del giudizio e del gusto sembra trovarsi, come piú non si potrebbe, in opposizione con la natura stessa, la natura assolutamente idiosincratica del senso in oggetto. Si sarebbe perciò tentati di concludere che derivare la facoltà di giudizio dal senso del gusto sia erroneo. Estremamente consapevole di tutte le implicazioni di tale derivazione, Kant resta persuaso che si tratti d'una filiazione corretta. E il fenomeno che nel modo piú plausibile testimonia a suo favore è la sua osservazione, assolutamente corretta, che il vero contrario del Bello non è il Brutto ma «ciò che suscita *disgusto*». E non si deve dimenticare che Kant progettò originariamente di scrivere una «Critica del gusto morale»...

L'operazione dell'immaginazione: si giudicano oggetti che non sono piú presenti... e non ti colpiscono piú direttamente. Pure, ora che l'oggetto è rimosso dai sensi esterni, diviene un oggetto per i sensi interni. Quando ci si rappresenta qualcosa che è assente, si chiudono, per cosí dire, quei sensi per i quali gli oggetti ci sono dati nella loro oggettività. Il senso del gusto è un senso nel quale, si direbbe, avviene come se si sentisse se stessi, una sorta di senso interno... Quest'operazione dell'immaginazione prepara gli oggetti all'«operazione della riflessione». E quest'operazione della riflessione costituisce l'effettiva attività del giudicare una cosa.

... Chiudendo gli occhi, si diviene lo spettatore imparziale, non toccato direttamente, delle cose visibili. Il poeta cieco. E inoltre: facendo di quello che si era percepito coi sensi esterni un oggetto per il senso interno, si comprime e si condensa la molteplicità di ciò che è dato sensualmente, si è nella posizione di «vedere» con gli occhi della mente, vale a dire, di vedere quella totalità che dà significato ai particolari...

Sorge ora il problema seguente: «Quali sono i canoni dell'operazione della riflessione?»... [Il senso interno] si chiama gusto poiché, come il gusto, *sceglie*. Ma tale scelta è a sua volta soggetta a una scelta ulteriore: puoi approvare o disapprovare il fatto stesso del *piacerti* qualcosa; esso è soggetto a «approvazione o disapprovazione». Kant adduce degli esempi: «La gioia che prova un uomo bisognoso, ma di buoni sentimenti, per l'eredità che gli viene da un padre affezionato, ma avaro»; o, viceversa, «un profondo dolore può dare soddisfazione a chi lo prova (il lutto d'una vedova per la morte del suo eccellente marito), o... a una gratificazione può aggiungersi il piacere (come quella che deriva dalle scienze che coltiviamo), o... un dolore può per di piú dispiacere (per esempio, l'odio, l'invidia, la vendetta)». Tutte queste approvazioni e disapprovazioni sono ri-pensamenti; immersi in una ricerca scientifica, si avrà magari la vaga sensazione di essere felici compiendola, ma solo riflettendovi piú tardi... si potrà godere di questo piacere supplementare — di approvare tale sensazione. In questo piacere supplementare non è piú l'oggetto a piacere, ma il fatto che lo si giudichi piacevole. Se ciò viene riferito alla totalità della natura o del mondo, si può dire: siamo compiaciuti che il mondo della natura ci piaccia. L'atto stesso dell'approvazione piace, l'atto stesso della disapprovazione dispiace. Di qui la domanda: «Come scegliere tra l'approvazione e la disapprovazione?». Un criterio esiste, e si può indovinarlo considerando gli esempi: il criterio è la comunicabilità, la pubblicità. Non si sarà certo eccessivamente solleciti a proclamare la propria gioia alla morte del padre o i propri sentimenti d'odio e d'invidia; non si avrà d'altra parte nessuno scrupolo a dire che ci si diletta nel compiere un lavoro scientifico, né si nasconderà il proprio dolore alla morte di un eccellente marito.

Il criterio è la comunicabilità e il canone con cui decidere al suo riguardo è rappresentato dal Senso comune.

Della comunicabilità di una sensazione. È vero che la sensazione dei sensi è «generalmente comunicabile, in quanto possiamo ipotizzare che ciascuno abbia gli stessi sensi che ab-

biamo noi. Ma ciò non si può assolutamente presupporre di ogni singola sensazione». Si tratta di sensazioni private, nessun giudizio vi è ancora coinvolto: si è meramente passivi, si reagisce, non siamo spontanei come quando immaginiamo a volontà qualcosa e vi riflettiamo.

Al polo opposto delle sensazioni dei sensi troviamo i giudizi morali: agli occhi di Kant, sono giudizi necessari; sono dettati dalla ragion pratica... resterebbero validi anche se non potessero [essere comunicati].

In terzo luogo, abbiamo i giudizi o il piacere del bello: «tale piacere accompagna l'ordinaria apprensione [*Auffassung*, non percezione] di un oggetto mediante l'immaginazione... con un procedimento del giudizio che esso deve usare anche nella piú comune esperienza». Un simile giudizio ha luogo in ogni esperienza che abbiamo con il mondo. Tale giudizio si fonda su «quel comune e sano intelletto [*gemeiner* e *gesunder Verstand*] che si deve presupporre in ognuno». In qual modo questo «senso comune» si distingue dagli altri sensi che pure tutti abbiamo in comune e che, nondimeno, non garantiscono l'accordo delle sensazioni?

Del gusto come un tipo di «Sensus communis». Il termine è mutato. L'altro, il senso comune, significava un senso come gli altri sensi — il medesimo per ognuno nella sua autentica *privacy*. Impiegando l'espressione latina, Kant mostra di intendere qualcosa di diverso: intende un senso supplementare — una sorta di capacità spirituale *extra* (in tedesco, Menschen*verstand*) — che ci permette di integrarci in una Comunità: la «comune intelligenza degli uomini... è il minimo che ci si possa aspettare da chi pretenda di chiamarsi uomo».

Se il *sensus communis* è il senso specificamente umano è perché la comunicazione, cioè la parola, dipende da esso... «Il solo sintomo universale della pazzia è la perdita del *sensus communis* e l'ostinazione logica a insistere solo sul proprio (*sensus privatus*)...».

Sotto l'espressione *sensus communis* si deve comprendere l'idea di un *senso comune a tutti*, cioè di una facoltà di giudicare che nella sua riflessione tien conto *a priori* del modo di rappresentarne di tutti gli altri uomini nel pensiero al fine, in certo modo, di paragonare il proprio giudizio con la ragione collettiva dell'umanità... Ciò avviene paragonando il nostro giudizio con quello degli altri, e piú con i loro giudizi possibili che con quelli effettivi, e ponendoci al posto di ciascuno di loro, astraendo dalle limitazioni che sono attinenti in modo contingente al nostro proprio giudizio... Ora, questa operazione di riflessione sembrerà forse troppo artificiosa perché possa essere attribuita alla facoltà che chiamiamo *senso comune*; ma essa pare cosí solo quando è espressa in formule astratte: in se stesso non c'è niente di piú naturale che l'astrarre dalle attrattive e dall'emozione, quando si cerca un giudizio che deve servire da regola universale.

Vengono poi le massime del *sensus communis*: pensare autonomamente (la massima dell'illuminismo); mettersi col pensiero al posto di ogni altro (la massima della mentalità «larga»); la massima del pensiero coerente (pensare in accordo con se stesso, *mit sich selbst einstimming denken*).

Non sono materiale di conoscenza: la verità è costrittiva, non ha bisogno di «massima» alcuna. Le massime si applicano e sono necessarie esclusivamente in materia d'opinioni e nei giudizi. E proprio come nelle cose dell'etica la tua massima di condotta testimonia la natura della tua Volontà, cosí le massime del giudizio testimoniano del tuo «modo di pensare» (*Denkungsart*) nelle cose mondane governate dal senso comunitario.

Per quanto piccoli siano l'estensione o il grado cui possano arrivare le doti naturali d'un uomo, indicherà in lui un uomo dal *largo modo di pensare* il fatto che si elevi al di sopra delle condizioni soggettive private del proprio giudizio, tra le quali tanti altri sono confinati, e rifletta su di esso *da un punto di vista generale* (che può determinare soltanto mettendosi dal punto di vista degli altri).

... Il gusto è questo «senso comunitario» (*gemeinschaftlicher Sinn*) e senso significa qui «l'effetto di una riflessione sull'animo». Tale riflessione mi colpisce come se si trattasse d'una sensazione. ... «Si potrebbe perfino definire il gusto come la facoltà di giudicare ciò che rende generalmente comunicabile, senza la mediazione d'un concetto, il nostro sentimento [qui uguale a sensazione] in una data rappresentazione [e non in una percezione]».

Se si potesse ammettere che la semplice comunicabilità generale di un sentimento debba già in se stessa implicare un interesse per noi... si potrebbe spiegare perché il sentimento nel giudizio di gusto giunga ad essere ascritto a ciascuno, per cosí dire, come un dovere.

... La validità di tali giudizi non [è] mai la validità delle proposizioni conoscitive o scientifiche che, propriamente, non

sono giudizi (se si dice «il cielo è azzurro» o «due piú due fa quattro», certo, non si «giudica»: si dice quello che è, costretti dall'evidenza offerta dai sensi o dalla mente). Non è in questo modo che si può costringere qualcuno a consentire coi tuoi giudizi — questo è bello, questo è ingiusto (Kant, però, non crede che i giudizi morali siano il prodotto della riflessione e dell'immaginazione: quindi, a rigore, non sono giudizi); il consenso di tutti gli altri si può soltanto «sollecitare, corteggiare». E in quest'attività persuasiva, di fatto, si fa appello al «senso comunitario»... Quanto meno idiosincratico è il tuo gusto, tanto meglio può essere comunicato; una volta di piú, la comunicabilità costituisce la pietra di paragone. In Kant, l'imparzialità è denominata «disinteresse», il diletto disinteressato del Bello... Se dunque il paragrafo 41 [della *Critica del giudizio*] parla di un «Interesse per il Bello» parla in realtà di un «interesse» per il disinteresse... In quanto possiamo dichiarare che una cosa è bella, proviamo «*un piacere per la sua esistenza*» e in questo solo «consiste ogni interesse». (In una delle riflessioni consegnate ai taccuini, Kant osserva che il Bello ci insegna ad amare senza interesse egoista [*ohne Eigennutz*]. E la caratteristica peculiare di tale interesse è che «interessa solo in società»).

... Kant pone l'accento sul fatto che almeno una delle nostre facoltà spirituali, la facoltà del giudizio, presuppone la presenza degli altri. E non si tratta semplicemente di ciò che diciamo giudizio secondo la terminologia filosofica; nel suo involucro è avviluppato... tutto il nostro apparato psichico, per dir cosí... Comunicando i tuoi sentimenti, i tuoi piaceri e i tuoi diletti disinteressati, riveli le tue *scelte* e scegli la tua compagnia: «Preferirei esser nel torto con Platone che nel giusto coi Pitagorici» [Cicerone].

Infine, quanto piú ampio è il ventaglio di uomini a cui si potrebbe comunicare, tanto maggiore è il pregio dell'oggetto:

> Anche se il piacere che ciascuno ritrae da un simile oggetto è trascurabile [fino a quando non lo partecipa agli altri] ed in se stesso non possiede nessun interesse notevole, l'idea della sua comunicabilità universale ne accresce il pregio quasi infinitamente.

A questo punto, la *Critica del giudizio* si ricongiunge senza sforzo all'affermazione di Kant di un'umanità unita, che viva in una pace perpetua... Se

> ognuno aspetta ed esige dagli altri che si abbia in vista questa comunicazione universale [di piacere, di diletto disinteressato, allora si è raggiunto un punto in cui è come se esistesse] un patto originario dettato dall'umanità stessa.

... È proprio in virtú di quest'idea di umanità, presente in ogni singolo uomo che gli uomini sono umani, e li si può dire civili o umanitari nella misura in cui tale idea diviene il principio del loro agire non meno che del loro giudicare. È a questo punto che attore e spettatore divengono tutt'uno; la massima dell'attore e la massima, il «canone», secondo cui lo spettatore giudica lo spettacolo del mondo, non sono piú che una cosa sola. L'imperativo, se si vuole, categorico dell'azione potrebbe enunciarsi cosí: Agisci sempre secondo la massima per la quale questo patto originario possa attuarsi in una legge generale.

Per concludere, cercherò di gettar luce su alcune delle difficoltà che si manifestano a questo punto. La principale difficoltà insita nel giudizio è di essere «la facoltà di pensare il particolare»; ma *pensare* significa generalizzare, quindi il giudizio si rivela come la facoltà di combinare, in modo misterioso, il particolare con il generale. Ciò riesce relativamente agevole qualora sia dato il generale — una regola, un principio, una legge — cosí che il giudizio si limita a sussumere sotto di esso il particolare. La difficoltà si aggrava «se sia dato solo il particolare, per il quale deve essere trovato il generale». Qui, infatti, il canone non può essere mutuato dall'esperienza, né può essere derivato dall'esterno. Non posso giudicare un particolare con un altro particolare; per determinare il suo valore ho bisogno di un *tertium quid* o di un *tertium comparationis*, qualcosa in rapporto con i due particolari e tuttavia distinto da entrambi. In Kant si trovano di fatto due soluzioni completamente diverse a questa difficoltà.

Come *tertium comparationis* effettivo figurano in Kant due idee su cui si deve riflettere per poter pervenire a dei giudizi: si tratta *da una parte*, negli scritti politici nonché, occasionalmente, nella *Critica del giudizio*, dell'idea di un patto originario del genere umano nella sua totalità e, derivata da quest'idea, della nozione di umanità, di ciò che costituisce l'uman-ità degli esseri umani, che vivono e muoiono in questo mondo, su questa terra, un globo che abitano in comune, di cui partecipano in comune, nella successione delle generazioni. Nella *Critica del giudizio* incontriamo anche l'idea di conformità a uno

scopo. Ogni oggetto, afferma Kant, in quanto particolare, contenente necessariamente in se stesso il fondamento della propria attualità, ha uno scopo. I soli oggetti che ne sembrano privi sono gli oggetti estetici da un lato, l'uomo dall'altro. Non si può domandare *quem ad finem* — «per quale scopo?» — poiché essi non servono a nulla. Ma... gli oggetti privi di scopo dell'arte, cosí come l'apparente assenza di scopo della varietà della natura hanno lo «scopo» di piacere agli uomini, facendoli sentire a casa nel mondo. Ciò non può assolutamente essere dimostrato; ma la conformità a uno scopo è un'idea deputata a regolare le nostre riflessioni nei giudizi riflettenti.

Oppure, d'altra parte, ecco la seconda e, credo, di gran lunga piú ragguardevole soluzione kantiana. Essa consiste nella *validità esemplare* («Gli esempi sono la carrozzina del giudizio»). Vediamo di che si tratta: ogni oggetto particolare, ad esempio un tavolo, possiede un concetto corrispondente mediante il quale il tavolo è riconosciuto come tavolo. Tale concetto si può concepire come un'«idea» platonica o come lo schema di Kant: si ha innanzi agli occhi della mente una *configurazione* schematica o semplicemente *formale di tavolo*, cui ogni tavolo deve piú o meno conformarsi. Ovvero, se si procede viceversa dai molti tavoli che si sono visti nel corso della propria vita, li si spoglia delle loro qualità secondarie e ciò che ne resta è un tavolo in generale, contenente quel minimo di proprietà comuni a tutti i tavoli. *Il tavolo astratto*. Resta però un'altra possibilità, quella che è insita nei giudizi che non sono cognizioni. Si può incontrare o pensare un tavolo che si giudica il migliore possibile e assumere questo tavolo ad esempio ideale di ciò che i tavoli dovrebbero essere in realtà — *il tavolo esemplare*. (Esempio viene da *eximere*, trascegliere e isolare un particolare). Quest'ultimo è e rimane un che di particolare, che nella sua stessa particolarità rivela quella generalità che altrimenti non potrebbe essere definita. Il coraggio è qualcosa di simile ad Achille. E cosí via.

Si è parlato in precedenza della parzialità dell'attore che, in quanto coinvolto, non percepisce mai il significato dell'insieme... La stessa cosa non è vera di ogni atto in sé e per sé. In termini kantiani, il bello costituisce un fine in sé poiché contiene in se stesso ogni suo possibile significato, senza riferimento ad altri, senza legame, per dir cosí, con altre cose

belle. Si dà cosí nello stesso Kant questa contraddizione: il Progresso infinito è la legge della specie umana; nello stesso tempo, la dignità dell'uomo postula che questi, ogni singolo individuo... nella sua particolarità, sia come tale visto riflettere, ma fuori da ogni comparazione e indipendente dal tempo, la generalità del genere umano. In altre parole, l'idea stessa di progresso — se dev'essere qualcosa di piú di un semplice mutamento di circostanze e di un perfezionamento del mondo — contraddice la nozione kantiana di dignità dell'uomo.

IST. UNIVERSITARIO ORIENTALE
INV. N. 2744
Dipartimento di Filosofia e Politica

Bibliografia

Bibliografia

a cura di Simona Forti

La seguente bibliografia riprende, nelle sue linee essenziali, quella annessa agli Atti del convegno su Hannah Arendt, svoltosi a Napoli nel 1985 presso l'Istituto italiano di studi filosofici. Ringraziamo Roberto Esposito, curatore degli atti (di prossima pubblicazione presso la casa editrice Quattro Venti di Urbino) per averci gentilmente concesso l'uso di tale materiale. La prima sezione si basa soprattutto sui repertori bibliografici contenuti in appendice a *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, a cura di M.A. Hill, New York, St. Martin Press, 1979 e a E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, New Haven-London, Yale University Press, 1982. Abbiamo anche tenuto conto della bibliografia in appendice a H. Arendt, *Il futuro alle spalle*, a cura di L. Ritter Santini, Bologna, Il Mulino, 1981. Abbiamo cercato di aggiornare i precedenti repertori a tutto il 1986, ma non pretendiamo certamente la completezza. Per quanto riguarda la sezione I (Scritti di H.A.) abbiamo cercato di fornire le traduzioni, o le edizioni, delle opere di H. Arendt in inglese, tedesco, italiano, francese e spagnolo e di indicare in dettaglio i saggi contenuti nelle raccolte.

Per quanto riguarda la sezione II (Scritti su H.A.), abbiamo escluso testi che si richiamano a H.A. in modo indiretto o generico, includendo soltanto i materiali che hanno come scopo dichiarato la discussione di temi arendtiani. Abbiamo inoltre escluso materiali occasionali (come recensioni su quotidiani, periodici ecc.), tranne che in alcuni casi particolarmente significativi. È superfluo aggiungere che anche questa sezione non pretende la completezza, ma vuole offrire agli studiosi italiani uno strumento bibliografico orientativo.

I. *Scritti di Hannah Arendt*

1929

1. *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlin, J. Springer.

1930

2. *Rilkes Duineser Elegien* (in collaborazione con G. Stern), in «Neue Schweizer Rundschau», XXIII, pp. 855-871.

3. *Philosophie und Soziologie, Anlässich Karl Mannheim, "Ideologie und Utopie"*, in «Die Gesellschaft», VII, pp. 163-176 (ristampato in *Ideologie und Wissensoziologie*, Darmstadt, Wissensschaftliche Buchgesellschaft, 1974).

4. *Augustin und Protestantismus*, in «Frankfurter Zeitung», n. 902, 12 aprile.

1931

5. Recensione a H. Weil, *Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», LXVI, pp. 200-205.

1932

6. *Sören Kierkegaard*, in «Frankfurter Zeitung», n. 75-76, 29 gennaio.

7. *Friedrich von Genz. Zu seinem 100 Todestag am 9 Juni*, in «Kölnische Zeitung», n. 308, 8 giugno.

8. *Berliner Salon* e *Brief Rahels an Pauline Wiesel*, in «Deutscher Allmanach für das Jahr 1932», pp. 175-184 e pp. 185-190.

9. *Aufklärung und Judenfrage*, in «Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland», IV, n. 2-3 (ristampato in *Die Verborgene Tradition*, 1976; trad. it. in «Il Mulino», n. 3, 1986, pp. 421-437).

10. *Adam Müller-Renaissance?*, in «Kölnische Zeitung», n. 501, 13 settembre; n. 510, 17 settembre.

1933

11. Recensione a A. Rühle-Gerstel, *Das Frauenproblem der Gegenwart*, in «Die Gesellschaft», X, 7 marzo, p. 131 (ristampato in «Jüdische Rundschau», n. 28-29, 7 aprile).

1942

12. *A Believer in European Unity*, in «Review of Politics», IV, n. 2, pp. 245-247 (recensione a P.R. Sweet, *Friedrich Von Genz: defender of the Old Order*).

13. *From the Dreyfus Affair to France Today*, in «Jewish Social Studies», IV, pp. 195-240 (ristampato in *Essay on Antisemitism*, Conference on Jewish Relations, 1946; *The Origins of Totalitarianism*, Parte I, 1951; *The Jew as Pariah*, 1978).

1943

14. *We Refugees*, in «The Menorah Journal», XXXI, pp. 69-77 (ristampato in *The Jew as Pariah*, 1978; trad. ted. in *Zur Zeit*, 1986; trad. it. in *Ebraismo e modernità*, 1986).

15. *Why the Crémieux Decree Was Abrogated*, in «Contemporary Jewish Record», IV, n. 2., pp. 115-123.

16. *Portrait of a Period*, in «The Menorah Journal», XXXI, pp. 307-314 (recensione a S. Zweig, *The World of Yesterday. An Autobiography*; versione tedesca in *Sechs Essays*, 1948, e in *Die Verborgene Tradition*, 1976; trad. it. in *Ebraismo e modernità*, 1986).

1944

17. *Race-Thinking before Racism*, in «The Review of Politics», VI, n. 1, pp. 36-37 (utilizzato in *The Origins of Totalitarianism*, Parte II).

18. *The Jew as Pariah: A Hidden Tradition*, in «Jewish Social Studies», VI, n. 2, pp. 99-122 (prima versione del saggio pubblicato in *Sechs Essays*, 1948, ristampato in *Die Verborgene Tradition*, 1976 e in *The Jew as Pariah*, 1978; trad. it. in *Il futuro alle spalle*, 1981).

19. *Das Zeitweilige Bündnis zwischen Mob und Élite*, in «Hochland», pp. 51-52, pp. 511-524.

20. *Concerning Minorities*, in «Contemporary Jewish Record», VII, n. 4, pp. 353-68 (utilizzato in *The Origins of Totalitarianism*, Parte II).

21. *Our Foreign Language Groups*, in «The Chicago Jewish Forum», III, n. 1, pp. 23-34.

22. *Franz Kafka: A Revaluation*, in «Partisan Review», XI, n. 4, pp. 22-42 (versione tedesca in *Sechs Essays*, 1948, e in *Die Verborgene Tradition*, 1976; trad. it. in *Il futuro alle spalle*, 1981).

1945

23. *Organized Guilt and Universal Responsability*, in «Jewish Frontier», XIII, n. 1, pp. 19-23 (ristampato in R. Smith, *Guilt: Man and Society*, New York, Doubleday/Anchor, 1971; *The Jew as Pariah*, 1978; versione tedesca in *Sechs Essays*, 1948 e in *Die Verborgene Tradition*, 1976; trad. it. in *Ebraismo e modernità*, 1986).

24. *Approaches to the German Problem*, in «Partisan Review», XII, n. 1, pp. 93-106 (trad. ted. in *Zur Zeit*, 1986).

25. *The Stateless People*, in «Contemporary Jewish Record», VIII, n. 2, pp. 137-153 (utilizzato in *The Origins of Totalitarianism*, Parte II).

26. *The Assets of Personality*, in «Contemporary Jewish Record», VIII, n. 2, pp. 214-216 (recensione a M.W. Weisgal, *Chaim Weismann*).

27. *Nightmare and Flight*, in «Partisan Review», XII, n. 2, pp. 259-260 (recensione a D. de Rougemont, *The Devil's Share*).

28. *Dilthey as Philosopher and Historian*, in «Partisan Review», XII, n. 3, pp. 404-406 (recensione a H.A. Hodges, *Wilhelm Dilthey: An Introduction*).

29. *Christianity and Revolution*, in «The Nation», 22 settembre, pp. 288-289.

30. *The Seeds of a Fascist International*, in «Jewish Frontier», giugno, pp. 12-16.

31. *Zionism Reconsidered*, in «Menorah Journal», XXXIII, pp. 162-196 (ristampato in M. Selzer, *Zionism Reconsidered*, New York, Macmillan, 1970; *The Jew as Pariah*, 1978; versione tedesca, *Der Zionismus aus heutiger Sicht*, in *Die Verborgene Tradition*, 1976, pp. 127-168; trad. it. in *Ebraismo e modernità*, 1986).

32. *Imperialism, Nationalism, Chauvinism*, in «The Review of Politics», VII, n. 4, pp. 441-463.

33. *Parties, Movements and Classes*, in «Partisan Review», XII, n. 4, pp. 504-512 (utilizzato in *The Origins of Totalitarianism*, Parte II).

34. *Power, Politics, Triumphs*, in «Commentary», I, n. 1, pp. 92-93.

1946

35. *Über den Imperialismus*, in «Die Wandlung», I, pp. 650-666 (ristampato in *Sechs Essays*, 1948; *Die Verborgene Tradition*, 1976).

36. *Privileged Jews*, in «Jewish Social Studies», VIII, n. 1. pp. 3-30 (ristampato in Duker e Ben-Horin, *Emancipation and*

Counteremancipation, New York, Ktav Publishing House, 1947; *The Jew as Pariah* 1978, parziale).

37. *The Nation*, in «The Review of Politics», VIII, n. 1, pp. 138-141.

38. *Proof Positive*, in «The Nation», 5 gennaio, p. 22 (recensione a V. Lange, *Modern German Literature*).

39. *The Too Ambitious Reporter*, in «Commentary», II, n. 2, pp. 94-95 (recensione a A. Koestler, *Twilight Bar* e *The Yogi and the Commisar*).

40. *What is Existenz Philosophy?*, in «Partisan Review», XIII, n. 1, pp. 34-56 (versione tedesca in *Sechs Essays*, 1948).

41. *Imperialism: Road to Suicide*, in «Commentary», II, n. 3, pp. 27-35.

42. *French Existentialism*, in «The Nation», 2 febbraio, pp. 226-228.

43. *Tentative List of Jewish Cultural Treasures in Axis-Occupied Countries*, in «Supplement to Jewish Social Studies», VIII, n. 1 (curato dal gruppo di ricerca «Commission on European Jewish Cultural Reconstruction» diretto da H. Arendt).

44. *Tentative List of Jewish Educational Institutions in Axis-Occupied Countries*, in «Supplement to Jewish Social Studies», VIII, n. 3.

45. *The Streets of Berlin*, in «The Nation», 23 marzo, pp. 350-351 (recensione a R. Gilbert, *Meine Reime Deine Reime*).

46. *The Jewish State: 50 years After, Where have Herzl's Politics led?*, in «Commentary», II, n. 1, pp. 1-8 (ristampato in *The Jew as Pariah*, 1978).

47. *The Image of Hell*, in «Commentary», II, n. 3, pp. 291-295 (recensione a *The Black Book: The Nazi Crime Against the Jewish People*, curato dal World Jewish Congress; e a M. Weinrich, *Hitler's Professors*).

48. *No Longer and not yet*, in «The Nation», 14 settembre, pp. 300-302 (recensione a H. Broch, *The Death of Virgil*).

49. *The Ivory Tower of Common Sense*, in «The Nation», 19 ottobre, pp. 447-449 (recensione a J. Dewey, *Problems of Men*).

50. *Expansion and the Philosophy of Power*, in «Sewanee Review», LIV, pp. 601-616 (utilizzato in *The origins of Totalitarianism*, parte II).

1947

51. *Creating a Cultural Atmosphere*, in «Commentary», IV, pp. 424-426 (ristampato in *The Jew as Pariah*, 1978; trad. it. in *Ebraismo e modernità*, 1986).

52. *The Hole of Oblivion*, in «Jewish Frontier», pp. 23-26 (recensione a *The Dark Side of the Moon*, anonimo).

1948

53. Cura a B. Lazare, *Job's Dung Heap*, New York, Schocken Books.

54. *Sechs Essays*, Heidelberg, L. Schneider (raccolta di saggi composta da: *Zueignung an Karl Jaspers*; N. 16; N. 18; N. 22; N. 23; N. 35; N. 40; ristampata in *Die Verborgene Tradition*, 1976).

55. *Jewish History Revised*, in «Jewish Frontier», marzo, pp. 34-38 (recensione a G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*; ristampato in *The Jew as Pariah*, 1978; trad. it. in *Ebraismo e modernità*, 1986).

56. *Beyond Personal Frustration: The Poetry of Bertolt Brecht*, in «The Kenyon Review», X, n. 2, pp. 304-312 (recensione a B. Brecht, *Selected Poems*).

57. *To save the Jewish Homeland: There is still Time*, in «Commentary», V, pp. 398-406 (ristampato in *The Jew as Pariah*, 1978; trad. it. in *Ebraismo e modernità*, 1986).

58. *The Concentration Camps*, in «Partisan Review», XV, n. 7, pp. 743-63 (utilizzato in *The Origins of Totalitarianism*,

Parte II; versione tedesca in «Die Wandlung», III, 1948, pp. 309-330).

59. *The Mission of Bernadotte*, in «The New Leader», XXXI, 23 ottobre, pp. 808-819.

60. *About Collaboration*, in «Jewish Frontier», XV, pp. 55-56 (ristampato in *The Jew as Pariah*, 1978; trad. it. in *Ebraismo e modernità*, 1986).

1949

61. *Hermann Broch und der moderne Roman*, in «Der Monat», I, n. 8-9, pp. 147-151.

62. *Totalitarian Terror*, in «Review of Politics», XI, n. 1, pp. 112-115 (recensione a D.J. Dallin e B.I. Nicolaevsky, *Forced Labor Soviet Russia*).

63. *Single Track to Zion*, in «Saturday Review of Literature», XXXII, n. 5, pp. 22-23 (recensione a C. Weizmann, *Trial and Terror: The Autobiography of Chaim Weizmann*).

64. *Parteien und Bewegung*, in «Die Wandlung», IV, pp. 451-473.

65. *The Rights of Man: What are they?*, in «Modern Review», III, n. 1, pp. 24-37 (utilizzato in *The Origins of Totalitarianism*, Parte II).

66. *The Achievement of Hermann Broch*, in «The Kenyon Review», XI, n. 3, pp. 476-83.

1950

67. *Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps*, in «Jewish Social Studies», XII, n. 1, pp. 49-64.

68. *Peace or Armistice in the Near East?*, in «The Review of Politics», XII, n. 1, pp. 56-82 (ristampato in *The Jew as Pariah*, 1978; trad. it. in *Ebraismo e modernità*, 1986).

69. *Religion and the Intellectuals, A Symposium*, in «Partisan Review», XVII, n. 1, pp. 113-116 (ristampato in «Partisan Review» serie III, 1950, pp. 15-18).

70. *Der Dichter Bertolt Brecht*, in «Die Neue Rundschau», LXI, pp. 53-67 (trad. it. in *Da Lessing a Brecht*, a cura di V. Santoli, Milano, Bompiani, 1968).

71. *The Imperialist Character*, in «The Review of Politics», XII, n. 3, pp. 303-20 (utilizzato in *The Origins of Totalitarianism*, Parte II; versione tedesca in «Der Monat», II, n. 24, pp. 509-522).

72. *The Aftermath of Nazi Rule, A report from Germany*, in «Commentary», IV, n. 10, pp. 342-53; trad. tedesca in *Zur Zeit*, 1986).

73. *Mob and the Elite*, in «Partisan Review», XVIII, n. 8, pp. 808-819 (utilizzato in *The Origins of Totalitarianism*, Parte III).

1951

74. *The Road to the Dreyfus Affair*, in «Commentary», XI, pp. 201-203 (recensione a R.F. Byrnes, *Antisemitism in Modern France*).

75. *Totalitäre Propaganda*, in «Der Monat», III, n. 33, pp. 241-258.

76. *Totalitarian Movement*, in «Twentieth Century», n. 149, pp. 368-389 (utilizzato in *The Origins of Totalitarianism*, Parte III).

77. *Bei Hitler zu Tisch*, in «Der Monat», IV, n. 37, pp. 85-90.

78. *Die Geheimpolizei*, in «Der Monat», IV, n. 38, pp. 370-388.

79. *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, Brace and Co. (New York, The World Publishing Co., 1958[2] (ampliata); New York, Harcourt Brace and World, 1966[3] (con nuova prefazione dell'autrice); 1968[4]; 1973[5]; versione inglese, London, Allen and Unwin, 1951, 1958[2]; versione tedesca,

Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt, 1955, 1975², 1980³; trad. it. *Origini del Totalitarismo*, Milano, Edizioni di Comunità, 1967; Milano, Bompiani, 1973; trad. fr. *Le Système totalitaire*, Paris, Seuil, 1972; *Sur l'antisèmitisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1973; *L'Impérialisme*, Paris, Fayard, 1982; trad. sp. *Los Origines del Totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1974; Madrid, Alianza, 1982).

1952

80. *The History of the Great Crime*, in «Commentary», XIII, pp. 300-304 (recensione a L. Poliakov, *Bréviaire de la Haime: Le III Reich e le Juifs*).

81. *Magnes, The Conscience of the Jewish people*, in «Jewish Newsletter», VIII, n. 25, 24 novembre, p. 2.

1953

82. *Ideologie und Terror*, in *Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers*, München, Piper, pp. 229-254 (versione inglese in «Review of Politics», XV, n. 3, pp. 303-327; ristampato in: *The Origins of Totalitarianism*, 1958; *The Place of Fascism in European History*, a cura di G. Allordyce, New Jersey, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1971).

83. *Rejonder to Eric Voegelin's Review of 'the Origins of Totalitarianism'*, in «Review of Politics», XV, n. 1, pp. 76-85 (trad. it. a cura di G. Lami, Astra, Roma, 1978).

84. *The Ex-Communists*, in «Commonweal», LVII, n. 24, pp. 595-599.

85. *Understanding and Politics*, in «Partisan Review», XX, n. 4, pp. 377-392 (trad. it. in *La disobbedienza civile e altri saggi*, 1985, pp. 89-111; trad. fr. in «Esprit», IV, n. 6, 1980, pp. 66-79).

86. *Religion and Politics*, in «Confluence», II, n. 3, pp. 105-126 (trad. it. in *Totalitarismo e cultura*, a cura di G.A. Brioschi e L. Valiani, Milano, Edizioni di Comunità, 1957, pp. 285-304).

87. *Understanding Communism*, in «Partisan Review», XX, n. 5, pp. 580-583 (recensione a W. Gurian, *Bolshevism*).

1954

88. *Tradition and the Modern Age*, in «Partisan Review», XII, n. 1, pp. 53-75 (ristampato in *Between Past and Future*, 1961; versione tedesca in *Fragwürdige Traditionsbestände*, 1957; trad. it. in *Tra passato e futuro*, 1970).

89. *Europe and the Atom Bomb*, in «Commonweal», LX, n. 24, pp. 578-580.

90. *Europe and America: the Threat of Conformism*, in «Commonweal», LX, n. 25, pp. 607-610 (trad. ted. in *Zur Zeit*, 1986).

91 *Europe and America: Dream and Nightmare*, in «Commonweal», LX, n. 23, pp. 551-554 (trad. ted. in *Zur Zeit*, 1986).

1955

92. *Dichten und Erkennen, Introduzione* a H. Broch, *Gesammelte Werke*, a cura della stessa Arendt, Zürich, Rheinverlag (trad. ingl. in *Men in Dark Times*, 1968; trad. it. in H. Broch, *Poesia e conoscenza*, Milano, Lerici, 1965 e in *Il futuro alle spalle*, 1981; trad. sp. in *Walter Benjamin, Bertolt Brecht, Hermann Broch, Rosa Luxemburg*, 1971).

93. *The personality of Waldemar Gurian*, in «The Review of Politics», XVII, n. 1, pp. 33-42 (ristampato in *Men in Dark Times*, 1968).

94. *The Rise and Development of Totalitarianism and Authoritarian Forms of Government in the Twentieth Century* (discorso pronunciato ad una conferenza internazionale su «Il futuro della libertà» tenutasi a Milano dal 12 al 17 settembre 1955), in *The Future of Freedom. A Compilation of Papers submitted to the International Conference on the Future of Freedom*, Bombay, 1955.

1956

95. *Was ist Autorität?*, in «Der Monat», VIII, n. 89, pp. 29-44 (ristampato in *Fragwürdige Traditionsbestände*, 1957; trad. it. in *Between Past and Future*, 1961).

96. *Authority in the Twentieth Century*, in «The Review of Politics», XVIII, n. 4, pp. 403-417.

1957

97. *Misstrauen gegen Kultur*, in «Die Kultur», VI, n. 12, p. 10.

98. *Geschichte kann nicht gemacht werden. Die Entstehung des historischen Bewusstseins*, in «Deutsche Universitätszeitung», XII, n. 20, pp. 7-11; n. 21, pp. 10-14.

99. *Natur und Geschichte. Die Anfänge der griechischen Geschichtsschreibung*, in «Deutsche Universitätszeitung», XII, n. 8, pp. 6-9, n. 9, pp. 9-14 (utilizzato in *Fragwürdige Traditionsbestände*, 1957).

100. *History and Immortality*, in «Partisan Review», XXIV, n. 1, pp. 11-53 (utilizzato in *Fragwürdige Traditionsbestände*, 1957).

101. *Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart, Vier Essays*, Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt (raccolta di saggi composta da: N. 88, N. 95, N. 99, N. 100, riveduti ed ampliati; completamente tradotta in *Between past and Future*, 1961).

102. *Rahel Varnhagen: the Life of a Jewess*, London, East and West Library (edizione americana, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1974; edizione tedesca, *Rahel Varnhagen; Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, München, Piper, 1959, 1974², 1981³, 1985⁴).

103. *Karl Jaspers as Citizen of the World*, in P.A. Schlipp, *The Philosophy of Karl Jaspers*, La Salle, Open Court, Pub. Co., pp. 539-550 (ristampato in *Men in Dark Times*, 1968).

1958

104. *The Human Condition*, London, Chicago, University of Chicago Press (edizione tedesca *Vita Activa oder vom tätigen Leben*, Stuttgart, Kohlhammer-München, Piper, 1960, 1967², 1981³; trad. it. *Vita Activa*, Milano, Bompiani, 1964; trad. fr. *La condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961, 1983²; trad. sp. *La Condicion Humana*, Barcelona, Seix Barral, 1974).

105. *Die Ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus*, München, Piper (trad. ingl. *Totalitarian Imperialism: Reflexions on the Hungarian Revolution*, in «The Journal of Politics», XX, n. 1, pp. 5-43; ristampato in «Cross Currents», VIII, n. 2, 1958; incluso in *The Origins of totalitarianism*, 1958).

106. *Karl Jaspers. Reden zur Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels*, München, Piper (trad. ingl. in *Men in Dark Times*, 1968).

107. *Kultur und Politik*, in «Merkur», XII, n. 12, pp. 1122-1145 (ristampato in *Untergang oder Übergang Erster Kulturkritikerkongress in München*, München, 1959).

108. *The modern Concept of History*, in «The Review of Politics», XX, n. 4, pp. 570-590 (ristampato in *Between Past and Future*, 1961).

109. *Totalitarianism*, in «The Meridian», II, n. 2, p. 1 (riflessione in occasione della seconda edizione di *The Origins of Totalitarianism*, 1958).

110. *Die Krise in der Erziehung*, Bremen, Angelsachsen Verlag (edizione americana in «Partisan Review», XXV, n. 4, pp. 493-513; ristampato in *Between Past and Future*, 1961).

1959

111. *What was Authority?*, in C. Friedrich, *Authority*, Cambridge, Harvard, University Press (ristampato in *Between Past and Future*, 1961).

112. *Reflections on Little Rock*, in «Dissent», VI, n. 1, pp. 45-56 (trad. ted. in *Zur Zeit*, 1986).

1960

113. *Von der Menschlichkeit in finsteren Zeiten. Gedanken zu Lessing* (discorso per il premio Lessing), Hamburg, Hauswedell (trad. ingl. in *Men in Dark Times*, 1968).

114. *Freedom and Politics: A lecture*, in «Chicago Review», XIV, n. 1, pp. 28-46 (utilizzato in *Between Past and Future*, 1961).

115. *Society and Culture*, in «Dedalus», LXXXII, n. 2, pp. 278-287 (ristampato in *Between Past and Future*, 1961).

116. *Der Mensch, ein gesellschaftliches oder ein politisches Lebenswesen*, in «Die deutsche Universitätszeitung», XV, pp. 38-47.

117. *Revolution and Public Happiness*, in «Commentary», XXX, pp. 412-413.

1961

118. *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, New York, The Viking Press, edizione aumentata nel 1968 con i saggi *Truth and Politics* (1967) e *The Conquest of Space and the Stature of Man* (1963) (raccolta di saggi contenente: N. 88, N. 108, N. 110, N. 111, N.114, N. 115; trad. it. *Tra Passato e Futuro*, Firenze, Vallecchi, 1970).

119. *Freedom and Revolution*, New London, Connecticut College (ristampato in *Zwei Welten: S. Moses zum 75. Geburtstag*, Tel Aviv, 1962; utilizzato in *On Revolution*, 1963).

1962

120. *Action and «The Persuit of Happiness»* in *Politische Ordnung und menschliche Existenz. Festgabe für Erich Voegelin*, München, Beck.

121. *The Cold War and the West*, in «Partisan Review», XXIX, n. 1, pp. 10-20.

122. Cura a K. Jaspers, *The Great Philosophers*, New York, Harcourt, Brace and Co., Vol. I, Vol. II, 1966.

1963

123. *A reporter at Large: Eichmann in Jerusalem*, in «The New Yorker», 16 febbraio, pp. 40-113; 23 febbraio, pp. 40-111; 2 marzo, pp. 49-91; 9 marzo, pp. 48-131; 16 marzo, pp. 58-134 (utilizzato in *Eichman in Jerusalem*, 1963).

124. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York, The Viking Press (1965², (ampliata); versione tedesca, *Eichmann in Jerusalem: ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München, Piper, 1964, 1976², Hamburg, Rowohlt, 1983³; trad. it. *La banalità del male, Eichmann a Gerusalemme*, Milano, Feltrinelli, 1964; trad. fr. *Eichmann à Jerusalem: rapport sur la banalité du mal*, Paris, Gallimard, 1966; trad. sp. *Eichmann en Jerusalém, en estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Edit. Lumen, 1967).

125. *Replay to Judge Musmanno*, in «The New York Times Book Review», VIII, n. 4, 23 giugno (la polemica tra la Arendt e Musmanno è stata ristampata in, Freedmann e Davis, *Contemporary Controversy*, New York, Macmillan, 1966).

126. *Man's Conquest of Space*, in «American Scholar», XXXII, pp. 524-540 (ristampato in *Between Past and Future*, 1968).

127. *Kennedy and After*, in «The New York Review of Books», I, n. 9, p. 10.

128. *Uber die Revolution*, München, Piper (1974²; versione inglese, *On Revolution*, London, Faber and Faber, 1963; versione americana, New York, The Viking Press, 1963, 1965², Westport, Conn., Greenwood Press, 1982³; trad. it. *Sulla rivoluzione*, Milano, Edizioni di Comunità, 1983; trad. fr. *Essai sur la révolution*, Paris, Gallimard, 1967, 1972²; trad. sp. *Sobre la revoluçion*, Madrid, Revista de Occidente, 1967).

1964

129. *Eichmann in Jerusalem*, in «Encounter», XXII, n. 1, pp. 51-56 (carteggio tra H. Arendt e G. Scholem; trad. it. in *Ebraismo e modernità*, 1986).

130. «*The Deputy: Guilt by Silence*», in «New York Herald Tribune Magazine», 23 febbraio (ristampato in *Storm over 'The Deputy'*, a cura di E. Bentley; versione tedesca, «*Der Stellvertreter*» *in USA*, in «Neue deutsche Hefte», n. 101, pp. 111-123).

131. *Nathalie Sarraute*, in «New York Review of Books», II, 2, pp. 5-6 (versione tedesca in «Merkur», XVIII, n. 8, 1964, pp. 785-792).

132. *Personal Responsability under Dictatorship*, in «The Listener», 6 agosto, pp. 185-187 e p. 205.

1965

133. *Politik und Verbrechen, ein Briefwechsel, Hannah Arendt - Hans Magnus Enzensberger*, in «Merkur», XIX, n. 202-213, pp. 380-385.

134. *The Christian Pope*, in «The New York Review of Books», IV, n. 10, pp. 5-7 (recensione a *Papa Giovanni XXIII, Journal of a Soul*, ristampato in *Men in Dark Times*, 1968; versione tedesca, *Der christliche Papst*, in «Merkur», XX, n. 4, pp. 362-372).

135. *Krieg und Revolution*, in «Merkur», XIX, n. 202-213, pp. 1-19.

136. *Gespräche mit Hannah Arendt*, interviste a cura di G. Gaus, München, Piper, 1965 (trad. fr. parziale *Seule demeure la langue maternelle*, in «Esprit», IV, n. 6, 1980, pp. 19-38).

1966

137. *The Formidable Dr. Robinson: A Reply to the Jewish Establishment*, in «The New York Review of Books», V, n. 12, pp. 26-30 (ristampato in *The Jew as Pariah*, 1978).

138. *On The Human Condition*, in *The Evolving Society*, a cura di M.A. Hinton, New York, Institute of Cybernetical Research, pp. 213-219.

139. *Remarks on «The Crisis Character of Modern Society»*, in «Christianity and Crisis», XXVI, n. 9, pp. 112-14.

140. *The Negatives of Positive Thinking: A measured Lock at the Personality, Politics and Influence of Konrad Adenauer*, in «Book Week of the Washington Post», 5 giugno, pp. I-II (recensione a K. Adenauer, *Memoirs 1945-1953*).

141. *Introduzione* a B. Naumann, *Auschwitz; A Report on the Proceedings Against Robert Karl Ludwig Mulka and Others before the Court at Frankfurt*, New York, Friedrich A. Praeger (ristampato in *Crimes of War*, a cura di Falk, Kolko e Lifton, New York, Random House, 1971).

142. *A Heroine of the Revolution*, in «New York Review of Books», VII, n. 5, pp. 21-27 (ristampato in *Men in Dark Times*, 1968; versione tedesca, *Rosa Luxemburg*, in «Der Monat», XX, n. 243, pp. 28-40; trad. sp. in *Walter Benjamin, Bertolt Brecht...*, 1971).

143. *What is Permitted to Jove*, in «New Yorker», 5 novembre, pp. 68-122 (ristampato in *Men in Dark Times*, 1968; versione tedesca, *Quod licet Jovi..., Reflexionen über den Dichter Bertolt Brecht und sein Verhältniss zur Politik*, in «Merkur», XXIII, n. 6, 1969, pp. 527-542, e n. 7, 1969, pp. 625-642 (ristampato in *Walter Benjamin, Bertolt Brecht, Zwei Essays*, 1971; trad. it. in *Il futuro alle spalle*, 1981; trad. sp. in *Walter Benjamin, Bertolt Brecht...*, 1971).

1967

144. *Truth and Politics*, in «The New Yorker», 25 febbraio, pp. 49-88 (ristampato in *Between Past and Future*, 1968; *Political Theory and Social Change*, a cura di D. Spitz, New York, Atherton Press, 1967, pp. 3-37; *Philosophy, Politics and Society*, a cura di P. Laslett e W.G. Runciman, Oxford, Basil Blackwell, 1975, pp. 104-134; versione tedesca in *Philosophische Perspektiven*, a cura di R. Berlinger e E. Fink, Bd. I,

1969, pp. 9-51; ristampato in *Wahrheit und Lüge in der Politik*, 1972, pp. 44-92).

145. *Randall Jarell: 1914-1965*, in *Randall Jarell 1914-1965*, New York, Ferrar, Straus and Giroux (ristampato in *Men in Dark Times*, 1968).

146. *Prefazione* a K. Jaspers, *The Future of Germany*, Chicago, University of Chicago Press.

147. *Introduzione* a J. Glenn Gray, *The Warriors*, New York, Harper and Row.

1968

148. *Between Past and Future, eight Exercises in Political Thought*, New York, The Viking Press, 1978² (raccolta di saggi composta da: N. 118, N. 126, N. 144; edizione inglese, Harmondsworth, Penguin, 1977; trad. fr. *La Crise de la Culture*, Paris, Gallimard, 1972).

149. *Walter Benjamin*, in «Merkur», XXII, pp. 50-65, 209-223; 305-316 (ristampato in *W. Benjamin, B. Brecht. Zwei Essay*, 1971; trad. ingl. in «The New Yorker», 19 ottobre 1968, pp. 65-156; ristampato come *Introduzione* all'edizione americana, curata da H. Arendt di W. Benjamin, *Illuminations*, New York, Harcourt, Brace and World, 1968; ristampato in *Men in Dark Times*, 1968; trad. it. in *Il Futuro alle spalle*, 1981; trad. sp. in *Walter Benjamin, Bertolt Brecht...*, 1971).

150. *Is America by nature a violent Society? Lawlessness is Inherent in the Uprooted*, in «The New York Times Magazine», 28 aprile, p. 24.

151. *He's All Dwight: Dwight MacDonald's «Politics»*, in «The New York Review of Books», XI, n. 2, pp. 31-33.

152. *Comment on «the Uses of Revolution» by Adam Ulam*, in *Revolutionary Russia*, a cura di R. Pipes, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

153. *Isak Dinesen: 1885-1962*, in «The New Yorker», 9 novembre, pp. 223-36 (ristampato in *Men in Dark Times*, 1968).

154. *Men in Dark Times*, New York, Harcourt, Brace and World (Raccolta di saggi composta da: N. 92, N. 93, N. 103, N. 106, N. 113, N. 134, N. 142, N. 143, N. 145, N. 149, N. 153; edizione inglese, London, Cape, 1970; trad. fr. *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 1974).

1969

155. *Reflections on Violence*, in «Journal of International Affairs», pp. 1-35 (ristampato in «The New York Review of Books», XII, n. 4, pp. 19-31; ristampato, rielaborato ed ampliato in *On Violence*, 1970).

156. *The Archimedean Point*, in «Ingenor», College of Engineering, University of Michigan, pp. 4-9, 24-6.

157. *Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, in «Merkur», XXIII, n. 10, pp. 893-902 (trad. ingl. *Martin Heidegger at Eighty*, in «New York Review of Books», 21, 1971, pp. 50-54, ristampato in M. Murray, a cura di, *Heidegger and Modern Philosophy*, New Haven, Yale University Press 1978) (trad. fr. *Martin Heidegger a quatre-vingts ans*, in «Critique», XXVII, 1971, pp. 918-28, e in *Vies Politiques*, 1974).

1970

158. *Replica* ad una recensione di J.M. Cameron, in «The New York Review of Books», XIII, 1 gennaio, p. 36.

159. *On Violence*, New York, Harcourt, Brace and World (ristampato in *Crisis of the Republic*, 1972; versione tedesca, *Macht und Gewalt*, München, Piper, 1970, 1971², 1975³, 1981⁴, contenente l'intervista fatta da A. Reif ad H. Arendt; trad. it. *Sulla Violenza*, Milano, Mondadori, 1971).

160. *Civil Disobedience*, in «The New Yorker», 12 settembre, pp. 70-105 (ristampato in *Crises of the Republic*, 1972 e in *Is Law Dead?*, a cura di E.V. Rostow, New York, Simon and Schuster, 1971; trad. ted. in *Zur Zeit*, 1986; trad. it. in *La disobbedienza civile e altri saggi*, 1985).

1971

161. *Walter Benjamin - Bertolt Brecht. Zwei Essays*, München, Piper (raccolta di saggi composta da: N. 143, N. 149).

162. *Walter Benjamin, Bertold Brecht, Hermann Broch, Rosa Luxemburg*, Barcellona, Edit. Anagrana, 1971 (raccolta di saggi composta dalla traduzione di: N. 92, N. 142, N. 143, N. 149).

163. *Thinking and Moral Consideration. A Lecture*, in «Social Research», XXXVIII, n. 3, pp. 417-446 (trad. it. in *La disobbedienza civile e altri saggi*, 1985).

164. *Lying and Politics. Reflections on the Pentagon Papers*, in «The New York Review of Books», XVII, n. 8, pp. 30-9 (ristampato in *Crises of the Republic*, 1972; trad. ted. *Lüge in der politik*, in «Neue Rundschau», n. 2, 1972; ristampato in *Wahrheit und Lüge in der Politik, Zwei Essays*, 1972).

1972

165. *Wahrheit und Lüge in der Politik. Zwei Essays*, München, Piper (raccolta di saggi composta dalla traduzione tedesca di: N. 144 e N. 164).

166. *Washington's «Problem-Solvers» - Where they Went Wrong*, in «The New York Times», 5 aprile.

167. *Postfazione* a R. Gilbert, *Mich hat Kein Esel im Galopp verloren*, München, Piper, 1972.

168. *Crises of the Republic*, New York, Harcourt, Brace Jovanovich (raccolta di saggi composta da: N. 159, N. 160, N. 164; trad. it. *Politica e Menzogna*, a cura di P. Flores d'Arcais, Milano, SugarCo, 1985; trad. fr. *Du Mensonge à la violence. Essai de politique contemporaine*, Calmann-Lévy, 1972; trad. sp. *Crisis de la Republica*, Madrid, Taurus, 1973).

1974

169. *Karl Jaspers zum Fünfundachtzigsten Geburtstage*, in *Erinnerungen an Karl Jaspers*, a cura di H. Saner, München, Piper, pp. 311-315.

1975

170. *Remembering Wystan H. Auden*, in «The New Yorker», 20 gennaio, pp. 39-40 (ristampato in «The Harvard Advocate», CVIII, n. 2, pp. 42-5; *W.H. Auden: A Tribute*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1974-5, pp. 181-187).

171. *Home to Roost*, in «The New York Review of Books», 26 giugno, pp.3-6 (ristampato in S.B. Warner, *The American Experiment*, Boston, Houghton Mifflin, 1976, pp. 61-77).

1976

172. *Gespräche mit Hannah Arendt*, interviste a cura di A. Reif, München, Piper.

173. *Die Verborgene Tradition. Acht Essays*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985 (raccolta di saggi composta da: N. 54 — escluso N. 40 —, N. 9, N. 31).

1977

174. *Dem Andenken Martin Heideggers: zum 26 Mai 1976*, Frankfurt am Main, Klostermann.

175. *Public Rights and Private Interests*, in *Small Comforts for Hard Times: Humanists on Public Policy*, a cura di Money e Stuber, New York, Columbia University Press, 1977.

176. *Thinking*, in «The New Yorker», 21 novembre, pp. 65-140; 28 novembre, pp. 135-216; 5 dicembre, pp. 135-216 (utilizzato in *The Life of the Mind*, vol. I, 1978).

1978

177. *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, a cura di R. Feldman, New York, Grove Press Inc. (trad. it. *Ebraismo e modernità*, a cura di G. Bettini, Milano, Unicopli, 1986; raccolta di saggi composta da: N. 13; N. 14; N. 18; n. 23; N. 31; N. 36; N. 46; N. 51; N. 55; N. 57; N. 60; N. 68; N. 129; N. 137).

178. *The Life of the Mind*, vol. I, *Thinking*; vol. II, *Willing* (opera incompiuta, pubblicata a cura di M. McCarthy, New York, Harcourt, Brace Jovanovich, 1981; edizione inglese, London, Secker and Warburg, 1978; edizione tedesca *Vom Leben des Geistes*, vol. I, *Das Denken*, vol. II, *Das Wollen*, München, Piper, 1979; trad. fr. *La vie de l'ésprit*, vol. I, *La pensée*, Paris, Puf, 1981; vol. II, *Le vouloir*, Paris, Puf, 1983).

179. *Handlungserklärungen und philosophische Handlungsinterpretation*, in H. Lenk, *Handlungstheorien interdiziplinär*, München, Fink, pp. 400-774.

180. *From an Interview* (con R. Errera), in «The New York Review of Books», XXV, n. 16, p. 18.

1979

181. *On Hannah Arendt*, in *The recovery of the Public World*, a cura di M.A. Hill, New York, St. Martin's Press.

1980

182. *Charlie Chaplin, le suspecte*, in «Esprit», IV, n. 6, pp. 89-92 (traduzione del N. 18).

183. *L'Imperialismo continentale e i Pan-movimenti*, in *Sociologia dell'imperialismo: interpretazioni liberali*, a cura di L. Infantino, Milano, Franco Angeli, pp. 103-127 (tratto da *Le origini del Totalitarismo*, 1967, pp. 310-339).

1981

184. *Il futuro alle spalle*, a cura di L. Ritter Santini, Bologna, Il Mulino (raccolta di saggi composta dalla traduzione di: N. 18 (parziale), N. 92, N. 149, N. 143).

1982

185. *Le grand Jeu du monde* (discorso pronunciato dall'autrice a Copenhagen nel 1975, non tradotto in inglese), in «Esprit», VI, n. 7-8, pp. 21-29.

186. *Lectures on Kant's Political Philosophy*, a cura di R. Beiner, The University of Chicago Press (versione tedesca *Das Urteilen*, München, Piper, 1985).

1985

187. *Karl Jaspers-Hannah Arendt. Briefwechsel 1926-1969*, a cura di L. Köhler e H. Saner, München, Piper.

188. *La disobbedienza civile e altri saggi*, a cura di T. Serra, Milano, Giuffrè (raccolta di saggi composta dalla traduzione di: N. 85, N. 160, N. 163).

189. *Travail, Oeuvre, Action*, in «Études Phénoménologiques», n. 2, pp. 3-25.

1986

190. *Philosophy and Politics*, in «Les cahiers du Grif», n. 33, pp. 85-96.

191. *Lettres a W. Anden*, in «Les cahiers du Grif», n. 33, pp. 81-83.

192. *Materiali su Rahel Varnhagen*, in «Les cahiers du Grif», n. 33.

193. *Zur Zeit. Politische Essays*, Berlin, Rotbuch Verlag, 1986 (raccolta di saggi composta da N. 14; N. 112; N. 160; N. 171; N. 24; N. 72; N. 90; N. 91).

II. *Scritti su Hannah Arendt*

1953

1. E. Voegelin, *Recensione a The Origins of Totalitarianism*, in «Review of Politics», XV, n. 6, pp. 68-76, e pp. 84-85 (edizione it. in *Eric Veogelin: un interprete del Totalitarismo* a cura di G. Lami, Astra, Roma 1978).

1954

2. R. Aron, *L'essence du totalitarisme*, in «Critique», X, n. 80, pp. 51-70.

1959

3. D. Spitz, *Politics and the Realms of Beings*, in «Dissent», VI, n. 1, pp. 56-65.

4. M. Tumin, *Issues and goals in the debate*, in «Dissent», VI, n. 2, pp. 121-128.

5. S. Hook, *Hannah Arendt's Reflections*, in «Dissent», VI, n. 6, p. 203.

1960

6. Kostelanetz, *Hannah Arendt. The Modern Seer*, in «Free Inquiry», III, n. 2, pp. 15-18.

1961

7. M. McCarthy, *On the Contrary*, New York, Ferrar, Straus and Giroux; London, Heinemann, pp. 155-164.

8. K.H. Wolff, *On the Significance of Hannah Arendt's the Human Condition for Sociology*, in «Inquiry», IV, n. 2, pp. 67-106.

1962

9. A. Diemer, *Der Mensch, sein Tun und die menschliche Grundsituation. Kritische Betrachtungen zu Hannah Arendt's 'Vita Activa'*, in «Zeitschrift für Philosophische Forschung», XVI, pp. 127-140.

10. D. Donoghue, *After reading Hannah Arendt*, in «Poetry», C, pp. 127-30.

11. W.A. Suchting, *Marx and Arendt's 'The Human Condition'*, in «Ethics», LXXIII, n. 4, pp. 47-55.

1963

12. M.A. Musmanno, *A Reply*, in «New York Times Book Review», 23 giugno, pp. 4-5.

13. M.V. Schappes, *The Strange World of Hannah Arendt*, New York, Jewish Currents.

14. J.N. Shklar, *Between Past and Future, by Hannah Arendt*, in «History and Theory», II, pp. 286-291.

15. M. Syrkin, *Hannah Arendt: The Clothes of the Empress*, in «Dissent», X, pp. 344-52.

16. L. Abel, *Aesthetics of Evil: H. Arendt on Eichmann and the Jews*, in «Partisan Review», XXX, n. 1, pp. 211-230.

17. D. Bell, *The Alphabet of Justice. On «Eichmann in Jerusalem»*, in «Partisan Review», XXX, n. 3, pp. 417-429 (ristampato in D. Bell, *The Winding Passage. Essays and Sociological Journeys 1960-1980*, Cambridge, Massachusetts, ABT Book, 1980, pp. 303-313).

18. B. Bettelheim, *Recensione* a *Eichmann in Jerusalem*, in «New Republic», n. 184, 15 giugno, pp. 23-33 (trad. it. in B. Bettelheim, *Sopravvivere*, Milano, Feltrinelli, 1981, pp. 182-196).

19. J. Gross, *Arendt on Eichmann*, in «Encounter», XXI, n. 110, pp. 65-74.

20. M. Syrkin, *Miss Arendt surveys the Holocaust*, in «Jewish Frontier», XXX, pp. 7-14.

1964

21. M. Mc Carthy, *The Hue and Cry*, in «Partisan Review», XXXI, n. 1 (ristampato in *The Writing on the Wall and Other Literary Essays*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1970).

22. F.A. Krummacher (a cura di), *Die Kontroverse H. Arendt und die Juden*, München, Nymphenburger, Verlagshandlung (raccolta di articoli e saggi riguardanti: il caso Eichmann e il libro dedicato a questo argomento dalla Arendt).

23. A. Donat, *Jewish Resistance*, New York, Warson Ghetto Resistance Organisation.

24. S.E. Edwards, *The Political Thought of Hannah Arendt: A Study in Thought and Action*, Ph.D. Claremont Graduate School.

25. G. Scholem, *An Exchange of Letters on Eichmann*, in «Encounter», XXII, n. 124, pp. 51-53.

1965

26. R. Errera, *Eichmann: un procès inachevé*, in «Critique», XI, n. 2.

27. J. Robinson, *And the Crooked shall be made straight: the Eichmann trial, the Jewish Catastrophe, and Hannah Arendt's Narrative*, New York, Macmillan; Philadelphia, Jewish Publication Society.

1966

28. H. Jonas, *Immortality and the Modern Temper*, in *The phenomenon of Life*, New York, Harper and Row.

29. J. Habermas, *Die Geschichte von den zwei Revolutionen*, in «Merkur», XX, n. 218, pp. 479-482 (ristampato in J. Habermas, *Kultur und Kritik*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1973, pp. 365-370).

1967

30. E. Von Inantsy-Pap, *Der Begriff der Arbeit bei Hannah Arendt*, Hamburg, Druckerei Lüdke.

31. G. Mc Kenna, *A Critic of Modernity: the political Thought of Hannah Arendt*, Ph.D. Fordham University.

1968

32. D. Stolte, *El hombre como ser actuante: Hannah Arendt y la «Vita Activa»*, in «Folia Humanistica», VI, pp. 435-445.

1969

33. V. Vanderberg, *Non-Violent Power in Education*, in «Education Theory», XIX, n. 1, pp. 49-57.

34. K. Thompson, *Constitutional Theory and Political Action*, in «The Journal of Politics», XXXI, n. 3, pp. 655-681.

35. H. Don Ihde, *Leisure in a Work Society*, in «Education Theory», XIX, n. 4, pp. 424-430.

36. G. Mc Kenna, *On H. Arendt Politics: As it is, Was, Might be*, in «Salmagundi», n. 10-11, autunno.

1970

37. B. Schwartz, *The Religion of Politics; Reflections on the Thought of Hannah Arendt*, in «Dissent», XVII, n. 2, pp. 144-161.

38. J.A. Honeywell, *Revolution: its Potentialities and its Degradations*, in «Ethics», n. 80, pp. 251-265.

39. N. Fruchter, *Arendt's Eichmann and Jewish Identity*, in J. Weinstein e D.W. Easkins (a cura di), *For a New America: Essays in History and Politics from «Studies on the Left», 1959-1967*, New York, Vintage.

40. H.H. Kepplinger, *Rechte Leute von Links. Gewaltkult und Innerlichkeit*, Freiburg im Br., Walter Verlag, pp. 7-70.

41. K. Frampton, *The Work of H. Arendt*, in *Meaning and Architecture*, a cura di C. Jencks e G. Baird, New York, Braziller.

1971

42. L. Rubinoff, *The Dialectic of Work and Labour in the Ontology of Man*, in «Humanitas», VII, pp. 147-176.

1972

43. G. Baget Bozzo, *Recensione* a H. Arendt, *La crise de la Culture* (Paris, Gallimard, 1972), in «Renovatio», pp. 590-592.

44. E. Vollrath, *Politik und Metaphysik. Zum Politischen Denken Hannah Arendts*, in «Zeitschrift für Politik», XVIII, n. 3, pp. 372-383 (ristampato in A. Reif, *Hannah Arendt, Materialen zu ihrem Werk*, 1979).

45. E.J. Hobsbawm, *Hannah Arendt on Revolution*, in E.J. Hobsbawm, *Revolutionaries*, Weidenfeld and Nicholson, London, pp. 201-209 (trad. it. in *I rivoluzionari*, Einaudi, Torino, pp. 243-251; trad. ted. in A. Reif, *Hannah Arendt, Materialen...*, cit., 1979).

46. J. Kelly, *Reason and Emotion*, in «The Southern Journal of Philosophy», n. 10, pp. 379-382.

47. C. Lafer, *Da Dignidade da Politica: Hannah Arendt*, in «Discurso», III, pp. 185-198.

48. W.E. May, *«Animal Laborans» and «Homo faber»*, in «The Thomist», XXXVI, pp. 626-644.

49. G. Mc Kenna, *«On Hannah Arendt» in the Legacy of the German*, in *Refugee Intellectuals*, New York, Robert Boyers, pp. 104-122.

50. R.E. Meyerson, *Hannah Arendt: Romantic in a Totalitarian Age, 1928-1963*, dissertazione di dottorato, University of Minnesota.

51. J.L. Bourget, *Hannah Arendt ou l'anti-George Sorel*, in «Critique», XXVIII, n. 305, pp. 917-920.

52. B. Elevitch, *Arendt and Heidegger. The Illusion of Politics*, in «Boston University Journal», XX, n. 182, pp. 62-67.

1973

53. A. Barzel, *Der Begriff 'Arbeit' in der Philosophie der Gegenwart*, Bern, Herbert Lang; Frankfurt, P. Lang, pp. 161-199.

54. P. Fuss, *Hannah Arendt's Conception of Political Community*, in «Idealistic Studies», III, n. 3, pp. 252-265 (ristampato in M.A. Hill, *The Recovery of the Public World*, 1979).

55. N. O'Sullivan, *Politics, Totalitarianism and Freedom: The Political Thought of Hannah Arendt*, in «Political Studies», XXI, n. 2, pp. 183-198.

56. M.K. McKeon Klein, *The Concept of Political Freedom in Hannah Arendt*, dissertazione di dottorato, Boston University.

57. E. Werner, *Hannah Arendt et la violence*, in «Contrepoint», n. 9, pp. 29-37.

1974

58. M. Canovan, *The Political Thought of Hannah Arendt*, London, Dent; New York, Harcourt, Brace Jovanovich, 1974.

1975

59. J.T. Knauer, *Hannah Arendt and the Reassertion of the Political: Towards a New Democratic Theory*, Ph.D., State University of New York at Binghamton.

60. J.N. Shklar, *Hannah Arendt's Triumph*, in «New Republic», n. 173, 27 dicembre, pp. 8-10.

61. M. Lustigan, *The Fifth Business: The Business of Surviving in Extremity*, in «Human Context», VII, pp. 426-440.

62. N. Glazer, *Hannah Arendt's America*, in «Commentary», LX, n. 3, pp. 61-67.

1976

63. L. Cooper, *Hannah Arendt's Political Philosophy: an Interpretation*, in «Review of Politics», XXXVIII, n. 2, pp. 145-176 (ristampato in A. Reif, *Materialen...*, cit., 1979).

64. R. Davreu, P. Lévy, *Hannah Arendt: 1906-1975*, in «Études philosophiques», n. 2, pp. 237-242.

65. T. Ebert, *Praxis und Poiesis. Zu einer Handlungstheoretischen Unterscheidung des Aristoteles*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», XXX, n. 1, pp. 12-30.

66. E. Hermassi, *Toward a Comparative Study of Revolution*, in «Comparative Studies in Society and History», XVIII, pp. 211-235.

67. P. Jung, H.Y. Jung, *Toward a New Humanism: The Politics of Civility in a «No-Growth» Society*, in «Man and World», IX, pp. 283-306.

68. M. McCarthy, *Saying Good bye to Hannah Arendt*, in «The New York Review of Books», XXII, n. 21-22, pp. 8-11 (ristampa in «Die Zeit», 30 gennaio, 1978).

69. R. Nisbet, *The American Revolution: Who are the People?*, in «The New York Review of Books», 5 agosto, pp. 14-18.

70. N.K. O'Sullivan, *Hellenic Nostalgia and Industrial Society*, in *Contemporary Political Philosophers*, a cura di A. de Crespigny e K. Minogue, London, Metheuen and Co., pp. 228-251.

71. W. Phillips, *Hannah Arendt and Lionell Trilling*, in «Partisan Review», XLIII, n. 1, pp. 8-11.

72. D. Sternberger, *Gedenkwort für Hannah Arendt*, in «Jahrbuch der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung», Heidelberg, p. 169.

73. N. Stennes, *Zum Tod von Hannah Arendt: Denkerin in Finsteren Zeiten*, in «Politische Vierteljahresschrift», n. 3, pp. 428-430.

74. K. Sontheimer, *Hannah Arendt - an appreciation*, in «Political Studies», XXIV, n. 2, pp. 192-194.

75. H. Schwab-Felisch, *Hannah Arendt*, in «Liberal», XVIII, n. 1, pp. 57-59.

76. S.W.Baron, *Personal Notes: Hannah Arendt (1906-1975)*, in «Jewish Social Studies», XXXVIII, pp. 187-189 (ristampato in «Response», n. 19, 1980).

77. J. Beatty, *Thinking and Moral Considerations: Socrates and Arendt's Eichmann*, in «The Journal of Value Inquiry», n. 10, pp. 226-278.

78. T.R. West, *Nature, Community and Will: A Study in Literature and Social Thought*, Columbia, University of Missouri Press.

79. «Merkur», XXX, n. 10. Numero della rivista dedicato ad Hannah Arendt, composto da:
a) J. Habermas, *Hannah Arendts Begriff der Macht*, pp. 946-960 (ristampato in A. Reif, *Materialen zu ihrem Werk...*, cit., 1979; J. Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt, Suhr-

kamp, 1981; versione americana in «Social Research», 1977; trad. it. in «Comunità», 1981).
b) D. Sternberger, *Die versunkene Stadt. Über Hannah Arendts Idee der Politik*, pp. 935-945 (ristampato in A. Reif, *Materialen...*, cit., 1979; D. Sternberger, *Die Stadt als Urbild. Sieben Politische Beiträge*, Frankfurt Suhrkamp, 1985).
c) H. Jonas, *Handeln, Erkennen, Denken. Zu Hannah Arendts philosophischem Werk*, pp. 921-935 (ristampato in A. Reif, *Materialen...*, cit., 1979; versione americana in «Social Research», 1977).
d) E. Heller, *Hannah Arendt und die Literatur, mit besonderer Berücksichtigung des Dichters Bertolt Brecht*, pp. 996-1000 (ristampato in A. Reif, *Materialen...*, cit., 1979; versione americana in «Social Research», 1977).

1977

80. «Social Research», XLIV, n. 1. Numero della rivista dedicato ad Hannah Arendt composto da:
a) versione americana dei saggi apparsi nel N. 79.
b) J. Glenn Gray, *The Winds of Thought*, pp. 44-62 (ristampato in A. Reif, *Materialen...*, cit., 1979).
c) R. Nisbet, *Hannah Arendt and the American Revolution*, pp. 63-79 (ristampato in A. Reif, *Materialen...*, cit., 1979; trad. it. in «Comunità», 1981).
d) J.N. Shklar, *Rethinking the Past*, pp. 80-90 (ristampato in A. Reif, *Materialen...*, cit., 1979).
e) S. Wolin, *Hannah Arendt and the Ordinance of Time*, pp. 91-105 (ristampato in A. Reif, *Materialen...*, cit., 1979).
f) B. Crick, *On rereading the Origins of Totalitarianism*, pp. 106-126 (ristampato in A. Reif, *Materialen...*, cit., 1979; M.A. Hill, a cura di, *Hannah Arendt: The Recovery of The Public World*, 1979).
g) H. Morgenthau, *Hannah Arendt on Totalitarianism and Democracy*, pp. 127-131 (ristampato in A. Reif, *Materialen...*, cit., 1979).
h) E. Vollrath, *Hannah Arendt and the Method of Political Thinking*, pp. 160-182 (ristampato in «Wissenschaft und Weltbild», XXX, n. 3, pp. 169-177, 1978; A. Reif, *Materialen...*, cit., 1979).

i) E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt's Storytelling*, pp. 183-190 (ristampato in A. Reif, *Materialen...*, cit., 1979; trad. it. in «Comunità», 1982; trad. fr. in «Les Cahiers du Grif», 1986).

81. P.G. Stillman, *Freedom as Partecipation. The Revolutionary Theories of Hegel and Arendt*, in «The American Behavioural Scientist», XX, n. 4, pp. 477-492.

82. G. Kateb, *Freedom and Worldliness in the Thought of Hannah Arendt*, in «Political Theory», V, n. 2, pp. 141-182.

83. J. Fest, *Die Anstössigkeit von Hannah Arendt*, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung».

84. A. Compenhausen, G. Schafer, W. Ries, *Hannah Arendt zum Gedanken*, Hannover, Niedersächs. Landeszentrale für politische Bildung.

85. R.J. Bernstein, *Hannah Arendt: the Ambiguities of Theory and Practice*, in T. Ball, (a cura di), *Political Theory and Praxis*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

86. F.H. Barnard, *«Infinity and Finality»: Hannah Arendt on Truth and Politics*, in «Canadian Journal of Social and Political Theory», I, n. 3, pp. 29-58.

1978

87. M. Jay, *Hannah Arendt: Opposing Views*, in «Partisan Review», XLV, n. 3, pp. 348-67.

88. L. Botstein, *Hannah Arendt: Opposing Views*, in «Partisan Review», XLV, n. 3, pp. 368-380.

89. J. Yarbrough-P. Stern, *Hannah Arendt's Teaching*, in «The American Scholar», XLVII, n. 3, pp. 371-381.

90. S. Wolin, *Recensione* a *The Life of the Mind*, in «New York Review of Books», XXV, n. 16, 26 ottobre, pp. 16-21.

91. J.L. Wiser, *Recensione* a H. Arendt, *The Life of the Mind*, in «Thought», LIII, pp. 451-452.

92. G. Pankow, *Rejet et identité*, in «Revue française de psycanalyse», XLII, n. 2, pp. 289-299.

93. J.S. Nelson, *Politics and Truth: Arendt's Problematic*, in «American Journal of Political Science», XXII, n. 2, pp. 270-301.

94. R.H. Feldman, *The Jew as Pariah: the Case of Hannah Arendt, Introduzione* a H. Arendt, *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, New York, Grove Press, 1978, pp. 13-52.

95. M. Canovan, *The Contradictions of Hannah Arendt's Political Thought*, in «Political Theory», VI, n. 1, pp. 5-26.

96. W.L. Adamson, *Beyond Reform or Revolution: Notes on Political Education in Gramsci, Habermas and Arendt*, in «Theory and Society», VI, n. 3, pp. 429-460.

97. M. McCarthy, *Postafazione* a H. Arendt, *The Life of the Mind*, Harcourt, Brace Jovanovich, 1978, pp. 217-230.

1979

98. E. Young-Bruehl, S. Wolin, *Exchange on Hannah Arendt*, in «New York Review of Books», XXVI, n. 2, 25 gennaio, pp. 46-47.

99. H. Erler, *Hannah Arendt, Hegel und Marx*, Köln-Wien, Böhlan.

100. M.A. Hill (a cura di), *Hannah Arendt, The Recovery of the Public World*, New York, St. Martin's Press. Raccolta di saggi composta da:
a) M.A. Hill, *Introduction*, pp. IX-XIII.
b) E. Young-Bruehl, *From the Pariah's Point of View: Reflections on Hannah Arendt's Life and Work*, pp. 3-26.
c) B. Crick, *On Rereading 'The Origins of Totalitarianism'*, pp. 27-48.
d) M. Bakan, *Hannah Arendt's Concepts of Labor and Work*, pp. 49-56.
e) B. Parekh, *Hannah Arendt's Critique of Marx*, pp. 67-100.

f) K. Frampton, *The Status of Man and the Status of his Objects: A Reading of «The Human Condition»*, pp. 101-130.
g) R.W. Major, *A Reading of Hannah Arendt's «Unusual» Distinction between Labor and Work*, pp. 130-156.
h) P. Fuss, *Hannah Arendt's Conception of Political Community*, pp. 157-176.
i) J. Miller, *The Pathos of Novelty: Hannah Arendt's Image of Freedom in the Modern World*, pp. 177-208.
l) S.S. Draenos, *Thinking without a Ground: Hannah Arendt and the Contemporary Situation of Understanding*, pp. 209-224.
m) J.G. Gray, *The Abyss of Freedom-and Hannah Arendt*, pp. 225-244.
n) M. Denneny, *The Privilege of ourselves: Hannah Arendt on Judgment*, pp. 245-276.
o) M.A. Hill, *The Fictions of Mankind and the Stories of Men*, pp. 274-300.

101. C. Lafer, *O sopra do pensamento, o peso da vontade e o espaço publico do juizo. Dimensoes filosoficas da reflexao politica de Hannah Arendt*, in «Revista brasilera de Filosofia», XXX, pp. 270-286.

102. C. Lafer, *Hannah Arendt: pensamiento persuasao e poder*, Rio de Janeiro, Paz e Terra.

103. W. Laqueur, *Re-reading Hannah Arendt*, in «Encounter», LII, n. 3, pp. 73-79.

104. J. Heather, M. Stolz, *Hannah Arendt and the Problem of Critical Theory*, in «Journal of Politics», XLI, n. 1, pp. 2-22.

105. D. Luban, *On Habermas on Arendt on Power*, in «Philosophy and Social Criticism», VI, n. 1, pp. 79-95.

106. J.F. Wyatt, *Hannah Arendt: a Political Theorist on Theme of Renewal in Education*, in «Educational Studies», V, n. 1, pp. 7 ss.

107. B. Parekh, *Does Traditional Philosophy Rest on a Mistake*, in «Political Studies», XXVII, n. 2, pp. 294-300.

108. L.S. Ratmore - P.S. Bhati, *Hannah Arendt's Contribution to Contemporary Political Theory*, in «Indian Journal of Political Science», XL, n. 3, pp. 367-379.

109. M Levin, *On 'Animal Laborans' and 'Homo Politicus' in Hannah Arendt: A Note*, in «Political Theory», VII, n. 4, pp. 521-532.

110. L. Venco, *Il concetto di «pubblico»: tre interpretazioni*, in «Il Politico», XLIV, n. 3, pp. 513-539.

111. G. Winter, *A Proposal for a Political Ethics*, in «Review of Religious Research», XXI, n. 1, pp. 87-107.

112. A. Reif (a cura di), *Hannah Arendt. Materialen zu ihrem Werk*, Wien, Europaverlag. Raccolta di saggi composta da:
a) Saggi contenuti in: N. 79.
b) Saggi contenuti in: N. 80.
c) N. 44.
d) N. 63.
e) N. 45.
f) M. Cranston, *Hannah Arendt*, pp. 11-18.
g) H. Pross, *Die Welt absoluter Selbstlosigkeit-Zu Hannah Arendts Theorie des Totalitarismus*, pp. 203-210.
h) K. Buchheim, *Zu Hannah Arendts Buch «Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft»*, pp. 211-216.
i) J. Kaiser, *Der Stärkste ist am ohn-mächtigsten allein -Zu Hannah Arendts Thesen über «Macht und Gewalt»*, pp. 307-318.

1980

113. S. Whitefield, *Into the Dark. Hannah Arendt and Totalitarianism*, Philadelphia, Temple University Press.

114. R. Beiner, *Judging in a World of Appearances. A Commentary on Hannah Arendt's Unwritten Finale*, in «History of Political Thought», I, n. 1, pp. 117-135.

115. «Response», n. 19. Numero dedicato ad Hannah Arendt composto da:
a) N. 76.
b) D. Biale, *Arendt in Jerusalem*, pp. 33-44.

c) H. Feingold, *The Burocrat as Masskiller: Arendt on Eichmann*, pp. 45-63.
d) S. Muller, *Recensione* a *The Jew as Pariah*, 1978.

116. B. Clarke, *Beyond the Banality of Evil*, in «British Journal of Political Science», X, n. 4, pp. 417-440.

117. S. Dossa, *Human Status and Politics: Hannah Arendt on the Holocaust*, in «Canadian Journal of Political Science», XIII, n. 2, pp. 309-323.

118. P. Valadier, *La politique contre le Totalitarisme. Ouverture à la pensée de Hannah Arendt*, in «Project», n. 143, pp. 329-343.

119. A. Von Schirnding, *Nachtflüge. Zu Hannah Arendts nachgelassenem Werk «Vom Leben des Geistes»*, in «Merkur», XXXIV, n. 3, pp. 282-287.

120. H.T. Nash, *The Bureaucratization of Homicide*, in *Protest and Survive*, a cura di E.P. Thompson e D. Smith, Harmondsworth, Penguin, pp. 62-74.

121. K.F. Moors, *Modernity and Human Initiative: the Structure of Hannah Arendt's The Life of the Mind*, in «Political Science Reviewer», XX, n. 3, pp. 189-230.

122. J. Knauer, *Motive and Goal in Hannah Arendt's Concept of Political Action*, in «American Political Science Review», LXXII, n. 3, pp. 721-733.

123. «Esprit», IV, n. 6; numero della rivista dedicato ad Hannah Arendt composto da:
a) O. Mongin, *Penser ce que nous faisons*, pp. 3-6.
b) J. Eslin, *L'événement de penser*, pp. 7-18.
c) J. Eslin, *Une loi qui vaille pour l'humanité*, pp. 41-45.
d) A. Enegrén, *Révolution et fondation*, pp. 46-65.
e) J. Caroux, *Quel monde pour l'homme de masse?*, pp. 81-87.
f) M.I. Brundy., *The Life of the Mind*, pp. 92-97.
g) O. Mongin, *Du politique à l'esthétique*, pp. 98-108.
h) J.H. Ferry, *Habermas critique de Hannah Arendt*, pp. 109-124.

124. R. Maggiori, *Hannah Arendt: Penser et inventer un monde commun*, in «Liberation», 29 ottobre 1981, pp. 20-22.

125. A. Enegrén, *Philosophie et politique chez Hannah Arendt*, diss. di dottorato, Université de Paris-Nanterre.

1981

126. E. Scully, *Aquinas' State. A Tyrannical Household Writ Large?*, in «Science et Esprit», XXXIII, n. 3, pp. 379-393.

127. J. Yarbrough, P. Stern, *Vita Activa and Vita Contemplativa: Reflections on Hannah Arendt's Political Thought in the Life of the Mind*, in «Review of Politics», XLIII, n. 3, pp. 323-364.

128. H.F. Pitkin, *Justice: On relating Private and Public*, in «Political Theory», IX, n. 3.

129. B. Parekh, *Hannah Arendt and The Search for a New Political Philosophy*, London, MacMillan; Atlantic Highlands, Humanities Press.

130. S. Gray, *Hannah Arendt and the Solitariness of Thinking*, in «Philosophy today», n. 25, pp. 121-130.

131. O. Wiggins, *Thinking and Crisis of Reason (Husserl and Arendt)*, in *Phenomenology and the Understanding of Human Destiny*, S. Skousgaard (a cura di), Washington D.C., Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, pp. 239-248.

132. P. Tijmes, *Geen Ethisch Reveil in De Politick*, in «Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte», LXXIII, n. 3, pp. 139-150.

133. L. Ritter Santini, *La passione di capire. Hannah Arendt e il pensare letteratura, Introduzione* a H. Arendt, *Il futuro alle spalle*, Bologna, Il Mulino, pp. 5-60.

134. «Comunità», XXXV, n. 183. Numero della rivista dedicato ad Hannah Arendt, raccoglie:
a) N. 79 a;
b) N. 80 c;
c) N. 80 i;
d) P.P. Portinaro, *Hannah Arendt e l'utopia della polis*, pp. 26-54.

135. S. Justman, *Hannah Arendt and the Idea of Disclosure*, in «Philosophy and Social Criticism», VIII, pp. 405-423.

1982

136. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt: for Love of the World*, New Haven-London, Yale University Press.

137. A. Kazin, *Woman in Dark Times*, in «New York Review of Books», 24 giugno, pp. 3-6.

138. A. Honneth, *Work and Instrumental Action*, in «New German Critique», n. 26, pp. 31-54.

139. B. Parekh, *Contemporary Political Thinkers*, Oxford, Martin Robertson; Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1983, pp. 1-22.

140. K. Popper, *Heidegger and Hannah Arendt*, in «Times Literary Supplement», 10 settembre, p. 973.

141. G.J. Tolle, *Human Nature under Fire: The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Washington D.C., University Press of America.

142. F. Scully, *La philosophie politique de Saint Thomas d'Aequin: Economie politique?*, in «Laval Théologique et Philosophique», XXXVIII, n. 1, pp. 49-59.

143. M. Veto, *Cohérence et terreur: Introduction à la philosophie politique de Hannah Arendt*, in «Archives de philosophie», XLV, n. 4, pp. 549-584.

144. R.P. Wolff, *Notes for a Materialist Analysis of the Public and Private Realms*, in «Graduate Faculty Philosophy Journal», IX, pp. 135-150.

145. W.F. Allen, *Hannah Arendt: Existential Phenomenology and Political Freedom*, in «Philosophy and Social Criticism» IX, n. 2, pp. 169-190.

146. M. Canovan, *On Pitkin «Justice»*, in «Political Theory», X, n. 3, pp. 464-468.

147. S. Dossa, *Hannah Arendt on Billy Budd and Robespierre: The Public Realm and the Private Self*, in «Philosophy and Social Criticism», IX, n. 3-4, pp. 305-318.

148. R. Bernstein, *Judging -The Actor and the Spectator* in *Proceedings of History, Ethics, Politics*, New York, Empire State College.

149. E. Young-Bruehl, *Reflections on Arendt's Life of the Mind*, in «Political Theory», X, n. 2, pp. 277-305.

150. E. Gellner, *Recensione*, a E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt for Love of the World*, in «Times Litterary Supplement», 6 agosto, pp. 843-45.

151. R. Beiner, *Interpretative Essay, Introduzione* a H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University Chicago Press, pp. 89-157 (trad. ted. come *Postfazione* all'edizione tedesca, *Das Urteilen*, München, Piper, 1985, pp. 115-216).

152. A. Enegrén, *Hannah Arendt, lectrice de Merleau-Ponty*, in «Esprit», VI, n. 6, pp. 154-155.

153. A. Enegrén, *L'esprit au «coeur du temps»: itinéraire à travers la pensée de Hannah Arendt*, in «Esprit», VI, n. 7-8, pp. 30-40.

154. G. Cotroneo, *Hannah Arendt, una filosofia per la libertà*, in «Libro aperto», III, n. 15, pp. 7-16.

155. M. Kohn de Beker, *El concepto de revolucion en Hannah Arendt*, in «Episteme», XII, n. 1-3, pp. 243-261.

156. M. Adam, *Recensione* a H. Arendt, *La vie de l'esprit I*, in «Revue de la France et de l'étranger», CVII, pp. 656-657.

1983

157. G. Kateb, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, Oxford, Martin Robertson; Totowa, New Jersey, Rowman, Allanheld, 1984.

158. J. Bethke Elshtain, *Reflections on the Human Condition, A Trip through Hannah Arendt's Looking Glass*.

159. W.F. Allen, *Homo aristocus: Hannah Arendt's Elites*, in «Idealistic Studies», XIII, pp. 226-239.

160. D. Barnouw, *The Secularity of Evil: Hannah Arendt and the Eichmann Controversy*, in «Modern Judaism», III, n. 1, pp. 75-94.

161. L. Bradshaw, *Hannah Arendt's Legacy*, in «Queen's Quarterly. A Canadian Review», XC, n. 4, pp. 1072-1077.

162. M. Canovan, *A Case of Distorted Comunication: A note on Habermas and Arendt*, in «Political Theory», XI, n. 1, pp. 105-116.

163. M. Canovan, *Arendt, Rousseau, and Human Plurality in Politics*, in «Journal of Politics», XLV, n. 2, pp. 286-302.

164. S.M. De Lue, *Lectures on Kant's Political Philosophy by Hannah Arendt*, in «Political Theory», XI, n. 4, pp. 635-638.

165. E. Young-Bruehl, *Reflexions sobre la vida y la obra de Hannah Arendt*, in «Revista de Occidente», n. 23, pp. 21-42.

166. E. Young-Bruehl, *Cosmopolitan History*, in «Revue Internationale de Philosophie», XXXVII, pp. 440-459.

167. J. Udovicki, *The Uses of Freedom and the Human Condition*, in «Praxis International», III, pp. 54-61.

168. J.N. Shklar, *Hannah Arendt as Pariah*, in «Partisan Review», L, n. 1, pp. 64-84.

169. A.J. Reck, *Metaphysics and Authority*, in «Cogito», I, pp. 1-13.

170. L. May, *On Conscience*, in «American Philosophical Quarterly», XX, n. 1, pp. 57-68.

171. J.T. Knauer, *On Canovan «Pitkin, Arendt and Justice»*, in «Political Theory», XI, n. 3, pp. 451-452.

172. M.J. Gregor, *Recensione* a H. Arendt, *Lectures on Kant's Philosophy*, in «Review of Metaphysics», XXXVII, pp. 102-104.

173. P. Fuss, *Recensione* a H. Arendt, *The Life of the Mind*, in «The Indipendent Journal of Philosophy», IV, n. 4, pp. 155-156.

174. B.M. Duffé, *Hannah Arendt: penser l'histoire en ses commencements. De la fondation à l'innovation*, in «Revue des

Sciences Philosophiques et Théologiques», LXVII, n. 3, pp. 399-416.

175. A. Enegrén, *Pouvoir et liberté. Une approche de la théorie politique de Hannah Arendt*, in «Etudes», n. 358, pp. 487-500.

176. P. Valadier, *Recensione* a H. Arendt, *La vie de l'ésprit*, in «Archives de Philosophie», XLVI, pp. 149-50.

177. R. Schürmann, *Le temps de l'ésprit et l'histoire de la liberté*, in «Les Etudes philosophiques», n. 3, pp. 357-362.

178. C. Lefort, *Une interpretation politique de l'antisemitisme: Hannah Arendt. (I) Les Juifs dans l'histoire politique occidentale*, in «Commentaire», VI, n. 20, pp. 654-660.

179. C. Lefort, *Une interpretation politique de l'antisémitisme: Hannah Arendt. (II) L'antisémitisme et les ambiguités de la democratie*, in «Commentaire», VI, n. 21, pp. 21-28.

180. A. Finkielkraut, *Le jour et la nuit (relecture de Hannah Arendt)*, in «Infini», n. 3, pp. 3-13.

181. R. Zorzi, *Nota su Hannah Arendt*, *Introduzione* a H. Arendt, *Sulla Rivoluzione*, Milano, Edizioni di Comunità, pp. IX-LXXVIII.

182. L. Botstein, *The Jew as Pariah: Hannah Arendt's Political Philosophy*, in «Dialectical Anthropology», XIII, n. 1-2, pp. 47-73.

183. R. Kostelanetz, *Hannah Arendt. The Modern Seer*, in «Free Inquiry», III, n. 2, pp. 15-18.

184. D. Luban, *Explaining Dark Times. Hannah Arendt's Theory of Theory*, in «Social Research», L, pp. 215-248.

185. P. Ricoeur, *Liberté de l'ésprit*, *Prefazione* a H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy.

1984

186. S. Dossa, *Hannah Arendt on Eichmann: The Public, the Private and Evil*, in «Review of Politics», XLVI, n. 2, pp. 163-182.

187. R.J. Dostal, *Judging Human Action: Arendt's Appropriation of Kant*, in «The Review of Metaphysics», XXXVII, n. 4, pp. 725-755.

188. R.P. Nielsen, *Arendt's Action Philosophy and the Manager as Eichmann, Richard III, Faust, or Institution Citizen*, in «California Management Review», XXVI, n. 3, pp. 191-201.

189. G. McKenna, *Bannisterless Politics: Hannah Arendt and her Children*, in «History of Political Thought», VI, n. 2, pp. 333-360.

190. M. McCarthy, *Hannah Arendt and Politics*, in «Partisan Review», LI, volume unico, pp. 729-739.

191. R.H. King, *Endings and Beginnings. Politics in Hannah Arendt's Early Thought*, in «Political Theory», XII, n. 2, pp. 235-251.

192. L.P. Hinchman, S.K. Hinchman, *In Heidegger's Shadow: Hannah Arendt's Phenomenological Humanism*, in «Review of Politics», XLVI, n. 2, pp. 183-211.

193. S.K. Hinchman, *Common Sense and Political Barbarism in the Theory of Hannah Arendt*, in «Polity», XVII, n. 2, pp. 317-339.

194. B.C. Flynn, *The Question of an Ontology of the Political: Arendt, Merleau-Ponty, Lefort*, in «International Studies in Philosophy», XVI, n. 1, pp. 1-24.

195. E. Pybus, *Recensione* a H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, in «Philosophical Books», XXV, pp. 113-117.

196. R. Schurmann, *Recensione* a H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, in «Kantstudien», LXXV, pp. 123-127.

197. J.T. Knauer, *Recensione* a H. Arendt, *The Life the Mind*, in «International Studies in Philosophy», XVI, pp. 70-71.

198. S.B. Smith, *Recensione* a H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, in «Ethics», XCIV, pp. 531-534.

199. T. Serra, *L'autonomia del politico. Introduzione al pensiero di H. Arendt*, Teramo, Facoltà di scienze politiche.

200. S. Belardinelli, *Natalità e azione in Hannah Arendt. (Parte prima)*, in «La Nottola», III, n. 3, pp. 25-39.

201. A. Dal Lago, *«Politeia»: cittadinanza ed esilio nell'opera di Hannah Arendt*, in «Il Mulino», XXXIII, n. 3, pp. 417-441.

202. A. Enegrén, *La Pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, Puf.

203. P. Riley, *On Delue's Review of Arendt's Lectures on Kant's Political Philosophy*, in «Political Theory», XII, n. 3, pp. 435-439.

204. L. Ferry, A. Renaut, *La vie de la philosophie. Hannah Arendt face au vaste laboratoire des régimes totalitaires*, in «L'Ane», n. 18, p. 20.

205. R. Beiner, *Action, Natality and Citizenship: Hannah Arendt's Concept of Freedom*, in *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, a cura di Z. Pelozynski e J. Gray, London, The Athlone Press, pp. 349-375.

206. K. Hartmann, *Recensione* a H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, in «The Journal of the British Society of Phenomenology», XV, pp. 317-319.

207. J.N. Shklar, *Recensione* a H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, in «Bulletin of the Hegel Society of Great Britain», n. 9, pp. 42-44.

208. M. Adam, *Recensione* a *La vie de l'esprit II*, in «Revue de la France et de l'étranger», CIX, pp. 246-247.

209. F.R. Dallmayr, *Polis and Praxis: Exercises in Contemporary Political Theory*, Cambridge MA, MIT Press.

1985

210. G.J. Tolle, *Probing Arendt's Thought*, in «The Review of Politics», XLVII, n. 2, pp. 309-312.

211. B. Stevens, *Lire Hannah Arendt après 1984. L'humanité*

contemporaine entre le totalitarisme et la democratie, in «Revue Nouvelle Bruxelles», LXXXI, n. 2, pp. 144-157.

212. F.G. Friedmann, *Hannah Arendt: eine deutsche Judin in Zeitalter des Totalitarismus*, München, Piper.

213. S. Belardinelli, *Natalità e azione in Hannah Arendt (Parte seconda)*, in «La Nottola», IV, n. 1.

214. P. Flores D'Arcais, *L'esistenzialismo libertario di Hannah Arendt*, Saggio introduttivo a H. Arendt, *Politica e Menzogna*, Milano, SugarCo, pp. 7-81.

215. T. Serra, *Presentazione* a H. Arendt, *La disobbedienza civile e altri saggi*, Milano, Giuffrè, pp. 1-22.

216. R. Esposito, *Politica e Tradizione. Ad Hannah Arendt*, in «Il Centauro», n. 13-14, pp. 97-136.

217. R. Esposito, *Politica e Menzogna*, in «Alfabeta», VII, n. 79, p. 19.

218. A. Dal Lago, *Il Presente, una lacuna nel tempo*, in «Alfabeta», VII, n. 79, pp. 20-21.

219. C. Galli, *Il coraggio dell'insicurezza*, in «Alfabeta», VII, n. 79, pp. 21-22.

220. «Études Phénoménologiques», I, n. 2. Numero dedicato a Hannah Arendt; raccoglie:
a) R. Legros: *Hannah Arendt: une compréhension phénoménologique des droits de l'homme*, pp. 27-53.
b) D. Lories, *Sentir en commun et juger par soi-même*, pp. 55-91.
c) B. Stevens, *Action et narrativité chez Paul Ricoeur et Hannah Arendt*, pp. 93-109.
d) J. Taminiaux, *Arendt, disciple de Heidegger?*, pp. 111-136.

221. G. Ezorsky, *Hannah Arendt's View of Totalitarianism and the Holocaust*, in «The Philosophical Forum», XVI, n. 1-2, pp. 63-81.

222. N. Rotenstreich, *Can Evil be Banal?*, in «The Philosophical Forum», XVI, n. 1-2, pp. 50-62.

223. J.F. Mattei, *L'enracinement ontologique de la pensée politique chez Heidegger et Hannah Arendt*, in «Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Nice», n. 49, pp. 119-144.

224. A. Marcellan, *Uomo e tempo nel pensiero di Hannah Arendt*, in «Verifiche», XIV, pp. 369-382.

225. J. Bernauer, *On reading and mis-reading Hannah Arendt*, in «Philosophy and Social Criticism», XII, pp. 1-34.

226. M. Canovan, *Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm*, in «History of Political Thought», VI, pp. 617-642.

227. J.T. Knauer, *Rethinking Arendt's Vita Activa: Towards a Theory of Democratic Praxis*, in «Praxis International», V, n. 2, pp. 185-194.

228. P. Riley, *Recensione* a H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, in «The Modern Schoolman», LXII, pp. 53-55.

229. P. Valadier, *Recensione* a H. Arendt, *La vie de l'ésprit II*, in «Archives de Philosophie», XLVIII, pp. 500-501.

1986

230. E. Volpi, *Il pensiero politico di Hannah Arendt e la riabilitazione della filosofia pratica*, in «Il Mulino», XXXV, n. 303, pp. 53-75.

231. P.P. Portinaro, *La politica come cominciamento e la fine della politica*, in «Il Mulino», XXXV, n. 303, pp. 76-94.

232. R. Esposito, *Hannah Arendt tra «volontà» e «rappresentazione»: per una critica al decisionismo*, in «Il Mulino», XXXV, n. 303, pp. 95-121.

233. C. Pianciola, *La politica ridefinita di Hannah Arendt*, in «La Linea d'Ombra», IV, n. 13, pp. 53-57.

234. G. Bettini, *Introduzione* a H. Arendt, *Ebraismo e modernità*, Milano, Unicopli, pp. 5-24.

235. M.L. Knott, *Postfazione* a H. Arendt, *Zur Zeit*, Berlin, Rotbuch Verlag.

236. «Les Cahiers du Grif», n. 33. Numero dedicato a H. Arendt, comprende:
a) F. Collin, *Introduction. Actualité de Hannah Arendt*, pp. 5-7.
b) La traduzione del N. 68.
c) J. Taminiaux, *La vie de quelqu'un*, pp. 29-36.
d) La traduzione del N. 80 i).
e) E. Young-Bruehl, *Sur la biographie*, pp. 43-46.
f) F. Collin, *Du privé et du public*, pp. 47-67.
g) T. Mann, *Lettre à H. Arendt*, p. 73.
h) U. Johnson, *Il faut me remercier*, pp. 77-79.
i) F. Collin, commento all'inedito di H. Arendt su *Philosophy and Politics*, pubblicato alle pagine 85-96.

237. J.-C. Eslin, *Penser l'action. A propos de Hannah Arendt*, in «Esprit», n. 8-9, pp. 171-175.

238. J.F. Burke, *«Thinking» in a World of Appearances. Hannah Arendt between Karl Jaspers and Martin Heidegger*, in «Analecta Husserliana», XXI, pp. 293-308.

239. F. Focher, *Sulla tradizione latina nel pensiero di Hannah Arendt*, in «Paideia», XLI, n. 3-6, pp. 161-179.

240. A. Heller, *Hannah Arendt e la 'vita contemplativa'*, in «La politica», II, n. 2-3, pp. 33-50.

241. F. Collin, *Pensare/raccontare. Hannah Arendt*, in «DWF. Donna, Women, Femme», n. 3, pp. 36-44.

242. D. May, *Hannah Arendt*, New York, Viking Press; Harmondsworth, Penguin.

243. J. Bethke Elshtein, *Meditations on Modern Political Thought. Masculine/Feminine Themes from Luther to Arendt*, New York, Praeger Publishers, pp. 121-136.

244. R.J. Bernstein, *Philosophical Profiles*, Philadelphia University Press.