



Giornale di Filosofia

2/2022

Second thoughts. Idee filosofiche a confronto



JOUVENCE

Direttori

Giorgio Fazio (Università di Roma “La Sapienza”)
Federico Lijoi (Università di Roma “La Sapienza”)

Comitato scientifico

Linda Gil (Université Paul-Valéry Montpellier), Halima Ouanada (Institut Supérieur des Sciences Humaines de Tunis), Stefania Achella (Università degli Studi “G. d’Annunzio” di Chieti-Pescara), Khadija Ben Hassine (École Normale Supérieure de Tunis), Domenico Bilotti (Università di Catanzaro), Francesca Brencio (Università di Sevilla- Spagna), Giorgio Cesarale (Università Ca’ Foscari di Venezia), Piero Dominici (Università di Perugia), Alessandro Ferrara (Università di Roma “Tor Vergata”), Roberto Finelli (Università di Roma Tre), Francesco Fronterotta (Università di Roma “La Sapienza”), Gaetano Lettieri (Università di Roma “La Sapienza”), Giovanni Giannoli (Università di Roma “Tor Vergata”), Alessio Lo Giudice (Università di Messina), Gianfranco Macrì (Università di Salerno), Giovanni Magrì (Università di Catania), Bruno Montanari (Università di Milano “Cattolica”), Marcello Mustè (Università di Roma “La Sapienza”), Massimo Palma (Università di Napoli Unisob), Laura Pennacchi (Fondazione Basso), Stefano Petrucciani (Università di Roma “La Sapienza”), Paolo Quintili (Università di Roma “Tor Vergata”), Debora Tonelli (Fondazione Bruno Kessler), Cecilia Rofena (Università Ca’ Foscari di Venezia), Paola Rodano (Università di Roma “La Sapienza”), Mario Reale (Università di Roma “La Sapienza”), Ricardo Coltro Antunes (Universidade Estadual de Campinas), José Guadalupe Gandarilla Salgado (Universidad Autónoma Metropolitana – UAM), Anderson Deo (Universidade Estadual Paulista – UNESP), Haydee García Bravo, (Universidad Nacional Autónoma México) (Mexico), Dionysis Drosos (University of Ioannina), Jean-François Kervégan (Université Pantheon Sorbonne), Michel Puech (Sorbonne Université), Francesca Gargallo Celentani (Universidad Autónoma de la Ciudad de México), (Fania Oz-Salzberger (Università di Haifa), Jean-Claude Monod (École Normale Supérieure de Paris)

Caporedattrice

Laura Paulizzi (Ecole Normale Supérieure de Paris – Università di Roma “Tor Vergata”)

Redazione Roma

Antonio Cecere (Università di Roma “Tor Vergata”), Antonio Coratti (Università di Roma “Tor Vergata”), Roberta Cordaro (Università di Roma “Tor Vergata”), Leonardo Geri (Università di Roma “Tor vergata”), Beatrice Monti (Alma Mater Studiorum – Università di Bologna), Angela Renzi (Università degli Studi di Napoli Federico II), Marco Stucchi (Università di Roma “Tor Vergata”), Daniele Nuccilli (Università di Roma “Tor Vergata”)

Redazione Parigi

Eleonora Alfano (Université Paris 1 – Panthéon Sorbonne)

Redazione San Paolo

Anderson Deo (Universidade Estadual Paulista – UNESP)

2022 Editoriale Jouvence (Milano)

Isbn: 9788878019638

ISSN 1827-5834

www.jouvence.it

info@jouvence.it

Tel: +39 02 24411414

© Mim Edizioni srl

Piazza Don E. Mapelli 75

20099 Sesto San Giovanni (Mi)

Indice

- 5 Roberta Cordaro, Beatrice Monti, *Introduzione. Second Thoughts. Idee filosofiche a confronto*
- 9 Roberta Cordaro, *Irigaray e Lacan. Lo Speculum dello scandalo*
- 31 Daniele Zanghi, *Il giovane Horkheimer e Kant. La riflessione sulla causalità nella Critica del Giudizio di Kant alle radici del materialismo critico*
- 65 Antonio Coratti, *La modernità tra rivoluzione scientifica e Scritture. Parallelo tra Galilei e Bacon*
- 75 Ilaria Ferrara, *L'illusione del Cinematografo: temporalità e mediazione immaginativa tra Kant e Bergson*
- 99 Francesca Ferrara, *La religione tra razionalità ed economia. Max Weber ed Ernesto De Martino. Appunti per un confronto*
- 115 Angela Renzi, *Giustizia, amore e responsabilità: un dialogo tra Ricoeur e Lévinas*
- 131 Beatrice Monti, *Sapere e Malafede. Per un confronto critico tra Sartre e Hyppolite*

Miscellanea

- 153 Aubain Pemangoyi Leyika, *Les droits de l'homme et la question de l'esclavage des Noirs dans la pièce théâtrale d'Olympe de Gouges Zamore et Mirza*

Recensioni

- 165 Maria Letizia Curto Pelle
B. Latour, *Dove sono? Lezioni di filosofia per un pianeta che cambia*, Einaudi, Torino 2022.
- 171 Arianna Colombo
O. Laing, *Everybody. Un libro sui corpi e sulla libertà*, Il Saggiatore, Milano 2022.
- 175 Rossana Menghini
A. Cecere (a cura di), *Napoli capitale dei lumi. Scienza, economia e politica*, Castelvechi, Roma 2022.

Roberta Cordaro, Beatrice Monti

Introduzione

***Second thoughts*. Idee filosofiche a confronto**

Questo volume nasce dal desiderio di contribuire al recupero del *dialogesthai* attraverso il ritorno ad alcune idee filosofiche che popolano la storia occidentale. La messa in scena di un dibattito, di un incontro o di uno scontro filosofico è una pratica ampiamente consolidata nella ricerca filosofica e i benefici scientifici di questa pratica sono ormai ampiamente noti. A partire da un terreno comune, dalla comune iscrizione entro una certa tradizione di pensiero o dallo stesso oggetto di pensiero, il dialogo come specifica postura filosofica rimette in campo l'ideale di un sapere intersoggettivo: dialogare è inevitabilmente un far questione dell'alterità, della differenza (talvolta radicale) anche là dove vi sarebbe accordo. Da un dialogo autentico nessuna delle parti in gioco può uscire illesa: se non si è prodotta alcuna modificazione non vi è stato alcun reale incontro. Ogni lettura filosofica è questo incontro e, innanzitutto, l'incontro con un passato e con un possibile futuro. L'istanza critica del confronto torna in gioco come messa tra parentesi, sospensione, apertura di uno spazio a diversi gradi di prossimità e di distanza da un orizzonte di pensiero storicamente determinato; come monito contro ogni posizione dogmatica, contro ogni presunta chiusura del sapere. Così il confronto, oltre ad essere una messa in ordine delle idee sul piano del discorso e della scrittura, risulta essere un potente strumento di ricerca, di indagine, un sondare il terreno, una messa alla prova. È un'esercitazione all'arte dell'ascolto con i suoi necessari silenzi e le sue necessarie attese e, insieme, lo sforzo della messa in questione, del vaglio, della critica. Per questo, ancor più che mettere a confronto due rappresentanti delle scienze filosofiche, gli articoli del presente volume si inseriscono all'interno della cornice dialogica con la loro specifica postura, alterando la forma del confronto fra le idee. In tal senso, *second thoughts* significa anzitutto la possibilità di tornare su un'idea per rimetterla in dubbio, per reinterrogarla o guardarla sotto una luce ulteriore, non necessariamente opposta ad una presunta idea originaria. Infatti crediamo che il ritorno sulle idee nella forma del confronto circolare sia un modo di prendere respiro dal regno della certezza creando al contempo l'opportunità di indugiare in alcuni luoghi del pensiero

che nel tempo potrebbero apparire esautorati. Attraverso – e insieme a – questa cornice dialogica (esplicita o implicita, storica o immaginata) i contributi scientifici del presente volume intrecciano criticamente due posizioni del pensiero filosofico, privilegiando un “oggetto di giudizio” di loro interesse.

L’oggetto può essere “una pietra dello scandalo”, come nell’articolo di Roberta Cordaro, in cui il concetto irigarayano di *speculum* si oppone non solo alla *teoria dello specchio* di Lacan ma anche alla relazione mereologica fra “io” e “altro da sè” dell’approccio *gender-neutral*. In *Irigaray e Lacan. Lo Speculum dello scandalo* la relazione accademica tra la ricerca della filosofa e psicoanalista Luce Irigaray e quella del filosofo e psicoanalista Jacques Lacan è intrecciata a doppia elica con la storia accademica delle filosofie femministe che rimettono in questione la definizione di “soggetto”. In tal senso, nell’articolo è evidente il privilegio conferito all’oggetto di ricerca che – con riguardo per le due posizioni filosofiche – oltrepassa l’indagine puntuale del confronto fra queste ultime per poter indugiare nel relativo dibattito.

Tutt’altra relazione filosofica si instaura fra Kant e Horkheimer nell’articolo di Daniele Zanghi, *Il giovane Horkheimer e Kant. La riflessione sulla causalità nella Critica del Giudizio di Kant alle radici del materialismo critico*. Qui l’oggetto di discussione, il concetto di causalità, è la spina dorsale del rapporto tra i due interlocutori. Attraverso il concetto di causalità, l’autore descrive il percorso di Horkheimer all’interno del pensiero kantiano, intrattenendo con questo un rapporto critico ma di continuità. Così scrive Zanghi in proposito: “Se da una parte Kant viene dunque superato, dall’altra parte Horkheimer rifiuta le filosofie idealistiche post-kantiane. Egli giunge invece ad esiti materialistici anti-metafisici all’interno della corrente di pensiero del kantismo antropologizzato”. L’articolo recupera la ricezione della Critica del Giudizio di Kant nel passaggio al materialismo critico del giovane Horkheimer, senza tralasciare – e, anzi, intrattenendosi al suo interno – l’aspetto originario, il magma concettuale interno al rapporto del secondo con il primo.

In *La modernità tra rivoluzione scientifica e Scritture. Parallelo tra Galilei e Bacon* Antonio Coratti ritorna sul rimando fra scienza antica e medievale e la rivoluzione scientifica moderna. Interrogando due delle figure più rilevanti della modernità, appunto Galileo Galilei e Francis Bacon, incontriamo il problema del “moderno paradigma scientifico” così come definito in Kuhn o Koyré. Il nuovo sguardo sul mondo prescinde dalla fede in Dio come garante dell’esistenza e del progresso stesso? In questo caso la questione non si risolve nello scontro tra i due filosofi della scienza, ma nella differenza che i due approcci all’arte, alla scienza e alla teologia portano sul piano antropologico e forse anche politico: da una parte la scienza galileiana si propone di tradurre in linguaggio matema-

tico le leggi del “creato”, dall’altro “il metodo induttivo baconiano e gli innumerevoli esperimenti che comporta sono invece espressione piena del ‘sogno di Prometeo’”. La scienza moderna si trova ancora in bilico tra due mondi, non solo dal punto di vista storiografico, ma anche da quello etico ed estetico.

All’interno dell’articolo di Ilaria Ferrara, *L’illusione del cinematografo. Temporalità e mediazione immaginativa tra Kant e Bergson*, la gnoseologia bergsoniana è messa in rapporto alla teoria della conoscenza kantiana. Ciò che viene messo in scena è così l’incontro teorico di Bergson con le opere kantiane a partire dalla comune questione circa i modi attraverso i quali è possibile conoscere, al fine di poter fondare una filosofia come scienza rigorosa. L’indagine di Ferrara si concentra sulla reale lontananza tra i due pensatori. A questo proposito, se da una parte il filosofo francese si fa portavoce di una esplicita presa di distanza dall’idealismo trascendentale nel tentativo di superamento delle difficoltà speculative proprie del dualismo kantiano – questo attraverso l’elaborazione del concetto di “durata” come nuova articolazione dei rapporti tra coscienza e memoria, materia ed esperienza –, allo stesso tempo, il concetto di immagine ricolloca la riflessione bergsoniana entro le questioni tipiche della filosofia trascendentale, in particolare entro il problema dell’unità di coscienza e mondo, interiorità ed esteriorità.

In *La religione tra razionalità ed economia. Max Weber ed Ernesto De Martino. Appunti per un confronto* Francesca Ferrara analizza le prosimità e le distanze che intercorrono tra i due autori ponendo al centro della sua analisi la questione della dimensione religiosa. Sia Weber che De Martino, infatti, nonostante le indubitabili differenze sia sul piano storico che disciplinare, ritengono che il religioso e il magico non siano da relegare all’ambito dell’irrazionale e del trascendente; essi vanno piuttosto letti entro un rapporto di reciproco condizionamento con il piano economico e sociale e come risposte concrete che si manifestano sul piano dell’esistenza e dell’immanenza. Se Weber insiste sul carattere razionalizzante della religione e della magia, al di là del loro presunto irrazionalismo, De Martino mostra la funzione pratica della religione, la quale può essere compresa entro il piano dell’utile in rapporto alla condizione esistenziale umana. Quello che risulta è così la messa in luce dell’originaria dimensione pratico-economica dell’agire religioso, la quale “depotenzia un’interpretazione in senso irrazionalistico e lo pone, invece, quale forza dinamica, all’origine del processo di culturalizzazione e di razionalizzazione”.

Angela Renzi in *Giustizia, amore e responsabilità. Un dialogo tra Ricoeur e Lévinas* si interroga invece sul complesso rapporto tra identità soggettiva e intersoggettività. Qui etica ed epistemologia si intrecciano nella messa in luce della problematicità e tragicità della relazione io ed

altro. Nonostante le divergenze prospettiche, i due autori si mostrano impegnati nella medesima indagine: a partire da una ferrea critica all'idea di un io auto-fondato e auto-sussistente, Lévinas e Ricoeur si interrogano circa il nesso relazionale che lega l'alterità come intersoggettività e pluralità di soggetti con la strutturazione identitaria dell'io. Inoltre, entrambi si fanno portatori di una concezione filosofica che di contro alla tradizionale centralità del soggetto pensante, insiste sulla priorità dell'altro entro la cornice di relazioni concrete e vissute. Al di là delle distanze, quello che risulta è, da una parte, la necessità di una riflessione etica al fine di un'autentica comprensione dell'intersoggettività umana, dall'altra una specifica struttura della soggettività: l'io, identità che porta nel suo cuore l'alterità e la differenza, si mostra come strutturato su una duplicità di piani. Da una parte il sé è interpellato dall'altro come polo passivo e decentrato, dall'altra è assunzione attiva su di sé di questo stesso essere interpellato.

Beatrice Monti in *Sapere e malafede. Per un confronto critico tra Sartre e Hyppolite* espone un'ulteriore riflessione circa le modificazioni introdotte entro il concetto di soggetto da parte della filosofia francese contemporanea. Qui il dialogo filosofico si sviluppa attraverso la messa in relazione di due opere: *L'essere e il nulla* di J. P. Sartre e *Logica ed Esistenza* J. Hyppolite. A partire dalla ripresa di un certo pensiero hegeliano, entrambi gli autori problematizzano la condizione umana come specifica dinamica di essere e nulla, immanenza e trascendenza: l'essere umano è quell'ente che è ciò che non è e non è ciò che è. L'iscrizione del soggetto entro la dinamica dialettica del negativo porta entrambi gli autori a sviluppare una profonda riflessione sui temi dell'alienazione e dell'intersoggettività. In particolare, il concetto sartiano di "malafede" viene qui fatto fungere come strumento critico di indagine dei presupposti metafisici di entrambe le riflessioni antropologiche mettendo in luce un ambiguo rapporto tra esistenza e verità, vita e linguaggio, dimensione interiore e pratiche pubbliche.

Roberta Cordaro

Irigaray e Lacan. Lo *Speculum* dello scandalo

E se, per caso, avete l'impressione di non aver già tutto capito, allora forse lascerete le orecchie dischiuse a ciò che si tocca così vicino da confondere la vostra discrezione.

[Irigaray, *Questo sesso che non è un sesso*, 1974]

Publicato nel 1974 a Parigi come tesi di dottorato di Luce Irigaray – allora allieva dello psicoanalista Jacques Lacan – *Speculum*¹ giunse nella storia della filosofia come una *pietra*: nell'ambiente accademico parigino fu una pietra dello scandalo, perché sfidava non solo l'ordine dello specchio teorizzato da Lacan², ma anche tutta la filosofia occidentale da Platone a Hegel; nell'ambiente femminista (accademico e non) *Speculum* rappresentò invece, e rimane tutt'ora, una pietra miliare di tutto il pensiero femminista (europeo e non). Trattandosi di un'opera radicata in anni di fermento politico e di grande dialogo tra filosofia e politica, tra mondo accademico e mondo della vita, *Speculum* restituisce la fermezza stilistica e la sfacciataggine sovversiva che – attraverso le rivendicazioni di lavoratrici e lavoratori, studenti, intellettuali e gruppi etnici minoritari – animava (e talora ancora anima) la rappresentazione di nuove soggettività e di nuovi punti di vista. Sotto questa luce, il discorso femminista che circolava già nell'ambiente accademico e il movimento culturale delle donne, con le sue pretese e aspettative politiche, si trovarono intrecciati. Alle donne (docenti e studenti) che abitavano l'ambiente accademico e culturale si presentò inevitabilmente una controversa questione e a tratti persino bizzarra: la filosofia femminista è filosofia? Una “domanda” alla quale, com'è evidente, non era possibile rispondere se non supponendo l'esistenza di una qualche autorità capace, in ultima analisi, di discernere la filosofia dalla filosofia³.

¹ L. Irigaray, *Speculum. De l'autre femme*, Les Editions de Minuit, Paris 1974; tr. it. di L. Muraro, *Speculum. Dell'altro in quanto donna*, Feltrinelli, Milano 2010.

² Cfr. J. Lacan, *Écrits*, Seuil, Paris 1966; tr. it. di G. Contri, *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, in *Scritti*, vol. I, Einaudi, Torino 1974, pp. 87-94.

³ Sono diverse le testimonianze delle filosofe femministe in proposito. Una delle più interessanti (per la riflessione che mette in atto) è quella di Judith Butler nel saggio “L'altro

1. Alla ricerca di una grammatica femminista

Furono diverse le azioni delle accademiche che seguirono a quest'*impasse* istituzionale: per alcune si trattò di “tornare alla caverna” per ristabilire nuove luci e prospettive *dall'interno* della tradizione accademica (come nel caso di Irigaray), altre pensarono di sbarazzarsi del passato accademico, tracciando un proprio pensiero che solo successivamente sarebbe stato, eventualmente, riconosciuto come teorico⁴. Si trattò di scelte dettate dal proprio approccio alla ricerca, dai diversi metodi che oggi è possibile rintracciare nel *core* filosofico della difficile intesa fra le diverse posizioni femministe (anche fuori dalle officine scientifiche)⁵. La strada scelta da Irigaray è la strategia mimetica⁶, un procedimento di reinterpretazione – della “grammatica” del discorso fallologocentrico e delle sue figure – esplicitamente psicoanalitico:

In questa rilettura interpretante, il procedimento è sempre stato anche *un procedimento psicoanalitico*. Con attenzione, dunque, al funzionamento

della filosofia può parlare?”. La teorica femminista (oggi abbondantemente riconosciuta come filosofa) riflette sul significato di una conferenza dal titolo “La filosofia femminista è filosofia?”, organizzata “in buona fede” da alcune *graduate students* della New School for Social Research. Secondo Butler “*una domanda come questa dovrebbe essere rifiutata, perché è la domanda sbagliata*. Quella giusta, per così dire, è chiedersi come sia diventata possibile questa duplicazione del termine ‘filosofia’, tale che si finisce per ritrovarsi al centro di questa strana tautologia, in cui ci si domanda se la filosofia sia filosofia”: J. Butler, *Undoing Gender*, Routledge, New York 2004; tr. it. di F. Zappino, *Fare e disfare il genere*, Mimesis, Milano 2014, pp. 344-345.

⁴ A tal proposito scrive ancora Butler: “Per un certo periodo ho pensato di non dovermi più occupare di questo problema perché, dopo aver pubblicato libri sul genere, sono stata spesso invitata dai dipartimenti di letteratura per discutere di ‘teoria’. Così sono diventata una ‘teorica’, e sebbene fossi felice di accettare gli inviti gentili che mi giungevano ero anche, in qualche modo, sbalordita e tentavo di comprendere che tipo di pratica fosse, questa impresa chiamata ‘teoria’”. *Ibidem*.

⁵ Non è possibile in questa sede riassumere il dibattito interno ai diversi pensieri femministi (e d'altronde ciò rientrerebbe nella storia della filosofia). Tuttavia, dati i gravi scompensi che le filosofie femministe vivono nelle università, per la comprensione di questo dibattito è fondamentale riconoscere che (fuori dalla discussione prettamente politica) il confronto accademico sul metodo delle filosofie femministe è ancora vivo e produttivo e che il pensiero di Irigaray, in tal senso, è un contributo fondamentale. Per un approfondimento parziale ma accurato consigliamo: P. Cheah, E. Grosz, J. Butler e D. Cornell, *The Future of Sexual Difference: An Interview with Judith Butler and Drucilla Cornell*, in “Diacritics. Irigaray and the Political Future of Sexual Difference”, VIII, 1, Johns Hopkins University Press, Baltimora 1998, pp. 19-42; F. Duroux, *Il paradigma perturbante della differenza sessuale. Una filosofia femminista*, a cura di S. Tarantino, C. Zamboni, Mimesis, Milano-Udine 2021.

⁶ Per ovvie ragioni, nello studio delle filosofie femministe “strategia” e “metodo” si equivalgono. Come vedremo più avanti, in particolare, una parte della letteratura critica femminista vede nel metodo mimetico della differenza sessuale la cifra del suo fondamentale essenzialismo.

dell'inconscio di ogni filosofia, e forse della filosofia in generale. Ascolto dei suoi processi di rimozione, di strutturazione del linguaggio che sorregge la rappresentazione di sé e le sue rappresentazioni spartendo il vero dal falso, il sensato dall'insensato, ecc. Ciò non significa che occorra darsi ad operazioni di interpretazione simbolica, puntuale, delle proposizioni filosofiche. Il che lascerebbe intoccato, tra l'altro, il mistero dell' 'origine'. Si tratta piuttosto di interrogare il *funzionamento della 'grammatica'* di ogni figura del discorso, le sue leggi o necessità sintattiche, le configurazioni immaginarie, gli intrecci metaforici e, ben inteso, ciò che essa non articola nell'enunciato: *i suoi silenzi*.⁷

Il procedimento riflessivo di Irigaray sui testi della tradizione psicoanalitica e sulle sue strutture si configura quindi in questo modo: un'operazione di taglio e cucito della grammatica che, oltre a fare attenzione a *ciò* che manca o all'insistenza sulle forme maschiline del pensiero, deve saper prevedere la ricorsività delle medesime strutture fallologocentriche. In tal senso, come si vuol far presente dal titolo di questo scritto, si potrebbe dire che *Speculum* è più che un confronto con Lacan e con l'École Freudienne de Paris: rappresenta le radici ancora vive di quel dialogo "rischioso" fra la tradizione filosofica accademica (che si dichiara neutrale/non sessuata) e le filosofie femministe (in taluni casi, *radicalmente* sessuate); "rischioso", chiaramente, per le seconde⁸.

Chi segue il dibattito sul significato comune delle parole "sesso" e "genere" saprà che il tema della soggettivazione femminile è più che mai attuale. In particolare, il dialogo (quasi mai diretto, benché esplicito) fra Lacan e Irigaray è uno dei momenti della storia della filosofia più interessanti per la ricerca sullo sviluppo del soggetto sessuato, nella misura in cui si sofferma proprio su che tipo di soggetto abbiamo in mente quando ricerchiamo i suoi modi di abitare il mondo. È un soggetto universale? Corporeo? Rende conto della differenza sessuale, la sottende o la riduce? E sotto quale categoria?

⁷ L. Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Les Éditions des Minuit, Parigi 1977; tr. it. di L. Muraro: *Questo sesso che non è un sesso. Sulla condizione sessuale, sociale e culturale delle donne*, Feltrinelli, Milano 1978, p. 61.

⁸ Ricordiamo che nel caso di Irigaray, fra altri esempi simili, la sola tesi di dottorato (oggi nota per l'appunto con il titolo della sua più grande opera filosofica) le costò la sospensione dagli incarichi di insegnamento che ricopriva fino a quel momento all'Università di Vincennes. Per una via o per l'altra, il problema della ricerca femminista all'interno del tessuto accademico è una storia dolorosa per molte teoriche; un problema che è stato letto come segno del fallimento dei protagonisti del '68 nel supporto all'opera di ricostruzione delle soggettività femminili (che le donne avevano imparato a fare, come dicevano, "ripartendo da sé"). Per ulteriori approfondimenti consigliamo: I. Dominijanni, *L'inconscio dei fratelli del Sessantotto*, in "il manifesto", 12 Ottobre 1999. Disponibile su <<https://archiviopubblico.ilmanifesto.it/Articolo/1999016323>>.

Nel progetto di ricostruzione dell'autorappresentanza femminile, Irigaray procede attraverso il metodo *mimetico*, un procedimento che, lungi dal ripercorrere il pensiero filosofico *gender-neutral* lasciandolo intatto, è definito da Rosi Braidotti “una forma positiva di decostruzione, [...] una collettiva riappropriazione delle immagini e delle rappresentazioni della Donna [che troviamo] già codificate dal linguaggio, nella cultura, nella scienza, nella conoscenza e nel discorso e, di conseguenza, interiorizzate nel cuore, nella testa, nel corpo e nella viva esperienza delle donne”⁹. Ripartire dalle rappresentazioni maschili del femminile, riconoscerne la genealogia e riappropriarsi criticamente dei simboli e dei luoghi che i filosofi hanno *lasciato* o *relegato* al “femminile” significa infatti ricreare dal nulla ciò che nulla non è; riportare all’essere ciò che è stato opposto all’essere (maschile), trasformare il non-pensabile nello spazio originario del “pensare da sé”. Con il metodo mimetico Irigaray intende portare a rappresentabilità l’ordine simbolico di una genealogia femminile che mina alle origini ogni parallelismo tra simbolico maschile e simbolico femminile; una “contro-genealogia”¹⁰ che scontrandosi con la struttura del rapporto io-uomo-mondo, si riscopre in quella di io-donna-mondo. In tal senso, la stessa dialettica Stesso/Altro viene svuotata fin dalle basi, perché lo scopo della decostruzione mimetica è quello di eludere ogni identificazione proiettiva data nell’economia binaria del fallologocentrismo. Ne consegue che non sarà possibile una ricostruzione data nella stessa forma Stesso/Altro, ma maturata nel concreto e originario movimento delle donne. A tal proposito, Rosi Braidotti scrive:

La ripetizione mimetica di tale istituzione immaginaria e materiale della femminilità è la sovversione attiva delle modalità ufficiali di rappresentazione ed espressione fallologocentrica dell’esperienza femminile che tende a ridurla all’irrapresentabilità [...]. Il femminismo della differenza sessuale contesta tali generalizzazioni a tutto campo e pone come alterità radicale il soggetto pensante femminile e sessuato, che è in relazione asimmetrica con il maschile. La ripetizione produce differenza perché, se non vi è simmetria tra i sessi, ne deriva che il femminile sperimentato e espresso dalle donne continua a non avere rappresentazione, dal momento che non è stato colonizzato dall’immaginario maschile [...]. Irigaray questa irriducibile e irreversibile differenza la propone come condizione per una possibile visione alternativa della soggettività e della sessualità delle donne.¹¹

⁹ R. Braidotti, *In Metamorphoses. Towards a materialist theory of becoming*, Polity Press, Cambridge 2002; tr. it. di M. Nadotti, *In metamorfosi. Verso una teoria materialista del divenire*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 38.

¹⁰ Altro termine utilizzato da Rosi Braidotti nelle stesse pagine.

¹¹ *Ibidem*.

Il procedimento mimetico intende rilevare il processo più o meno inconscio di simbolizzazione fallogocentrica della moderna psicoanalisi, la quale, d'altra parte e se non altro, ha il merito di aver portato nelle scienze umane alcune categorie (o figure) interne con cui ci rappresentiamo in questa cultura occidentale. È innegabile, infatti, che con la sua operazione di riassorbimento delle pulsioni umane nella teoria, il discorso psicoanalitico del primo Novecento abbia contribuito significativamente a produrre una re-interpretazione del momento strutturale e genetico della formazione della coscienza di sé.

2. La "indifferenza sessuale" allo specchio

Lo stadio dello specchio di Lacan si posiziona in continuazione con questa scoperta di natura pulsionale (e quindi relazionale-affettiva) del processo di identificazione e di autocoscienza dell'essere umano nell'infanzia. In particolare, secondo Lacan, "l'impiego di questo termine [identificazione affettiva] allo stadio che stiamo studiando [fra i 6 e i 18 mesi] rimane mal definito nella dottrina [psicoanalitica]; è a questo che abbiamo cercato di supplire con una teoria di questa identificazione di cui designiamo il momento genetico con il termine di stadio dello specchio"¹². Dopo quasi due decenni, in effetti, Lacan riprende la teoria del maestro Sigmund Freud sulla formazione psico-sessuale del bambino (e della bambina), riconoscendone il contenuto e, anzi, elevandola a modello esplicativo della "funzione di ordinamento strutturale" dell'Io nella psicoanalisi:

quello di identificazione è senz'altro un concetto presente nella riflessione freudiana, ma è un concetto che Lacan ripensa a partire dai tre registri fondamentali, del Simbolico, dell'Immaginario e del Reale. Così come aveva fatto nei seminari [...] in rapporto all'Edipo, che egli rivisita rileggendo la nozione freudiana di "complesso" proprio in termini di successione logica di tempi, che conducono all'annodamento fra questi tre registri fondamentali, facendo coincidere l'Edipo con lo strutturarsi stesso della soggettività.¹³

¹² J. Lacan, *La famille*, in "Encyclopédie française", VIII, Paris 1938. Successivamente edito in Francia con il titolo originale: *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu*, in *Autres écrits*, Seuil, Paris 2001; tr. it. di M. Daubresse: *I complessi familiari nella formazione dell'individuo*, Einaudi, Torino 2005, p. 25.

¹³ G. Senzolo, *Commento del seminario IX di Jacques Lacan. L'identificazione*, in "Forum Lacaniano in Italia" [online], 2012, p. 4. Disponibile online al seguente link: <forumlacan.it/wp/wp-content/uploads/2018/12/Commento-del-seminario-IX-di-Jacques-Lacan.-L'identificazione-Graziano-Senzolo.pdf>.

Le fasi che costituiscono nel pensiero di Lacan la strutturazione dell'io si presentano quindi in modo precoce. Attraverso la visione della propria immagine allo specchio fra i 6 e i 18 mesi, ben prima dell'identificazione "secondaria", il bambino attraverserebbe queste tre fasi: quella in cui egli identifica la propria immagine con quella di uno sconosciuto (un altro da Sé), una seconda fase in cui è in grado di riconoscere questo altro solo come immagine e non come reale e una terza fase in cui diviene consapevole che questo altro è la sua immagine riflessa. Ciò che è peculiare in questa forma di strutturazione della soggettività è il fatto che ripercorre pedissequamente la logica di funzionamento delle strutture della libido che nel complesso di Edipo sono strettamente connesse all'identità sessuale, rappresentando una fase *normale* nello sviluppo emotivo di un bambino¹⁴. Perché il bambino giunga ad acquisire un'immagine unitaria di sé, separato dagli altri, inoltre, egli dovrà riconoscere la sua forma corporea in opposizione a quella della madre. Solo in questo modo potrà emanciparsi e attraverso la Legge del Padre – che ostacola il ritorno libidinoso allo stato di fusionalità con la madre, l'immaginario dell'incesto – ritrovarsi in sé medesimo. Lacan aggiunge alla teoria che questa struttura è la prima delle successive identificazioni (secondarie), poiché queste ultime derivano da questa prima identificazione con l'io "co-ideale" prodotto dallo specchio.

Non si può non menzionare che in questo processo descritto nella psicoanalisi e ribadito da Lacan (cinque mesi dopo la pubblicazione di *Speculum*, nella lezione dell'11 Marzo del 1975, del Seminario 22) sia centrale il fenomeno della "castrazione". Infatti, come si è detto, è il valore dell'emancipazione dall'immagine della madre che dà senso – nella "mancanza" – alla grammatica lacaniana dello specchio come formatore della funzione dell'io. Senza questa fase di "alienazione" non sarebbero neppure possibili le fasi in cui prima riconosce l'altro come immagine (non reale) e infine lo riconosce come propria immagine riflessa. Secondo Irigaray questa fase alienante è tutt'altro che accessoria allo schema lacaniano, per il quale il momento reale in cui il bambino si riflette è solo una manifestazione (benché prima e importante per lo sviluppo della sua vita normale) della struttura genetica dell'identificazione affettiva. Tant'è vero che lo schema dello stadio dello specchio non cambia se si riconosce

¹⁴ Non è un mistero che la logica freudiana parta dalla biologia maschile per rappresentare lo sviluppo *normale* del bambino, ma la domanda posta dalla filosofa belga (proprio nell'atto di scegliere il metodo filosofico per le sue indagini) riguarda il legame fra la teoria e il sesso maschile. Come vogliamo mostrare in quest'articolo, Irigaray trova nella risposta a questa domanda il principio dello sdoppiamento fra teoria e politica, scienza e pregiudizio fallologocentrico, etica e norma, rappresentazione ed esperienza o, per usare il suo linguaggio, la differenza fra logica (solida) del Medesimo e la "meccanica dei fluidi": cfr. L. Irigaray, *Questo sesso che non è un sesso*, cit., p. 87 e ss.

un valore maggiore alla compresenza della madre. Nel 1967, ad esempio, il pediatra e psicoanalista Donald Winnicott sviluppò ulteriormente la teoria dello stadio dello specchio sostenendo che, per conferire senso all'esperienza del guardarsi, il bambino – in quella fascia di età – abbia bisogno che la madre (o chi ne è *caregiver*) sia con *lui* davanti alla superficie riflettente. Davanti a quest'immagine e per mezzo dell'incoraggiamento materno co-presente alla scoperta di sé del bambino si sarebbe stabilito il clima emotivo e ludico necessario a fissare quest'esperienza come fatto saliente. In questo esempio il fatto che il riflesso *singolo* del bambino con sé stesso non sia sufficiente e che guardando il viso della madre, in primo luogo, veda sé stesso potrebbe in effetti depotenziare significativamente il valore dello specchio come formatore della funzione dell'io. D'altra parte, va aggiunto che, ancora secondo Winnicott, in tutti i casi è necessario che il bambino si sia precedentemente visto rispecchiato nello sguardo materno, infatti “talvolta non c'è un oggetto transizionale ad eccezione della madre stessa”¹⁵. In un modo o nell'altro, secondo la teoria dello specchio il processo di riflessione è ben più che un gioco di relazione estetica con l'altro da sé. È – secondo Irigaray – la logica del Medesimo, in cui egli ha bisogno di un mezzo (per sé muto e funzionale) attraverso il quale riconoscere sé stesso.

Basta comprendere lo stadio dello specchio come una identificazione nel pieno senso che l'analisi dà a questo termine: cioè come la trasformazione prodotta nel soggetto quando assume un'immagine, – la cui predestinazione a questo effetto di fase è già indicata dall'uso, nella teoria, dell'antico termine di *imago*. L'assunzione giubilatoria della propria immagine speculare da parte di quell'essere ancora immerso nell'impotenza motrice e nella dipendenza dal nutrimento che è il bambino in questo stadio *infans*, ci sembra perciò manifestare in una situazione esemplare la matrice simbolica in cui l'io si precipita in una forma primordiale, prima di oggettivarsi nella dialettica dell'identificazione con l'altro, e prima che il linguaggio gli restituisca nell'universale la sua funzione di soggetto. Forma, del resto, che sarebbe da designare piuttosto come io-ideale, se volessimo farla rientrare in un registro noto, nel senso che sarà anche il ceppo delle identificazioni secondarie, di cui con questo termine riconosciamo le funzioni di normalizzazione libidica.¹⁶

Specchio, matrice simbolica o, come senza troppi giri di parole la definisce Irigaray, “una madre di vetro”: secondo la struttura simbolica dello stadio dello specchio, il soggetto che assume con giubilo la propria immagine speculare necessita della madre/matrice simbolica *per vedere sé stesso*, “pri-

¹⁵ A. Winnicott, *Playing & Reality*, Tavistock, London 1971; tr. it. di L. Tabanelli: *Gioco e realtà*, Armando, Torino 2005, p. 18.

¹⁶ J. Lacan, *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, cit., p. 88.

ma di oggettivarsi nella dialettica dell'identificazione con l'altro, e prima che il linguaggio gli restituisca nell'universale la sua funzione di soggetto", cioè prima del movimento di relazione edipica così come la conosciamo da Freud. Ma allora, se la strutturazione dell'io precede ogni successiva identificazione, costituendosi come atto primigenio, essa dovrebbe appartenere all'intera specie umana, tanto al bambino quanto alla bambina. Lo stadio della formazione della funzione dell'io dovrebbe essere indifferente all'immagine sessuata che lo specchio riflette. E infatti così scrive Lacan:

Che una Gestalt sia capace di effetti formativi sull'organismo è attestato da una sperimentazione biologica, in sé stessa così estranea all'idea di causalità psichica da non poter essere risolta in questa formulazione. Essa riconosce nondimeno che la maturazione della gonade nel piccione femmina ha come condizione necessaria la vista di un congenere, di cui poco importa il sesso, – e sufficiente a tal punto che l'effetto è ottenuto mettendo semplicemente a portata dell'individuo il campo di riflessione di uno specchio.¹⁷

È qui che subentra l'analisi di Irigaray, a cui invece importa il modo di strutturarsi del gioco di proiezioni sulla differenza sessuale. Per questo decide di indugiare ancora. Per sfuggire al pregiudizio universalista, come afferma, basterebbe "scendere ancora un po', nella caverna sedicente oscura che serve da fondamento nascosto alle loro speculazioni", perché "nel luogo in cui ci si aspetta di trovare la matrice opaca e silenziosa di un logos immutabile nella certezza delle sue luci, cominciano invece a brillare fuochi e cristalli, che intaccano l'evidenza della ragione"¹⁸. Se non si richiudesse sbrigativamente la differenza sessuale nella teoria del soggetto autonomo, si troverebbe spazio per ulteriori riflessioni, come quella di un soggetto che pensi, ad esempio, che "uno specchio concavo concentra la luce e soprattutto che il sesso di una donna non è totalmente estraneo a questo fatto [...]. Nessuno [però] l'ha fatto, per non decadere dalla propria esistenza"¹⁹. Nella teoria dello specchio la differenza sessuale diventa così un caso delle varie identificazioni "secondarie", mentre questo soggetto può mantenere "una morfologia rassicurante, facendo della sua struttura cava [dello specchio] una specie di comodo sepolcro da dove potrà eventualmente, con il soccorso di una ulteriore vita speculativa, guardare"²⁰. In questo modo, nel complesso di Edipo e nella teoria dello specchio la "indifferenza sessuale" e il pregiudizio del fallologocentrismo si sovrappongono. Di più: Lacan non farebbe che elevare questa sovrapposizione prospettica al livello genetico della formazione soggettuale.

¹⁷ J. Lacan, *Lo stadio dello specchio*, cit., p. 89.

¹⁸ L. Irigaray, *Speculum*, cit., p. 139.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

Speculum si snoda interamente su questo avvitanamento teorico intorno al fallologocentrismo. L'autrice ricerca non solo il simbolico maschile che giace nel complessivo immaginario della cultura occidentale, ma le premesse per una struttura che lo sovverta. Quello che incontra, attraverso il procedimento mimetico e in particolare nell'esemplificazione della teoria dello specchio, è la necessità causale posta (dal fallologocentrismo) fra il ruolo passivo e muto della donna e il funzionamento stesso del sistema di soggettivazione maschile. Fuori dal fallologocentrismo, questo nesso causale non avrebbe alcun fondamento scientifico, se non la stessa differenza maschile colta nelle proprie pretese universalistiche e nelle proprie proiezioni così sapientemente simbolizzate nella teoria freudiana²¹. Nel capitolo *La sua storia si fermerebbe all'inizio* Irigaray spiega cos'è questa "ammirazione troppo piatta"²² con cui gli scienziati hanno guardato e rivestito in abiti altrui l'esperienza della bambina col suo corpo proprio. Si addentra nelle dinamiche pulsionali del complesso di Edipo, svelando passo dopo passo l'inadeguatezza della sua trasposizione al femminile. Non ripercorriamo qui la teoria freudiana, la cui critica femminista è ormai ampiamente conosciuta. È invece fondamentale riconoscere come, nella trasposizione lacaniana, lo scarto simbolico della madre, la sua cancellazione come soggetto agente, rimanga necessaria all'emancipazione soggettuale del bambino, che lì (con Freud) serviva al proprio sviluppo psicosessuale e qui (con Lacan) allo sviluppo di quella stessa capacità in grado di garantire ogni ulteriore possibilità di riconoscersi, di prendere coscienza di sé. Irigaray è alla ricerca delle condizioni di possibilità per una teoria del soggetto femminile e la teoria dello *speculum* è il *primum movens* logico-filosofico per ogni successiva costruzione teorica di un soggetto autenticamente femminile.

Uno dei problemi più grandi, ed evidenti, con cui Irigaray si deve scontrare è ovviamente quello relativo alla decostruzione logico-linguistica, poiché una simile operazione richiederebbe un esercizio di risemantizzazione del linguaggio che d'altra parte ci appartiene per eredità. Il fatto è che, se hanno ragione Irigaray e le altre filosofe, questo linguaggio che portiamo con noi e con cui filtriamo le nostre letture è già

²¹ "La descrizione freudiana [...] costruisce un parallelismo fra la paura maschile della castrazione e l'invidia femminile del pene; ma [...] se il rassicurante specchio femminile non rimandasse questa immagine, se non ci fosse, da parte femminile invidia del pene la costruzione maschile narcisistica crollerebbe. Altrettanto discutibile è ritenuto da Irigaray il passaggio dall'amore all'odio per la madre che, secondo Freud, accompagnerebbe, nella donna, il suo divenire adulta [...]. L'amore della figlia per la madre non ha trovato espressione all'interno dell'ordine patriarcale: occorre indagare questo legame dimenticato, non interrogato all'interno della cultura patriarcale": F. Ricci, *I corpi infranti. Tracce e intersezioni simboliche tra etica e politica*, Nuova Cultura, Roma 2014, p. 139.

²² L. Irigaray, *Questo sesso che non è un sesso*, cit., p. 96.

fallologocentrico; contemporaneamente, se prima di leggere i loro testi non ci disponiamo in rottura con questo linguaggio sarà difficile stabilire con certezza se abbiano ragione di credere che sia così. Certamente non esiste una formula per leggere *Speculum* assicurandosi di non rimanere nel vizio linguistico di filtrarlo con le stesse categorie che la sua ricerca vorrebbe decostruire. Possiamo però andare all'origine della teoria della filosofa belga, che precede la costruzione di un paradigma per la soggettività femminile: la questione riguarda il modo in cui pensiamo il soggetto; in particolare, "l'autrice ricorre all'arma dell'ironia per mostrare che, in buona sostanza, la donna nei discorsi degli uomini non è che l'immagine speculare di ciò che quelli mettono in scena di se stessi"²³.

3. Il rimando alla funzione della *forma* dell'io e l'essenzialismo irigarayano

In *Questo sesso che non è un sesso* Irigaray riconosce che la forma primordiale cui si riferisce il bambino per la propria identificazione non è considerata da Lacan una forma simbolica del tutto definita. Egli afferma che "la forma totale del corpo [...] gli è data soltanto come *Gestalt*, cioè in un'esteriorità in cui questa forma è certamente più costituente che costituita, [...] la cui gravidanza va considerata come legata alla specie, benché non sia ancora riconoscibile lo stile motorio"²⁴. Tuttavia l'insistenza sulla forma tradisce, neanche velatamente, il riferimento ad una forma maschile – esteriore e parcellizzata – totalmente "afferrabile" (Lacan usa esplicitamente il termine *Begriff*). Quest'atto di "afferrare" (simbolicamente) un intero è ciò che, secondo Irigaray, Lacan eredita direttamente dal fallologocentrismo freudiano (un *trait d'union* che permette a Irigaray di spostarsi con agilità da una critica all'altra): l'esclusione, potremmo dire sinteticamente, di ogni relazione simbolica fra la figlia e la madre è causa della credenza (epistemologicamente infondata e comunque pregiudizievole) che sia possibile ricondurre tutta l'umana esperienza a quella del corpo maschile per ricavarne successivamente (ed eventualmente) una versione da applicare *sul* corpo femminile.

Per il bambino, con lo stadio dello specchio di Lacan è in gioco ben più che l'appropriazione di genere: l'intera dinamica di autorappresentazione scenica squarcia la percezione di continuità con la madre, prima attraverso la dolorosa rassegna analitica delle sue varie parti corporee e poi con la totalità formale della sua *propria* differenza per pervenire, finalmente, al primo schema dentro-fuori, io-ambiente. Per lui si tratta di acquisire il primo schema distintivo, di posizionarsi in quella struttura

²³ *Ibidem*.

²⁴ J. Lacan, *Lo stadio dello specchio*, cit., p. 89.

antropologica che l'antropologo filosofico Helmuth Plessner chiamerebbe "eccentrica" e senza la quale nessun altro percorso dell'io sarebbe per lui possibile, nessun altro atto di autocoscienza.

Questo sviluppo è vissuto come una dialettica temporale che in modo decisivo proietta in storia la formazione dell'individuo: lo *stadio dello specchio* è un dramma la cui spinta interna si precipita dall'insufficienza all'anticipazione – e che per il soggetto, preso nell'inganno dell'identificazione spaziale, macchina fantasmi che si succedono da un'immagine frammentata del corpo ad una forma, che chiameremo ortopedica, della sua totalità, – ed infine all'assunzione dell'armatura di un'identità alienante che ne segnerà con la sua rigida struttura tutto lo sviluppo mentale. Così la rottura del cerchio fra l'*Innenwelt* e l'*Umwelt* genera l'inevitabile quadratura degli inventari dell'io.²⁵

In opposizione a questo, la questione sollevata da Irigaray appare in tutta la sua rilevanza. L'urgenza di valutare se questo percorso possa applicarsi alle bambine allo stesso modo vale ogni possibilità per lei di assumere una posizione spaziale adeguata alla totalità del proprio corpo. Tuttavia è evidente che la formazione dell'io della bambina non potrà essere identica a quella maschile se non arriva mai per lei "una forma, che chiameremo ortopedica, della sua totalità", una parte che altrove Lacan definisce "afferrabile". Nell'esperienza del bambino riportata da Lacan è l'interezza del sesso che struttura, all'origine simbolica dell'essere umano, la propria autocoscienza di essere un umano. Ma allora ci si può chiedere: di quale corpo "intero" si può riappropriare la bambina in assenza di un sesso, per così dire, "intero"? Lacan non nasconde, e anzi ripete in varie parti dei suoi scritti e nei suoi seminari, che il fallo "non è un fantasma" e "neppure un oggetto (parziale, interno, buono, cattivo, ecc...)", anzi: è riferibile "al simulacro ch'esso era per gli Antichi", giacché esso "è il significante destinato a designare nel loro insieme gli effetti di significato, in quanto il significante li condiziona per la sua presenza di significante"²⁶.

In questo senso preciso, l'atto di specchiarsi "è vissuto come una dialettica temporale che in modo decisivo proietta in storia la formazione dell'individuo", raccogliendo – in un atto di rigetto del dissimile materno (*penisneid*) – le forme scomposte che gli si danno nell'immaginario e riunendole in *un* tutto: quell'Uno, quell'oggetto assoluto. In ciò essenzialmente consiste la fase dello specchio: quando le immagini sono ancora frammentate e il proprio corpo non è ancora dato come un tutto

²⁵ Ivi, p. 91.

²⁶ J. Lacan, *La significazione del fallo (Die Bedeutung des Phallus)*, in *Scritti*, cit., p. 687.

il bambino attinge al Simbolico. Quale? Lacan specifica che al livello psicoanalitico non si bisogna far riferimento alle immagini “dei libri di Jung e della sua scuola”, dove sono presenti il serpente, il drago, le lingue e tutti gli “archetipi primitivi”: queste immagini sono “imbottite di significazione”, cioè sono dell’ordine del significato e non del significante²⁷. Il metodo psicoanalitico erra e si incarta su sé stesso, secondo Lacan, quando non opera la *riduzione logica* che punta all’essenziale del processo di formazione dell’io: l’essenziale è il “rapporto con il corpo in frammenti e al tempo stesso avviluppato da un bel numero di quelle immagini di cui parlavamo, con la funzione unificante dell’immagine totale del corpo”²⁸. Nei suoi scritti, la rappresentazione di questo triangolo è ben chiara: madre-bambino costituiscono i vertici di un’ipotenusa che converge sul terzo punto rappresentato dal padre. La proiezione di questo triangolo è quindi il riflesso di questa formazione portata sul livello strutturale. Scrive Lacan: “Questo terzo punto – finalmente lo nomino, lo avete, penso, sulla punta della lingua – non è altro che il fallo”²⁹.

La critica di Irigaray muove da questo profondo livello d’analisi, da quell’*essenziale* prima proiezione che la teoria lacaniana ha avuto il potere linguistico di esplicitare, ma che a ben vedere giace nel resto della cultura fallologocentrica. Cosa rimane di questa struttura fondamentale alla formazione dell’io della bambina?

E, quanto all’*organismo*, cosa succede se lo specchio non presenta niente alla vista? Di sesso, per esempio. È così per la bambina. Dire che negli effetti costitutivi dell’immagine allo specchio ‘il sesso [del congenere] importa poco’, e poi che ‘l’immagine speculare sembra essere la soglia del mondo visibile’, non è forse sottolineare che il sesso femminile ne sarà escluso? E che sarà un corpo sessuato maschile, o asessuato, a determinare i tratti di questa *Gestalt*, matrice irriducibile alla/della introduzione del soggetto nell’ordine sociale. È per questo che funziona secondo leggi tanto estranee al femminile?³⁰

A quest’altezza della storia accademica delle filosofie femministe la critica del modello filosofico maschile tradizionale e fallologocentrico non fornisce già una teoria della formazione della soggettività femminile. E del resto ogni proposta teorica si troverebbe non solo a dover definire la propria posizione all’interno dell’*epistemologia femminista* ma anche, ogni volta, a dover rispondere al *bias* universalistico, al nodo gordiano

²⁷ Id., *Le Séminaire Livre V. Les formations de l’inconscient (1957-1958)*, Seuil, Paris 1998; tr. it. di M. Bolgiani: *Il Seminario Libro V. Le formazioni dell’inconscio (1957-1958)*, Einaudi, Torino 2004, p. 160.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ivi*, p. 161.

³⁰ L. Irigaray, *Questo sesso che non è un sesso*, cit., p. 97

della a-sessualità del corpo umano e dei suoi riferimenti trascendentali. D'altro canto, è forse il caso di evidenziare che il pensiero della differenza sessuale fondato da Luce Irigaray ha sofferto e ancora soffre le conseguenze di voler descrivere la soggettività femminile "in quanto tale"³¹. Le critiche di essenzialismo al pensiero della differenza sessuale e ad Irigaray riguardano due aspetti che potremmo definire "di contenuto" e "di forma" e che si trovano inevitabilmente legati fra loro: il primo riguarda il rischio di sovrapposizione fra soggettività e dato biologico ("femminile"), il secondo proprio la forma dell'intero impianto teorico; una "metafisica del due" che, nonostante il tentativo di rovesciare il sistema speculare e di complementarità fra maschile e femminile, rimarrebbe intrappolata in un binarismo categoriale. Così scrive la filosofa francese Françoise Collin in merito: "la differenza dei sessi è inevitabile e non si può ridurla interamente ad una 'costruzione', tuttavia definire i differenti opponendo dualisticamente 'l'uno' degli uomini, al 'non-uno' delle donne, significa in qualche modo ricadere, che lo si voglia o no, in una sorta di metafisica dei sessi"³².

In genere, nel dibattito accademico ed extra-accademico si preferisce affrontare il problema *fondamentale* relativo alle categorie di sesso e di genere, il cosiddetto "gender trouble", cioè il problema della natura sociale o biologica del sesso³³. Qui però a noi interessa il processo di soggettivazione delle donne e ci chiediamo, con Irigaray, se la teoria dello specchio di Lacan sia adeguata al corpo femminile o quali riferimenti simbolici siano disponibili per lei nelle nostre teorie filosofiche.

³¹ Una mossa teorica che, come sappiamo, ha incoraggiato un ambito filosofico più vicino alla mistica e alla teologia femminista che alla pratica decostruzionista o alle teorie sulle ontologie sottili che oggi forniscono le riflessioni più interessanti e feconde per rispondere all'esigenza di un approccio scientifico transdisciplinare.

³² F. Collin, *La disputa della differenza*, in G. Duby e M. Perrot (a cura di), *Storia delle donne*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 339.

³³ Come è ormai noto, la differenza fra sesso e genere non è affatto priva di problematicità, derivate in primo luogo dall'uso e dalla storia linguistica di questi termini. Bisogna includere infatti "la ricchezza delle tradizioni non europee, in particolare la comunità asiatica di women studies così come il femminismo panafricano [...]. Queste differenti tradizioni e le loro rispettive pubblicazioni hanno contribuito non solo ad inserire sulla mappa altre, benché [considerate] "minori", culture femministe ma anche a evidenziare il fatto che la nozione di genere sia una vicissitudine della lingua inglese, che apporta poco o nessun valore alle tradizioni teoretiche di lingua romanza e non europea [...]. Il che significa inoltre che la distinzione sesso/genere, che è uno dei pilastri della teoria femminista anglofona, è priva di senso epistemologico e politico in molti contesti non-anglofoni, dell'Europa occidentale": R. Braidotti, *Nomadic subject. Embodiment and Sexual difference in contemporary Feminist theory*, Columbia University Press, New York 2011, p. 140-141 [traduzione mia]. Una tesi sostenuta anche da altre teoriche, fra cui Teresa de Lauretis, e che in alcuni casi ha creato l'occasione per un ulteriore approfondimento, finanche di tipo ontologico (com'è nel caso delle teorie fenomenologiche femministe e della filosofa Iris Marion Young).

Irigaray propone una “meccanica dei fluidi” capace di soppiantare il sistema linguistico-simbolico che nella sua solidità meglio rappresenterebbe il sesso maschile.

La critica all’essentialismo riguarda il modo di giungere alla differenza sessuale, attraverso la differenza corporea e insieme simbolica che rappresenta il maschile in un modo e il femminile in un altro radicalmente diverso.

Perché l’uomo non può fare a meno d’uno strumento se vuole toccarsi: la mano, la donna, o un surrogato. Può recuperare lo strumento ad un altro livello, e cioè nel linguaggio e mediante il linguaggio. [...] Nelle diverse forme del discorso potremmo analizzare diversi modi di autoaffe(tta)zione del “soggetto”. Di questi l’ideale è il discorso filosofico che privilegia il “rappresentar-sé”. Modo di autoaffe(tta)zione che riduce quasi a zero la necessità dello strumento: cioè al pensiero (del)l’anima. Specchio introiettato, interiorizzato, in cui il “soggetto” nel modo più sottile e insieme nascosto, si assicura la conservazione immortale del proprio autoerotismo.³⁴

Ora, la natura psicologica della teoria irigarayana presta senz’altro il fianco alle accuse di essentialismo che, nella misura in cui condensano il potere metalinguistico del testo in un linguaggio di settore, rilevano ancora una dualità fra maschile e femminile, solo diversamente collocata al livello del discorso metaforico³⁵. In questo sono senz’altro più agevoli le *queer theories* che accogliendo la sovrapposizione fra natura e biologia, abbandonano ogni possibile binarismo in favore della fluidità delle strutture sociali. Ma non possiamo non sottolineare la profondità del livello cui opera Irigaray nell’elaborazione del metodo: in tal senso la sua è un’impresa titanica, simile in ciò alle più antiche teorie filosofiche (e forse alle recenti epistemologie femministe)³⁶. Ripartendo dalla differenza sessuale la filosofa di *Speculum* non vuole rovesciare solo la struttura categoriale dei sessi, ma l’intero paradigma scientifico attraverso cui le stesse

³⁴ L. Irigaray, *Speculum*, cit., p. 214.

³⁵ Irigaray si difende dicendo che “a chi obietta che la questione ora sollevata si appoggia troppo sulle metafore, sarà facile rispondere ch’essa semmai ricusa il privilegio della metafora (quasi solido) sulla metonimia (che meglio si lega con i fluidi). Oppure – lasciando perdere la sanzione su queste “categorie” ed “opposizioni dicotomiche” di natura metalinguistica – che: comunque ogni linguaggio è (anche) “metaforico”, e che, a volerlo negare, si disconosce il “soggetto” dell’inconscio e si rifiuta di interrogarsi sulla sottomissione, ancora attuale, di quest’ultimo ad una simbolizzazione che attribuisce la *preminenza al solido*”: L. Irigaray, *Questo sesso che non è un sesso*, cit., p. 90.

³⁶ Nella misura in cui l’epistemologia femminista si interroga sul metodo e sui modi per rappresentare l’esperienza femminile originaria, alcune teorie femministe si strutturano in sistemi complessi di risignificazione delle stesse categorie filosofiche, prima fra tutte quella dell’origine.

strutture di soggettivazione, linguaggio e simbolo, possono essere intese. Natura e cultura non si escluderebbero reciprocamente se si riconoscesse nelle scienze il modello fluido che la soggettività femminile scopre solo – volendo esplicitare il parallelismo – attraverso lo *speculum* come stadio di formazione dell’io. L’operazione trasversale in tutti gli scritti di Irigaray è un atto di rovesciamento epistemologico di tutte le pretese di specularità con cui i sistemi teorici pensano alla formazione dell’io, opposizione natura/cultura compresa. All’atto pratico *Speculum* si configura come un terremoto paradigmatico da cui in modi diversi discenderanno poi molte delle successive proposte teoriche e filosofiche delle altre ricercatrici.

4. Opposizioni ed essenze attraverso lo *Speculum*

Una delle principali critiche al pensiero irigarayano è quella di essenzialismo e riguarda in primo luogo la sua contrapposizione fra una logica fallocentrica, oggettiva e puntuale, e una “meccanica dei fluidi”, l’unica logica capace di rendere sul piano della rappresentazione di sé le soggettività femminile nella scienza. Lo scopo di questo paragrafo è quello di suggerire una lettura critica femminista, che parte da un principio fondamentale nel pensiero della filosofa belga e che possiamo riassumere nella frase di Martha Rosler: “non ci sono frammenti se non c’è un tutto”. In questa prospettiva, infatti, con scienza “femminile” Irigaray si riferisce ad una scienza fatta, rappresentata *da* un soggetto possibile solo come essere parziale e mai totale/universale/neutrale, un soggetto che *si* pensa nella forma fluida e non “friabile”. Ma procediamo con ordine. Scrive Irigaray:

Bisogna dunque ritornare alla “scienza” per porre delle domande. Per esempio quella sul suo *ritardo, storico, nell’elaborare una “teoria” dei fluidi*, e sulle conseguenze di ciò [...]. Il “luogo” sarà così [nella meccanica dei solidi] stato in qualche modo pianificato e punteggiato per calcolare ogni “tutto”, ma anche il “tutto” del sistema. A meno di lasciarlo estendersi all’infinito ma questo renderebbe a priori impossibile ogni stima del suo valore e delle sue variabili, nonché delle loro relazioni. Ma questo luogo – del discorso – dove avrà trovato il suo “*più grande di tutto*” per poter così form(alizz)arsi? Sistemizzarsi?³⁷

Secondo la filosofa della differenza sessuale, *lo scienziato* – alla ricerca di una risorsa estranea, ma muta, che alimenti un sistema di rappresentazione per sé incapace di tornare (o di perdersi) nella propria viva e indefinita esperienza – rinviene *su* l’altra il suo proprio sé. Nella logica

³⁷ L. Irigaray, *Questo sesso che non è un sesso*, cit., p. 87.

del Medesimo, che è quella fallologocentrica, la donna è anzitutto ed esclusivamente il suo “piano proiettivo”, il piano di rappresentazione dei suoi concetti, “compresi quelli ancora indeterminati” o messi in relazione attraverso la traduzione delle caratteristiche dei fluidi. Così, similamente all’intenzione teorica lacaniana che riconduce alla scoperta di sé la prima scoperta del sé, ma diversamente dalla formazione dell’io del bambino nella teoria dello stadio dello specchio, Irigaray torna all’esperienza della bambina ricercandone il principio simbolico e scopre che questa esperienza devia radicalmente da quella maschile (col suo simbolico), non incontrando mai alcuna totalità.

Diversamente dall’uomo, nel toccarsi della/di una donna si tocca un tutto di essere che è in-finito [...]. Metamorfosi in cui non c’è mai un insieme consistente né vi insiste la sistematicità dell’Uno. [...] In questo caso bisognerebbe che una figura riprendesse – rilevasse – la precedente e prescrivesse la seguente: una forma quindi definita che poi diventa un’altra. Ma questo succede solo nell’immaginario del soggetto (maschile) che progetta su tutt’altro la ragione della cattura del suo desiderio³⁸: sul linguaggio che pretende di nominarlo adeguatamente. La/una donna che non possiede un sesso – il che viene per lo più interpretato come se non avesse sesso – non può neanche assumerlo/si sotto un termine generico o specifico.³⁹

La ragione che assoggetta la bambina al sistema linguistico-simbolico fallologocentrico consiste nell’impossibilità per lei di rispondere alle richieste di quella che Lacan definisce “forma [che] situa l’istanza dell’Io, prima ancora della sua determinazione sociale”⁴⁰. Si tratta del bisogno di de-finirsi entro il simbolico che le viene consegnato per poter esistere, per rappresentarsi (benché fuori di sé): le autorappresentazioni del maschile “servono, per forza, da modelli, da unità di misura e da garanzia ad una economia che procede secondo il buon senso. Insieme alla sua necessaria strutturazione trinitaria: il soggetto, l’oggetto e lo strumento copula della loro articolazione”⁴¹. In anche il processo di “ontologizzazione” della sessualità femminile sarebbe da ricercare nell’operazione di inversione simbolica che sfugge alla formazione del maschile, così come si è configurata nelle teorie tradizionali o, meglio, nel pensiero che non distingue la sessualità come parte attiva dell’esperienza nella formazione. Si tratta di svestire la soggettività femminile, più che di conferirle degli abiti nuovi, perché di nuovo, secondo Irigaray, per lei (per la donna) non ci sarebbe niente, niente di autenticamen-

³⁸ Si può intendere qui “desiderio” come “desiderio di sé”, cioè di “appartenersi”.

³⁹ L. Irigaray, *Speculum*, cit., pp. 215-216.

⁴⁰ J. Lacan, *Lo stadio dello specchio*, cit., p. 87.

⁴¹ L. Irigaray, *Speculum*, cit., p. 215.

te proprio, niente che segua adeguatamente il proprio corpo di donna. La *pars construens* coincide precisamente con la *pars destruens* del pensiero irigarayano (così come in ogni pensiero femminista la politica coincide con la teoria e la strategia col metodo). “Donna” in Irigaray è una donna “fuori” o “prima” della scienza maschile, una donna che per sé non avrebbe alcun desiderio di de-finirsi e tale sarebbe il segno della *sua* differenza. Questo desiderio di non essere consegnata ad un principio identitario è originario e antecedente alla scienza (maschile), non le appartiene quindi per via di una propria eventuale “ontologia”. Esso attiene piuttosto ad una operazione ermeneutica di liberazione del pensiero critico della soggettività femminile; un pensiero che prima di ogni formalizzazione linguistica è storico, contingente, possibile e in divenire e che quindi deve rimanere aperto ad una soggettività possibile benché diversa da quella già formalizzata.

Infatti (la) donna [...] non può far riferimento ad un essere, ad un soggetto, ad un tutto suscettibile di designazione univoca. E nemmeno l'insieme (delle) donne. Una donna + una donna + una donna...non porta a qualche figura generica, come: la donna. [...] (La/una) donna non obbedisce al principio d'identità a sé né ad una qualche *x*. Si identifica semmai con ogni *x* ma con nessuno in modo particolare. Il che suppone una eccedenza rispetto qualsiasi identificazione a/di sé. Ma tale eccedenza (non) è niente: assenza della forma, manchevolezza della forma, rimando ad un altro bordo in cui lei si ri-tocca grazie a/senza niente. Le labbra della stessa forma mai però semplicemente definita – si scoprono ritocandosi e collegandosi l'una (al) l'altra in un circuito che non si ferma mai in *una* configurazione.⁴²

Se consideriamo i riferimenti alla forma del corpo femminile una trasposizione del discorso sul corpo maschile di Lacan è quasi immediato il passaggio che dal corpo conduce ad una certa “essenza sessuata”, ma a ben vedere appare chiaro che non è su un supposto femminile che si ancora il pensiero irigarayano. Nella forma metaforica e nel contenuto esplicito la filosofia della differenza sessuale non preclude le infinite possibilità che si danno ad una donna nel proprio autoriconoscimento, un'autocoscienza che viene senz'altro dalla forma del proprio corpo vivo, un corpo che – in effetti – verrebbe da accostare più al *leib* che al *körper*. Certo, il pensiero della differenza sessuale non giunge mai ad utilizzare categorie fenomenologiche o ad esplorare lo spazio della relazione col mondo come più tardi faranno le fenomenologhe femministe. Eppure c'è in Irigaray l'evidenza di un simbolico radicale, che esige un altro linguaggio (non un'essenza sim-

⁴² Ivi, p. 213.

bolica) per definire il soggetto sessuato, un linguaggio che – in primo luogo – sappia scrollarsi di dosso l’universo semantico che costantemente mina la coesione interna di quello stesso linguaggio che “potrebbe essere” (quello, per intenderci, che alcune filosofe successive alla differenza sessuale chiamano *écriture féminine*).

Del resto, se ci rifiutassimo di vedere la natura epistemica della logica della differenza sessuale, in favore di un’ontologia femminile capace di definire la donna, contraddiremmo in varie parti ciò che Irigaray sottolinea più volte (spesso anche nel ricorrente utilizzo di parentesi, trattini, barre e altri espedienti grafici): che per la donna non esiste una sola configurazione e che ogni ulteriore pretesa rientra nelle esigenze di uno schema che non parla un linguaggio adeguato al proprio sentir-si, “a meno di rivalizzare nell’(u)omologia fallosensata la quale ancora oggi si ‘orifica’ moltiplicando sempre più rapidamente i rampolli in grado di occupare, colmare ed ingannare a suo profitto lo scarto produttivo di niente. Che si conosca ancora *in verità*. E in *un senso mai*”⁴³.

5. La proposta irigarayana per un Illuminismo femminista

È evidente che la teoria dello *speculum*, come ogni momento della storia del pensiero che scuote o scandalizza il paradigma con cui vuole rompere, sia rivolta alla soggettività delle donne non più che al linguaggio con cui *ne* parliamo, il quale – perché non ingabbi un’altra volta la donna dentro il codice binario predisposto dalla logica del Medesimo – dovrà improvvisare alcune *rêverie* linguistiche e forse ricalcare con maggior zelo di quello che alla teoria della differenza sessuale per sé interesserebbe. Detto altrimenti: nel quadro dell’indifferenza sessuale la differenza sessuale appare immediatamente come una specificità, un’operazione di essenzializzazione. Ma sarebbe solo un vizio logico-linguistico dato dall’abitudine a quella necessaria indifferenza; un vizio di forma che non concederebbe dal principio l’irrompere (inevitabile) della storia delle donne; una storia che – prendendo in prestito le parole di Blumenberg (e che, curiosamente, qui calza alla perfezione) – “ci viene celata da oltre duemila anni di consuetudine al primato della teoria pura e da secoli di diritto alla curiosità illimitata”⁴⁴. Probabilmente, in una simile situazione di taglio e cucito delle teorie in cui operano le filosofie femministe, la differenza sessuale appare più incisiva ed “essenziale” di quello che le

⁴³ Ivi, p. 221.

⁴⁴ H. Blumenberg, *La caduta del profeta filosofo. O la comicità della teoria pura (Storia di una ricezione)*, Pratiche Editrice, Parma 1983, p. 7.

basterebbe se non dovesse fare gioco-forza con la logica fallologocentrica che la richiama a sé ogni volta che se ne parla⁴⁵. Nell'operazione di rivolgimento delle categorie omologanti, la differenza sessuale non cerca un luogo in cui si forma la soggettività delle donne, ma un luogo di pensiero in cui sia possibile alle donne rappresentar-si. In questa pratica di ricerca consiste la capitale differenza fra la teoria dello specchio e quella dello *speculum*. Giungiamo così alle nostre conclusioni sul complesso lavoro di decostruzione-ricostruzione dello stadio dello specchio di Lacan nell'opera di Irigaray.

Da una parte, Lacan tratta lo stadio dello specchio come “momento genetico” della “identificazione affettiva” nel segno della rottura fra *Umwelt* e *Innenwelt* e della distanza data nel senso della vista (compensazione di una “propriocettività che coglie il corpo come frammentato”). La teoria dello stadio dello specchio è intesa come interpretazione originaria delle “tensioni psichiche insorte in mesi di prematurità”. La doppia reazione allo specchio (prima il “gesto di riferirsi a qualche parte del corpo proprio” e poi “lo spreco nel giubilo di energia che segnala oggettivamente il trionfo”) lascerebbe “intravedere il sentimento della comprensione nella sua forma ineffabile”⁴⁶ (e che invece con questa teoria possiamo, per l'appunto, svelare). In questo stadio, l'uomo si trova ad un “livello di intelligenza strumentale” (“età dello scimpanzé” di Bühler), necessario alla sua maturazione. Qui si svela (a noi, scienziati)

una struttura arcaica del mondo umano di cui l'analisi dell'inconscio ha mostrato le profonde vestigia: fantasmi di smembramento, di dislocazione del corpo, di cui i fantasmi di castrazione non sono altro che un'immagine messa in rilievo da un complesso particolare; l'imgo del doppio [...]. La tendenza con cui il soggetto restaura l'unità perduta di sé stesso prende posto fin dall'origine al centro della coscienza. Essa è la fonte di energia del suo progresso mentale, progresso la cui struttura è determinata dalla predominanza delle funzioni visive.⁴⁷

Dall'altra parte, la teoria dello *speculum* di Irigaray tiene insieme la bambina, la donna e la scienziata. Non si distingue il modo di riconoscersi della bambina con il riconoscimento della propria viva pluralità. Non c'è un “prima” cui la bambina/donna attinge, un *telos* o un *arché*

⁴⁵ Pensiamo ad esempio alle parole di Cavarero quando scrive: “se si va in cerca del matriarcato, è necessario lavorare con un po' di immaginazione su tracce e indizi che il sistema patriarcale ha già inglobato nella sua logica”: A. Cavarero, F. Restaino, *Le filosofie femministe*, Bruno Mondadori, Milano 1990, p. 80.

⁴⁶ Cfr. J. Lacan, *I complessi familiari nella formazione dell'individuo*, cit., pp. 26 e ss.

⁴⁷ Ivi, pp. 27-28.

cui tendere o tornare⁴⁸. La conformazione del corpo femminile suggerisce una logica di continuità che richiama il senso del contatto fra sé e sé come unità permeabile e non definita, parziale e non dispersa. Irigaray non oppone un sesso ad un altro, semplicemente perché originando da sé parrebbe che la bambina non necessiti di alcuna configurazione compiuta, solida, integra, afferrabile. La bambina conosce il suo diverso come (parte di) sé stessa e mai totalmente sé stessa.

Infatti il sesso della donna non è uno. E siccome il godimento esplode in ciascuna delle (sue) “parti”, queste possono diversamente rispecchiarla con il loro splendore. Godimento forse più pieno che se fosse nel tutto? Come dire che questa pluralità del piacere sarebbe riconducibile in pezzi, frammenti d’*uno* specchio. Che a volte lei lo sia, che sia anche questo, con giochi polimorfi di riflessione, inversione, perversione, non è impossibile e nemmeno senza soddisfazioni. Ma è ancora un modo di godere dell’(u)omologia, non d’una sessualità in cui molti eterogenei fondono, rifondono, confondono gli sprazzi di vetro lanciando bagliori dalle/nelle loro superfici regolari. Ricomporli per formare una specula(rizza)zione unitaria – ingiungere ai loro piaceri di costituirsi – non ha niente a che vedere con ciò che brucia e risplende nel braciere indefinitamente alimentato di quelle cavità ardenti.⁴⁹

È una teoria, quella di *Speculum*, che sin dalle sue premesse si configura come un manifesto, un prosiegua della rivendicazione del soggetto ad autodeterminarsi dalla prospettiva fantasmatica del divino altro, per (completare) il suffragio universale estendendo la possibilità di strutturare lo schema di autorappresentazione “a partire da sé”, poiché, con le sue parole, “la rivoluzione copernicana non ha ancora prodotto tutti i suoi frutti sull’immaginario maschile”⁵⁰.

Certo, è innegabile che la radicalità con cui Irigaray pretende un riposizionamento originario delle donne nelle definizioni scientifiche raggiunga livelli di costruttivismo sospetti a chi pensava di essersi sbarazzato di ogni divina essenza, ma dobbiamo anche rilevare che un tale sforzo abbia contemporaneamente suggerito alcuni originali esperimenti teorici di metafisica (come la “metafisica della carne” di Christine Battersby) ed ogni teoria femminista sull’*embodiment* (da quelle di Braidotti a quelle Butler e di Iris Marion Young). Si potrebbe chiamarla “ricerca-azione”, poiché – nonostante l’altissimo livello teorico di cui abbiamo detto – la

⁴⁸ “Nel godere della donna avviene qualcosa che eccede. Che trabocca indefinitamente dando luogo ad un divenire moltiplicato. L’ampiezza del suo avvenire è presentata, annunciata come possibile, con un’estensione e una dilatazione senza limiti determinabili. Senza fine comprensibile. Senza *telos né arche*”: L. Irigaray, *Speculum*, cit., p. 212.

⁴⁹ L. Irigaray, *Speculum*, cit., pp. 220-221.

⁵⁰ Ivi, p. 129.

teoria di Irigaray ritorna alle donne stesse mentre eleva il linguaggio ai confini di quello in cui siamo immerse, aprendo e rompendo (con) quel pensiero circolare che cerca nelle categorie del nostro linguaggio il modo di esprimere il *proprio*.

Per quanto riguarda il confronto con il maestro Lacan, a distanza di quasi cinquant'anni da quell'immaginario in cui *Speculum* rappresentò una dichiarazione di guerra, e con il procedere dei dipartimenti di *Gender and Women Studies*, possiamo vedere in questa teoria femminista un originale contenuto umanista e, forse, persino smettere di considerarlo un atto di accusa a tutta la teoria lacaniana e occidentale; se non nella misura in cui si tratta di recuperare una prospettiva per la bambina, per il soggetto femminile, per la donna dal principio (e non come soggetto secondariamente sessuato).

Bisognerà bene (ri)considerare il modo di specula(rizza)zione che sostiene la struttura del soggetto. [...] Che un maestro riconosca così [in una forma gestaltica costituente che “va considerata come legata alla specie” e che con il “suo apparire simboleggia la permanenza dell’io prefigurando il pari tempo il suo destino alienante”] il profitto e l’“alienazione” speculari chiede un omaggio. Ma una ammirazione troppo piatta rischia di togliere efficacia a questo passo in più. È opportuno perciò interrogarsi sullo statuto dell’“esteriorità” che ha quella forma “costituente [più che costituita]” per il soggetto, sul suo fare schermo ad un altro fuori [...], sulla “simmetria” ch’essa consacra (come costitutiva) [...], sulla motilità ch’essa paralizza, sul processo di proiezione ch’essa instaura [...] e sui fantasmi che si lascia dietro. Su questo mondo di automi che di Dio invoca ancora il nome, e la grazia anche, per essere aiutato a mettersi in moto, e del vivente l’esistenza per imitarlo in modo più perfetto del naturale. La natura infatti non è certo priva di energia, è però incapace di possedere “in sé stessa”, di racchiudere la forza motrice in una, sua, forma totale. [...] Dire che negli effetti costitutivi dell’immagine allo specchio “il sesso [del congenere] importa poco”, e poi che “l’immagine speculare sembra essere la soglia del mondo visibile”, non è forse sottolineare [...] che sarà un corpo sessuato maschile, o asessuato, a determinare i tratti di questa *Gestalt* [...] È per questo che funziona secondo leggi tanto estranee al femminile? Dipende da questo la “alienazione paranoica che si verifica col viraggio dall’io speculare all’io sociale”, ma il cui avvento ineluttabile era già iscritta nella “fase dello specchio”. Già il *simile* vi si prefigurava come *altro del medesimo* [...] E diventa così impossibile distinguere tra chi sarebbe veramente l’uno e chi l’altro, chi doppierebbe chi, nel litigio senza fine circa la propria identità. Ma questi dissensi [...] avrebbero già lasciato dietro di sé, in un tempo anteriore, le *rimozioni isteriche* [...]. Dovremmo dedurre che la storia dell’assunzione, giubilante o no, della propria immagine speculare da parte di un corpo sessuato femminile sarebbe vana?⁵¹

⁵¹ L. Irigaray, *Questo sesso che non è un sesso*, cit., pp. 95-97.

Bibliografia

- Braidotti R., *Nomadic subject. Embodiment and Sexual difference in contemporary Feminist theory*, Columbia University Press, New York 2011.
- Butler J., *Undoing Gender*, Routledge, New York 2004; tr. it. di F. Zappino, *Fare e disfare il genere*, Mimesis, Milano 2014.
- Irigaray L., *Speculum. De l'autre femme*, Les Editions de Minuit, Paris, 1974; tr. it. di L. Muraro, *Speculum. Dell'altro in quanto donna*, Feltrinelli, Milano 2010.
- Ead., *Ce sexe qui n'en est pas un*, Les Éditions des Minuit, Parigi 1977; tr. it. di L. Muraro, *Questo sesso che non è un sesso. Sulla condizione sessuale, sociale e culturale delle donne*, Feltrinelli, Milano 1978.
- Lacan J., *Écrits*, Seuil, Paris 1966; tr. it. di G. Contri, *Scritti*, vol. I, Einaudi, Torino 1974.
- Id., *Le Séminaire Livre V. Les formations de l'inconscient (1957-1958)*, Seuil, Paris 1998; tr. it. di M. Bolgiani, *Il Seminario Libro V. Le formazioni dell'inconscio (1957-1958)*, Einaudi, Torino 2004.
- Id., *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu*, in *Autres écrits*, Seuil, Paris 2001; tr. it. di M. Daubresse, *I complessi familiari nella formazione dell'individuo*, Einaudi, Torino 2005.
- Ricci F., *I corpi infranti. Tracce e intersezioni simboliche tra etica e politica*, Nuova Cultura, Roma 2014.

Daniele Zanghi

Il giovane Horkheimer e Kant.

La riflessione sulla causalità nella *Critica del Giudizio* alle radici del materialismo critico

Abstract

Il presente lavoro si propone di contestualizzare e commentare la tesi di laurea e lo scritto di abilitazione di Max Horkheimer, intitolati rispettivamente *Zur Antinomie der teleologischen Urteilskraft* (1922) e *Über Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Vernunft* (1925). La prima parte dell'articolo colloca questi scritti nel contesto biografico e culturale di Max Horkheimer, trattenendo di quest'ultimo aspetto l'influenza del kantismo antropologizzato del suo maestro Hans Cornelius e della *Gestalttheorie* (I). Il commento del testo del 1922 (II) e del 1925 (III) si occupa invece di mostrare come Horkheimer giunga a risultati materialistici attraverso degli interventi specifici su temi kantiani.

1. Il contesto biografico e culturale

La tesi di laurea e il lavoro di abilitazione all'insegnamento di Max Horkheimer, intitolati rispettivamente *Zur Antinomie der teleologischen Urteilskraft* (*L'antinomia del giudizio teleologico*, 1922)¹ e *Über Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Vernunft* (*La Critica del Giudizio di Kant come legame fra la filosofia teoretica e la filosofia pratica*, 1925)² sono testi essenziali per comprendere il passaggio *teorico* del fondatore della Scuola di Francoforte al materialismo critico. In effetti, come sottolinea Luigi Geninazzi³, il

¹ M. Horkheimer, *Zur Antinomie der teleologischen Urteilskraft*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 2. *Philosophische Frühschriften 1922-1932*, Fischer, Frankfurt am Main 1987, pp. 13-72.

² M. Horkheimer, *Über Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Vernunft*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 2. *Philosophische Frühschriften 1922-1932*, Fischer, Frankfurt am Main 1987, pp. 73-146.

³ L. Geninazzi, *Horkheimer & C. Gli intellettuali disorganici*, Jaca Book, Milano 1977, p. 138.

giovane Horkheimer ha già scelto in quegli anni di aderire da un punto di vista umano e morale al socialismo⁴: ciò che ancora gli manca è una giustificazione teorica di questa scelta, giustificazione che non può che avvenire attraverso l'intervento su precisi nodi filosofici che erano al centro del dibattito intellettuale del tempo. Prima di illustrare il contesto culturale dei lavori universitari di Horkheimer, può essere utile fornire qualche indicazione biografica al fine di collocare meglio le due tendenze filosofico-scientifiche sulle quali ci concentreremo, vale a dire la *Gestalttheorie* e il kantismo antropologizzato di Hans Cornelius.

Dopo aver ottenuto il diploma di maturità a Monaco insieme all'amico e futuro collaboratore dell'*Istituto per le ricerche sociali* Friedrich Pollock, Horkheimer frequenta all'inizio del 1919 nella stessa città e per un semestre l'università. A Monaco studia psicologia, filosofia ed economia politica. Agli occhi del padre di Horkheimer, ricco commerciante ebreo di cotone artificiale rispetto al quale il giovane studente cercava di conquistare la sua indipendenza, lo studio dell'economia, accanto a quello della psicologia e della filosofia, doveva sembrare un buon compromesso in vista del giorno in cui il figlio gli fosse succeduto nella direzione dell'azienda familiare. Ma la tensione di Horkheimer in direzione di un approfondimento filosofico appassionato della realtà, che lo muoveva sin dagli anni dai suoi primi scritti oggi noti e risalenti al 1914, lo stava conducendo sempre più lontano dalla disciplina economica tradizionale. Così, dopo

⁴ Helmut Gumnior e Rudolf Ringguth suggeriscono che l'occasione biografica decisiva del passaggio di Horkheimer al marxismo sarebbe stata la rivoluzione monacense del novembre 1918 e la conseguente instaurazione della Repubblica Bavarese dei Consigli, repressa nel sangue nel maggio 1919 dall'esercito governativo diretto dal social-democratico Gustav Noske con l'aiuto dei Freikorps nazionalisti. Cfr. H. Gumnior, R. Ringguth, *Horkheimer*, Rowohlt, Hamburg 1973, p. 20. Horkheimer si trovava allora a Monaco in una clinica: gli ultimi scritti del volume di novelle e pagine di diario giovanili curato dall'allievo Alfred Schimdt e intitolato *Aus der Pubertät* confermano questa ricostruzione. In un foglio di diario di pochi mesi precedente la fine della Prima Guerra Mondiale si avverte chiaramente un cambio di tono rispetto ad uno scritto ascetico e rinunciatario come lo scambio epistolare finzionale *Guerra* scritto nel 1914. Là dove in quest'ultimo veniva preconizzata la schopenhaueriana redenzione nel nulla, nel foglio in questione il sentimento dell'ingiustizia dell'ordine sociale si unisce alla volontà di impegnarsi in favore del cambiamento: "Voglio credere di nuovo al mio futuro, a valori per i quali posso combattere o che posso odiare. Se esiste un futuro, allora ogni cosa ha di nuovo un senso; di nuovo riconosco il significato dei rapporti, l'esistenza prende colore. Voglio di nuovo credere al mio futuro, al fatto di dover adempiere ad un compito, seguire la mia volontà, aiutare e poi vincere e punire [...]. Niente è necessario, niente rimane immutabile: tutto può essere cambiato. Riprende la lotta contro i nemici della libertà e dello spirito; contro tutti i severi custodi del vecchio ordinamento, che rimangono sottomesi nella loro 'dignità'" (M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften, Bd. 1. Aus der Pubertät. Novellen und Tagebuchblätter 1914-1918*, Fischer, Frankfurt am Main 1988, p. 353. La traduzione è ripresa da L. Geninazzi, *op. cit.*, p. 53. Salvo diversa indicazione, tutte le traduzioni dal tedesco sono di chi scrive).

essersi trasferito a Francoforte e aver cominciato a studiare sotto la guida del neokantiano Hans Cornelius, che lo invita nel 1921 a passare due semestri a Friburgo presso Edmund Husserl, il padre viene a sapere della scelta del figlio di studiare come materia principale la filosofia. Moritz Horkheimer (questo il nome del padre) decide allora di recarsi a Friburgo per parlare di persona con Husserl. L'esito del colloquio si rivela essere positivo: è un primo passo importante verso l'autonomia e la libertà per Horkheimer, anche se nel frattempo continua a persistere il conflitto con i suoi genitori riguardo alla sua volontà di sposare Rose Riekehr, ex segretaria di Moritz Horkheimer, malvista dalla famiglia di Max perché, oltre che cristiana, anche figlia di un albergatore avente fatto bancarotta. Di fronte all'opposizione ferma dei genitori al matrimonio con Rose, Horkheimer si decide una volta per tutte a laurearsi, rinunciando al ritorno nell'impresa di famiglia. Va ad ogni modo riconosciuto il sostegno materiale fornito da Moritz a suo figlio durante gli anni di studio, reso concreto dall'acquisto di una villa nei pressi di Kronberg, sul versante sud del Taunus. Qui Horkheimer vive insieme a Pollock, ma ciò gli consente soprattutto di stare vicino a Rose Riekehr, anche se all'insaputa dei genitori.

Durante il semestre invernale 1921/1922, Horkheimer si impegna nella scrittura di tre lavori seminariali così come in quella della sua tesi. In un primo momento sceglie come direttore di tesi l'ordinario di psicologia e direttore dell'Istituto di Psicologia Friedrich Schumann, il cui pensiero si iscrive nella corrente della psicologia della *Gestalt*. Il tema progettato della tesi di Horkheimer è "Gestaltveränderungen in der farbenblinden Zone des blinden Flecks im Auge" ("Cambiamenti di forma nella zona buia della macchia cieca dell'occhio"), un tema dunque incentrato sullo studio di processi percettivi e conoscitivi a partire dai dati forniti dai casi di disturbi della percezione sensoriale. Il progetto, tuttavia, fallisce poco prima del suo completamento perché Schumann informa Horkheimer che nel frattempo è stata pubblicata a Copenhagen una ricerca sullo stesso argomento e dai risultati pressoché identici. Hans Cornelius propone allora a Horkheimer di riprendere e ampliare un lavoro seminariale su Kant, lavoro con il quale si laurea nel gennaio 1923 con menzione *summa cum laude*. Certamente questo periodo di studio insieme ai primi lavori sono decisivi per comprendere il passaggio di Horkheimer al marxismo a partire da un contesto neokantiano e permeato dalle ricerche psicologiche della *Gestalt*: tuttavia, cosa pensasse Horkheimer dell'ambiente francofortese del tempo ci è noto da una lettera a Rose Riekehr del 30 novembre 1921. Qui Horkheimer scrive a Rose:

Ieri ho tenuto un discorso sui compiti della filosofia a un giovane filosofo. Era molto entusiasta. Purtroppo ho appreso solo oggi che Cornelius si trova-

va nella stanza adiacente e che ha dovuto udire le mie osservazioni che erano rivolte completamente contro di lui. Questo è solo un esempio. Quanto più la filosofia mi cattura, tanto più mi allontano da ciò che viene compreso sotto questo nome in quest'università. Dobbiamo cercare non leggi formali della conoscenza, che in sostanza sono estremamente poco importanti, ma affermazioni materiali sulla nostra vita e il suo senso.⁵

Malgrado questa divergenza di fondo rispetto al suo ambiente accademico riguardo l'essenza ed i compiti della filosofia, Horkheimer rimane allievo di Cornelius, sotto la cui direzione svolge nel 1925 la sua tesi di abilitazione alla funzione di *Privatdozent*. La tesi, intitolata *La Critica del Giudizio di Kant come legame fra la filosofia teoretica e la filosofia pratica*, riprende e sviluppa la problematica della scientificità del concetto di totalità, già presente nello scritto del 1922. Come vedremo più avanti, è proprio dal ripensamento di questa categoria che proviene l'impulso teoretico più importante per il passaggio di Horkheimer al materialismo. Questo ripensamento avviene all'interno di una precisa simbiosi di due correnti di pensiero singolarmente intrecciate nel contesto dell'ambiente accademico francofortese di inizio secolo: la teoria della *Gestalt* e il neokantismo.

Dal punto vista del contesto scientifico-culturale generale, la *Gestaltpsychologie* e la *Gestalttheorie* a essa connessa si iscrivono nella cosiddetta "crisi dei fondamenti" delle scienze iniziata a fine Ottocento nell'ambito della matematica e della fisica. Ciò che si intende con questa espressione è la messa in dubbio dell'epistemologia moderna e più generalmente dell'immagine scientifica del mondo così come si era affermata nelle interpretazioni di Galileo, Keplero e Newton. Giacché non rientra nell'ambito di questo lavoro una ricostruzione del complesso dibattito scientifico all'interno del quale entra in crisi l'impostazione meccanicista tradizionale, ci limiteremo soltanto a fornire qualche indicazione in grado di illuminare lo spirito nel quale si colloca la nascita della teoria della *Gestalt* e di conseguenza l'intervento giovanile di Horkheimer. Si considerino le seguenti considerazioni del fisico Max Planck, citate per esteso da Horkheimer ne *L'antinomia del giudizio teleologico*:

Nella fisica noi siamo abituati a ricercare la spiegazione di un processo naturale attraverso la scomposizione del processo nei suoi elementi. Noi trattiamo ogni processo complesso come composto di processi elementari semplici e tentiamo di analizzarlo partendo dal presupposto che il tutto sia la somma delle parti. Questo metodo ha però per presupposto che attraverso questa di-

⁵ M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 15. *Briefwechsel 1913-1936*, Fischer, Frankfurt am Main 1995, p. 77.

visione il carattere del tutto non venga alterato; pressappoco analogamente a come ogni misurazione di un processo fisico ha come presupposto che lo svolgimento del processo non venga influenzato attraverso l'introduzione dello strumento di misura. Qui noi abbiamo però un caso in cui quel presupposto non si realizza e una conclusione diretta dalle parti al tutto conduce a risultati completamente falsi. Se noi infatti scomponiamo un processo irreversibile nelle sue parti costitutive elementari, allora scompare per così dire tra le nostre mani il disordine (in fisica questo termine è sinonimo dell'indipendenza degli elementi tra loro) e con esso l'irreversibilità; un processo irreversibile deve dunque restare incomprensibile a chiunque parta dal principio che tutte le proprietà del tutto devono essere provate anche nelle parti. A me sembra che un'analogia difficoltà sia presente nella maggior parte dei problemi della vita spirituale.⁶

Andando oltre il contesto specialistico in cui è situato questo passaggio di Planck, vale a dire la polemica contro Ernst Mach e i cosiddetti energetisti, sostenitori di una visione cosmologica secondo cui l'energia sarebbe la sostanza del mondo fisico, è interessante rilevare il senso teorico generale delle affermazioni di Planck. Qui il fisico tedesco prende le distanze da una concezione puramente empirico-descrittiva dei procedimenti scientifici, insistendo sul fatto che proprio la prassi scientifica più recente ha portato a una rivalutazione del ruolo della teoria, a cui bisogna ormai riconoscere un ruolo formativo e costituente nella determinazione degli oggetti dell'indagine. Il rapporto tra teoria e fatti non si risolve più, contrariamente al passato, in una visione secondo cui la prima sarebbe un'astrazione il cui scopo è inquadrare i dati ottenuti empiricamente, ma, con le parole di Geninazzi, "La conoscenza scientifica è piuttosto un processo estremamente complesso nel quale l'attività teoretica formula ipotesi e costruisce modelli secondo i quali è possibile costituire l'esperienza in un orizzonte scientifico, in sé strutturato unitariamente"⁷.

Così come in fisica la concezione meccanicista fallisce nello spiegare i processi irreversibili (affermati dalla seconda legge della termodinamica), così essa viene ormai battuta anche in tutte le altre discipline. Nel caso che ci interessa, vale a dire quello della psicologia, la nuova corrente scientifica della *Gestaltpsychologie* condivide la preoccupazione planckiana di costruire un'immagine scientifica unitaria, in contrapposizione alla dispersione specialistica del sapere. Prima di mutare e realizzarsi dunque in quanto teoria scientifica generale, la *Gestaltpsychologie* si forma, come indica il nome stesso, nel quadro della rivendicazione da parte di alcu-

⁶ Id., *Zur Antinomie der teleologischen Urteilskraft*, cit. p. 61. Traduzione ripresa e integrata da L. Geninazzi, *op. cit.*, p. 116.

⁷ L. Geninazzi, *op. cit.*, p. 115.

ni psicologi dell'“aspetto originario della percezione”⁸. Se l'origine della psicologia della forma viene solitamente rinvenuta nell'opera del 1890 di Christian von Ehrenfels *Sulla qualità della forma*, in cui l'autore afferma l'esistenza, per l'appunto, di una sensazione della qualità della forma di un oggetto prioritaria e irriducibile rispetto alla percezione degli elementi che lo compongono (l'esempio più celebre è quello del quadrato, la cui sensazione “non è data dalla somma delle sensazioni corrispondenti ai lati presi in sé”⁹, ma si produce in quanto sensazione della totalità in quanto tale), l'atto di nascita della scuola vera e propria della *Gestalt* viene invece solitamente datato a partire dalla pubblicazione degli studi del 1912 di Max Wertheimer sul movimento apparente, studi intitolati *Experimentellen Studien über das Sehen von Bewegung*. Tuttavia, l'allargamento d'orizzonte della psicologia della forma in direzione di una teoria scientifica globale è dovuto principalmente a Wolfgang Köhler, che, concordando con la nozione di “campo” teorizzata nella fisica da Michael Faraday e sviluppata da James Clerk Maxwell, pone il concetto di *Gestalt* alla base della ricerca scientifica in generale. Nell'ambito della psicologia della forma, la teoria del campo nasce con lo studio di Wertheimer del 1912, ma è con il saggio del 1920 di Köhler, intitolato *Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand: eine naturphilosophische Untersuchung*, che essa assume la sua pregnanza specifica:

Nei suoi termini essenziali, il modello di campo si basa sui seguenti presupposti: il sistema percettivo è un sistema fisico, che come tutti i sistemi fisici tende verso uno stato d'equilibrio, sulla base di quello che è stato variamente chiamato principio di minimo, principio di economia, ecc [...]. Uno dei modi per descrivere un sistema fisico di questo genere consiste nell'utilizzo del concetto di campo: il sistema, cioè, appare come un campo totale, un sistema di forze interagenti, in cui ogni oggetto che viene introdotto modifica l'equilibrio delle forze presenti, e agisce quindi su ogni altro oggetto presente nel campo.¹⁰

Secondo Köhler, la conoscenza del campo in quanto totalità precede quella degli elementi presenti al suo interno. Accostando questo concetto a quello di *Gestalt*, appare di conseguenza che la percezione soggettiva non va concepita associazionisticamente come una sorta di mosaico risultante dalla somma degli stimoli, bensì in modo prioritario a partire dalla percezione di totalità organizzate. Tuttavia, malgrado la chiara influenza della teoria dell'appercezione trascendentale kantiana, queste totalità

⁸ Ivi, p. 118.

⁹ Ivi, p. 119.

¹⁰ R. Luccio, *Storia della psicologia. Un'introduzione*, Laterza, Bari 2013, p. 124.

non sono identificabili puramente e semplicemente con essa o in generale con l'*a priori*. In effetti, come intende dimostrare Köhler con l'ipotesi dell'isomorfismo psicofisico, bisogna parlare piuttosto di una identità tra processi fisici e mentali, di modo che la categoria della *Gestalt* viene a caratterizzare le stesse realtà naturali in un rapporto di costante rimando tra interiorità e exteriorità. Andando ancora oltre, la *Gestalttheorie* finisce con l'abbracciare l'insieme degli ambiti scientifici e filosofici, definendosi in questo modo come una teoria dalle pretese universalistiche:

Tramite l'isomorfismo Köhler teorizzò anzitutto che i principi gestaltici non valessero solo per i fenomeni psichici complessi, ma anche in ambito fisico (per esempio nei fenomeni elettrici, nei flussi idraulici e nei suoni vocalici). In psicologia ipotizzò dunque che le strutture fisiologiche sottostanti e i processi psichici superiori fossero isomorfi. Nel corso della sua produzione, tuttavia, lo psicologo estese notevolmente l'uso del concetto di *Gestalt*, traponendolo in numerosi altri ambiti dello scibile, dove fu impiegato come chiave di lettura della personalità, delle figure, della composizione di parole e frasi, come pure della società.¹¹

Tale estensione del concetto di *Gestalt* alla totalità del reale ha, nel quadro di un lavoro di collocamento della formazione del giovane Max Horkheimer, un significato decisivo. In effetti, come sottolinea giustamente Elena Corsi¹², la *Gestalttheorie* non si presenta come un indirizzo di pensiero tra gli altri nel dibattito intellettuale degli anni 20 del Novecento: essa ha pretese totalizzanti non solo da un punto di vista teoretico ma forse innanzitutto etico-culturale. Il significato storico della teoria della Gestalt consiste in questo senso da un lato in una reazione alle tendenze disgreganti e distruttive della *ratio* tecnica, d'altro lato nella proposizione di una visione della realtà che sappia conciliare il momento soggettivo della conoscenza con quello oggettivo, proponendo un'immagine unitaria dell'essere umano e della natura in generale:

Nelle concezioni della *Gestalttheorie* riecheggiavano le preoccupazioni attorno al carattere formale della burocrazia amministrativa, la contrapposizione alla modernità uniformante e massificata, la critica dell'alienazione del discorso scientifico dall'esperienza degli uomini reali e viventi, come pure l'opposizione allo svuotamento di senso del progresso, i cui effetti più lampanti si erano prodotti nella strumentalizzazione delle persone e dei cittadini nelle logiche di un'insensata guerra dei materiali. Nello spirito di un'epoca che faticava a tenere il passo della tecnica meccanizzata e si aggrappava

¹¹ E. Corsi, *Il maestro negletto. La formazione accademica del giovane Theodor Wiesengrund-Adorno*, Università degli Studi di Urbino Carlo Bo, Urbino 2016, p. 307, nota 117.

¹² Ivi, pp. 303-313.

disperatamente a ogni risposta potesse promettere di salvare l'uomo dalla dissoluzione a cui pareva condannarlo l'intelletto – quindi in un contesto in cui, verso il medesimo fine, convergevano i discorsi più disparati, spesso declinati in forma conservatrice, reazionaria o ciecamente nazionalista –, la teoria della Gestalt richiamava l'attenzione sulla percezione, sul momento di unità estetica fra intellegibile e sensibile, che aveva caratterizzato la stagione classica dell'idealismo tedesco: in essa, fu propriamente la stessa esperienza umana, non intesa come una somma di fisiologia e psicologia, ma come articolazione vivente della duplicità della natura umana stessa, a essere rivalutata nel suo valore.¹³

Proprio il maestro di Horkheimer, il neokantiano Hans Cornelius, recepì lo “spirito” della Gestalttheorie in un senso umanistico, reso manifesto nelle sue pubblicazioni di natura estetico-morale-politica¹⁴. Il suo riferimento alla filosofia di Kant, oltre a essere iscritto nel contesto tedesco di fine Ottocento-inizio Novecento di un ritorno al criticismo, vuole anche significare l'opposizione a qualsiasi forma di metafisica dogmatica, tanto dal punto di vista teoretico del superamento del dualismo tra le leggi a priori della conoscenza e l'esperienza (superamento che come suggerisce Geninazzi, pone il problema del superamento di Kant stesso¹⁵), quanto dal punto di vista etico di un richiamo alla ragione critica, evidentemente minacciata dal diffondersi di ideologie intolleranti. Prima di vedere come il giovane Horkheimer accenni nei suoi scritti a un passaggio alla dialettica che intende lasciarsi alle spalle gli esiti utopico-umanistici del pensiero liberal-borghese posto di fronte al proprio rovesciamento nella barbarie, esamineremo dunque i tratti salienti del ripensamento della filosofia trascendentale kantiana da parte di Hans Cornelius.

In un breve omaggio scritto per il sessantesimo compleanno del maestro, Horkheimer riassume in questo modo quella che considera essere una delle affermazioni filosofiche fondamentali di Cornelius: “la nuova interpretazione dell'essenza della coscienza attraverso l'innalzamento del concetto di qualità formale [*Gestaltqualität*] a categoria filosofica fondamentale”¹⁶. Secondo Horkheimer, sarebbe stato Descartes a mettere al centro della moderna teoria della conoscenza le esperienze [*Erlebnisse*] della coscienza, e ciò a partire dalla considerazione che l'intero

¹³ Ivi, pp. 311-312.

¹⁴ Si vedano ad esempio H. Cornelius, *Völkerbund und Dauerfriede*, Müller, München 1919; Id., *Kunstpädagogik. Leitsätze für die Organisation der künstlerischen Erziehung*, Erlenbach, Zürich, 1920; tr. it. di G. Rensi, *Pedagogia dell'arte*, Paravia, Torino 1924; H. Cornelius, *Die Aufgabe der Erziehung, bergeleitet aus den ethischen und politischen Pflichten des Menschen*, Beyer, Langensalza 1928.

¹⁵ L. Geninazzi, *op. cit.*, pp. 129-131.

¹⁶ M. Horkheimer, *Hans Cornelius. Zu seinem 60. Geburtstag*, in *Gesammelte Schriften, Bd. 2. Philosophische Frühschriften 1922-1932*, Fischer, Frankfurt am Main 1987, p. 150.

mondo oggettivo ci è dato solamente in riferimento ai contenuti della nostra coscienza. Gli *Erlebnisse* costituiscono l'immediatamente dato e quindi l'immediatamente certo, cosicché le *Einzelwissenschaften* non possono che partire da essi nella formazione dei propri concetti. Queste considerazioni indicano allo stesso tempo alle singole discipline scientifiche quello che deve essere il loro compito: in effetti, è solamente attraverso la chiarificazione dei principi primi della coscienza che esse devono cercare il proprio progresso. Dopo un momento di arresto avvenuto con la *scepsi humiana*, che nega il valore teoretico di concetti quali sostanza, causalità e personalità, riconoscendone solamente la funzione di illusioni praticamente necessarie, la riformulazione del problema da parte di Kant permette di superare le aporie di una considerazione puramente meccanico-additiva degli *Erlebnisse*. In effetti, questi ultimi si danno già da sempre in una connessione sintetica, che altro non è che l'unità dell'appercezione.

È su questo punto che s'innesta la riflessione di Cornelius, che si avvale di risultati già dimostratisi teoricamente fruttuosi in psicologia. Horkheimer espone brevemente il nocciolo delle teorie del suo maestro nel modo seguente:

Non è vero infatti che le cosiddette singole esperienze costituiscono in quanto esperienze parziali per così dire degli elementi della coscienza, ma quando parliamo di "una" esperienza, questa è in generale possibile solamente attraverso un distacco dalla connessione [*Zusammenhang*] vivente in cui si presentava. Da ciò ne consegue che una qualsiasi totalità data nella coscienza non deve essere derivata a partire da elementi, in modo che sientino le qualità delle parti. Le qualità di qualsiasi componente, ottenute attraverso l'isolamento da una totalità, non sono identiche a questa stessa totalità. Ciò significa che esistono delle qualità immediatamente date, le cosiddette qualità formali (l'espressione proviene da Chr. v. Ehrenfels), che vanno perdute, vale a dire che non vengono viste, quando consideriamo e giudichiamo le singole esperienze per sé.¹⁷

Questi risultati esprimono una posizione che è possibile definire "kantismo antropologizzato"¹⁸, espressione impiegata da L. Geninazzi per descrivere il particolare neo-kantismo di Cornelius e distinguerlo da altre riformulazioni coeve del pensiero kantiano. La posizione di Cornelius può essere infatti inquadrata grosso modo a metà strada tra la materializzazione dell'apparato trascendentale in senso prettamente fisiologico (un riduzionismo sostenuto da autori coinvolti nel *Materialismusstreit* del

¹⁷ Ivi, p. 152.

¹⁸ L. Geninazzi, *op. cit.*, p. 128.

secondo e tardo Ottocento come Friedrich Albert Lange, Hermann von Helmholtz, Ernst Mach e soprattutto Gustav Theodor Fechner) e il rifiuto dell'equiparazione del criticismo con la psicologia empirica, rifiuto accompagnantesi di una difesa dell'io trascendentale (Eduard Zeller, Otto Liebmann e la scuola di Marburgo rappresentata da Hermann Cohen, Paul Natorp e Ernst Cassirer). Benché queste due ultime tendenze del neo-kantismo partissero da una stessa necessità, vale a dire quella di integrare la teoria della conoscenza di Kant con i risultati più recenti delle scienze, il loro vicendevole confronto finiva con il trasformarsi in un circolo vizioso, come giustamente evidenzia E. Corsi:

Possiamo dunque osservare due motivi fondamentali – e, in parte, contraddittori – al neokantismo del tardo Ottocento. In primo luogo esso coltivava l'aspirazione a elaborare una riflessione critica distinta da quella del "maestro" e, accordandosi con lo sviluppo delle scienze naturali – chimiche e fisiologica, ma anche le teorie darwiniane – mirava a negare l'assolutezza del sapere filosofico e della stessa ragione umana. Secondariamente, però, facendo proprio il materialismo positivista con i suoi tentativi di "misurare l'anima", il neokantismo comprometteva le stesse possibilità di volgere i risultati della psicologia scientifica contro le interpretazioni metafisico-speculative del pensiero di Kant. Il movimento di ritorno all'epistemologia kantiana, caratteristico dell'epoca, veniva in tal modo a imbattersi in un'effettiva impasse, per il quale il rifiuto della metafisica – rivolto contro il tardo-idealismo – e il conseguente avvicinamento alla psicologia empirica – che allora faceva parte delle scienze naturali – aveva imboccato un percorso circolare, dove la via d'uscita dall'auto-dissolvimento tornava a essere proprio la metafisica. Altrimenti detto, si assistette a un processo di ridistanziamento fra i neokantiani e gli psicologi.¹⁹

Di contro, lo sforzo di Hans Cornelius è teso a togliere da una parte la differenza tra le leggi formali del conoscere e la materia della conoscenza, facendo della coscienza trascendentale la connessione immediata dei dati dell'esperienza, ma senza ricadere d'altra parte nel fenomenalismo. La nuova ricerca trascendentale corneliana è dunque rigidamente immanentistica in quanto supera il dualismo tra legge formale ed esperienza materiale, ma in un senso gestaltico conservante il concetto di totalità e che dunque non va confuso con la dispersione empiricista dell'unità della coscienza nelle leggi psicologiche particolari.

A partire da questi brevi cenni, risulta evidente come il principio-guida della ricerca scientifico-filosofica non possa più essere secondo Cornelius quello della causalità meccanica. Se il procedimento che vuole spiegare l'emergere di una totalità a partire dalla relazione causale tra le parti

¹⁹ E. Corsi, *op. cit.*, pp. 288-89.

è destinato a fallire nel restituire adeguatamente questa stessa totalità, occorre invertire la direzione dell'indagine concentrandosi sulla connessione [*Zusammenhang*] originaria in cui si trovano gli *Erlebnisse*. I lavori universitari di Horkheimer sono precisamente rivolti alla ricerca del principio conoscitivo adatto a cogliere il rapporto tra le parti e il tutto in modo che non vada perduta la loro unità essenziale. È sul terreno della filosofia kantiana, e specificamente della trattazione di Kant del concetto di totalità nella *Critica del Giudizio*, che Horkheimer si impegna a ricercare un principio di spiegazione della totalità di tipo non meccanicista. I risultati a cui perviene il giovane studioso non dovranno essere considerati puramente astratti e fini a sé stessi, in quanto ci consentono piuttosto di comprendere come la sua formazione neokantiana-gestaltista sia poi sfociata nell'adesione a una forma critica di materialismo.

2. L'antinomia del giudizio teleologico

La citazione di Cornelius che Horkheimer premette alla sua tesi di laurea del 1922 può servire a comprendere il modo in cui il giovane studente stesso situa il suo lavoro: "Dato che le spiegazioni dogmatiche non possono offrirci alcuna spiegazione duratura, allora il pensiero filosofico non può arrestarsi definitivamente con esse. Finché le nostre spiegazioni contengono dei presupposti dogmatici, esse si devono sempre più trascinare dietro ulteriori problemi, che hanno come oggetto proprio questi presupposti"²⁰.

Le spiegazioni dogmatiche che vanno indagate attraverso la ragione critica sono quelle che, proprio negli anni in cui Horkheimer effettua la sua formazione, subiscono in ogni ambito del sapere degli attacchi da parte delle nuove concezioni filosofiche e scientifiche. In particolare, è il primato del meccanicismo come principio di spiegazione che viene rimesso in discussione. Non è un caso che Horkheimer scelga di discutere Kant dal punto di vista di uno specifico "problema di teoria della conoscenza"²¹: in effetti, il problema in questione, vale a dire l'insufficienza del principio meccanicista di causalità, è stato avvertito da Kant stesso all'interno della *Critica del Giudizio*. Ma la soluzione data da Kant all'antinomia del giudizio teleologico, oggetto della trattazione di Horkheimer, è anch'essa da considerarsi insufficiente a detta sua. Come indicato dal giovane laureando, la nuova soluzione dovrà essere ricercata in direzione dei risultati del suo maestro Cornelius e dei teorici della *Gestalt*. Ciò avviene tuttavia attraverso una disamina interna del modo

²⁰ M. Horkheimer, *Zur Antinomie der teleologischen Urteilskraft*, cit., p. 19.

²¹ Ivi, p. 20.

in cui si presenta l'antinomia in questione in Kant. Questa antinomia consiste in un conflitto tra un modo di spiegazione meccanicista e uno non meccanicista nella trattazione del rapporto delle parti al tutto "nel mondo oggettivo, nella natura, ma anche nell'ambito della coscienza"²².

Prima di addentrarci nell'esposizione dell'antinomia stessa, ricordiamo la distinzione kantiana tra i due principi della scienza naturale sui quali si fonda questo conflitto:

Il Giudizio in genere è la facoltà di pensare il particolare come contenuto nell'universale. Se è dato l'universale (la regola, il principio, la legge), il Giudizio che opera la sussunzione del particolare (anche se esso, in quanto Giudizio trascendentale, fornisce a priori le condizioni secondo le quali soltanto può avvenire la sussunzione a quell'universale), è determinante. Se è dato invece soltanto il particolare, e il Giudizio deve trovare l'universale, esso è semplicemente riflettente.²³

Se da un lato il compito del giudizio riflettente è innanzitutto quello di trovare le leggi empiriche della natura, differenti dalle leggi universali della fisica pura proprie dell'intelletto puro (leggi trattate nella *Critica della ragion pura*), d'altro canto bisogna presupporre a fondamento di questa ricerca un principio che le orienta in direzione di una totalità sistematica senza la cui idea non vi sarebbe guida per l'esperienza. Kant definisce questo principio come principio della *finalità formale*: stando a esso, "le leggi particolari empiriche [...] debbono essere considerate secondo un'unità, quale avrebbe potuto stabilire un intelletto (quand'anche non il nostro) a vantaggio della nostra facoltà di conoscere, per rendere possibile un sistema dell'esperienza secondo particolari leggi di natura"²⁴.

Ciò che importa sottolineare riguardo a questo principio è che esso serve al giudizio riflettente nell'ambito delle scienze naturali a ordinare le leggi empiriche secondo un'unità, leggi che sono da concepire come modificazioni dei concetti trascendentali universali della natura. Ma qui si chiede Horkheimer: "Ma quale legge stabilisce il tipo di modificazione? Come noi riusciamo a riconoscere che necessariamente le leggi più generali si specificano in questo modo e non in un altro?"²⁵. Nel caso che ci interessa, come si specificherà il principio di causalità, se enti differenti possono essere cause in modi differenti? La risposta di Kant è chiara: stando alla seconda analogia dell'esperienza, esposta nella prima *Critica*, ogni cambiamento avviene in seguito a un cambiamento precedente, che

²² Ivi, p. 23.

²³ I. Kant, *Critica del Giudizio*; tr. it. di Alfredo Gargiulo, Laterza, Bari 1997, pp. 27-29.

²⁴ Ivi, pp. 29-31.

²⁵ M. Horkheimer, *Zur Antinomie der teleologischen Urteilskraft*, cit., p. 26; tr. it. di L. Geninazzi, *op. cit.*, p. 142.

è sua causa. Ciò vale anche nell'ambito della biologia, in cui, di conseguenza, ogni organismo dovrà essere concepito nel modo seguente: "Nella misura in cui ogni totalità materiale è da pensare come un composto, le sue parti sono sempre da considerare come il precedente cronologico, perché esistevano già in qualche forma nella natura prima di unirsi per comporre il tutto"²⁶. In linea generale, la spiegazione di tipo meccanicista sembra dunque essere l'unica legittima anche per quanto riguarda la natura animata.

Tuttavia, è Kant stesso a sollevare un dubbio riguardo l'adeguatezza delle cause efficienti nella spiegazione dei fenomeni organici. In effetti, i corpi viventi non sono meri aggregati di sostanze, da concepire in modo puramente additivo. Essi sembrano essere piuttosto dotati di una "finalità materiale interna" secondo la quale "lo sviluppo complessivo di un corpo vivente fino ai più remoti risultati finali sembra governare già le prime fasi"²⁷. Tale finalità si distingue da quella formale sopra ricordata in quanto non concerne il sistema della natura in generale bensì solamente gli organismi; inoltre, essa non si situa *a priori* ma è data dalla mera osservazione empirica. Nella misura in cui essa insegna che nell'organismo ogni parte produce le altre parti ed è reciprocamente prodotta da esse, in un modo non riconducibile ad alcun artificio [*Kunst*] e dunque in perfetta autonomia, Kant afferma che l'organismo può anche essere chiamato un fine naturale [*Naturzweck*]²⁸. Forte di questi risultati, Horkheimer ricapitola nella conclusione del primo capitolo l'antinomia del giudizio teleologico: da una parte, la ragion pura prescrive che ogni cambiamento debba avvenire secondo leggi meccaniche, ma dall'altra parte alcuni prodotti naturali non possono essere esaurientemente giudicati secondo queste sole leggi.

La seconda sezione si apre con l'esposizione della soluzione data da Kant all'antinomia. L'unica *spiegazione* scientifica in senso proprio dei fenomeni organici è quella meccanicista: l'antinomia si deve risolvere a favore della tesi, o meglio, bisogna affermare che il conflitto è soltanto apparente perché costituito da massime del giudizio riflettente e non di quello determinante. Là dove il primo è l'organo della ricerca, il secondo è il solo ad avere una natura compiutamente conoscitiva. In effetti, il concetto di totalità ha solamente un valore euristico, vale a dire che può essere usato con profitto nella ricerca in biologia come una sorta di filo conduttore per l'indagine sugli organismi: ma soltanto sussumendo i dati empirici sotto le categorie dell'intelletto è possibile parlare in senso

²⁶ Ivi, p. 28.

²⁷ Ivi, p. 30.

²⁸ Ivi, pp. 31-32.

stretto di conoscenza scientifica. Tuttavia, Horkheimer critica il modo in cui Kant concepisce la finalità nella natura organica. In effetti, egli non specifica abbastanza la propria distinzione tra finalità formale e finalità materiale, finendo col pensare quest'ultima sul modello dello scopo in generale. La massima di Rudolf Eisler: "chi dice scopo dice volontà"²⁹ sintetizza l'errore kantiano. Secondo Horkheimer, nel caso della finalità materiale non è necessario postulare a fondamento di essa un essere razionale superiore, perché essa non indica un'introduzione soggettiva della finalità nella natura in generale (come nel caso della finalità formale), ma "esprime piuttosto l'esistenza di una finalità interna all'oggetto preso in esame, ed essa non è scindibile da una spiegazione corretta ed adeguata dell'oggetto stesso"³⁰.

Se il ragionamento per fini è caratteristico del pensiero religioso-metafisico, sorge allora la domanda circa quale utilità esso può avere all'interno della scienza. In effetti, se l'unica causalità accettabile nei procedimenti scientifici è quella meccanica, la teleologia finisce con l'apparire come poggiante su di una causalità senza legge [*gesetzlose Kausalität*]³¹, proprio perché non è dato conoscere l'ipotetico intelletto supremo che avrebbe creato e ordinato il mondo. In realtà, Horkheimer avvicina il rifiuto kantiano di riconoscere la teleologia come metodo scientifico legittimo alla seguente osservazione di Hermann Cohen: "La teleologia non andrebbe considerata come un metodo di ricerca scientifica, ma esclusivamente come un punto di vista per la posizione del problema e per la corretta indicazione della ricerca. Il procedimento stesso della ricerca, invece, l'osservazione, il calcolo, l'esperimento, sono esclusivamente momenti della spiegazione meccanicistica, la sola che può valere come metodo"³².

Dall'esclusione kantiana della scientificità della teleologia e dalla sua riconduzione alla spiegazione per cause efficienti derivano secondo Horkheimer le conseguenze seguenti. 1) "I giudizi sugli organismi in quanto tali non sono giudizi d'esperienza"³³, e ciò perché, come è stato mostrato, le sensazioni corrispondenti non possono essere sussunte sotto i concetti universali dell'intelletto. 2) Il concetto di organismo non ha validità reale, si tratta solamente di un'idea, una finzione che non potrà mai essere dimostrata in quanto non ha nessun referente reale nell'esperienza. Perciò la ragione umana non potrà mai comprendere compiutamente l'accadere organico. 3) In effetti, contrariamente alla sintesi intellettuale,

²⁹ Ivi, p. 36.

³⁰ L. Geninazzi, *op. cit.*, p. 147.

³¹ M. Horkheimer, *Zur Antinomie der teleologischen Urteilskraft*, cit., p. 40.

³² Ivi, p. 41. Traduzione ripresa da L. Geninazzi, *op. cit.*, p. 146.

³³ M. Horkheimer, *Zur Antinomie der teleologischen Urteilskraft*, cit., p. 42.

la sintesi della facoltà di giudizio non produce degli oggetti reali, ma solamente degli enti di ragione. L'unità di tali esseri organizzati è un'unità finalistica che riguarda il legame dei concetti tra loro e non la natura degli esseri stessi. 4) La conclusione finale è che in biologia l'unico principio di spiegazione propriamente scientifico è quello della causalità meccanica, allo stesso modo che per la natura inorganica.

Dopo aver esposto nella seconda sezione il metodo meccanicista, consistente nella derivazione del tutto dalle parti nell'ambito della conoscenza empirica, Horkheimer volge la sua attenzione nella sezione successiva verso l'idea secondo cui questo metodo starebbe a fondamento dell'intera teoria della conoscenza kantiana. Se nella prefazione alla seconda edizione della *Critica della Ragione pura* viene detto che la ragione, "riguardo ai principi conoscitivi, è un'unità del tutto autonoma, sussistente per sé, in cui ogni membro, come in un corpo organico, esiste in vista degli altri e tutti esistono in vista di ciascuno"³⁴, e più avanti che essa "risulta fornita di una vera e propria articolazione unitaria, in cui tutto è organo, cioè rimanda a ciascun membro, come ciascun membro al tutto"³⁵, tuttavia la spiegazione del suo funzionamento deve avvenire anche in questo caso secondo il principio meccanicista. Kant distingue dunque, tra gli elementi che compongono la conoscenza umana, degli elementi a priori e degli elementi empirici: ma allo stesso modo in cui gli organismi che costituiscono l'oggetto di studio della biologia devono essere spiegati in modo additivo, così anche per quanto concerne la teoria della conoscenza gli elementi di quest'ultima devono essere posti in una connessione meccanica. Horkheimer insiste sull'arbitrarietà di quest'operazione, che si rende evidente soprattutto nel caso della teoria della rappresentazione kantiana. I tre elementi che compongono la *Vorstellungstheorie* di Kant sono: la sensibilità, l'intelletto e il materiale empirico.

Le sensazioni empiriche esistono innanzitutto in modo del tutto indipendente dalle forme della sensibilità, anche se noi le riceviamo già elaborate da queste ultime. Il materiale empirico è dunque da concepire come una molteplicità caotica, che viene organizzata solamente in seguito all'azione della funzione sintetica. Ciò significa distinguere tra un lato oggettivo e un lato soggettivo della conoscenza, che entrano in contatto solamente al momento della sintesi. Ma qui si chiede Horkheimer: chi assicura che proprio questi momenti costituiscano il tutto della conoscenza? E come si può parlare di una molteplicità disordinata in senso assoluto? E infine: come si può separare ciò che viene unito da ciò che unisce e avere in questo modo davanti agli occhi ancora un oggetto reale? La soluzione data da Kant circa l'unione degli elementi in un tutto è ad-

³⁴ I. Kant, *Critica della Ragione pura*, tr. it. di Piero Chiodi, UTET, Novara 2013, p. 48.

³⁵ Ivi, p. 56.

dirittura peggiore nel caso della teoria generale della conoscenza rispetto all'investigazione nel campo della biologia: perché se in quest'ultimo caso è almeno possibile appoggiarsi sull'esperienza procedendo in modo meccanicista, la tripartizione kantiana degli elementi della conoscenza non concede neanche questa possibilità. Anche ammesso che fosse possibile trattare la coscienza in modo così astratto, resterebbe comunque il problema di sapere se l'unità così raggiunta sia identica all'unità originaria, o se qualche elemento non sia andato perduto nella sua costruzione.

Queste difficoltà non sono sfuggite a Kant, il quale nella *Critica della Ragion pratica* avanza l'idea di un'unità diversa da quella meccanica, un'unità di natura architettonica:

Quando si ha che fare con la determinazione di una particolare facoltà dell'animo umano, secondo fonti, contenuti e confini, non si può, per la natura stessa della conoscenza umana, se non cominciare dalle sue parti, e da una loro precisa e (per quel che possibile, nell'attuale condizione degli elementi già acquisiti) completa esposizione. Ma, ancora, va posta una seconda attenzione più tipicamente filosofica e architettonica: ad afferrare, cioè, correttamente l'idea del tutto e, a partire da essa, a cogliere tutte le singole parti nel loro rapporto reciproco, per mezzo della loro deduzione dal concetto di quell'insieme in una pura facoltà razionale.³⁶

Tuttavia, questa unità di tipo diverso viene aggiunta dal soggetto soltanto a un secondo livello, secondo un modello concettuale che Kant stesso paragona all'architettura. Il soggetto non farebbe che assommare i dati sensibili, in sé caotici e rapsodici, al fine di ottenere un'unità meccanica che può essere considerata da un altro punto di vista come, per l'appunto, un "punto di vista", un'idea dal valore euristico che sorge dalla prima col solo scopo di completarla sistematicamente. Horkheimer dubita fortemente che la critica della conoscenza possa essere avvicinata a questo modello architettonico: in effetti "una pietra isolata senza relazione ad un edificio [è] sempre ancora una pietra, ma un frammento di *conoscenza* isolato non è più affatto un *frammento* di conoscenza"³⁷. Ciò che qui Horkheimer vuole dire è che il significato delle singole parti è fondamentalmente diverso a seconda dell'unità in cui sono poste: la teoria della conoscenza richiede cioè un tipo sistematico di unità qualitativamente diverso dal tipo meccanicista, in quanto in esso non è possibile separare le parti dal tutto senza che vada perduta la totalità stessa.

³⁶ I. Kant, *Critica della Ragion pratica*, tr. it. di Vittorio Mathieu, Bompiani, Milano 2017, p. 49.

³⁷ M. Horkheimer, *Zur Antinomie der teleologischen Urteils kraft*, cit., p. 60.

Nella conclusione di questa terza sezione, Horkheimer si chiede ancora una volta se la spiegazione meccanicista delle più svariate totalità sia la sola possibile nell'ambito scientifico-filosofico. In effetti appare ormai in modo chiaro che l'ordine sistematico che viene aggiunto in un secondo momento non lascia immutato il significato delle parti. La soluzione kantiana del problema della totalità, consistente nell'aggiungere un'idea euristica e formativa posteriormente all'operazione meccanica di addizione dei dati, si rivela essere intimamente contraddittoria. Si tratta dunque di ricercare nell'ultima sezione un nuovo concetto di totalità, con la consapevolezza che con la sua introduzione viene modificata anche la determinazione dell'oggetto stesso.

Horkheimer apre la quarta e ultima sezione della sua ricerca con un richiamo ai risultati delle scienze del suo tempo circa il problema del metodo della ricerca. Essi contraddicono l'approccio kantiano, che, afferma Horkheimer, è stato senza dubbio molto condizionato dal procedimento meccanicista in voga nell'epoca classica della fisica. Dopo aver riportato per esteso il passo di Planck precedentemente citato riguardante l'insufficienza della spiegazione meccanicista nel caso dei processi irreversibili, Horkheimer si chiede se rimanga comunque qualcosa da salvare della trattazione kantiana dell'antinomia del giudizio teleologico, se vi sia cioè in essa un elemento non dogmatico. A questo proposito, la finalità materiale interna proposta da Kant per la spiegazione del divenire organico può essere considerata essa stessa dogmatica, se con essa si intende un'intenzionalità, una volontà, come il filosofo di Königsberg stesso sembra suggerirlo. E tuttavia, in altri luoghi della *Critica del Giudizio*, e particolarmente nel paragrafo 65, Horkheimer crede di rintracciare una considerazione legittima della categoria di totalità. In questo paragrafo, Kant effettua una distinzione tra il concetto di organismo e quelli di macchina e d'opera d'arte. Scrive Kant a proposito dell'organismo:

In un simile prodotto della natura ogni parte è pensata come esistente per mezzo delle altre, e per le altre e il tutto, vale a dire come uno strumento (organo); il che però non basta (perché potrebbe essere anche uno strumento dell'arte, e quindi essere rappresentata solo come uno scopo possibile in generale); dev'essere pensata come un organo che produce le altre parti (ed è reciprocamente prodotto da esse), mentre nessuno strumento dell'arte può essere così, ma solo quello della natura che fornisce tutta la materia agli strumenti (anche a quelli dell'arte); solo allora e solo per questo un tale prodotto, in quanto essere organizzato e che si organizza da sé, può esser chiamato un fine della natura.³⁸

³⁸ I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 429.

Proprio perché nel caso dell'organismo naturale non va pensato un essere razionale fuori da esso che lo produca, ma il principio della produzione è interno all'organismo stesso, sarebbe meglio secondo Kant chiamarlo un "analogo della vita"³⁹ piuttosto che un "analogo dell'arte"⁴⁰. Tuttavia, Kant rifiuta immediatamente tale designazione, in quanto essa condurrebbe necessariamente all'ipotesi ilozoistica o all'attribuzione alla materia di un principio estraneo, come un'anima, che la governi. In generale, Kant sembra essere stato inquietato dall'idea di una considerazione non meccanicistica delle entità naturali: ma, come rimarca Horkheimer, egli associa tale possibile diversa considerazione all'idea di un essere razionale che stia a fondamento della possibilità degli organismi. Queste dissonanze e contraddizioni non alterano tuttavia la sostanza del suo pensiero biologico: come si è visto in precedenza, quest'ultimo dipende dall'accettazione esclusiva del meccanicismo come principio di spiegazione scientifica, accettazione radicata alla base del suo sistema.

A questo punto Horkheimer richiama l'attenzione su di una dottrina kantiana fondamentale: quella dell'intelletto ectipo. Secondo Kant, l'intelletto umano è un *intellectus ectypus* che ha la proprietà di "procedere dalle parti, come principii universalmente pensati, alle diverse forme possibili che si debbono sussumere, come conseguenze"⁴¹. Detto altrimenti, noi pensiamo sempre il tutto come dipendente dalle parti, e cadremo in contraddizioni qualora, invece di conoscere discorsivamente come solo possiamo farlo, cercassimo di rappresentarci un tutto che sia "il principio della possibilità del legame delle parti"⁴². Horkheimer obietta a Kant che, se tale teoria fosse vera, i composti che risultano dal movimento delle parti sarebbero del tutto casuali, perché non vi sarebbe nessuna legge di natura che determinasse precisamente "perché queste parti e nessun'altra sono unite e concorrono in un tutto determinato in questo modo e nessun altro"⁴³. Inoltre, "Ciò che ad ogni volta si unisce e come è articolata l'unione non potrebbe essere considerato come regolato dal tutto e sarebbe a tal riguardo arbitrario, poiché tutte le leggi avrebbero da riferirsi unicamente a dei cambiamenti delle parti e non affermerebbero mai la dipendenza di qualche fatto dal sistema"⁴⁴.

D'altra parte, è Kant stesso a parlare di una "contingenza della forma dell'oggetto"⁴⁵, così come di una "contingenza del legame delle parti"⁴⁶:

³⁹ Ivi, p. 431.

⁴⁰ Ivi, p. 429.

⁴¹ Ivi, p. 497.

⁴² Ivi, p. 499.

⁴³ M. Horkheimer, *Zur Antinomie der teleologischen Urteilskraft*, cit., p. 66.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 475.

⁴⁶ Ivi, p. 497.

tutto ciò è, secondo Horkheimer, una conseguenza del dogma dell'*intellectus ectypus*. La categoria di totalità, che sola potrebbe ovviare alla contingenza dell'organismo dandogli una legge interna, è secondo Kant solamente una finzione, uno strumento euristico, che non ha corrispondenza nella realtà. Al fine di dargli un pieno valore conoscitivo, bisognerebbe quindi presupporre un altro tipo di intelletto: si tratta dell'*intellectus archetypus*. Kant lo descrive nei seguenti termini: Ma noi possiamo concepire anche un intelletto che, non essendo discorsivo come il nostro, ma intuitivo, vada dall'universale sintetico (dall'intuizione d'un tutto come tale) al particolare, vale a dire dal tutto alle parti; il quale perciò, e con esso la sua rappresentazione del tutto, non contenga la contingenza del legame delle parti per rendere possibile una forma determinata del tutto [...]”⁴⁷.

Se per Kant questo tipo di intelletto è interamente estraneo a quello umano, qual è invece l'opinione di Horkheimer riguardo una tale possibilità di procedere dal tutto alle parti? Nei paragrafi finali della sua ricerca, Horkheimer accenna ad un modo di affrontare la questione del rapporto tra le parti e il tutto diverso da quello meccanicista. Senza entrare in una discussione specifica di questo altro tipo di spiegazione scientifica, il giovane autore si limita a enunciare i risultati conseguiti dalla rivoluzione epistemologica a cui si è accennato in precedenza. In particolare, egli si rifà alla dottrina delle qualità formali sostenuta fra gli altri dal suo maestro Hans Cornelius. In contrapposizione all'impostazione kantiana, questa dottrina “dice che un tutto, in quanto tale, possiede proprietà che vanno perse nella divisione delle parti, poiché si realizzano solo nell'unità che ci si presenta al livello più originario”⁴⁸. Horkheimer si appoggia dunque ai risultati più recenti della ricerca scientifica per confutare il dogma dell'intelletto ectipo. Citando Cornelius, egli afferma che le qualità formali sono una proprietà fondamentale della nostra coscienza, e addirittura l'immediatamente dato, di modo che “la conoscenza di queste proprietà [*Eigenschaften*] dei complessi nella nostra elaborazione [*Entwicklung*] precede ovunque la conoscenza delle proprietà delle singole parti”⁴⁹.

Equiparando il concetto di totalità a quello di forma, e facendo della forma il principio unificante delle parti (e non, come in Kant, un principio accessorio che sta accanto a quello del movimento delle parti in senso meccanicista, il solo che in realtà vale come principio di spiegazione), Horkheimer effettua dunque una modificazione della posizione del problema del rapporto tra le parti e il tutto. Potrebbe allora sembrare naturale pensare che il superamento del dogma dell'intelletto ectipo avvenga

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ M. Horkheimer, *Zur Antinomie der teleologischen Urteilskraft*, cit., p. 67; tr. It. di L. Geninazzi, *op. cit.*, p. 152.

⁴⁹ Ivi, p. 68.

in direzione di una piena adesione alla concezione dell'intelletto archetipo. Questo significherebbe una significativa vicinanza della posizione horkheimeriana a quella hegeliana, per cui "il legame tra i vari fenomeni è conoscibile [...] in quanto la realtà stessa non è altro che l'automovimento del soggetto in cui la sostanza giunge a coscienza"⁵⁰. Tuttavia Horkheimer è chiaro su questo punto: non vi è bisogno di ricorrere all'ipotesi di un intelletto divino (nei termini di Kant, Hegel parla invece di Spirito) per concepire non meccanicisticamente il concetto di totalità; in questo Horkheimer è distante anche dalle teorie vitalistiche a lui coeve. Come sottolinea invece con piena ragione Geninazzi, l'uso che Horkheimer fa del concetto di totalità è piuttosto di ordine *metodologico*:

Aderendo all'evoluzione scientifica sul problema dell'organismo e delle qualità formali Horkheimer pone in atto una rivalutazione metodologica del concetto di organismo, cioè un uso del principio della finalità che vale in connessione con oggetti determinati: il primato del tutto sulle parti acquista così una sua validità nell'ambito della scienza senza che per questo lo stesso concetto di totalità venga ipostatizzato metafisicamente come modello generale e universalmente valido della realtà.⁵¹

È l'evoluzione stessa delle scienze che conduce secondo Horkheimer a considerare come superata l'impostazione kantiana. I risultati della *Gestalttheorie* dimostrano che la categoria di totalità non deve essere considerata solo come mero principio euristico in certi ambiti del sapere, ma anche che essa è l'unico principio di spiegazione legittimo, là dove le cause efficienti si rivelano invece essere del tutto inappropriate. Questa particolare attenzione che Horkheimer riserva ai procedimenti scientifici più recenti rende chiaro che la sua adesione all'idea del primato del tutto sulle parti non si situa su di un piano dogmaticamente metafisico. La finalità materiale teorizzata da Kant ma da lui stesso non sufficientemente sviluppata viene ripresa in un'ottica che si oppone alle pretese totalizzanti dell'idealismo come del vitalismo. Essa conosce con Horkheimer una trasformazione propriamente materialistica, in quanto strumento metodologico adeguato alla comprensione di determinati oggetti. Geninazzi riassume questa trasformazione avvenuta nel corso di questo scritto nel modo seguente:

In conclusione il kantismo antropologizzato giunge con Horkheimer a riformulare la problematica posta da Kant trasformandola in un senso 'materialistico': il lato materiale della conoscenza, anziché essere pura molteplicità

⁵⁰ L. Geninazzi, *op. cit.*, p. 153.

⁵¹ *Ivi*, p. 154.

caotica e informale da inserire in uno schema di successione spazio-temporale sotto la categoria di causa ed effetto, si presenta come struttura scientificamente conoscibile nei suoi nessi, come totalità strutturata, che deve essere studiata in quanto tale, senza imporle uno svolgimento filosofico astratto che la debba inverare. Una simile linea interpretativa, che Horkheimer fa emergere a partire dalla rivalutazione di un uso metodologico e non metafisico di totalità e da una diversa valutazione dell'antinomia kantiana su meccanismo e finalità, laddove investa globalmente la considerazione del sistema kantiano e i tentativi filosofici ad esso connessi, tende inevitabilmente a rompere le rigide separazioni fra intelletto e ragione, fra scienza della natura e analisi della società.⁵²

3. La *Critica del Giudizio* di Kant come legame fra la filosofia teoretica e la filosofia pratica

Horkheimer introduce la problematica al centro del suo scritto di abilitazione del 1925, vale a dire l'unificazione delle due parti della filosofia critica kantiana in un unico principio, sottolineando la natura continuativa della preoccupazione del filosofo di Königsberg riguardo alla costruzione di un sistema unitario. Questa preoccupazione emerge già dall'introduzione alla prima edizione della *Critica della Ragion pura*, e trova il proprio completamento con la *Critica del Giudizio*. Anche se nell'*Opus postumum* Kant lascerà intendere di non essere pienamente soddisfatto dei risultati dell'ultima *Critica*, Horkheimer dichiara di interessarsi nel suo lavoro esclusivamente a quest'ultima, che nelle intenzioni di Kant doveva svolgere, come si legge nell'Introduzione, la funzione di “mezzo per riunire in un tutto le due parti della filosofia”⁵³. Queste due parti sono la filosofia teoretica, che si occupa dei principi a priori della conoscenza della natura, e la filosofia pratica, che si occupa invece dell'etica.

Horkheimer fa notare immediatamente che tale divisione della filosofia trascendentale in due parti riposa su di un presupposto fondamentale della filosofia kantiana, vale a dire la divisione delle facoltà dell'animo umano. Quest'ultima ha a sua volta come presupposto storico la psicologia razionale wolffiana così come la separazione della facoltà conoscitiva dalla facoltà di desiderio effettuata da Johannes Nikolaus Tetens. L'intento di Horkheimer è valutare le conseguenze di questa divisione riguardo a specifici problemi kantiani. In linea generale, essa comporta non solo la fratturazione della personalità in un essere conoscente ed un essere voli-

⁵² Ivi, pp. 154-55.

⁵³ I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 21.

tivo, ma anche e soprattutto “la divisione tra un mondo nel senso di un oggetto della conoscenza e un mondo come oggetto della nostra attività sensata, tra un mondo naturale e un mondo della libertà”⁵⁴.

Un primo modo in cui Kant ha cercato di superare questa dicotomia è stato assegnare il primato alla ragion pratica. In effetti, anche l’interesse teoretico, in quanto interesse, è in fin dei conti pratico. Tuttavia Horkheimer ritiene che in questo modo non venga del tutto superata la dicotomia tra intelletto e ragione. Nell’espone le differenze tra queste due istanze, il giovane filosofo si concentra soprattutto sul tipo di concetto di unità che è in gioco nei due casi. Come già aveva fatto nel suo scritto di laurea, Horkheimer mette in evidenza la distinzione tra un tipo distributivo, discorsivo, sommativo di unità anche definibile come aggregato, ed un tipo collettivo, archetipo, formato [*gestaltet*] altrimenti chiamato sistema. In altre parole, “La divisione originaria che è alla base della filosofia kantiana comporta dunque che la funzione dell’organizzazione sensata [*sinnvolle Gestaltung*] del mondo come attributo di una singola facoltà [*Einzelvermögen*] cada da un lato e la realtà come prodotto di un’altra singola facoltà coincida con le costruzioni di una scienza della natura meccanicista”⁵⁵.

Il compito della *Critica del Giudizio* è precisamente quello di tentare di superare questo abisso che la costituzione della filosofia critica stessa implica. Ciò avviene attraverso la trattazione di un tipo particolare di unità, che porta il marchio sia dell’intelletto che della ragione. La facoltà adeguata alla comprensione di queste unità è il giudizio, che deve mediare tra i concetti dell’intelletto e le idee della ragione. In effetti la natura in generale, gli organismi naturali e gli oggetti estetici (i tre tipi di tali unità a cui Horkheimer consacra a ognuna una sezione del suo lavoro) hanno la doppia caratteristica di essere oggetti reali, di cui si può fare esperienza, e di portare il segno della finalità. L’identificazione di soluzioni a questi problemi, conseguenti nel quadro della filosofia trascendentale, è l’intenzione che Horkheimer si propone.

La prima unità sistematica che si incontra nella realtà è secondo Kant la natura stessa. Essa viene descritta, al pari delle altre unità dello stesso tipo come un caso felice di coincidenza tra un oggetto e il funzionamento della nostra ragione. Ciò che mette in moto quest’ultima nei confronti della natura come totalità è il fatto che, anche se non è possibile assicurare mediante l’utilizzo dell’intelletto l’unità dell’esperienza, vale a dire la sussunzione di tutte le leggi particolari di natura sotto un unico princi-

⁵⁴ M. Horkheimer, *Über Kants Kritik der Urteilkraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Vernunft*, cit., p. 85.

⁵⁵ *Ivi*, p. 90.

pio, tale unità sistematica rimane comunque un presupposto necessario della ricerca scientifica, in quanto senza di essa non vi sarebbe una guida nell'esperienza. Secondo Kant si tratta di un'idea della ragione, che in quanto tale ha un carattere problematico: da una parte essa deve essere presupposta necessariamente, mentre dall'altra non può essere scientificamente dimostrata.

La soluzione di Kant a questo problema è l'affermazione di un particolare principio trascendentale della conoscenza della facoltà riflettente di giudizio: la finalità formale della natura. Come già visto in precedenza, questo principio è necessario ai fini dell'indagine scientifica: tuttavia si tratta solamente di un principio regolativo, di un filo conduttore per la ricerca, che non potrà mai avere valenza costitutiva. In tale rapporto tra l'esperienza e il principio regolativo, Horkheimer fa notare l'importanza del concetto di caso [*Zufall*]. Al fine di cercare una migliore soluzione al problema di questo rapporto, il giovane filosofo analizza la deduzione dei concetti puri dell'intelletto della *Critica della Ragion pura*. Qui Kant fonda l'unità dell'esperienza a partire dall'unità della coscienza: in effetti, non è possibile conoscere nulla che non entri nella connessione unitaria della coscienza. È a quest'unità che bisogna ricorrere se si vuole assicurare l'ordine e la legalità dei fenomeni. Ma come fa notare Geninazzi:

questa unità dell'esperienza non ha nulla di sistematico: essa esprime semplicemente la possibilità di analogie dell'esperienza (come vengono definite da Kant) sulle quali si fonda l'organizzazione categoriale dei dati empirici. La ricchezza dell'esperienza, nelle sue articolazioni di generi e specie, legittima il desiderio di scoprirvi un ordine comprensibile e di giungere ad una visione coerente da una materia così confusa, ma non fonda certamente una ricompressione scientifica delle leggi scoperte dall'intelletto.⁵⁶

Horkheimer rileva per l'appunto la problematicità di un concetto di unità nel senso di unità costituita dall'intelletto. A ben vedere, questo modo di giustificare l'unità della natura attraverso l'unità della coscienza si fonda su di un presupposto dogmatico diffuso nel contesto scientifico dell'epoca di Kant: quello cioè secondo cui la possibilità della natura si fonda sulla legge di causalità. In effetti, la natura di cui è questione in Kant è la natura studiata dalla scienza pura della natura, la stessa la cui conoscenza è secondo Wolff affare della ragione in antitesi con l'esperienza. Secondo Horkheimer Kant sarebbe rimasto alla visione scientifica dello studio della natura nel senso di una fisica razionale, costituita dai più generali principi a priori, precludendosi così la comprensione dell'esperienza, che difatti egli qualifica come un sapere solamente in senso improprio.

⁵⁶ L. Geninazzi, *op. cit.*, p. 160.

A questo punto Horkheimer fa notare la presenza di una lacuna all'interna della deduzione trascendentale, che può aprire alla possibilità di un'altra soluzione al problema della finalità formale. In effetti, le condizioni di possibilità dell'unità della coscienza da Kant identificata con l'intelletto sono al contempo condizioni di possibilità dell'esperienza: ciò che era così sfuggito agli occhi di Kant, vale a dire che l'unità della coscienza è strettamente legata ai contenuti concreti dell'esperienza, appare così come una lacuna da completare in senso positivo attraverso l'evidenziamento di principi trascendentali che non hanno più unicamente un valore regolativo, ma anche costitutivo. Si consideri il passo seguente tratto dall'Appendice alla Dialettica trascendentale della *Critica della Ragion pura*: "Se fra i fenomeni che ci stanno innanzi ci fosse una differenza tanto grande [...] che neppure il più sottile intelletto fosse in grado di scoprire la benché minima somiglianza confrontando un fenomeno con l'altro [...], la legge logica dei generi non rimarrebbe in piedi e neppure rimarrebbe il concetto di genere o un qualsiasi concetto universale; e addirittura non rimarrebbe l'intelletto, che non si occupa che di questi"⁵⁷.

In altre parole, l'esperienza non è più quel caotico aggregato che sembrava essere precedentemente, un aggregato sul quale applicare poi in seconda battuta il principio finalistico. Il principio trascendentale in questione si trova invece già da sempre all'interno dell'esperienza, unito a essa. Si vede come la lacuna della deduzione trascendentale evidenziata da Horkheimer sia stata in qualche modo avvertita da Kant stesso, il quale tenta di porvi rimedio in passi come quello appena citato. È da notare anche l'uso fatto da Horkheimer di tali affermazioni: sulla scia del kantismo antropologizzato del suo maestro Cornelius, il giovane filosofo concepisce l'unità della coscienza come intimamente legata ai dati empirici. Da questo punto di vista, egli è capace di apportare una risposta positiva al problema della finalità formale della natura diversa da quella data da Kant nella *Critica del Giudizio*. Questo principio non è cioè secondo lui un caso felice che serve unicamente a orientare la ricerca, bensì un principio costitutivo immanente. Horkheimer insiste sull'idea dell'impossibilità di una conoscenza del particolare assolutamente particolare: è il paragonare, il comparare, a costituire il modo di procedere delle facoltà conoscitive umane, cosa che rende possibile il sistema in modo reale e non più solamente progettato.

La conclusione alla quale giunge Horkheimer in questa prima sezione è che il principio della finalità formale non deve più essere con-

⁵⁷ I. Kant, *Critica della Ragion pura*, cit. pp. 514-15.

siderato come adeguato unicamente al giudizio riflettente ma anche al giudizio determinante. L'oggetto verso il quale questo principio è stato rivolto nel corso della trattazione, vale a dire la natura in generale, deve essere considerato come un sistema unitario a tutti gli effetti. A questo punto scompare la rigida dicotomia che Kant aveva posto tra il regno della natura retto dal meccanicismo e il regno della libertà retto dal finalismo: "Almeno in questo punto non esiste 'quell'incommensurabile abisso' che Kant cercava di superare: l'idea si trova realizzata nella realtà e la realtà si è sollevata al livello dell'idea. Non vi è bisogno ai fini della conciliazione di un principio regolativo che faccia da ponte, perché qui l'unità dell'intelletto porta le caratteristiche dell'unità della ragione, fra i due tipi di unità regna non la differenza, bensì l'identità"⁵⁸.

Dopo aver discusso la finalità formale della natura in generale, Horkheimer si rivolge agli oggetti che Kant prende specificamente in considerazione nella *Critica del Giudizio*: gli oggetti estetici e gli organismi. Horkheimer precisa sin da subito che non è sua intenzione analizzare la legittimità dell'accostamento di due ambiti della cultura tanto diversi quali l'arte e la biologia. Per il giovane filosofo è sufficiente rilevare come l'intento di fondo di Kant fosse quello di indagare unitariamente quelle unità che si presentano formate in modo finalistico, indagine motivata dal rilevamento che la facoltà preposta a cogliere queste unità sistematiche è, sia nel caso dei prodotti estetici che dei prodotti organici, il giudizio riflettente.

Horkheimer comincia dunque col definire in cosa consista la finalità estetica: "Secondo Kant la finalità insita in un oggetto estetico consiste nel fatto che 'la forma di un dato oggetto nell'intuizione empirica è di natura tale che la comprensione [*Auffassung*] del molteplice da parte della immaginazione è in accordo con la esibizione [*Darstellung*] di un concetto dell'intelletto'"⁵⁹.

Al fine di comprendere meglio cosa intenda Kant quando parla di un incontro tra l'intuizione sensibile e un concetto dell'intelletto, citiamo per esteso la spiegazione di Geninazzi del passo appena citato. Riguardo ai due procedimenti dell'*Auffassung* e della *Darstellung*, egli dice che:

Il primo di essi consiste nel fatto che la molteplicità sensibile offerta dall'esperienza viene formulata in immagini, che Kant chiama "intuizioni sensibili"; ciò è ottenuto dalla facoltà della immaginazione in quanto essa rappresenta una funzione sintetica sensibile non ancora intellettuale. L'altro procedimento

⁵⁸ M. Horkheimer, *Über Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Vernunft*, cit., pp. 108-109; tr. it. di L. Geninazzi, *op. cit.*, p. 161.

⁵⁹ Ivi, p. 162.

(quello definito “esibizione”) consiste nel porre accanto al concetto una intuizione corrispondente. Ciò che rende possibile questo incontro fra intuizioni sensibili e concetto è lo schematismo trascendentale. Produrre questa “esibizione” è compito del giudizio.⁶⁰

In altre parole, lo schema ha il ruolo di mediare tra l’universalità del concetto e la molteplicità dell’esperienza. Nel caso in cui il procedimento dell’esibizione consista nel cercare il concetto nella cosa singola, si ha allora a che fare con il compito della ricerca in senso proprio, ricerca guidata dal giudizio riflettente; nel caso invece in cui il movimento di riferimento sia quello inverso, vale a dire quando il concetto è già dato, si ha invece a che fare col giudizio determinante. Horkheimer prosegue specificando che le differenze estetiche degli oggetti sono date proprio dal grado in cui l’oggetto si adatta alla presentazione di un concetto. Là dove si verifica un incontro felice tra l’immaginazione come facoltà delle intuizioni a priori e l’intelletto come facoltà dei concetti, là si produce un sentimento di piacere: in questo caso, si deve parlare di una finalità dell’oggetto, che non viene giudicato a partire da alcun concetto già noto.

Horkheimer fa notare in seguito il fatto che Kant fonda in modo unitario la finalità formale della natura e quella degli oggetti estetici. In effetti, in entrambi i casi la finalità non è *costituita* dalla nostra facoltà conoscitiva: di conseguenza essa appare come un mero caso. Inoltre, sia nel caso della finalità formale della natura sia nel caso della finalità estetica, è in gioco un accordo tra l’immaginazione e l’intelletto, un accordo soggettivamente prodotto, che per Kant rappresenta, secondo Horkheimer, un principio fondamentale della filosofia trascendentale in generale. In effetti, tale accordo è la condizione di possibilità della sistematicità dell’esperienza oggettiva.

Prima di proseguire con una critica alla teoria della formazione empirica dei concetti di Kant come fondamento della sua estetica, Horkheimer si preoccupa di scansare degli equivoci che potrebbero sorgere a partire da quanto detto a proposito dell’accordo tra immaginazione e intelletto. È sbagliato ritenere che qualsiasi forma che possa valere come esempio di un determinato concetto sia sempre da considerarsi bella: in effetti, là dove vi è una semplice corrispondenza, senza altri presupposti, tra un oggetto e un concetto, si deve parlare piuttosto di una conoscenza determinante. La finalità estetica si produce invece quando l’intuizione sensibile viene posta in accordo dallo schema dell’immaginazione con la legalità dell’intelletto in generale. Con le parole di Horkheimer, un oggetto sarebbe da considerarsi estetico secondo Kant “quando esso non appare

⁶⁰ *Ibidem.*

semplicemente come un esempio di un determinato concetto universale, là dove la possibilità universale della sua comprensibilità concettuale appare chiara senza riferimento a un concetto determinato”⁶¹.

Ora secondo Horkheimer la complessa costruzione dello schematismo trascendentale è stata intrapresa da Kant per rimediare alla lacuna esistente nel suo sistema tra la coscienza e l’esperienza. Ma così come secondo il giovane filosofo non vi era bisogno nel capitolo sulla deduzione trascendentale di fondare l’unità della natura sull’unità della coscienza per porre rimedio al divario esistente tra il mondo empirico e l’intelletto, allo stesso modo è superfluo ipotizzare uno schema dell’immaginazione che dovrebbe mediare tra il concetto e la molteplicità dell’esperienza. Al fine di comprendere la genesi e l’utilizzo dei concetti empirici, è sufficiente notare come “tutti i concetti di classe, quali che essi siano, i più universali come i più inferiori, poggiano sulla comparazione trascendentalmente condizionata degli oggetti. Essi non significano altro che ciò che vi è di comune tra quegli oggetti che ricadono sotto di essi”⁶².

Richiamandosi al kantismo antropologizzato del suo maestro Cornelius, Horkheimer afferma che tale comparazione sintetica, nella misura in cui rivela la connessione immediata dei dati dell’esperienza, consente di trovare una soluzione alla separazione tra sensibilità e intelletto che rende inutile lo schematismo. Con le parole di Horkheimer, “Né sorgono concetti mediante uno schema, né concetti già formati vengono riferiti agli oggetti mediante lo schema stesso; al contrario possiamo ottenerli a partire dal materiale empirico mediante le funzioni sintetiche dell’intelletto e in questo modo generale i concetti risultano necessariamente in relazione con il materiale dell’esperienza. Non c’è affatto necessità di postulare uno schema dell’immaginazione”⁶³.

Oltre a produrre schemi, l’immaginazione ha anche la funzione secondo Kant di formare un’*immagine* a partire dal molteplice dell’intuizione. Ora secondo Horkheimer anche questa seconda funzione è superflua, e ciò perché essa presuppone la rappresentazione errata dell’esperienza come puro caos, rappresentazione che era già stata l’oggetto della confutazione della tesi di laurea del 1922. In realtà è possibile parlare di elementi sensibili, ci dice Horkheimer, solamente a partire dal momento in cui li abbiamo astratti e isolati dalla totalità alla quale originariamente appartenevano. L’esperienza si presenta dunque già da sempre come strutturata. Non vi è dunque bisogno di supporre che l’immaginazione sia una facoltà formatrice di immagini [*bildformendes Vermögen*], così

⁶¹ M. Horkheimer, *Über Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Vernunft*, cit., p. 117.

⁶² Ivi, p. 118.

⁶³ Ivi, p. 118-119; tr. it. di L. Geninazzi, *op. cit.*, 164.

come non ve n'è di teorizzare che questa facoltà sia schematizzatrice [*schematisierendes Vermögen*]⁶⁴. Entrambe le soluzioni sono ugualmente false perché falso è il problema che dovrebbero risolvere: l'esperienza non ha bisogno di essere sintetizzata per potersi adeguare a un concetto, poiché essa si dà *già da sempre* in una connessione sintetica. Inoltre, Horkheimer mette in evidenza come l'insostenibilità della concezione kantiana dell'immaginazione renda insostenibile l'estetica kantiana tutta intera, in quanto l'accordo di sensibilità e intelletto che l'immaginazione ha il compito di produrre non ha niente a che fare con il sentimento di piacere, ma rappresenta piuttosto la condizione di possibilità di base della nostra conoscenza.

In generale, bisogna riconoscere secondo Horkheimer che la separazione del materiale della conoscenza dalla forma della conoscenza costituisce il principale presupposto dogmatico di Kant. A questo proposito, si può notare come all'interno di questa prospettiva vada da sé la necessità di postulare un *medium* tra i due lati: ma come afferma Horkheimer, più che risolvere veramente il problema, si giunge così solamente all'ipostatizzazione di una nuova facoltà, l'immaginazione. La soluzione horkheimeriana è coerente con la sua formazione gestaltista-corneliana: le diverse facoltà conoscitive vanno concepite come unite in un'armonia originaria, un'armonia non artificiosamente costruita come nel caso di Kant, bensì come necessaria condizione di possibilità di tutta la nostra conoscenza.

Di passaggio, l'insufficienza dell'approccio kantiano alle unità finalistiche si rivela anche nell'Analitica del sublime, dove l'accordo da ricercare non è più quello tra l'immaginazione e l'intelletto, bensì quello tra l'immaginazione e la ragione. Così come nel caso della facoltà estetica di giudizio in generale l'armonia tra le diverse facoltà finiva con l'apparire esteriore e artificiosa, allo stesso modo nel caso del sublime l'unità prodotta dall'accordo tra l'immaginazione e la ragione non è veramente sistematica. Anche qui la ragione di tale inadeguatezza va ricercata nel dogma kantiano fondamentale, vale a dire la caoticità dell'esperienza che può essere colta e costituita solamente in aggregati meccanicisti. Il compito della riforma materialista horkheimeriana del kantismo è di conseguenza quello di mostrare che la facoltà conoscitiva in generale può realmente operare secondo delle idee finalistiche, così come era stato dimostrato nella prima sezione nel caso dell'ordine globale della natura. Prima di passare allo studio delle unità materiali che possono effettivamente essere concepite in modo sistematico, Horkheimer si sofferma nella conclusione di questa seconda sezione sulla possibilità di una fondazione dell'e-

⁶⁴ M. Horkheimer, *Über Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Vernunft*, cit., p. 119.

estetica diversa da quella proposta da Kant. Molto brevemente, Horkheimer si richiama all'estetica del suo maestro Cornelius, affermando che nell'ambito dell'arte è necessario un tipo di conoscenza diversa da quella concettuale. Se per Kant la differenza tra gli oggetti estetici era data dal grado in cui essi rivelano l'accordo tra l'immaginazione e l'intelletto, Horkheimer sostiene invece che i principi dell'estetica non sono tanto scientifici [*wissenschaftlich*] quanto piuttosto specificamente artistici o tecnici [*künstlerisch*]⁶⁵. In una nota posta verso l'inizio della terza e ultima sezione, il giovane filosofo rimprovera a Kant di non aver distinto a sufficienza tra due tipi di finalità oggettivo-formale, una che riguarda gli oggetti estetici e l'altra che concerne invece le figure matematiche. In accordo con il gestaltismo corneliano, Horkheimer suggerisce che il piacere estetico è qualcosa di fondamentalmente diverso dalla risoluzione di un compito matematico-scientifico: esso deriva invece dal fatto che "certe forme condizionano immediatamente in base alla loro semplice datità la cognizione [*Kenntnis*] della forma oggettuale [*Dingform*] alla quale appartengono"⁶⁶. L'estetica necessita dunque di una fondazione diversa da quella basata sul kantiano gioco delle facoltà: essa dipende in conclusione dalla percezione di una data forma in senso gestaltista.

Se nella sezione precedente il tipo di finalità analizzata da Horkheimer riguardava solamente l'armonia soggettiva delle diverse facoltà conoscitive, nel caso degli organismi, di cui è questione nella terza e ultima sezione del suo scritto di abilitazione, il tipo di finalità che entra in gioco costituisce invece "una qualità [*Beschaffenheit*] degli oggetti stessi"⁶⁷. Proprio perché riguarda oggetti concreti, la finalità propria ai prodotti della natura deve essere chiamata oggettiva. Ora, Horkheimer ricorda che la finalità oggettiva implicata nel giudizio teleologico è da distinguersi da altri due tipi di finalità oggettiva, ossia la finalità oggettiva formale e la finalità oggettiva relativa. La prima riguarda la conoscenza determinante, e Kant la chiama anche "finalità intellettuale"⁶⁸: essa si suddivide a sua volta, come abbiamo visto, tra un primo tipo che riguarda le figure geometriche come mezzo d'aiuto scientifico e un secondo tipo che sarebbe secondo Horkheimer quello adeguato alla conoscenza estetica. La finalità oggettiva relativa indica invece semplicemente la qualità di un oggetto naturale di poter servire da mezzo per i fini di un'altra creatura. Tuttavia non sono questi i tipi di finalità specifici alla critica del giudizio teleologico: in quest'ultimo caso, bisogna ricorrere alla finalità materiale interna, la quale, come abbiamo visto nella spiegazione della tesi di laurea

⁶⁵ Ivi, p. 125.

⁶⁶ Ivi, p. 127.

⁶⁷ Ivi, p. 126.

⁶⁸ I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 405.

di Horkheimer del 1922, non significa altro che un organismo è un fine a sé stesso, e non per un altro organismo. Detto altrimenti, “la critica del giudizio teleologico tratta di quegli oggetti naturali che corrispondono ad un’idea per sé stessi, senza legame con altri oggetti”⁶⁹.

Il compito specifico di questa sezione, in relazione al compito generale dell’unione della filosofia teoretica con la filosofia pratica, è quello di effettuare una “chiarificazione epistemologica [*erkenntnistheoretisch*] del concetto della forma organica”⁷⁰. Questa chiarificazione va in un senso opposto al lavoro principalmente confutatorio svolto nella sezione precedente: in questo caso, Horkheimer si propone di prolungare e continuare le teorie kantiane. Innanzitutto, occorre definire la struttura concettuale alla base dell’idea di organismo. Secondo Kant, noi possiamo parlare di finalità materiale interna “soltanto quando vi sia da giudicare un rapporto di causa ad effetto, che noi non ci sentiamo capaci di considerare conforme a leggi senza supporre, a fondamento della causalità della causa, l’idea dell’effetto come condizione della possibilità dell’effetto stesso”⁷¹.

Ora, nel mondo inorganico vale il principio di produzione così come è stato enunciato da Kant nella *Critica della Ragion pura*: “Tutto ciò che accade (incomincia ad essere) suppone qualcosa, a cui segue in base a una regola”⁷². In questa formula, la parola “regola” sta a indicare la mera successione temporale del prima e del dopo. Questa successione può avvenire solamente “all’ingiù”, di modo che un effetto non può essere mai causa della sua causa. D’altra parte, afferma Kant, “si può anche pensare, invece, una relazione causale secondo un concetto della ragione (di fini), che, quando la si consideri come serie, implicherebbe una dipendenza ascendente e discendente, in modo che la cosa che una volta è designata come effetto, risalendo, meriti il nome di causa di quell’altra cosa di cui è effetto”⁷³.

A questo punto Horkheimer fa notare che le parti della sequenza causale organica vanno concepiti come “i ‘mezzi’ per realizzare l’oggetto della rappresentazione pensata come motivo”⁷⁴, quella rappresentazione che, come abbiamo appena visto, Kant chiama anche “l’idea dell’effetto come condizione della possibilità dell’effetto” che sta “a fondamento della causalità della causa”. In altre parole, Kant vuole dire che la condizione di possibilità della finalità materiale interna dell’organismo è il concetto che

⁶⁹ M. Horkheimer, *Über Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Vernunft*, cit., p. 128.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., pp. 413-415.

⁷² Id., *Critica della Ragion pura*, cit., p. 225.

⁷³ Id., *Critica del Giudizio*, cit., p. 425.

⁷⁴ M. Horkheimer, *Über Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Vernunft*, cit., p. 131.

chi pensa quest'ultimo pone a suo fondamento: si tratta di una finzione, di un "come se", di un'idea della ragione. Non bisogna quindi scambiare questa rappresentazione con le parti reali dell'oggetto: questo fatto implica che in fin dei conti non vi è una differenza reale tra la sequenza organica e la sequenza inorganica. La differenza è solamente ideale.

Sì, ma perché allora ci sentiamo necessitati a ricorrere alla categoria di totalità quando si parla di organismi naturali? Secondo Horkheimer, l'idea alla base del giudizio teleologico non costituisce tanto la causa di una totalità naturale, bensì il suo "principio conoscitivo" [*Erkenntnisgrund*]⁷⁵. Ora, là dove nel caso della causalità meccanica i due fatti collegati sono da concepirsi come originariamente separati e isolati, nel caso del divenire organico, invece, non vi è bisogno di unire le parti, poiché esse sono già unite tra loro. Horkheimer afferma: "Per quanto ci possano essere date delle parti organiche in quanto tali, esse sono dovunque già necessariamente determinate attraverso la loro posizione e la loro funzione"⁷⁶. In altre parole le parti di un organismo trovano il loro senso solamente in riferimento alla totalità: certamente è possibile isolarle con un atto di pensiero, ma in tale caso la loro specificità va perduta.

La differenza tra processi governati dalla legge di causalità e processi retti da un'idea implica di conseguenza due diversi modi di guardare alla natura. Nel primo caso si ha l'osservazione scientifica tradizionale, fondata sulla scomposizione del processo in diversi processi minori da spiegare individualmente. Nel caso delle totalità naturali, invece, la legalità del processo va ricercata nella totalità stessa, in modo immanente: perciò contrariamente allo studio per cause meccaniche, in cui possono rientrare diverse leggi, lo studio di un organismo concerne *una sola* legge, quella che regola per l'appunto la struttura totale.

Tuttavia, come fa notare Horkheimer, tali caratterizzazioni del divenire organico non *spiegano* la realtà degli organismi stessi: in effetti, il concetto di organismo non è costitutivo, ma solo regolativo. L'unica spiegazione in senso proprio è quella fondata sul *nexus effectivus*. Il divenire organico risulta essere di conseguenza qualcosa di totalmente casuale, malgrado l'assicurazione kantiana della sua necessità nella prospettiva della natura della nostra ragione. Come già aveva fatto nel suo lavoro del 1922, Horkheimer cita qui l'affermazione di H. Cohen secondo cui il concetto di organismo sarebbe solamente "un punto di vista per la posizione del problema e per la corretta indicazione della ricerca"⁷⁷, ricerca che a partire da tale punto d'appoggio teoretico proseguirà poi in direzione di spiegazioni meccaniciste.

⁷⁵ Ivi, p. 132.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Ivi, p. 137.

Horkheimer però non si accontenta della soluzione kantiana e si chiede se è possibile rinvenire negli organismi stessi, dunque nella realtà oggettiva, la presenza di una totalità che possa avere un valore scientifico, dunque non solo regolativo. Egli intraprende questa ricerca alternativa partendo dallo stesso presupposto dell'idealismo trascendentale kantiano, vale a dire il principio secondo cui "la struttura più generale del mondo oggettivo deve essere compresa a partire dall'analisi della coscienza cosciente"⁷⁸. In altre parole, la domanda è se il principio non-meccanicista sia fondato su di una proprietà fondamentale della nostra coscienza. Un'obiezione che si potrebbe immediatamente sollevare nei confronti di tale tentativo è che esso ripropone la scissione kantiana tra il mondo della coscienza e il mondo oggettivo: tuttavia, come stiamo per vedere, l'obbiettivo di Horkheimer è esattamente quello di superare tale scissione, in un senso che ha come esito uno stravolgimento di tutta l'impostazione kantiana.

Horkheimer parte dunque dall'idea che i fenomeni possono essere colti singolarmente solamente dopo averli astratti dall'unità originaria alla quale appartengono. Certamente si possono indagare questi fenomeni in modo isolato, secondo la classica legge di causalità: tuttavia, così facendo va perduta la legge che governa la totalità in cui essi rientrano. Rifacendosi ad un passo della *Sistematica trascendentale* di Cornelius, Horkheimer spiega che

Il fatto generale della nostra coscienza che ogni pluralità di esperienze [*Erlebnisse*] possiede caratteristiche diverse da quelle delle parti di questa pluralità, e che il giudizio sulle qualità [*Beschaffenheiten*] della prima non presuppone in alcun modo le qualità delle seconde né necessita di racchiuderle, comporta che si possano trovare dei fenomeni [*Erscheinungen*] di cose note della natura che ci circonda il cui ingresso riconosciamo come necessario in base alla relativa legge della cosa, e che tuttavia sono legati a cambiamenti oggettivi che non siamo ancora in grado di "spiegare" in modo causale.⁷⁹

I cambiamenti che si verificano negli organismi sono in altri termini ascrivibili alla legge unitaria dell'organismo stesso. È così trovata "l'unità del principio del legame dei molteplici elementi"⁸⁰ che Kant riteneva essere il problema fondamentale della biologia. Ma là dove il filosofo di Königsberg sosteneva che tale principio unitario fosse da intendersi in senso solamente ideale, escludendo così dalla conoscenza legittima ogni pluralità che non fosse un aggregato di elementi isolati, e assumendo così

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ Ivi, p. 141.

⁸⁰ I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 525.

il concetto di totalità come un puro problema, Horkheimer sostiene invece che la totalità in quanto tale precede le parti ed è a esse irriducibile. La percezione del tutto è una caratteristica fondamentale della nostra coscienza, e perciò non è vero che gli oggetti concreti che portano il marchio della totalità sono dei casi speciali in cui si realizza un accordo sorprendente ed eccezionale tra le diverse facoltà conoscitive. Horkheimer ritiene così di aver risolto il problema della scissione tra il mondo delle idee e il mondo empirico. Nella conclusione del suo scritto si può leggere: “La particolarità di quegli oggetti che nell’opinione di Kant portano il marchio della ragione teoretica e della ragione pratica insieme, si può comprendere benissimo a livello della ragione teoretica senza far ricorso a una volontà, cioè alla ragione pratica. In questo senso la *Critica del Giudizio* non costituisce affatto un legame”⁸¹.

In conclusione, sembra che i risultati a cui è pervenuto Horkheimer lo conducano nel senso di un’adesione ad una posizione riguardo il rapporto tra intelletto e ragione o tra conoscenza e volontà di tipo hegeliano. In effetti, egli afferma esplicitamente che vi è bisogno “di un chiarimento radicale di quella dottrina che sta a fondamento non solo della filosofia kantiana ma in larga misura di tutta la cultura moderna: la dottrina della originale divisione della persona razionale attraverso una giustapposizione di volontà e conoscenza”⁸².

Ma come avverte lo stesso Horkheimer, egli non intende far coincidere la ragione con la realtà. L’affermazione della legittimità della categoria della totalità ha un senso più ristretto rispetto a quanto avviene in Hegel. Come afferma Geninazzi, è questa una posizione horkheimeriana che resterà salda anche nel seguito della sua riflessione: Horkheimer non vuole fondare in questi scritti, né in quelli successivi, “una filosofia della vita o della storia”: il concetto di totalità vale unicamente come “metodo di ricerca”⁸³. Se da una parte Kant viene dunque superato, dall’altra parte Horkheimer rifiuta le filosofie idealistiche post-kantiane. Egli giunge invece ad esiti materialistici anti-metafisici all’interno della corrente di pensiero del kantismo antropologizzato. Si tratta di un materialismo critico, che non cade nella tentazione di ipostatizzare la categoria della totalità ricadendo così in un idealismo camuffato. Da questo punto di vista, ci sembra si possa apprezzare adeguatamente la distanza che, come sottolinea Geninazzi, separa il materialismo horkheimeriano da quello di un riscopritore di Hegel come György Lukács⁸⁴.

⁸¹ M. Horkheimer, *Über Kants Kritik der Urteilkraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Vernunft*, cit., p. 145; tr. it. di L. Geninazzi, *op. cit.*, pp. 65-66.

⁸² Ivi, p. 168.

⁸³ L. Geninazzi, *op. cit.*, p. 170.

⁸⁴ *Ibidem* e ss.

Bibliografia generale

- Corsi E., *Il maestro negletto. La formazione accademica del giovane Theodor Wiesengrund-Adorno*, Università degli Studi di Urbino Carlo Bo, Urbino 2016.
- Geninazzi L., *Horkheimer & C. Gli intellettuali disorganici*, Jaca Book, Milano 1977.
- Gumnior H., Ringguth R., *Horkheimer*, Rowohlt, Hamburg 1973.
- Horkheimer M., *Gesammelte Schriften, Bd. 1. Aus der Pubertät. Novellen und Tagebuchblätter 1914-1918*, Fischer, Frankfurt am Main 1988.
- Horkheimer M., *Gesammelte Schriften, Bd. 15. Briefwechsel 1913-1936*, Fischer, Frankfurt am Main 1995.
- Horkheimer M., *Hans Cornelius. Zu seinem 60. Geburtstag*, in *Gesammelte Schriften, Bd. 2. Philosophische Frühschriften 1922-1932*, Fischer, Frankfurt am Main 1987, pp. 149-153.
- Horkheimer M., *Über Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Vernunft*, in *Gesammelte Schriften, Bd. 2. Philosophische Frühschriften 1922-1932*, Fischer, Frankfurt am Main 1987, pp. 73-146.
- Horkheimer M., *Zur Antinomie der teleologischen Urteilskraft*, in *Gesammelte Schriften, Bd. 2. Philosophische Frühschriften 1922-1932*, Fischer, Frankfurt am Main 1987, pp. 13-72.
- Kant I., *Critica del Giudizio*, tr. it. di Alfredo Gargiulo, Laterza, Bari 1997.
- Kant I., *Critica della Ragion pratica*, tr. it. di Vittorio Mathieu, Bompiani, Milano 2017.
- Kant I., *Critica della Ragion pura*, tr. it. di Piero Chiodi, UTET, Novara 2013.
- Luccio R., *Storia della psicologia. Un'introduzione*, Laterza, Bari 2013.
- Rosen Z., *Max Horkheimer*, C.H. Beck, München 1995.
- Wiggershaus R., *Max Horkheimer. Unternehmer in Sachen "Kritische Theorie"*, Fischer, Frankfurt am Main 2013.

Antonio Coratti

La modernità tra rivoluzione scientifica e Scritture. Parallelo tra Galilei e Bacon

L'idea di una rivoluzione scientifica che avrebbe contrassegnato l'inizio della modernità nel XVII secolo si è diffusa in particolare intorno alla metà del '900 con le teorie di grandi storici della scienza come Alexandre Koyré e Thomas Kuhn, solo per citare i nomi più noti¹. Secondo questi autori si sarebbe verificata una rottura radicale tra la scienza antica e medievale e quella propriamente moderna, un totale “cambio di paradigma” che non interessava solamente le teorie scientifiche ma coinvolgeva l'intera visione del mondo. Tuttavia, teorizzando tale discontinuità radicale, venivano perlopiù sottaciute le posizioni fideistiche o quelle di matrice ermetico-alchemica dei protagonisti della supposta rivoluzione scientifica che mal si conciliavano con il *progresso della scienza* – sintagma del resto assente nella prima modernità, in cui si parla di *scienze* rigorosamente al plurale – che si intendeva ricostruire retrospettivamente:

Nell'ultimo mezzo secolo, attraverso una serie di studi importanti, si è giunti a rendersi conto, con sempre maggiore chiarezza, del peso rilevante che la tradizione magico-ermetica ebbe a esercitare sul pensiero di non pochi fra gli esponenti della rivoluzione scientifica. Magia e scienza costituiscono, alle soglie della modernità, un intreccio non facilmente districabile.²

Allo stesso modo, le nascenti teorie scientifiche continuavano ad intrattenere un peculiare rapporto, che non era di mera opposizione, con la religione cristiana, tanto cattolica quanto riformata, e con le rinnovate interpretazioni delle Scritture che si susseguivano senza sosta. È in questa prospettiva che intendiamo sviluppare un *parallelo* tra il metodo scientifico galileiano e la fisica sperimentale di Francis Bacon.

¹ In una recente pubblicazione, Bruno Belhoste denuncia senza mezzi termini l'infondatezza della teoria secondo cui nei primi secoli della modernità si sarebbe consumata una rivoluzione scientifica che avrebbe contrassegnato, da un momento all'altro, il “disincanto del mondo” (*Histoire de la science moderne: de la Renaissance aux Lumières*, Armand Colin, Paris 2016).

² P. Rossi, *La nascita della scienza moderna in Europa*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 42-43.

Negli stessi anni in cui Galilei era alle prese con il Tribunale del Sant'Uffizio, infatti, Bacon lavorava al *De dignitate et augmentis scientiarum*³. Le differenze tra gli oggetti di studio, i temi trattati, lo stile letterario dei due autori sono numerose e notevoli, ma in questo contesto ci concentreremo esclusivamente su due aspetti che, allo stesso tempo, li avvicinano e li separano: il rapporto con le Scritture e il ruolo assegnato alla matematica nei rispettivi metodi di ricerca. Per quanto riguarda Galilei, prenderemo in esame alcuni tra i versi più significativi della nota lettera indirizzata nel 1615 alla “Serenissima Madama, La Gran Duchessa Madre”, Cristina di Lorena; di Bacon, analizzeremo passi significativi del *De Augmentis*.

Galilei e la nascita della *laicità*

L'avvertenza *Ad lectorem de hypothesibus huius operis* premissa all'*editio princeps* del *De revolutionibus orbium caelestium* di Copernico precisava accuratamente il fatto che la teoria eliocentrica ivi prospettata fosse una ipotesi, priva di realtà fisica, volta meramente a semplificare i calcoli, “chiara testimonianza del modo tradizionale di pensare dei *mathematici*, del tutto indifferenti al problema di una corrispondenza reale delle strutture matematiche usate nei calcoli”⁴. Originariamente attribuita allo stesso Copernico, e solo dopo decenni riconosciuta come opera di Andrea Osiander, che l'avrebbe aggiunta senza il consenso dell'autore, l'avvertenza è uno dei motivi per cui il *De revolutionibus* non sarà iscritto all'Indice dei libri prima del 1616, proprio mentre si consumava il processo a Galilei, da sempre strenuo propugnatore della teoria copernicana. Fu il fisico pisano, infatti, uno dei primi a rivendicare gli interessi propriamente cosmologici di Copernico e il *nuovo* ruolo da questi assegnato alla matematica quale linguaggio per studiare e comprendere a fondo il cosmo, opponendosi in questo modo a una tradizione storiografica che aveva perlopiù col-

³ Pubblicato nel 1623, il *De Augmentis* è, in realtà, la versione rivista e ampliata dei *The two Books of the Proficiency and Advancement of Learning, divine and human* (1605).

⁴ F. Barone, *Introduzione a N. Copernico*, in *Opere*, UTET, Torino 1979, p. 46. Da Aristotele (*Physica* II, 2, 193b e ss.) a Tommaso (*Commentaria in libros Aristotelis de caelo et mundo*, I, lectio 17) la contrapposizione tra *mathematici* e *naturales* è ben definita: i primi si preoccupano di “descrivere” la struttura del mondo ispirati dalla perfezione delle forme e dei moti del mondo celeste, i secondi di “comprenderla”. Solamente con Copernico prima e Galilei poi, comincerà a venir meno la distinzione tra *astronomia matematica* e *astronomia cosmologica*. Sul tema, si vedano F. Barone, *Copernic et Galilée*, in *Colloquia Copernicana*, IV, Wrocław 1975; N.R. Hanson, *Constellation and Conjectures*, Springer, New York 1973.

locato l'astronomo polacco tra i *mathematici*⁵ e che annoverava tra gli altri Giordano Bruno⁶.

È proprio a partire dal superamento della distinzione tra *astronomia matematica* e *astronomia cosmologica* che nascono i problemi con il Sant'Uffizio per l'opera di Copernico e per Galilei stesso. La lettera indirizzata nel 1615 alla Serenissima Madama, La Gran Duchessa Madre, Cristina di Lorena, ha precisamente l'obiettivo di chiarire "in che modo potesse accordarsi con la Scrittura quella idea del moto della Terra, che sapevasi già professata da Galileo"⁷. Le parole di Galilei saranno profetiche denunciando, un anno prima dell'iscrizione del *De revolutionibus* all'Indice, l'inutilità di proibire il libro di Copernico e tutti gli scritti degli altri autori che seguono la medesima dottrina per tentare di *nascondere, occultare, suppressere* la verità. Grazie alla scoperta di nuovi metodi di ricerca e più potenti strumenti per l'osservazione dei fenomeni naturali, le verità emergono in maniera tanto "palese e chiara" che l'unico modo per impedire il progresso nelle scienze consisterebbe nell'assurdità di "interdire tutta la scienza d'astronomia intiera, e più, vietar a gli uomini guardare verso il cielo, acciò non vedessero Marte e Venere or vicinissimi alla terra or remotissimi [...] ed acciò che la medesima Venere non si scorgesse or rotonda or falcata con sottilissime corna, e molte altre sensate osservazioni, che in modo alcuno non si possono adattare al sistema Tolemaico". È, quindi, l'*evidenza* della verità che impone di prendere atto delle nuove conoscenze in campo scientifico, non potendo ad essa opporre l'*auctoritas* delle Scritture senza abusarne, estendendone il dominio a "conclusioni pure naturali e non de Fide"⁸.

⁵ Intorno al dibattito sul carattere propriamente moderno o meno del pensiero copernicano, gli interpreti si sono da sempre divisi. Da una parte c'è chi, come Koyré, vede nel 1543, anno di pubblicazione dell'*editio princeps* del *De revolutionibus*, la data che "assai più profondamente della presa di Costantinopoli da parte dei Turchi o della scoperta dell'America da parte di Cristoforo Colombo, segna la fine di un mondo e la nascita di un mondo nuovo" (A. Koyré, *Introduction à N. Copernic*, in *Des révolutions des orbés célestes*, Paris 1934; ed. it., Einaudi, Torino 1975, p. VII); dall'altra, autori come Blumenberg che invitano a ridimensionare la figura di Copernico, evidenziando maggiormente la continuità delle sue ricerche con il clima culturale che si respirava nella scuola di Cracovia (H. Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Suhrkamp, Berlin 1975).

⁶ Ne *La cena de le ceneri* (in *Opere italiane I. Dialoghi metafisici*, Laterza, Bari 1925, p. 22), Copernico è descritto come colui che si è "liberato da alcuni presupposti falsi de la comune e volgar filosofia", pur senza riuscire ad allontanarsene definitivamente "perché lui, più studioso de la matematica che de la natura, non ha possuto profundar e penetrar sin tanto che potesse a fatto toglier via le radici de inconvenienti e vani principii".

⁷ G. Gentile, Introduzione a *Frammenti e lettere di G. Galilei*, Giusti Editore, Livorno 1917, p. XVI. Gentile tiene a precisare il fatto che già "il nostro Bruno", di cui probabilmente Galilei conosceva l'opera, aveva rigettato "apertamente l'autorità della Scrittura in materia di scienza".

⁸ "Se la teologia, occupandosi nell'altissime contemplazioni divine e risedendo per dignità nel trono regio, per lo che ella è fatta di somma autorità, non discende alle più basse ed

A dimostrazione della malafede dei suoi accusatori, Galilei sottolinea il fatto che essi cercavano di far apparire la teoria eliocentrica “come nuova e mia particolare, dissimulando di sapere che Niccolò Copernico fu suo autore e più presto innovatore e confermatore, uomo non solamente cattolico, ma sacerdote e canonico”, al punto che la sua teoria, “fondata sopra ben manifeste esperienze e necessarie dimostrazioni”, fosse da sempre stata ben vista dal mondo della Chiesa. Galilei si pone, dunque, in continuità con Copernico, rompendo “il paradigma di fondo dell’astronomia greca e medievale” che si reggeva essenzialmente su due temi: “il primo era l’affermazione dell’immobilità della terra al centro (o quasi al centro) dell’universo delimitato della sfera delle stelle fisse; il secondo stabiliva, come già aveva detto Platone, che il moto di tutti i corpi celesti, dalla sfera delle stelle fisse ai pianeti (comprendenti il sole e la luna) attorno alla terra immobile, era circolare e uniforme”⁹.

All’obiezione più nota rivoltagli dai suoi accusatori, secondo cui il sistema copernicano avrebbe in tutta evidenza contraddetto il passo della Bibbia in cui il Signore asseconda l’ordine di Giosuè al Sole e alla Luna di fermarsi¹⁰, Galilei afferma che bisogna intendere il passo allo stesso modo in cui si interpretano i versi in cui Dio viene raffigurato antropomorficamente, ovvero come segno dell’esigenza delle Scritture di “accomodarsi alla capacità del vulgo assai rozzo e indisciplinato”.

Proprio per l’imperscrutabilità e l’enigmaticità del linguaggio sacro, è necessario che nelle dispute su questioni naturali non si parta dall’*autorità* dei luoghi delle Scritture che potrebbero sempre essere male intesi, ma dalle sensate esperienze e dalle necessarie dimostrazioni. Del resto, afferma Galilei, tanto le Scritture quanto la natura procedono “di pari dal Verbo divino”, le une come dettatura dello Spirito Santo, l’altra come “osservantissima esecutrice de gli ordini di Dio”, mai “trascendente” le leggi impostegli, e per questo fondata su un linguaggio, quale quello matematico, in grado di dar conto *razionalmente* degli infiniti momenti particolari che la caratterizzano. La dettatura delle Scritture da parte dello Spirito Santo, al contrario, mirava a un linguaggio comprensibile dai fedeli di diverse epoche, che fosse in grado di toccare i cuori per impartire lezioni etico-morali, essendo lo scopo quello di “insegnarci come si vadia al cielo, e non come vadia il cielo”¹¹.

umili speculazioni delle inferiori scienze [...], come non concernenti alla beatitudine, non dovrebbero i ministri e i professori di quella arrogarsi autorità di decretare nelle professioni non esercitate né studiate da loro”.

⁹ F. Barone, *op. cit.*, p.36.

¹⁰ Giosuè, 10, 12-14. Galilei dimostra, tra l’altro, che i passi di Giosuè non sarebbero sostenibili neanche all’interno del sistema tolemaico (Galileo Galilei, *Opere*, Edizione Nazionale a cura di Antonio Favaro, Giunti-Barbera, Firenze 1968, vol. V, pp. 309-348).

¹¹ Riprova dell’evidente disinteresse per l’astronomia è data anche dal fatto che, nonostan-

In questo modo, Galilei stabilisce per la prima volta in maniera chiara e convincente due diverse fonti di autorità: l'una, quella delle Scritture, che si esercita nel "dominio della vita pratica", l'altra, quella delle sensate esperienze e necessarie dimostrazioni, che presiede alla libera ricerca scientifica, la prima "positiva e soprannaturale", la seconda "razionale e in via di continua formazione"¹².

È *per mezzo* della natura e delle sue *opere* che l'uomo giunge a Dio prima di riconoscerlo attraverso la *dottrina* e le *prediche*, senza che tra i due momenti ci sia contraddizione, anzi dimostrando che è proprio grazie alla certezza intorno alle leggi della natura garantita dal metodo scientifico che si possono interpretare correttamente le Sacre Scritture¹³. Galilei ribalta così la tesi invalsa secondo cui la teologia, regina di tutte le scienze, "non deve in conto alcuno abbassarsi per accomodarsi a' dogmi dell'altre men degne ed a lei inferiori". Del resto, Dio ha dotato gli uomini "di sensi, di discorso e d'intelletto" perché li utilizzino per conoscere l'opera e il fatto che adempiano a questa missione attraverso le leggi matematiche rappresenta il segno più alto del compimento dei propositi divini intorno all'uomo e alla natura.

Bacon e l'autoaffermazione dell'uomo

Al contrario della netta distinzione galileiana tra il dominio delle Scritture e quello della Natura, per Bacon la libera ricerca scientifica è espressamente legittimata dai testi sacri, di cui il Lord Cancelliere intraprende una – spesso ardita – rilettura. Se è vero, infatti, che la filosofia sperimentale di Bacon comporta di per sé una certa *attenuazione* di Dio, l'obiettivo originario era quello di fondare un nuovo discorso antropologico che legitti-

te molti Padri ne fossero ben edotti, questa disciplina sia trattata poco e in maniera superficiale nelle Scritture, per cui, ad esempio, "non vi si trovano né pur nominati i pianeti, eccetto il Sole e la Luna, ed una o due volte solamente, Venere, sotto nome di Lucifero".¹² G. Gentile, *op. cit.*, p. XVII. Questa doppia *autorità* – evidenza Galilei – è utile alla Chiesa anche per evitare spiacevoli inconvenienti, come quello emerso a seguito della dimostrazione dell'esistenza dei pianeti medicei da lui stesso teorizzata e inizialmente criticata perché in contrasto con alcuni luoghi delle Scritture: "ora che i pianeti si fanno veder da tutto il mondo, sentirei volentieri con quali nuove interpretazioni vien da quei medesimi oppositori esposta la Scrittura".

¹³ Le dimostrazioni ottenute grazie al metodo scientifico sono "mezi accomodatissimi alla vera esposizione di esse Scritture ed all'investigazione di quei sensi che in loro necessariamente si contengono". Galilei fonda la legittimità di questa sua posizione sulle parole di Tertulliano: "*Nos definimus, Deum primo natura cognoscendum, deinde doctrina recognoscendum: natura, ex operibus; doctrina, ex prædicationibus*" (Tertulliano, *Adversus Marcionem*, I, 18). "Noi stabiliamo che Dio deve per prima cosa essere conosciuto per mezzo della natura, in secondo luogo deve essere riconosciuto per mezzo della dottrina: nella natura, dalle opere; nella dottrina, dalle prediche".

masse il rapporto tra fede cristiana e spirito moderno, in cui l'affermazione dell'uomo si manifestasse liberamente nei progressi delle scienze lasciando nelle mani della provvidenza divina il governo delle leggi morali e la definizione dei confini tra il *bene* e il *male*. Così, ai teologi che condannano "l'eccessivo desiderio di sapere", causa originaria della caduta dell'uomo¹⁴, Bacon ribatte che tale causa non è da ricercare nell'uso della "scienza pura e originaria, di cui si servì l'uomo per imporre i nomi secondo natura agli animali [...] ma [di] quella superba del bene e del male, per mezzo della quale l'uomo pretese di sottrarsi a Dio e darsi una propria legge"¹⁵.

Secondo "l'anglicanesimo tendente al calvinismo" di Bacon, infatti, gli *avanzamenti nelle scienze* che l'uomo deve perseguire in autonomia sono finalizzati primariamente a rendere gloria a Dio e, solo in secondo luogo, a migliorare le condizioni di vita degli uomini su questa terra; come, del resto, dimostra il fatto che sia stato Dio stesso ad aver messo la natura nelle mani dell'uomo affinché, attraverso il libero esercizio del proprio ingegno e della propria creatività, disvelasse la sua volontà¹⁶. È questo il motivo per cui le opere di Dio si manifestano solo nella *storia civile* e, in particolare, nella specifica sezione della *storia sacra*, lasciando all'uomo il dominio della *storia naturale*. Questa si divide in:

Storia delle generazioni regolari, che si occupa della natura "libera ed esplicantesi secondo il suo corso ordinario".

Storia delle generazioni irregolari, che studia la natura quando essa è "allontanata a viva forza dal suo stato dalle difformità e dalle stranezze della materia ribelle [...], come accade nei mostri".

Storia delle arti, o anche storia meccanica e sperimentale, in cui la natura viene "costretta e pressata dall'arte e dall'opera dell'uomo, che quasi la rinnova, come si vede nei prodotti artificiali"¹⁷.

¹⁴ F. Bacon, *De dignitate et augmentis scientiarum*, in E. De Mas (a cura di), *Opere*, Laterza, Bari 1965, p. 16. Il riferimento è a Paolo, Corinzi, 8, 1, "La scienza fa insuperbire".

¹⁵ Ivi, p. 17.

¹⁶ La filosofia naturale è "ancella della religione" cui spetta il compito di rendere manifesta la volontà di Dio, il quale avendo scelto "l'anima umana a sua compagna", si diletta "di quel gioco innocente dei fanciulli, che si nascondono per farsi scoprire" (*Cogitata et visa*, in *Opere*, op. cit., pp. 94-113). La logica del discorso baconiano sui progressi delle scienze è la stessa alla base dell'idea di lavoro del calvinismo analizzato da Weber, secondo la quale "l'utile sociale" raggiunto attraverso "l'adempimento dei compiti professionali" è primariamente un servizio reso alla gloria di Dio (M. Weber, *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*; tr. it., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, RCS libri, Milano 1997, p. 170). Per la definizione della religiosità di Bacon come "anglicanesimo tendente al calvinismo", si veda il saggio di B. Farrington, *Francis Bacon philosopher of Industrial Science*, Henry Schuman, New York 1952; tr. it., *Francesco Bacone Filosofo dell'Età Industriale*, Einaudi, Torino 1952, p. 44.

¹⁷ Ivi, pp. 89-94.

Il punto decisivo della tripartizione è il terzo, a partire da cui Bacon prende le distanze dalla tradizione aristotelica che teorizzava la netta distinzione tra arte e natura, cose artificiali e cose naturali¹⁸. Contrariamente all'idea secondo cui l'arte sarebbe meramente una "aggiunta alla natura", che consiste nel portare a termine ciò che la natura ha cominciato da sé, oppure nel correggerla quando volge al peggio, Bacon conferisce agli uomini il potere di *variare, tramutare e scuotere fin dalle fondamenta la natura*¹⁹. Ma se le "meraviglie dell'arte"²⁰ sono in grado di modificare così nel profondo la morfologia della natura, come si conciliano queste attività puramente umane con la creazione divina?

In realtà, al contrario della *doppia autorità* teorizzata da Galilei, secondo cui tanto le Scritture quanto la Natura procedono "di pari dal Verbo divino", Bacon insiste sull'unitarietà, "dal principio fino alla fine", dell'opera di Dio, che costituisce la "legge fondamentale della natura" e che resta non solo inattuabile all'uomo ma anche irrappresentabile²¹. Tale "legge fondamentale", che nella sua totalità resta ammantata di mistero, è dunque ben diversa da quella che presiede al "corso ordinario" della natura su cui l'uomo è chiamato da Dio stesso ad operare in piena autonomia, con la certezza che la natura si manifesti "più chiaramente quando è stimolata e costretta dall'arte, che quando è lasciata libera"²².

È un punto fondamentale per comprendere la differenza con la teoria galileiana. Mentre per il fisico pisano la natura su cui si opera con le *sensate esperienze* e le *necessarie dimostrazioni* è quella stessa, unica e immutabile, creata da Dio, impeccabilmente traducibile in linguaggio matematico, per Bacon la Natura con la maiuscola è un *mondo* totalmente autosufficiente, che "gode di se stesso e in sé di ogni cosa"²³, mentre la natura su cui l'uomo agisce è quella delle "cause seconde", in cui egli

¹⁸ Il riferimento è al *De generatione animale* di Aristotele (II, 1, 734 B). "Da questa opinione è sorto quel vizio, che gli scrittori di storia naturale, per la maggior parte, credono di aver esaurito il loro compito quando hanno esaurito la storia degli animali, delle piante e dei minerali, senza trattare degli esperimenti delle arti meccaniche", Ivi, p. 90.

¹⁹ "Le cose artificiali non differiscono da quelle naturali secondo la forma o l'essenza, ma solo secondo la causa efficiente", *Ibidem*.

²⁰ Per "arte" Bacon intende in questo contesto solo quelle invenzioni umane "ricercate intenzionalmente", da distinguere dalle invenzioni "sorte per il caso e poi trasmesse di mano in mano", che non rientrano nella *filosofia naturale*, ma solamente nella *storia naturale*; Ivi, p. 185.

²¹ Ivi, pp. 179-180. Bacon si ispira al passo dell'*Ecclesiaste* (3, 11) che, come la gran parte dei suoi contemporanei, attribuisce erroneamente a Salomone: "Dio ha fatto ogni cosa bella al suo tempo: egli ha perfino messo nei loro cuori il pensiero dell'eternità, sebbene l'uomo non possa comprendere dal principio alla fine l'opera che Dio ha fatta".

²² Ivi, pp. 89-94.

²³ Nell'interpretazione dell'universo secondo "la favola di Pan", la filosofia naturale, con i suoi *discorsi*, è paragonata alla ninfa Eco, unita in matrimonio al dio, di cui rappresenta il "simulacro riflesso, che ripete l'originale senza aggiungervi niente più", ivi, pp. 135-136.

può operare avvalendosi del “movimento per avvicinare e allontanare i corpi naturali [...] congiungendo le cose attive con quelle passive”²⁴. Operando sulle cause seconde, l'uomo non deve più preoccuparsi di poter interferire sulla causa prima rischiando di peccare di *ubris*: una volta che le “*hardiesses de l'homme*”²⁵ possono esprimersi senza essere tacciate di empietà, riconoscendo “alla fede ciò che spetta alla fede”²⁶, tutti i *progressi* che l'uomo è in grado di perseguire su questa terra sono non solo legittimi, ma anche doverosi.

Nel *suo* mondo, l'uomo baconiano è un eroe che *scruta le viscere della natura* cercando di risalire alle cause dei fenomeni e, da lì, all'enunciazione di assiomi, per poi ridiscendere, *plasmando la natura come sull'incudine*, per nuove scoperte²⁷. In questa continua tensione poetica, la matematica perde la funzione di linguaggio ideale per tradurre con assoluto rigore le cose del mondo, diventando “scienza ausiliare” al servizio della fisica, volta meramente a “misurare” la quantità che, “applicata alla materia, e considerata come dose della natura, è capace di causare molti effetti nelle trasformazioni naturali”²⁸.

Gli approdi dei progressi delle scienze non sono per Bacon verità esprimibili matematicamente una volta per tutte, ma passaggi intermedi che devono essere continuamente superati *nel tempo*. Se l'obiettivo del metodo scientifico galileiano era quello di tradurre il corso ordinario della natura in linguaggio matematico, quello del *novum organum* baconiano consiste nel fornire all'uomo le conoscenze e gli strumenti che gli consentano di agire direttamente sulla regolarità delle leggi naturali per modificarla a proprio vantaggio, andando alla conquista di quel tempo che “*la nature semblaît s'être réservé à elle seule*”²⁹.

Conclusioni

Dal parallelo tra Galilei e Bacon che abbiamo messo in scena emergono due metodi scientifici diversi e, per certi versi, opposti, in cui a giocare un ruolo determinante sono, da una parte, il rapporto istituito tra

²⁴ Ivi, p. 90.

²⁵ R. Lenoble, *Histoire de l'idée de nature*, Éditions Albin Michel, Paris 1969, p. 183.

²⁶ F. Bacon, *De Interpretatione Natura Sententiae* (XII), in *Opere*, op. cit., p. 76.

²⁷ Ivi, p. 156-157.

²⁸ Ivi, p. 192. La matematica è posta tra le scienze metafisiche per non recare danno alla ricerca scientifica poiché, essendo la “più astratta tra le forme naturali [...] e separabile dalla materia”, tende ad assecondare quella disposizione innata dell'animo umano a “spaziare nelle aperte pianure delle cose generali (per così dire), invece di addentrarsi nelle selve oscure dei particolari”.

²⁹ N. Condorcet, *Fragment de l'Atlantide*, Flammarion, Paris 1988, p. 383.

matematica e mondo fisico e, dall'altra, le letture dei testi sacri poste a fondamento dei rispettivi discorsi scientifici. È a partire dalla diversa immagine di Dio e dall'antropologia che ne consegue, infatti, che prendono forma due modi diversi di intendere il rapporto con la natura: in Galilei, il ricorso alle *sensate esperienze* e alle *necessarie dimostrazioni* è finalizzato alla traduzione del "libro" della natura in linguaggio matematico; il metodo induttivo baconiano e gli innumerevoli esperimenti che comporta sono invece espressione piena del "sogno di Prometeo", che consiste nell'"utilizzare le forze" per modificare quella stessa natura che Dio ha messo in mano agli uomini perché vi operassero in piena autonomia³⁰.

In entrambi i casi, il nuovo sguardo sul mondo non può prescindere dalla fede in un Dio che garantisca allo stesso tempo l'esistenza di quel mondo e l'avanzamento dei progressi delle scienze che l'uomo moderno coltiva per sé e per il suo Dio.

Bibliografia

- Bacon F., *Opere*, a cura di E. De Mas, Laterza, Bari 1965.
 Belhoste B., *Histoire de la science moderne: de la Renaissance aux Lumières*, Armand Colin, Paris 2016.
 Condorcet N., *Fragment de l'Atlantide*, Flammarion, Paris 1988.
 Copernico N., *Opere*, a cura di F. Barone, UTET, Torino 1979
 Farrington B., *Francesco Bacone Filosofo dell'Età Industriale*, Einaudi, Torino 1952.
 Galileo Galilei, *Opere*, a cura di Antonio Favaro, Giunti-Barbera, Firenze 1968.
 Koyré A., *Introduzione a N. Copernico*, in *Des révolutions des orbes célestes*, Paris 1934.
 Lenoble R., *Histoire de l'idée de nature*, Éditions Albin Michel, Paris 1969.
 Weber M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, RCS libri, Milano 1997.

³⁰ P. Guérin, *L'idée de Dieu d'après Labertbonnière*, in "Revue de Théologie et de Philosophie", Vol. 27, n. 110. Librairie roz, Ginevra 1939, p. 8.

Ilaria Ferrara

L'illusione del Cinematografo: temporalità e mediazione immaginativa tra Kant e Bergson

Introduzione

Sono molti i luoghi nell'opera di Henri Bergson dove è possibile rintracciare il suo incontro (e scontro) teorico con Immanuel Kant, alcuni resi espliciti, altri lasciati in ombra all'interno della sua trattazione. In particolare è nell'opera *Materia e Memoria: saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito* (1896) che Bergson cerca di superare le difficoltà speculative che necessariamente pone il dualismo in ambito filosofico e, in questo senso, uno dei principali bersagli polemici è proprio il rapporto tra pensiero e oggetto, così come viene pensato dalla filosofia di Kant nella *Critica della ragione pura*. In effetti, mentre il contributo di Kant al pensiero moderno è diventato inseparabile dall'idea di una rivoluzione copernicana nell'ambito della gnoseologia, cioè dall'assunto per cui gli oggetti siano il prodotto di un'attività delle nostre facoltà conoscitive, la metodologia bergsoniana in *Materia e Memoria* introduce un'ulteriore trasformazione nella teoria della conoscenza, in particolare a partire dalla critica nei confronti della filosofia trascendentale e mediante un ripensamento della relazione tra anima e corpo che ne individui i presupposti epistemologici e i condizionamenti linguistici di partenza. La posizione di Bergson mostra, infatti, che la divisione tra il fenomenico e il noumenico e la conseguente affermazione che la conoscenza non può procedere al di là dell'esperienza sensibile siano delle presupposizioni del tutto fallaci, in quanto gli elementi trascendentali sembrerebbero, in definitiva, del tutto contingenti e inerenti alla dimensione biologica umana. A questo punto, come è noto, postulando l'originale nozione di durata (la *durée*) per ripensare alle relazioni tra materia e percezione, coscienza e memoria, spirito ed esperienza, Bergson conclude che solo astrattamente possiamo separare cervello, corpo e mondo, introducendo così un nuovo modello di percezione fondato sull'immagine, indipendente dal soggetto e posta "a metà strada" tra rappresentazione e cosa. Questo nuovo paradigma, non esente da complessità, viene concepito come uno strumento in grado di superare sia l'idealismo, che

nega l'esistenza della cosa, sia il realismo, che si richiude invece nell'attività fisiologica del cervello, riducendo l'attività del soggetto a un mero processo neurobiologico.

Tradizionalmente, il principale esito della rivoluzione bergsoniana è che le condizioni dell'esperienza non rientrano più nel quadro di riferimento critico-trascendentale, ma diventano principi capaci di superare questi paradigmi gnoseologici e di adattarsi alle scoperte scientifiche del tempo. Ciò significa che le concezioni bergsoniane della conoscenza intellettuale e dell'intuizione, e correlativamente, del ruolo dell'immaginazione, risultano molto diverse dall'interpretazione offerta da Kant e dalla filosofia trascendentale, poiché per Bergson le condizioni dell'esperienza non sono più *esterne* ad essa, ma la *attraversano* dall'interno. Questo processo di rielaborazione dei principali assunti kantiani si rivela in modo chiaro in un saggio del 1903, intitolato *Introduzione alla metafisica*, il quale nasceva in un contesto in cui "il criticismo di Kant e il dogmatismo dei suoi successori erano generalmente ammessi, se non come conclusione, almeno come punto di partenza della speculazione filosofica"¹. La filosofia di Bergson, in questo modo, si proponeva di riformare radicalmente la visione della realtà propria del senso comune, della scienza e delle filosofie precedenti, rispondendo così a una domanda legittima, seppur ovvia: se la realtà è così diversa da come la percepiamo o la concepiamo, perché la intuiamo e pensiamo in tale modo? E, inoltre, perché la conoscenza scientifica della realtà sembrerebbe non corrispondere alla natura delle cose, così come queste si mostrano al senso comune? La risposta della filosofia bergsoniana è basata sulla convinzione che la scienza, la percezione e l'intelligenza non siano capacità gnoseologiche in grado di rispecchiare la realtà in modo veritiero e adeguato, ma siano solo degli strumenti in grado di operare una mediazione tra soggetto e mondo, capaci così di fungere da modelli di applicazione pratica dell'intelligenza al reale. Questa forma conoscitiva, atta a "girare attorno alle cose", si contrappone a una conoscenza assoluta, vero recupero bergsoniano della speculazione metafisica occidentale, la quale è, invece, una capacità di entrare all'interno degli oggetti mediante un atto semplice e intuitivo, contrapposto a un'enumerazione infinita.

Date queste brevissime notazioni generali, non sembrerebbe estremamente radicale la distanza tra Bergson e le domande kantiane relative ai "modi attraverso cui è possibile conoscere gli oggetti" e, inoltre, lo scenario epistemologico di partenza, relativo a una critica dei paradigmi scientifici e filosofici del passato e a un tentativo di fondazione radicale

¹ H. Bergson, *Pensiero e movimento*, tr. it. di F. Sforza, Bompiani, Milano 2000, p. 250.

e rigoroso della filosofia, parrebbe essere analogo nei due pensatori. A partire da quest'ultima prospettiva, genericamente "convergente"² da un punto di vista teorico, assumerò dapprima l'ipotesi di una vicinanza speculativa tra i due pensatori, soprattutto considerando alcuni concetti-chiave della loro riflessione filosofica e, conseguentemente, suggerirò una potenziale valorizzazione di alcuni assunti bergsoniani alla luce della filosofia di Kant. La tesi centrale che intenderò mostrare, date queste premesse generali, è che mentre le posizioni assunte da Bergson contro la filosofia kantiana sono all'origine della sua nuova impostazione gnoseologica, definita addirittura da William James come una "piccola rivoluzione copernicana", il tentativo di rimaneggiamento di gran parte dello strumentario concettuale critico-trascendentale lo ricolloca, in parte, ancora all'interno del paradigma teorico condannato. In questo senso, allora, tenterò di confrontare la posizione kantiana relativa all'esperienza conoscitiva del soggetto, intesa come un'organizzazione di un sistema realizzata da principi trascendentali, con una gnoseologia che offre una considerazione integrale dell'esperienza nella sua totalità e integralità. Questo confronto tematico sarà delineato sia a partire dall'analisi del concetto di immagine bergsoniana e di schematismo kantiano, sia da una riflessione sul tema dell'immaginazione estetica e del sublime in relazione alla durata.

Per poter argomentare l'ipotesi interpretativa in questione, la mia indagine selezionerà temi e problemi di ordine esclusivamente estetico e teoretico, approfondendo i corsi bergsoniani al liceo "Blaise Pascal" e al liceo "Henri IV" e alcuni passaggi dell'*Evoluzione creatrice* e di *Materia e Memoria*. In secondo luogo, approfondirò il tema della temporalità tra Bergson e Kant, considerando se la prospettiva della durata può dire qualcosa circa le contraddizioni del sublime kantiano esposto nella *Critica del Giudizio* oppure se, in un qualche modo, la lettura bergsoniana risulti parziale e, a tratti, incompleta. Per concludere, cercherò di riflettere sulla prospettiva bergsoniana dell'immagine, per stabilire se essa possa dirsi esclusivamente legata alla tradizione trascendentale della *Bild* oppure se l'*image* possa, in un qualche modo, dialogare con le prospettive della filosofia della mente contemporanea.

² Gli scritti di C. Wellington Webb, *Space and time in the philosophies of Kant and Bergson*, Paperback, 2011 e di M. Barthelemy-Madaule, *Bergson adversaire de Kant*, pref. di V. Jankelevitch, PUF, Paris 1965, costituiscono i due testi dedicati più esplicitamente al confronto tra Henri Bergson e Immanuel Kant. In particolare, l'approccio della Barthelemy-Madaule sembra muoversi all'interno di un "confronto-scontro" dialettico che, da una parte, recupera i presupposti kantiani nell'opera bergsoniana mentre, dall'altra, intravede le novità dei tradizionali schemi trascendentali nella nuova filosofia francese.

1. I primi corsi al liceo di Claremont-Ferrand sulla *Critica del Giudizio* di Kant e i corsi di psicologia al liceo Henri IV: prime riflessioni bergsoniane sul fenomeno estetico e l'immaginazione

Nelle lezioni di *Estetica* tenute al liceo “Blaise Pascal” nel 1887-1888, Bergson presenta ai suoi studenti alcuni strumenti generali con i quali interpretare gran parte dei principali temi e problemi della filosofia occidentale, non perseguendo l'obiettivo di portare avanti una propria speculazione, ma adottando una metodologia didattica di tipo maieutico e zetetico. Seppure l'intento di Bergson non fosse quello di portare in aula le elaborazioni del proprio pensiero filosofico, nei corsi di Claremont-Ferrand sono parzialmente presenti i contenuti della sua tesi di dottorato e del *Saggio sui dati immediati di coscienza* (1889), così come sono ben espresse nei suoi corsi al Liceo “Henry IV” alcune suggestioni di *Materia e Memoria*. In questo modo, le lezioni del giovane filosofo non tanto supportano l'interpretazione di un pensiero compiuto e realizzato, ma rivelano il dispiegarsi della riflessione su alcune tematiche che assumeranno poi un'importanza centrale nella sua elaborazione speculativa matura.

Le due brevi lezioni di *Estetica*, al di là del successivo saggio *Il Riso* (1900), rappresentano gli unici luoghi in cui Bergson affronta tematiche estetiche, poiché offrono un commento analitico alla *Critica del Giudizio* di Kant con particolare riferimento all'*Analitica del bello* e all'*Analitica del sublime*. Da un punto di vista molto generale, Bergson riconosce il merito ad Alexander Baumgarten di aver fondato una scienza, cioè l'estetica, che ha per oggetto i concetti di “bello, sublime, grazioso e ridicolo” e, nello specifico, delinea la sua trattazione mediante una distinzione, cara innanzitutto a Kant, tra bello, piacevole e utile. Il bello, innanzitutto, non è il piacevole in quanto “molte sensazioni piacevoli” scrive Bergson “come quelle olfattive, gustative o tattili non hanno per noi una rilevanza estetica. Allo stesso modo, tra le sensazioni della vista e dell'udito possiamo trovare piaceri intensi a cui manca l'elemento estetico. Così un quadro può piacere alla vista, essere piacevole, e non avere alcun valore artistico”³. In questo senso, quindi, “il piacevole riguarda la sensibilità, il bello invece tocca l'intelligenza” in quanto “l'emozione estetica non è una sensazione, qualcosa di immediato, è piuttosto un sentimento preceduto da un giudizio e quindi da una riflessione intellettuale”⁴. Il bello, inoltre, non è utile ma: “è una finalità senza fine”⁵. Dopo aver affermato il principio della finalità senza concetto della bellezza estetica, Bergson

³ H. Bergson, *Corsi al liceo B. Pascal di Claremont-Ferrand*, tr. it. e intr. di S. Grandone, Inschibboleth, 2021, p. 78.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

arriva a distinguere il bello dal bene “Il bene ci obbliga, non può essere concepito senza sentir crescere in noi una forza morale che spinge verso la sua realizzazione. I concetti estetici non ci obbligano invece: nel momento in cui si pensa al bello, non si sente il dovere di realizzarlo”⁶.

Seguendo Kant, ma mediando la concezione trascendentale della bellezza attraverso la dottrina platonica delle idee, Bergson spiega il fenomeno del piacere estetico come una soddisfazione “non derivante da elementi sensuali e da considerazioni relative all'utilità, e quando la produzione di questo oggetto non ha i caratteri dell'obbligazione”⁷. La questione fondamentale dell'estetica è la causa del piacere, e cioè di quell'attività di “confronto” per cui un oggetto è paragonato a un ideale umano. Andando un po' oltre il dettame kantiano, Bergson afferma che “il sentimento o la passione espressi in una forma appropriata presentano un carattere estetico, come avviene per l'espressione di un'idea. Al di sotto del sentimento e dell'intelligenza, c'è l'attività, la forza, lo sforzo. Anche lo spettacolo della forza può provocare l'emozione estetica”⁸. Inoltre, “il bello è l'idea, il sentimento o lo sforzo tradotto in una forma materiale e sensibile. La vita circola al suo interno e assume una manifestazione tangibile”⁹. Il sentimento del bello, quindi, è per Bergson sentimento di uno sforzo, espressione di un'idea e di un sentimento e di un'unità nella varietà, come anche del sentimento della vita e del processo di creazione che le appartiene. Sembra quasi che la bellezza kantiana, per Bergson, sia la realizzazione di un ordine e che segua un principio di coordinazione di più elementi in un oggetto mediante un sentimento; bello è anche la manifestazione di una tensione, cioè di un'attività sinergica e produttiva delle infinite forme naturali e artistiche. Quando la materia organizzata sembra avere un fine interno o manifestare un'idea intrinseca essa appare in un'unità percepita esteticamente, mediante un sentimento di piacere. Questo piacere, però, sembra per Bergson caratterizzarsi secondo un dinamismo e una tensione interna, contrapponendosi al sentimento piacevole relativo alla bellezza che nella *Critica del Giudizio* si configura per Kant come una conservazione (anche statica e durevole) di uno stato (*Zustand*)¹⁰.

Per quanto riguarda il sublime, invece, Bergson sembra sottolineare maggiormente le sue caratteristiche emozionali ed energetiche:

⁶ Ivi, p. 79.

⁷ Ivi, p. 80.

⁸ Ivi, p. 82.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in *Kants Gesammelte Schriften*, Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaft, Berlin 1902 ss.; A. Gargiulo (a cura di), riv. con *Glossario e Indice dei nomi* a cura di V. Verra, intr. di P. D'Angelo, *Critica del Giudizio*, Biblioteca Universale Laterza, Roma-Bari 1997, p. 111.

questa nozione (come quella del bello) è ancora abbastanza oscura. [...] il sublime sembra essere qualcosa che fa pensare all'infinito, a una grandezza o potenza infinita. Così gli spettacoli della volta celeste e del mare che si perde all'orizzonte sono sublimi. Diciamo sublime la parola delle Sacre Scritture. Dio dice: sia fatta la luce, e la luce fu. Queste parole sono sublimi, perché pensiamo all'infinita potenza necessaria per far uscire l'essere dal nulla con un semplice cenno. La formulazione di un pensiero che risvegli in noi l'idea dell'infinito produrrà l'emozione del sublime. Anche secondo Kant è presente in questa emozione una specie di stupore, e infatti il sublime è sempre un contrasto tra la nostra piccolezza e l'infinito a cui pensiamo.¹¹

Se il bello e il sublime sembrano deflagrare a partire dall'impostazione vitalistica bergsoniana, il filosofo francese tratteggia l'idea di una *bellezza scientifica* che, invece, pare molto in linea con alcuni assunti del giudizio teleologico kantiano¹², riferendosi per esempio alla legge di gravitazione universale e ad altre teorie fisiche. La bellezza di determinati principi scientifici, secondo Bergson, non si lega all'intrinseca correttezza degli elementi che compongono una legge, ma a quella *forza immaginativa* di colui che la teorizza e alla capacità della natura di organizzarsi euristicamente. Nei *Corsi di Psicologia* al liceo Henri IV, infatti, Bergson afferma che:

Essa [l'immaginazione scientifica] consiste in un'attività simile all'immaginazione artistica, per quanto coinvolga un altro genere di idee. Lo scienziato studia i fatti e raccoglie spesso un'ampia collezione di immagini. Le osservazioni accumulate e le esperienze equivalgono per lo scienziato alle forme, alle sfumature e ai suoni ricordati per l'artista. Come la creazione artistica consiste nell'organizzare queste immagini nella direzione della natura, così l'idea geniale nelle scienze è quel concetto mediante cui lo scienziato ritrova e assimila qualcosa della potenza organizzatrice della natura. [...] Sembra allora che l'immaginazione, nelle scienze come nell'arte, somigli alla simpatia, ossia alla capacità di simpatizzare con gli uomini o con le cose e di ritrovare sotto il particolare l'universale e, al di sotto dell'apparenza, il reale e la natura più profonda".¹³

¹¹ H. Bergson, *Corsi al liceo B. Pascal di Clarendon-Ferrand*, op. cit., p. 84.

¹² Anche in questo senso, non sembra che Bergson sia particolarmente distante da Kant, quando nella *Critica del Giudizio teleologico* accenna a una certa bellezza matematica, laddove la finalità manifesta in alcuni postulati della geometria conduce lo scienziato e l'osservatore a un sentimento di appagamento e di soddisfacimento di un bisogno. Questa connessione tra costruzioni geometriche e finalità oggettiva e formale si pone, secondo Kant, alla base della matematica e non persegue scopi reali, ma considera semplicemente le molte regole derivate dalla costruzione dei suoi concetti come conformi a scopi possibili e non connessi a questioni di applicazione nell'esperienza concreta.

¹³ H. Bergson, *Corso di Psicologia. Liceo Henri IV 1892-1893*, tr. it. di S. Grandone, Mimesis, Milano-Udine 2017, p. 201.

Emerge qui il concetto di immaginazione, a cui Bergson nel *Corso di Psicologia* dedica un paragrafo specifico. Innanzitutto, prendendo spunto da alcuni filosofi del passato, in particolare da Cartesio, Bergson ritiene che la definizione classica di “immaginazione” sia un “pensare per immagini”. In questo senso, l’intelletto procede attraverso il ragionamento e secondo *more geometrico*, facendo leva sulle idee; l’immaginazione, d’altra parte, deduce e riflette associando e riproducendo immagini. Inoltre, seguendo la tradizione filosofica razionalista, Bergson afferma che l’immaginazione è una facoltà umana in grado di richiamare con vividezza ricordi e immagini del passato, di rievocare percezioni e di seguire il suo spirito di finezza. Questo paradigma riduce però la facoltà immaginativa a una pura facoltà rievocativa, a quella che per Kant era l’immaginazione riproduttiva. Secondo Bergson, in effetti, una corretta interpretazione dell’immaginazione consisterebbe nel guardare soprattutto alla sua funzione creatrice e non a quella attività meramente rammemorativa della tradizione filosofica, mettendo così maggiormente in rilievo la capacità di disporre e collegare insieme più elementi provenienti dall’esperienza offerta dai sensi. In questo modo, Bergson ritiene vi siano due modalità attraverso cui si articola l’attività immaginativa: una funzione passiva di associazione (rilevabile negli stati del sonno o nella patologia mentale) o, ancora, una capacità attiva di sforzo creativo, tipico dei poeti, degli artisti e dei filosofi, i quali sono in grado di organizzare nuove forme a partire da un più profondo stato emotivo e volitivo.

2. Tempo e durata tra Bergson e Kant: riletture parziali e nuove prospettive interpretative

Il confronto con il testo kantiano non si esaurisce all’interno dei corsi liceali e, in effetti, Bergson ha modo di affrontare alcune questioni relative alla filosofia critica pochi anni dopo, nel *Saggio sui dati immediati di coscienza* del 1889, laddove viene offerta una vera e propria “riscrittura” radicale dell’*Estetica trascendentale*. Altro testo fondamentale che evidenzia la lettura del testo kantiano è *Durata e simultaneità* (1922)¹⁴, nel quale Bergson si misura, a partire da alcune elaborazioni filosofiche di ambiente francese, con i risultati ottenuti da Albert Einstein¹⁵ nella teoria della relatività. Ora – senza addentrarci troppo approfonditamente nel merito del dibattito

¹⁴ Per una ricostruzione più precisa del contesto di riferimento rimando a P. Taroni, *Bergson, Einstein e il Tempo*, QuattroVenti, Urbino 1988 e A. Genovesi, *Bergson e Einstein*, Franco Angeli, Milano 2002.

¹⁵ Ringrazio il Dott. Luigi Laino per la lettura del paragrafo e per i preziosi consigli sul rapporto tra Bergson e Einstein e il concetto di temporalità.

Einstein-Bergson, se non limitatamente ad alcune questioni funzionali alla trattazione principale – diremmo genericamente che la teoria della relatività dimostra che il tempo interpretato dalla fisica è relativo al sistema di riferimento considerato, e più è elevata la velocità di un sistema rispetto all'osservatore più il tempo in tale sistema rallenta dal suo punto di vista. Bergson, mediante un implicito dialogo con Riemann, teorico della geometria degli spazi curvi, e con Einstein, sosteneva l'idea secondo cui il tempo non è una retta di punti spazialmente contigui, ma un istante che cresce su se stesso, proponendo la propria teoria della durata come un supplemento filosofico più generale delle acquisizioni della fisica teorica. Più precisamente, mentre il tempo rappresentato dalla fisica svanisce e muta a partire dal movimento dell'osservatore e la simultaneità dipende dalla coordinazione tra un evento e un orologio, per Bergson si dà una dimensione soggettiva della temporalità¹⁶ di cui la scienza, in definitiva, non terrebbe conto.

Mediante una trasformazione della geometria di Riemann del molteplice continuo, e sfidando in parte il pensiero di Russell, Bergson fin dal primo capitolo del *Saggio* polemizzava contro le psicologie positivistiche, che misuravano l'intensità di una sensazione a partire da un inserimento indebito di categorie spaziali all'interno della spiegazione fisiologica delle sensazioni: quello che veniva calcolata era, secondo Bergson, solo la funzione del numero di muscoli coinvolti nella reazione nervosa. Proprio a partire da questi presupposti, spiegava Bergson, veniva ad essere costruito il concetto di "tempo" omogeneo e misurabile, a cui era contrapposta una durata interiore, intesa come accrescimento qualitativo continuo e dunque refrattario a ogni forma di misurazione. La sua posizione si definisce nel '22, laddove Bergson accentua il carattere convenzionale e fittizio degli strumenti di misurazione del tempo della scienza, pur sostenendo che quel tempo misurato è sempre *anche* un tempo vissuto. Questa centralizzazione della durata implica che l'oggettività del tempo conosciuto dalla fisica non dipendeva esclusivamente dai meccanismi di misurazione, ma da un tempo che si estende in modo omogeneo dalla coscienza alla materia, dal soggetto alla natura. In questo senso, Bergson ritrova un unico tempo che, in quanto tale, spiega al proprio interno l'esistenza di altre concezioni temporali, misurabili e quantificabili, concependo dunque un tempo oggettivo inseparabile dalla sua realtà e dall'intuizione che lo intende come reale. Questo tempo, differentemente dall'impostazio-

¹⁶ Di rilevante interesse per gli studi contemporanei in ambito neuroscientifico sarebbe sicuramente un approfondimento sulla dimensione neurale e cerebrale della dimensione del tempo, profondamente legata alla biologia. Secondo questa visione, è il cervello che tende già *a priori* a spazializzare il tempo e la simultaneità, e la successione degli eventi temporali è realizzata sulla base di una combinazione di informazioni spazio-temporali processate dall'attività neurale. Su questo punto, rimando a A. Benini, *Neurobiologia del tempo*, Cortina, Milano 2017.

ne gnoseologica kantiana, veniva utilizzato da Bergson per *attraversare* l'esperienza e andare verso le sue condizioni, considerate come principi dell'esperienza nella sua realtà e non più nella sua possibilità.

Questa scoperta del valore spazializzato del tempo della scienza conduce Bergson a leggere la filosofia kantiana come una delle principali teorie filosofiche che, di fatto, aveva concepito il tempo come un elemento misurabile. La misurabilità del tempo kantiano, secondo Bergson, consiste nella possibilità di fissare dei punti sulla traiettoria di un corpo in movimento, stabilendo così la simultaneità tra la presenza del corpo in uno di quei punti, la presenza di altri punti sulla traiettoria, e gli stati psichici, mediante la misurazione di processi e di intervalli. La durata, di converso, ha come suo tratto essenziale il vissuto affettivo, realizzando l'apparente paradosso del cambiamento continuo e della conservazione di uno stato. Il passaggio ulteriore fornito da Bergson, seguendo un interesse morale che sorge all'interno della questione teorica della temporalità, è che da questa durata che realizza l'identità personale nasce l'atto libero, al di là delle ricostruzioni logiche fallaci in cui esso veniva intrappolato dai seguaci del determinismo. Questo si spiega a partire dal fatto che, a differenza del tempo parcellizzato, la durata è un flusso continuo di stati distinti non quantitativamente ma qualitativamente, la cui coesistenza virtuale non è incompatibile con la successione e la cui diversità non è in contrasto con la fusione in un tutto. Ciò implica che dal punto di vista della vita mentale e dei processi psichici la memoria¹⁷, che è conservazione del passato e rapporto attivo tra passato, presente e futuro, è il mezzo gnoseologico necessario di un'intelligenza che abitualmente ha un meccanismo di natura "cinematografica".

A partire da un'interpretazione orientata "kantianamente" potrebbero sorgere, tuttavia, le seguenti questioni: la rilettura della temporalità offerta da Bergson centra o meno alcuni punti teorici d'interesse della *Critica della ragione pura*? E, in un certo qual modo, con la concezione della durata abbiamo una lettura limitativa del testo kantiano? La risposta, seguendo il filo del ragionamento finora esposto, sembrerebbe farci propendere per una risposta affermativa e che, quindi, si potrebbe "salvare" la temporalità kantiana dall'"appiattimento" attuato da Bergson. Ma vediamo in che senso. Quello che appare evidente è che il tempo

¹⁷ Su questo punto si soffermano diversi studi di filosofia della mente contemporanea. Per esempio, D. Buonomano, *Your Brain Is a Time Machine. The Neuroscience and Physics of Time*, Northon e co., New York 2017, scrive: "It is striking that mental time travel might not foresee the capacity of measuring time explicitly. Just as a calendar represents time but does not measure it (it is not a clock), neural circuits regulating mental time travel have to represent the past, the present, and the future, but they do not necessarily need to measure the passage of time". Risulta evidente quanto gli approfondimenti più recenti sul tema della memoria siano strettamente collegati alle neuroscienze.

kantiano restituito da Bergson è, innanzitutto, un concetto omogeneo, un recipiente indifferente e indistinguibile dallo spazio, caratterizzato da tanti elementi aggregati e a cui si rende necessario introdurre la nozione di durata. Nella *Critica della ragione pura*, in effetti, Kant offre una confutazione del concetto di tempo e spazio come contenitori assoluti e indifferenti¹⁸, analizzando la posizione di Isaac Newton che utilizza queste nozioni per spiegare i fenomeni celesti e scagliandosi surrettiziamente contro Leibniz. Secondo Kant, infatti, il tempo e lo spazio sono condizioni di possibilità dell'esperienza sensibile relative al soggetto trascendentale e al suo ordinamento dei fenomeni in una esperienza oggettiva, non trattandosi di concetti empirici ma di rappresentazioni necessarie a priori e di intuizioni pure a fondazione delle percezioni esterne. Bergson, inoltre, suggerisce che dalla geometrizzazione del tempo kantiano si debbano derivare gran parte delle problematiche dell'idealismo trascendentale, dalla sua incapacità di pensare il concetto di libertà (cioè alle antinomie) fino a un ridimensionamento delle possibilità gnoseologiche del soggetto, la cui conoscenza sarebbe così ridotta a un mero mondo fenomenico di apparenze, irrimediabilmente scollato nel regno delle cose-in-sé. Come Kant dimostra nell'*Estetica trascendentale*, spazio e tempo sono il fondamento soggettivo di ogni intuizione empirica e, pertanto, se si astrae dalla condizione umana e soggettiva del loro funzionamento, queste intuizioni non assolvono alcuna funzione. Detto in altri termini, esse hanno la loro validità oggettiva solo in relazione ai fenomeni, mentre rispetto alle cose in sé hanno una idealità trascendentale, un principio, quest'ultimo, che ha un significato positivo e negativo, poiché limita l'applicazione delle intuizioni pure esclusivamente alla sensibilità e all'esperienza empirica e, conseguentemente, fonda l'oggettività della condizione soggettiva di organizzazione dei fenomeni. In questo senso, Bergson coglierebbe alcune caratteristiche sicuramente presenti nell'*Esposizione metafisica* dell'*Estetica trascendentale* ma, sotto un altro punto di vista, sembrerebbe fermarsi esclusivamente alla *Critica della ragione pura*, senza valorizzare gli aspetti relazionali e trascendentali della temporalità di Kant, che pure riflette sul concetto di durata e permanenza¹⁹ a partire dalla categoria di sostanza.

¹⁸ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Bd. IV, pp. 39-40; tr. it. di G. Lombardo Radice, intr. di V. Mathieu, *Critica della ragione pura*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 66 e ss.

¹⁹ Tale riflessione kantiana viene portata avanti nelle *Analogie dell'esperienza*, laddove Kant stabilisce che la successione di varie percezioni può essere organizzata solo perché queste devono essere descritte a partire da un punto fermo, ossia dalla sostanza che permane. Il problema, nella riflessione contemporanea, viene risolto dalla filosofia della mente e dalla fisica, in cui il tempo appare il prodotto tra l'evoluzione e l'attività del cervello. Su questo punto, B. Bueti, D. Walsh, *The parietal cortex and the representation of time, space, number and other magnitudes*, in *Phil. Trans. R. Soc. B* 2009 364, 1831-1840, 2019, doi: 10.1098/rstb.2009.0028.

Seppure in Kant vi sia un concetto di tempo “spazializzato”, per cui le percezioni vengono descritte mediante l’ordinamento di nessi coordinati secondo il prima e il dopo, e cioè attraverso la forma del senso interno, la concezione del tempo kantiana sembra più articolata, soprattutto se vengono approfonditi alcuni spunti tematici che vanno al di là della prima Critica. Se osserviamo le posizioni assunte da Kant nelle *Lezioni di Antropologia Friedländer*²⁰, datate tra il ‘75 e il ‘76, già si intravede un concetto del sé ripreso dalla vita ordinaria, secondo una certa anticipazione della soggettività esistenziale e psicologica presente nella *Critica della ragione pura* e nella *Metafisica dei costumi*. Il *Gemüth*, termine che traduce il latino *animus*, viene spiegato come la fonte e il complesso (*Inbegriff*) delle rappresentazioni, cioè come il modo attraverso cui l’anima viene ad essere influenzata dagli oggetti, trattandosi della radice che nell’uomo lega sensibilità e intelletto, per quanto concerne la sfera conoscitiva, il sentimento di piacere e la facoltà desiderativa. In queste pagine il *Gemüth* implica anche un’abilità (*Vermögen*) di riflettere (*reflectieren*) sul proprio stato, costituendosi come una facoltà attraverso cui il sé sa di essere influenzato nel suo complesso da percezioni sensibili che si alternano temporalmente. Si tratta, dunque, di un’attività di riflessione che considera tutti i movimenti della coscienza, volontari ed involontari, come presi in un’unità anche temporale. Allo stesso tempo, mentre il *Geist* è attivo (*es ist thätig*), il *Gemüth* è (relativamente) passivo, configurandosi come il modo attraverso cui l’anima sente la felicità e la condizione del suo stato nell’interesse, avvertendo i dolori e i piaceri distinti ed isolati che colpiscono l’anima²¹. Il rapporto tra *Gemüth* e *Geist* consiste nel fatto che il primo è quella capacità animale di provare sentimenti, impressioni e rappresentazioni, mentre il secondo è quell’intelligenza (*Intelligenz*) per cui si è in grado di trascendere quella capacità meramente passiva di essere determinati interiormente da forze esterne. In queste pagine, Kant fornisce una distinzione decisiva tra gli aspetti oggettivi e soggettivi del senso e, in questo modo, il sé sembra legarsi a una certa concezione delle percezioni temporali nella loro unità. Kant, in questo senso, differenzia l’intuizione (*Anschauung*) dalla sensazione (*Empfindung*)²², distinzione che poi sarà chiarificata nel ‘98 nell’*Antropologia pragmatica* tra senso interiore e senso interno. Nel primo caso, si avrà la disposizione del soggetto a essere determinato da certe rappresentazioni e la tendenza a conserva-

²⁰ Su alcuni aspetti della soggettività e del vitalismo nelle *Lezioni di Antropologia* cfr. S. Meld Shell, *Kant as “vitalist”: the “principium of life” in Anthropologie Friedländer*, in A. Cohen (a cura di), *Kant’s Lectures on Anthropology. A critical guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 151-171.

²¹ VA – Fri, *Kant’s gesammelte Schriften*, Bd. XXV, p. 474.

²² Ivi, p. 493.

re o rimuovere uno stato determinato da quelle stesse rappresentazioni, all'interno di un nesso tra sensazioni piacevoli e percezioni sensoriali. Nel secondo caso, invece, il senso interno è una facoltà percettiva, che riguarda l'intuizione empirica e la successione delle percezioni nel tempo²³. Questa prima caratterizzazione del *Gemüth* apre a una riflessione assai importante sul tempo come forma del senso interno e cioè come principio in grado di percepire i fenomeni, sia quelli che si presentano nel nostro animo come sentimenti e pensieri psicologici, sia quelli che intuiamo come esistenti fuori di noi. E, a ben vedere, quando percepiamo uno stato interiore piacevole o spiacevole o intuiamo un fenomeno esterno che si configura affettivamente, ciò avviene in modo istantaneo e non graduale, senza essere scandito secondo il "prima" e il "dopo".

Altro punto interessante per un approfondimento kantiano della durata bergsoniana è quello fornito dalla concezione delle sintesi temporali, rese possibili dalla facoltà immaginativa intesa in senso estetico, ad esempio nel giudizio riflettente sul sublime. In quest'ultimo caso, come vedremo a breve, pur non parlando specificatamente di durata, Kant si riferisce a una modalità ulteriore di intendere la temporalità, concepita istantaneamente e appresa simultaneamente come in un intero.

3. La durata come possibile risposta al sublime kantiano? Sintesi dell'immaginazione estetica e temporalità

Se fino ad ora ho cercato di evidenziare alcuni punti di contatto o di divergenza tra il Kant teoretico e Bergson, adesso proverò a recuperare e ad approfondire il tema della temporalità attraverso un'altra prospettiva, cioè mediante la concezione del giudizio estetico sul sublime e mettendo in rilievo, in questo modo, altre due nozioni importanti: l'immaginazione e le sintesi temporali nei giudizi estetici. Ora se, come Bergson ammette, la metafisica deve essere definita come un "andare oltre la condizione umana" – secondo un compito rigoroso che il suo metodo assicura – allora sembra che l'esperienza del sublime kantiano fornisca proprio quelle condizioni a cui Bergson si riferisce, come affermato anche da Valentine Moulard-Leonard²⁴. Vediamo però in che senso. Seguendo il

²³ Su questo aspetto la *Reflexionen* 605, *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. XV, p. 260, collega il *sensus interior* con il sentimento di piacere e dispiacere.

²⁴ V. Moulard-Leonard, *The Sublime and the Intellectual Effort: The Imagination In Bergson and Kant*, in "Journal of the British Society for Phenomenology", 37, 2, 2016, pp. 138-151. Nel saggio la Moulard-Leonard affronta il problema dello "sforzo intellettuale" bergsoniano come il vero e proprio "perno teorico" di una nuova rivoluzione copernicana.

testo kantiano, la differenza tra apprensione e comprensione costituisce in particolare l'esperienza del sublime matematico. Nel paragrafo 26 dell'*Analitica del Sublime*, dopo aver spiegato la differenza tra la misura delle grandezze mediante concetti numerici²⁵ (realizzata attraverso segni algebrici) e la misura intesa attraverso la semplice intuizione, cioè quella estetica, Kant scrive:

Per adottare intuitivamente una quantità da potersene servire come misura o unità nella valutazione delle grandezze mediante numeri, all'immaginazione sono necessarie due operazioni: l'apprensione (*apprehensio*) e la comprensione (*comprehensio aesthetica*). L'apprensione non è una fatica per l'immaginazione perché in essa può procedere all'infinito; ma la comprensione diventa sempre più difficile a misura che procede l'apprensione, e raggiunge presto il suo massimo, cioè la più grande misura estetica nella valutazione delle grandezze. Perché, quando l'apprensione procede tanto che le prime rappresentazioni parziali dell'intuizione sensibile cominciano ad estinguersi nell'immaginazione, se questa procede ancora nell'apprensione, andrà perdendo da un lato quanto guadagna dall'altro; e la comprensione viene condotta ad un massimo, oltre il quale non si può andare. [...] Vi è qui il sentimento della *inadeguatezza* dell'immaginazione a formare una esibizione delle idee di un tutto; l'immaginazione raggiunge il suo massimo, e, per la spinta ad estendersi ancora, ricade su se stessa, e in tal modo si produce una piacevole emozione. [...] La natura è sublime in quei suoi fenomeni la cui intuizione richiede l'idea della sua infinità. La qual cosa non può non avvenire se non mediante l'insufficienza anche del più *grande sforzo* [*Bestrebun*g] della nostra immaginazione, nella valutazione della comprensione della grandezza di un oggetto. [...] Dunque nella valutazione estetica delle grandezze che sentiamo la tendenza a una comprensione superiore a ogni capacità dell'immaginazione di comprendere la apprensione progressiva in una totalità dell'intuizione, e avvertiamo insieme *l'inadeguatezza* di questa facoltà, illimitata nel suo procedere, a cogliere e ad applicare alla valutazione delle grandezze, una misura fondamentale a ciò adatta, e con la minima fatica dell'intelletto.²⁶

Sembra quindi che, secondo Kant, sia proprio il divario tra apprensione e comprensione a richiamare l'esperienza sublime e cioè quel giudizio che esprime lo sforzo necessario, ma *disperato*, dell'immaginazione per misurare la grandezza di un oggetto incommensurabile. Il giudizio relativo al sublime della natura valuta una grandezza illimitata e posta sotto il segno della totalità e, a differenza dei giudizi estetici su ciò che è bello, non emerge dal libero gioco di immaginazione e intelletto, ma a

²⁵ Sul concetto di grandezza e sull'analisi kantiana del sublime matematico rimando a A. Moretto, *Sul concetto matematico di "grandezza" secondo Kant. L'"Analitica del sublime" della "Critica del Giudizio"*, in "Verifiche", 19, 1990, pp. 51-125, in particolare p. 111 e ss.

²⁶ I. Kant, *Critica del Giudizio*, Bd. V, *op. cit.*, p. 255; pp. 182-183.

partire dal confronto e dallo scontro tra immaginazione e ragione. L'immaginazione, infatti, tende a proseguire all'infinito nel suo processo di apprensione di elementi tra loro successivi, e questo movimento genera nell'animo un sentimento di piacere. La ragione, d'altra parte, avanza una pretesa alla totalità e alla comprensione totale in un'unica intuizione o idea, procedimento di cui l'immaginazione non è capace. Da un lato, quindi, il sentimento che nasce dall'incapacità dell'immaginazione di adeguarsi a un'idea della ragione, cioè all'idea dell'illimitatezza della natura, ci dà il senso della nostra inadeguatezza, manifestandosi come un sentimento negativo; d'altra parte, questa stessa sensazione che nasce da una inadeguatezza, richiedendo uno sforzo, riesce a innalzarsi moralmente e ad attivare tutte le facoltà che si vivificano in un modo particolare. Quindi, il sentimento del sublime non è altro che il piacere di pensare il concetto di totalità, secondo un giudizio estetico, riflessivo e soggettivo che comporta sia un piacere complesso, che non è un sentimento fisiologico o corporeo, sia la presenza di un oggetto infinitamente grande che diviene l'occasione, e non direttamente la causa, di questa sensazione, secondo un peculiare giudizio di surrezione che *sposta* un sentimento soggettivo su un oggetto della natura.

Dal punto di vista bergsoniano potremmo dire che l'inadeguatezza dell'immaginazione di comprendere in un'unità la totalità del molteplice deriva proprio da quella spazializzazione della temporalità ravvisata nel *Saggio*, la quale rende impossibile ogni processo di apprensione. In verità, osservando alcune notazioni fornite da Kant tra la prima e la terza critica, vediamo che nel giudizio estetico l'immaginazione non fornisce solo il concetto di successione temporale²⁷ e, detto più precisamente, non sintetizza semplicemente le rappresentazioni mediante una forma matematica e lineare del tempo. Nel giudizio sul sublime, infatti, l'immaginazione non si definisce come una facoltà che sintetizza il molteplice per offrirlo ai concetti, organizzando il contenuto percettivo in modo successivo e discreto, ma come una capacità che apprende il molteplice come un insieme di parti comprese in un tutto intero. Poiché il giudizio estetico non stabilisce alcuna sintesi determinata e oggettiva, diversi interpreti hanno considerato l'apprensione della forma di un oggetto come

²⁷ Se è merito di Scaravelli l'aver considerato l'indipendenza della sintesi dal tempo nella deduzione trascendentale dell'87, egli sottolinea che l'unico modo con cui il molteplice è dato è quello temporale. In questo modo sembra difficile poter parlare di sintesi senza il riferimento al tempo e di divergenza tra la prima e la seconda edizione della *Critica della ragione pura*. Nelle sue *Osservazioni sulla Critica del Giudizio*, Scaravelli ritiene che l'apprensione immaginativa ha la sua base nel processo di ricognizione del concetto che è sia continuo che indifferente alle variazioni qualitative del molteplice che viene ad essere sintetizzato. (L. Scaravelli, *Scritti kantiani, Osservazioni sulla Critica del Giudizio*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 451 e ss.).

una sintesi soggettiva e precognitiva dell'immaginazione. Secondo questa idea, il regresso compiuto dall'immaginazione che raccoglie il molteplice in modo simultaneo nella sua totalità sarebbe una sintesi precognitiva, considerata come conoscenza precedente a quella concettuale. Ciò che è importante evidenziare, ai fini del nostro discorso, è che le sintesi temporali della riproduzione, della *Deduzione trascendentale* del 1781, sono un momento necessario all'unificazione del molteplice, la quale è posta in essere dalle categorie per la costruzione di oggetti d'esperienza. Una delle condizioni di questa limitazione delle sintesi della riproduzione per i soli giudizi d'esperienza è data dal fatto che il molteplice viene rappresentato nel senso interno come una successione temporale di elementi discreti e continui. Queste rappresentazioni continue del senso interno sparirebbero l'una dietro l'altra se non vi fosse una regola in grado di riconnettere le rappresentazioni precedenti a quelle conseguenti. Questa specificazione del tipo di rappresentazioni verso cui si rivolge l'attività dell'immaginazione in senso conoscitivo, spiega quanto le sintesi della riproduzione risultino fondamentali solo per la costruzione degli oggetti d'esperienza e non per l'apprensione di quelle forme di oggetti estetici. Infatti, per quanto riguarda la forma estetica, questa deve essere appercepita come un intero le cui parti non sono sentite in modo discreto ma intuite come in un'unità indeterminata, senza che vi sia un atto della sintesi empirica che raggruppi secondo un nesso temporale le molteplici rappresentazioni. Nella *Critica del Giudizio* Kant non considera la rappresentazione percettiva come un contenuto intuito, unico e discreto, successivo nel flusso temporale, ma si riferisce alla rappresentazione presa nel suo complesso e che ha una relazione specifica col soggetto senziente e con le sue facoltà. Lo stato rappresentativo estetico può riprodurre se stesso senza alcuna sintesi della riproduzione, la quale è necessaria per rivivere rappresentazioni cognitive precedenti.

Volendo leggere il rapporto tra comprensione e apprensione dell'immaginazione attraverso la concezione della durata bergsoniana, si possono trarre alcune conseguenze interessanti, che però ci sembrano superate, come visto, già all'interno del testo kantiano. Ciò che potrebbe accadere, utilizzando il concetto di durata, è che sembrano svanire le incompatibilità che caratterizzano l'*Analitica del sublime*. In effetti, la rivalutazione di Bergson dell'estetica trascendentale, realizzata nel *Saggio sui dati immediati di coscienza*, si basa su una originale distinzione tra quantitativo e discreto da una parte, e qualitativo e continuativo dall'altra. La durata vissuta della coscienza è un continuo e la molteplicità qualitativa e virtuale racchiude una pluralità confusa di termini che si aggregano. Secondo Bergson, infatti, è solo per mezzo di un'astrazione intellettuale da questo flusso incessante che possiamo anche parlare di "stati" discreti e oggetti discontinui ben definiti. Ora, a prima vista, potremmo porre un

parallelismo tra questa distinzione bergsoniana e la divisione di Kant tra apprensione e comprensione. Da un lato, dunque, avremmo la progressiva apprensione coincidente con la molteplicità discreta e quantitativa di Bergson; dall'altra, avremmo la comprensione "immediata" corrispondente alla molteplicità qualitativa della durata bergsoniana. L'incompatibilità tra comprensione e apprensione, seguendo il discorso di Bergson, sorgerebbe in Kant perché sia il quantitativo (apprensione) sia il qualitativo (comprensione) sono radicati in una concezione della temporalità discreta. Il caso del giudizio sul sublime ci è sembrato, invece, un particolare caso della gnoseologia kantiana, in grado di render conto di un ulteriore funzionamento dell'immaginazione e di una differente concezione della temporalità, non legata a giudizi sintetici conoscitivi, ma a sintesi estetiche che connettono l'oggetto a un sentimento di piacere.

4. La dottrina delle immagini: lo *Schematismus* kantiano e l'*image* bergsoniana

La funzione dell'immaginazione estetica finora tratteggiata richiama un ulteriore problema, relativo a un ripensamento della distinzione tradizionale del rapporto tra soggetto e oggetto da parte di Bergson. All'interno del superamento di un approccio gnoseologico dualistico, Bergson utilizza un termine mutuato dalla tradizione, cioè quello di *immagine*, che consente di mettere assieme interiorità e exteriorità, coscienza e mondo. L'immagine non è utilizzata solo in *Materia e Memoria*, ma anche in *Pensiero e Movimento*, laddove Bergson analizza il rapporto tra concetti e immagini:

Così le diverse parti del sistema si compenetrano come in un essere vivente. Ma [...] lo spettacolo di questa penetrazione reciproca ci fornisce senza dubbio un'idea più giusta del corpo della dottrina; non ci permette però di raggiungere l'anima. Ci avviciniamo a essa, se riusciamo a individuare l'immagine mediatrice [...] – un'immagine che è quasi materia in ciò che lascia ancora vedere, e quasi spirito in ciò che non lascia toccare – fantasma che ci ossessiona mentre giriamo intorno alla dottrina, e cui occorre indirizzarsi per ottenere il segno decisivo, l'indicazione dell'attitudine da assumere o del punto da cui guardare.²⁸

L'immagine, dunque, riesce a mediare tra intuizione e concetto, non essendo uno strumento intuitivo (perché è sensibile e fatto di "materia")

²⁸ H. Bergson, *L'intuition philosophique*, in Id., *La pensée et le mouvant*, PUF, Paris 2003, pp. 129-131.

e, al contempo, non trattandosi di un mezzo concettuale (in quanto rimanda a una sfera iconica, allegorica e indicibile). In questo senso, lo spazio che Kant riserva alla dottrina dello schematismo trascendentale, capace di mediare il rapporto tra l'intuizione e le categorie intellettuali, diventa anche per Bergson quell'ambito dentro il quale tutta la filosofia deve essere radicata, a partire cioè da quel concetto di *immagine* che diventa il punto di mediazione e di saldatura tra materia e memoria. Il tentativo di Bergson di procedere oltre il realismo e l'idealismo si realizza in una concezione che si richiama al senso comune²⁹: l'oggetto conosciuto possiede una sua esistenza e una sua datità (ossia il modo di rivelarsi alla conoscenza) indipendentemente dal soggetto conoscente e, inoltre, esiste così come è percepito dal senso comune senza che però vengano nascoste le sue "qualità occulte" (atto, potenza, sostanza, accidente, monade, etc.). L'oggetto è definito da Bergson "oggetto pittoresco" e costituisce un qualcosa di diverso sia dalla "rappresentazione" dell'idealista, sia dalla "*res*" (cosa) del realista. Questa immagine in sé è colta nella percezione, che assume una connotazione nuova: non è mera contemplazione ma *selezione* di parti, in quanto la coscienza non aggiunge nulla al reale ma, piuttosto, lo *taglia* secondo una precisa determinazione pratica.

Nella distinzione tra la rappresentazione dell'idealista e la *res* del realista, si può già notare la localizzazione dell'immagine nella filosofia di Bergson e la funzione mediatrice che Kant attribuisce allo schema trascendentale. Al di là sia dell'idealismo (anche nella sua forma trascendentale) sia del realismo, Bergson mostra che la nostra conoscenza delle cose, allo stato puro, si svolge nel mondo, tra le cose che rappresenta, in un modo più ingenuo. Bergson, in questo modo, non ha bisogno di appellarsi a forme a priori di tempo e spazio per dar conto della rappresentazione cosciente e dimostra, invece, come la percezione pura, isolata dagli apporti della memoria, si riduca a un *taglio* del tutto teorico sulla realtà. La connessione dinamica, spiegata come l'interazione fra il dato afferente e la proiezione dei ricordi su di esso, si configura come un circuito, in cui il nuovo materiale viene arricchito di apporti interiori che ne personalizzano la percezione, garantendo un criterio pragmatico di utilità che è responsabile dell'evocazione di un determinato ricordo, che non è mai puro, ma è "impregnato" di percezione. A questa teoria, fa da contraltare la dottrina del *medius terminus* come schema trascendentale³⁰, inteso da

²⁹ H. Bergson, *Materia e Memoria*, a cura di A. Pessina, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 5.

³⁰ Su questo aspetto, è interessante il recupero, nell'ambito della contemporanea filosofia del linguaggio, della nozione di schema concettuale realizzato da Donald Davidson. Nel suo testo *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, Oxford 1984; tr it. di R. Brigati, E. Picardi (a cura di), Il Mulino, Bologna 1994, Davidson raccoglie 18 saggi in cui si confronta col maestro Quine e con Dummett. Tra le idee-chiave del testo, oltre al principio di carità e all'interpretazione radicale con cui definisce una concezione

Kant come la condizione formale e pura della sensibilità e la determinazione trascendentale del tempo. Lo schema kantiano³¹, come prodotto dell'immaginazione, è distinto da un'immagine specifica per il fatto che ha per scopo non una singola intuizione ma l'unità nella determinazione della sensibilità, essendo l'archetipo di tutti gli oggetti possibili dell'esperienza. In entrambi i casi, ed è bene sottolinearlo, le immagini saranno o principi in grado di ravvivare i concetti (nel caso di Bergson) o monogrammi capaci di renderli applicabili ai fenomeni, "semantizzando" così le categorie dell'intelletto (nel caso di Kant). Le immagini, dunque, si caratterizzano secondo un paradigma di generale *mediazione* temporale, secondo cui esse hanno sia la funzione (bergsoniana) di rendere i concetti meno statici, sia di esibire (kantianamente) il concetto nell'intuizione empirica. Tuttavia, le connessioni tra Bergson e Kant sul tema dell'immagine non finiscono qui.

Abbiamo visto che per Kant l'aspetto positivo dell'esperienza del sublime è quello sforzo violento da parte dell'immaginazione che ha, come contraltare, un momento di nobilitazione per la dignità morale dell'individuo. Questo sforzo si radica in un'esperienza estetica, seppure abbia una causa intellettuale, che ha come base il movimento regressivo dell'immaginazione che procede infinitamente fino a scontrarsi contro la sua stessa incapacità di determinare l'assoluto. Per Kant, quindi, lo sforzo è ritenuto infruttuoso non perché non riesca a produrre un pensiero sulla totalità, ma perché evidenzia l'incapacità dell'immaginazione che tenta di esibire un concetto dell'intelletto che necessita della ragione. L'attività dell'intelletto, mediante il giudizio e la sussunzione del molteplice alle categorie intellettuali, non produce di per sé alcuno sforzo o piacere. Nel saggio del 1902 *Lo Sforzo intellettuale (Effort intellectuel)* Bergson radicalizza la sua visione dell'esperienza percettiva assegnata alla memoria, intesa come un'attività creativa e non semplicemente come una facoltà in grado di richiamare il passato mediante il ricordo. Bergson, infatti, si riferisce a due stati,

semantica della verità, Davidson approfondisce il tema della distinzione tra contenuto empirico e schema concettuale che lo determina, secondo cui ci sono diverse lingue che organizzano e definiscono il mondo in modo differente. Secondo Davidson questa distinzione sarebbe un terzo dogma dell'empirismo, ancora rimasto in vita dopo la rivoluzione di Quine contro la dicotomia tra analitico e sintetico. Seguendo l'idea per cui non c'è relatività ontologica perché non c'è nulla da relativizzare, in quanto il riferimento è solo un costrutto teorico, Davidson rifiuta il dualismo schema-contenuto e, inoltre, ricava l'incommensurabilità degli schemi concettuali: due lingue per esempio non sono mai del tutto incommensurabili fintantoché è possibile cogliere concetti e credenze (anche diametralmente diversi) in un altro essere razionale.

³¹ Sul problema dello schematismo rimando a M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, a cura di M.E. Reina, riveduto e con intr. di V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1981 e a H. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, vol. II, Pgreco, Torino 2016, pp. 771-773.

l'uno che esemplifica una tensione, appunto l'attività, l'altro di rilassamento, cioè l'associazione degli elementi mnestici, richiamando in un certo modo la duplice connotazione produttiva e riproduttiva dell'immaginazione kantiana e la doppia connotazione del piacere terribico del sublime. L'ipotesi centrale proposta da Bergson per spiegare questa differenza tra il rilassamento e la sensazione di sforzo è che "se il ricordo è accompagnato da uno sforzo, è perché lo spirito si sposta da un piano all'altro". La questione centrale che guida la sua spiegazione dello sforzo intellettuale è quella del movimento dello spirito, in due sensi distinti: si inizia con percezioni o immagini individuali per raggiungere uno schema unificato, che fornisce loro un senso, o si procede da una vaga intuizione dell'idea schematizzata per sviluppare poi delle immagini separate. Lo schema dinamico proposto da Bergson contiene, allora, l'indicazione di una procedura da seguire per costruire immagini e per richiamare ricordi:

Per il momento limitiamoci ad assegnare alla rappresentazione semplice, sviluppabile in molteplici immagini, un nome che la faccia riconoscere: diremo, rifacendoci al greco, che è uno schema dinamico. Con ciò intendiamo dire che questa rappresentazione, più che le immagini stesse, contiene l'indicazione di quello che bisogna fare per ricostruirle. Non è un estratto delle immagini, ottenuto impoverendo ciascuna di esse: non si comprenderebbe, infatti, come lo schema, in molti casi, ci permetta di ritrovare le immagini integralmente. Non è neanche, o, perlomeno non solo, la rappresentazione astratta di quello che significa l'insieme delle immagini. L'idea del significato è senza dubbio molto importante; ma, a parte il fatto che è difficile dire quello che diventa questa idea del significato delle immagini quando la si separa del tutto dalle immagini stesse, è chiaro che lo stesso significato logico può appartenere a serie d'immagini molto differenti, e che di conseguenza non basterebbe a farci trattenerne e ricostruire una serie determinata d'immagini, a esclusione di altre. Lo schema è qualcosa di difficile da definire, ma di cui ciascuno di noi ha il sentimento, e di cui si comprenderà la natura se si confrontano tra loro le diverse specie di memoria, soprattutto la memoria tecnica o professionale.³²

L'attività mentale è considerata, allora, come un movimento da relazioni astratte a immagini concrete, alla stregua di un'attività dotata di un forte elemento a priori, e questo sembra in accordo con la concezione del monogramma o schema trascendentale kantiano, che è sostanzialmente una regola con cui è possibile definire più intuizioni sensibili.

In definitiva l'idea di Bergson dello sforzo intellettuale, a differenza

³² H. Bergson, *Lo sforzo intellettuale*, in Id., *L'energia spirituale*, tr. it. di G. Bianco, Raffaello Cortina, Milano 2008, p. 128 e ss.

del sublime di Kant, risiede in quell'unità o in quella continuità eterogenea dell'idea generale che diventa compatibile con la molteplicità delle rappresentazioni che la sviluppano. Ciò che mancherebbe in Kant sarebbe, invece, quella flessibilità o dinamicità dello schema trascendentale, un'elasticità che testimonia il necessario adattamento reciproco di forma e materia. In altre parole, ciò che risulta assente nella dottrina dello schematismo trascendentale kantiano rispetto alla teoria dell'immagine bergsoniana è la distinzione tra immaginazione intuitiva (che muove dall'unità ai dettagli) e immaginazione riflessiva (che si muove dai dettagli all'unità). Mentre si potrebbe sostenere che Kant, come Bergson, rintraccia un duplice movimento della facoltà, l'immaginazione di Kant è nella migliore delle ipotesi riflessiva e la sua produttività non raggiunge mai quella capacità di produrre dal nulla le idee estetiche.

Conclusioni

Se la proposta bergsoniana è critica nei confronti di ogni forma di idealismo trascendentale per quanto concerne la sua concezione dell'immagine, non può essere però esclusa la sua derivazione teorica da alcuni presupposti dell'idealismo, soprattutto in riferimento ad alcuni aspetti pratici e pragmatici dell'immagine. In questo senso, studioso della tradizione kantiana ma anche di quella fichtiana, Bergson sembra aver appreso indirettamente alcune suggestioni teoriche legate al concetto di *Bild*, cioè il prodotto di un processo sinergico tra soggetto e natura. Fichte, come noto, rifiuta la teoria dell'immagine come copia di un oggetto, e la sua concezione della rappresentazione si differenzia da quelle di Kant, in quanto offre una spiegazione nuova della relazione che sussiste tra l'immagine e il suo oggetto. Mediante la variazione concettuale che interviene con la sparizione della cosa in sé come oggetto teoretico e che si accompagna al contestuale mantenimento del significato pratico dell'oggetto in sé, Fichte ritiene che la spiegazione della conoscenza umana non debba prendere le mosse dalla nozione teoretica dell'affezione di un oggetto sul soggetto, ma dal concetto pratico del *sentimento* (*Gefühl*). Ci troviamo così di fronte ad una nuova concezione della rappresentazione che non è più una immagine che copia la realtà, dal momento che la cosa in sé è un concetto teoreticamente contraddittorio. Rappresentare il mondo non significa più, in altre parole, costruire la realtà in un senso trascendentale e distinguere tra un in sé e un per-noi dal mero punto di vista teoretico, ma significa porre il mondo a partire da atti che sono, innanzitutto, pratici. Detto più precisamente, l'immagine non è più una semplice riproduzione (*Abbildung*) e cioè la rappresentazione

della realtà esterna ma, piuttosto, è produzione (*Hervorbringung*) ed è processo formativo (*Bildungsprozess*)³³.

L'incontro tra Bergson e Fichte è mediato dal corso tenuto nel 1898 all'École Normale Supérieure su *La destinazione dell'uomo di Fichte*. Questa lettura del testo fichtiano serve a Bergson per delineare alcune questioni della sua filosofia, mediante un approfondimento dell'io di Fichte, il quale non viene inteso semplicemente come pura forma ma, più radicalmente, come una potenza di creazione e produzione, seguendo inoltre un'analisi della filosofia della coscienza soggettiva interpretata come la relazione tra un atto puro impersonale e un atto soggettivo. In questo senso, Bergson tenta di recuperare la dottrina fichtiana, facendo deflagrare la sua teoria della conoscenza e intravedendo la dissoluzione dell'intelligenza e del processo di costruzione intellettuale del reale³⁴. Bergson, in modo differente da Fichte e dalla tradizione trascendentale, ritiene che il lavoro dell'intelletto nel processo della conoscenza chiuda il lavoro della memoria. Questo significa che nel soggetto conoscente intervengono contemporaneamente le immagini percepite, le immagini apportate dalla memoria e i concetti costruiti dall'intelletto. Percezione, rappresentazione e intellesione rientrano nel medesimo circuito gnoseologico, variamente congiunto e intersecato. L'intelligenza non è rivolta esclusivamente al mondo fenomenico, ma può invertire la sua naturale direzione, in quanto quest'ultima riguarda soprattutto la sfera pratica. L'intelligenza bergsoniana, in modo analogo alla conoscenza fichtiana, ha una natura pratico-pragmatica, cioè ha sempre a che fare con "qualcosa" ma, al di fuori delle abitudini legate all'azione, può acquisirne una conoscenza diretta, interna, e istintuale. L'intelligenza nell'uomo, a sua volta, ha la possibilità di aprirsi ad un'esperienza integrale, slegata dalle necessità pratiche. Essa può rivolgersi verso l'ordine vitale, verso il tempo che è creazione, essendole concessa la possibilità di interrompere il meccanismo cinematografico che le è proprio per cogliere, con uno sforzo di intuizione, il divenire reale.

In questo senso, mi sembra che la prospettiva bergsoniana resti in un qualche modo all'interno della tradizione trascendentale, seppure il senso del "pratico" fichtiano sia assunto in modo più implicito del concet-

³³ Sulla radicalità della teoria dell'immagine fichtiana rimando al saggio di C. Asmuth, *Die Lehre vom Bild in der Wissenstheorie Johann Gottlieb Fichtes*, in Id. (a cura di), *Sein – Reflexion – Freiheit. Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, Amsterdam 1997, pp. 255-284.

³⁴ Sul tema dell'immaginazione e della forza formatrice umana tra Bergson e Fichte rimando direttamente alla lettura di H. Bergson, *La destinazione dell'uomo di Fichte. Corso del 1898*, a cura di D. Roustan, École Normale Supérieure; F.C. Papparo (a cura di), presentazione di J.C. Goddard, nota introduttiva di P. Soulez, Guerini, Milano 2003, p. 49, pp. 74-75.

to di “pragmatico” recuperato da William James. Inoltre, le questioni aperte dalla gnoseologia immaginativa e iconica, attraverso cui Bergson concepisce la relazione tra soggetto e mondo, rimandano in modo assai interessante alle teorie contemporanee sulla formazione delle immagini mentali. Questo processo formativo avviene in modo continuativo, mediante un’attività del cervello che processa i dati esterni e, attraverso i sensi, registra nella memoria sensoriale le informazioni. Questi stimoli, una volta organizzati in un centro di raccolta generale, vengono selezionati e utilizzati dai soggetti, a fini adattivi ed evolutivi, divenendo degli strumenti essenziali nelle decisioni pratiche e nei contesti di riferimento comportamentali e sociali³⁵. In questo senso, la concezione bergsoniana secondo cui possediamo l’indicazione generale di una procedura di costruzione di immagini non sembrerebbe troppo distante dalle recenti acquisizioni scientifiche, le quali confermano l’idea che alcune regioni cerebrali possiedono delle informazioni relative a specifiche operazioni mentali e generano modelli in grado di evolvere nel tempo e in relazione ai dati progressivamente acquisiti dal corpo in relazione all’ambiente.

Bibliografia

- Asmuth C., “*Die Lebre vom Bild in der Wissenstheorie Johann Gottlieb Fichtes*”, in Id. (a cura di), *Sein – Reflexion – Freiheit. Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, Amsterdam 1997, pp. 255-284.
- Barthelemy-Madaule M., *Bergson adversaire de Kant*, pref. di V. Jankelevitch, PUF, Paris 1965.
- Benini A., *Neurobiologia del tempo*, Cortina, Milano 2017.
- Bergson H., *Corso di Psicologia. Liceo Henri IV 1892-1893*, tr. it. di S. Grandone, Mimesis, Milano-Udine 2017.
- Id., *Corsi al liceo B. Pascal di Claremont-Ferrand*, tr. it. e intr. di S. Grandone, Inschibboleth, 2021.
- Id., *L’intuition philosophique*, in Id., *La pensée et le mouvant*, PUF, Paris 2003.
- Id., *La destinazione dell’uomo di Fichte. Corso del 1898*, a cura di D. Roustan, École Normale Supérieure; F.C. Papparo (a cura di), presentazione di J.-C. Goddard, nota introduttiva di P. Soulez, Guerini, Milano 2003.
- Id., *Lo sforzo intellettuale*, in Id., *L’energia spirituale*, tr. it. di G. Bianco, Raffaello Cortina, Milano 2008.
- Id., *Materia e Memoria*, a cura di A. Pessina, Laterza, Roma-Bari 1996.
- Id., *Pensiero e movimento*, tr. it. di F. Sforza, Bompiani, Milano 2000.

³⁵ Per quanto riguarda questa interessante prospettiva di indagine, rimando a R. A. Finke, *Principles of Mental Imagery*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1989; S. M. Kosslyn, *Image and Brain: The Resolution of the Imagery Debate*. MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1994.

- Buetti D., Walsh B., *The parietal cortex and the representation of time, space, number and other magnitudes*, in *Phil. Trans. R. Soc. B* 2009 364, 1831-1840, 2019, doi: 10.1098/rstb.2009.0028.
- Buonomano D., *Your Brain Is a Time Machine. The Neuroscience and Physics of Time*, Northon e co., New York 2017.
- Cassirer H., *Storia della filosofia moderna*, vol. II, Pgreco, Torino 2016.
- Davidson D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, Oxford 1984; tr. it. di R. Brigati, E. Picardi (a cura di), Il Mulino, Bologna 1994.
- Finke R.A., *Principles of Mental Imagery*, MIT Press, Cambridge Massachusetts 1989.
- Genovesi A., *Bergson e Einstein*, Franco Angeli, Milano 2002.
- Heidegger M., *Kant e il problema della metafisica*, a cura di M.E. Reina, riveduto e con intr. di V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1981.
- Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, Bd. IV; tr. it. di G. Lombardo Radice, intr. di V. Mathieu, *Critica della ragione pura*, Laterza, Roma-Bari 2007.
- Id., *Kritik der Urteilskraft*, in *Kants Gesammelte Schriften*, Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaft, Berlin 1902 ss.; A. Gargiulo (a cura di), riv. con *Glossario e Indice dei nomi* a cura di V. Verra, intr. di P. D'Angelo, *Critica del Giudizio*, Biblioteca Universale Laterza, Roma-Bari 1997.
- Kosslyn S.M., *Image and Brain: The Resolution of the Imagery Debate*, MIT Press, Cambridge Massachusetts 1994.
- Meld Shell S., *Kant as "vitalist": the "principium of life" in Anthropologie Friedländer*, in A. Cohen (a cura di), *Kant's Lectures on Anthropology. A critical guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2014.
- Moretto A., *Sul concetto matematico di "grandezza" secondo Kant. L'"Analitica del sublime" della "Critica del Giudizio"*, in "Verifiche", 19, 1990, pp. 51-125.
- Moulard-Leonard V., *The Sublime and the Intellectual Effort: The Imagination In Bergson and Kant*, in "Journal of the British Society for Phenomenology", 37, 2, 2016, pp. 138-151.
- Scaravelli L., *Scritti kantiani, Osservazioni sulla Critica del Giudizio*, La Nuova Italia, Firenze 1968.
- Taroni P., *Bergson, Einstein e il Tempo*, QuattroVenti, Urbino 1988.
- Wellington Webb C., *Space and time in the philosophies of Kant and Bergson*, Paperback, 2011.

Francesca Ferrara

La religione tra razionalità ed economia. Max Weber ed Ernesto De Martino: appunti per un confronto

Introduzione

La tradizione letteraria francese di fine Ottocento aveva fondato l'operazione della comparazione sui cosiddetti "dati di fatto", ovvero su rapporti letterari documentabili che si estrinsecavano in interazioni dirette tra due o più autori, o in interazioni mediate, fondate su concatenazioni di mezzi culturali indirette e più diffuse, ma ugualmente attestabili da concreti prodotti letterari. Tale approccio, che rielaborava in una dimensione umanistica le influenze del positivismo, che dell'oggetto in quanto "*positum*", ovvero evidenziabile, dato e manifesto, aveva fatto il suo fulcro di indagine e interesse, ebbe un grande seguito, travalicando l'ambito immediatamente letterario per estendersi ad ambienti culturali in senso più ampio, influenzando anche gli orientamenti storico-filosofici. Ma non si trattava, e non si tratta, dell'unico approccio metodologico connesso allo studio di due autori, letterari o filosofici che siano. Altri orientamenti, infatti, ugualmente attestati nell'ambito degli studi umanistici, prescindono e prescindono dalle relazioni effettive del contesto culturale che fa da cornice al prender forma delle opere, per soffermarsi ad analizzare queste ultime più direttamente, rintracciando tra di esse possibili analogie e assonanze. Parlare di paralleli e parallelismi tra autori asseconda questo secondo approccio metodologico: si tratta di prendere in considerazione opere che non necessariamente si intersecano sul livello della concretezza storica dei rapporti culturali effettivi, ma i cui temi percorrono traiettorie che procedono però in modo parallelo, delineando soluzioni concettuali intrecciate non sul piano del dato oggettivabile, ma su quello, non meno foriero di interesse e stimolo, dell'analogia.

Potrebbe essere questo il caso dell'interpretazione della religione come strettamente connessa alla dimensione dell'utile economico di Max Weber ed Ernesto De Martino. I due intellettuali, come è a tutti noto, hanno vissuto due fasi storiche differenti, il primo, Max Weber (1864-1920), dalla seconda metà dell'Ottocento ai primi del Novecento, il secondo, Ernesto De Martino (1908-1965), dai primi del Novecento fino

a poco dopo la metà del secolo. Due epoche differenti, due fasi storiche caratterizzate da eventi e fermenti culturali molto diversi. Eppure, l'accostamento che entrambi, a partire da esigenze teoriche e prospettive disciplinari distanti, hanno proposto tra dimensione economica e dimensione religiosa appare particolarmente interessante.

Se, da un lato, come si cercherà di mostrare, la vicinanza tra i due intellettuali pertiene ad alcuni aspetti tematici il cui confronto non sembra arbitrario, dall'altro, la distanza tra i due si impone su due piani e livelli: in primo luogo, è da considerare che De Martino nelle sue opere non si dedica ad analizzare direttamente il pensiero di Weber; in secondo luogo, tale "incontro mancato" viene restituito e duplicato nella letteratura critica, in cui non si riscontra un'analisi di tale rapporto il quale, nonostante non si basi su una connessione effettiva stringente, sembra, però, come tenderemo di mostrare, ugualmente di particolare interesse.

Ad evidenziare come negli scritti di De Martino sia mancata un'analisi del pensiero di Weber è stata in primo luogo Clara Gallini, curatrice della prima edizione dell'opera postuma demartiniana *La fine del mondo*, apparsa nel 1977. Nella lunga introduzione allo scritto, dopo aver discusso alcuni riferimenti culturali dell'antropologo, la studiosa ha individuato delle "esclusioni", ovvero delle occasioni di confronto mancate tra De Martino, e più in generale tra il contesto culturale italiano del primo dopoguerra, e alcune scuole e orientamenti degli studi sociali. Per la Gallini tali "esclusioni" hanno contribuito ad un'articolazione carente nel rapporto tra struttura del pensiero magico-religioso e struttura sociale all'interno dell'opera demartiniana:

Sembra ormai evidente [...] che a una concezione relativamente coerente e articolata delle forme strutturali del pensiero magico-religioso in De Martino non fa certo da corrispettivo una chiara individuazione del concetto di struttura sociale. Qui stanno i limiti non solo del suo marxismo, ma anche delle sue possibilità o capacità di far ricorso agli strumenti della sociologia borghese, più o meno avanzata, più o meno critica. [...]

Tre sono i grandi assenti: la scuola di Francoforte, Max Weber e l'antropologia sociale inglese. [...]

Quanto alla non conoscenza di Max Weber da parte di tutta la nostra attuale, se pur modesta, varietà di studi storico-religiosi e folclorico-religiosi, essa finisce per comportare conseguenze di metodo ancor più radicali e denuncia comunque i grossi limiti teorici, propri di un settore di ricerche che – per quanto oggi dichiarati di volersi riferire in via diretta a Marx e Gramsci – non può permettersi di non riflettere criticamente le tesi del sociologo tedesco relative al rapporto tra ideologia religiosa e organizzazione sociale.¹

¹ C. Gallini, *Introduzione*, in E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino 1977, pp. IX-XCIII, qui

Il problema di un mancato confronto tra De Martino e Weber nella prospettiva evidenziata dalla Gallini riguarderebbe, quindi, il rapporto tra la dimensione religiosa (e l'ideologia da essa veicolata) e la dimensione sociale, che andrebbe a rimarcare per la studiosa i limiti dell'impostazione teorica demartiniana. Se è innegabilmente vero, però, che nelle opere di De Martino non è rinvenibile un confronto diretto e approfondito con la prospettiva sociologica di Weber², vero è però anche che non è possibile da ciò concludere che l'antropologo non conoscesse il pensiero del sociologo tedesco. In modo particolare, in un passaggio di un documento d'archivio dedicato all'analisi del prelogismo di Lévy-Bruhl, De Martino, discutendo criticamente alcune teorie che vedevano "la società come causa della vita religiosa", si riferisce direttamente al primo volume delle *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* di Max Weber, scrivendo:

[...] come si può parlare di una vita religiosa che sia 'effetto' della società? La società non presuppone forse la religione? E invece di considerare la coscienza religiosa come il prodotto di una determinata struttura sociale, non è da invertire il rapporto, non è da attribuire alla vita religiosa una virtù organizzatrice interna delle singole società storicamente determinate? Società e religione si condizionano idealmente a vicenda, e invano si cercherà di sciogliere questa condizionale implicanza dei due termini in una successione cronologica e causale, in una società che sia cronologicamente prima della religione o viceversa.³

pp. LXII-LXIII. È da segnalare che nella ristampa dell'opera del 2002 Gallini rivide le sue posizioni circa l'inattualità del pensiero di De Martino espresso ne *La fine del mondo*.² Un riferimento all'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo* è rinvenibile nel saggio del 1959 *Mito, scienze religiose e civiltà moderna* pubblicato sulla rivista "Nuovi argomenti", successivamente confluito nella raccolta *Furore, simbolo, valore* (E. De Martino, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, in *Furore, simbolo, valore*, Il Saggiatore, Milano 2013, pp. 13-73, qui pp. 60-61). Si tratta, però, di un mero riferimento e non di un'analisi dell'opera weberiana.

³ AdM 2.21.86-87. Uno dei passaggi a cui De Martino fa riferimento, contenuto nel saggio *L'etica economica delle grandi religioni*, è il seguente: "Ora questo studio non vuole dimostrare che il carattere particolare di una religione è una semplice funzione della posizione sociale di quel dato strato che ne appare come il rappresentante caratteristico, né che tale religione rappresenta soltanto l'ideologia di un certo strato od il 'riflesso' dei suoi interessi materiali ed ideali. Al contrario, è difficile concepire un fraintendimento più totale di questa interpretazione riguardo al punto fermo della nostra trattazione. Per quanto profondi siano stati nei singoli casi gli influssi sociali, economicamente e politicamente condizionati, su di un'etica religiosa, questa tuttavia ha ricevuto la sua impronta primaria da fonti religiose. [...] Ci siamo convinti che da un lato è vero che per ogni religione il cambiamento degli strati socialmente decisivi ha sempre avuto un'importanza preponderante, ma che dall'altro il modello di religione così plasmato soleva poi esercitare la propria influenza in misura assai ampia anche sulla condotta di strati sociali estremamente eterogenei." (M. Weber, *Sociologia delle religioni*, a cura di C. Sebastiani, vol. I, Utet, Torino 2008, p. 340).

De Martino sottolinea, quindi, richiamandosi alla prospettiva weberiana, e più direttamente al saggio *L'etica economica delle grandi religioni* contenuto nella *Sociologia delle religioni*, uno stretto rapporto tra piano sociale e piano religioso. Sono, nella sua prospettiva, da criticare quelle posizioni teoriche che, dopo aver astratto “le condizioni di fatto dell’azione individuale dalla concreta dialettica spirituale”⁴, e aver scambiato questa astrazione per realtà, vedono la società come *causa* della religione, confondendo il piano della genesi ideale della religione con quello della sua origine nel tempo: “si cerca di farci assistere all’‘erompere’ della religione, in un momento dato della storia, dal seno della società”⁵. Siamo di fronte per l’antropologo ad un “grave errore speculativo”, ovvero “lo storicizzare le categorie ideali, il cercare una genesi nel tempo di ciò che non ha nascita né morte, per la semplice ragione che è la regola interna dei nascimenti e delle morti”⁶. Sulla scia dell’impostazione weberiana è per De Martino piuttosto da evidenziare una reciproca “condizionalità” tra religione e società su di un piano non meramente cronologico, ma ideale.

Come cercheremo di mostrare, però, un’affinità tra le ricerche di De Martino e la prospettiva di Weber non si riferisce esclusivamente alla complicazione del piano sociale e del piano religioso che sia l’antropologo sia il sociologo sembrano condividere. Per mostrare più analiticamente come altri “paralleli” siano individuabili tra le posizioni teoriche dei due autori, andremo brevemente ad analizzare alcuni aspetti che le caratterizzano, per Weber in relazione alla religione come razionalità e per De Martino in relazione alla religione come categoria dell’utile. Tali brevi esposizioni, che, come suggerisce il titolo del presente contributo, solo parzialmente affrontano la complessità delle problematiche messe in campo, ci permetteranno, però, di tratteggiare, senza alcuna pretesa di esaustività, alcuni – e solo alcuni – dei punti di affinità tra le due prospettive teoriche che ci sembrano meritevoli di ulteriore analisi ed approfondimento.

Max Weber: religione e processo di razionalizzazione

Una comprensione della religione come processo di razionalizzazione nel pensiero di Max Weber non può prescindere da una chiarificazione in merito al concetto di razionalità che percorre le opere del sociologo tedesco⁷. Una prima più compiuta determinazione del signi-

⁴ AdM 2.21.85.

⁵ *Ibidem.*

⁶ AdM 2.21.87.

⁷ Per una più approfondita disamina sul tema rimandiamo principalmente ai seguenti contributi: P. Rossi, *La teoria della razionalità in Max Weber*, in G. Duso (a cura di), *We-*

ficato del termine “razionalità” è rinvenibile nel saggio del 1913 *Über einige Kategorie der verstehenden Soziologie*, in cui Weber distingue per la prima volta due tipologie di razionalità, due “tipi ideali”, entrambi fondamentali per comprendere l’agire dell’uomo, assunto nella sua almeno parziale determinazione razionale: da una parte la *Zweckrationalität* (razionalità rispetto allo scopo o razionalità conforme allo scopo), e dall’altra la *Richtigkeitsrationalität* (razionalità normale). La razionalità del primo tipo si caratterizza per la scelta dei mezzi ritenuti soggettivamente adeguati al raggiungimento di determinati scopi⁸; la razionalità del secondo tipo si fonda, invece, su un comportamento che assume come valido oggettivamente lo scopo che intende perseguire⁹. Ciò che distingue le due forme di razionalità è, quindi, da un lato, il carattere soggettivo che caratterizza la scelta dei fini e dei mezzi della prima forma e, dall’altro, il carattere oggettivo che contraddistingue la seconda forma. Obiettivo per Weber è, come anticipato, la comprensione dell’agire umano, anche nella sua coloritura apparentemente irrazionale, che risulta tanto più comprensibile quando o, come nel primo caso di razionalità, vi è una relazione tra mezzi e scopo, o, come nel secondo caso, viene perseguita la realizzazione di uno scopo assunto come oggettivamente valido e assoluto.

La distinzione tra due tipi di razionalità si mantiene anche nell’opera *Wirtschaft und Gesellschaft*, ma appare diversa la caratterizzazione del secondo tipo di razionalità. L’agire sociale viene considerato come determinato, oltre che affettivamente e tradizionalmente, infatti, secondo due modalità:

1) in modo razionale rispetto allo scopo – da aspettative dell’atteggiamento di oggetti del mondo esterno e di altri uomini, impiegando tali aspettative come ‘condizioni’ o come ‘mezzi’ per scopi voluti e considerati razionalmente, in qualità di conseguenza; 2) in modo razionale rispetto al valore – dalla credenza consapevole nell’incondizionato valore in sé [...] di un determinato comportamento in quanto tale, prescindendo dalla sua conseguenza.¹⁰

ber. Razionalità e politica, Arsenale Editrice, Venezia 1980, pp. 11-38; S. Lash, S. Whimster (edited by), *Max Weber, Rationality and Modernity*, Routledge, New York 1987; N. Gane, *Max Weber and Postmodern Theory. Rationalization versus Re-entchantment*, Palgrave, New York 2002; R. Brubaker, *The Limits of Rationality. An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, Routledge, London 1991.

⁸ Si tratta di un “comportamento orientato esclusivamente in vista di mezzi concepiti (soggettivamente) come adeguati per scopi intesi in modo (soggettivamente) univoco” (M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 1958, p. 241).

⁹ Si tratta di un agire “orientato ‘correttamente’ in vista di ciò che vale oggettivamente” (ivi, p. 249).

¹⁰ M. Weber, *Economia e società, I, Teoria delle categorie sociologiche*, Edizioni di Comunità, Milano 1994, pp. 21-22.

La differenza tra i due tipi di razionalità non viene descritta più sulla base della distinzione tra piano soggettivo e piano oggettivo, ma facendo riferimento al rapporto mezzi-scopo, secondo cui la considerazione dei mezzi incide, nel primo caso, nella determinazione dello scopo, e, nel secondo caso, nella conformità ad un valore assoluto che prescinde dalla considerazione dei mezzi. Da ciò segue che l'agire dell'uomo non viene assunto da Weber come razionale o irrazionale in sé: può essere considerato razionale rispetto allo scopo quando è orientato alla considerazione dei mezzi, e razionale rispetto al valore quando persegue quel determinato valore ritenuto incondizionato. La razionalità, in entrambi i casi, è una determinazione che viene attribuita all'agire, il quale non la possiede in sé oggettivamente¹¹; il razionale è ciò che risulta conforme ad un tipo di comportamento assunto e parimenti l'irrazionale deriva la sua determinazione dal modello idealtipico di razionalità considerata. Il medesimo agire può venire considerato, quindi, razionale o irrazionale a seconda del tipo di razionalità che lo orienta o dal quale si discosta.

Ancora in *Wirtschaft und Gesellschaft* Weber introduce un'ulteriore distinzione sul piano, però, più specifico dell'agire economico: quella tra "razionalità formale" e "razionalità materiale"¹². È necessario tenere in considerazione tale distinzione soprattutto in relazione alla connessione tra il piano economico e quello religioso: la "razionalità formale" riguarda il grado di calcolabilità nell'agire economico; la "razionalità materiale" riguarda, invece, la presenza di esigenze etiche che orientano l'agire economico in vista della realizzazione di un valore o di uno scopo materiale. Si tratta di una distinzione particolarmente importante nell'orizzonte teorico di Weber, in quanto gli consente non solo di descrivere il capitalismo moderno come quell'agire economico caratterizzato dal calcolo monetario (razionalità rispetto allo scopo) e dal calcolo del capitale (razionalità formale), ma di individuare la presenza della razionalità formale entro un piano non esclusivamente economico, caratterizzandola come una dimensione pervasiva del mondo occidentale moderno. La razionalità formale contraddistingue anche l'operare della scienza moderna in quanto tesa ad un dominio tecnico della natura che soppianta il tentativo di dare un senso al mondo del sapere teologico (e della magia, prima ancora della religione). La razionalità formale si è sviluppata nel mondo occidentale moderno in modo tale da riuscire ad informare tutti i campi

¹¹ Ciò determina anche che l'agire razionale rispetto allo scopo tende ad essere irrazionale se analizzato dalla prospettiva della razionalità rispetto al valore, poiché non assume lo scopo come valido incondizionatamente; e analogamente l'agire razionale rispetto al valore si mostra irrazionale dalla prospettiva della razionalità rispetto allo scopo perché non valuta i mezzi nell'assunzione dello scopo da perseguire.

¹² M. Weber, *Teoria delle categorie sociologiche*, cit., pp. 80-81.

della vita, non limitandosi, quindi, al solo piano economico, affermandosi rispetto alla tradizione e alla razionalità materiale. Rispetto al carisma, che rappresenta “la grande potenza rivoluzionaria” che agisce dall’interno nelle epoche legate alla tradizione, la razionalità formale “agisce dall’esterno mutando le circostanze e i problemi della vita, e quindi in modo indiretto la posizione di fronte a questi, oppure con un processo di intellettualizzazione”¹³, dando vita ad un “processo di razionalizzazione”. Quest’ultimo non riguarda, in realtà, solo il mondo moderno occidentale: la religione in sé esprime un’esigenza di razionalità, sebbene non in un senso formale. Nel mondo occidentale moderno, che rappresenta per Weber, quindi, non il culmine della razionalità in generale, ma solo di un certo tipo di razionalità, quella formale, la religione viene spinta nella sfera dell’irrazionale.

Dopo aver brevemente tratteggiato il significato del termine “razionalità”, è necessario volgerci più direttamente alla nozione di religione interpretata alla luce di tale categoria, interpretazione che risulta fondamentale per Weber per una comprensione complessiva del mondo occidentale. Il sociologo è interessato, da un lato, a lasciar emergere come le credenze religiose diano vita a particolari modi di agire e, dall’altro, ad analizzare i rapporti tra determinati strati sociali e forme di religiosità, evidenziando uno scambievole condizionamento tra piano della credenza religiosa (e in modo particolare del tipo di salvezza da essa perseguito) e piano dell’agire economico. Il punto di convergenza tra comportamento religioso e comportamento economico è individuato nell’“etica economica”; essa raccorda i condizionamenti, da un lato, della vita religiosa nelle strutture economiche e, dall’altro, del comportamento economico nella vita religiosa.

Accanto alla presentazione di tale analisi, Weber intende confrontare parallelamente i diversi processi di razionalizzazione delle differenti culture nel tentativo di comprendere più pienamente la peculiarità del razionalismo occidentale e, al tempo stesso, individuare un significato unitario nella storia dell’uomo.

I processi di razionalizzazione sono processi attraverso cui la religione, partendo dalla magia, aumenta la propria consapevolezza in merito alla possibilità di dominare una realtà che sfugge al controllo. Anche la magia, quindi, viene inserita da Weber all’interno del processo di razionalizzazione che parte da un orizzonte pienamente mondano: “le azioni che si presentano come religiose o magiche debbono venir compiute ‘affinché tutto ti vada bene e tu viva a lungo sulla terra’”¹⁴. Come Weber spiega:

¹³ Ivi, p. 242.

¹⁴ M. Weber, *Economia e società, II, Economia e tipi di comunità*, Edizioni di Comunità, Torino 1999, p. 105.

Anche prestazioni particolarmente straordinarie per collettività cittadine, come i sacrifici umani, furono compiute dalle città marinare fenicie senza alcuna attesa ultramondana. L'agire religiosamente o magicamente motivato è inoltre, proprio nella sua forma originaria, un agire per lo meno relativamente razionale: anche se non è necessariamente un agire secondo mezzi e scopi, lo è però secondo regole dell'esperienza. Come lo sfregamento trae la scintilla dal legno, così la mimica 'magica' dell'esperto trae la pioggia dal cielo. E la scintilla così provocata è un prodotto 'magico' né più né meno della pioggia provocata dalle prestazioni del mago che fa piovere. Pertanto l'agire e il pensare di carattere religioso o 'magico' non possono venir esclusi dall'ambito dell'agire quotidiano in vista di scopi, dato che anche i loro scopi risultano prevalentemente economici.¹⁵

Si tratta di un passo che apre il capitolo dedicato all'analisi dei tipi di comunità religiosa del secondo volume di *Wirtschaft und Gesellschaft*, passo di fondamentale importanza in relazione all'analisi che si intende proporre in questa sede. Weber sottolinea, infatti, come la dimensione entro cui si muove la religione, soprattutto nella sua originaria veste magica, sia primariamente mondana: essa risponde ad un'assicurazione della vita non in un orizzonte ultramondano (che subentra solo in un secondo momento), ma "sulla terra". Magia e religione sono intese da Weber come espressione, seppure solo relativamente, di un'esigenza di razionalità che si pone e scaturisce da un piano pratico-economico. Solo sulla base dell'attuale visione della natura dell'osservatore moderno l'agire magico può essere considerato irrazionale, in quanto caratterizzato da una determinazione causale non esatta, ma originariamente esso non si distingueva dall'azione quotidiana (che si dava sul piano dell'agire pratico-economico), se non per la sua minore o maggiore frequenza. Il processo di razionalizzazione si attua attraverso astrazioni e porta via via all'emergere di un piano sovrasensibile, e quindi alla contrazione dell'originario razionalismo calcolatore di matrice pratica. Con la razionalizzazione del concetto di Dio il significato del comportamento religioso "viene cercato sempre meno nei vantaggi puramente esterni della vita economica quotidiana; e poiché anche il fine del comportamento religioso viene 'irrazionalizzato', si giunge a far sì che i fini 'ultraterreni' – cioè anzitutto extraeconomici – valgano come tipici del comportamento religioso"¹⁶. Nonostante questo, il nucleo della magia, caratterizzata dalla possibilità di "costringere il dio", e quindi da una razionalità di carattere pratico, non smette in realtà di suscitare interesse anche nelle società contemporanee. All'interno dei vari culti

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ *Ivi*, p. 126.

permane un atteggiamento magico: emerge una doppia possibilità di relazione, secondo cui l'agire religioso è al tempo stesso servizio divino e coercizione magica del dio, senza che sia individuabile una distinzione completa tra tali relazioni.

Non è possibile in questa sede ripercorrere l'analisi comparata che Weber compie tra le varie forme di religione, evidenziando il prevalere del piano mondano o extramondano che caratterizza l'agire etico-religioso ad esse collegato. È da sottolineare, però, come l'elaborazione del sacro per Weber prenda corpo a partire dall'esigenza di stabilizzare abitudini razionali in un sistema etico. Il processo di razionalizzazione che caratterizza il mondo occidentale moderno, non più interno alla sfera religiosa, ma esteso a tutti gli aspetti della vita umana, conduce alla secolarizzazione, in cui l'orizzonte religioso si separa dall'orizzonte razionale che originariamente lo connotava: la religione, allontanata dalla sfera della razionalità, diventa una forza sovraperonale irrazionale.

Ernesto De Martino: religione e categoria dell'utile

Per introdurre il problema dell'utilizzo della categoria dell'utile da parte di De Martino, e comprenderne la novità, risulta necessario far riferimento alla distanza che quest'ultimo intese segnare rispetto alla concezione dell'utile e della religione di Benedetto Croce, pensatore, però, che fu determinante nella formazione del suo pensiero e dal quale trasse, riformulandoli, molti concetti filosofici. Nell'opera *Logica come scienza del concetto puro* del 1909 Croce aveva incluso nella categoria dell'utile le scienze (dalla matematica alle scienze naturali, dalle scienze economiche a quelle politico-giuridiche) quali "prassi" capaci di organizzare e dominare la realtà, distinguendole, quindi, in modo chiaro dalla filosofia, tesa, invece, non ad organizzare la realtà, ma a conoscerla e comprenderla¹⁷. Le scienze vengono incluse dal filosofo nella categoria dell'utile, perché concepite come astrazioni e finzioni concettuali in grado di facilitare l'azione e, in quanto tali, esse hanno una presa diretta sulla dimensione pratica. Il mito, che da Croce viene identificato con la religione, è concepito, invece, come un discorso che cerca di descrivere la realtà, "acquistando pretesa di verità"¹⁸, distinguendosi in ciò non solo dall'utile, ma anche dalla categoria dell'arte. Poiché il mito non si serve di concetti che "do-

¹⁷ Cfr. B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, a cura di C. Farnetti, Bibliopolis, Napoli 1996, in modo particolare pp. 39-51, 236-255, 256-272.

¹⁸ Ivi, p. 302.

vrebbero rischiarare i fatti”, bensì di “rappresentazioni, che formano falsi predicati”¹⁹, è soggetto ad errore e necessita di essere verificato dalla filosofia: nel mito opera una pretesa di verità; tale verità deve essere portata alla luce dalla filosofia, che deve evidenziarne la matrice logica²⁰. Ma, sebbene in una forma personificata, il mito-religione ha per Croce a che fare con la stessa materia della filosofia e deve perciò essere indagato nell’ambito della logica: la religione è per Croce una *philosophia inferior*, ovvero una filosofia imperfetta, solo ancora abbozzata, ma pur sempre ancora una filosofia²¹. Nell’impostazione crociana, quindi, la categoria dell’utile descrive il modo di operare delle scienze, mentre la religione, associata al mito, che, proprio in quanto “filosofia inferiore”, non può essere considerata una categoria autonoma, rientra nell’ambito della logica e della filosofia. Utile e religione sono per Croce due sfere ben distinte e separate.

L’interpretazione crociana della religione agli occhi di De Martino risulta limitante: come egli scrive in *Morte e pianto rituale nel mondo antico* del 1958, essa “può indurre soltanto una serie di equivoci, o quanto meno vale a restringere il compito dello storiografo soltanto a quel settore circoscritto che è l’enuclearsi della ‘visione del mondo’ dal mito, lasciando fuori della considerazione proprio la ierogenesi come tecnica”²². Come nel prosieguo dell’argomentazione viene chiarito, la posizione di Croce tradisce per De Martino il suo limite proprio nel non comprendere il piano religioso quale dimensione tecnica e pratica.

Ma come si articola tale capovolgimento da *philosophia inferior* crociana a tecnica? Anziché proseguire nel solco di Croce e collocare la religione nella sfera della filosofia, tenendola distinta dalla categoria dell’utile delle scienze, De Martino ricomprende la religione e la magia nella categoria crociana dell’utile: esse sono “tecniche”, volte ad assicurare il permanere della “presenza”, concepita come quel “primo bene vitale umano” che, in quanto “fragile, non garantita, labile”²³, corre il rischio di smarrirsi ed è messa appunto in salvo da una “tecnica della presenza

¹⁹ Ivi, p. 303.

²⁰ “Nel mito si trova sempre, come carattere essenziale, un’affermazione o un giudizio logico che non si trova nell’arte; e per questo elemento logico appunto esso va soggetto alla critica, che lo tratta come verità semifantastica o errore” (ivi, p. 302).

²¹ Cfr. B. Croce, *Breviario di estetica. Quattro lezioni*, Laterza, Roma-Bari, 1988, p. 23: “Considerato, dunque, nella genuina realtà nell’animo del credente e non già del miscredente, il mito è religione e non semplice fantasia; e la religione è filosofia, filosofia in elaborazione, filosofia più o meno perfetta, ma filosofia”.

²² E. De Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, a cura di M. Massenzio, Einaudi, Torino 2021, p. 42.

²³ E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 71.

verso se stessa”²⁴ che impedisce il suo naturalizzarsi, il suo “intenebrarsi nella *ingens sylva* della natura”²⁵:

Ogni organica tradizione religiosa solleva dalla trama del divenire un determinato sistema di momenti critici dell’esistenza e istituisce su di essi un sistema corrispondente di riscatti. In tal modo la religione *aiuta a vivere*, non già nel senso generico e banale dell’espressione ma nel senso profondo che recupera e mantiene la base esistenziale della vita umana, cioè la presenza.²⁶

Si chiarifica, quindi, il significato “pratico” della religione: essa riscatta la presenza in determinati momenti in cui quest’ultima è messa a rischio; non semplicemente sostiene l’individuo nella criticità, ma – più radicalmente ed essenzialmente – garantisce il permanere della sua “base esistenziale”.

Se è vero che per De Martino, come per Croce, la religione non può essere considerata una forma autonoma e *a priori*²⁷, d’altra parte, diversamente da Croce, essa non è una *philosophia inferior* e non deve essere pertanto indagata nell’ambito della logica e della filosofia, nemmeno quale suo momento inferiore e da rischiarare; rappresenta, invece, per l’antropologo un nesso mitico-rituale, una tecnica da valutare, quindi, come emerso, all’interno della sfera economica e della categoria dell’utile:

a priori [...] è certamente la potenza tecnica dell’uomo, sia che si volga al dominio della natura con la produzione dei beni economici, con la fabbricazione di strumenti materiali e mentali del pratico agire, sia che invece si volga ad impedire alla presenza di naufragare in ciò che passa senza e contro l’uomo. Sulla linea di questo secondo impiego della potenza tecnica si trova la religione, che resta definita dal carattere particolare del suo tecnicismo, cioè dalla ripresa e dalla reintegrazione umanistica dei rischi di alienazione mediante la destorificazione mitico rituale.²⁸

²⁴ E. De Martino, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, in *Storia e Metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, introduzione e cura di M. Massenzio, Argo, Lecce 1995, p. 60.

²⁵ E. De Martino, *Morte e pianto rituale*, cit., p. 16. Se Ne *Il mondo magico*, opera pubblicata nel 1948, ma preparata già a partire dal 1941, il “rischio della presenza” viene concepito come “dramma storico”, e cioè come caratterizzante alcuni momenti specifici della storia dell’umanità, negli scritti degli anni Cinquanta De Martino estende tale rischio più in generale alla vita dell’uomo: il “rischio della presenza” diviene un “rischio esistenziale”.

²⁶ E. De Martino, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, cit., p. 62.

²⁷ Il riferimento esplicito è in questo caso l’opera *Das Heilige* di Rudolf Otto, che aveva appunto tentato di descrivere la categoria del sacro come autonoma e *a priori* (cfr. R. Otto, *Il Sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e il suo rapporto al razionale*, in *Opere*, a cura di S. Bancalari, Serra, Pisa-Roma 2010).

²⁸ E. De Martino, *Morte e pianto rituale*, cit., p. 43.

Scienza e religione sono, perciò, entrambe delle tecniche, entrambe ricomprese nella sfera dell'utile: la tecnica di matrice scientifica ordina e controlla la realtà attraverso finzioni mentali e schemi astratti; la tecnica magico-religiosa protegge la presenza dal rischio di non essere più attraverso la finzione simbolica del rito, entro cui la presenza trova riparo su di un piano metastorico. La presenza si salva dalle situazioni critiche della storia grazie alla "destorificazione" messa in atto dalla finzione del simbolo rituale. La tecnica opera, quindi, sul piano della finzione: è sia, in un senso tradizionale, come la intendeva Croce, un dominio e un'organizzazione della realtà, sia, nella nuova prospettiva demartiniana, ciò che restituisce e protegge la presenza dal rischio della sua alienazione, dal rischio della sua riconduzione all'indistinzione naturale, alla sua deculturizzazione, e cioè dal rischio della "perdita della stessa possibilità di mantenersi nel processo culturale, e di continuarlo e di accrescerlo con l'energia dello scegliere e dell'operare"²⁹.

Il primo momento in cui si esplica la volontà di oltrepassare la dimensione naturale per inaugurare la storia "coincide con la presenza come volontà di esserci in una storia umana, come potenza di trascendimento e di oggettivazione"³⁰. La volontà di "esserci nella storia" è il trascendimento dell'orizzonte immediatamente patico e naturale in quello tecnico della presenza, della "coerenza culturale". La dimensione economica rappresenta, quindi, il momento inaugurale del distacco dal piano meramente naturale, il cominciamento della civiltà umana, mostrando con ciò la sua imprescindibilità nel processo storico-culturale:

È la coerenza economica che fa associare gli uomini ai fini della produzione, ripartisce il lavoro, e instaura determinati regimi produttivi dotati di un più o meno esteso raggio di azione efficace; è la coerenza economica che ordina l'immediatezza del vivere e del patire in un sistema mutevole di 'oggetti naturali' che indicano le linee dei nostri desideri e delle nostre avversioni, e che racchiudono l'immagine e la memoria di possibili comportamenti efficaci; è la coerenza economica che appresta gli strumenti artificiali – materiali o mentali – che estendono e intensificano il potere del corpo umano e dei suoi organi; è la coerenza economica che elabora il linguaggio in quanto strumento di comunicazione interpersonale; è infine la coerenza economica che regola la potenza dei gruppi umani e li inserisce in quella sfera di rapporti che va sotto il nome di politica.³¹

Il piano economico rappresenta, però, solo un "trascendimento inaugurale" e non la vita culturale nel suo complesso che, a partire da questo cominciamento, si dispiega, lasciando spazio ad altre forme di carattere

²⁹ Ivi, p. 16.

³⁰ Ivi, p. 17.

³¹ Ivi, p. 18.

estetico, morale, logico, per tornare, poi, nuovamente al piano economico, “che non cessa mai di riproporsi, poiché mai il distacco dal vitale può essere definitivo”³². Quello descritto da De Martino è un movimento incessante di differenziazione dal naturale attraverso la tecnica di matrice originariamente economica, “un circolo, o meglio la spirale, della vita culturale, che ha il suo centro nella presenza come potenza di oggettivazione formale e di liberazione dalla ‘vitalità inferma e cieca’: circolo o spirale che è progresso, perché è incremento dell’*ethos* nel suo civile realizzarsi”³³.

La prassi economica mostra per De Martino un “doppio volto”: rappresenta il cominciamento, l’inaugurazione del processo di “volontà di storia”, di emersione della presenza dal piano vitale e naturale, ma è al tempo stesso ciò che interviene come tecnica mitico-rituale nella forma della magia e della religione nelle culture in cui la natura si svincola dal dominio imperfetto della tecnica scientifica e mette a rischio l’esserci della presenza, e lo fa riportando la presenza entro un piano metastorico al fine di proteggerne l’esistenza³⁴. L’economico, quindi, nella sua dimensione religiosa del simbolo mitico-rituale, affranca originariamente la presenza dal piano naturale e ne assicura la stabilità nei momenti della sua messa in crisi, destorificando il divenire sul piano della metastoria, in cui “la varietà rischiosa delle possibili crisi individuali trova il suo momento di arresto, di configurazione, di unificazione e di reintegrazione culturali”³⁵. Il simbolo mitico rituale “assolve la funzione tecnica di destorificazione del divenire: si sta nella storia come se non ci si stesse, e al rischio di perdere la storia umana nell’isolamento individuale della crisi senza orizzonte si contrappone ora un regime di esistenza protetta, in cui il possibile dell’esistenza storica viene vissuto come se fosse già accaduto in una vicenda mitica fondatrice e autenticabile, e come se fosse già preordinato secondo un esito immutabile, stabilito una volta per tutte sul piano della metastoria”³⁶.

³² Ivi, p. 19.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Non è in questa sede possibile analizzare più dettagliatamente i concetti di “vitalità” e “utile” utilizzati da De Martino sulla scorta di un ripensamento delle categorie di Benedetto Croce ed Enzo Paci. Per un’approfondita analisi della presenza di tali concetti nell’opera di De Martino, della loro ridefinizione nell’arco della sua produzione e del rapporto con le posizioni di Croce e Paci rimandiamo principalmente a S.F. Berardini, *Sulla vitalità e l’utile. Ernesto De Martino e la riforma della dialettica crociana*, in “Paradigmi. Rivista di filosofia critica”, a. XXXI, n. 2, 2013, pp. 35-50; S.F. Berardini, *Presenza e negazione. Ernesto De Martino tra filosofia, storia e religione*, ETS, Pisa 2015, in particolare pp. 43-57; M. Mustè, *Il problema delle categorie*, in “Paradigmi. Rivista di filosofia critica”, a. XXXI, n. 2, 2013, pp. 19-33; G. Galasso, *Ernesto De Martino*, in Croce, Gramsci e altri storici, Il Saggiatore, Milano 1969, pp. 222-320.

³⁵ E. De Martino, *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 96.

³⁶ E. De Martino, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, cit., p. 54.

La tecnica mitico rituale interviene, quindi, là dove la tecnica nella sua dimensione scientifico-culturale non è sufficiente a contrastare il riemergere del piano naturale. L'economico agisce come cominciamento dell'orizzonte culturale e parallelamente come ciò che mantiene la possibilità che tale piano culturale si dia nella forma della presenza, fuggendo la possibilità di un'alienazione radicale, radicale proprio perché esistenziale.

Ipotesi di confronto

Dopo aver sinteticamente tratteggiato la connessione tra religione e processo di razionalizzazione nella prospettiva weberiana e la riconduzione della religione alla categoria dell'utile nella prospettiva demartiniiana, occorre riconnettere tali interpretazioni e lasciar emergere alcuni punti di contatto tra le due posizioni, che attraverso le precedenti esposizioni risultano maggiormente evidenti.

In primo luogo, come è stato mostrato nell'introduzione con un esplicito riferimento a Weber presente in un manoscritto di De Martino, è da sottolineare come per i due pensatori sia da abbandonare l'identificazione di una causa unidirezionale tra piano religioso e piano sociale e sia da evidenziare, invece, un reciproco condizionamento che tenga conto della complessità di dinamiche che si danno sul piano dell'estrinsecazione storica.

In secondo luogo, è possibile riscontrare sia in Weber sia in De Martino una riconduzione del magismo alla sfera religiosa. L'agire magico è una forma di agire religioso, in quanto risponde alla medesima esigenza originaria, strettamente determinata dall'orizzonte esistenziale mondano dell'uomo, della religione: la magia opera per Weber "affinché tutto ti vada bene e tu viva a lungo sulla terra"³⁷, per De Martino affinché la presenza sia protetta dal rischio intrinseco alla sua natura fragile e labile. Per entrambi si tratta, quindi, di un agire che si attua entro il concreto piano – tutto mondano – dell'esistenza e non nell'orizzonte della trascendenza, sebbene per De Martino l'orizzonte naturale costituisca il piano dal quale la presenza emerge e al quale sempre corre il rischio di essere ricondotta e per Weber la razionalizzazione del divino porti ad un allontanamento progressivo dalla sfera pratico-quotidiana. Sia in Weber sia in De Martino elementi magici permangono anche nella contemporaneità, mostrando la loro originaria natura pratico-economica: per Weber non è possibile identificare una netta separazione, anche nelle forme più moder-

³⁷ M. Weber, *Economia e società*, II, cit., p. 105.

ne di religiosità, tra il servizio divino e la coercizione del dio tipica dell'orizzonte del magismo; per De Martino il rischio di perdita della presenza, in quanto rischio esistenziale, e non meramente dettato da momenti storici determinati, è sempre presente, e trova nell'utile del nesso mitico-rituale la possibilità del suo riscatto.

In terzo luogo, sembra possibile evidenziare sia nella prospettiva weberiana sia in quella demartiniana una coappartenenza allo stesso orizzonte pratico tra tecnica scientifica e religione: per Weber, se consideriamo ad esempio il magismo, non vi è una riconduzione dell'agire corrispondente ad un piano irrazionale (è possibile tale interpretazione solo ad una visione successiva, caratterizzata da un allontanamento del processo di razionalizzazione dalla sua origine); per De Martino l'ambito della scienza e quello della religione e della magia rientrano nella stessa sfera, ovvero quella della tecnica, dell'utile. Il piano economico dell'utile costituisce per De Martino, come è stato sottolineato, quel "trascendimento inaugurale" che caratterizza il primo distacco della presenza dall'orizzonte meramente naturale, e al tempo stesso è ciò che struttura il processo di culturalizzazione che si dispiega nello sviluppo storico della civiltà e, nella forma nella tecnica mitico-rituale, è ciò che consente alla presenza di permanere entro l'ambito culturale.

La dimensione economica connota intrinsecamente la dimensione religiosa. Sembra emergere, quindi, tra i due autori una stretta caratterizzazione della religione in termini economici da un lato, e dei fondamenti dell'economia e dell'agire pratico-economico in termini religiosi da un altro. Sebbene a partire da prospettive disciplinari differenti, epoche culturali distanti ed obiettivi teorici diversificati, tra Weber e De Martino l'interazione tra piano economico e piano religioso, entro una cornice di processi di razionalizzazione e di culturalizzazione, appare centrale, quindi, nella definizione sia del "propriamente economico", sia del "propriamente religioso".

Questi evidenziati sono solo alcuni dei possibili parallelismi individuabili tra i due autori. La natura solo tratteggiata di tale accostamento restituisce la necessità di un suo approfondimento e di una sua estensione ad ulteriori categorie e concetti (si pensi, a titolo di esempio, al problema del "disincanto del mondo" o a quello del potere carismatico). Anche solo nella sua essenzialità e parzialità, però, tale confronto si mostra importante per una comprensione dell'agire religioso, e, più nello specifico, per l'individuazione della sopravvivenza delle sue "tecniche" nel secolarizzato mondo contemporaneo, per la messa in luce della sua originaria dimensione pratico-economica che ne depotenzia un'interpretazione in senso irrazionalistico e lo pone, invece, quale forza dinamica, all'origine del processo di culturalizzazione e di razionalizzazione.

Bibliografia

- Berardini S.F., *Presenza e negazione. Ernesto De Martino tra filosofia, storia e religione*, ETS, Pisa 2015.
- Berardini S.F., *Sulla vitalità e l'utile. Ernesto De Martino e la riforma della dialettica crociana*, in "Paradigmi. Rivista di filosofia critica", a. XXXI, n. 2, 2013, pp. 35-50.
- Brubaker R., *The Limits of Rationality. An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, Routledge, London 1991.
- Croce B., *Breviario di estetica. Quattro lezioni*, Laterza, Roma-Bari, 1988.
- Croce B., *Logica come scienza del concetto puro*, a cura di C. Farnetti, Bibliopolis, Napoli 1996.
- De Martino E., Archivio de Martino (AdM) 2.21.
- De Martino E., *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, in *Storia e Metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, introduzione e cura di M. Massenzio, Argo, Lecce 1995, pp. 47-74.
- De Martino E., *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.
- De Martino E., *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, in *Furore, simbolo, valore*, Il Saggiatore, Milano 2013, pp. 13-73.
- De Martino E., *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, a cura di M. Massenzio, Einaudi, Torino 2021.
- De Martino E., *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano 2000.
- Galasso G., *Ernesto De Martino*, in *Croce, Gramsci e altri storici*, Il Saggiatore, Milano 1969, pp. 222-320.
- Gallini C. (a cura di), *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*, Liguori, Napoli 2005.
- Gallini C., *Introduzione*, in E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino 1977, pp. IX-XCIII.
- Gane N., *Max Weber and Postmodern Theory. Rationalization versus Re-entchantment*, Palgrave, New York 2002.
- Lash S., Whimster S. (edited by), *Max Weber, Rationality and Modernity*, Routledge, New York 1987.
- Mustè M., *Il problema delle categorie*, in "Paradigmi. Rivista di filosofia critica", a. XXXI, n. 2, 2013, pp. 19-33.
- Rossi P., *La teoria della razionalità in Max Weber*, in G. Duso (a cura di), *Weber. Razionalità e politica*, Arsenale Editrice, Venezia 1980, pp. 11-38.
- Weber M., *Economia e società, I, Teoria delle categorie sociologiche*, Edizioni di Comunità, Milano 1994.
- Weber M., *Economia e società, II, Economia e tipi di comunità*, Edizioni di Comunità, Torino 1999.
- Weber M., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 1958.
- Weber M., *Sociologia delle religioni*, a cura di C. Sebastiani, vol. I, Utet, Torino 2008.
- Weber M., *Sociologia delle religioni*, a cura di C. Sebastiani, vol. II, Utet, Torino 2008.
- Zaretti A., *Max Weber. Cultura, religione, modernità*, Aracne, Roma 1998.

Angela Renzi

Giustizia, amore e responsabilità: un dialogo tra Ricoeur e Lévinas

Il presente contributo propone una “lettura” di un denso dialogo tra Ricoeur e Lévinas su *Giustizia, amore e responsabilità*, tratto dal programma curato da Emmanuel Hirsch, *Le Bon Plaisir de Paul Ricoeur*, e trasmesso da *France Culture* il 21 febbraio 1985, il cui testo è stato poi pubblicato nel volume collettivo *Emmanuel Lévinas philosophe et pédagogue*¹.

¹ E. Lévinas, P. Ricoeur, *Entretien entre E. Lévinas et P. Ricoeur*, in D. Banon, A. Bouganin, C. Chalier, A. Steg (a cura di), *Emmanuel Lévinas philosophe et pédagogue*, Éditions du Nadir de l'Alliance Israélite Universelle, Paris 1998, pp. 13-28. Qui si userà E. Lévinas, P. Ricoeur, *Giustizia, amore, responsabilità. Un dialogo tra Emmanuel Lévinas e Paul Ricoeur*, in E. Lévinas, G. Marcel, P. Ricoeur, *Il pensiero dell'altro*; tr. it. di M. Pastrello, a cura di F. Riva, Edizioni lavoro, Roma 2010, pp. 73-94. Si osservi che questo confronto è un primo dialogo tra i due filosofi, che continuerà negli anni successivi, sebbene, a parte il dialogo del 1985 e uno scambio epistolare del 1990, sia più Ricoeur a prendere posizione nei confronti di Lévinas, che quest'ultimo rispetto alla prospettiva ricoeuriana: questo aspetto emergerà anche nella analisi in questo contributo. Cfr. P. Sgroi, *L'altro come eccezione: Ricoeur e Lévinas a confronto*, in “Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia”, 2013, pr. 2. Le fasi del dialogo sono: 1) E. Lévinas, P. Ricoeur, *Entretien entre E. Lévinas et P. Ricoeur* (1985), in *op. cit.*, pp. 13-28; 2) P. Ricoeur, *Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage* (1989), in *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, Paris 1994, pp. 80-103; 3) P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Le Seuil, Paris 1990; 4) E. Lévinas, P. Ricoeur, *L'unicité humaine du pronom je* (1990), in J.Ch. Aeschlimann (a cura di), *Éthique et responsabilité. Paul Ricoeur*, La Baconnière, Ginevra 1994, pp. 35-37; 5) P. Ricoeur, *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Lévinas* (1997), Presses Universitaire de France, Paris 1997. Per un approfondimento nel confronto tra i due filosofi, nella vasta letteratura, rimando a L. Margaria, *Passivo e/o attivo. L'enigma dell'umano fra Lévinas e Ricoeur*, Armando editore, Roma 2005; P.L. Bourgeois, *Ricoeur and Lévinas: Solitude in reciprocity and solitude in existence*, in R.A. Cohen, J.L. Marsh (a cura di), *Ricoeur as Another: the Ethics of Subjectivity*, Suny, Albany (N.Y.) 2002, pp. 109-126; R.A. Cohen, *Moral selfhood. A Levinasian Response to Ricoeur on Lévinas*, in R.A. Cohen, J.L. Marsh (a cura di), *op. cit.*, pp. 127-160; P.L. Bourgeois, *Ricoeur between Lévinas and Heidegger. Another's further alterity*, in “Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française”, 11, 2, 1999, pp. 33-52; P. Kemp, *Ricoeur between Heidegger and Lévinas: Original Affirmation between Ontological Attestation and Ethical Injunction*, in “Philosophy and Social Criticism”, 21, 1995; L. Pialli, *Fenomenologia del fragile. Fallibilità e vulnerabilità tra Ricoeur e Lévinas*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1998.

Pur nel quadro di una divergenza prospettica, Ricoeur e Lévinas indagano il nesso relazionale fra alterità – il cui senso stesso è plurale – e strutturazione dell'identità – la quale è soggettività al vocativo, in quanto chiamata, e al dativo, in quanto fine –, sottolineando i limiti e le conseguenti distorsioni storico-sociali di una filosofia che pone al centro un io auto-fondato e rispondendo all'esigenza di uscire da discorsi astratti e omologanti sull'identità e sui rapporti intersoggettivi. Il dialogo – come vedremo – esprime *in nuce* questa prospettiva fondante, analizzando dei concetti – appunto responsabilità, giustizia e amore – quali luoghi effettivi ma non risolti delle relazioni, anche di quelle più conflittuali o più tragiche².

1. L'alterità dell'altro: approcci

Il dialogo inizia con la posizione del problema da parte di Lévinas, ossia comprendere se l'altro ha tanto valore quanto l'io o se, al contrario, è fonte di valore. Lévinas propende per quest'ultima soluzione, poiché considera l'altro un valore primo, al quale possono rapportarsi gli altri valori; Ricoeur considera questa posizione un possibile punto di incontro, ma, al contempo, anche di divergenza. Infatti, egli sostiene che se l'io non fosse soggetto responsabile, capace di mantenere le proprie promesse, non potrebbe capire ciò che l'altro esige e vuole, in quanto costui può essere soggetto di comprensione da parte dell'io solo se è un *alter ego*: in altri termini, è necessario trasferire il segno *ego* sulla seconda persona, di modo che soltanto se il tu è un *alter ego* è possibile accoglierlo e comprenderlo. È necessaria una simmetria tra io e tu, categoricamente negata invece da Lévinas, il quale non crede che l'incontro con l'altro possa iniziare a partire da questa uguaglianza perfetta: “in quanto essere umano, e non come essere tra gli altri esseri, altri ha il diritto di esigere tutto da me; il mio obbligo nei confronti di altri non è simmetrico; la relazione con l'altro uomo è la dissimmetria per eccellenza”³. Per Lévinas vi è un primato etico del tu, al quale, tuttavia, Ricoeur propone di affiancare un primato epistemologico dell'io, in base alla concezione di una immediatezza nella cognizione di se stessi, mentre l'altro è conosciuto indirettamente come centro di pensieri, di volere e di decisioni proprie: “se io non

² Cfr. F. Riva, *La vicinanza e la distanza* (Prefazione) e *Una possibilità per l'altro*. Lévinas, Marcel, Ricoeur, in E. Lévinas, G. Marcel, P. Ricoeur, *Il pensiero dell'altro*, cit., p. VIII e pp. XXXII-XXXIII.

³ E. Lévinas, P. Ricoeur, *Giustizia, amore, responsabilità. Un dialogo tra Emmanuel Lévinas e Paul Ricoeur*, in E. Lévinas, G. Marcel, P. Ricoeur, *Il pensiero dell'altro*, cit., p. 74.

avessi la prova in me stesso di ciò che significa dire ‘io’, non potrei dire ‘tu’⁴. Più in particolare, il primato assiologico dell’altro sembra richiedere un’auto-comprensione dell’io come soggetto, il quale solo così può conoscere l’altro come persona e, insieme, può riconoscere il suo primato etico.

Pertanto, entrambi i filosofi concordano su una sorta di primato etico dell’altro, mentre diverso è il punto di partenza. Infatti, il pensiero riflessivo di Ricoeur è volto a una riappropriazione dell’io nel suo sforzo per esistere e nel desiderio di essere: esso non accede al proprio sé mediante un atto di introspezione solipsistica, bensì attraverso la “via lunga” nella quale è implicato il linguaggio, l’azione, la narrazione e la responsabilità. In particolare, l’uomo si comprende attraverso delle “forme di alterità”, attraverso tutto ciò che, in prima battuta, sembra non appartenere direttamente a sé e che, invece, compone il mondo. In questo contesto, la presenza dell’altro impone una relazione, nella quale “si può affermare che è l’altro a prendere l’iniziativa e che io mi riconosco come persona nella misura in cui sono, per usare l’espressione di Jean-Luc Marion, interpellato o, meglio, interloquito (*interloqué*)”⁵.

Tuttavia, Ricoeur afferma che sia la fenomenologia dell’empatia di Husserl che quella della simpatia di Scheler non riescono a rendere conto di una negatività insita nei rapporti interpersonali e questo perché l’approccio all’altro avviene a partire da un io solitario e senza limiti. L’atto di posizione dell’altro non può prodursi come sviluppo del *Cogito* cartesiano, ma nell’atto col quale la ragione limita le pretese del soggetto empirico: questo atto di autolimitazione è il dovere, il quale conduce al riconoscimento dell’altro. In seconda istanza, però, il discorso sull’altro nemmeno può procedere alla maniera di Lévinas, poiché questi insiste su una dissimmetria spostata a favore dell’altro, che si impone come sorgente di obbligazione, ma che porta con sé il pericolo di smarrire la certezza del proprio sé, sicché per Ricoeur la reciprocità è una declinazione più esaustiva, la quale non deve dimenticare una certa dissimmetria originaria, che permetterebbe il mutuo riconoscimento e nella quale l’agire implichi una costante e ineliminabile relazione etica con l’altro⁶.

Soffermandoci sulla filosofia di Lévinas, essa, infatti, si presenta come una esaltazione dell’Altro, attraverso una critica alla filosofia occidentale, la quale si sarebbe posta esclusivamente come ontologia, cercando di ri-

⁴ Ivi, pp. 74-75.

⁵ P. Ricoeur, *La persona*, a cura di I. Bertolotti, Morcelliana, Brescia 2015, p. 54.

⁶ Cfr. P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*, a cura di F. Polidori, Raffaello Cortina editore, Milano 2005, pp. 175-183 e P. Ricoeur, *Simpatia e rispetto. Fenomenologia ed etica della seconda persona*, in E. Lévinas, G. Marcel, P. Ricoeur, *Il pensiero dell’altro*, cit., pp. 14-24.

durre l'altro al medesimo, in un vero e proprio primato di quest'ultimo. A parere del filosofo, si sarebbero privilegiati l'essere e la realtà nel loro aspetto generalissimo, facendo smarrire le differenze e le individualità, tali perché irriducibili le une dalle altre. Da qui, la necessità di invertire i termini, di tendere a "cogliere nel discorso una relazione non allergica con l'alterità, a cogliervi il Desiderio, nel quale il potere [...] diventa, di fronte all'Altro e 'contro ogni buon senso', impossibilità di assassinio, considerazione dell'altro o giustizia"⁷. È presente una polarità fra una filosofia della totalità, la quale non dà spazio all'altro, e un desiderio dell'altro e dell'infinito, che – negando la totalità e il totalitarismo – oppone una visione incentrata sull'essere, sulla pura espressività, sul linguaggio, sul volto, ossia sulla sfera dell'eticità, dell'Infinito e dell'Altro. Infatti, la presenza dell'Altro non è un accidente, né un dato che può essere afferrato nel contesto di una verità concepita come *adequatio*, bensì è irriducibile alterità, talmente primaria da investire la libertà del singolo: "Altri si impone come un'esigenza che domina questa libertà e, quindi, come ciò che è più originario di quanto accade in me"⁸. L'altro, sottolinea Lévinas, non deve essere superato, inglobato o dominato, ma, in quanto altro, è indipendente dall'io e, tuttavia, è ciò che continua assolutamente a venire alla luce. La sua autenticità e concretezza si manifesta attraverso il volto, il quale indica proprio la presenza dell'altro: per porsi come vera epifania, deve manifestarsi indipendente dal significato che riceve dal mondo, giacché significa per se stesso, prendendo il significato di un volto, non per l'assemblaggio di un naso, di una fronte, di occhi e così via, ma attraverso la dimensione nuova che apre nella percezione di un essere. Presentandosi come identità, la relazione con l'altro introduce una dimensione della trascendenza e conduce verso un rapporto totalmente diverso dall'esperienza sensibile, relativa ed egoista.

Come si vede, la prospettiva dei due filosofi diverge sul punto di partenza: Ricoeur insiste sulla simmetria tra io e altro, lì dove il senso dell'altro nasce all'interno di un percorso ermeneutico di riconoscimento, dove però l'altro non si scorge con il gesto che dà il via alla conoscenza, poiché questo gesto è proprio del soggetto conoscente e, in un tal processo, l'altro sarà sempre una seconda istanza; Lévinas insiste sulla dissimmetria a favore dell'altro, il quale si impone come sorgente di obbligazione. Tuttavia, le due visioni convergono, come anticipato, sul primato dell'altro, il quale, chiamando alla responsabilità, è primo dal punto di vista morale e può essere compreso solo attraverso un gesto etico.

⁷ E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*; tr. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 2012, p. 45.

⁸ Ivi, p. 86.

2. La responsabilità tra l'io e l'altro

Ritornando al dialogo *Giustizia, amore e responsabilità*, vediamo, infatti, come – affrontando il rapporto tra universalità e reciprocità – Lévinas sostenga che, se l'etico non avesse la precedenza sull'epistemologico, ogni relazione morale sarebbe compromessa. In tal senso, l'epistemologico deve essere dedotto dall'etico: Ricoeur sottolinea che solo la legge morale può ristabilire la simmetria. Infatti, chiunque parla indica se stesso col pronome io, ma sa che per l'altro interlocutore è una seconda persona: “la reciprocità dei pronomi personali va nella direzione di una specie di parificazione di questa dissimmetria”⁹. Lévinas concorda su questa reciprocità introdotta dalla legge, ma l'umano gli sembra un superamento dell'essere e una cosa diversa in rapporto alla reciprocità e all'ordine dell'essere stesso. Il problema è, quindi, dedurre l'umano dalla reciprocità, umano – precisa Lévinas – inteso come universalità, quindi nel senso della prima formulazione dell'imperativo kantiano: Ricoeur concorda sul primato della reciprocità sull'universalità. Pertanto, entrambi i filosofi intendono la legge universale come un'astrazione subordinata alla concretezza della relazione io-tu, ma Lévinas aggiunge che questa reciprocità è preceduta dalla dissimmetria tu-io, spostata – come anticipato – a favore dell'altro, nella necessità di sapere chi è il prossimo, l'altro per eccellenza¹⁰.

Dichiarando la necessità e il dovere dell'io di “rispondere” all'altro, il dialogo affronta il tema della responsabilità: Ricoeur sostiene che, per esplicitare tale dovere, è necessario che l'io sia costitutivamente un soggetto responsabile. Questa affermazione non è semplicemente etica, ma anche epistemologica, poiché il “rispondere di” “presuppone il funzionamento dell'enunciazione con un soggetto di enunciazione che si impegna in ciò che dice”¹¹ e impone la necessità di conoscere la realtà mondiale nella quale l'io appellato deve agire. Pertanto, il riconoscimento del primato dell'altro e della sua chiamata alla responsabilità invita a riflettere sull'esplicitazione dell'identità nella responsabilità, la quale rende il soggetto attivo e passivo al contempo¹². Da una parte, vi è una soggettività che ha il dovere di rispondere all'altro, sebbene la formulazione della risposta sia libera, anche se, rispondendo, l'uomo risponde di sé: qui il soggetto è attivo. D'altra parte, questa soggettività si decentra in quanto “è soggetta”

⁹ E. Lévinas, P. Ricoeur, *Giustizia, amore, responsabilità*, in E. Lévinas, G. Marcel, P. Ricoeur, *Il pensiero dell'altro*, cit., p.74.

¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 76.

¹¹ *Ivi*, p. 77. Per quanto riguarda la responsabilità cfr. F. Miano, *Responsabilità*, Guida, Napoli 2009, pp. 7-18.

¹² Cfr. P. Sgroi, *L'altro come eccezione: Ricoeur e Lévinas a confronto*, in *cit.*, pr. 3.

a una interpellanza, che è altro rispetto a se stessa. Questa duplice prospettiva della responsabilità è, a mio avviso, presente e fondante nell'idea di strutturazione dell'identità di Ricoeur e Lévinas: l'io nell'assunzione della responsabilità – la quale è specifica, essendo per un altro come ciò che è più prossimo – può individualizzarsi e identificarsi. Questo non esclude che vi possano essere anche altri elementi che contribuiscano alla individualizzazione – elementi costitutivi all'essere stesso dell'uomo, alla sua concretezza storica o naturale, ai processi psicologici etc. –, ma l'identità che ne risulta non è che una condizione di esercizio di quella responsabilità per altri per mezzo della quale si definisce un'identità più forte e più autentica, ossia più inalienabile¹³.

Per quanto concerne Ricoeur, richiamo due luoghi di quella *petite phénoménologie hérmetique de la personne* attuata nel saggio *Della persona* e che rimarranno costanti nel suo itinerario filosofico. Il filosofo individua l'impegno come uno dei criteri fondamentali della "attitudine" della persona: esso implica l'individuazione di valori e di cause che lo trascendono. Il primo dei corollari di questo criterio è la fedeltà nel tempo a una causa superiore, in quanto l'impegno, per essere tale, è fedeltà alla direzione scelta; il secondo corollario è l'accoglimento dell'alterità e della differenza nell'identità della persona: il completamento dialettico dell'identità è la differenza, la quale è legata a ogni assunzione di identità. Però, è indispensabile l'accoglimento, il riconoscimento e l'amore per l'altro, poiché non sembra possibile avere un impegno per un ordine astratto di valori. Ora, il sé mediato dall'altro può esprimersi in una struttura ternaria dell'*ethos* – auspicio di una vita compiuta, con e per gli altri, all'interno di istituzioni giuste –, la quale appare al filosofo decisiva per la costituzione etica della persona¹⁴. Per il momento mi soffermo sui primi due elementi della struttura.

L'"auspicio di una vita compiuta" indica l'etica nella profondità di una speranza antecedente ogni imperativo, espressa nella formula "possa io vivere bene, nell'orizzonte di una vita compiuta". Essa si fonda sulla "stima di sé", attraverso la quale l'uomo si riconosce come responsabile, ossia capace di rispondere di sé, una volta assunti determinati compiti intenzionali in un'incessante interpretazione delle azioni conseguenti: "la stima di sé, così intesa, non è una raffinata forma di egoismo o di solipsismo. Il termine sé mette qui in guardia nei confronti della riduzione ad un io incentrato su se stesso"¹⁵.

Pertanto, il secondo termine della triade, ossia l'espressione "con e per gli altri", intesa come movimento verso l'altro in risposta a una sua chia-

¹³ C. Ciancio, *Libertà e dono dell'essere*, Marietti, Milano 2009, p. 270.

¹⁴ P. Ricoeur, *La persona*, cit., pp. 39-40.

¹⁵ Ivi, p. 40

mata e che Ricoeur denomina sollecitudine, “aggiunge essenzialmente il momento della *manca*za, per la quale noi abbiamo *bisogno* di amici”¹⁶. Tuttavia, Ricoeur – pur facendo esplicito riferimento alle analisi di Lévinas sul primato dell’appello dell’altro – evidenzia che l’istanza etica più profonda è la reciprocità, la quale “costituisce l’altro in quanto mio simile e me stesso come il simile dell’altro”¹⁷. Questa reciprocità è da intendersi come riconoscimento, senza il quale l’alterità sarebbe espressione di una distanza incolmabile e non quella di un altro simile a sé: detto altrimenti, la relazione può essere considerata come sollecitudine e come reciprocità, lì dove questa relazione del sé con il proprio altro può essere intesa come la ricerca di una eguaglianza morale attraverso le diverse strade del riconoscimento. Ciò è possibile attraverso la moralità, che, sebbene sia seconda rispetto all’etica, costituisce un percorso obbligato, senza il quale resteremmo vittime della falsa coscienza e delle inclinazioni. In questo campo, la stima di sé è autonoma – nel senso kantiano del termine – ossia deve sottoporre le proprie massime all’esame del principio di universalizzazione, in modo da agire secondo quella massima per mezzo della quale si vuole che possa divenire una legge universale. Questa universalità si arricchisce, nella seconda formulazione dell’imperativo categorico, delle persone considerate come fini in sé: nel cuore dell’autonomia entra l’alterità, aprendosi alla nozione di rispetto, parallelamente al modo in cui la stima di sé si apre all’altro nello sguardo della sollecitudine. Attraverso il rispetto, l’io si autolimita, ponendo un altro volere, e, insieme, è posta l’esistenza in sé dell’altro nel proprio valore assoluto e irriducibile, diverso da quello delle cose: “la ‘cosa’ appartiene come oggetto del mio desiderio all’ordine dei mezzi; la ‘persona’ appartiene come faccia a faccia del mio volere all’ordine dei fini in sé”¹⁸.

Anche nella filosofia di Lévinas, l’etica si costituisce come una relazione in grado di mettere in questione l’io e la coscienza a partire dall’altro, sicché la libertà, sebbene non sia limitata dall’altro, è instaurata dalla sua chiamata alla responsabilità, in quanto non si può restare sordi al suo appello. In altri termini, la libertà dell’io è responsabilità per l’Altro e ascolto del suo comandamento, che si esprime come volto. Questo è il modo in cui l’Infinito entra nella realtà umana, imponendo un atteggiamento etico, poiché invita e sollecita l’uomo a una relazione, lo coinvolge nella propria coscienza, e, così, lo pone direttamente come essere

¹⁶ Cfr. P. Ricoeur, *Sé come un altro*; tr. e intr. di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 2011, p. 289 e p. 275.

¹⁷ P. Ricoeur, *La persona*, cit., p. 41.

¹⁸ P. Ricoeur, *Simpatia e rispetto. Fenomenologia ed etica della seconda persona*, in E. Lévinas, G. Marcel, P. Ricoeur, *Il pensiero dell’altro*, cit., p. 26. Cfr. Id., *Sé come un altro*, cit., pp. 289-315 e D. Jervolino, *Il cogito e l’ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, Marietti, Genova 1993, p. 175.

responsabile. In particolare, la relazione con l'altro è relazione con la sua trascendenza e introduce nell'io ciò che non era immediatamente: l'altro non è per la ragione uno scandalo che la metta in movimento dialettico, ma il primo insegnamento razionale, la condizione di ogni insegnamento. L'idea dell'infinito nel se stesso, implicando un contenuto che eccede il contenente, pone fine al pregiudizio della maieutica, senza mettere fine al razionalismo, poiché l'idea dell'infinito, lungi dal violare lo spirito, condiziona proprio la non-violenza, instaurando l'etica¹⁹.

Nella filosofia di Lévinas è possibile rilevare una differenza tra il bisogno e il desiderio: il bisogno indica una mancanza nel soggetto e uno sfruttamento dell'altro; il desiderio nasce da un essere che non manca di nulla ed esprime la sua tendenza disinteressata verso l'Altro, trasformandosi, nell'uomo, in bontà e giustizia. Ciò è possibile perché il principio primo dell'etica è la separazione, ossia il muoversi verso l'altro sentito come altro da sé e considerato – per dirla con Kant – come fine e mai semplicemente come mezzo. La separazione è indicata dal volto: la creatura si separa dal creatore in una separazione che non è pura privazione, ma sua condizione di possibilità. Pertanto, l'uomo si trova originariamente assegnato all'alterità, per cui la sua identità non è un per sé, ma un per l'altro; di conseguenza, l'uomo è costitutivamente responsabile prima ancora di essere libero: questa è la sua suprema dignità, poiché la responsabilità per l'altro si pone come la struttura fondamentale della soggettività.

Nel dialogo i due filosofi concordano sull'idea di una responsabilità anteriore alla libertà, che consente di conferire un senso irriducibile a questa nozione: l'io nasce responsabile prima ancora di essere libero, in quanto si trova originariamente assegnato all'alterità, prima di ogni eventuale accettazione o rifiuto. Essa è immemorabile giacché “sono responsabile di ieri, senza essere stato ieri”²⁰, ossia l'uomo è responsabile dell'umanità e del mondo: egli è prima di tutto erede di parole e di senso, di norme e di testimonianze. La responsabilità si colloca, a parere di Ricoeur, in questa catena di ricezioni: la coscienza è esposta agli effetti della storia in una grande trama di storicità, alla quale non va attribuito un senso lineare, e all'interno di un'umanità che non è una collezione di razze, ma una sola grande pluralità. “Si ha un'interiorizzazione delle eredità passate nel presente e nello stesso tempo io le riporto alla loro lontananza. È nello stesso tempo il vicino ed il lontano”²¹: Lévinas aggiunge che tale dimensione del tempo è raccolta nella relazione etica, che si riferisce all'unicità e dove tutto ciò che è collettivo viene dopo la relazione etica prima.

¹⁹ Cfr. E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, cit., pp. 208-209.

²⁰ E. Lévinas, P. Ricoeur, *Giustizia, amore, responsabilità*, in E. Lévinas, G. Marcel, P. Ricoeur, *Il pensiero dell'altro*, cit., p. 90.

²¹ Ivi, p. 92.

Ora, proprio nell'idea di responsabilità vi è la coscienza dell'unicità della persona che si appropria all'altro, la quale "mi costituisce in colui che si trova davanti ad altri e che è il solo a dover rispondere ad altri"²². La responsabilità rende possibile una relazione fra unici poiché fa uscire l'altro dal genere, elevando sia l'altro che l'io stesso come individui unici e insostituibili. L'io non è cancellato, ma per Lévinas non è simmetrico con il tu: nella sua ermeneutica dell'altro, l'altro è volto nudo nel "tu non ucciderai", mentre "l'io è l'unico responsabile". La soggettività non è l'io penso o l'unità dell'appercezione trascendentale poiché è responsabilità e soggezione per l'altro: l'io è passività più passiva di ogni passività, iperbole della passività e, in quanto ostaggio d'altri, egli obbedisce a un comando prima di averlo sentito²³. Tuttavia, la relazione non si aggiunge a una sorta di monologo interiore, poiché "l'accoglienza dell'essere che appare nel volto, il fatto etico della socialità guida già il discorso interiore"²⁴: infatti, "se l'universalità regna come la presenza dell'umanità negli occhi che mi guardano, se, infine, ci si ricorda che questo sguardo si rivolge alla mia responsabilità e consacra la mia libertà in quanto responsabilità e dono di sé, allora il pluralismo della società non potrebbe scomparire nell'innalzamento della ragione. Ne sarebbe anzi la condizione"²⁵. Su questo punto Ricoeur concorda solo in parte, giacché chiunque dice io incontra un tu soltanto "come colui di cui sa che dice 'io' per se stesso, e che è come me è nella posizione di essere responsabile delle sue proprie enunciazioni e delle sue proprie azioni"²⁶: vi è una maggiore reciprocità tra l'io e l'altro. Tuttavia, come detto, per Lévinas il pensiero e la libertà del soggetto vengono dalla separazione e dalla considerazione dell'altro: "il Medesimo e l'Altro sono tra di loro in rapporto e, nello stesso tempo, si *assolvono* da questo rapporto, restando assolutamente separati"²⁷.

Possiamo dire, però, che i due filosofi concordano sull'idea di un soggetto come compresenza di identità e di differenza in quanto si trova in una trama di rapporti intersoggettivi, nei quali trova senso l'attività pratico-conoscitiva del singolo: nella relazione, nel dialogo e nel riconoscimento l'io diviene identità. Alla radice vi è l'etica: l'identità è chiamata a far emergere la propria costituzionalità o potenzialità etica. L'io è in quanto si "de-pone", ossia quando abbandona la possibile soggettività egoistica e imperialistica e, in tal senso, è l'"assoggettato". Insieme, l'identità, avendo il dovere di rispondere, è realmente capace di essere ri-

²² Ivi, p. 87.

²³ Cfr. E. Lévinas, *Di Dio che viene all'idea*; tr. it. di G. Zennaro, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1983, pp. 91-92 e F. Miano, *Responsabilità*, cit., p. 102.

²⁴ E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, cit., p. 212.

²⁵ Ivi, p. 214.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Ivi, p. 103.

spondente: è *subjectum*, ossia è il supporto su cui grava l'universo. In altri termini, la responsabilità si impone all'io, il quale non può non rispondere, poiché da questa risposta se ne va della sua identità di soggetto²⁸.

3. La giustizia tra l'io, l'altro e l'irruzione del terzo

Facciamo un passo indietro nel nostro dialogo: approfondiamo il concetto di responsabilità allargandolo alla giustizia. Questo passaggio costituisce una controprova di quanto la responsabilità sia un concetto dirimente nella filosofia sia di Ricoeur che di Lévinas, al punto da essere non solo la chiave di volta della costituzione della singola identità, ma dovrebbe costituire – nelle intenzioni dei due filosofi – il perno della stessa identità di una comunità. Nel dialogo, infatti, Lévinas afferma la necessità di passare dallo stadio dell'obbligo dell'io – in cui l'altro è l'unica persona verso la quale si è responsabili – allo stadio in cui si confronta questo unico con altri unici²⁹; mentre Ricoeur sottolinea che, se l'amore rende singoli, la giustizia universalizza, giacché si possono amare pochissime persone, mentre bisogna essere giusti verso tutti, in virtù di obblighi verso chiunque: al livello della legge, la giustizia riguarda ogni relazione umana. Lévinas si dice d'accordo con quanto appena affermato da Ricoeur, ma aggiunge che la giustizia debba derivare dall'unicità degli altri.

Se in Kant l'universalità determina l'imperativo categorico, per Lévinas è l'altro come persona a determinarlo: l'universalità non precede, bensì viene dedotta. Ricoeur sottolinea come il punto di rottura con Kant consista proprio in questo, ossia il principio di universalizzazione non è un fondamento, ma un criterio di autenticità dell'agire morale, tale da garantire la rigorosa attuazione dell'imperativo categorico, posta come movente primario che subordina tutti i motivi personali. Lévinas sottolinea come sia degno di nota che l'universale in Kant sia determinato e, insieme, sia rispettato dalla volontà, mentre Ricoeur afferma che il *Factum* della ragione è il punto di rottura con un nichilismo che ha il proprio fondamento nello spezzare il riferimento all'universale: “il nichilismo significa non credere che il conflitto, ad esempio, possa essere subordinato in modo ultimo alla ricerca dell'intesa e del riconoscimento reciproci”³⁰.

Tuttavia, si impone una domanda, ossia perché non ci si possa accontentare dell'universalità e perché l'io debba interessarsi dell'altro. Lévinas privilegia, nella non-reciprocità, la fraternità rispetto all'uguaglianza,

²⁸ Cfr. F. Miano, *Responsabilità*, cit., pp. 101-102.

²⁹ Cfr. E. Lévinas, P. Ricoeur, *Giustizia, amore, responsabilità*, in E. Lévinas, G. Marcel, P. Ricoeur, *Il pensiero dell'altro*, cit., p. 76.

³⁰ Ivi, p. 80.

poiché la prima corrisponde a “io sono responsabile di altri”, ossia, si deve rispondere al volto dell’altro, mentre Ricoeur evidenzia due possibili specie di relazione: il rapporto fra persone e il rapporto fra ruolo e ruolo, ossia l’universo propriamente giuridico, dove l’universalità non può essere singolare. Ricoeur si mostra preoccupato per la coordinazione di tre ambiti di riflessione: oltre all’ambito del linguaggio, l’ambito etico, caratterizzato dalla personalizzazione dei rapporti, e l’ambito politico, caratterizzato da uno spazio pubblico nel quale si esige l’uguaglianza di fronte alla legge. Coordinare il piano etico dell’azione e quello giuridico dello spazio pubblico è il punto sul quale Ricoeur si sente erede dell’Illuminismo e, insieme, in accordo con Hannah Arendt, l’idea portante è ricavare “uno spazio pubblico” e la sua protezione.

Per Lévinas, e su questo Ricoeur si mostra d’accordo, la giustizia è caratterizzata da una certa violenza, al di là della considerazione di violenze che possono essere considerate giuste o meno, poiché l’unicità degli esseri è sottomessa a una regola che li obbliga a essere come gli altri. Pertanto, Lévinas sostiene che la politica non riesce a esprimere la condizione umana, in quanto solo quest’ultima corrisponde a una relazione con gli altri, quindi relazione concreta con altri unici, differenti gli uni dagli altri. In effetti, affermare il primato dell’etica e il conseguente primato etico dell’altro significa muoversi in direzione opposta a ogni generalizzazione e universalizzazione, in particolare di quelle politiche, le quali – anche nel tentativo di garantire pari doveri e pari diritti, uguaglianza e libertà – considerano il singolo appartenente a un genere, quindi equiparabile agli altri e trascurato nella sua singolarità, differenza, non-indifferenza e non-intercambiabilità³¹.

Anche per Ricoeur, l’uomo vincolato alla giustizia entra in contraddizione con la sua unicità e, in particolare, proprio al livello delle considerazioni sui suoi diritti, ci si riferisce a un ordine che non può essere integrato in uno Stato, bensì cerca nell’altro l’unicità: emerge “la necessità di una nuova saggezza che non ha alcuna regola logica e che, tenendo molto alla mia propria unicità, deve trovare qualcosa, ogni volta forse di nuovo, per ritrovare in chiunque il volto d’altri”³². Ricoeur afferma di aver coltivato l’utopia dell’egualitarismo, riuscendo a sacrificarlo grazie alla lettura di Rawls, il quale distingue due idee di giustizia: la giustizia astratta, nella quale vige il principio dell’uguaglianza davanti alla legge; la giustizia nella disuguaglianza, ossia una certa giustizia sociale, nella quale

³¹ Cfr. P. Cimmino, *L’anti-umanesimo di Emmanuel Lévinas*, in “Idee”, 25, 1994, pp. 159-163 e B. Gissonna *Per una lettura “etico-politica” del pensiero di Emmanuel Lévinas*, in “Idee”, 25, 1994, pp. 113-135.

³² E. Lévinas, P. Ricoeur, *Giustizia, amore, responsabilità*, in E. Lévinas, G. Marcel, P. Ricoeur, *Il pensiero dell’altro*, cit., p. 84.

si propone la legge del “mini-max”, ossia ogni aumento del vantaggio dei più avvantaggiati deve essere compensato da una diminuzione dello svantaggio per gli svantaggiati.

Questo ci rinvia al saggio ricoeuriano *Sulla persona*, e, in particolare, al terzo termine della triade dell’etica, volutamente tralasciato nel paragrafo precedente: l’auspicio di “vivere all’interno di istituzioni giuste”. Esso introduce la categoria del ciascuno, che, pur avendo la medesima dignità, è irriducibile all’altro della relazione amicale. Il ciascuno non è l’anonimo, bensì è una persona distinta e raggiungibile attraverso i canali delle istituzioni, nelle quali il problema dovrebbe essere la ricerca di una proporzionalità e di una distribuzione degna ed equa, attraverso la loro caratteristica principale, ossia una certa forma di pluralità e di concertazione. Questa distinzione tra la relazione all’altro, all’interno delle istituzioni, rispetto al “faccia a faccia” dell’amicizia si accompagna a un differente genere di intimità, rendendo con ciò piena giustizia alla dimensione politica dell’*ethos*, giacché si libera l’idea comunitaria da un equivoco che le impedisce di dispiegarsi nelle relazioni umane: l’altro è effettivamente senza volto, ma non per questo è senza diritti e, infine, la forza del “faccia a faccia” dà al ciascuno una pluralità di poteri. In sintesi, “con il termine altro occorre intendere due idee diverse: l’altro e il ‘ciascuno’. L’altro dell’amicizia e il ‘ciascuno’ della giustizia. Nel medesimo tempo, non li si divide essendo costitutivo della idea di *ethos* comprendere in una unica formula, ben articolata, la cura di sé, la cura dell’altro e la cura dell’istituzione”³³.

Inoltre, per Lévinas, la giustizia ha senso soltanto se conserva lo spirito del disinteresse che anima l’idea della responsabilità per l’altro uomo: giustizia e, quindi, istituzioni e Stato vengono a essere la diretta conseguenza della responsabilità radicale del soggetto, che è responsabile di sé così come della responsabilità altrui. In altri termini, il problema della giustizia nasce dal momento in cui vi è una molteplicità, la quale necessita di una equità e di una “carità più completa”, oltre a dover garantire l’unicità dell’umano. Tuttavia, l’io, l’altro e il terzo vivono in una società, sicché è necessario comparare gli incomparabili, sono necessarie leggi generali decretate da uno Stato e da istituzioni che permettano di formulare giudizi, di soppesare e paragonare e, quindi, di uscire dal campo dell’amore incondizionato. Anzi, la giustizia e, conseguentemente, lo stato giusto costituiscono, direi, l’unico modo in cui può esserci carità nella molteplicità umana, poiché si sposta il centro dalla situazione di privilegio e primato del tu, sebbene questo debba restare sempre come orizzonte normativo. In tal senso, si può legittimamente parlare in Lévinas di una sorta di umanesimo dell’altro uomo, in cui non si afferma la

³³ P. Ricoeur, *La persona*, cit., pp. 47-48.

natura umana nei suoi diritti, ma nei suoi doveri verso gli altri³⁴ e nella sua prossimità, intesa come l'“avere-l'altro-nella-propria-pelle”, la quale non è uno stato o una quiete, bensì una “inquietudine [...] insufficientemente prossimità, come un abbraccio”³⁵.

4. La *caritas* tra l'interiorità e l'alterità

Nell'attraversare il dialogo *Giustizia, amore e responsabilità* abbiamo visto come nel pensiero di Ricoeur e di Lévinas emerga un comune primato etico dell'altro, il quale permette all'io di individualizzarsi come responsabilità, responsabilità assoluta verso l'altro come unico e giustizia responsabile verso gli altri della società. Più precisamente, l'incontro con l'altro si caratterizza come incontro con un'altra libertà, irriducibile alla propria: l'io può identificarsi attraverso l'assunzione di una responsabilità per la libertà che l'altro manifesta, assunzione che, sebbene sia “dovuta” all'altro, rimane frutto di una scelta, nella quale agisce una libertà non anarchica, ma autonoma, ossia in relazione a un dovere. Da un lato, l'uomo è chiamato alla responsabilità, ossia l'uomo è aperto a un altro che lo invita a essa: in questo contesto, l'approccio epistemologico appare insufficiente, mentre l'atteggiamento etico è l'unico che permette l'accesso all'altro³⁶. D'altro lato, l'uomo può rispondere all'appello in quanto, individualizzandosi e divenendo agente pratico, è in grado di assumere su di sé la responsabilità: in tal senso è autonomo, in quanto sceglie di essere responsabile. L'io, quindi, è sia soggetto attivo che soggetto decentrato della responsabilità: l'appello alla responsabilità appare inscritto nel *modus essendi* dell'io, la cui identità ha modo di costituirsi come tale nell'incontro e nell'“eccomi” dell'altro e attraverso il modo in cui egli sceglie di relazionarsi a quest'ultimo. In tal modo, l'alterità entra nel cuore dell'autonomia.

Per Lévinas, l'autonomia umana si fonda su una suprema eteronomia: grazie al prossimo l'io incontra Dio o, anche, un bene anteriore e viceversa. In più, se definiamo la coscienza morale come una situazione nella quale la libertà è messa in questione, l'accoglienza dell'altro è la coscienza morale stessa. È qualcosa di originario, non solo perché vi è un'antitesi formale verso la coscienza cognitiva, ma perché la messa in questione

³⁴ Cfr. E. Lévinas, *Responsabilità e sostituzione. Dialogo con Emmanuel Lévinas*; tr. it. di A. Biancofiore, in A. Ponzio (a cura di), *Soggetto e alterità. Da Lévinas a Lévinas*, Adriatica, Bari 1989, pp. 206-208 e F. Miano, *Responsabilità*, cit., pp. 103-104.

³⁵ E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*; tr. it. di S. Petrosino e M.T. Aielo, intr. di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 2011, p. 102.

³⁶ Cfr. F. Riva, *Una possibilità per l'altro. Lévinas, Marcel, Ricoeur*, in E. Lévinas, G. Marcel, P. Ricoeur, *Il pensiero dell'altro*, cit., pp. XXXI-XXXII. Per un approfondimento cfr. L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000.

coinvolge l'intera vita morale³⁷. Nella coscienza morale, l'uomo fa un'esperienza che non ha a che fare con concetti o con schemi a priori, ma ha il desiderio come tendenza disinteressata verso l'altro. Pertanto, "la coscienza morale o il desiderio non sono delle semplici modalità della coscienza, ma la sua condizione. Sono concretamente l'accoglienza d'Altri attraverso il suo giudizio"³⁸.

In Ricoeur il discorso diviene ancora più radicale. L'autonomia del soggetto è tributaria dell'eteronomia, ma in un senso "interno" di altro: nel "tripode della passività" e, dunque, dell'alterità – oltre all'esperienza del proprio corpo, quale mediazione fra l'intimità dell'io e l'esteriorità e alla relazione del sé all'altro da sé, ossia l'intersoggettività in senso stretto – considera il *Gewissen*, la coscienza come affezione di una voce altra e che vede un sé chiamato e ingiunto dall'altro. Questa ingiunzione costituirebbe "il momento di alterità propria al fenomeno della coscienza, conformemente alla metafora della voce. Ascoltare la voce della coscienza significherebbe essere-ingiunto dall'Altro"³⁹. Emerge un colloquio intimo, dove il sé è interpellato e affetto in un modo singolare, tale da creare una dissimmetria verticale tra il sé chiamato e l'istanza che chiama: essa è più dell'esteriorità di Lévinas, poiché è la stessa struttura dell'ipseità.

Seguendo questi percorsi, avremmo un sé la cui identità starebbe nello strutturarsi su di un duplice piano, ossia interiorità e alterità: ciò modifica la prospettiva della vita morale giacché "l'ideale stoico dell'assunzione di responsabilità, della cura, si piega ad una connotazione più calda verso gli altri uomini in cui vive la stessa presenza interiore. La responsabilità, potremmo dire con Lévinas, si unisce alla tenerezza, e la tenerezza, potremmo aggiungere, può qualificarsi e allargarsi in un'esperienza di *caritas* fraterna"⁴⁰. Nel dialogo, anche Ricoeur afferma che per instaurare l'ordine dell'etica è necessario un soggetto del desiderio e dell'auto-affermazione, è necessario un tu che chiami l'io, ma anche un "neutro" che incarni una norma di ricambio, di relazionalità e di reciprocità, capace di affermare che l'altro vale quanto l'io e viceversa. Lévinas, pur concordando, sottolinea come Ricoeur si soffermi su questa responsabilità sotto il registro della riflessione, e non sotto quello dell'amore: tuttavia, negli studi successivi e soprattutto in *Sé come un altro*, egli teorizzerà proprio i concetti di "gioia spirituale" e di "risorse di bontà". Qui – richiamando il proprio debito nei confronti di Lévinas – afferma che il volto di cui egli parla è una epifania che chiama alla responsabilità e condiziona la giustizia. Il sé viene appellato soltanto all'accusativo, sicché la chiamata alla responsabilità

³⁷ Cfr. E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, cit., p. 100.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., pp. 468-469.

⁴⁰ A. Rigobello, *L'estraneità interiore*, Studium, Roma 2001, pp. 40-41.

avrebbe di fronte la passività di un io meramente convocato. Questo è il punto dirimente: è necessario comprendere “se, per essere intesa e ricevuta, l’ingiunzione non debba far appello ad una risposta che compensi la dissimetria del faccia a faccia”⁴¹. Una dissimetria non compensata non permetterebbe, infatti, la sollecitudine, mentre ciò non avviene se vi è una “capacità” di dare in cambio, liberata dalla stessa iniziativa dell’altro: è in questo campo che Ricoeur propone il concetto di “risorse di bontà” e delinea una “spontaneità benevola”, caratterizzata da tonalità affettive e tra di esse dalla Gioia spirituale, la quale attesta che l’uomo è collegato, attraverso la stessa assenza dell’essere, agli altri e, pertanto, essa è “la sola ‘tonalità’ affettiva degna di essere chiamata *ontologica*”⁴².

Allo stesso livello, per Lévinas, la parola responsabilità è “il nome seверо dell’amore”⁴³: indica un amore senza concupiscenza e irreversibile, da intendersi come l’anello del tempo, la diacronia stessa. L’amore così inteso è la chiave di accesso all’unicità e alla finalità dell’identità: su questo punto i due filosofi mi pare concordino, giacché “l’individuo unico è amato e a questo stadio si è legati ad altri con un obbligo nei suoi confronti in cui la responsabilità non è ancora un calcolo, non è ancora discorsiva. Con l’unicità non c’è giustizia; è prima della giustizia, è molto più della giustizia; è la carità”⁴⁴.

Bibliografia

- Bourgeois P.L., *Ricoeur between Lévinas and Heidegger. Another’s further alterity*, in “Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française”, 11, 2, 1999, pp. 33-52.
- Id., *Ricoeur and Lévinas: Solitude in reciprocity and solitude in existence*, in R.A. Cohen, J.L. Marsh (a cura di), *Ricoeur as Another: the Ethics of Subjectivity*, Suny, Albany (N.Y.) 2002, pp. 109-126.
- Ciancio C., *Libertà e dono dell’essere*, Marietti, Milano 2009.
- Cimmino P., *L’anti-umanesimo di Emmanuel Lévinas*, in “Idee”, 25, 1994, pp. 159-163.
- Gissona B., *Per una lettura “etico-politica” del pensiero di Emmanuel Lévinas*, in “Idee”, 25, 1994, pp. 113-135.
- Cohen R.A., *Moral selfhood. A Levinasian Response to Ricoeur on Lévinas*, in R.A. Cohen, J.L. Marsh (a cura di), *op. cit.*, pp. 127-160.

⁴¹ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 285.

⁴² P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Tome 2: Finitude et Culpabilité*, pref. di J. Greisch, Seuil, Paris 2009, p. 153; tr. it. mia.

⁴³ E. Lévinas, P. Ricoeur, *Giustizia, amore, responsabilità*, in E. Lévinas, G. Marcel, P. Ricoeur, *Il pensiero dell’altro*, cit., p. 78.

⁴⁴ *Ibid.*

- Jervolino D., *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, Marietti, Genova 1993.
- Kemp P., *Ricoeur between Heidegger and Lévinas: Original Affirmation between Ontological Attestation and Ethical Injunction*, in "Philosophy and Social Criticism", 21, 1995.
- Lévinas E., Ricoeur P., *Entretien entre E. Lévinas et P. Ricoeur*, in D. Banon, A. Bouganim, C. Chalier, A. Steg (a cura di), *Emmanuel Lévinas philosophe et pédagogue*, Éditions du Nadir de l'Alliance Israélite Universelle, Paris 1998, pp. 13-28; tr. it. *Giustizia, amore, responsabilità*, in E. Lévinas, G. Marcel, P. Ricoeur, *Il pensiero dell'altro*, cit., pp. 73-94.
- Id., *L'unicité humaine du pronom je*, in J.Ch. Aeschlimann (a cura di), *Éthique et responsabilité. Paul Ricoeur*, La Baconnière, Ginevra 1994, pp. 35-37.
- Lévinas E., Marcel G., Ricoeur P., *Il pensiero dell'altro con un dialogo tra E. Lévinas e P. Ricoeur*; tr. it. di M. Pastrello, a cura di F. Riva, Edizioni lavoro, Roma 2010.
- Lévinas E., *Di Dio che viene all'idea*; tr. it. di G. Zennaro, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1983.
- Id., *Responsabilità e sostituzione. Dialogo con Emmanuel Lévinas*; tr. it. di A. Biancofiore, in A. Ponzio (a cura di), *Soggetto e alterità. Da Lévinas a Lévinas*, Adriatica, Bari 1989.
- Id., *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*; tr. it. di S. Petrosino e M.T. Aiello, intr. di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 2011.
- Id., *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*; tr. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 2012.
- Margaria L., *Passivo e/o attivo. L'enigma dell'umano fra Lévinas e Ricoeur*, Armando editore, Roma 2005.
- Miano F., *Responsabilità*, Guida, Napoli 2009.
- Pareyson L., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000.
- Pialli L., *Fenomenologia del fragile. Fallibilità e vulnerabilità tra Ricoeur e Lévinas*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1998.
- Ricoeur P., *Simpatia e rispetto. Fenomenologia ed etica della seconda persona*, in E. Lévinas, G. Marcel, P. Ricoeur, *Il pensiero dell'altro*, cit., pp. 13-38.
- Id., *Philosophie de la volonté. Tome 2: Finitude et Culpabilité*, pref. di J. Greisch, Seuil, Paris 2009.
- Id., *La persona*, a cura di I. Bertoletti, Morcelliana, Brescia 2015.
- Id., *Soi-même comme un autre*, Le Seuil, Paris 1990; tr. it. *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 2011.
- Id., *Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage*, in *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, Paris 1994, pp. 80-103.
- Id., *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Lévinas*, Presses Universitaire de France, Paris 1997.
- Id., *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*, a cura di F. Polidori, Raffaello Cortina editore, Milano 2005.
- Rigobello A., *L'estraneità interiore*, Studium, Roma 2001.
- Sgroi P., *L'altro come eccezione: Ricoeur e Lévinas a confronto*, in "Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia", 2013.

Beatrice Monti

Sapere e Malafede. Per un confronto critico tra Sartre e Hyppolite

Ci viene di continuo chiesto di esprimere una verità su di noi, di presentarci, di raccontarci e di essere fedeli al nostro racconto. Una richiesta di coerenza, di responsabilità, circa ciò che si è o si sarebbe. Vi sono una serie di pratiche pubbliche, mediche, linguistiche che assumono la pretesa di poter esprimere una verità riguardo la singola esistenza umana. Queste richieste e queste pretese sono un che di possibile da adempiere? È possibile esprimere un giudizio vero sul sé? La questione dell'esistente umano può ancora essere posta sul piano della verità? La riflessione francese¹ del Novecento, erede di un certo pensiero hegeliano, si concentra su una serie di concetti che consentono di aprire nuove vie, nuove critiche, quanto meno di problematizzare, queste richieste. All'interno di questa generale problematica, questo lavoro vuole essere l'apertura di un dialogo tra due opere emblematiche del pensiero francese del Novecento: *L'Essere e il nulla* (1943) di J. P. Sartre e *Logica ed Esistenza* (1953) di J. Hyppolite.

1. L'operare del negativo

La questione antropologica (chi è l'uomo e quale è il suo posto nel mondo) si inserisce, in Francia, a partire dagli anni '30 del Novecento, all'interno di un crescente interesse per Hegel.² Il pensiero dialettico, la dinamica tra in-sé e per-sé conducono alla necessità di pensare a nuove forme che consentano di render conto dell'uomo senza dover ricorrere all'ideale cartesiano di un soggetto autocentrato. La ricezione francese di Hegel, così, si concentra prevalentemente sul concetto di coscienza

¹ Per una panoramica più generale circa le riflessioni sulla soggettività sviluppate in Francia nel Novecento si veda T. Valentini (a cura di), *Soggetto e persona nel pensiero francese del Novecento*, presentazione di A. Rigobello, Editori Riuniti, Roma 2011.

² Cfr. R. Salvadori, *Hegel in Francia. Filosofia e politica nella cultura francese del Novecento*, Bari 1974.

infelice³, ossia sul soggetto come luogo di dislocamento: ciò che viene trovato in Hegel è un lessico e uno strumentario concettuale che consentono di pensare a una nuova forma di soggettività. Il pensiero dialettico, infatti, come sistematica critica di ogni metafisica della presenza, mostra come ogni esserci, lungi dall'essere concepibile nella sua immediatezza, è piuttosto un essere venuto fuori dalla negazione: il suo *Grund* è *Abgrund*. La priorità ontologica del nulla sull'essere produce in Hegel una modalità specifica di pensare la soggettività: il sé, pensato come unità di sé e dell'altro da sé, come identità dell'identità e della non identità, si mostra come una struttura di autodifferimento, come luogo di produzione del negativo, ossia, dinamica del perpetuo farsi altro da sé.⁴ “Hegel ha rivelato la dimensione della pura soggettività come nulla. Il fondo dell'autocoscienza è ciò che, nella natura, si manifesta come dileguare e morte. (...) L'uomo è l'ente che non è ciò che è, ed è ciò che non è, un vuoto sempre aperto al futuro”⁵.

2. L'uomo, il nulla

Hyppolite, in linea con Hegel, definisce l'*Esistenza* come dimensione propria dell'umano: “come sapere della vita, è una nuova maniera d'essere”⁶. L'uomo è tale in quanto conosce, è apertura al mondo come senso. In grazia dell'esistente umano, l'essere si mostra come *Logos*. E poiché il *Logos* altro non è che il potere della negazione, l'uomo è il luogo di accadimento di questa negazione. Per questa ragione, l'essenza dell'individuo umano non può essere definita da un contenuto particolare; essa è piuttosto negazione (*Aufhebung*)⁷, trascendimento di ogni darsi particolare. L'uomo non è un'essenza statica, ma un divenire che

³ Si veda, come esempio emblematico, J. Wahl, *Le Malheur de la conscience dans la Philosophie de Hegel*, Rieder, Paris 1929, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*; tr. it. F. Occhetto, prefazione di E. Paci, Istituto Librario Internazionale, Milano 1972.

⁴ Per una più approfondita analisi della soggettività in Hegel si veda R. Roni., *Il lavoro della ragione. Dimensioni del soggetto nella “Fenomenologia dello Spirito” di Hegel*, Firenze University Press, Firenze 2012; F. Ungler, *Individuelles und Individuationsprinzip in Hegels “Wissenschaft der Logik”*, Verlag Karl Alber, Monaco 2017; A. Bellan, *La logica e il “suo” altro. Il problema dell'alterità nella Scienza della logica di Hegel*, il Poligrafo, Padova 2002.

⁵ J. Hyppolite, *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, Presses Universitaires de France, Paris 1953; tr. it. di S. Palazzo, *Logica ed esistenza. Saggio sulla logica di Hegel*, Bompiani, Milano 2017, p. 613.

⁶ J. Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel*, Librairie Marcel Rivière e Cie, Paris 1955; tr. it. di S. T. Regazzola, *Saggi su Marx e Hegel*, Bompiani, Milano 1963, p. 33.

⁷ Per una delucidazione del negativo in Hegel si veda S. Landucci., *La contraddizione in Hegel*, La Nuova Italia, Firenze 1978.

interpreta se stesso. L'esistenza è per questo definita da Hyppolite come *inquietudine*: il rifiuto, l'insoddisfazione, l'impossibilità di acquietarsi presso ogni determinazione finita. "Occorre parlare di una negatività dell'autocoscienza umana, di un'esistenza che non si lascia sclerotizzare nell'oggettività, che si trova dunque alienata in ogni determinatezza, in ogni modo particolare di essere al mondo"⁸. Similmente, Sartre ritiene che l'uomo non sia riducibile a un'essenza statica e data. L'esistenza precede l'essenza: l'uomo è libero. Dove libertà "è l'essere umano che mette il suo passato fuori gioco, producendo il suo nulla"⁹. Questo nulla è la mia libertà per cui io sono e, insieme, non sono questo mio passato e questo mio futuro: questo scarto tra me e ogni determinazione possibile (ogni mio possibile modo d'essere) è coscienza come trascendenza, libertà. In ragione di questo, l'esistenza è definita dal termine "Essere-per-sé"; il quale sta ad indicare esattamente il fatto che l'io non è un essere nel modo del semplice essere in-sé, ma un modo d'essere che sfugge continuamente all'essere. Scrive, infatti, Sartre, "da ogni parte sfuggo all'essere e tuttavia sono"¹⁰. Più precisamente, il per-sé definisce la coscienza preriflessiva come nucleo *istantaneo* dell'essere umano. Essa è mediazione immediata, pur essendo perfettamente individuale e autosussistente. Ciò significa che la coscienza, pur essendo un movimento di sospensione negativa proprio di una certa individualità, non ha come suo primo oggetto se stessa: non pone l'io, ma il mondo. Per questo, Sartre insiste sul suo carattere intenzionale: sempre la coscienza ha come suo contenuto un oggetto trascendente posto al di fuori di lei. Sicché l'essere del fenomeno è un'alterità originaria e irriducibile alla coscienza. Il suo essere è un che di gratuito e privo di ragioni, pura immanenza e piena opacità. L'essere "è opaco a se stesso precisamente perché è ricolmo di se stesso"¹¹. Mentre l'essere-per-sé come cesura costituisce la negazione del principio di identità (l'essere per-sé non è ciò che è ed è ciò che non è), l'essere in-sé ne è l'affermazione: "*l'essere è ciò che è*"¹². Possiamo notare come il carattere intenzionale della coscienza pone l'esistenza di due modi d'essere assolutamente distinti: l'essere in-sé e l'essere per-sé. Si tratta di una presa di distanza dall'hegelismo: essere in-sé e per-sé sono ontologicamente separati e impossibilitati, nella loro differenza originaria, a porsi in unità. Così, per Sartre, l'essere in-sé e per-sé non è che un miraggio hegeliano prodotto dal suo estremo ottimismo.

⁸ J. Hyppolite, *Logica ed esistenza*. cit., p. 611.

⁹ J.P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Éditions Gallimard, Paris 1943; tr. it. di G. Del Bo, *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, Milano 1965, p. 64.

¹⁰ Ivi, p. 98.

¹¹ Ivi, p. 32.

¹² *Ibidem*.

È bene considerare fin da subito che se pure si tratta di due modi d'esistenza separati, l'in-sé precede il per-sé: il per-sé abbisogna di un in-sé su cui operare. In quanto nulla, il per-sé è nullificazione di un in-sé già dato, di una contingenza originaria. Nullificazione che si produce, sostiene Sartre, attraverso la postura del domandare: il per-sé interroga l'in-sé e attende da questo una risposta. Risposta che può sempre essere una risposta negativa, un non-essere. In questo modo, il per-sé introduce entro la piena positività dell'essere il "non" come possibile risposta negativa alla domanda rivolta verso l'essere. "Il *non*, come brusca scoperta intuitiva, appare come coscienza (d'essere) coscienza di non"¹³. E questo è possibile proprio in quanto la struttura propria della coscienza è quella della non-pienezza. Il sé, afferma Sartre, è

una distanza ideale nell'immanenza del soggetto in rapporto a sé, un modo di *non essere la propria coincidenza*, di sfuggire all'identità, pur ponendola come unità; insomma, un modo di essere in equilibrio continuamente instabile fra l'identità come coesione assoluta senza traccia di diversità, e l'unità come sintesi di una molteplicità. È ciò che chiameremo *presenza a sé*.¹⁴

Dove presenza a sé significa rapporto del sé con sé. Rapporto che, come ogni rapporto, implica una dualità e, così, una cesura. Questa cesura è propriamente un nulla. Questo nulla è libertà. "L'uomo è libero perché non è sé, ma presenza a sé"¹⁵.

Come possiamo notare, entrambi i filosofi ritengono che la questione circa l'umano sia inscindibile da una riflessione sul tema del negativo. E pure, come già si può intuire, i loro presupposti ontologici e, dunque, le antropologie che ne conseguono sono di carattere differente, fino ad assumere, in certi casi, posizioni che si vogliono come opposte. Si tratta ora di indagare la reale distanza tra i due pensatori al di là delle loro esplicite intenzioni.

Logica ed Esistenza costituisce una radicalizzazione del problema hegeliano del rapporto tra Essere come *Logos* e individuo umano, a partire da una specifica ontologia sorta dal confronto con la *Scienza della Logica* di Hegel. Ci limiteremo, a questo proposito, a tracciarne le coordinate fondamentali e ad evidenziare la distanza tra questa e l'ontologia sartriana. Il concreto, sostiene Hyppolite, è identità dialettica tra Senso ed Essere. Non si dà alcun essere trascendente il pensiero: non vi è alcuna realtà naturale esterna al discorso dell'Essere; essa è piuttosto implicata in esso come sua negazione. Il reale è il concetto. La cosa è il sapere la

¹³ Ivi, p. 46.

¹⁴ Ivi, p. 117.

¹⁵ Ivi, p. 507.

cosa. L'oggetto e il discorso sull'oggetto coincidono. Sicché, a differenza di ciò che sostiene Sartre, ciò che la filosofia deve pensare è l'unità già sempre operante di Essere e *Logos*: non solo l'essere-in-sé e per-sé è raggiungibile, ma unicamente quest'ultimo sussiste come reale. Ma, nel medesimo tempo, ci avverte Hyppolite, l'unità di Essere e Senso non è mai identità immediata, ma dialettica, ossia, non è mai data una volta per tutte, non elimina la sempre operante differenza tra i due termini: "la circolarità Essere-Senso, Senso-Essere, passando attraverso la riflessione, non è chiusura, ma apertura della molteplicità del senso. La separazione indefinita dell'essere e del senso costituirebbe per contro un confine"¹⁶. Il senso non è altro che potenza del negativo come continuo superamento di ogni determinazione finita, movimento che disvela la parzialità e l'errore di ogni possibile punto di arresto. La lettura delle opere hegeliane porta così Hyppolite a sostenere una radicale critica di ogni metafisica della presenza. Critica che non solo si rivolge alle pretese del realismo, ma anche a quelle dell'esistenzialismo sartriano. Se il concreto non è l'immediato, ciò significa che il soggetto non è mai l'immediata certezza di sé. L'individuo umano non è il punto di partenza della pratica filosofica, non costituisce una certezza apodittica. La sua solipsistica certezza di sé, peccando di immediatezza, è destinata ad essere superata dal movimento dialettico. La coscienza preriflessiva di Sartre non solo non può essere intesa come fondamento dell'esistenza, ma va rifiutata perché astratta. Il particolare umano è ciò che deve essere superato poiché è errore, non-sapere, oblio. Sicché il ritorno dell'uomo alla sua semplice individualità non è che un perdersi dell'uomo come uomo. "L'uomo ridotto a se stesso, si perde (...). L'uomo è un crocevia, non è un esserci naturale che riposerebbe su una positività originaria"¹⁷. Affermare questo significa sostenere contro ogni esistenzialismo che l'individuo umano non è assolutamente una certezza originaria. L'uomo semmai è un prodotto del movimento del *Logos* e, come ogni determinazione particolare, va inteso come unità dialettica di Essere e Senso, di particolare ed universale. "L'homme est à la fois un être naturel et la conscience de soi universelle de l'Être. L'homme n'est pas l'Absolu ou la fin suprême, il est un carrefour, il n'existe authentiquement qu'en tant que par lui l'Être se comprend et se manifeste"¹⁸. È solo in rapporto al suo essere *Darstellung* del pensiero che l'uomo si caratterizza come uomo. "L'uomo *esiste* allora come quell'esserci naturale in cui appare l'autocoscienza universale dell'essere; è traccia di questa autocoscienza, ma una traccia necessaria, senza la quale l'autocoscienza

¹⁶ J. Hyppolite, *Logica ed esistenza*, cit., p. 589.

¹⁷ Ivi, p. 619.

¹⁸ J. Hyppolite, *Figures de la Pensée philosophique. Écrits de Jean Hyppolite (1931-1968)*, Presses universitaires de France, Paris 1971, p. 157.

non sarebbe. Logica ed Esistenza si congiungono in questo punto¹⁹. Vi è una precedenza del pensiero rispetto all'umano: il Senso non è da intendere in termini soggettivi, ma ontologici. Il pensiero non è un prodotto umano, l'uomo è piuttosto un prodotto del movimento negativo del pensiero e non viceversa: non è l'uomo che pensa ma il pensiero a pensarsi nell'uomo. Così, mentre in Sartre il nulla altro non è che la libertà di ogni coscienza, per Hyppolite il negativo non è un potere della coscienza individuale. Quest'ultima è sottoposta al negativo, investita dal negativo, prodotta dal negativo. Se per Sartre poiché l'uomo è libero, l'uomo può conoscere (la libertà della coscienza preriflessiva precede il movimento di mediazione della conoscenza); per Hyppolite, poiché l'uomo conosce, l'uomo può essere libero. Poiché l'uomo è *carrefour* del senso, l'uomo si vive come perpetuo trascendimento di ogni essenza determinata.

Dunque, se entrambi pongono al centro della loro riflessione il tema del negativo, quest'ultimo assume due significati differenti. Il nulla in Sartre non può essere inteso come una mediazione: il nulla, pur essendo la condizione di possibilità del senso, non è nel suo immediato né senso né comprensione, ma libertà. In Hyppolite, il movimento è esattamente l'opposto: il pensiero è ciò che rende possibile l'immediatezza. La quale non è altro che oblio del senso, suo nascondimento, senso non ancora disvelato. La difesa da parte di Sartre di un piano immediato dell'esistere risponde alla necessità di svincolare la coscienza dalla conoscenza: l'uomo è colui che sa, ma non è innanzitutto sapere. E pure, nonostante questo, l'uomo sartriano appare intrinsecamente legato alla questione del senso: il problema del rapporto tra in-sé e per-sé rimanda al problema della postura interrogativa che l'uomo di necessità assume. Solo per l'uomo si apre la questione del senso come apertura del nulla nella positività dell'essere. Se l'uomo è colui che domanda, si tratterà di chiedersi se il domandare non è propriamente un atteggiamento gnoseologico e se dunque, in ultima istanza, anche nell'antropologia sartriana l'uomo, finanche nella sua caratterizzazione ontologica di essere-per-sé come coscienza preriflessiva, rimane vincolato al piano del conoscere. Questo tema è ciò che occuperà i paragrafi successivi. Per ora limitiamoci a considerare come il problema dell'immediatezza è, in Sartre, il tentativo di difendere l'individuale umano contro ogni suo possibile riassorbimento entro un universale omologante. Tema che non manca di occupare la riflessione dello stesso Hyppolite. Difatti, la differenza tra *Logos* ed esistente umano conduce al problema hegeliano dell'alienazione: apre alla questione dell'alterità, dell'uomo soggetto a dinamiche che vive come estranee e assoggettanti. L'ambiguo rapporto tra negativo ed esistente

¹⁹ J. Hyppolite, *Logica ed esistenza*, cit., p. 623.

particolare è operante anche all'interno dell'opera sartriana. Se in Sartre il nulla è libertà, parimenti, la questione della libertà apre al problema dell'angoscia: l'uomo è soggetto alla libertà più che esserne il soggetto. La spontaneità della coscienza è qualcosa che l'uomo non ha in potere, che sempre è al di là, è sempre avanti al sé. La libertà suscita terrore. Per comprendere meglio questa questione sarà necessario analizzare più da vicino il rapporto tra ciò che Sartre definisce come Me (Ego) e ciò che invece va inteso come coscienza preriflessiva. Questione che ci rimanderà al tema dell'alienazione e, dunque, dell'intersoggettività.

3. L'altro, l'alienazione

La ricezione francese della *Fenomenologia dello Spirito* porta ad un'ampia riflessione sul problema dell'uomo alienato²⁰: “proprio questa alienazione è il problema principale di Hegel, la chiave della futura Fenomenologia. Come superare l'alienazione”²¹? Con “alienazione” si deve intendere una dinamica specifica attraverso la quale il sé entra nell'alterità. Sia per Sartre che per Hyppolite, essa è un fenomeno caratterizzante la condizione umana e, per cui, in nessun modo circoscrivibile entro un determinato sistema socio-economico.²² Nonostante questa incontrovertibile vicinanza, i due pensatori francesi sviluppano due riflessioni antropologiche con caratteristiche ben differenti. In ragione di questo, l'alienazione opererà in ciascun autore entro luoghi specifici dell'esistenza umana assumendo una portata differente.

Ci occuperemo, in prima istanza, della questione dell'*aliénation* così come viene sviluppata da Hyppolite. Questione che si presenta innanzitutto nel suo lavoro di traduttore della *Fenomenologia* hegeliana. Qui assume una posizione già definita: decide di non distinguere il termine tedesco *Entäußerung* (oggettivazione, esteriorizzazione) da quello di *Entfremdung* (estranazione): ogni oggettivazione è un'alienazione, ogni esserci dell'io entro una determinazione particolare è un farsi altro da sé. La coscienza ha così come sua propria specificità la possibilità di farsi carico della sua stessa oggettivazione: l'io è ciò che sopporta la “fatica” del

²⁰ Per un'analisi del concetto di alienazione nell'opera di Hegel si veda M. D'Abbiero, “Alienazione” in Hegel. Usi e significati di *Entäußerung*, *Entfremdung*, *Veräußerung*, Edizioni dell'Ateneo Roma, Roma 1970.

²¹ J. Hyppolite, *Saggi su Marx e Hegel*, cit., p. 94.

²² Questo a differenza del marxismo. Per Marx, infatti, solo un tipo “malato” di oggettivazione è alienazione: soltanto quell'oggettivazione che accade in condizioni di vita estranianti, ossia entro il processo lavorativo tipico della società capitalistica, è da intendersi come alienazione. Si veda, a questo proposito, A. Del Iago., *Il marxismo e il problema dell'alienazione*, in “Il politico”, 38 (1973), 1, Rubettino Editore, pp. 123-150.

suo farsi oggetto a se stesso, è il processo attraverso il quale permane in sé pur facendo di sé un oggetto. Se alienazione è ogni esserci determinato, comprendiamo come essa sia un giungere all'effettualità, un movimento di concretizzazione. Infatti, la coscienza come pura interiorità è un'astrazione: solo in grazia del movimento di fuoriuscita da sé, il semplicemente per-sé diviene concreto. E poiché l'esistente umano è tale in quanto autocoscienza, sapere di sé, l'alienazione appare strettamente legata alla possibilità per il sé di conoscersi: soltanto rispecchiandosi nella propria oggettivazione il soggetto può essere autocoscienza. Esso è dunque necessità ineluttabile di estraneazione: nel suo dire, nel suo operare, nel suo agire e nel suo esperire, l'uomo, come esistente che sa di sé, si pone fuori di sé come altro da sé. Se divenire sé significa conoscere se stessi, divenire sé è allora fare di sé un'alterità e accogliere questa alterità come proprio contenuto più proprio. La soggettivazione è infatti un movimento a doppia direttrice: è il farsi esteriore dell'interiore (*Entäusserung*) – uscire fuori di sé – e farsi interiore dell'esteriore (*Erinnerung*) – tornare presso di sé –. L'identità dell'io è così uno sviluppo circolare, una temporalità invertita, ripiegata su di sé: qualcosa esce, si sposta più in là, è rispinto verso di sé, si rivolta, si disloca.

Ciò che consente al singolo esistente umano di attuare questo movimento circolare è il pensiero e, dunque, innanzitutto, sostiene Hyppolite, il linguaggio. Il linguaggio, infatti, come discorso autentico, è la realizzazione del doppio movimento riflessivo: *Erinnerung* (memoria) come interiorizzazione del mondo, innalzamento del particolare astratto entro la concretezza dell'universale; *Entäusserung* (esteriorizzazione) di colui che parla entro il mondo. L'interiorizzazione di ciò di cui si parla si dà solo a costo di una completa esteriorizzazione dell'io che parla. E, prosegue Hyppolite, "l'io, colui che parla, non si trova però esso stesso che nel e attraverso il linguaggio; non esiste altrove come singolarità vera o universale"²³. Sicché non vi è alcuna individualità precedente l'alienazione: l'esteriorizzazione non è in nessun modo concepibile in termini soggettivi. Ad alienarsi non è un soggetto come pura interiorità con sé identica, un essere semplicemente in-sé che sussisterebbe prima del suo essersi posto al di fuori. L'alienazione è alienazione ontologica: essa è costitutiva della soggettività. Il soggetto non è originario. Si tratta di pensare al linguaggio, al senso, come a un campo trascendentale a partire dal quale solo si può dare un soggetto: l'alienazione ontologica è condizione di possibilità impersonale della soggettività. L'uomo non è innanzitutto soggetto, si fa soggetto facendosi portatore del senso. L'io, infatti, è già da sempre gettato nel linguaggio, già da sempre dimora presso il *Logos*,

²³ J. Hyppolite, *Logica ed esistenza*, cit., p. 165.

pur non sapendolo. Il suo apparire al mondo è apparire nel modo della sua alienazione nel *Logos*. Successivamente, nel suo esistere concreto, ogni suo agire, operare, ogni parola detta e azione fatta, sarà un alienarsi nel mondo: un realizzarsi come atto, opera, parola. Atto, opera e parola rispetto alle quali l'io sarà sempre sovrabbondante: di continuo l'io supera le sue determinazioni particolari, si fa altro da sé. A questo punto, l'io saprà come suoi quegli atti, quelle parole e quelle opere. Ma ancora una volta, quel movimento di riappropriazione per cui potrà inscrivere sul mondo l'effigie del "mio" non lo farà che in forza di un movimento negativo di cui non è artefice, ma prodotto. L'individuo umano è così sempre alienato: egli si aliena nel particolare e si coglie solo alienandosi nell'universale²⁴.

Posta l'inevitabilità dell'alienazione come movimento proprio della soggettività, la questione non pare arrestarsi all'osservazione della sua necessità. L'alienazione è qualcosa che grava sul singolo esistente umano. Sicché, si può sempre decidere di sopportare o meno la propria esteriorizzazione. Serve una certa forza per alienarsi, per tenere insieme la propria unità nella differenza dell'interiorità e dell'esteriorità gettata al mondo. L'*Entäußerung* implica una presa in carico del dolore dell'uscire da sé, del dolore della rinuncia alla propria supposta pura interiorità. L'esteriorizzazione, infatti, non accade in modo a-problematico: è una rottura, una cesura, un concretizzarsi che è sempre insieme un estraniarsi. Se l'alterità risulta essere un momento costitutivo per la realizzazione dell'io, comprendiamo bene come la soluzione del problema dell'alienazione non può essere riposto nella speranza di realizzare condizioni che evitino il manifestarsi di dinamiche alienanti. La soluzione dell'alienazione appare possibile solo come rinuncia della particolarità astratta e dell'identità immediata del soggetto. La supposta "disalienazione" non è l'avvenuta riconciliazione attraverso il quale il soggetto estende il suo dominio sull'oggettività esteriore, quanto, piuttosto, il riconoscimento dell'io come cesura dell'essere, l'affermazione di una "crepa ontologica" come istanza critica che disvela la parzialità di ogni soluzione conclusiva. La dinamica circolare del soggetto, infatti, mostra l'unità di in-sé e per-sé come unità sintetica, ossia contenente una differenza che sempre e di nuovo si ripropone. Ogni soluzione non è che momentanea. Il circolo di interiorizzazione ed esteriorizzazione si ripete. Sicché, di fatto, la ricomposizione della scissione tra in-sé e per-sé, tra il sé e l'altro da sé, è

²⁴ Il problema del rapporto tra universale ed individuo è, come rivela Hyppolite, una delle questioni fondamentali che si aprono nel pensiero hegeliano entro il rapporto tra la *Fenomenologia* e la *Logica*, a questo proposito si veda S. Costantino, *Hegel la dialettica come linguaggio. Il problema dell'individuo nella Fenomenologia dello Spirito*, Mursia, Milano 1980.

sempre qualcosa da ripercorrere. Non si dà alcuna soddisfazione ultima del desiderio di unità: l'ostinazione del desiderio, la sua impossibilità di acquietarsi, costituiscono il movimento stesso della storia umana.

Come abbiamo mostrato, in Hyppolite la questione dell'alienazione è strettamente connessa al tema dell'universalità, di dinamiche trans-individuali. Similmente, in Sartre, il problema dell'alienazione rimanda a quello dell'intersoggettività. Ma, mentre in Hyppolite il singolare è già sempre un universale, in Sartre l'intersoggettività è in qualche modo come accanto alla coscienza: "l'essere-per-altri non è una struttura ontologica del per-sé"²⁵. L'esistenza di altre coscienze è una condizione di fatto esterna all'apparire della coscienza preriflessiva. Inoltre, se in Hyppolite l'universale come *Logos* era già sempre operante nella coscienza, in Sartre la coscienza preriflessiva è consapevole di sé in modo non-posizionale: il sé non accede a sé stesso mediante un processo di mediazione ed esteriorizzazione, ma già sul piano dell'immediatezza, tramite una coscienza di sé non tematizzata e pre-linguistica. Mentre in Hegel e in Hyppolite l'immediatezza è sempre implicitamente contenente il processo della riflessione, per Sartre si dà un piano di presenza privo di questa dinamica riflettente: un'autoconsapevolezza immediata come struttura unitaria del per-sé. La coscienza immediata non ha sé come oggetto, non pone l'io. La coscienza è piena del mondo e, rispetto a questa pienezza che coglie fuori da essa, si costituisce unicamente come nulla. Così, se in *Logica ed Esistenza* l'oggettivazione del sé da parte di se stesso costituisce il movimento proprio della soggettività (per cui la coscienza è sempre autocoscienza), per Sartre il soggetto non può mai farsi oggetto a se stesso: il per-sé non può divenire da sé un in-sé. Questa impossibilità di principio poggia sulla teoria della conoscenza sartriana per cui tra soggetto e oggetto conosciuto vi è una differenza ineliminabile: l'oggetto deve essere un essere trascendente rispetto alla coscienza. Così se l'io non può divenire fino in fondo altro da sé, non può autenticamente porsi fuori di sé, non può nonostante i suoi sforzi riflessivi assumere una posizione esterna a sé, è solo attraverso l'apparire di un'altra coscienza che l'io può divenire oggetto: è lo sguardo dell'altro che apre per l'io la dimensione dell'esteriorità.

L'alienazione, dunque, non pertiene al piano della coscienza preriflessiva, ma a quello dell'essere-per-altri: è con l'intersoggettività che appare il fenomeno dell'alienazione. La differenza ontologica tra in-sé e per-sé consente così a Sartre di tracciare un luogo non pervaso dall'alterità: la coscienza immediata. Sicché, per Sartre, l'alienazione non è in nessun modo coincidente con la negatività propria del per-sé: l'uomo nega continuamente se stesso, il suo passato e ogni suo modo di essere particolare,

²⁵ J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 337.

e pure non è in questa negatività originaria che vanno trovate le cause del suo essere alienato. La coscienza è certamente una frattura, uno spacco, ma non è in nessun modo un'alienazione in quanto non produce alcuna oggettività. Attraverso la coscienza preriflessiva non avviene il fenomeno dell'esteriorizzazione; l'oggetto è un essere trascendente esterno già sussistente. È il fatto contingente ad assoluto che vi sono altre coscienze oltre la mia a produrre la mia alienazione: "il mio essere per altri è una caduta attraverso il vuoto assoluto verso l'oggettività. E perché questa caduta è *alienazione*, non posso farmi essere per me come oggetto perché in nessun caso posso alienarmi a me stesso"²⁶. L'intersoggettività produce l'apertura di una dimensione di esteriorità rispetto alla coscienza riflessiva: è condizione per l'incarnazione del per sé. È solo nello sguardo altrui che il sé sa, o meglio *sente*, il suo essere come carne. Sotto l'occhio dell'altro "io ho un di fuori, una *natura*, il mio peccato originale è l'esistenza dell'altro"²⁷. L'esteriorizzazione rimane come in Hyppolite un'alienazione, ma, mentre in Hyppolite l'alienazione è estraneazione a sé – io divengo oggetto per-me²⁸ –, per Sartre, l'esteriorizzazione è alienazione in quanto divengo oggetto per-altri.

Rimane a questo punto da indagare il rapporto che il per-sé intrattiene con il proprio essere per-altri. Tra i due, sostiene Sartre, non si dà un rapporto di identità: si tratta di due dimensioni dell'esistenza da tenere distinte. L'io guardato e l'io che guarda sono inconciliabili. Lo sguardo d'altri mi costituisce come oggetto, ma, allo stesso tempo, rivela la mia impossibilità di farmi oggetto: "io non posso essere oggetto per me (...) lo sforzo riflessivo di sdoppiamento finisce in una sconfitta, io sono sempre ripreso da me stesso"²⁹. Nel momento in cui sono guardato, l'altro soggetto mi costituisce come oggetto. Viceversa, nel momento in cui io rivolgo il mio sguardo all'altro, mi colgo come soggettività nel mio oggettivare l'altro. Io sono per l'altro sempre e solo un oggetto: l'altro non potrà mai cogliere il mio essere per-me. Parimenti, l'altro sarà per me sempre e solo un oggetto. Tra le coscienze si dà una separazione ontologica: il particolare precede l'universale. A partire dalla mia individualità, non potendo mai assumere una posizione esterna da me stesso, non potendo mai abdicare la mia prossimità a me, il mio me-oggetto sarà sempre un essere-per-altri, un essere che io non posso vedere, una conoscenza che non posso possedere e che io percepirò come disagio, come l'apertura di

²⁶ Ivi, p. 329.

²⁷ Ivi, p. 316.

²⁸ Dove, per Hyppolite, l'io non è da intendersi come soggettività autonoma e con sé identica: l'io è sempre anche l'altro, l'universalità è il movimento a partire da cui solo poi si potrà giungere all'individualità.

²⁹ Ivi, p. 324.

una dimensione di dispersione. Questo sospinge l'io entro una nuova dimensione dell'esistenza, quella del non-rivelato: "un rapporto ek-statico d'essere, di cui l'uno dei due termini sono io, in quanto per-sé che è ciò che non è e che non è ciò che è, e di cui l'altro termine sono ancora io, ma fuori dalla mia portata, fuori dal mio raggio di azione, fuori dalla mia coscienza"³⁰. L'essere che l'altro mi fa essere è qualcosa che mi sfugge di principio. Io lo sono senza esserne il fondamento: è il mio sé alienato appunto perché, pur essendo il mio essere, esso non è in alcun modo determinato dalla mia libertà, dalla mia trascendenza. Esso è piuttosto la bancarotta, la deposizione, della mia trascendenza. E pure, nonostante il mio me-oggetto sia per me costitutivamente inaccessibile, esso non è un'immagine estranea, grava unicamente su di me: sono io ad esserne responsabile e non l'altro. Il mio essere per-altri mi riguarda, è appunto il *mio* essere. Sicché ciò che io sono, il mio esistere esterno nel mondo, è qualcosa di cui io non sono il fondamento: il per-sé, infatti, è fondamento del proprio nulla e non del proprio essere. Ciò che dunque lega il mio essere per-me e il mio essere per-altri è la responsabilità che io ho da portare.

L'alienazione conduce così al problema della datità e questo al tentativo da parte del per-sé di ricomprendere la propria contingenza: l'altro apre al per-sé una dimensione d'essere di cui il sé non è fondamento. Il desiderio del per-sé sarà allora quello di rendersi fondamento di questa contingenza. Il movimento di riappropriazione dell'esteriorità è un movimento riflessivo. Ma la differenza ontologica tra in-sé e per-sé modifica la forma propria della riflessione rispetto a quella hegeliana qualificandola come una forma atipica di conoscenza e, in ultima istanza, come una riappropriazione sempre tentata e sempre fallita.

La riflessione, come dicevamo, è il tentativo da parte del per-sé di riappropriarsi di sé, di "cogliere il riflesso come in sé, per farsi essere questo in-sé che si coglie"³¹. Questa riflessione, come desiderio di oggettivazione, è definita da Sartre riflessione impura poiché, non potendomi io oggettivare da me, in essa è già operante il punto di vista dell'altro. Sicché, ogni qualvolta tento di pensarmi come oggetto, ogni volta che parlo di me descrivendomi in termini di proprietà, di determinazioni particolari, ogni volta che mi descrivo come carne, come avente determinate caratteristiche, lo sguardo dell'altro già opera per me. "Nel momento in cui riesco a concepire anche una sola delle mie proprietà in modo oggettivo, l'altro è già dato"³². La riflessione impura fa apparire così uno specifico oggetto trascendente: l'Ego (Me). L'Ego è un prodotto della malafede,

³⁰ Ivi, p. 316.

³¹ Ivi, p. 204.

³² Ivi, p. 324.

di un atto attraverso il quale il sé mente a se stesso: il sé tenta di tenere insieme, attraverso uno stratagemma, l'essere in-sé e l'essere per-sé non riconoscendo la loro irriducibile differenza. La riflessione, infatti, pone inizialmente il riflessivo come non essente il riflesso – solo così è possibile fare del riflesso un oggetto – e successivamente afferma tra il riflessivo e il riflesso un'identità che prima aveva negato. Questo movimento di identità e differenza è possibile solo in quanto si poggia sul per-altri; “la riflessione impura è uno sforzo abortito del per-sé per *essere altro rimanendo sé*”³³. Notiamo come ciò che per Hyppolite rappresenta la forza dell'esistente umano, il compito che grava sull'uomo e che lo rende tale, diviene in Sartre un comportamento della malafede: di nuovo, l'io non può avere sé come oggetto neanche nel modo della riappropriazione di sé.

A questo punto, Sartre si trova di fronte alla necessità di fondare su basi ontologiche un comportamento che appare costitutivo dell'umano, quello della malafede. La malafede, così, viene ad essere ricompresa entro una più generale teoria del desiderio: l'uomo desidera l'unità di in-sé e per-sé, desidera essere fondamento del proprio essere. Il desiderio umano si configura, così, nella sua originarietà, come desiderio metafisico di superare la frattura ontologica tra per-sé e mondo. Il soggetto desiderante è il soggetto che si determina nella sua incarnazione: il desiderio di essere è desiderio di essere un essere determinato. Ma, poiché ogni essere determinato che io sono è sempre a distanza da me da un nulla che è la mia coscienza, la mia presenza sarà a me sempre fratta. Il tentativo perpetuo di divenire compattezza d'essere è di continuo frustrato: la struttura propria della coscienza è proprio quella di porsi come altro rispetto all'in-sé; alterità che non può in nessun caso essere sospesa.

La realtà umana è sofferente nel suo essere, perché nasce all'essere ossessionata di continuo da una totalità che essa è senza poterla essere, proprio perché non potrebbe raggiungere l'in-sé senza perdersi come per-sé. È dunque per natura coscienza infelice senza possibile superamento dello stato di infelicità.³⁴

Lo sforzo umano si presenta così come il tentativo di raggiungimento di una identità compatta: il sé vuole conoscersi, cogliersi, permanere. E pure, il sé sarà a se stesso sempre evanescente: egli è quel nulla della sua trascendenza che mai potrà oggettificare se non cadendo nella malafede. “La coscienza può esistere solo se *implicata* in questo essere, che la circonda da tutte le parti e l'ossessiona con la sua presenza fantasma, questo

³³ Ivi, p. 205.

³⁴ Ivi, p. 131.

essere che essa è, e che tuttavia non è lei”³⁵. Per questa carenza di essere, di continuo, sono risospinto verso gli altri. Nell’altro cerco il mio potermi vedere dal di fuori, ricerco la mia verità come se dal di fuori la presa fosse più solida. Cerco la mia definizione, la mia gravità, la mia compattezza. E pure il mio essere è sempre altrove. In ogni mio esistere pecco per la mia inconsistenza di essere. Ogni mio atto, finanche quello attraverso il quale vorrei cogliermi come essere, è in realtà un atto ontologico attraverso il quale l’in-sé diviene un per-sé.

4. Appunti conclusivi

Come abbiamo mostrato nei capitoli precedenti, l’io è inteso, sia da Sartre che da Hyppolite, in termini di negatività. Dove il negativo sta ad indicare una presa di distanza dall’essere come pienezza e compattezza. Questa distanza che appare con l’umano è apertura di senso, è la possibilità stessa del sapere, del conoscere, della pratica filosofica. L’uomo in Sartre è un fare questione dell’essere, un domandare. In Hyppolite, è autocoscienza, l’operare del pensiero. E come apertura al senso, l’esistente umano non può che rivolgere il suo domandare al proprio stesso essere. Il problema della conoscenza non può in nessun modo limitarsi al piano del mondo, ma si rivolge, torna indietro, e intacca innanzitutto colui che conosce. Per l’io non è sufficiente esserci; esso è sapere di esserci. Se Sartre esplicita la volontà di svincolare il piano dell’esistenza da quello della conoscenza, l’idea della riappropriazione di sé da parte di se stesso, l’ideale dell’autotrasparenza, dell’autofondazione, continuano ad operare se pure come desiderio necessariamente frustrato. Dunque, ancora una volta, il problema è quello per l’individuo di conoscersi.

La coscienza preriflessiva, in Sartre, come abbiamo mostrato, è quel nulla come libertà, come produzione continua di esistenza. Libertà che si mostra sul piano esistenziale attraverso il fenomeno dell’angoscia.

C’è qualcosa di angosciante per ciascuno di noi nel cogliere così sull’atto questa infaticabile creazione di esistenza di cui *noi* non siamo i creatori. Su questo piano l’uomo ha l’impressione di sfuggire a se stesso continuamente, di oltrepassarsi, di essere come sorpreso da una ricchezza sempre inattesa, ed è ancora all’inconscio che egli affida il compito di spiegare questo superamento del Me da parte della coscienza. Di fatto il Me non può niente su questa spontaneità, poiché *la volontà è un effetto che si costituisce per e a causa di questa spontaneità*.³⁶

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Ivi, p. 91.

Ciò significa che tra chi vive la libertà come angoscia e la libertà si dà una distanza, una non aderenza. L'io è come abitato da una libertà fuori dal suo controllo, che lo precede. Egli è sempre in ritardo rispetto a questa. Ma se l'io nella sua istantaneità non è altro che coscienza, ci si chiede a questo punto chi è questo io, questo Me, che di fronte alla libertà prova angoscia. Il tema dell'angoscia pone il problema dell'impersonalità della libertà. La coscienza immediata, proprio perché immediata, proprio perché libera, sembra apparire all'io (che altro non dovrebbe essere che questa coscienza) un che di estraneo. Sembra muoversi entro questo fenomeno originario una soggettività non meglio esplicitata che non può essere ridotta all'immediatezza della coscienza preriflessiva. Sembra così legittimo chiedersi chi prova angoscia per la libertà. E, dunque, domandarsi se la coscienza preriflessiva è veramente tale, se è veramente a riparo da ogni mediazione o se non contiene implicitamente qualcosa di più, e se questo di più è interamente esaurito dal concetto di Ego (Me) come oggetto trascendente della coscienza riflessiva. L'apparizione nella coscienza dell'Ego porta con sé poi un'ulteriore problematica, quella della possibilità o meno di intendere l'io come un soggetto unitario: quale rapporto di unità si dà tra questa spontaneità della coscienza e il Me?

L'impossibilità di arrestarsi a questo piano di spontaneità conferma la necessità di introdurre una dimensione riflessiva per poter render conto della pienezza dell'esperienza umana. L'io non si limita ad esistere come spontaneità irriflessa: l'io di necessità sembra gravato dal compito di ricomprendere, tematizzare, assumere, le proprie azioni. Io so la mia posizione nel mondo, ne devo portare la responsabilità, la racconto, altri mi chiedono spiegazioni, io chiedo a me spiegazioni, la ricordo. Non basta esistere, l'uomo si racconta, si tematizza. Ma con che mezzi? Come abbiamo visto, la conoscenza come struttura soggetto-oggetto è una riflessione oggettivante che mi rimanda sempre all'altro, altro che in fondo non posso essere. Motivo per cui, ogni tentativo di conoscere se stessi non sembra altro che un mentirsi. Che valore dare dunque a questa menzogna? Che valore dare a quel passato, a quel me nella sua posizione, a quell'atto compiuto un minuto fa? Atto che è prodotto insieme della *mia* libertà, che propriamente non possiedo, e raccontato e ricordato, poi, nella postura illusoria per cui mi fingo di potermi fare altro da me. Dove sta propriamente l'io in questa dispersione continua? Se l'idea di un'immediatezza della coscienza preriflessiva sembrava rimandare a un ego autocentrato di matrice cartesiana, comprendiamo bene ora come l'impossibilità di Sartre di fermarsi presso quella determinazione per rendere conto dell'esistente umano, la necessità di trattare l'essere-per-altri, l'opacità, la riappropriazione, conducono a una soggettività complicata dove è inoltre difficile stabilire con certezza il rapporto che tiene insieme, sempre che vi sia, il per-sé, la sua

contingenza originaria, il suo essere-per-altri. L'io pare disseminato in una pluralità di luoghi separati. Inoltre, il movimento della riappropriazione mediante la conoscenza riflessiva, se appariva in Hegel come via risolutiva della questione dell'io, diviene in Sartre un processo che produce ulteriori complicazioni e opacità.

Attraverso la conoscenza riflessiva l'io vorrebbe rendere presente il suo sé a se stesso. Ma, poiché la presenza implica sempre una negazione come presenza a ciò che non si è (è presente a me ciò che io non sono), attraverso l'atto del conoscere l'io incontra sempre l'altro rispetto a se stesso.

Nel tipo d'essere che si chiama il conoscere, il solo *essere* che si può incontrare, e che è continuamente *là*, è il *conosciuto*. Il conoscente non è, non è percepibile. È solo ciò che fa che vi sia un *essere-là* del conosciuto, una presenza: perché per parte sua il conosciuto non è né presente né assente, è semplicemente. Ma questa presenza del conosciuto è presenza a *niente*, perché il conoscente è puro riflesso di un non-essere e si presenta attraverso la trasparenza totale del conoscente conosciuto come presenza *assoluta*.³⁷

Il conoscente non è percepibile, non è conoscibile fondamentalmente perché non vi sarebbe nulla da percepire: la coscienza è solo un vuoto, una cesura, un nulla. E pure, questa dimensione non pare in nessun modo sufficiente per esaurire il problema dell'io e del suo conoscersi. L'io problematizza se stesso, la sua non adesione all'essere lo spinge irrimediabilmente verso il domandarsi circa il proprio essere. Infatti, la coscienza costituisce il nucleo istantaneo dell'umano, il principio della sua agentività, il luogo di produzione della sua esistenza, ma non lo esaurisce: l'essere per-altri ha aperto all'io la dimensione del suo essere esteriore come contingenza originaria ed ha così sollevato la questione della riappropriazione da parte del sé di questa *sua* esteriorità. Io non sono unicamente trascendenza e libertà, ma anche contingenza e datità. L'intersoggettività fa apparire il mio esistere pubblico, il mio essere visibile: io non sono più un segreto, ma un esistente nel mondo. Posso essere visto. Io sembro così disseminato verso direzioni plurime ed opposte, abitato da una libertà che mi angoscia, osservato da occhi estranei che producono il mio essere concreto. Di fronte a questa pluralità di dispersioni, il sé desidera riprendere il proprio essere: il sé vuole riappropriarsi tanto delle condizioni materiali, quanto delle proprie scelte immediate. La riflessione è così il tentativo da parte del per-sé di tematizzarsi, di conoscersi. Poiché egli è un nulla, è il tentativo di conferire un essere a questo nulla. Come abbiamo visto questo tentativo è, per Sartre, un

³⁷ *Ibidem*.

tentativo condannato a fallire: lo sdoppiarsi della coscienza in coscienza riflessiva e riflessa non porta a un'unità più inclusiva, a un'identità se pure dialettica; essa è piuttosto la riaffermazione dell'ineliminabile differenza ontologica tra coscienza ed essere. La riflessione non sospende la cesura, non esprime una verità sul per-sé. Se riflettendo su di me giungo a sostenere una proposizione del tipo "io sono egoista", esprimo una proposizione falsa e così cado in un atteggiamento della malafede. Infatti, io sono egoista nel modo di non esserlo, non potrò mai aderire a questa proposizione identitaria. Ogni qualvolta rispondo alla richiesta che l'altro mi rivolge di spiegarmi, di mostrarmi, di raccontarmi, ogni qualvolta cerco attraverso la parola di rendermi accessibile all'altro o a me stesso, cado nell'atteggiamento della malafede. La sincerità stessa, dice Sartre, non è che malafede. Essere sinceri, infatti, significherebbe poter esprimere una verità oggettiva su di sé e quindi rinnegare la propria trascendenza, perché io sempre sono e non sono quella verità. Così, se tento di dare un contenuto a questo nulla che io sono, non faccio che cadere nella reificazione della mia trascendenza. Riempio il vuoto che sono, gli conferisco uno spessore che altrimenti non avrebbe. Ma questo riempimento, sostiene Sartre, è un riempimento immaginifico e consiste in nient'altro che nella produzione dell'Ego (Me).

La riflessione, *contemplando* l'interiorità; ne fa un oggetto posto davanti ad essa. Cosa intendiamo infatti per interiorità? Semplicemente questo, che per la coscienza essere e conoscersi sono una sola e medesima cosa (...) l'interiorità si *vive* (che "*si esiste interiormente*"), ma che non la si contempla; l'interiorità, infatti, è al di là della contemplazione in quanto sua condizione.³⁸

La riflessione, volendo contemplare l'interiorità, finisce per produrre un oggetto esterno, l'Ego (Me), illudendosi, inoltre, che quest'ultimo sia la medesima cosa che l'interiorità. Esso è invece, sostiene Sartre, "l'interiorità vista dal di fuori o, se si preferisce, la proiezione degradata dell'interiorità"³⁹. Poiché l'Ego è appunto interiorità degradata, esso si costituisce come un oggetto del tutto particolare, ambiguo: né propriamente esterno come oggetto che incontro del mondo, né interno nel modo della coscienza immediata. Esso è piuttosto il correlato noematico dell'azione riflessiva e, in quanto tale, è un oggetto trascendente: è alieno, altro rispetto alla coscienza che lo pone. Allo stesso tempo, è qualcosa che è per me come *intimo*. Questa intimità sta ad indicare il fatto che l'Ego mi riguarda, che sono proprio io, che è il *mio* Ego e non di qualcun

³⁸ J.P. Sartre, *La Transcendance de l'Ego* (1936), tr. it. di e a cura di R. Ronchi, *La trascendenza dell'Ego. Idee per una descrizione fenomenologica*, Marinotti, Milano 2011, p. 75.

³⁹ Ivi, p. 76.

altro. In ragione di questa prossimità esso non è un oggetto come gli altri, è piuttosto un quasi-oggetto⁴⁰: non sta a giusta distanza da me. Questa mancanza di distanza è la ragione per cui l'Ego (Me) mi è come opaco.

Il Me ci resta ignoto. E questo può spiegarsi facilmente: esso si dà come un oggetto. Il solo modo per conoscerlo è perciò l'osservazione, l'approssimazione, l'attesa e l'esperienza. Ma tali procedimenti, perfettamente adeguati ad ogni realtà trascendente *non-intima*, in questo caso non funzionano, a causa dell'intimità stessa del Me. Esso è troppo presente perché si possa osservarlo da un punto di vista veramente esteriore. Se ce ne si distanzia per procurarsi una prospettiva, ci accompagna passo indietro (...) Sarebbe però inutile indirizzarmi direttamente al Me e tentare di approfittare della sua intimità per conoscerlo, giacché è proprio questa che ci sbarra la strada. "conoscersi bene" è perciò fatalmente assumere su di sé il punto di vista dell'altro, vale a dire un punto di vista inevitabilmente falso.⁴¹

L'Ego è costitutivamente inconoscibile, è nel suo profondo pervaso dall'intelligibilità. Per coglierlo sarebbe necessario assumere una posizione esterna, essere un altro. E l'io non può mai essere un altro. L'altro, al tempo stesso, non può cogliere il *mio* ego, può al limite cogliere, e così produrre, il mio essere per-lui. "L'intuizione dell'Ego è quindi un miraggio sempre deludente"⁴². Nonostante questa impossibilità, nonostante la riflessione si presenti come uno sforzo inutile destinato a fallire, non sembra qualcosa di evitabile: la nostra vita pubblica e la nostra esistenza concreta si sviluppano entro questa dinamica finzionale. L'intero ambito dello psichico è questa produzione di quasi-oggetti. Ora, questa dimensione ha la ragione della sua sussistenza come espressione del desiderio dell'io di farsi essere e, in ultima istanza, come protezione dall'angoscia che l'assoluta libertà introduce. "Questo sapere psicologico, esso tuttavia preserva dall'angoscia, protegge dall'esposizione senza riserve al mondo, crea un rifugio, un focolare domestico. Il triangolo edipico è pronto ad accogliermi. Il mostro della coscienza impersonale è addomesticato"⁴³. La finzione riveste dunque una funzione di appaesamento, di personificazione dell'impersonale, una strategia di appropriazione se pure è appunto soltanto immaginifica. Ma proprio perché immaginifica la sua produzione introduce un problema entro l'ambito del conoscere, del sapere di sé: l'Ego è un nucleo di opacità. La riflessione è l'aprirsi di un ginepraio di

⁴⁰ "Il riflesso non è propriamente oggetto, ma quasi-oggetto per la riflessione. Infatti la coscienza riflessa non si presenta come un al di là della riflessione" (J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 198).

⁴¹ J.P. Sartre, *La trascendenza dell'Ego*, cit., p. 78.

⁴² Ivi, p. 79.

⁴³ Ivi, p. 13.

fantasmi, di illusioni, di false vie. Il carattere immaginifico che spetta alla riflessione ci permette di comprendere in che senso il desiderio di unità rimane un desiderio non soddisfabile. Il desiderio metafisico di unità è desiderio di autotrasparenza, di conoscenza di sé. È solo rispetto a questo ideale del vero che l'uomo può essere detto una passione inutile e la coscienza una coscienza costitutivamente infelice.

La specifica gnoseologia Sartriana ci conduce dunque all'idea di un Me come oggetto immaginifico eppure sempre operante entro la dimensione esistenziale e, insieme, all'idea di un desiderio sempre frustrato. Hyppolite, se pure rimane aderente su un piano gnoseologico alla teoria della conoscenza hegeliana (la quale afferma la già sempre operante identità di in-sé e per-sé come *Logos*), la questione della verità non è qui meno problematica. Infatti, ogni interiorizzazione, come abbiamo mostrato, è un'esteriorizzazione. Questo significa che ogni appropriazione è subito insieme un'alienazione che necessita a sua volta di una nuova riappropriazione che accadrà di nuovo sempre come alienazione. L'esteriorità e l'alterità sono in ogni passo ineliminabili: l'identità a sé è questa stessa esteriorità e alterità, è una struttura contraddittoria. La costruzione della soggettività è così un procedere all'infinito, non si mostra mai nella sua realizzata e soddisfatta compiutezza. Ogni arresto è parziale, deve sempre essere di nuovo superato: l'esistente umano è condannato a vivere entro l'espansione perpetua del circolo ermeneutico.

Il desiderio di conoscersi è così per entrambi il desiderio di farsi oggetto. L'uomo è quell'essere che è un nulla e che perciò desidera essere quella pienezza impossibile che riconosce negli oggetti⁴⁴, desidera possedersi come pienezza. E non solo lo desidera, il mondo pubblico glielo richiede e presuppone che questo possedersi sia, in fondo, sempre possibile. A questo punto, sembra legittimo domandarsi se questa condizione di insoddisfazione sia realmente ascrivibile a un piano ontologico e, dunque, non oltrepassabile, o se sia a sua volta prodotta da una certa immagine del mondo, da una certa tradizione di pensiero. Questo desiderio e la sua necessaria frustrazione sono un che di storico? È possibile fare di questi una genealogia?

Inoltre, la critica che Sartre muove ad Hegel, ossia quella per cui l'esistente umano non può essere ridotto all'ambito del sapere è da abbandonare? Come abbiamo visto in Sartre rimane operante l'idea-

⁴⁴ In Hyppolite, la negatività del soggetto non rimane vincolata all'ambito dell'io, ma intacca la sostanza nella sua interessezza. La frattura ontologica non opera solo dal lato della soggettività, ma va ad investire la totalità del reale: non si dà un essere privo di questa cesura, l'oggetto non è compatto. Sicché, non avrebbe senso in questo caso parlare di un carattere immaginifico dell'Ego rispetto alla realtà dell'immediatezza. L'essere è sempre mediato, per cui la mediazione non può presentarsi come finzione rispetto a una immediatezza più originaria.

le dell'autotrasparenza a sé⁴⁵, nonostante la sua volontà di svincolare l'esistenza dalla conoscenza. La critica di Sartre non pare quindi in nessun modo circoscrivibile all'hegelismo: il monito socratico "conosci te stesso" pare avere radici profonde nella filosofia. Hyppolite sostiene che la filosofia autentica è sempre filosofia del concreto, ossia essa opera sempre presso il suo stesso limite: una riflessione filosofica effettiva si deve situare nel punto dove il pensiero si nega nel suo altro, nell'esistenza concreta. Quello che ci si deve chiedere è dunque se la filosofia riesca in questo sforzo. L'uomo è autenticamente comprensibile secondo la questione del senso e della conoscenza? Perché per l'uomo è importante conoscersi? Ciò che vi è in campo, in ultima istanza, è la possibilità stessa della pratica filosofica, il suo senso. Se la filosofia pensa l'umano, può realmente pensarlo al di là dell'ideale socratico del "conosci te stesso"? È forse inscritta nel destino stesso della filosofia una certa richiesta, una certa antropologia⁴⁶? A fronte della dispersione della soggettività contemporanea, questa richiesta non pare più così semplice da adempiere. Ciò che chiediamo a noi stessi, ciò che ci chiede la stessa pratica filosofica è, usando i termini sartriani, un progetto della malafede?

Bibliografia

- Bellan A., *La logica e il "suo" altro. Il problema dell'alterità nella Scienza della logica di Hegel*, il Poligrafo, Padova 2002.
- Bianco G. (a cura di), *Jean Hyppolite. Entre structure et existence*, Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, Paris 2013.
- Costantino S., *Hegel la dialettica come linguaggio. Il problema dell'individuo nella Fenomenologia dello Spirito*, Mursia, Milano 1980.
- D'Abbiero M., "Alienazione" in Hegel. *Usi e significati di Entäusserung, Entfremdung, Veräusserung*, Edizioni dell'Ateneo Roma, Roma 1970.
- Del lago A., *Il marxismo e il problema dell'alienazione*, in "Il politico", 38 (1973), 1, Rubettino Editore, pp. 123-150.
- Hegel G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Joseph Anton Goebhardt, Bamberg e Würzburg 1807; tr. it. di V. Cicero, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2015.
- Id., *Wissenschaft der Logik* (1831); tr. it. di A. Moni, *Scienza della Logica*, intr. di L. Lugarini, Biblioteca Universitaria Laterza, Roma 2019.

⁴⁵ Basti pensare alle critiche che Sartre muove al concetto di inconscio freudiano (cfr. ivi, pp. 48-49; J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., pp. 87-91).

⁴⁶ A questo proposito, è interessante riportare un passaggio di *Logica ed Esistenza* nel quale Hyppolite afferma "la filosofia non è uno scopo cosciente, l'uomo piuttosto esiste perché è filosofo" (J. Hyppolite, *Logica ed esistenza*. cit., p. 627).

- Hyppolite J., *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel* (1946); tr. it. G.A. De Toni, *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello Spirito" di Hegel*, intr. di V. Cicero, Bompiani, Milano 2005.
- Id., *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, Presses Universitaires de France, Paris 1953; tr. it. di S. Palazzo, *Logica ed esistenza. Saggio sulla logica di Hegel*, Bompiani, Milano 2017.
- Id., *Études sur Marx et Hegel*, Librairie Marcel Rivière e Cie, Paris 1955; tr. it. di S. T. Regazzola, *Saggi su Marx e Hegel*, Bompiani, Milano 1963.
- Id., *Figures de la Pensée philosophique. Écrits de Jean Hyppolite (1931-1968)*, Presses universitaires de France, Paris 1971.
- Landucci S., *La contraddizione in Hegel*, La Nuova Italia, Firenze 1978.
- Roni R., *Il lavoro della ragione. Dimensioni del soggetto nella "Fenomenologia dello Spirito" di Hegel*, Firenze University Press, Firenze 2012.
- Salvadori R., *Hegel in Francia. Filosofia e politica nella cultura francese del Novecento*, Bari 1974.
- Sartre J.P., *La Transcendance de l'Ego* (1936); tr. it. e cura di R. Ronchi, *La trascendenza dell'Ego. Idee per una descrizione fenomenologica*, Marinotti, Milano 2011.
- Id., *L'être e le néant*, Librairie Gallimard, Paris 1943; tr. it. di G. Del Bo, *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, Milano 1965.
- Ungler F., *Individuelles und Individuationsprinzip in Hegels "Wissenschaft der Logik"*, Verlag Karl Alber, Monaco 2017.
- Valentini T. (a cura di), *Soggetto e persona nel pensiero francese del Novecento*, presentazione di A. Rigobello, Editori Riuniti, Roma 2011.
- Wahl J., *Le Malheur de la conscience dans la Philosophie de Hegel*, Rieder, Paris 1929; tr. it. di F. Occhetto, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, prefazione di E. Paci, Istituto Librario Internazionale, Milano 1972.

Aubain Pemangoyi Leyika

Les droits de l'homme et la question de l'esclavage des Noirs dans la pièce théâtrale d'Olympe de Gouges Zamore et Mirza

Le XVIII^e siècle touchait à sa fin, les révolutions avaient ébranlé l'Amérique du Nord et la France, engendrant ainsi des mutations profondes dans la société européenne. Avec la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789 en France, tous les hommes crurent à l'égalité, qu'ils furent dotés des droits inaliénables au rang desquels figurèrent la vie, la liberté et la quête du bonheur. C'est dans cet univers, où l'on débat du sens et de l'étendue des principes de liberté et d'égalité, où s'élaborent les idées sur l'émancipation des Nègres que la pièce d'Olympe de Gouges *Zamore et Mirza ou L'Heureux naufrage* publiée d'abord en 1788, puis une version remaniée en 1792, questionne l'esclavage des Noirs et l'égalité des droits des Nègres au XVIII^e siècle. L'analyse de la pièce théâtrale d'Olympe de Gouges, permettra d'interroger le paradoxe entre la déclaration des droits de l'homme et la coexistence de l'esclavage des Noirs. Il convient aussi de comprendre la perception d'Olympe de Gouges des droits de l'homme dans une société marquée par l'esclavage, la subordination et la soumission en apparence naturelle? Pour explorer la théâtralisation des droits de l'homme et la critique de l'esclavage chez Gouges, nous nous focalisons d'abord sur les procédés narratifs, rhétoriques, énonciatifs, scéniques de la vraisemblance, puis nous analyserons la notion d'humanité qui devient la matrice de l'engagement d'Olympe de Gouges au siècle des Lumières et qui lui a permis de poser le fondement du droit naturel universel dans ses écrits. La question de la traite négrière est abordée de manière abondante, elle est développée avec une rhétorique qui nécessite d'être étudiée pour déterminer, et pour décrire leur engagement et leur critique de ce commerce inhumain. On opte pour une rhétorique littéraire, pour étudier des procédés d'expressions qui traduisent les réflexions antiesclavagistes. Nous nous intéresserons d'abord à Olympe de Gouges, notamment par l'analyse de son texte *L'Esclavage des Noirs ou L'Heureux naufrage* et ses *Réflexions sur les hommes Nègres*; ensuite

nous nous focaliserons sur Joseph Lavallée en portant notre regard sur son texte *Le Nègre comme il y a peu de Blancs*.

L'idée de l'égalité des droits chez Olympe de Gouges

Parmi les nombreux écrits d'Olympe de Gouges, *L'esclavage des Noirs ou L'Heureux naufrage* constitue un véritable plaidoyer de la cause des Noirs qui étaient surexploités dans les colonies aux Antilles. Héritière des valeurs humanistes des philosophes des Lumières, Olympe de Gouges déploie comme eux une rigoureuse argumentation, elle utilise tous les procédés de l'art oratoire pour convaincre ses destinataires de l'urgente nécessité de libérer les Noirs au nom des valeurs humaines. Avec un style très engagé et une rhétorique convaincante, Gouges interpelle la conscience collective de la dérive engendrée par la traite négrière avec ses méthodes coercitives, répressives et désastreuses sur la vie de leurs semblables. Elle fait de la cause des Nègres sa propre cause. Ainsi dans ses *Réflexions sur les hommes Nègres* publiées en 1788, elle déclare: "L'espèce d'hommes nègres m'a toujours intéressée à son déplorable sort"¹. Cependant, dans la France qui tire des grands profits de ce commerce abject, c'était un engagement difficile à prendre, mais cette voix féminine et presque marginale à l'époque des Lumières s'élève pour critiquer la traite négrière et défendre la condition de l'homme noir. Elle condamne les euphémismes utilisés par certains contemporains en soulignant: "Plusieurs hommes se sont occupés de leur sort ; ils ont travaillé à l'adoucir; mais aucun n'a songé à les présenter sur la scène avec le costume et la couleur"². À travers ce discours, elle veut montrer par le biais du théâtre les réalités de l'esclavage des Noirs. Dans son constat, Gouges n'hésite pas à utiliser un raisonnement déductif pour confronter la conscience européenne avec ses propres vices et ses impertinences. C'est pourquoi elle affirme: "L'homme partout est égal. Les rois justes ne veulent point d'esclaves; ils savent qu'ils ont des sujets soumis..."³. De manière implicite, elle critique non seulement la position du roi de France qui a ordonné la rédaction du *Code noir* pour rendre l'esclavage légitime dans les colonies, mais elle défend aussi l'idée de la liberté, de la quête du bonheur et celle des droits inaliénables de l'homme. Dans son discours, Olympe de Gouges évoque l'injustice manifeste à l'égard des Noirs. Ses réflexions sur la condition des nègres et la question des droits constituent une vision prémonitoire de ce que adviendra la *Déclaration des droits de l'homme et*

¹ O. de Gouges, *Réflexions sur les hommes Nègres*, Indigo, Paris 1989, p. 117.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

du citoyen de 1789. Soucieuse du respect du genre humain et de la consolidation des relations humaines, elle souligne que "S'ils [les Nègres] sont des animaux, ne le sommes-nous pas comme eux? Et en quoi les Blancs diffèrent-ils de cette espèce?"⁴. À travers ces questions oratoires, Gouges introduit dans son discours contre l'esclavage l'idée de l'unité de l'espèce humaine. Elle fait usage de comparaisons d'égalité pour montrer l'équilibre et l'unicité du genre humain. C'est pourquoi elle élève la voix en interpellant le bon sens des colons, afin de circonscrire la chosification et l'animalisation des Noirs. Elle s'indigne de cet affreux commerce et écrit: "Les vaincus ont été vendus comme des bœufs au marché. C'est devenu un commerce dans les quatre parties du monde"⁵. Elle dénonce ce système qui avilit l'homme et le réduit au rang d'un bien insignifiant bien dont on peut se débarrasser après usage. Les réflexions déployées dans ce discours trouvent leur intérêt dans la défense de l'homme noir qui est victime de l'abus et de la cupidité. Cela contribue à accroître la prise de conscience sur un sujet qui était en contradiction avec les aspirations des Lumières. Car elle retrace d'une manière touchante la situation des Noirs dans les colonies. L'enjeu de son discours c'est de permettre à l'esclave noir d'être considéré comme un cas singulier, mais comme un cas universel, et il doit être perçu comme un humain. Elle écrit pour que le droit naturel devienne une évidence, que la France adopte une nouvelle vision du monde sous l'effet des sentiments nouveaux, elle déclare:

Je vis que c'était la force et le préjugé qui les avaient condamnés à cet horrible esclavage, [...] Les Européens avides de sang et de ce métal que la cupidité a nommé de l'or, ont fait changer la Nature dans ces climats heureux. [...] nous exerçons la cruauté sur des hommes qui n'ont d'autre résistance que leur propre soumission.⁶

Son écriture vient combler les sauts de l'intellect sur lesquels repose un raisonnement marqué par la subjectivité et l'idée de l'ambition. Elle stigmatise le discours convenu, réfute les mensonges, s'attaque au système arbitraire des colons pour rétablir la vérité. Cela renforce son ancrage idéologique et politique et son militantisme humaniste. Olympe de Gouges pense les droits naturels de l'homme à la lumière de l'évolution des idées au XVIII^e siècle. Elle écrit : "Vous rendriez la liberté à des hommes trop longtemps méconnus"⁷. La réflexion de Gouges permet de s'interroger sur le cas singulier de l'esclave africain, elle confronte les

⁴ *Ibidem.*

⁵ *Ibidem.*

⁶ *Ibidem.*

⁷ Ivi, p. 41.

idées des Lumières à la situation des Noirs au sens théâtral, dans l'énoncé gnomique, doxatique ou morale. Devant les tribulations de la violence liée à la traite des Noirs et comme témoin oculaire des récits désastreux des maux de l'Amérique, Olympe de Gouges se montre comme un défenseur de ces opprimés. Son discours défait les certitudes qui ont été injustement instituées par l'entreprise coloniale. C'est dans cette optique qu'elle affirme: "C'était la force et le préjugé qui les [les Noirs] avaient condamnés à cet horrible esclavage"⁸. Son raisonnement vise à désavouer les préjugés fondés sur le racisme et sur les croyances à la malédiction divine que les Pères de l'Église catholique et certains exégètes de la Bible ont développés dans leur discours sur l'Africain. La pièce théâtrale d'Olympe de Gouges sur le drame de l'esclavage des Noirs se démarque des écrits de ses devanciers, à l'instar de Jean-Jacques Rousseau dans le *Contrat social*⁹ en 1762 qui évoque distinctement "les droits de l'humanité", de "droits de citoyen", de Nicolas Condorcet qui fait le lien entre les droits de l'homme et la révolution américaine¹⁰, de l'article de "Droits naturels" de Denis Diderot dans l'*Encyclopédie*¹¹, dans la mesure où elle théâtralise les droits naturels et demande le respect des hommes africains exploités dans les colonies. Rappelons qu'Olympe de Gouges est l'une des rares femmes à cette époque qui s'intéresse à la cause des Noirs. Dans cette optique, Olivier Blanc explique que la *Chronique de Paris* du 29 décembre 1789 aurait rapporté qu'il y avait eu "peu de représentations aussi orageuses que celle de ce drame, [...]". Vingt fois les clameurs opposées de deux partis dont l'un était protecteur, l'autre persécuteur ont pensé l'interrompre"¹². Il semble que la *Chronique de Paris* rapporte les réactions des spectateurs lors de la première représentation de sa pièce théâtrale *L'Esclavage des Nègres* le 28 décembre 1789. Cette pièce passionnante qui mélange les spéculations philosophiques, d'émotions et de raisonnements sur la condition humaine intervient au moment où la France se prépare à proclamer la déclaration des droits de l'homme et du citoyen. À travers sa pièce théâtrale, Gouges éclaire les consciences sur le sort des Nègres en créant un effet persuasif chez les garants des valeurs universelles et un effet contraire au sein du lobby colonial qui était très

⁸ *Ibidem*.

⁹ J.J. Rousseau, *Du Contrat social ou Principes du droit politique*, Marc-Michel Rey, Amsterdam 1762.

¹⁰ N. Condorcet, *De l'influence de la révolution américaine sur les opinions et la législation de l'Europe*, Didot Firmin, Paris 1847 [1re 1786].

¹¹ D. Diderot, J.L.R D'Alambert, "Droit naturel", in D. Briasson, D. Le Breton (a cura), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, V, Paris 1751, pp. 114-146.

¹² *Chronique de Paris* du 29 décembre 1789 citée par O. Blanc, in *Olympe de Gouges des droits de la femme à la guillotine*, Tallandier, Paris 2014, p. 97.

actif dans le commerce et la traite des Noirs. Le discours de De Gouges vise une certaine transparence et l'impartialité pour traduire cette réalité historique. À partir de sa pièce de théâtre, Olympe de Gouge veut montrer comment est peut être possible pour les hommes, qui vivaient dans des sociétés fondées sur l'esclavage, la subordination et sur les une soumission en apparence naturelle, pour des hommes qui ne les ressemblent pas et même dans certains cas les femmes puissent être égaux. Elle affirme: "Une morale douce et consolante a fait tomber en Europe le voile de l'erreur". Dans cet extrait, Gouges évoque de manière implicite l'inégalité, et l'oppression. Son discours renoue avec les idées humanistes mises en valeur par certains philosophes des Lumières. Dès le premier acte, elle commence à présenter déjà une rhétorique de l'horreur liée à la traite des Noirs à travers l'image du vaisseau, lorsque Zamore dit à Mirza: "Dissipe tes frayeurs, ma chère Mirza. Ce vaisseau n'est point envoyé par nos persécuteurs, autant que j'en puis juger; il est français, hélas! Il vient se briser sur ces côtes et personne de l'équipage ne s'est sauvé"¹³. Ce vaisseau peut se percevoir comme le vaisseau négrier. L'indignation d'Olympe de Gouges contre cette cruauté peut se justifier par la volonté de sauvegarder l'ordre éthique qui était avili par le système inhumain de la traite et ses multiples errements. Dans les tirades, on remarque la manifestation de deux visions antithétiques incarnées dans le discours de deux personnages, Azor et Betsi, lorsqu'ils parlent du sort du couple des fugitifs, à savoir Zamore et Mirza. Azor rapporte que "On parle de les faire mourir sur le rocher de l'habitation ; je crois même qu'on fait les préparatifs de leur supplice"¹⁴. Ce discours est la représentation du châtiment réservé au nègre fugitif conformément aux dispositions du *Code noir*, notamment l'article 38 qui dispose:

L'esclave fugitif qui aura été en fuite pendant un mois, à compter du jour que son maître l'aura dénoncé en justice, aura les oreilles coupées et sera marqué d'une fleur de lis sur son épaule; s'il récidive un autre mois pareillement du jour de la dénonciation, il aura le jarret coupé, et il sera marqué d'une fleur de lys sur l'autre épaule; et, la troisième fois, il sera puni de mort.¹⁵

La référence implicite au *Code noir* dans cette œuvre théâtrale est une interpellation et une critique de la violence coloniale aux Antilles. Cependant, le discours de Betsi présente un autre regard par rapport à leur sort. Elle reconnaît: "Notre Gouverneur n'était point fait pour être un

¹³ O. de Gouges, *L'esclavage des Nègres ou L'Heureux naufrage*, L'Harmattan, Paris 2006, p. 5.

¹⁴ Ivi, p. 25.

¹⁵ L. Sala-Molins, *Édit du roi, touchant la police des îles de l'Amérique française, mars 1685, Code noir*, in *Le Code noir ou Le Calvaire de Canaan*, Puf, Paris 2018, p. 166.

tyran”¹⁶. Cette affirmation traduit l’idée du maître tendre et respectueux. C’est l’image du bon maître, figure protectrice qui est mise en relief. De ce point de vue, le discours d’Olympe de Gouges se caractérise par une double manière de traiter l’esclave. C’est l’ambivalence liée à la question de la traite transatlantique et les principes émancipateurs des Lumières qui revient dans ses écrits. L’égalité, l’universalité et le caractère naturel des droits ont été explicitement exprimés pour la première fois dans la Déclaration américaine en 1776 et dans la Déclaration française des droits de l’homme et du citoyen de 1789¹⁷. Cependant, la pièce d’Olympe de Gouges bien que n’étant pas un traité politique, se positionne dans ce discours pour plaider la cause des Noirs esclaves. Cette idée est exprimée par le personnage de Mirza à travers cette réplique: “Nous sommes dans un pays de sauvages & les policés sont les plus durs”¹⁸. À travers cet oxymore “les plus policés sont les plus durs”, *a priori*, elle remet en cause le modèle de l’homme civilisé et rationnel qui se distingue par les actes de violence. Elle s’attaque aux valeurs de la société éclairée et aux préjugés que celle-ci fait proliférer sur l’Altérité. Cela est perceptible également lorsque le personnage de Valère exprime sa reconnaissance à l’esclave Zamore qui vient de lui sauver la vie. Il n’imagine pas que cet esclave pouvait avoir plein de bonté et d’humanisme. On remarque qu’il y a un renversement des rapports conventionnels qui étaient établis entre maître et esclaves, entre “primitifs” et “civilisés”. Mais ce renversement de positions et d’attitudes renvoie aussi au discours de clôture du personnage littéraire de Moses comme nous l’avons relevé chez l’abbé Prévost. Dans ce registre, Gouges montre la dimension idéologique de son texte qui se définit comme un manifeste contre l’esclavage caractérisé par un ton pathétique et une perspective humaniste.

La rhétorique anti-esclavagiste et le respect des droits humains

Les droits naturels de l’homme ne doivent pas être assimilables à une simple doctrine qui doit être formulée dans les documents. Pour Olympe de Gouges, ils doivent se fonder sur une disposition qui concerne les autres sur un ensemble de conviction portant sur ce que sont les gens et sur la façon dont ils déterminent ce qui est bien et ce qui est mal. Cette perception ne se limite pas qu’à sa pièce de *L’Esclavage des nègres*, elle sera mise en évidence dans sa Déclaration des droits de la femme et de la ci-

¹⁶ O. de Gouges, *L’esclavage des Nègres ou L’Heureux naufrage*, cit., p. 25.

¹⁷ L. Hunt, *L’Invention des droits de l’homme. Histoire, psychologie et politique*, traduit de l’anglais par Sylvie Kleiman-Lafon, Markus Haller, Genève 2013, p. 32.

¹⁸ *Ivi*, p. 65.

toyenne publiée en 1791. Gouges s'inscrit dans la continuité de la pensée de Denis Diderot qui souligne que "le sentiment des droits de l'homme devait être éprouvé par de nombreux individus"¹⁹. Si la vision des droits chez les deux auteurs est analogue, il faut ajouter que la liberté et le droit concernent l'autonomie de l'individu. La rhétorique anti-esclavagiste chez Gouges est un registre qui traduit la dénonciation de la violence et de la tyrannie inhérentes à la traite négrière. C'est une voix qui se prononce contre les intérêts des colons et se conjugue avec l'Europe éclairée qui critique ce système inhumain. Cette rhétorique consiste aussi à "trouver une troisième voie entre soumission à l'injustice et la violence des justiciers révoltés: c'est en s'exposant au sacrifice pacifique de leur propre vie que les héros de l'intrigue court-circuitent à la fois l'oppression; l'esclavage et le grand marronnage meurtrier"²⁰. Autrement dit, par les actes de bienveillance, par l'idée de la justice et par un dialogue possible entre le maître et l'esclave, on peut parvenir à éviter les mauvais traitements infligés à l'esclave. Gouges veut mettre en exergue aussi le caractère sacré du corps humain et de son unicité, à chacun son corps et tous se doivent de respecter le corps de l'autre. Olympe de Gouges veut profiter de l'émergence du discours des droits au XVIIIe siècle pour faire évoluer le débat sur l'esclavage et ébranler le discours social dominant, pour que les droits de l'homme deviennent une évidence, que les gens ordinaires adoptent une nouvelle vision du monde sous l'effet des sentiments nouveaux. À travers sa pièce de théâtre, Olympe de Gouges veut interpeler et interpréter les malheurs de l'homme noir dans les colonies. Cette protestation littéraire contre l'esclavage est une révélation de la prise de conscience en France. C'est ce qui explique que la rhétorique de l'esclavage telle qu'elle est perçue dans les écrits de Gouges peut se comprendre comme une réflexion, une interrogation, concernant les voies d'accès au bien, à la justice et à la liberté des Noirs. Car l'égalité ne doit pas être seulement un concept abstrait ou un slogan politique, elle devait être d'une manière ou d'une autre, être une conviction profonde. Pour exprimer sa profonde certitude sur l'égalité des droits, Olympe de Gouges par le truchement de son personnage Sophie affirme: "Ce qu'il a fait pour lui assure dans mon cœur les mêmes droits que ceux de la nature, je m'intéresse aux êtres humains sensibles et généreux qui chérissent la vertu"²¹. En effet, les droits de l'homme ne pouvaient avoir du sens qu'à partir du moment où les valets pouvaient être considérés comme des hommes. C'est le sens que donne le discours du personnage St-Fremont dans la pièce lorsqu'il

¹⁹ D. Diderot, "Droit naturel", cit., pp. 114-146.

²⁰ R. Danon, *Les Voix du marronnage dans la littérature française du XVIIIe siècle*, Classiques Garnier, Paris 2015, p. 332.

²¹ O. de Gouges, *L'Esclavage des Nègres*, cit., p. 45.

déclare: “Je viens de vous accorder votre grâce. Que ne puis-je accorder de même la liberté à tous les esclaves ou du moins apporter quelque soulagement à la rigueur de leur sort. [...] L’Europe a pris une nouvelle face, tous les peuples tendent à la même liberté”²². La théâtralisation des droits dans la pièce de Gouges a contribué entre autre à faire voler en éclats la barrière artificielle érigée par le discours dominant et idéologique. Au-delà d’une simple réflexion philosophique à visé humaniste, dans la pièce de Gouges, son discours s’attaque également à un système d’exploitation de l’humain qui a fait émerger une mentalité et une vision de l’autre complètement inexacte. Au fil du temps, les schèmes de représentation forgés par l’idéologie de ce système ont considérablement influencé les rapports intercontinentaux et interpersonnels. Olympe de Gouges est consciente de l’immensité de sa tâche dans une société où le droit est un champ immense où l’homme est sans cesse présent sous des jours si divers qu’il est impossible de les saisir tous et hasardeux de les réduire à quelques conceptions dominantes. C’est pourquoi le personnage St-Fremont souligne: “Sachez que l’homme dans sa liberté a besoin encore d’être subordonné par des lois sages, et divines, qu’il n’a que le droit d’écouter la voix de l’humanité, de suivre une honnête industrie de faire tous les états sans déroger aux principes d’honneur. Voilà la véritable liberté”²³. La théâtralisation des droits et la critique de la traite des Noirs chez Olympe de Gouges permettent de qualifier directement le vice et de l’empêcher de triompher sur la vertu. Dans ce sens que Muyart affirme: “Circonscrire le vice propre à la nature humaine était donc le fondement de la justice”²⁴. Dans les prémisses philosophes et politiques de droit naturel, il fut remplacé par le développement, grâce à l’éducation et à l’expérience des qualités positives propres à l’homme. Le XVIIIe siècle dans l’histoire de l’évolution des mentalités et des débats sur l’organisation sociale et politique des États a opéré plusieurs mutations. En revanche, la rhétorique de l’esclavage devient une méthode qui permet de mieux construire un discours qui non seulement persuade, mais expose aussi les violences des colonies pour inspirer plus d’humanité dans les traitements des esclaves. En somme, les droits de l’homme et la question de l’esclavage chez Gouges se traduisent par une double dimension d’une part ils peuvent être cernés par les positions humanistes de l’auteure, d’autres parts, ils peuvent être appréhendés sous l’angle de son engagement politique. La théâtralisation des droits dans la pièce démontre la volonté de l’auteure de combattre l’inégalité et d’instaurer l’équité dans un monde

²² Ivi, p. 73.

²³ *Ibidem*.

²⁴ M. de Vouglans, *Les lois criminelles en France dans leur ordre naturel*, Benoit Morin, Paris 1780, p. 37.

qui revendique de plus en plus la préservation de la vie, de la liberté et la quête du bonheur.

Bibliographie

- Biet, C., *Droit et littérature sous l'Ancien régime : le jeu de la valeur et de la loi*, Honoré Champion, Paris 2002.
- Blanc, O., *Olympe de Gouges des droits de la femme à la guillotine*, Tallandier, Paris 2014.
- Condorcet, N., *De l'influence de la révolution américaine sur les opinions et la législation de l'Europe*, Didot Firmin, Paris 1847 [1re 1786].
- Danon, R., *Les Voix du marronnage dans la littérature française du XVIIIe siècle*, Classiques Garnier, Paris 2015.
- De Gouges, O., *L'Esclavage des Noirs*, Indigo, Paris 1989.
- Id., *Zamore et Mirza ou L'Heureux naufrage*, L'Harmattan, Paris 2006.
- De Vouglans, M., *Les lois criminelles en France dans leur ordre naturel*, Benoit Morin, Paris 1780.
- Diderot, D., D'Alambert, J.L.R., "Droit naturel", in D. Briasson, D. Le Breton (a cura), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, V, Paris 1751.
- Faggion, L., Regina, C., *Récit et justice, France, Italie, Espagne, XIVE-XIXe siècles*, Presses universitaires de Provence, Aix-en-Provence 2014.
- Koselleck, R., *Le Règne de la critique*, traduit de l'allemand par Hans Hildenbrand, Éditions de Minuit, Paris 1959.
- Hunt, L., *L'Invention des droits de l'homme. Histoire, psychologie et politique*, traduit de l'anglais par Sylvie Kleiman-Lafon, Markus Haller, Genève 2013.
- Ost, F., *Raconter la loi: aux sources de l'imaginaire juridique*, Odile Jacob, Paris 2004.
- Rousseau, J. J., *Du Contrat social ou Principes du droit politique*, Marc-Michel Rey, Amsterdam 1762.
- Sala-Molins, L., *Le Code noir ou Le Calvaire de Canaan*, PUF, Paris 2002.

Recensioni

M. Letizia Curto Pelle

Recensione a Bruno Latour, *Dove Sono? Lezioni di filosofia per un pianeta che cambia*, Einaudi, Torino 2022.

La recente pandemia di Covid-19 ha sottoposto l'umanità ad una prova dolorosa di confinamento che ci ha costretti a ridefinire il nostro spazio e noi stessi come agenti. Bruno Latour, cosciente delle difficoltà di una riflessione al di là dello stato di eccezione, partendo dal concetto di confine come *limes* dal quale si tenta continuamente di uscire, propone una metafisica dello spaesamento: non si tratta soltanto di ridefinire lo spazio e di dismettere definitivamente l'opposizione tra natura e cultura, ma di scoprire noi stessi come corpi tra altri corpi, nell'incessante movimento illusorio del progresso, che sembra sospingerci in avanti, nella storia.

Cosa significa essere umani oggi, sentire il peso della materia del proprio corpo? Guardare il cielo o il sole dalla finestra non ha più un carattere poetico: tutto ci ricorda che siamo un ammasso di CO₂ impegnato continuamente a porre il passo oltre i propri confini, che improvvisamente avverte sé stesso – e la propria umanità – come il masso da spingere in cima alla montagna.

Latour ci conduce all'interno di questo spaesamento con il riferimento ad una metamorfosi molto nota, quella mostruosa di Gregor Samsa, da uomo a scarafaggio. Ci sembra di vederlo, l'umano, divenire-animale mentre cercando di fagocitare lo spazio e travalicare ogni confine, si ritrova riverso a pancia in su, col dorso duro come l'acciaio, impossibilitato a muoversi o a parlare. Per primo, arriva il turbamento: "*Finirò per svegliarmi da quest'incubo e tornare come prima: libero, integro, mobile? Un essere umano vecchia maniera, insomma!*" (p. 5), ma poi, l'invito a un nuovo inizio, ad esplorare la propria *Umwelt* da una nuova visuale, con nuovi sensi. La prospettiva trasformata dalla quale l'autore ci invita a guardare nei primi capitoli, richiama costantemente lo *status* di confinati vissuto durante il lockdown. Non si tratta semplicemente, dunque, di problematizzare il proprio rapporto con spazi e confini quando questi iniziano ad essere percepiti come limiti invalicabili, ma di trasformare sé stessi per ripensarsi, in termini globali, come agenti di una membrana tessuta da innumerevoli agentività *altre*. La rottura epistemica con il modello cartesiano della materia inerte ed estesa del mondo è qui un punto

di partenza che porta il lettore/la lettrice a situarsi, criticamente, fuori da sé; può essere utile fuggire su una montagna per guardare il cielo, o chiudersi la porta di casa alle spalle per sentirsi assicurati, andare alla ricerca di quella natura che *ama nascondersi*, ma in realtà per superare il confinamento occorre trasformarsi, divenire-animale.

Il divenire-animale non è, qui, un espediente narrativo, ma una rivoluzione che ci conduce a una visione *terra-terra*: non esiste nessun ambiente, nel senso di una porzione variamente estesa di spazio, entro il quale accomodarsi ma è la nostra stessa vita a concorrere alla costruzione di un ambiente. Rigettando la visione della terra come complesso di elementi dati, quasi come in dono (all'umanità!) Latour si pone agli antipodi dell'ecologismo del fare avvertire il peso paternale della cura e della tutela, e ci invita a considerare noi stessi come un segmento spazio-temporale di un complesso di processi *in fieri*. Mentre abbiamo la percezione, acuita dall'esperienza del lockdown, di un confine, un bordo che vediamo in trasparenza e del quale riusciamo ad immaginare, nel senso più forte di creare immagini, il fuori, stiamo già sconfinando. *Verso dove?*

Le domande, così come gli elementi di questa nuova metafisica, si accumulano.

In opposizione alla dialettica essere umano/ambiente, sintetizzata secondo il principio della cura, Latour propone di pensare ad un *al di qua* familiare, che chiama Terra, o Gaia, e ad un *al di là* che si trova oltre quel bordo trasparente, che chiama Universo, e del quale ci costruiamo continuamente immagini.

La tensione dialettica tra familiarità e immaginazione, dunque, ci permette di situarci ed abitare la Terra, e notiamo presto che i nuovi termini dialettici rappresentano un'opposizione tra femminile e maschile. Sulla base del concetto di abitabilità e familiarità, possiamo ripensarci come terrestri che guardano ad Universo, con uno straordinario scivolamento epistemico, consentito dalla nuova forma che l'autore, sin dalle prime pagine, ci ha suggerito di assumere facendoci divenire-animati, verso ciò che sentiamo ed esperiamo come familiare, mentre nei bordi trasparenti di Terra si moltiplicano le immagini.

Dopo averci fornito le coordinate per iniziare a pensarci dove veramente siamo – il come è ancora fortemente messo in discussione dalle zampe di Gregor Samsa che si muovono freneticamente annaspando nello spazio – l'autore torna nuovamente al tema del confinamento; sulla scorta del conflitto generazionale creato dalla metamorfosi di Gregor Samsa rileva uno iato tra la generazione dei confinati dal lockdown e le precedenti, tra di loro riscontra più di una mera incomunicabilità: una lotta interspecifica per la sopravvivenza, come quella messa in atto da Gregor Samsa che, *de proche en proche*, si orienta in modo differente per

non essere visto, e questo gli consente, finalmente, di vedere. Ci sentiamo, in queste pagine, chiamati in causa: non siamo più organismi accomodati in varie posture sul suolo di un ambiente-terra, i piccoli passi di Gregor ci consentono di percepirci come incarnati in un grande organismo che respira e che ha un nome proprio.

In Terra/Gaia tutto è vivo, e niente è “naturale”, laddove per “naturale” intendiamo ciò che non è stato toccato o modificato dagli esseri viventi: Terra, trasformandosi continuamente, ci dispensa dalla preoccupazione generativa propria di chi compie movimenti in avanti, a passo spedito, produttivi e riproduttivi; l'aria di famiglia che ora si respira, tra gli esseri viventi e la materia inorganica, tra gli agenti e l'effetto delle loro azioni, definisce un nuovo modello: Terra/Gaia respira, e noi con lei.

Sulla scorta delle riflessioni di Jerome Gaillardet, l'autore propone di definire lo spazio come “*zona critica*”: si tratta di ripensare al concetto di criticità come un agglomerato di significati, e non di problemi, cui dobbiamo tenere conto nelle nostre relazioni con ciò che ci è familiare, in Terra, e possiamo vedere, toccare, sentire.

L'esperienza del lockdown, del resto, ci ha fornito – e in certi casi imposto – l'accesso a una serie di spazi immateriali; spostandoci quasi inavvertitamente tra *online* e *offline* (membrana-confine, anche questa, come il bordo di Terra, trasparente) scopriamo che le interazioni tra Terra e Universo si sono determinate con noi e attraverso noi. Localizzati criticamente dentro le nostre abitazioni, abbiamo superato le preoccupazioni generative e produttive iniziando a pensarci come elementi di quella materia della quale è intessuta Terra.

La visione di Latour si realizza da terra, ma si estende sulla materia fino a polverizzarla: l'individuo narrato dalle storie aggrovigliate di chi si posiziona nell'ambiente è oramai al tramonto. Tocca fare i conti, insieme a Emanuele Coccia, col fatto che ciò che ci rende vivi è *l'escremento delle piante*; il confinamento si pone, finalmente, come una straordinaria opportunità: quella di sostituire alla propria identità di organismo quella di *olobionte*, un termine introdotto da Lynn Margulis che designa un insieme nebuloso di agenti dai contorni sfumati che permettono a delle membrane di persistere grazie alla permeabilità di ciò che è all'interno verso l'esterno.

L'obiettivo di queste pagine, che via via assumono un tono politico quanto poetico, è quello di scoprire un nuovo paradigma oltre il Nuovo Regime Climatico.

Il movimento che l'autore ci propone è un movimento di dispersione e disorganizzazione: non più l'angoscia dell'uomo moderno di liberarsi dalle catene della *res extensa* – ed incontrare il vero, il principio metafisico di ogni materialità che sembra sfuggirci, ma la necessità di disperdersi

in mezzo alle forze agenti, una nuova consapevolezza: “*scompiagliare, corroborare, complicare le nicchie, le bolle, gli involucri che altri esseri viventi sorreggono, sollevano, mantengono, avvolgono, sovrappongono, fondono con altri esseri viventi: suolo, cielo, oceani e atmosfere compresi*” (p. 88). In tal senso, l’esperienza del mondo non è materiale né spirituale, e non c’è un cammino ontologico da intraprendere per pensare l’essere umano, la sua natura e il suo posto nel mondo – triade ambiziosa che fa da titolo all’opera di Arnold Gehlen del 1940 – ma si tratta di vivere e respirare con Terra, quell’organismo – arcipelago di interconnessioni che creiamo di terra in Terra, un flusso che è “*una pelle di leopardo, un vestito di Arlecchino*” (p. 101).

La domanda che dà il titolo all’opera, *Dove sono?*, diventa più complessa: nel dissolvere ed accartocciare la mappa di ogni territorio, partendo dal divenire-animale, l’autore ci porta infine a riconsiderare il corpo, sia nell’ottica della entità biologica che sottoponiamo ad una cura o ad una seduta di agopuntura, sia in quella di corpo vissuto che la fenomenologia ci insegna a considerare come la totalità della soggettività vista dall’interno, in opposizione alla reificazione del corpo abitato. Occorre considerare il corpo vissuto come l’insieme delle relazioni di agentività presenti nel network di viventi che “*si aggregano provvisoriamente in maniera abbastanza durevole da permettermi di prolungare per un certo tempo la mia esistenza*” (p.118): per l’autore, la chiave del raggiungimento del senso comune resta l’abbandono della soggettività, a patto di non cedere all’affascinante tentazione dell’antiumanesimo, sebbene quest’idea della dispersione del corpo in migliaia di agenti sembri suggerirlo. Con una disamina tra le più riuscite della tensione tra locale e globale, Latour riesce a cogliere le criticità del pensiero globalizzante, intento a tracciare linee rosse e confini entro il grande bordo trasparente di Terra, mentre finge di voler cogliere un’universalità che è, in realtà, una mera costruzione, tanto politica quanto scientifica. Il carattere universalistico di Terra non è quello totalizzante delle scienze dure o della globalizzazione, in cui un singolo caso vale per tutti, ma esso si determina in un incessante flusso, un divenire fatto di agenti che si intrecciano, si diffondono, si contaminano, cospirano, respirano, insieme.

L’applicazione al contesto biopolitico della nozione di *olobionte* sfalda i confini e le linee rosse, mostrando i limiti di qualsiasi concetto di limite, che vediamo piegarsi e distruggersi come la nostra presunta identità monadica di esseri autotrofi.

Non è una sola una visione metafisica quella che l’autore vuole fornirci – lo ammette nelle ultime pagine del testo – l’idea che il confinamento, magistralmente rappresentato da Gregor Samsa che procede creando il proprio spazio *de proche en proche*, sia un modo per sconfinare, ci è

chiaro quando, dalla nostra zona critica, ci rendiamo conto che ogni confinamento deriva dalla necessità di conservare l'ordine politico internazionale, il quale, oramai, è impensabile senza la conservazione di quelle condizioni di abitabilità che la crisi climatica sta costringendoci a considerare. L'ordine mondiale si regge così sul Nuovo Ordine Climatico, e i *due gradi* che ossessionano le nazioni costringono a ripensare alla loro sovranità confinante. L'intento di Latour è, infine, quello di guardare al nuovo network costituito dalle entità eterotrofe come il vero respiro di Gaia, l'unica entità che può definirsi autotrofa, colei che non si può oltrepassare e da cui non si può uscire. In tal senso, la Terra è sovrana e ci confina, ma questo confine non è una prigione, noi ne *“siamo semplicemente avvolti”* (p.119)

Allo spaesamento conseguente alle condizioni di partenza, fa ora seguito un movimento necessario; tramutati in una nuova forma, mescolati con altre forme, non più abili ad andare sempre dritto, come consigliava Cartesio a chi si era perso nel bosco, siamo ora chiamati a disperderci in tutte le direzioni.

Una meticolosa messa in discussione dei cardini del pensiero moderno e del rapporto con la vita stessa: Bruno Latour, scomparso ad ottobre di quest'anno, non ci lascia in eredità una nuova ecologia, ma un nuovo modo di immaginare, pensare, vivere con il pianeta che chiameremo, parafrasando Jacques Derrida: la Terra che dunque siamo.

Arianna Colombo

Recensione a Olivia Laing, *Everybody. Un libro sui corpi e sulla libertà*, Il Saggiatore, Milano 2022.

Può capitare di essere leggeri e pungenti nel pizzicare le corde di eventi passati, pur mantenendo la straziante consapevolezza di perdere qualcosa nel farlo, per rimanere infine ancora un corpo (sessuato), segnato e pieno di dolore.

Può capitare cioè di creare una storia con la stessa malinconia della canzone di Scott Matthew, *Language*, una canzone d'amore che suona come un grido venato che percuote e fa vibrare nuovamente la lingua di due amanti, di due corpi desideranti. C'è chi riesce a stare in questo tipo di atmosfera e preferisce raccontare e raccontarsi a partire da uno spazio ben circoscritto, come una benda sull'occhio sinistro di una bambina, fissata per proteggere la grossa macchia bianca che dipinge la sua cornea. Questa è, ad esempio, la scelta di Guadalupe Nettel ne *Il corpo in cui sono nata*: l'autrice, per raccontare gli sconvolgimenti politici che attraversano gli anni Ottanta e gli spostamenti tra Francia e Città del Messico a cui è obbligata, decide di partire da uno spazio personale preciso ("il decreto materno di essere uno scarafaggio"). D'altra parte, ci sono anche tentativi più obliqui, che percorrono la sottile linea tra storia individuale e storia collettiva non temendo i rischi e le possibilità che si dischiudono; sono le scelte dettate da quella sorta di imprevedibilità che fugge a ogni costrizione progettuale. In questo secondo caso, le scrittrici (o gli scrittori) si affidano alla memoria passata, permeandola con l'indocile spinta di dare una qualche forma al proprio desiderio. È il caso di Olivia Laing in *Everybody: A Book About Freedom*, tradotto nel 2022 da Alessandra Castellazzi per Il Saggiatore.

Olivia Laing racconta il mondo con il mondo *addosso*; per scrivere si serve del proprio corpo, un corpo affetto che tentenna tra una costellazione di storie, teorie e personaggi. La sua scrittura costruisce un paesaggio, componendo una sorta di visione in otto capitoli, otto quadri in movimento, che si premurano di partire tutti da uno stesso luogo della visione: un corpo, "l'esperienza di viverci dentro, di abitare un veicolo catastroficamente fragile, preda inaffidabile di piacere e dolore, odio e desiderio" (p. 15).

Le prime pagine di ogni capitolo – costruite con un breve prelude biografico – fanno spazio alla figura cardine del libro, William Reich, uno psicanalista, “un uomo che dedicò la sua vita a comprendere il legame tra corpo e libertà” (p. 16). È la sua controversa figura a scandire la stesura del testo. Sono infatti numerose e caleidoscopiche le cartografie innescate dall’incontro tra Laing e la storia e il tempo dello psicoanalista austriaco, interpellato insistentemente anche nei preziosi tentativi di affermare quanto sia impossibile disfare un sentimento e distinguere un’estetica e un’etica da una politica legittima o che si vuole come illegittima: ci si riferisce all’arte femminista di Ana Mendieta, di Agnes Martin, dell’irrequieto pittore Philip Guston e alle lotte contro i penitenziari di Malcom X, a quelle di Angela Davis e di molte altre citate. Ma perché usare proprio quest’uomo (notoriamente intrattabile e poco rassicurante) come interlocutore principale?

Si può azzardare che Olivia Laing scriva questo racconto corale sostenendo una storia di stupori impersonali che partono dal corpo, dalle scintille provocate dagli incontri visivi, letterari, poetici e sonori. Il ripetuto richiamo a William Reich si situa proprio in questo crocevia di sorprese, manifestate dall’autrice nel ricorrere, menzionare e consultare l’opera reichiana ogni volta che un corpo si trasforma “da oggetto di vergogna e stigma, in una fonte di forza e solidarietà capace di esigere e attuare un cambiamento” (p. 21); come ad esempio nei citati movimenti di liberazione omosessuale e dei diritti civili o anche nelle lotte contro il razzismo di *Black Lives Matter*. Nel testo di Laing, Reich funge da sismografo – “incredibilmente sensibile all’umore della propria epoca” (p.172) – e viene raccontato in tutte le contraddizioni personali e teoriche: dalle preoccupazioni per il nazismo all’inchiesta della *Food and Drug Administration* negli anni Cinquanta; dal tradimento della madre al matrimonio forzato; dall’insoddisfazione per un approccio alla salute mentale puramente freudiano all’incontro con le teorie marxiste per la lotta per una sanità aperta alle classi operaie; dall’intuizione di una “corazza caratteriale” dei soggetti alla “potenza orgastica”; dall’impeto per un mondo sessualmente libero al rifiuto della presa in cura di Alain Ginsberg perché omosessuale. Laing percorre attentamente i nodi di questa biografia per farla debordare in altre vite, altre lotte, come per riportare all’attenzione l’impossibilità di rimanere immuni agli effetti del potere, alla controversia che tenta di distinguere assoggettamento e soggettivazione.

Cosa ci raccontano i nostri corpi? Quella di Laing è forse, più che una questione, una richiesta, il desiderio di rintracciare le falde di un possibile fallimento in ogni grido di libertà. Ma è anche un invito a non pensare di essere arrivati a un qualche traguardo, preferendo farsi catturare dall’unica “certezza del cambiamento corporeo, la mutazione e la dissolvenza del tutto, materia che danza nel tempo” (p. 146). Si può pensare a questo

testo come a una sorta di catalogo che raccoglie le impronte lasciate da *ogni* corpo citato, montato su una pellicola che può imprimersi anche sulla pelle di chi legge.

Ma non è solo una questione epidermica: usare la dibattuta storia di William Reich (talvolta forse pure in eccesso), tra il 2015 (l'anno della cosiddetta "crisi dei rifugiati") e i "primi casi di Covid-19" (arco di scrittura subito espresso in esergo dall'autrice) significa probabilmente voler accogliere una storia recalcitrante. Laing decide di toccare tra le trame del corpo – *fil rouge* del testo – una serie di questioni spinose che non si sono pacificate nel proprio presente: dai molti e perpetuati casi di violenza sessuale, istituzionale e geopolitica alle questioni della salute e della malattia, della protezione e della sicurezza. In *Everybody*, Olivia Laing sceglie di addentrarsi, di immergersi con tutto il corpo nella storia; non pretende di avanzare (o decostruire) le formulazioni di una saggistica illustre, pur citandola. Ciò richiede una fatica nuova, una postura e un impegno specifici: accogliere nel corpo del testo qualcosa di scomodo, poco docile e non lineare, far esplodere le contraddizioni dei corpi, mantenere le incongruenze tra i piani collettivi rivoluzionari e il movimento quotidiano e personale di un corpo, il quale talvolta – in una città, istituzione, relazione o lotta – può inconsapevolmente agire da oppressore.

Siamo tutti incastrati nei nostri corpi, cioè incastrati in una griglia di idee contrastanti su cosa significano quei corpi, cosa sono capaci di fare e cosa hanno il permesso o il divieto di fare. Non siamo solo individui, affamati e mortali, ma anche tipi rappresentativi, soggetti ad aspettative, richieste, divieti e punizioni che cambiano enormemente a seconda del genere di corpo che ci ritroviamo ad abitare (p. 178).

Cosa succede quando diventano labili quei confini tra il *trattamento* e il *trattenimento* di un corpo? Olivia Laing non vuole *risolvere* il dilemma, preferisce rimanere in un racconto "a contropelo", che si aggrappa alla necessità di un dialogo tra gli autori/artisti e le autrici/artiste citate, tra la stessa scrivente e lo sfondo che ha attraversato e abita, tra il testo e un lettore o una lettrice. In questa precisa scoperta consiste l'approccio originale di *Everybody*: si può abbandonare il desiderio esaustivo del narrare e tentare di comprendere "un linguaggio inarticolato", "la lingua testarda ed elusiva parlata dal corpo" (p. 34), senza con ciò eludere la domanda che ci si pone.

Le parole dell'autrice si fanno spazio in queste traiettorie scaltre, nella tensione a trovare un piccolo luogo dove dare corpo alla voce per raggiungere l'orecchio di un'altra o altro, distante, prossimo, giovane, vecchio.

La cifra di Laing, in questo libro, è proprio quella di trattare il corpo come un luogo, un luogo che oscilla quasi instancabilmente tra controllo e liberazione, senza la paura di costruire una *fabulazione critica*, a partire da un artificio che si fa sfondo: il proprio sentire.

È questa la forza rilanciata dal testo a chi legge, districata nell'audace e un poco sfacciata proposta di raccontare le vite di una storia già raccontata, come se Olivia Laing volesse costruire un'altra immagine, un'altra lingua, un'operazione simile a quella di Kara Walker nelle *silhouette* di *Gone, An Historical Romance of a Civil War as It Occurred Between the Dusky Thighs of One Young Negress and Her Heart* (1994). È un movimento che ricorda le parole di bell hooks nel suo rinomato *Elogio al margine. Scrivere al buio*: "Parole private in un discorso pubblico, irruzioni dell'intimità, che creano un altro testo, uno spazio che consente di riscoprirmi fino in fondo nella lingua". L'apparente linearità del testo di Laing cede in questa serie di irruzioni, come fossero delle produzioni di spazi, una sorta di involontario promemoria al fatto che "rifare il mondo è possibile. Quello che è impossibile è dare per scontato che ogni cambiamento sia permanente" (p. 298). Per questo è utile stare su una falsariga nel leggere *Everybody*, come suggeriscono le immagini (principalmente fotografie di donne e uomini o opere citate) che intervallano la fine e l'inizio di ogni capitolo. Forse l'autrice ci sta invitando ad ascoltare il testo piuttosto che leggerlo, a seguire "solo una sensazione" (p. 297). L'ultimo capitolo, *22nd Century*, dedicato alla voce che "passa dalla ghiaia al miele e viceversa" di Nina Simone, è il gesto finale che chiude i numerosi sforzi di risentire "il peso della storia [che] risiede nei nostri corpi" (p. 299).

Libertà non significa sbarazzarsi del peso del passato. Significa guardare al futuro, *sognare* tutto il tempo. Un corpo libero non deve essere necessariamente intero o inviolato o inalterato. Cambia, cambia, cambia sempre, una forma fluida dopo l'altra (p. 300).

Se il corpo è inizialmente raccontato "come un magazzino di angoscia emotiva" (p. 13), sul finale Olivia Laing si trasforma con il testo. Un corpo può disimparare – e a volte persino sfilacciare – le abitudini di uno stare: può farsi largo fino a parlare un'altra lingua, sentire un altro dolore, immaginare di essere altro. Si tratta allora di usarlo come uno spazio, avere cura di tutte le relazioni che lo rendono tale e, nelle parole di Nina Simone in un'intervista radiofonica del 1969, avere un'insaziabile fantasia verso il dovere di riflettere sulla realtà in cui viviamo (p. 288). E se questo corpo *cambia, cambia, cambia sempre* è bene essere pronti e pronte anche all'atrito con tutte quelle condizioni e variazioni che fanno e vincolano questo corpo. Possono inchiodarci, segnarci, e per fortuna alcune volte accenderci come in certi incontri inaspettati. *Everybody* è ogni corpo tra altri corpi.

Rossana Menghini

Recensione a Antonio Cecere (a cura di), *Napoli capitale dei lumi. Scienza, economia e politica*, Castelvechi, Roma 2022.

Il volume curato da Antonio Cecere *Napoli capitale dei lumi. Scienza, economia e politica* (Castelvechi 2022) e comprendente inoltre i saggi di Antonio Coratti, Valentina Sperotto, Dionysis G. Drosos e Paolo Quintili si pone come obiettivo quello di scandagliare il panorama illuministico della Napoli settecentesca, prendendo in esame il pensiero di autori quali Giambattista Vico, Antonio Genovesi, Ferdinando Galiani e Mario Pagano e contestualizzandolo all'interno del panorama filosofico europeo dell'epoca, al fine di restituircene un quadro quanto mai attualizzante.

In apertura della raccolta è posto il contributo di Antonio Coratti *Napoli tra scienza e storia. Vico lettore di Bacone*, in cui si approfondisce l'apriorità del concetto di senso comune dapprima in quanto *pregiudizio* necessario a quella "sensibilità che opera istintivamente e in modo estemporaneo" (p. 21), a costo d'incorrere nell'errore e responsabile di quella produzione del reale impossibile al monopolio dell'*esprit de géométrie* cartesiano; in secondo luogo, secondo l'accezione vichiana di più ampio respiro per cui esso risulta essere "sentito da tutto un ordine, da tutto un popolo, da tutta una nazione o da tutto il genere umano" (p. 22). Da questa visione del senso comune in quanto fonte perennemente generante si diparte il primo dei due argomenti principali affrontati nella miscellanea, ossia quello concernente il diritto naturale delle genti, in quanto soluzione valida per tutte le faccende umane nella loro molteplice occorrenza. D'altronde la tendenza in ambito scientifico a rintracciare una regola soggiacente alle varie declinazioni del reale, nonché a perseguire la giustezza della legge e, addirittura, del sistema economico, è risaputamente da considerarsi connaturata al secolo ribelle.

Come illuminato da Paolo Quintili nel suo saggio *Diderot, Genovesi, Galiani: un trio filosofico napoletano* è in effetti proprio a una riduzione all'essenza del corpo normativo, che ne permetta una maggiore e più versatile applicabilità a seconda delle circostanze, e che non si riduca a una vuota rappresentazione formale della legalità, che tende l'ideale politico-giuridico di Diderot. Alla base del suo operato filosofico sus-

siste la volontà di mettere in atto le condizioni più adatte per la produzione “di quell’atto puro della volontà generale” orientato all’agire nel giusto. Questo accomuna il *philosophe* all’abate titolare della prima cattedra di Economia politica del continente, nonché promotore di una filosofia “*tutta cose*”, che si adoperi concretamente per il raggiungimento della felicità del genere umano e della giustizia sociale e, soprattutto, all’allievo Galiani, che, seppur promotore di un’economia anch’essa all’insegna del proteismo, ebbe modo, in qualità d’ambasciatore del Regno di Napoli a Parigi, di aprire gli occhi alla *lumière* circa le falle del sistema economico alla base della concezione neoliberale promossa dai cosiddetti *Économistes*, ossia i fisiocrati sostenitori del *laissez-faire laissez-passer* e dell’abolizione dei dazi e di ogni vincolo posto dallo Stato all’attività commerciale.

Ed è proprio di economia, ovvero del secondo dei due temi che principalmente animano la raccolta, che tratta l’interessante, avanguardistico – nell’ottica della Napoli del Settecento e, data la visione auspicabile, forse non solo – saggio di Valentina Sperotto *Pace, guerra e commercio nelle Lezioni di economia civile di Antonio Genovesi: un confronto con Montesquieu e Hume*. Ad essere particolarmente messa in evidenza dall’autrice è “la capacità del commercio di addolcire i costumi e di costituire un fondamentale sostegno al mantenimento della pace tra le nazioni” (p. 28). Questa funzione edulcorante del commercio lo renderebbe anzitutto sintomo inequivocabile di democrazia, in quanto, facendo ricorso ai nuovi metodi finanziari disponibili, esso risulterebbe contrario a qualsiasi ingerenza dispotica sui beni del suddito; in secondo luogo, varcando lo scambio i confini dello Stato, esso contribuirebbe inevitabilmente alla mitigazione delle tensioni e al mantenimento della pace tra stati. Come infatti sottolineato nel saggio, pur non unendo gli individui privati, il libero commercio genererebbe secondo Montesquieu “un sentimento di precisa giustizia” contrario alla tendenza alla sopraffazione e al brigantaggio, nonché l’avvento di una “nuova razionalità politica” caratterizzata dalla “possibilità di un’autolimitazione del potere dovuta all’interiorizzazione delle norme economiche” (p. 31). Quanto invece a Hume, ciò che principalmente ne fece un modello per Genovesi, seppur entro i limiti imposti dal differente *status* inglese e napoletano, fu la concezione pratica del commercio come di un mezzo assimilabile all’industria, nella sua capacità di canalizzare le passioni e le energie degli agenti *operanti*.

L’abate napoletano, rielaborando le nozioni di cui si fanno portatori i due colleghi, nonostante si dedichi in alcuni capitoli delle sue *Lezioni* ad analizzare tutti gli ostacoli al libero commercio che occorre eliminare affinché questo possa galoppare come “un generoso cavallo” (p. 46), cerca, però, come sottolineato da Dionysis G. Drosos nel suo saggio *Genovesi*

e *Vulgaris*, un incontro incompleto. Alcuni aspetti dell'influenza dell'Illuminismo napoletano sull'Illuminismo neoellenico, una "via media" (p. 55) una sintesi tra idee moderne e valori cattolici, raggiungibile solo attraverso "un incessante lavoro interno di moderazione e bilanciamento di affetti e passioni" (p. 58), piuttosto che mediante l'ausilio di regole morali imposte dall'alto. Questa potenzialità al contempo produttiva e autoregolamentatrice della massa, che istintivamente potremmo accostare al vulcanismo della materia spinoziana, trova estetico – se non estatico – riscontro in una delle raffinate osservazioni di Goethe sulla città di Napoli: "Il trovarsi in mezzo a una massa così innumerevole e perennemente agitata è straordinario e insieme salutare. Come tutto trascorre in impetuoso disordine, e come tuttavia ognuno sa trovare la propria via, la propria meta!"¹

La percezione di questo *pathos*, al contempo controllato e diffuso, allontana però la concezione di Genovesi, assimilabile per certi versi a quella di Montesquieu, dall'elitarismo diffuso proprio della filosofia di *Vulgaris*, che invece investe di una funzione educatrice solo la Chiesa e le autorità statali e si riflette, ad esempio, sull'uso di un greco attico antico inaccessibile ai più. Questa è una delle principali differenze tra *Vulgaris* e Genovesi, il quale invece elegge a veicolo delle idee illuministiche un linguaggio semplice, teso a risvegliare la responsabilità di ognuno nella produzione del reale.

Ma, come sottolineato da Cecere nel suo saggio *Mario Pagano e il paradigma repubblicano: fra (aspirazioni di) riforma e (necessità della) rivoluzione* posto a chiusura della miscellanea e a introduzione del testo del *Progetto di Costituzione* del 1799, pubblicato per la terza volta nella storia dell'editoria italiana (le precedenti pubblicazioni risalgono al 1958 e al 1994), una buona dose d'elitarismo è rintracciabile anche nel processo di diffusione delle idee illuministiche nella Napoli settecentesca. Anzitutto, la sua presenza a monte dell'illuminismo napoletano è comprovata dall'azione del riformismo borbonico, responsabile *ad exemplum* della futuristica esperienza di San Leucio. Bisogna inoltre rammentare la presenza di molteplici logge massoniche, tra cui, come opportunamente ricordato da Cecere, la loggia della Philantropia, fondata nel 1787 da Friedrich Münter. In una lettera del settembre '87, Tommasi menziona anche una serie di personalità napoletane con cui Münter entrò in contatto e che, per lo più, si rivelarono sorprendentemente poco interessate al *côté* occultista che mandava invece in visibilio le corti di mezza Europa, prestando invece particolare attenzione al potenziale valore aggiunto racchiuso nelle idee propagate dalla massoneria mitteleuropea. Tra queste spicca

¹ J. W. Goethe, *Viaggio in Italia*, Mondadori, Milano 1983, p. 233.

la figura di Gaetano Filangieri, di cui Münter fece tradurre in danese *La scienza della legislazione* e con cui entrò in contatto anche un altro celebre massone: Goethe, per l'appunto, che ce lo descrive come uno "di quei giovani degni di stima che hanno di mira la felicità degli uomini, non disgiunta da un'onorevole libertà"².

Eppure, a uno sguardo attento, l'influsso trascendentale tipico di un certo illuminatismo germanico trova riscontro addirittura nel *Progetto di costituzione* del 1799. Infatti, laddove Cecere ravvisa un "passaggio che pone più di qualche inquietudine conoscendo la cultura e la devozione popolare del popolo meridionale dell'epoca" (p. 126), ossia quando all'interno del testo costituzionale si accenna alla presenza di un Essere supremo, che fungerebbe da garante esterno a un patto *inter pares*, si potrebbe piuttosto riconoscere, aderendo a quanto teorizzato da René Girard nel classico *La violenza e il sacro*, un dispositivo diffuso nella filosofia illuminista di stampo non prettamente parigino, anch'esso testimonianza dell'intuizione dell'immanenza della dinamica sacrificale – e quindi della necessità della "veglia" di un *terzo* a calmierare la violenza fra prossimi – connaturata alle varie declinazioni dell'*operari* nella società umana sin dagli albori. L'immagine della "Napoli di San Gennaro" che ci restituisce il *Progetto di Costituzione* risulta quindi intelligente e in grado di calibrare anche in questo, a maggior ragione nella misura in cui l'entità di questo Essere supremo non è in alcun modo specificata o ricondotta a un'istituzione particolare all'interno del testo, in cui, anzi, si tiene a sottolineare la non interferenza dello Stato con le idee religiose e con la spiritualità dei giovani.

Ed è proprio l'educazione dei giovani, fondamentale alla creazione di un popolo realmente sovrano, in quanto consapevole dei propri interessi, ad assumere un ruolo di primaria importanza nella società immaginata nel testo costituzionale. Essa è vista come uno dei modi in cui si esplica la *fraternité*, il soccorso alla condizione altrui. Vi è poi un altro punto saliente, dati i recenti dibattiti concernenti il merito, ovvero l'Art. 9 del *Progetto*, che vede la resistenza "a colui che impedisce il libero esercizio delle proprie facoltà come un diritto dell'uomo" (p. 151). Sempre a proposito di giustizia sociale, è inoltre interessante notare come nel testo si parli, oltre che di distribuzione equa delle risorse, anche di tassazioni proporzionali al patrimonio, per non parlare, poi, dell'importanza attribuita all'integrità morale del cittadino eleggibile e del pacifismo inevitabilmente costitutivo di una società benestante.

Insomma, la raccolta comparsa nella collana *Filosofia e pensiero critico*, oltre a essere ben scritta e armonizzata nei contenuti, ci informa compiu-

² Ivi, p. 212.

tamente circa l'atmosfera filosofica partenopea del XVIII secolo, ma ci fornisce anche degli strumenti atti ad informare la realtà presente. Leggendo il testo costituzionale della Repubblica del '99, si è infatti invitati a riflettere su argomenti che impegnano anche le politiche e i dibattiti attuali, come se si potessero osservare da un punto di vista *super partes*.

