

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Cadenze. Note filosofiche per la postmodernità

This is a pre print version of the following article:

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/150516> since 2016-06-16T17:31:24Z

Publisher:

MIMESIS

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO

This is an author pre-print version of the contribution:

ANDREA POMA, Cadenze. Note filosofiche per la postmodernità,

Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2014, 360 pp.

The definitive version is available at:

<http://mimesisedizioni.it/cadenze.html>

ANDREA POMA

CADENZE

Note filosofiche per la postmodernità

A Ilaria

*Insieme a lei,
nella cadenza di Montparnasse,
abbiamo vissuto e viviamo
il contenuto di questo libro*

INDICE

PREFAZIONE

I TEMA

Cadenza 1 *Sehnsucht* della forma. Hermann Cohen nel postmoderno

Cadenza 2 Le passioni nel postmoderno

Cadenza 3 L'idealismo critico ai tempi della differenza

Cadenza 4 Natura del pensiero non rappresentativo

II TEMA

Cadenza 1 Unità del cuore e Io infranto – Una lettura postmoderna della dottrina buberiana del male

Cadenza 2 Sensi di colpa, colpa e peccato. L'uomo contemporaneo e il pensiero di Buber

Cadenza 3 “Dal muro specchietto favella”. La menzogna della coscienza borghese e l'errare del soggetto infranto

III TEMA

Cadenza 1 La differenza etica. Sapienza sotto il sole e sapienza del cuore

Cadenza 2 Lo humour come segno di storia

Cadenza 3 Fine della fondazione sacrificale. Un sogno di Michel Serres

Cadenza 4 Santo vs sacro. Spunti per una riflessione

Cadenza 5 La sacralità della seconda natura, ovvero il capitalismo trionfante

CADENZA AL POSTO DI UNA CONCLUSIONE

Facciamo l'uomo

PREFAZIONE

Le denominazioni date dai contemporanei o dai posteri alle diverse epoche culturali sono in genere inadeguate o solo parzialmente adeguate; ciò a causa dell'inevitabile distorsione della prospettiva degli uni come degli altri. Talvolta i posteri, nel guardare indietro alle culture passate, peccano di un senso di superiorità, per il quale le definiscono con sufficienza (es. medioevo), talvolta invece, per un senso di inferiorità, le idealizzano (es. classicità greca o romana). I contemporanei, poi, per il fatto di sentirsi parte di una cultura nuova, hanno spesso trasferito comprensibilmente nel nome questo fascino della novità, accompagnato dalla speranza e dal progetto (es. modernità, illuminismo).

Tra tutte le denominazioni, poi, quella che è stata adottata ed è in uso per indicare la cultura contemporanea: postmodernità o postmoderno, sembra senz'altro essere la meno significativa e la più infelice. Pare anzi che non si tratti di un vero e proprio nome, dotato di un significato specifico, ma piuttosto di un segno sostitutivo di un nome, quasi di un'indicazione provvisoria, in attesa di una denominazione adeguata: il rimando al nome della cultura precedente, con l'unica indicazione della posteriorità, sembra non portare in sé nessun indizio della novità caratterizzante questa cultura.

Ma si tratta di un'apparenza. A mio parere proprio questa sola ed unica indicazione della posteriorità è piena di significato ed esprime convenientemente la radicale novità della cultura contemporanea. Mai una cultura aveva definito se stessa per la propria posteriorità. E' anzi perfino difficile immaginare come una cultura possa pensare se stessa senza riferimento al futuro, a un progetto, a un programma, senza un fine né un orizzonte. Eppure questa è proprio l'assoluta e caratteristica novità, almeno immediata, della cultura contemporanea. Il riferimento al passato, poi, in questa denominazione, è allo stesso tempo debole e forte. Debole, in quanto si tratta di una generica indicazione di posteriorità, senza ulteriori determinazioni del rapporto con il passato. Forte, perché proprio questa indeterminazione e genericità esprime una intenzionale sottovalutazione del rapporto con la precedente cultura moderna: sottovalutare, prendere in scarsa considerazione il rapporto con qualcuno o con qualcosa può essere (e in questo caso è) il modo più radicale per segnare la propria distanza ed estraneità.

Vi sono molti modi di rapportarsi a ciò che viene prima, o comunque a ciò che è altro. Vi sono modi che sottolineano la continuità, la discendenza, l'eredità, la comunicazione; altri che accentuano la diversità, la differenza o anche l'opposizione. In tutti questi casi, nelle forme positive, come in quelle critiche o oppostive, si tratta sempre di relazioni forti con l'altro. L'estraneità, l'alienità, l'oblio esprimono al contrario l'indebolimento della relazione con l'altro, sino al limite della sua assenza. Certo, di fronte alla grandezza, all'ampiezza, alla profondità di significato della modernità, sarebbe impensabile che il mutamento culturale possa essere avvenuto, semplicemente e brevemente, per oblio. Infatti non è così: il postmoderno non è la

cultura che ha soppiantato il moderno; esso si è piuttosto insediato nello spazio vuoto creato da un lungo, complesso e radicale processo di distruzione del moderno, operato dalla modernità stessa al proprio interno e nei propri confronti. Il postmoderno non avrebbe potuto certamente sorgere se, alle sue spalle, non avesse la complessa e radicale critica della modernità, che ha caratterizzato la cultura europea dalla fine dell' '800 alla metà del '900 circa. Molti filosofi, su presupposti diversi e con modalità differenti, hanno partecipato ad una medesima, vasta operazione di critica radicale della ragione astratta, totalitaria e strumentale, in nome di un "nuovo pensiero", più aderente alla vita o espressione esso stesso della vita concreta (intesa questa nei modi più differenti: esistenziale, biologico, psichico, storico-politico, ecc.). Allo stesso tempo, si cercava la strada per un pensiero che, liberato dalla cattiva razionalità, giungesse a pensare l'impensato, o anche l'impensabile. Questa radicale critica filosofica si inseriva in un movimento culturale più ampio, che comprendeva anche la decostruzione e la dissoluzione della forma, in campo artistico, la discussione e l'indebolimento dei fondamenti, in campo scientifico, la critica e la distruzione dei modelli borghesi, in campo morale, politico, economico, religioso. Questo movimento culturale, così ampio e complesso da costituire un'atmosfera comune per teorie anche molto differenti tra loro, è ciò che chiamerei l' "antimoderno", perché pur nel suo carattere critico e dissolutorio delle strutture in cui identificava la "modernità", anzi proprio per questo suo carattere critico, e in alcuni casi dialettico, esso era ancora a tutti gli effetti un momento della modernità stessa. Se si vuole considerare il postmoderno come erede dell'antimoderno, ciò non può essere inteso nel senso della continuità: il postmoderno, infatti, è effettivamente altra cosa, innanzitutto perché rifiuta esplicitamente il carattere critico, che qualificava l'antimoderno e ne faceva appunto ancora un momento della modernità. Il postmoderno può essere considerato erede dell'antimoderno solo nel senso che sorge sugli esiti di quello, nello spazio culturale vuoto lasciato dall'opera distruttiva (per altro significativa, necessaria e inevitabile) portata a termine da quello: la caratteristica peculiare del postmoderno, è la convinzione entusiastica e dionisiaca di potersi insediare in quel luogo vuoto di ogni forma, lasciato dalla distruzione del moderno, per dar luogo a una cultura che, forse per la prima volta nella storia, non si costituisca su nuove forme, nuovi fondamenti e nuovi modelli, ma si costituisca come totale emancipazione da ogni forma e da ogni fondamento.

Come si vede, l'indicazione "post-", che entra in modo caratteristico nella denominazione della nuova cultura, nonostante la sua indeterminatezza e genericità, anzi proprio per esse, esprime una forte rottura con la modernità, la più forte e la più radicale possibile: il rifiuto di qualunque ulteriore considerazione o confronto, il disinteresse e l'oblio radicale¹. Con ciò, però, la nuova cultura esprime anche una chiara determinazione della propria novità: una novità assoluta, nel senso letterale del termine, senza confronto, rapporto o legame con altro. Ciò pare ed è evidentemente

¹ Cfr. J.-F. LYOTARD, *Le Postmoderne expliqué aux enfants. Correspondance 1982-1985*, Éditions Galilée, Paris 1986, p.126.

un'aporia: una delle tante su cui si costruisce il postmoderno, che coerentemente (mi si passi l'ironia dell'espressione), fa dell'aporia una delle sue strutture principali.

E' chiaro che il "novum" assoluto, senza rapporti con il passato, per ciò stesso si nega anche ogni rapporto con il futuro, ogni significato teleologico, ogni orizzonte programmatico; esso inoltre, per non essere tra un passato e un futuro, non ha propriamente (almeno nel senso moderno del concetto) nemmeno un presente. Di ciò dovremo occuparci più a fondo.

E' forse ora opportuno che io faccia un passo indietro, poiché, volendo iniziare *in medias res*, ho lasciato che il postmoderno irrompesse sulla scena con la connotazione indiscussa di una "nuova cultura". Ciò tuttavia è tutt'altro che universalmente riconosciuto e, se l'argomentazione di questa affermazione dovrà risultare attraverso l'intero percorso che mi propongo di svolgere, l'assunzione iniziale di questa ipotesi, deve essere, se non immediatamente giustificata, almeno spiegata dal punto di vista soggettivo. Il postmoderno si è presentato a me, come credo a molti altri, come un tema filosofico. Di esso parlavano, infatti, un certo numero di libri, apparsi per lo più tra gli anni '60 e gli anni '90 del secolo scorso. Ovviamente, fra questi libri, ve ne erano di migliori e di peggiori, di consistenti e di inconsistenti, ma, in generale, si presentavano tutti come assai astrusi rispetto al tradizionale argomentare filosofico. La prima reazione fu per me, come credo per altri, di sufficienza e di indifferenza verso quella che sembrava solo una nuova moda, intenzionata a sorprendere, più che a dimostrare e a convincere. La mia prospettiva è cambiata quando ho incominciato ad associare la considerazione di quelle teorie con la constatazione dei profondi cambiamenti nella mentalità comune, nell'organizzazione sociale, nei comportamenti individuali e di massa. Sempre più evidente e incontestabile appariva la constatazione di profondi e radicali cambiamenti culturali, che investivano non solo il mondo separato e intellettualistico delle teorie, ma l'intera società e la mentalità individuale e collettiva. Si presentava insomma in modo ineludibile l'ipotesi di un radicale cambiamento culturale complessivo, che richiedeva di essere percepito, compreso, interpretato. Alcuni di quei libri, di notevole qualità filosofica, si dimostravano capaci di interpretare questa nuova cultura, di formularne un'analisi e una teoria e di proporla in modo programmatico. E' evidente che in questa nuova prospettiva, non più come sofisticate e gratuite costruzioni intellettuali, ma come teorie di una nuova realtà culturale, ben più ampia dei loro confini, coinvolgente l'intera realtà individuale e sociale, essi assumevano un'importanza e un interesse del tutto nuovo e meritavano di essere letti e meditati, in un continuo confronto con l'osservazione e l'esperienza dei fenomeni diffusi nel costume e nella mentalità comune.

La letteratura filosofica sul postmoderno, come ho detto, ebbe una vita piuttosto breve: la produzione più significativa, infatti si ebbe tra gli anni '60 e gli anni '90 del secolo scorso. Ciò sembrerebbe suggerire che, contrariamente a quanto ho detto sopra, si trattasse solamente di una moda passeggera ed effimera. Ma le cose non

stanno così. L'ipotesi di cui sono convinto, e su cui si reggono le riflessioni che seguiranno, è che il postmoderno rappresenti veramente una nuova cultura, un vero e proprio mutamento culturale radicale ed epocale, di cui oggi e ancora per un certo tempo stenteremo a comprendere tutta la portata. Se la letteratura filosofica sul postmoderno ha avuto vita e visibilità così breve, vi sono motivi precisi e specifici. Certo non si può spiegare questo fenomeno semplicemente con la morte dei grandi autori che l'hanno prodotta, o della maggior parte di essi: resterebbe infatti da spiegare perché altri non ne sono sorti, capaci di continuare il loro lavoro. Il motivo principale è piuttosto, a mio avviso, l'intima contraddittorietà di quella letteratura, necessaria e inevitabile, e quindi il suo destino, consapevolmente accettato, di esaurirsi, anzi di negarsi.

Possiamo infatti distinguere diversi generi di letteratura sul postmoderno. Vi sono saggi che hanno cercato di descrivere, analizzare e comprendere la nuova situazione culturale, altri hanno proposto linee programmatiche per questa nuova cultura, altri infine hanno tentato di esprimerla, si sono cioè presentati come testi postmoderni. Vi sono poi gli scritti polemici e critici contro il postmoderno, che, per quanto siano talvolta interessanti e quindi debbano essere tenuti in debita considerazione in un discorso complessivo sul postmoderno, tuttavia proprio per il loro atteggiamento polemico, non possono essere considerati espressione del postmoderno. E' chiaro che la distinzione dei vari approcci sopra elencati non è così netta e schematica e che i testi spesso partecipano più o meno di tutte quelle prospettive; si può tuttavia constatare in ogni testo una diversa accentuazione dell'una o dell'altra prospettiva nell'intenzione complessiva del discorso. Ora, i testi che, nel periodo sopra indicato, hanno presentato la cultura postmoderna erano per lo più testi espositivi, analitici o programmatici, e quindi, per necessità, *non erano testi postmoderni*. Essi si assumevano il compito, necessario e importante, di descrivere la nuova cultura, di definirne i caratteri e quindi anche le differenze da quanto precedeva, di argomentarne la novità, inevitabilmente anche per differenza da quanto veniva prima. Il "post" che essi indicavano, insomma, non poteva prescindere da una ricapitolazione dell'"ante", che lo aveva reso possibile: quei libri, già solo per il fatto di essere libri e poi per il compito che si erano assunto, partecipavano ancora in modo rilevante della "modernità", a cui volevano indicare la nuova cultura postmoderna, in cui essi stessi tendevano con urgenza a trapassare rinnegandosi. Esaurita la sua funzione, di "spiegare il postmoderno ai bambini", questa letteratura si è esaurita, per lasciare spazio a testi postmoderni. Se questi saranno ancora "filosofia", nel senso tradizionale del termine, o se saranno nuovi anche in questo senso, non si vede ancora chiaramente. Già nelle arti, del resto, le tradizionali distinzioni di genere, tra pittura, scultura, architettura, poesia, romanzo, teatro, musica, ecc., hanno perso da tempo i loro confini. Forse anche le scienze sono destinate a sviluppi ben lontani dalle classificazioni tradizionali. Perché la filosofia dovrebbe restare immutata, in mezzo al cambiamento complessivo? Questo è uno dei tanti aspetti della cultura nuova che non si sono ancora configurati chiaramente e su cui ogni previsione è priva di significato: la cultura stessa produrrà a poco a poco i propri modi di espressione e quando questi avranno vita compiuta saranno anche riconosciuti come i più adeguati e persino come

i più ovvi.

Diverso è l'approccio che io qui mi riprometto. Provenendo da una formazione moderna, che mi ha offerto contenuti e metodi di grande significato, ai quali resto legato per formazione e per convinzione, il mio approccio al postmoderno non è lo slancio entusiastico verso la cultura dell'emancipazione da ogni forma e da ogni razionalità; al contrario, io mi pongo di fronte al postmoderno come un moderno, che non rinnega affatto la propria cultura, ma che, proprio per la criticità che questa cultura gli ha insegnato, percepisce che nella nuova situazione culturale tutto va ripensato e ridiscusso, perché la riflessione filosofica, come ogni tipo di elaborazione culturale, possa parlare ancora nel tempo attuale e al tempo attuale. Non è affatto necessario rinnegare la modernità per accorgersi di partecipare oggettivamente, volenti o nolenti, alla nuova cultura postmoderna, che non solo ci circonda ma entra ormai anche a far parte di ciascuno di noi. Il rifiuto catoniano del nuovo in nome del buon tempo antico, la polemica rancorosa contro l'inconsistenza della nuova cultura, misurata con fallacia intenzionale sul metro della vecchia, lo stolido proseguire nella via vecchia, candidamente impermeabili alle nuove condizioni, sono atteggiamenti acritici, quindi non moderni, insulsi e per di più illusori. Acritici, perché la convinzione del valore di ogni cultura, di quella moderna in particolare, che più di ogni altra ha fatto della criticità l'anima della verità o almeno della ricerca di essa, non si difende blindando le forme passate della sua elaborazione e maturazione, ma piuttosto spalancandole alla possibilità di procedere oltre se stesse in un vitale confronto con il vivente sviluppo storico e culturale. La *querelle des anciens et des modernes*, insomma, si è svolta una volta sola, nel Seicento, con il prevalere dei moderni: sarebbe assurdo riproporla ora da parte dei moderni, assumendo per di più, nei confronti dei postmoderni, il ruolo di "*anciens*", che essi stessi hanno negato e sconfitto. Insulsi, perché coloro che condannano, sottovalutano o rimuovono il mondo, i tempi, la cultura contemporanea, oggi come sempre, condannano solo se stessi a non comprendere, a non interloquire, a non agire, insomma a procedere in un gioco ormai senza senso. Illusori, perché anche chi non accetta la nuova cultura ne è tuttavia inevitabilmente partecipe e il non esserne soggettivamente consapevole non evita il radicale cambiamento di significato della sua stessa posizione. E' sin troppo facile constatare che i fondamentalisti, i reazionari, gli impassibili accademici oggi svolgono inconsapevolmente con i loro interventi un ruolo assai differente da quello che intendono svolgere. Per fare un unico esempio, è ovvio che la strenua difesa fondamentalistica di un'ideologia, che nella radicale e conflittuale dialettica delle ideologie dell'età moderna rappresentava ed era effettivamente un'affermazione culturale, politica o religiosa forte, sino alla potenza effettiva del dogmatismo, oggi, nella indifferenza e nello scetticismo ideologico, può tranquillamente essere accolta o anche sollecitata in una discussione televisiva o inserita in una contaminazione artistica o appesa al collo ed esibita in una *performance* mediale, contribuendo, talvolta contro l'intenzione di colui che in modo troppo miope la sostiene, al risultato relativistico e quindi radicalmente antiideologico dell'insieme.

In breve, si potrebbe dire che l'approccio che io mi propongo si può riassumere, con una qualche semplificazione, nella domanda: *che cosa può dire un moderno nella*

cultura postmoderna? Non si tratta solo del proposito superficiale di una frettolosa revisione esteriore, di un aggiornamento cosmetico, per rendere accettabili alla “moda” attuale contenuti e metodi precedenti, senza cambiare nulla. Questo si vede fare spesso nella vita comune e talvolta anche nei libri di filosofia, ma produce solamente una retorica ancora più stucchevole di quella fondamentalista. Non si tratta, d'altra parte, di tentare di riciclare se stessi, abbandonando la vecchia nave che affonda e cercando di confondersi con la ciurma di quella nuova, imitandone gesti e accenti culturali. Anche questo si vede fare e se ne ha un'impressione di squallore: chi non è stato capace di fare propri i tesori stivati nella nave su cui ha compiuto gran parte della sua traversata, tanto da potersene distaccare, transfuga, senza alcuna difficoltà, per stabilirsi sul nuovo ponte come su quello vecchio, che garanzie dà di poter far parte effettivamente del nuovo equipaggio, di integrarsi effettivamente e di collaborare effettivamente per una nuova navigazione? Qui si tratta di ben altro, si tratta di un cambiamento di linguaggio, di concetti, di categorie, sostanziale, radicale, incondizionato, nella fiducia che i contenuti autentici, che i metodi solidi, o almeno il loro senso profondo, hanno una validità permanente, che non può andar perduta, a condizione di essere capace di interpretarsi e di dirsi in ogni tempo nel modo giusto. Pier Paolo Pasolini espresse con chiarezza questo atteggiamento serio nel mirabile apologo incastonato nel suo film del 1966, *Uccellacci e uccellini*.

E' probabile che un discorso così impostato risulti sin da queste prime righe inaccettabile per la gran parte dei teorici del postmoderno, poiché si presenta come il tentativo di testimoniare una difficile continuità, in un certo senso, se non altro personale, nel contesto di una cultura che, come abbiamo visto, si definisce per la propria discontinuità. Tale rifiuto, tuttavia, può costituire problema e motivo di confronto, ma non può rendere di per sé inconsistente il tentativo. Innanzitutto i teorici del postmoderno potrebbero aver accentuato eccessivamente la discontinuità, per evidenziare la novità della nuova cultura (questo è sempre avvenuto nel passato) e perciò ritrovare una certa continuità sarebbe solo un riequilibrare il bilancio del passaggio. Inoltre è molto probabile che questa via pur giovandosi in modo importante delle analisi della letteratura esistente sul postmoderno, porti all'elaborazione di linee programmatiche per la nuova cultura assai differenti da quelle già formulate da altri. L'acutezza e la validità dell'analisi e della comprensione di una situazione culturale, quale quella formulata dai più importanti autori sul postmoderno, pur costituendo un riferimento e un ausilio molto importante per chiunque voglia affrontare la questione, non rende obbligatoria l'accettazione delle proposte interpretative e programmatiche che tali autori hanno costruito su quell'analisi. Il postmoderno è una cultura, non un'ideologia; l'ideologia del postmoderno che tali autori hanno legittimamente e talvolta validamente costruito su quell'analisi non è l'unica possibile né l'unica legittima. Come nella cultura moderna, così anche in quella postmoderna, vi è spazio per programmi diversi, per la loro interazione e per il loro confronto. L'approccio qui proposto è probabilmente esposto più di altri al rischio di vaghezza, di incertezza, di errori di percorso nel tentativo di orientarsi nella nuova navigazione, ignota perché per una sua dimensione importante estesa nel tempo, nel futuro, e non solo nello spazio. Penso che tali

debolezze debbano essere accettate come inevitabili eppure non inutili, innanzitutto da chi si espone su questa via. Mi è inevitabile tornare con il pensiero alla situazione di quelle numerose e oscure schiere di intellettuali che, in precedenti situazioni storiche analoghe di trapasso ad una cultura del tutto nuova, si sono consapevolmente condannate a lavorare, a tramandare, a riflettere, a reinterpretare, senza mai poter realmente e chiaramente comprendere cosa stava accadendo. Essi hanno lavorato così per tutti i loro giorni, nel buio interiore, e non hanno visto la luce, nemmeno alla fine del loro lavoro; eppure quel lavoro è stato importante, dopo di loro, nella nuova cultura, quando, raggiunta la terra, il popolo che l'ha abitata si è reso conto che solo grazie a loro, al popolo che ha viaggiato senza mai arrivarci, quell'insediamento è stato possibile, ma soprattutto che in quel viaggiare senza raggiungere la meta si è imparato un nuovo modo di insediarsi sulla terra, di abitarla, un nuovo significato nel coltivarla.

Proprio in riferimento a queste ultime considerazioni, vorrei dedicare alcune parole a giustificazione del titolo di questo volume e dell'organizzazione del discorso in esso svolto.

Mi sembra del tutto fuori luogo e privo di ogni giustificazione razionale considerare il tempo e la cultura presente come un'epoca di decadenza, su cui svolgere le considerazioni spregiative più trivialmente autogratificanti, ma anche più stucchevolmente irragionevoli e infondate. Si tratta invece, come ho detto più sopra, di un tempo di passaggio, di un tempo "tra due mondi", cioè tra una cultura ormai passata, quella moderna, e una che ancora non ha preso forma, quella postmoderna. Come facevo notare, chi tenta di pensare, di riflettere e di scrivere in questo tempo, così come chi tenta di operare in ogni aspetto della cultura, deve accettare di farlo in uno stato di sospensione dei modelli, che probabilmente durerà a lungo, più della durata del suo stesso operare, e di cui quindi egli stesso non vedrà la fine. Mi è parso che questo pensare e scrivere nella sospensione del tempo e delle forme possa avere una figura adeguata e significativa nella figura musicale della "cadenza". Come è noto, la cadenza musicale è la successione delle note o degli accordi con cui termina una composizione musicale, vocale o strumentale, o una sezione o una frase di essa. Con questo termine si indica perciò anche, per estensione, la modulazione sulla penultima nota, che può essere minima, come un'unica modulazione o un trillo, ma anche molto estesa, sino a dare luogo ad un ampio e complesso fraseggio musicale. Sino alla fine del XVIII secolo, la cadenza non era scritta dall'autore, ma lasciata all'estro e all'improvvisazione dell'esecutore; da allora in poi le cadenze furono invece scritte normalmente dall'autore stesso. Certo, a causa di questo carattere di improvvisazione dell'esecutore, le cadenze furono spesso una delle occasioni di esibizione di virtuosismo, ma non per questo possono essere ridotte nel loro significato a puri orpelli. In realtà, il trattenersi sulla penultima nota, ritardando l'esecuzione della nota finale, uso normalmente adottato sin dall'inizio della musica occidentale, cioè dal canto gregoriano, corrisponde ad un'esigenza seria e profonda

dello spirito umano. Nella musica, come in ogni aspetto della vita, noi siamo inclini a ritardare la fine di un evento significativo, di una storia ricca di senso, a trattenerci ancora in essa per quanto possiamo, prima di viverne la fine. Noi cerchiamo di rimandare il compito fatale dell'angelo della morte, con domande, indovinelli, enigmi, sfide, insomma con ogni mezzo a nostra disposizione, e nel fare ciò produciamo ancora eventi significativi e storie belle. E' questo il tema di molte fiabe. Anzi questo è forse uno dei significati stessi delle fiabe, come insegnano le *Mille e una notte*.

Il significato della cadenza musicale a cui intendo fare riferimento nel titolo di questo volume non è però quello appena citato di procrastinazione della fine, quanto piuttosto quello insito nel fatto che la cadenza musicale, per le caratteristiche sopra descritte, si esprime come una modulazione musicale fuori dal tempo. Essa non partecipa più della frase, ormai al suo compimento, ma nemmeno del compimento stesso. Si tratta di musica al di fuori del tempo, "tra" i tempi e ciò è evidente nel caso di cadenze in brani scritti in scrittura mensurata, le quali vengono indicate con note in carattere minore, che non possono essere contenute nel valore quantitativo della misura. Si potrebbero portare molti esempi di ciò: si pensi, per esempio, ad alcune cadenze di composizioni di Chopin.

La cadenza è dunque una musica al di fuori del tempo, che tuttavia canta e suona ed è portatrice di un senso ricco e sostanziale. Così mi pare essere, come accennavo più sopra, la condizione del pensare e del riflettere filosofico attuale, tra una modernità ormai passata e una postmodernità la cui forma è ancora solo annunciata. Per questo motivo mi è sembrato opportuno e adeguato usare questa metafora musicale per indicare il carattere delle note e delle riflessioni svolte in questo libro su un possibile progetto filosofico per la postmodernità.

Il testo è organizzato in tre parti, corrispondenti a tre temi importanti per il pensiero postmoderno. Ognuno di questi temi è introdotto in una formulazione tratta da grandi testi letterari della tradizione, a cui seguono alcune "cadenze", che ne svolgono il significato e le implicazioni che intendo elaborare. Il primo tema riguarda le condizioni fondamentali di un pensiero postmoderno e elabora il concetto della "*Sehnsucht*"² come centro ispiratore del progetto qui proposto. Il secondo tema riguarda la condizione del soggetto infranto e le sue implicazioni. Il terzo tema, infine, riguarda la questione della storia e della teleologia, e propone come suo centro

² Ho scelto, qui e nel corso del testo, di non tradurre la parola tedesca "*Sehnsucht*", perché mi sembra che la particolare pregnanza di significati che essa comporta non trovi traduzione adeguata in italiano. Il termine "nostalgia" ha un significato rivolto al passato, che è estraneo alla parola "*Sehnsucht*"; il termine "anelito" non mette sufficientemente in evidenza il carattere patico della parola tedesca. Per suggerire in qualche modo almeno parzialmente al lettore l'aura di significato della parola cito qui un passo di Ladislao Mittner, che però colloca la parola "*Sehnsucht*" nel contesto romantico, da cui io invece, nella direzione di Cohen, la allontano radicalmente: "è il 'male' (Sucht) del 'desiderio' (Sehnen). Ma 'Sehnen' stesso significa assai spesso un desiderio irrealizzabile perché indefinibile, un desiderare tutto e nulla ad un tempo; non per nulla 'Sucht' fu reinterpretato, con una di quelle 'false etimologie' che sono invece creazioni di nuove realtà psicologiche ed artistiche, come un 'Suchen', un cercare; e la 'Sehnsucht' è veramente una ricerca del desiderio, un desiderare il desiderare, un desiderio che è sentito come inestinguibile": L. MITTNER, *Storia della letteratura tedesca*, vol. II: *Dal pietismo al romanticismo (1700-1820)*, Einaudi, Torino 2002, Tomo III, p.700. Nel corso del testo, emergerà come io intenda la parola, in senso del tutto diverso da quello romantico, come il sentimento della presenza di un'assenza.

ispiratore il concetto dello “humour”. La “cadenza al posto di una conclusione” tenta di proporre una possibile prospettiva umanistica nel postmoderno, raccogliendo in essa tutti gli elementi elaborati precedentemente.

Nel licenziare questo libro, mi auguro di dare un contributo, per quanto piccolo, a quel lavoro sospeso nel vuoto, tra i tempi, a cui noi oggi siamo destinati, e spero che almeno parti o briciole di esso possano contribuire alla ricerca della nuova forma.

Desidero qui ringraziare innanzitutto Ilaria, che mi è compagna nella vita e nel lavoro e che ha partecipato allo svolgersi di tutte queste mie riflessioni, spesso con contributi di riflessione e di discussione assai importanti.

Ringrazio poi Luca Bertolino che con me condivide da molti anni il lavoro filosofico e mi arricchisce delle sue osservazioni. Ringrazio anche Maurizio Ferraris, che ha letto il manoscritto e mi ha espresso il suo apprezzato giudizio.

Ringrazio poi Gianluca Cuzzo che si è fatto promotore della pubblicazione nella Collana da lui diretta presso le Edizioni Mimesis e l’Editore stesso che ha accolto il libro nel suo catalogo.

Torino, 15 settembre 2013

Andrea Poma

FONTI

Tema I, Cadenza 1. Edizione originale: A. POMA, *Yearning for Form: Hermann Cohen in Postmodernism*, in IDEM, *Yearning for Form and Other Essays on Hermann Cohen's Thought*, Springer, Dordrecht 2006, pp.313-379.

Tema I, Cadenza 2. Edizione originale: *Le passioni nel postmoderno*, in “Annali Chieresi”, 2003, pp. 39-48.

Tema I, Cadenza 3. Edizione originale: *Kriticheskij Idealizm v Epokhu Razlichija*, in *Neokantianstvo Nemeckoe i Russkoe: Mezhdru Teorij Poznanija i Kritikoj Kul'tury*, a cura di I.N. Grifcova e N.A. Dmitrieva, Rosspen, Moskva 2010, pp.521-532.

Tema I, Cadenza 4: Inedito.

Tema II, Cadenza 1. Edizione originale: *Unity of the Heart and Scattered Self – A Postmodern Reading of Buber's Doctrine of Evil*, in *New Perspectives on Martin Buber*, ed. by Michael Zank, Mohr Siebeck, Tübingen 2006, pp. 165-174.

Tema II, Cadenza 2. Edizione originale: *Sensi di colpa, colpa e peccato*, in MARTIN BUBER, *Colpa e sensi di colpa*, a cura di Luca Bertolino, Apogeo, Milano 2008, pp. 115-136.

Tema II, Cadenza 3. Edizione originale: “*Spieglein, Spieglein an der Wand*”. *Das bürgerliche Bewusstsein als Lüge und die Irrungen des gebrochenen Subjekts*, in *Gegenstandsbestimmung und Selbstgestaltung. Transzendentalphilosophie im Anschluss an Werner Flach*, hg. von Christian Krijnen und Kurt Zeidler, Königshausen & Neumann, Würzburg 2011, pp. 263-282.

Tema III, Cadenza 1. Edizione originale: *La differenza etica. Sapienza sotto il sole e sapienza del cuore*, in *Fatto, valore, soggetto*, a cura di Francesca Bonicalzi e Gianfranco Dalmaso, Rubettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2009, pp. 81-95.

Tema III, Cadenza 2. Edizione originale: *L'humour comme signe d'histoire*, in Aa.Vv, *Néokantisme et sciences morales*, in “Revue Germanique Internationale”, VI (2007), pp. 161-176.

Tema III, Cadenza 3. Edizione originale: *Fine della fondazione sacrificale. Un sogno di Michel Serres*, in “Archivio di Filosofia”, LXXVI (2008), n. 1-2, pp. 317-329.

Tema III, Cadenza 4. Inedito.

Tema III, Cadenza 5. Edizione originale: *La sacralità della seconda natura ovvero il capitalismo trionfante*, in “InSCHIBBOLETH”, settembre-ottobre 2011, n. 37, p.3, disponibile su: <http://www.inschibboleth.org/Numero37.html>.

Cadenza al posto di una conclusione. Inedito.

I TEMA

Io dormo, ma il mio cuore veglia.
La voce del mio Diletto, che bussa:
“Aprimi, sorella mia, amata mia,
colomba mia, perfetta mia,
perché il mio capo è coperto di rugiada
e i miei ricci di gocce notturne”.

Mi son tolta la tunica,
come potrò rindossarla?
Ho lavato i miei piedi,
come ancora imbrattarli?
Il mio Diletto spinse
la sua mano attraverso il forame,
e il mio interno fremette per lui.

Allora io mi alzai
per aprire al mio Diletto;
le mie mani gocciarono mirra
e le mie dita una mirra fluente
sulla maniglia del chiavistello.

Io aprii al mio Diletto,
ma il mio Diletto s'era voltato, era sparito;
l'anima mia venne meno per la sua dipartita.
Lo ricercai, ma non lo trovai;
lo chiamai, ma non mi rispose.
Mi incontrarono le guardie
che fanno la ronda nella città;
mi percossero, mi ferirono;
mi strapparono il manto di dosso
i custodi delle mura.

Io vi scongiuro,
o figlie di Gerusalemme,
se incontrate il mio Diletto,
cosa mai gli annunzierete?
Che languente d'amore son io!

Cos'ha il tuo Diletto più d'altro diletto,
o bellissima tra le donne?
Cos'ha il tuo Diletto più d'altro diletto,

che in tal modo ci scongiuri?

(*Cantico dei cantici* 5,2-9. Traduzione italiana di F. Cucchi, in *La Bibbia concordata*, Arnoldo Mondadori, Milano 1969², pp.943s.).

CADENZA 1

SEHNSUCHT DELLA FORMA HERMANN COHEN NEL POSTMODERNO

Nur wer die Sehnsucht kennt, ach der mich liebt und kennt
(J.W. Goethe – H. Cohen)

La questione che intendo porre è semplice e, mi sembra, non irrilevante: se e come il pensiero di Hermann Cohen possa costituire un riferimento di rilievo nella attuale cultura postmoderna. L'assunto implicito è che oggi ci troviamo a vivere e a pensare in un contesto culturale completamente nuovo, radicalmente diverso dalla modernità e consapevole di questa sua diversità. Il postmoderno non è solo una corrente di pensiero, che ha avuto il suo culmine in alcune teorizzazioni filosofiche e in alcune espressioni architettoniche e artistiche tra gli anni '60 e gli anni '90, destinata a essere superata e dimenticata come ogni moda, ma una svolta profonda, che coinvolge ogni aspetto della società e della cultura contemporanea, con cui anche la filosofia deve fare i conti stabilmente. Tale è l'assunto; e la conseguenza è evidente: o il pensiero di Hermann Cohen presenta prospettive e temi rilevanti per lo sviluppo del pensiero filosofico e per la cultura in generale nell'epoca postmoderna, oppure esso è destinato a una memoria archeologica e museale, che giustificherebbe al più la continuazione della ricerca storica e filologica su di esso, non lo sviluppo teorico a partire da esso.

La domanda, nella forma in cui l'ho posta all'inizio: "se e come", potrebbe apparire pleonastica, poiché, sembrerebbe, non vi è altro modo di dimostrare l'attualità di una filosofia che quello di esibirne gli aspetti e i temi che conservano validità e rilievo. Tuttavia con la prima domanda intendo affrontare un problema assolutamente preliminare e radicale: se, cioè, la stessa considerazione dei contenuti e del metodo della filosofia coheniana sia oggi giustificata o no. Solo ad una eventuale risposta affermativa a questa domanda potrà seguire il problema del "come", cioè l'individuazione dei possibili motivi di interesse attuale per questa filosofia. La cultura postmoderna infatti, come ogni cultura, non è certamente unitaria, tanto meno monocorde: in essa vi è spazio per molte prospettive differenti, per divergenze, per dispute, anche per conflitti di idee. Inoltre, a guardar bene sotto le apparenze, le problematiche postmoderne non sono poi molto differenti da quelle della cultura moderna o delle culture precedenti: nel trascorrere delle culture, infatti, vi è stato sempre, e forse vi sarà sempre, un sostanziale permanere e riproporsi dei problemi fondamentali. Tuttavia, come ogni cultura, anche il postmoderno ha un atteggiamento di rifiuto radicale per alcune modalità di pensiero del passato, per alcune prospettive, anche per alcune categorie: queste non entrano nel dibattito, non è loro riconosciuto diritto di cittadinanza, non sono più prese in considerazione, proprio perché l'intera cultura si costruisce a prescindere da esse, anzi essa si sviluppa propriamente *nel*

prescindere da esse. Ora, se dovessimo constatare che la filosofia di Cohen appartiene a questi pensieri negati, rinnegati, obsoleti, non avrebbe più senso alcuna considerazione successiva riguardo alla sua attualità. Se, al contrario, si potesse dimostrare che essa non cade sotto questo ostracismo culturale, allora avrebbe diritto di fare il suo ingresso nella *agorà* filosofica e di esibire i suoi argomenti nel dibattito filosofico. Allora avrebbe senso passare alla seconda domanda sul “come”.

Nel proporre la questione dell’attualità della filosofia di Cohen, questione che fino ad ora, pur nel fervore della ricerca coheniana di questi decenni, non mi sembra sia stata ancora affrontata adeguatamente, non intendo perseguire alcuna forzatura comicamente apologetica. Non si tratta certo di rivelare in Cohen un filosofo postmoderno. Egli è stato in tutto e per tutto un filosofo della modernità e un uomo del suo tempo (anzi, per certi aspetti, negli ultimi anni egli mostrava anche qualche difficoltà a seguire e a interpretare i mutamenti culturali del suo tempo). Si tratta piuttosto di verificare se nel pensiero di un classico della modernità come Hermann Cohen vi siano riferimenti utili per pensare filosoficamente oggi, nel nuovo contesto culturale. Questa impostazione della questione, se portasse a risultati positivi, potrebbe avere una rilevanza molto maggiore che un maldestro stravolgimento e riciclaggio della filosofia coheniana, poiché potrebbe contribuire a portare alla luce tratti autentici della modernità che possano ancora interloquire nella postmodernità, pur rispettando l’effettiva novità di quest’ultima.

In queste poche pagine non pretendo certamente di esaurire la questione, piuttosto semplicemente di iniziare a porla e di indicare alcuni temi, che a mio parere potrebbero e dovrebbero essere ulteriormente approfonditi e integrati da altri ancora, in una ricerca futura che mi auguro possa essere sviluppata fecondamente da vecchi e nuovi studiosi del pensiero di Cohen.

Anche se con una inevitabile semplificazione e generalizzazione, penso sia corretto individuare il nucleo filosofico del postmoderno nel pensiero della differenza e indicare ciò che il postmoderno intende lasciare definitivamente alle spalle come il pensiero dell’identità, del concetto e della rappresentazione. Nel delineare per sommi capi tale situazione farò riferimento alla teoria formulata da Gilles Deleuze in *Différence et répétition*¹. Certo si potrebbe fare riferimento ad altri autori e ad altre teorie, ma la scelta non è arbitraria.

In primo luogo, *Différence et répétition* è ed è riconosciuto come uno dei libri fondamentali del nuovo pensiero. Michel Foucault attribuisce esplicitamente a Deleuze il merito di questo nuovo inizio: “si è prodotta una folgorazione che porterà il nome di Deleuze: ora, un nuovo pensiero è possibile; il pensiero, di nuovo, è possibile.

¹ G. DELEUZE, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris 1968; tr. it. di G. Guglielmi, Il Mulino, Bologna 1971. La teoria qui elaborata da Gilles Deleuze è stata poi da lui stesso modificata in opere successive, ed egli ha anche parzialmente criticato le proprie posizioni precedenti (cfr. la *Nota dell’Autore*, in appendice all’edizione italiana di G. DELEUZE, *Logique du sens* (Les Éditions de Minuit, Paris 1969), tr.it. di M. de Stefanis, Feltrinelli, Milano 2011, pp.293ss.). Ma per quanto riguarda i temi centrali, di cui qui unicamente mi occupo, essa resta un riferimento stabile per il pensiero di Deleuze e per la teoria del postmoderno in generale.

Un pensiero non a venire, promesso dal punto più lontano dei ricominciamenti. E' qui, nei testi di Deleuze, e salta, danza al nostro cospetto, fra noi"².

In secondo luogo, la teoria di Deleuze presenta importanti e numerosi aspetti in cui la problematica si sviluppa in un parallelismo sostanziale, talvolta sorprendente, con quella di Cohen, che ne fa un termine di confronto ideale per lo scopo che qui mi propongo.

Secondo Deleuze, l'errore della riflessione filosofica sulla differenza, come si è svolta lungo tutta la sua storia "da Aristotele a Hegel attraverso Leibniz"³, consiste "nell'aver confuso il concetto della differenza con una differenza semplicemente concettuale, contentandosi di inscrivere la differenza nel concetto in generale"⁴. La filosofia ha continuamente tentato di "salvare"⁵ la differenza dal suo stato di ribelle e maledetta insubordinazione all'identità ricorrendo alla "ragione" intesa come "rappresentazione" capace di ricomprendere l'anarchia e l'individualismo della differenza alla gerarchia e all'organicità del concetto. Quel *prius* in alcun modo deducibile e fonte di ogni produzione, la "differenza", in cui universale e singolare sono originariamente congiunti, viene sottomesso riflessivamente dalla rappresentazione all'identità del concetto e inserito nel rapporto organico generale-particolare, e con ciò stravolto nel suo significato.

Quattro sono, secondo Deleuze, gli aspetti della riduzione e della mediazione rappresentativa, attraverso la quale la "ragione" neutralizza la forza e il significato della differenza: "l'identità nella forma del concetto *indeterminato*, l'analogia nel rapporto tra concetti *determinabili* ultimi, l'opposizione nel rapporto delle *determinazioni* all'interno del concetto, la rassomiglianza nel concetto *determinato* dell'oggetto stesso"⁶.

Prendendo le mosse dall'esame della filosofia aristotelica (e questa non è certamente una scelta poco significativa), Deleuze mostra come, pensando nei termini del rapporto generale-particolare, la ragione rappresentativa includa organicamente la differenza nell'identità del concetto generico come elemento di specificazione, in diverse forme, tra le quali "nello stesso tempo la più grande e la più perfetta" è l'opposizione⁷. In questo modo la differenza diventa un predicato del concetto identico a se stesso. Se ci si sposta al livello logico e ontologico superiore del confronto tra i generi o categorie, là dove, per la non univocità dell'essere, che non può essere considerato esso stesso un genere, la differenza non può essere intesa come opposizione, essa è tuttavia ancora ricondotta dal giudizio ad una forma di identità, seppur più debole e confusa, che è l'analogia, e con ciò è ancora inclusa in una rappresentazione organica. Nell'altra direzione, verso la completa

² M. FOUCAULT, *Theatrum philosophicum*, in IDEM, *Dits et écrits 1954-1988*, Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange, Gallimard, Paris 1994, vol. II, p.98; tr. it. di G. Guglielmi, come *Introduzione* alla traduzione italiana di G. DELEUZE, *Différence et répétition*, cit., p.XXIV .

³ G. DELEUZE, *Différence et répétition*, cit., p.41; tr. it. cit., p.51.

⁴ *Ibidem*; cfr. *ibi*, pp.48, 71; tr. it. cit., pp.59, 88.

⁵ Cfr. *ibi*, p.45; tr. it. cit., p.55.

⁶ *Ibi*, pp.44s.; tr. it.cit., p.55.

⁷ *Ibi*, p.45; tr. it. cit., p.56. Il riferimento è a ARISTOTELE, *Metafisica* X, 4, 8 e 9.

determinazione dell'individuale, le differenze specifiche vengono ancora una volta incluse nell'organicità della rappresentazione concettuale come somiglianze percepite tra gli oggetti particolari, che presuppongono “una continuità dell'intuizione sensibile nella rappresentazione concreta”⁸.

A questa riduzione concettuale e rappresentativa della differenza, Deleuze oppone un nuovo pensiero, capace di cogliere la differenza nel suo autentico significato, come lo “stato della determinazione come distinzione unilaterale”⁹: “in luogo di una cosa che si distingue da un'altra – egli scrive –, immaginiamo qualcosa che si distingue, e tuttavia *ciò da cui si distingue non si distingue da essa*”¹⁰. In questo suo significato autentico essa non può essere pensata all'interno della rappresentazione organica, in riferimento subordinato all'identità del concetto e all'analogia dell'essere. Al contrario, essa sovverte in modo catastrofico, provocando “rottture di continuità nella serie delle somiglianze (...) spaccature invalicabili tra le strutture analoghe”¹¹.

Il nuovo pensiero della differenza deve abbandonare la somiglianza delle rappresentazioni, l'identità del concetto e l'analogia dell'essere, per affermare l'assoluta univocità dell'essere, pensando però l'essere non come genere supremo, ma come differenza: “l'essenziale dell'univocità non è che l'Essere si dica in un solo e stesso senso, ma che si dica, in un solo e stesso senso, *di tutte le sue differenze individuanti o modalità intrinseche*. L'Essere è lo stesso per tutte queste modalità, ma le modalità non sono le stesse, è ‘uguale’ per tutte, ma esse non sono uguali, si dice in un solo senso di tutte, ma queste modalità non hanno lo stesso senso (...). L'Essere si dice in un solo e stesso senso di tutto ciò di cui si dice, ma ciò di cui si dice differisce: si dice proprio della differenza”¹².

Ciò, evidentemente, produce un pensiero radicalmente alternativo alla forma organica della rappresentazione: alla distribuzione che ripartisce gli spazi distribuiti dal concetto si sostituisce una distribuzione nomade delle differenze, mobili e sparse in uno spazio aperto e illimitato; alla gerarchia determinata per somiglianza rispetto all'identico si sostituisce la “anarchia incoronata”¹³ del dispiegarsi libero delle differenze. Per giungere a ciò, però, il pensiero deve considerare la differenza senza la mediazione della rappresentazione: non come un elemento subordinato da ricondurre all'identità del concetto, ma come l'essere originario, precedente all'identità e al concetto; non come un predicato dell'identico, ma come l'essere stesso in quanto produzione, come il “*differenziante della differenza*”¹⁴. Scrive Deleuze: “Occorre pensare la ripetizione al pronominale, trovare il Sé della ripetizione, la singolarità in ciò che si ripete. (...) occorre distinguere due forme di ripetizione. In ogni modo, la ripetizione è la differenza senza concetto. Ma nel primo

⁸ G. DELEUZE, *Différence et répétition*, cit., p.51; tr. it. cit, p.63.

⁹ *Ibi*, p.43; tr. it. cit., p.53.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibi*, p.52; tr. it. cit., p.64.

¹² *Ibi*, p.53; tr. it. cit., pp.65s.

¹³ *Ibi*, p.55 *passim*; tr. it. cit., p.68 *passim*.

¹⁴ *Ibi*, p.48; tr. it. cit., p.59.

caso, la differenza è soltanto posta come esterna al concetto, differenza tra oggetti rappresentati sotto lo stesso concetto, che ricade nell'indifferenza dello spazio e del tempo. Nell'altro caso, la differenza è interna all'Idea e si dispiega come puro movimento creatore di uno spazio e di un tempo dinamici che corrispondono all'Idea"¹⁵.

Anticipando solo per accenno il confronto con il pensiero di Cohen, che affronterò più avanti, si possono cogliere già qui significative assonanze, che non sono affatto estrinseche o estemporanee. Deleuze stesso fa un implicito riferimento, quando scrive: "Vi sono differenze interne che drammatizzano un'Idea, prima di rappresentare un oggetto. Qui la differenza è interna a un'Idea, benché sia esterna al concetto come rappresentazione oggettiva"¹⁶; e, proseguendo, in riferimento al riconoscimento kantiano di differenze spaziali irriducibili al concetto, commenta: "Ciò significa, conforme a certe interpretazioni neo-kantiane, che esiste una costruzione progressivamente dinamica interna dello spazio che deve precedere la 'rappresentazione' del tutto come forma di exteriorità. L'elemento di tale genesi interna ci sembra consistere nella quantità intensiva piuttosto che nello schema, e riferirsi alle Idee piuttosto che ai concetti dell'intelletto"¹⁷. Che il riferimento a "certe interpretazioni neo-kantiane" riguardi precisamente Hermann Cohen, diventa esplicito più avanti¹⁸.

Il pensiero rappresentativo, secondo Deleuze, ha tentato vie alternative per comprendere la differenza. Alla rappresentazione organica, che "fissava soltanto i limiti tra i quali la determinazione diveniva differenza inscrivendosi nel contesto identico o nei concetti analoghi"¹⁹, si sostituisce la "rappresentazione *orgiaca*"²⁰, che pensa effettivamente la differenza come "l'estremo", l'infinito, nei due sensi di infinitamente grande e infinitamente piccolo. Nella rappresentazione orgiaca sembra effettivamente che il pensiero abbandoni il proposito di ridurre l'eccesso della differenza alla calma apollinea della forma organica dell'identità nel concetto, per scoprire effettivamente "il tumulto, l'inquietudine e la passione"²¹ della differenza. Deleuze fa riferimento alle due differenti direzioni della filosofia di Hegel, da una parte, di quella di Leibniz, dall'altra. Hegel, attraverso la contraddizione dialettica, eleva all'infinito la differenza: "Così – scrive Deleuze – la differenza è spinta sino all'estremo, vale a dire al suo fondamento che è tanto il suo ritorno o la sua riproduzione quanto il suo annientamento"²². Leibniz, mediante l'infinitamente

¹⁵ *Ibi*, p.36; tr. it. cit., pp.45s.

¹⁶ *Ibi*, pp.39s.; tr. it. cit., p.50.

¹⁷ *Ibi*, p.40; tr. it. cit., p.50.

¹⁸ Cfr. *ibi*, p.298; tr. it. cit., p.372. Per la verità Deleuze sembra conoscere solo *Kants Theorie der Erfahrung* (cfr. anche G. DELEUZE, *Différence et répétition*, cit., p.394; tr. it. cit., p.489), e anche quest'opera, forse, solo attraverso il noto libro di J. VUILLEMIN, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne. Fichte – Cohen – Heidegger*, Presses Universitaires de France, Paris 1954. Un confronto diretto da parte di Deleuze con la *Logik der reinen Erkenntnis* di Cohen sarebbe stato certamente stato interessante.

¹⁹ G. DELEUZE, *Différence et répétition*, cit., p.61; tr. it. cit., p.75.

²⁰ *Ibi*, p.61; tr. it. cit., p.76e *passim*.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibi*, p.65; tr. it. cit., p.80.

piccolo, introduce la differenza infinita come generatrice dell'identità dell'essenza.

Con l'introduzione dell'infinito nella rappresentazione, il "limite" non è più la limitazione della forma finita, ma il principio generatore delle infinite differenze²³. Tuttavia anche la rappresentazione orgiaca è intesa pur sempre alla mediazione e alla riduzione della differenza all'identità, non già nel senso della rappresentazione organica, come riduzione dell'elemento finito al principio della forma, bensì come riduzione dell'elemento infinito al principio come fondamento²⁴. Nella rappresentazione infinita il principio, il concetto, non è più il genere, che comprende e neutralizza nella propria identità le differenze specifiche, ma è pur sempre il fondamento, in cui le differenze convergono. Scrive Deleuze: "La rappresentazione infinita richiede un fondamento, ma se il fondamento non è l'identico, resta tuttavia un modo di prendere sul serio il principio d'identità, di dargli un valore infinito, di renderlo coestensivo al tutto, e quindi di imporlo alla stessa esistenza. Poco importa che l'identità (come identità del mondo e dell'io) sia concepita come analitica, sotto la specie dell'infinitamente piccolo, o come sintetica, sotto la specie dell'infinitamente grande. Nell'un caso, la ragione sufficiente, il fondamento, è ciò che vice-dice l'identità, nell'altro ciò che la contraddice. Ma sempre la ragione sufficiente, il fondamento, conduce l'identico, attraverso l'infinito, a *esistere* nella sua stessa identità"²⁵. Per pensare la differenza come "distinzione unilaterale"²⁶, è necessario sottrarla alla rappresentazione e al concetto, pensarla prima e indipendentemente dall'identità e dall'opposizione, dall'analogia e dalla somiglianza. Si tratta di pensare la differenza come un *prius* assoluto, molteplice, informale, pura intensità e potenza²⁷. Ciò significa anche pensare la differenza indipendentemente dalla negazione, come più originaria della negazione, come pura affermazione. E' evidente che il modello di questo pensiero sono la volontà di potenza e l'eterno ritorno di Nietzsche. La negazione e la contraddizione sono solo epifenomeni della differenza, la quale, nella sua originarietà e immediatezza, è pura affermazione, intensità e potenza. La stessa identità deve essere ricondotta alla differenza. Per questo motivo la "ripetizione" è l'opposto della "rappresentazione": "la *repetitio* si oppone alla *repraesentatio*, il prefisso ha mutato di senso, poiché in un caso la differenza si dice soltanto in rapporto all'identico, ma nell'altro è l'univoco che si dice in rapporto al differente"²⁸. La differenza, in questo suo significato originario, è principio indeterminato di ogni determinazione, "il *dispars*"²⁹, "il differire": "Ogni cosa, ogni essere deve vedere la propria identità assorbita nella differenza, non essendo altro che una differenza tra differenze. Si deve mostrare la differenza

²³ Cfr. *ibi*, p.62; tr. it. cit., p.76.

²⁴ Cfr. *ibi*, p.63; tr. it. cit., p.78.

²⁵ *Ibi*, p.70; tr. it. cit., p.87.

²⁶ Cfr. *ibi*, p.43; tr. it. cit., p.53.

²⁷ In *Différence et répétition* Deleuze, nell'affermare l'originarietà della differenza, usa insistentemente anche espressioni riferite alla "profondità" (cfr. *ibi*, p.72 *passim*; tr. it. cit., p.89 *passim*), che tralascio, poiché proprio questo è uno degli aspetti che egli ha in seguito disconosciuto e abbandonato (cfr. *supra*, nota 1).

²⁸ G. DELEUZE, *Différence et répétition*, cit., p.80; tr. it. cit., p.100.

²⁹ Cfr. *ibi* pp.80, 157; tr. ingl. cit., pp.100, 196.

nell'atto di *differire* (allant *différant*)³⁰.

Nel suo tentativo di formulare un pensiero della differenza radicalmente nuovo, Deleuze si ritrova a fare i conti con la filosofia di Platone. Michel Foucault individua giustamente una caratteristica essenziale della filosofia di Deleuze nel suo essere un "platonismo rovesciato"³¹. Il confronto della filosofia postmoderna in generale con Platone è un tema di primaria importanza per la comprensione del postmoderno: qui io lo considero solo per accenni e unicamente in riferimento a Deleuze, preso come paradigma del postmoderno a cui confrontare la prospettiva coheniana. Foucault è ancora più radicale: "Non c'è filosofia, si può dire, che non abbia tentato di rovesciare il platonismo"³², e aggiunge: "Viene da chiedersi se tutte le filosofie non appartengano al genere delle 'antiplatonacee'³³. Questa domanda retorica mi sembra eccessiva, pur se Foucault stesso la spiega in modo ben più articolato, mostrando come tale antiplatonismo testimoni esso stesso un profondo rapporto di ogni filosofia con Platone³⁴. Vi sono state, per la verità, filosofie che hanno voluto seguire Platone o differenziarsene, confermarlo o confutarlo, interpretarlo meglio dell'originale o rovesciarlo, ciò che è certo è che nella filosofia vi sono dei classici, con i quali è sempre proficuo confrontarsi, poi vi sono Platone e Kant, con i quali il confronto è ineludibile. Anche il postmoderno non può sottrarsi a questa regola. Deleuze, dunque, intende compiere un rovesciamento del platonismo, "che tale rovesciamento conservi parecchi caratteri platonici – egli ammette – non soltanto è inevitabile, ma auspicabile"³⁵. Platone, infatti, è il filosofo che inaugura il pensiero dell'identità e della rappresentazione, ma proprio per questo è anche il filosofo nel quale è ancora presente l'irriducibilità della differenza; egli è "all'origine, al punto d'incrocio di una decisione"³⁶, ha pensato autenticamente la differenza e la ripetizione, anche se l'esito del suo pensiero è stata l'identità e la rappresentazione: "E' come l'animale sul punto di essere domato, quando i suoi movimenti, in un ultimo scatto di ribellione, riflettono assai più di quando era libero una natura subito perduta: il mondo eracliteo si agita ancora nel platonismo. Con Platone l'esito è ancora dubbio, in quanto la mediazione non ha trovato il proprio movimento già pronto"³⁷.

La prima operazione che Deleuze intende dunque fare, prima del rovesciamento, consiste nella riscoperta del Platone autentico, quello che Aristotele non ha compreso fedelmente³⁸, del Platone della dialettica. Per Platone, infatti, la dialettica non è affatto un processo di divisione e di mediazione che deve condurre alla specificazione del genere, mediante la subordinazione della differenza al concetto nella rappresentazione. Così la dialettica è stata concepita a partire da Aristotele e ha

³⁰ *Ibi*, p.79; tr. it. cit., p.98.

³¹ M. FOUCAULT, *op.cit.*, p.77; tr. it. cit., p.VIII. Deleuze stesso dichiara più volte questa sua intenzione di rovesciare il platonismo: cfr. G. DELEUZE, *Différence et répétition*, cit., p.82. *passim*; tr. it. cit., p.102 *passim*.

³² M. FOUCAULT, *op. cit.*, p.76; tr. it. cit., p.VII.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Cfr. *ibi*, pp.76s.; tr. it. cit., pp.VIIIs.

³⁵ G. DELEUZE, *Différence et répétition*, cit., p.82; tr. it. cit., p.102.

³⁶ *Ibi*, p.341; tr. it. cit., p.424.

³⁷ *Ibi*, p.83; tr. it. cit., p.103.

³⁸ Cfr. *ibi*, p.83s.; tr. it. cit., pp.103s.

raggiunto i suoi fasti in Hegel. Per Platone invece la dialettica è un processo genetico di *purificazione*, nel quale la differenza agisce come potenza originaria che nel caos senza identità della domanda genera e seleziona l' Idea come problema³⁹. “L' Idea – scrive Deleuze – non è ancora un concetto d' oggetto che subordina il mondo alle esigenze della rappresentazione, ma piuttosto un' esperienza bruta che non può essere evocata nel mondo se non in funzione di ciò che non è ‘rappresentabile’ nelle cose. Così l' Idea non ha ancora scelto di riferire la differenza all' identità di un concetto in generale; non ha ancora rinunciato a trovare un concetto puro, un concetto proprio della differenza in quanto tale”⁴⁰. L' Idea di Platone non è l' identico, ma piuttosto la differenza, e lo scopo della dialettica non è la mediazione che riduca la differenza all' identico, ma la selezione che produca la differenza pura: “non si tratta di identificare, ma di autenticare”⁴¹.

L' Idea, dunque, non è l' essere come principio stabile e ingenerato, come identità del concetto che rappresenta in sé le differenze, ma la problematizzazione dell' essere, la domanda sempre ulteriore “che cos' è?”⁴², che deve produrre l' identità dell' essere stesso come autenticità e affermarla, negando (cioè annientando) i suoi simulacri, i falsi pretendenti: “Il solo problema che attraversa tutta la filosofia di Platone, e presiede alla sua classificazione delle scienze o delle arti, è sempre di misurare i rivali, di selezionare i pretendenti, di distinguere *la cosa e i suoi simulacri* all' interno di uno pseudogenere o di una grossa specie. Il problema è di fare la differenza, e quindi di operare nelle profondità dell' immediato, nella dialettica dell' immediato, nel rischio della prova, senza filo né rete, dacché, come vuole l' antico costume del mito e dell' epopea, i falsi pretendenti devono morire”⁴³.

Platone pensa l' essere come differenza, meglio, pensa l' essere come differente, nel senso che la differenza è più originaria dell' essere, ne è il fondamento. La dialettica platonica è dialettica dell' Idea, anteriore all' essere del concetto, che ne costituisce piuttosto il compito infinito come problema. In questo senso l' Idea è piuttosto non-essere, nel significato problematico e fondante del negativo: “L' essere è anche non essere, *ma il non-essere non è l' essere del negativo*, è l' essere del problematico, l' essere del problema e della domanda”⁴⁴. A questo proposito, vi sono in Deleuze passaggi estremamente significativi, sin nella lettera del testo, per la loro sorprendente analogia con i testi di Cohen. Ne riporto qui solo due, a titolo di esempio: “Accade in tal senso che l' infinito, *esse*, designa meno una proposizione che l' interrogazione cui la proposizione è chiamata a rispondere. Questo (non)-essere è l' Elemento differenziale in cui l' affermazione, come affermazione multipla, trova il principio della propria genesi. Quanto alla negazione, essa è soltanto l' ombra di quel

³⁹ Sull' Idea platonica e, in generale, sul pensiero come problema, cfr. *ibi*, pp.198ss; tr. it. cit., pp.248ss. Per il rapporto tra “domanda” e “problema”, cfr. *ibi*, pp.251ss; tr. it. cit., pp.314ss.

⁴⁰ *Ibi*, p.83; tr. it. cit., p.103.

⁴¹ *Ibi*, pp.84s.; tr. it. cit., p.105.

⁴² Cfr. *ibi*, pp.242s.; tr. it. cit., pp.303s.

⁴³ *Ibi*, p.85; tr. it. cit., p.105; cfr. *ibi*, pp.349s.; tr. it. cit., pp.433ss.

⁴⁴ *Ibi*, p.89; tr. it. cit., p.110.

più alto principio, l'ombra della differenza accanto all'affermazione prodotta⁴⁵. Nella *Conclusion*, poi, Deleuze scrive: “Si è visto che le Idee sono autentiche oggettività, composte di elementi e di rapporti differenziali, e provviste di un modo specifico – il ‘problematico’. Il problema così definito non designa alcuna ignoranza nel soggetto pensante, né esprime un conflitto, ma caratterizza oggettivamente la natura *ideale* in quanto tale. Dunque si dà sì un $\mu\eta\ \acute{o}\nu$, che non va però confuso con l’ $\acute{o}\nu\kappa\ \acute{o}\nu$, e che significa l’essere del problematico, non certo l’essere del negativo: un NE espletivo, invece di un ‘non’ della negazione. Il $\mu\eta\ \acute{o}\nu$, assume tale denominazione in quanto precede ogni affermazione, mentre in sostanza è pienamente positivo⁴⁶”.

Questi sono i “caratteri platonici” che, secondo Deleuze, è “auspicabile” conservare⁴⁷. Il rovesciamento del platonismo, invece, riguarda il suo esito. Infatti, scrive Deleuze, “tutto il platonismo è dominato dall’idea di una distinzione tra ‘la cosa stessa’ e i simulacri⁴⁸. Lo Stesso, l’Uno dell’Idea, non è certo l’identità del concetto: è piuttosto l’unità del fondamento; tuttavia, secondo Deleuze, “non si vede bene quale sia il suo effetto al di fuori di quello di fare esistere l’identico nel fondato, di servirsi della differenza per fare esistere l’identico⁴⁹. Perciò l’esito del platonismo è, alla fine, il pensiero come identità e rappresentazione, e il rovesciamento del platonismo, l’autentico pensiero della differenza, consiste nell’eliminazione del fondamento, nello “*sfondamento*”⁵⁰, che sottrae la differenza alla rappresentazione del rapporto tra la cosa stessa e i simulacri. Esso riconosce la piena potenza della differenza, completamente immanente ai simulacri stessi, sostituendo, allo stesso tempo, alla rappresentazione dello Stesso, la ripetizione, l’eterno ritorno del differente nei simulacri: “Anziché pensare la differenza in sé, il platonismo la riferisce a un fondamento, la subordina allo stesso e introduce la mediazione sotto una forma mitica. Rovesciare il platonismo significa negare il primato di un originale sulla copia, di un modello sull’immagine, glorificare il regno dei simulacri e dei riflessi⁵¹”.

Per spiegare l’esito del pensiero platonico e l’esigenza del suo rovesciamento, Deleuze introduce un tema cruciale: l’ispirazione etica di questa “decisione”. L’affermazione dello Stesso come fondamento riflette in Platone l’esigenza dominante del suo pensiero: distinguere le apparenze vere da quelle false, le copie dai simulacri. Di qui e solo di qui consegue tutta l’evoluzione del platonismo come pensiero rappresentativo⁵². Ora, questa esigenza è un pregiudizio etico, una volontà della forma e della verità che ispira dal profondo la teoria platonica dell’Idea: “Platone è colui che inaugura e inizia, in quanto il suo pensiero si sviluppa in una

⁴⁵ *Ibi*, p.89; tr. ingl. cit., p.64.

⁴⁶ *Ibi*, p.343; tr. it. cit., p.426.

⁴⁷ Cfr. *supra*, nota 35.

⁴⁸ G. DELEUZE, *Différence et répétition*, cit., p.91; tr. it. cit., p.113.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibi*, p.92; tr. it. cit., p.114.

⁵¹ *Ibi*, pp.91s.; tr. it. cit., p.113.

⁵² Cfr. *ibi*, pp.340s.; tr. it. cit., pp.423s.

teoria dell' Idea che renderà possibile il dispiegarsi della rappresentazione. Ma, per l'appunto, si dichiara in lui una motivazione morale in tutta la sua purezza, e la volontà di eliminare i simulacri o i fantasmi non ha altra motivazione se non morale. Ciò che si condanna nel simulacro, è lo stato delle differenze libere oceaniche, delle distribuzioni nomadi, delle anarchie incoronate, il demoniaco che contesta e la nozione di modello e la nozione di copia. In seguito, il mondo della rappresentazione potrà più o meno dimenticare la sua origine morale, i suoi presupposti etici, anche se questi continueranno ad agire nella distinzione dell'originario e del derivato, dell'originale e del successivo, del fondamento e del fondato, che anima le gerarchie di una teologia rappresentativa prolungando la complementarità del modello e della copia”⁵³.

Questo è, a mio avviso, un punto della massima importanza anche per il confronto con la filosofia di Cohen. Ma tratteniamoci ora un momento dall'affrontare questo argomento, per fare, sulla base di quanto esposto fino ad ora, un primo confronto con la filosofia di Cohen e dare una prima risposta alla domanda posta all'inizio: se la filosofia di Cohen possa costituire un riferimento significativo per il pensiero postmoderno o se invece faccia parte di quelle filosofie che in quest'ultimo non hanno più cittadinanza.

Possiamo prendere le mosse dall'interpretazione coheniana di Platone, con la quale quella di Deleuze rivela insospettite analogie⁵⁴. Platone è, per Cohen, il filosofo del pensiero puro come fondazione dell'essere. Egli ha raccolto e unificato le tradizioni eleatica, pitagorica e socratica e ha prodotto la teoria delle Idee come teoria della fondazione dell'essere nel pensiero. In *Platons Ideenlehre und die Mathematik*⁵⁵, lo scritto con cui inaugura la sua interpretazione matura di Platone, Cohen mostra come nella teoria platonica delle Idee giunga a piena maturazione la tradizione eleatica, che, con Parmenide, aveva affermato il principio fondamentale secondo il quale “non vi è nessun altro essere che quello del pensiero”⁵⁶, e, con Democrito, aveva indagato questo essere del pensiero, questo “vero essere” (*ἔτεῖν ὄν*) come “non essere” (*μὴ ὄν*). Democrito aveva compiuto questo passo decisivo, perché aveva saputo trarre profitto dalla riflessione pitagorica sulla matematica: “Vi è ora un ente che gli Eleati stessi considerano come un non-ente; e questo è il vero essere! E questo essere vero consiste in concetti matematici, non solo per quel che riguarda gli atomi, ma altrettanto per quel che riguarda l'astrazione di un elemento separatore, nel pensiero di un intervallo (*Zwischen*), di una distanza (*Abstand*), nella quale non è più

⁵³ *Ibi*, p.341; tr. it. cit., p.424.

⁵⁴ Mi limito qui a brevi accenni. Per un'analisi più dettagliata dell'argomento rinvio al mio libro su Cohen (A. POMA, *The Critical Philosophy of Hermann Cohen* (Mursia, Milano 1988), tr. ingl. di John Denton, State University of New York Press, Albany, New York 1997) e al mio saggio su: *Plato's Idea of the Good and its different Interpretations by Cohen and Natorp*, in quel volume, cap. 2. Uno studio molto analitico dell'interpretazione marburghese di Platone è stato fatto da K.-H. LEMBECK, *Platon in Marburg. Platon-Rezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp*, Königshausen&Neumann, Würzburg 1994.

⁵⁵ H. COHEN, *Platons Ideenlehre und die Mathematik*, in IDEM, *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, 2 Bde, hg. von Albert Görland und Ernst Cassirer, Akademie-Verlag, Berlin 1928, Bd. 1., pp.336-366.

⁵⁶ *Ibi*, p.337.

contenuto alcun essere sensibile”⁵⁷.

Come si vede, se si accettasse di esprimere il pensiero di Cohen con una terminologia diversa dalla sua, non ci sarebbero grossi problemi a constatare che egli ha riconosciuto la teoria platonica delle Idee come “pensiero della differenza”, in quanto l’Idea platonica è proprio quel non-essere a cui è necessario ricorrere per giustificare l’essere. Così Platone può compiere un passo decisivo di approfondimento del concetto socratico. Il concetto, che non è la risposta alla domanda “che cos’è?” (*τί ἐστι*), ma piuttosto la domanda stessa⁵⁸, non è il principio, ma il compito; l’Idea, come pensiero puro, “rende ragione” del concetto, fondando l’essere nel non-essere: “L’idea divenne la giustificazione del concetto, in quanto in essa il pensiero diede a se stesso il suo fondamento. ‘Rendere conto’ (*λόγον διδόναι*) e dare fondamento (*ὑποτίθεσθαι*) diventano sinonimi. Il logos è lo stesso concetto. Ma quando esso da se stesso diventa logos, allora diventa fondazione di se stesso. E questa fondazione dell’idea significa e garantisce l’essere stesso. Al di là di questo non vi è alcuna verità, alcuna conoscenza e alcun essere, così come al di qua non vi è alcun essere e alcuna scienza”⁵⁹.

Cohen rifiuta perciò ogni interpretazione sia ontologica sia psicologica dell’Idea platonica. Né enti separati, secondo la misinterpretazione inaugurata da Aristotele, né enti psichici, ma “non-enti”, “ipotesi”, “metodo” per la fondazione dell’essere nel pensiero. Perciò la teoria delle Idee di Platone non è affatto una ontologia speculativa, ma la vera e propria origine della filosofia critica e trascendentale, il metodo dell’ipotesi, la dialettica, non come tecnica di divisione dei generi nelle specie, ma come processo genetico della produzione dell’essere nel pensiero. Il pensiero puro, l’Idea, l’ “ipotesi”, il “non-essere”, è il “vero essere”; la dialettica è il movimento stesso dell’Idea, che, come “differenza”, potremmo dire, produce l’essere della conoscenza. Perciò la dialettica platonica, che è conoscenza vera in quanto è pensiero puro, non ha nulla a che fare con la rappresentazione: “Nella critica della conoscenza, la preoccupazione fondamentale di Platone è stata quella di operare una netta distinzione, al punto che il pensiero della conoscenza è interamente collocato da solo da un’unica parte; e anche la *rappresentazione* sta così dalla parte della sensazione. Si dovrebbe pensare, invece, che la rappresentazione faccia pure parte del pensiero, o, meglio, che il pensiero partecipi alla rappresentazione. Platone, però, fa un taglio netto, e attribuisce senz’altro la rappresentazione alla sensazione”⁶⁰.

Un’altra tappa fondamentale per lo sviluppo di una filosofia del pensiero puro è per Cohen, come è noto, la teoria leibniziana dell’infinitesimale. Il differenziale,

⁵⁷ *Ibi*, p.340s.

⁵⁸ Cfr. H. COHEN, *System der Philosophie. Erster Teil: Logik der reinen Erkenntnis*, Bruno Cassirer, Berlin 1902, 1914²; quest’ultima edizione è ristampata in IDEM, *Werke*, hg. vom Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von Helmut Holzhey, Georg Olms, Hildesheim-New York, Bd. 6, 1977, p.378.

⁵⁹ *Ibi*, p.211.

⁶⁰ H. COHEN, *System der Philosophie. Zweiter Teil: Ethik des reinen Willens*, Bruno Cassirer, Berlin 1904, 1907²; quest’ultima edizione è ristampata in IDEM, *Werke*, cit., Bd. 7., 1981, p.113; tr. it. di G. Gigliotti, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1994, pp.83s.

l'intensivo, a cui Deleuze dedica così grande attenzione nel pensiero della differenza⁶¹, sono anche per Cohen concetti fondamentali del pensiero puro. Leibniz ha il merito di aver fondato la realtà nell'essere vero dell'intensità, la quantità nell'infinitesimo del differenziale. Ma soprattutto, egli ha il merito di aver concepito ed elaborato queste nozioni e questo metodo, nell'ambito della matematica e della fisica, a partire da un principio metodologico puramente filosofico: il principio di continuità: “*La continuità divenne il concetto superiore dal quale deriva l'infinito (...). La continuità, in quanto idea e in quanto legge, è ora un principio tanto della ragione quanto della natura*”⁶².

Solo alla luce della lezione platonica e di quella leibniziana si comprende il metodo trascendentale di Kant e, ancor più, la profonda revisione di esso da parte di Cohen. Tale revisione, che va nella direzione di un distacco netto dal pensiero come rappresentazione, anche rispetto a quanto di quest'ultimo era rimasto nella teoria della conoscenza di Kant, è possibile a Cohen grazie all'elaborazione del pensiero puro come “ipotesi”, nel senso platonico dell' “Idea”, e come “continuità”, nel senso leibniziano dell'origine del tutto puro dell'essere nel pensiero. In questa prospettiva è comprensibile la radicale riforma della “sintesi” kantiana, della quale la fondazione dello spazio nell'intensivo, di cui Deleuze rende esplicitamente merito a Cohen⁶³, non è che un aspetto.

Ciò che, secondo Cohen, deve essere superato nella purificazione della filosofia trascendentale di Kant è il riferimento al *dato* dell'intuizione: “*Così al pensiero precedette un'intuizione. Anche questa è pura, quindi è affine al pensiero. Ma il pensiero però ha il suo inizio in qualcosa di esterno a se stesso. Qui sta la debolezza della fondazione di Kant. Qui sta il motivo della defezione che sopravvenne presto nella sua scuola.*”

(...) Ponendoci di nuovo sul terreno storico della critica, noi rifiutiamo di far precedere alla logica una teoria della sensibilità. *Noi iniziamo con il pensiero. Il pensiero non può avere alcuna origine al di fuori di se stesso, se d'altra parte la sua purezza deve essere illimitata e non offuscata. Il pensiero puro in se stesso e da sé solo deve produrre esclusivamente le conoscenze pure. Perciò la teoria del pensiero deve diventare la teoria della conoscenza*”⁶⁴.

Concepire la conoscenza altrimenti che come rappresentazione significa intendere la conoscenza come pensiero puro e la teoria della conoscenza come “logica”: “Il pensiero non è rappresentazione, anche se si conferisse ancora alla rappresentazione un attributo logico, intendendola come la rappresentazione vera e propria (...). *La forza creativa del pensiero (...) può essere rivelata solo dalla logica*”⁶⁵. Tuttavia, per la separazione del pensiero dalla rappresentazione, per la formulazione di una logica del pensiero puro, non basta una dichiarazione di intenti, ma occorre una radicale

⁶¹ Oltre alle pagine già citate, cfr. G. DELEUZE, *Différence et répétition*, cit., cap. IV.

⁶² H. COHEN, *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*, Dümmler, Berlin 1883; rist. In IDEM, *Werke*, cit., Bd. 5./I, 1984, pp.57s.

⁶³ Cfr. G. DELEUZE, *Différence et répétition*, cit., p.298; tr. it. cit., p.372.

⁶⁴ H. COHEN, *System der Philosophie. Erster Teil: Logik der reinen Erkenntnis*, cit., pp.12s.

⁶⁵ *Ibi*, p.23.

rielaborazione filosofica, poiché la collusione tra pensiero e rappresentazione è profondamente radicata e influente sotto molteplici aspetti e deve essere accuratamente eliminata⁶⁶.

Innanzitutto vi è un aspetto metafisico, di cui il primo responsabile è Aristotele, per il quale la logica ha un carattere pienamente formale, in quanto gli enti, oggetto della conoscenza, hanno uno statuto ontologico indipendente e sono “dati” alla coscienza mediante la percezione: “L’opinione errata che il pensiero, in quanto unificazione, consista nella formazione di *ordini* ha il suo motivo nel pregiudizio fondamentale che al pensiero venga fornito il suo materiale dalla *sensazione* e che il pensiero debba solo elaborare questo materiale”⁶⁷.

Al contrario, pensare la conoscenza come pensiero puro significa intendere il pensiero come pura attività, produzione del proprio contenuto: “In questo significato determinato noi intendiamo l’affermazione *che l’attività produce il contenuto*. L’intero, indivisibile contenuto del pensiero deve essere produzione del pensiero. Ed è la stessa intera, indivisibile attività del pensiero che costituisce il contenuto. Il concetto del pensiero puro richiede questa unità di produzione e prodotto. La relazione del pensiero con la conoscenza ha richiesto e favorito questo significato del pensiero”⁶⁸.

Una rigorosa fondazione della conoscenza nel pensiero puro non significa solo la concezione del contenuto della conoscenza come “prodotto” (*Erzeugnis*) del pensiero (che sarebbe ancora, come ha giustamente visto Deleuze, una forma più raffinata della “rappresentazione” come riduzione al “fondamento”), ma anche il riconoscimento dell’unità del “prodotto” con l’attività del “produrre” (*Erzeugung*), che è il pensiero stesso: “già per questo motivo l’espressione figurata del ‘produrre’ non può nuocere alla caratteristica del pensiero, perché nel produrre non conta tanto il prodotto, ma soprattutto l’attività stessa del produrre. *La produzione stessa è il prodotto*. Nel pensiero non si tratta tanto di costituire ciò che è pensato, in quanto questo è considerato come una cosa compiuta, posta fuori di sé dal pensiero; piuttosto il pensiero stesso è lo scopo e l’oggetto della propria attività. Questa attività non trapassa in una cosa, non va al di fuori di se stessa. In quanto arriva alla fine essa è terminata e cessa di essere un problema. Essa stessa è ciò che è pensato e ciò che è pensato non è nulla al di fuori del pensiero”⁶⁹.

Non si tratta dunque della strategia, ancora rappresentativa, del ricondurre il molteplice all’identità del “fondamento”, ma di pensare radicalmente la “fondazione” come l’irriducibile, il problematico, l’ipotesi. “I fondamenti sono le *fondazioni*”⁷⁰, scrive Cohen, il quale, per evitare ogni equivoco rappresentativo, abbandona anche la metafora della “produzione” e del “prodotto”, per parlare piuttosto di “*pensiero dell’origine*”⁷¹.

⁶⁶ Cfr. *ibidem*.

⁶⁷ *Ibi*, p.58.

⁶⁸ *Ibi*, p.59.

⁶⁹ *Ibi*, p.29.

⁷⁰ *Ibi*, p.528.

⁷¹ Cfr. *ibi*, p.36.

Con tutto ciò è connesso un altro aspetto, psicologico, del pensiero rappresentativo, che deve essere superato. Il pensiero è concepito generalmente come “collegamento”⁷²: ciò avviene, secondo Cohen, per una errata concezione psicologista del pensiero, come attività organizzatrice della coscienza. In questo senso anche la “sintesi” del pensiero è intesa come una riduzione del molteplice all’unità, come “composizione” (*Zusammensetzung*)⁷³. Si tratta di un equivoco da cui, come già si è detto, non è esente nemmeno Kant: la sintesi è “sintesi dell’unità”, ma ha come presupposto la molteplicità data⁷⁴. La logica del pensiero puro, invece, deve poter considerare il pensiero come origine di ogni contenuto della conoscenza, anche del molteplice, e perciò deve abbandonare ogni inquinamento psicologico, ogni rappresentazione del procedimento della coscienza⁷⁵, per comprendere il movimento puro del pensiero stesso, come attività e come produzione, il movimento dialettico dell’Idea, così come è stato inteso da Platone⁷⁶: la vera dialettica dell’Idea come “problema”, in cui, a differenza da quella hegeliana, la negazione non è contraddizione, ma origine, e il processo non costituisce una mediazione, ma una tensione infinita⁷⁷. La vera dialettica del pensiero, secondo Cohen, non consiste, come quella hegeliana, in un “movimento dialettico dei concetti, che si compie nel ‘rovesciamento degli opposti’ ”⁷⁸, né nello “scambio arbitrario” di essi, in un succedersi continuo, che rivela ancora “l’interesse psicologico al processo di coscienza del pensiero”⁷⁹, ma nella “correlazione” tra “separazione” (*Sonderung*) e “unificazione” (*Vereinigung*), che costituisce il movimento del pensiero⁸⁰. La “correlazione” tra “separazione” e “unificazione” è il significato autenticamente logico, non rappresentativo, della “sintesi” come “sintesi dell’unità”⁸¹: essa è infatti “conservazione” (*Erhaltung*)⁸² della separazione e dell’unificazione. L’unità di separazione e unificazione intesa come “correlazione”, cioè come “conservazione”, non solo rimanda evidentemente alla dialettica platonica, segna una differenza insormontabile dalla dialettica di Hegel e dalla psicologia del processo rappresentativo, ma esprime il carattere fondamentale del pensiero puro come ipotesi

⁷² Cfr. *ibi*, pp.23s.

⁷³ Cfr. *ibi*, p.26.

⁷⁴ Cfr. *ibi*, pp.26s.

⁷⁵ Cfr. *ibi*, pp.59s.

⁷⁶ Cfr. *ibi*, p.20.

⁷⁷ E’ significativo che, pur con le debite differenze, che evidenzierò più avanti, anche Deleuze si richiami a questa “vera dialettica” dell’Idea platonica come “problema”, contro la dialettica hegeliana: cfr. G. DELEUZE, *Différence et répétition*, cit., pp.83, 209, 212s., 234ss., 243s., 344s.; tr. it. cit., pp.103, 261, 265s., 293ss., 303s., 428s.

⁷⁸ H. COHEN, *System der Philosophie. Erster Teil: Logik der reinen Erkenntnis*, cit., p.113.

⁷⁹ Cfr. *ibi*, p.61.

⁸⁰ Sul significato peculiare e fondamentale della “correlazione” coheniana e sulla sua differenza radicale dalla dialettica hegeliana, resta ancora oggi di grande importanza l’opera di J. GORDIN, *Untersuchungen zur Theorie des unendlichen Urteils*, Akademie-Verlag, Berlin 1929.

⁸¹ Cfr. H. COHEN, *System der Philosophie. Erster Teil: Logik der reinen Erkenntnis*, cit., p.61.

⁸² Cfr. *ibidem*. Nel formulare questa nozione di “conservazione”, Cohen prende a modello la legge di conservazione dell’energia (cfr. *ibi*, pp.70ss.). Egli considera effettivamente ed esplicitamente il pensiero come energia (“che l’energia del pensiero si affermi nello stimolo di questa alternanza”: *ibi*, p.61; il corsivo è mio). Anche qui vi è un’analogia significativa con il pensiero della differenza di Deleuze, anche sul significato della nozione di “energia” vi è tra i due filosofi una differenza sostanziale, di cui mi occuperò più avanti, che rende l’analogia più apparente che reale.

e come fondazione, la tensione problematica infinita che lo caratterizza. Scrive Cohen: “*Non ha luogo uno scambio, ma la conservazione allo stesso tempo della separazione e dell’unificazione. Nella separazione si conserva l’unificazione e nell’unificazione si conserva la separazione (...). Si deve perciò pretendere che nella molteplicità sia conservata l’unità e nell’unità la molteplicità*”⁸³.

Il paradosso della correlazione, come autentico movimento del pensiero, è solo apparente ed è imputabile anch’esso ad un travisamento psicologistico della concezione del pensiero come rappresentazione. Infatti, solo se la sintesi del pensiero è concepita come mediazione compiuta del molteplice differente nell’unità dell’identico, la separazione e la differenziazione non possono che risolversi, anzi già essere sempre risolte, nell’identità. Ma se il pensiero viene liberato da ogni aspetto psicologico-rappresentativo e restituito alla purezza del suo movimento logico, se esso viene sottratto al presente del dato e della rappresentazione (che in realtà è un passato già sempre compiuto) e collocato nella giusta prospettiva futura (Cohen stesso precisa che non si tratta qui di categorie del tempo, ma di dimensioni logiche)⁸⁴ del problema e del compito infinito, l’apparente contraddizione scompare: “Noi pensiamo cioè, nella direzione della separazione, all’atto, che, e in quanto, si compie. E lo stesso nell’unificazione. E riguardo al contenuto, l’atto è perciò considerato *compiuto*. In modo corrispondente noi pensiamo conclusi anche i rispettivi contenuti. Qui sta l’errore. Le due attività, così come i loro contenuti, non si devono stabilire in un presente, ma a partire dal presente attuale si devono porre nel futuro, in relazione con il futuro. L’unificazione non deve essere pensata come un evento, il cui compimento sarebbe giunto a termine, ma come un *compito* e come l’ideale di un compito, nel modo in cui solo la logica può porre un tale compito, formulare un tale ideale. Infatti il compito che viene posto al pensiero nel giudizio non può mai essere considerato giunto alla quiete, al compimento.

La situazione è la stessa per la separazione. *Ambedue le direzioni si elevano nel futuro (heben sich in die Zukunft hinein)*. La separazione, che non può mai essere pensata come conclusa, resta con ciò unificazione. L’unificazione resta in essa. E l’unificazione, che non può mai essere pensata come compiuta, in questo modo si conserva come separazione. Così, mediante la *conservazione*, può essere compresa la compenetrazione delle due direzioni. *Ambedue le direzioni sono compiti e devono rimanere incessantemente compiti*. Ma solo la logica può porre e risolvere tali compiti”⁸⁵.

Il pensiero puro deve essere liberato inoltre dalla collusione con la rappresentazione sotto un terzo aspetto, quello grammaticale. Il doppio significato del termine greco *λόγος*, come pensiero e come parola, ha indotto già Aristotele a identificare il giudizio con la proposizione e a intendere la logica come “grammatica generale”⁸⁶. Il modello del giudizio categorico, per esempio, “S è P”, manifesta

⁸³ *Ibi*, p.62.

⁸⁴ Cfr. *ibi*, p.63.

⁸⁵ *Ibi*, p.64s.

⁸⁶ Cfr. *ibi*, p.14.

chiaramente questo equivoco e questa riduzione del giudizio logico alla mera regola formale della relazione di un predicato con un soggetto dato. Ma la logica del pensiero puro è una logica del giudizio, non delle proposizioni; e il giudizio non è una relazione tra contenuti dati, ma l'origine del contenuto. Scrive Cohen: "È sbagliato impiegare per il giudizio *categorico*, in quanto giudizio della sostanza, la formula: S è P. S non è P, ma S è S *per* P; più precisamente, S è *x per* P (...). Così diventa immediatamente chiaro che S non può significare un contenuto determinato, ma solo il *presupposto* per un tale contenuto; più esattamente, per la *determinazione del contenuto*. La formula S è P è sorta dalla confusione del giudizio con la proposizione. Come se il giudizio categorico non esistesse per nessun altro motivo che per rappresentare o tutt'al più per preformare l'articolazione della *proposizione* in soggetto e predicato"⁸⁷.

Il giudizio, depurato da ogni implicazione rappresentativa e grammaticale, è "origine" della conoscenza e quindi anche origine del contenuto della conoscenza. Perciò esso è innanzitutto giudizio infinito: "Il giudizio infinito è il giudizio dell'origine"⁸⁸. Il giudizio infinito è stato travisato e misconosciuto nella sua importanza fondamentale⁸⁹ a causa dell'equivoco sul significato della negazione. Poiché l'essere non è principio, ma deve essere ricondotto a un'origine nel pensiero, allora il pensiero è "non-essere", non però nel senso della negazione assoluta (*Nicht*) o della contraddizione, ma come "niente (*Nichts*) relativo"⁹⁰, che costituisce il "vero passaggio"⁹¹ (*Übergang*) al qualcosa.

La distinzione tra la negazione assoluta (*οὐκ*) e la negazione relativa e produttiva dell'essere (*μη*), di cui parla Deleuze⁹², è, molto prima, un passaggio fondamentale della logica del pensiero puro di Cohen.

Il pensiero è giudizio in quanto è origine, è origine in quanto è problema, ipotesi. Scrive Cohen: "*Che cos'è?* (*τί ἐστίν*), domandava *Socrate*, e in questa domanda formulava il concetto. *Che cos'era l'essere?* (*τὸ τί ἦν εἶναι*), domandava *Aristotele*, e faceva di questa domanda l'espressione più significativa della sua terminologia metafisica. Così si mostra in questi esempi eminenti il significato logico della *domanda*, in quanto leva dell'origine. Quanto meno la domanda è costruita in forma di frase, tanto più importante è il suo significato come tipo di giudizio. Essa è l'inizio della conoscenza. L'affetto corrispondente alla sua attività è la meraviglia. E con la meraviglia anche Platone fa cominciare la filosofia. *Così la domanda è il fondamento del giudizio*, si potrebbe dire, la pietra fondamentale del fondamento"⁹³.

⁸⁷ *Ibi*, p.537s.

⁸⁸ H. COHEN, *Kants Theorie der Erfahrung*, Dümmler, Berlin 1871, 1885²; Bruno Cassirer, Berlin 1918³; rist. In IDEM, *Werke*, cit., Bd. 1/I-III, 1987, Bd. 1/I, p.790.

⁸⁹ Cfr. H. COHEN, *System der Philosophie. Erster Teil: Logik der reinen Erkenntnis*, cit., pp.86s., 89s. Sull'argomento, cfr. J. GORDIN, *op .cit.*

⁹⁰ *Ibi*, p.93; cfr. *ibi*, pp.104s.

⁹¹ *Ibi*, p.91.

⁹² *V. supra*, p.24 *Word*

⁹³ H. COHEN, *System der Philosophie. Erster Teil: Logik der reinen Erkenntnis*, cit., pp.83s.

Il pensiero dunque, per Cohen, non è rappresentazione, ma produzione, origine, problema. Di conseguenza non è neppure riduzione all'identità. Identità e contraddizione sono certo per Cohen "leggi del pensiero" (*Denkgesetze*), ma in nessun modo principi assoluti. Poiché l'essere è solo in quanto ha la sua origine nel pensiero come "non-essere", come fondazione e come metodo, il pensiero non presuppone alcun dato, mentre ogni contenuto lo presuppone come origine: "Se A vale come segno del contenuto più semplice, allora bisogna innanzitutto domandare: *da dove questo A?* Non si può iniziare a operare con questo A e solo in seguito tentare di convalidarlo nel suo valore. Simili sforzi posteriori non possono portare alcun risultato conclusivo, ma possono essere considerati sintomi sospetti del fatto che nel primo inizio non si sia potuto procedere legittimamente. Non appena compare A, si deve indagare sulla legittimità della sua origine"⁹⁴.

L'identità è il passaggio successivo del pensiero puro, per il quale esso afferma il proprio contenuto. Anche l'identità dunque è giudizio, come "giudizio affermativo". Non si tratta, come nel pensiero rappresentativo, di una proposizione che, secondo la concezione aristotelica, stabilisce la corrispondenza del vero con se stesso: A è A, A=A. Si tratta piuttosto dell'affermazione del contenuto prodotto dal pensiero nella sua unicità prima di ogni confronto. Non credo sia una forzatura eccessiva notare l'analogia con la definizione deleuziana della differenza come "lo stato della determinazione come distinzione unilaterale"⁹⁵. Scrive infatti Cohen: "Qui non si tratta del collegamento, ma piuttosto dell'*isolamento*. E di conseguenza l'affermazione non significa solo lo stabilire, ma nello stesso tempo il *mantenere stabile*. L'A non può volatilizzarsi, anche se e proprio perché devono essere prodotti e resi possibili accordi con altri elementi"⁹⁶.

Il giudizio affermativo, dunque, come "*assicurazione (Affirmatio)*"⁹⁷ dell'identità del contenuto segna ulteriormente la distanza tra il pensiero puro come idea e la rappresentazione: "A è A, e rimane A, per quante siano le volte in cui viene pensato, *o piuttosto per quante siano le volte in cui viene rappresentato*; esso viene pensato solo come l'*unica* identità. Le ripetizioni di esso sono processi psichici, il suo contenuto logico permane nell'identità"⁹⁸.

Analogamente, la "legge del pensiero" della contraddizione è anch'essa un giudizio del pensiero puro: il "giudizio della contraddizione". Si tratta della negazione, questa volta della negazione assoluta, dell'"annientamento" (*Vernichtung*) dei "falsi pretendenti" di cui parla Deleuze in riferimento a Platone⁹⁹, non già però nella rappresentazione, ma nella stessa dialettica interna dell'Idea: "Il diritto più importante del giudizio è quello della ripulsa al giudizio falso e al suo annientamento. In questo annullamento, meglio annichilimento, consiste l'autentico, vero 'niente' del

⁹⁴ *Ibi*, p.82.

⁹⁵ *V. supra*, p.19 Word

⁹⁶ H. COHEN, *System der Philosophie. Erster Teil: Logik der reinen Erkenntnis*, cit. , p.100.

⁹⁷ *Ibi*, p.96.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ *V. supra*, p.33 Word

‘non’ (...). E’ la questione vitale del giudizio, che esso possa porre in sé questa istanza, l’istanza dell’annientamento.

Il ‘non’, che questa istanza esprime, è quindi di tutt’altro tipo di quel ‘niente’, che è la fonte del qualcosa. E’ l’attività del giudizio, è il giudizio stesso, che non riconosce a un contenuto, che pretende di diventare contenuto del giudizio, questo diritto e questo valore. Il presunto *non-A* non è affatto già un contenuto; esso piuttosto pretende (*beansprucht*) solo di essere tale. La negazione però gli rifiuta questo valore. *Non vi è alcun non-A*, e non vi può essere alcun non-A, che, a differenza del niente dell’origine, abbia un contenuto concluso”¹⁰⁰.

Infine, la logica del pensiero puro di Cohen è radicalmente differente dalla logica rappresentativa e totalitaria del concetto come identità a cui vengono ridotte tutte le differenze. Il concetto dell’oggetto è piuttosto, per Cohen, l’orizzonte, il compito verso cui convergono tutti i giudizi della conoscenza¹⁰¹. Esso non è l’identità riduttiva delle differenze né la totalità chiusa che tutte le ingloba, ma l’apertura infinita del problema, che produce le differenze nel quadro organico, ma aperto, del sistema: “Questo è il significato profondo, eterno, in cui *Socrate* ha definito il suo concetto come la domanda: che cos’è? (*τί ἐστι*). Il concetto è domanda e rimane domanda, nient’altro che domanda. Anche la risposta che esso contiene deve essere una nuova domanda, deve suscitare una nuova domanda. Questo è appunto l’intimo rapporto metodico che vi è tra domanda e risposta: che ogni domanda deve essere essa stessa una risposta; perciò anche ogni risposta può e deve essere una domanda: E’ un nuovo tipo di condizionamento reciproco, di azione reciproca, quello che si realizza nel sistema del concetto: *l’azione reciproca tra domanda e risposta*. Nessuna soluzione può valere come definitiva. Il concetto non è *una totalità assoluta*”¹⁰².

Da quanto fin qui detto sono emerse unicamente le analogie tra la filosofia di Cohen e il pensiero della differenza di Deleuze; ciò per il semplice motivo che non si è ancora prestata attenzione alle profonde differenze tra le due direzioni di pensiero. Come ho indicato all’inizio, il primo obiettivo era di dimostrare che la filosofia di Cohen non fa parte di quel pensiero rappresentativo che la cultura postmoderna rifiuta radicalmente e che, per questa ragione, non ha la possibilità di entrare attivamente nel dibattito contemporaneo. Nel fare ciò era inevitabile che le analogie, effettivamente esistenti, con la filosofia di Deleuze risultassero enfatizzate. Ora si tratta di perseguire il secondo obiettivo: di mostrare cioè la peculiarità di una prospettiva filosofica che faccia riferimento a Hermann Cohen, nel contesto postmoderno. A tal fine sarà possibile e necessario mettere in luce le profonde differenze di tale prospettiva da altre direzioni del pensiero postmoderno e, in particolare, da quella di Deleuze, qui scelta come termine di confronto.

Torniamo dunque al punto cruciale, sul quale avevamo lasciato provvisoriamente in sospeso l’esame della teoria di Deleuze, cioè sulla “motivazione morale” che ispira l’intera filosofia platonica e il cui abbandono e rifiuto costituisce,

¹⁰⁰ H. COHEN, *System der Philosophie. Erster Teil: Logik der reinen Erkenntnis*, cit., pp.106s.

¹⁰¹ Cfr. *ibi*, p.325.

¹⁰² *Ibi*, p.378.

per Deleuze, il passo fondamentale per un rovesciamento del platonismo¹⁰³. Secondo Deleuze, in Platone “tutto culmina nel grande principio secondo cui, nonostante tutto e innanzitutto, c’è una affinità, una filiazione, o forse sarebbe meglio dire una *philiazione* del pensiero con il vero, insomma una buona natura e un buon desiderio, fondati in ultima istanza sulla *forma di analogia del Bene*. Cosicché Platone, autore del testo della *Repubblica*, è anche il primo a innalzare l’immagine dogmatica e moraleggiante del pensiero”¹⁰⁴. Rovesciare il platonismo, inaugurare un nuovo pensiero della differenza, per Deleuze, significa innanzitutto rifiutare questo presupposto.

La filosofia, anche quando si propone un cominciamento senza presupposti, si trova a procedere sulla base di presupposti impliciti e soggettivi, di cui non dà mai conto, ma che influenzano profondamente e originariamente ogni suo sviluppo. E’ qui opportuno rilevare che Deleuze segna la distinzione tra presupposti “oggettivi” e “soggettivi”, non solo in base al carattere esplicito o implicito degli uni e degli altri, ma anche, in connessione con ciò, in base al carattere concettuale o sentimentale di essi: i presupposti oggettivi, infatti, sono “i concetti implicitamente supposti da un concetto dato”; i presupposti soggettivi, invece, sono “impliciti, avvolti cioè in un sentimento anziché in un concetto”¹⁰⁵.

La filosofia della rappresentazione, lungo tutta la sua storia e in tutte le direzioni del suo sviluppo, si è sempre fondata sul “presupposto di un pensiero naturale, disposto al vero, in consonanza col vero, sotto il duplice aspetto di una *buona volontà del pensatore* e di *una natura retta del pensiero* (...). La forma più generale della rappresentazione è dunque nell’elemento di un senso comune come natura retta e buona volontà”¹⁰⁶. Tale “pretesa affinità con il vero”, che costituisce la *φιλία*, come elemento implicito e pregiudiziale della filosofia¹⁰⁷, ne determina il sapere come “riconoscimento” (*récognition*), cioè come “l’esercizio concorde di tutte le facoltà su un oggetto supposto lo stesso”¹⁰⁸, come “senso comune”¹⁰⁹. Perciò la filosofia, che nasce con la pretesa di costituire un’alternativa all’opinione, al senso comune, alla *δόξα*, è invece la permanente e sistematica conferma di essa, è *ortodossia*: “il triplice livello supposto di un pensiero naturalmente retto, di un senso comune naturale di diritto, di un riconoscimento come modello trascendentale, non può costituire se non un ideale di ortodossia. La filosofia non ha più alcun mezzo di realizzare il proprio progetto, che era di rompere con la *doxa* (...). L’immagine del pensiero non è se non la figura in cui si universalizza la *doxa* innalzandola al livello razionale”¹¹⁰.

¹⁰³ V. *supra*, pp.24s. Word

¹⁰⁴ G. DELEUZE, *Différence et répétition*, cit., p.185; tr. it. cit., p.232.

¹⁰⁵ Cfr. *ibi*, p.169; tr. it. cit., p.211.

¹⁰⁶ *Ibi*, p.171; tr. it. cit., p.214.

¹⁰⁷ Cfr. *ibi*, p.181; tr. it. cit., p.226.

¹⁰⁸ *Ibi*, p.174; tr. it. cit., p.217.

¹⁰⁹ Cfr. *ibi*, p.175; tr. it. cit., p.218.

¹¹⁰ *Ibi*, pp.175s.; tr. it. cit., p.218.

In quanto, poi, la filosofia è costitutivamente “riconoscimento” e “ortodossia”, essa è inevitabilmente conservatrice e reazionaria: “Il riconosciuto è tanto l’oggetto, quanto i valori proiettati sull’oggetto (...). Se il riconoscimento trova la sua finalità pratica nei ‘valori costituiti’, tutta l’immagine del pensiero come *Cogitatio natura* testimonia, con tale modello, di una compiacenza inquietante. Come dice Nietzsche, la verità sembra proprio una creatura bonacciona e amante degli agi, che non si stanca di dare a tutti i poteri costituiti l’assicurazione che non causerà mai a nessuno il minimo disturbo, poiché essa non è dopo tutto che la *scienza pura*... Che cos’è un pensiero che non fa male ad alcuno, né a colui che pensa, né agli altri? E’ il segno del riconoscimento dei mostruosi sponsali in cui il pensiero ‘ritrova’ lo Stato, ‘la Chiesa’, ritrova tutti i valori del tempo che ha fatto passare sottilmente sotto la forma pura di un eterno oggetto qualsiasi, santificato per l’eterno”¹¹¹.

A tutto ciò si oppone il pensiero della differenza, come “pensiero puro”¹¹², “senza presupposti”, che “comincia effettivamente, ed effettivamente ripete”¹¹³. In realtà il pensiero della differenza, proposto da Deleuze, muove anch’esso da presupposti impliciti o soggettivi, cioè non di tipo concettuale, ma sentimentale. Esso infatti si oppone alla filosofia ortodossa perché è mosso da una “cattiva volontà”¹¹⁴, è “misosofia”¹¹⁵, è “critica radicale” dell’ortodossia¹¹⁶, che non si pone semplicemente come uno “scetticismo relativo”¹¹⁷, ancora coinvolto nell’interesse dialettico per il riconoscimento, ma come una novità anarchica e irriducibile¹¹⁸. Il nuovo pensiero si genera come evento di mera potenza, come atto di violenza¹¹⁹, che, contrariamente alla buona volontà e al senso comune del pensiero ortodosso, non fa convergere le differenti facoltà per il riconoscimento di un oggetto comune, ma spinge ogni facoltà unilateralmente al suo eccesso, al suo “esercizio trascendente”, nel quale la differenza è colta come l’origine incontenibile di ogni contenuto: il *sentiendum* insensibile della sensibilità, il *cogitandum* impensabile del pensiero, ecc. “Dal *sentiendum* al *cogitandum*, si è dispiegata la violenza di ciò che costringe a pensare. Ogni facoltà è uscita dai suoi cardini. Ma cosa sono i cardini, se non la forma del senso comune che fa ruotare e convergere tutte le facoltà? Ciascuna, da parte sua e nel proprio ordine, ha spezzato la forma del senso comune che la tratteneva nell’elemento empirico della *doxa*, per raggiungere l’ennesima potenza come l’elemento del paradosso nell’esercizio trascendente. In luogo della convergenza di tutte le facoltà, che contribuiscono allo sforzo comune di riconoscere un oggetto, si assiste a uno sforzo divergente, in quanto ciascuna è posta in presenza di ciò che le è ‘proprio’ in ciò che la riguarda essenzialmente. Discordia delle facoltà, catena di forza e miccia in cui

¹¹¹ *Ibi*, p.177; tr. it. cit., p.221.

¹¹² Cfr. *ibi*, p.174; tr. it.cit., p.217.

¹¹³ Cfr. *ibi*, p.171; tr. it.cit., p.213.

¹¹⁴ Cfr. *ibidem*.

¹¹⁵ Cfr. *ibi*, p.182; tr. it. cit., p.227.

¹¹⁶ Cfr. *ibi*, p.173; tr. it.cit., p.215.

¹¹⁷ Cfr. *ibi*, p.181; tr. it.cit., p.226.

¹¹⁸ Cfr. *ibi*, pp.177s.; tr. it. cit., pp.221s.; cfr. anche *ibi*, p.356; tr. it. cit., pp.442s.

¹¹⁹ Cfr. *ibi*, p.189; tr. it.cit., p.237.

ciascuna affronta il proprio limite, e non riceve dall'altra (o non comunica all'altra) se non una violenza che la pone di fronte al suo elemento proprio, come al disparato o all'incomparabile"¹²⁰.

In questo uso eccessivo, trascendente, delle facoltà, il nuovo pensiero si oppone al senso comune della filosofia ortodossa e coglie il paradosso, il "parasenso", che "determina la sola comunicazione delle facoltà disgiunte"¹²¹. In questo movimento del pensiero della differenza consiste essenzialmente il "rovesciamento del platonismo", il rifiuto del fondamento, lo "sfondamento" (*effondement*)¹²². Il pensiero rappresentativo è orientato, da una parte, al "senso comune", alla convergenza delle facoltà nel riconoscimento dell'unico oggetto, d'altra parte, all'unità del fondamento, allo "stesso" dell'identico, che determina l'indeterminato¹²³: "Fondare è determinare"¹²⁴, perciò "fondare, è sempre fondare la rappresentazione"¹²⁵. Il pensiero della differenza, invece, consiste nel lasciare che la determinazione emerga insieme al suo fondo oscuro, al suo "profondo" o "senza-fondo"¹²⁶. L'Idea non è il "chiaro e distinto", ma il "distinto-oscuro"¹²⁷, non l'"identità", su cui fondare la determinazione del particolare, ma la "molteplicità oscura", che emerge insieme alla differenza del singolare. Alla razionalità riduttiva della filosofia ortodossa della determinazione e del fondamento si oppone la "animalità" (*animalité*), la "bestialità", la "stupidità" (*bêtise*) del pensare la differenza come individuazione e come sfondamento; al pensiero della forma si oppone il pensiero del simulacro: "Il fatto è che fondare è determinare l'indeterminato. Ma l'operazione non è semplice. Quando si esercita, 'la' determinazione non si limita a dare una forma, a formare materie nella condizione delle categorie. Qualcosa del fondo risale alla superficie, vi risale senza prender forma, insinuandosi anzi tra le forme: esistenza autonoma senza volto, base senza forma. Il fondo nella misura in cui si trova ora alla superficie è detto profondo, il senza-fondo. Viceversa, le forme si decompongono quando si riflettono in esso, ogni modellato si disfa, tutti i volti muoiono, e sola sussiste la linea astratta come determinazione assolutamente adeguata all'indeterminato, come lampo uguale alla notte, acido uguale alla base, distinzione adeguata all'oscurità intera: il mostro. (Una determinazione che non si oppone all'indeterminato, e non lo limita) (...). Occorre che il pensiero, come determinazione pura, come linea astratta, affronti il senza fondo che è l'indeterminato. L'indeterminato, il senza fondo, è di fatto l'animalità propria del pensiero: non questa o quella forma animale, ma la bestialità (*bêtise*)"¹²⁸.

Come si vede, in Deleuze¹²⁹, il nuovo pensiero si configura come alternativa radicale al razionalismo. Al pensiero ortodosso si oppone il paradosso¹³⁰; al buon

¹²⁰ *Ibi*, p.184; tr. it. cit., pp.229s.; cfr. anche *ibi*, p.186; tr. it. cit., pp.232s.

¹²¹ Cfr. *ibi*, p.190; tr. it.cit., p.238.

¹²² Cfr. *ibi*, p.92, 261; tr. it. cit., p.114, 202; cfr. anche *ibi*, p.352; tr. it. cit., p.325.

¹²³ Cfr. *ibi*, p.352; tr. it. cit., pp.437.

¹²⁴ *Ibi*, p.349; tr. it. cit., p.433.

¹²⁵ *Ibi*, p.351; tr. it. cit., p.436.

¹²⁶ Cfr. *ibi*, p.352; tr. it.cit., p.438.

¹²⁷ Cfr. *ibi*, pp.190s.; tr. it. cit., p.238.

¹²⁸ *Ibi*, pp.352s.; tr. it. cit., pp.438s.

¹²⁹ In altri filosofi postmoderni non vi è questo radicale irrazionalismo, bensì il tentativo di una nuova concezione della

sensu come “sillogismo”, come collaborazione delle facoltà, si oppone il “*disparis*”, la differenza, il pensiero come disparità, come “*diaphora*” radicale¹³¹; alla ragione come forma e come “buona volontà” del vero, si oppone il pensiero senza forma, anarchico, come ripetizione di “simulacri”¹³². Pensare la differenza non è la connessione razionale del molteplice in una forma, ma “lo stordimento propriamente filosofico o l’Idea dionisiaca”¹³³. Perciò il postmoderno cerca e trova modelli del “pensare” molto lontani da quelli moderni, alternativi ad essi. Come è noto, Deleuze indica con particolare enfasi la schizofrenia come “una possibilità del pensiero”¹³⁴. La “stupidità” e la “follia” sono modelli di un pensiero che evade risolutamente dal senso comune e dall’identità della rappresentazione, dalla fondazione della ragione, dalla buona volontà del vero: “Smuovere il fondo è l’occupazione più pericolosa, ma anche la più allettante nei momenti di stupore di una volontà ottusa, in quanto il fondo sale con l’individuo alla superficie senza tuttavia prendere forma o figura, e ci fissa, pur senza occhi (...). La stupidità non è il fondo né l’individuo, ma proprio il rapporto in cui l’individuazione fa salire il fondo senza potergli dare forma (...). Tutte le determinazioni divengono crudeli e malvage, in quanto sono colte da un pensiero che le contempla e le inventa, scorticate, separate dalla loro forma vivente, già fluttuanti in questo cupo fondo. Tutto diviene violenza in questo fondo passivo, razzia, su questo fondo digestivo. Qui si compie il sabba della stupidità e della malvagità. Ed è forse qui l’origine della malinconia che grava sui visi più belli dell’uomo, nel presentimento di una laidezza insita nel volto umano, di un affiorare della stupidità, di una deformazione del male, di una riflessione nella follia. Difatti dal punto di vista della filosofia della natura, la follia insorge nel punto in cui l’individuo si riflette in questo libero fondo (...) e non può più sopportarsi”¹³⁵.

E’ evidente che Deleuze caratterizza la peculiarità del nuovo pensiero della differenza rispetto al pensiero rappresentativo sulla base di questo atteggiamento filosofico generale più profondamente ancora che sulla base del rifiuto delle caratteristiche della rappresentazione. Meglio, egli individua in quella differenza nell’atteggiamento fondamentale l’origine dell’uno e dell’altro modo di pensare. Ora, però, noi abbiamo verificato che la filosofia di Cohen, non solo non può essere intesa come una logica della rappresentazione, ma si costituisce in radicale alternativa con quest’ultima. In secondo luogo, credo risulti abbastanza evidente da non richiedere particolari discussioni il fatto che il nuovo pensiero della differenza, presentato come puro, cioè privo di presupposti, non è affatto tale, ma comporta invece presupposti

ragione (vedi, per esempio, Michel Serres). Tuttavia l’irrazionalismo è una caratteristica diffusa nelle teorie postmoderne (non solo nella filosofia, ma anche nella poetica, nell’etica, nella politica, ecc.), soprattutto in quelle che enfatizzano il carattere emancipativo del postmoderno.

¹³⁰ Cfr. *ibi*, pp.250, 293; tr. it. cit., pp.313, 365s.

¹³¹ Cfr. *ibi*, pp.193s.; tr. it. cit., pp.241s.

¹³² Cfr. *ibi*, pp.94s., 382ss.; tr. it. cit., pp.116s.,474ss.

¹³³ *Ibi*, p.276; tr. it. cit., p.344.

¹³⁴ *Ibi*, p.192; tr. it. cit., p.240. Questo tema è ampiamente in opere successive di Deleuze e Guattari: cfr., per esempio, G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie. L’Anti-Œdipe*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972; G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie. Mille plateaux*, Les Éditions de Minuit, Paris 1980.

¹³⁵ G. DELEUZE, *Différence et répétition*, cit., pp.197s.; tr. it. cit., pp.246s.

“soggettivi” o “impliciti”, che lo determinano geneticamente: un sentimento di fondo ben caratterizzato, come cattiva volontà, misosofia, trasgressione, nomadismo, anarchia, bestialità, follia, che lo ispira dal profondo in ogni suo procedimento e risultato. In terzo luogo, mi sembra chiaro per chiunque conosca, anche superficialmente, la filosofia di Cohen, che, nonostante le analogie, pur interessanti, emerse su temi specifici, vi è una diversità radicale tra essa e il pensiero postmoderno della differenza proposto da Deleuze: una diversità nel “*sentiment*” di fondo che ispira le due prospettive. Ora, però, possiamo guardare alla filosofia di Cohen come a un riferimento che può avere il proprio posto e il proprio ruolo nel quadro del postmoderno, che può ispirare una linea di pensiero diversa da altre, ma non estranea o anacronistica; peculiare, critica, forse anche polemica, ma non aliena dal contesto culturale attuale. Per porre le basi di questo sviluppo possibile, può essere utile procedere nel confronto con le teorie di Deleuze e accennare almeno ad alcune diversità più rilevanti ed evidenti tra le due concezioni filosofiche.

Innanzitutto, credo si debba sottolineare la prospettiva radicalmente differente sull’origine. Il tema dell’origine è altrettanto importante per Deleuze come per Cohen e su di esso abbiamo riscontrato interessanti analogie. Ma alla radice di tali analogie vi è una differenza di fondo, che in buona parte le rende apparenti o comunque secondarie. Il principio dell’origine di Cohen, che ispira non solo la sua logica ma la sua intera filosofia, consiste nella rigorosa convinzione metodica che ogni contenuto ha origine nel pensiero. La filosofia di Cohen può essere letta complessivamente come un inveramento del platonismo, in quanto sviluppa con rigore di metodo e ricchezza di risultati il significato dell’Idea platonica come ipotesi. Il pensiero della differenza di Deleuze, invece, si propone come rovesciamento del platonismo (in senso nietzscheano) anche e soprattutto perché pone la differenza come principio non logico, non razionale né razionalizzabile, del pensiero. Commentando il noto luogo della *Repubblica* 523ss., oggetto di attenzione, benché in tutt’altra direzione, anche da parte di Cohen¹³⁶, Deleuze scrive: “i concetti non designano altro che possibilità. Mancando loro una provocazione, come potrebbe essere la necessità assoluta, cioè una violenza originaria fatta al pensiero, una estraneità, un’animosità che sola lo farebbe uscire dal proprio stupore naturale o dalla propria eterna possibilità: fintantoché non vi sia pensiero se non involontario, suscitato costretto nel pensiero, è tanto più necessario assolutamente che esso nasca, per effrazione, dal fortuito nel mondo. Ciò che è primo nel pensiero, è l’effrazione, la violenza, il nemico, e nulla presuppone la filosofia, tutto muove da una misosofia. Non si può contare sul pensiero per installarvi la necessità relativa di ciò che esso pensa, ma viceversa sulla contingenza di un incontro con ciò che costringe a pensare, per levare e innalzare la necessità assoluta di un atto di pensare, di una passione di pensare. Le condizioni di una vera critica e di una vera creazione sono le stesse: distruzione dell’immagine di un pensiero che si presuppone a sua volta, genesi dell’atto di pensare nel pensiero stesso.

¹³⁶ Cfr. H. COHEN, *Platons Ideenlehre und die Mathematik*, cit., p.353.

C'è nel mondo qualcosa che costringe a pensare. Questo qualcosa è l'oggetto di un *incontro* fondamentale (...) nel suo primo carattere, e sotto qualsiasi tonalità, esso può essere solo sentito, e in tal senso si oppone al riconoscimento"¹³⁷.

Il principio della differenza, a cui si riferisce Deleuze, è chiamato anche Idea o pensiero, ma è un principio energetico, che ha il suo modello dichiarato nella "volontà di potenza" di Nietzsche. Il richiamo al concetto di "energia" è interessante, perché non significa tanto (come vedremo invece per Cohen) il richiamo alla scienza e alle sue leggi, ma piuttosto a quella concezione mitologica dell'energia che, discostandosi dal discorso propriamente scientifico, fu ampiamente utilizzata in ambiti non scientifici, come l'arte e la filosofia. In questo, alle spalle di Deleuze vi è certamente Nietzsche, ma anche e forse non meno Bergson. Nota giustamente Michel Serres: "La crisi della filosofia. Da molto tempo essa intuiva la precedenza della potenza in rapporto alle ragioni. I classici l'avevano scritto nel loro linguaggio. Descartes e Leibniz in teologia razionale, Aristotele in metafisica. Ed ecco che un fisico sembrava reinscrivere la metateoria. Sembrava mostrare un sistema di riferimento in cui tutto avviene sotto gli occhi. In cui il razionale cresce insieme al tempo irreversibile. Allo stesso tempo decresce il possibile, allo stesso tempo decresce la potenza. Come se il razionale si massimizzasse quando l'energia era massimamente degradata. O il razionale decaduto o il razionale decadenza, ecco precisamente la critica di Nietzsche e quella di Bergson"¹³⁸.

Ritroviamo questo significato mitologico di "energia" in Deleuze: "Quando si cerca di definire *l'energia* in generale, o si tiene conto dei fattori estensivi e qualificati dell'estensione, e allora si finisce per dire che 'c'è qualcosa che resta costante', formulando così la grande ma piatta tautologia dell'Identico; oppure al contrario, si considera l'intensità pura così come è implicata, in quella regione profonda in cui nessuna qualità si sviluppa e nessuna estensione si dispiega, e allora si definisce l'energia mediante la differenza sepolta in questa intensità pura, ed è la formula 'differenza d'intensità' a fondare la tautologia, ma stavolta la stupenda e profonda tautologia del Differente"¹³⁹.

A ben vedere, proprio i temi, più sopra evidenziati, che suggeriscono interessanti analogie tra Deleuze e Cohen: il non-essere come origine, l'intensità come principio generatore, l'Idea come problema, segnano allo stesso tempo, per il significato radicalmente diverso nel quale sono assunti dai due filosofi, nel modo più evidente la differenza tra le due direzioni del pensiero.

Il non-essere relativo e produttivo dell'essere, il $\mu\eta\ \delta\upsilon\upsilon$, ha in Deleuze una positività, non metodica come in Cohen, ma energetica¹⁴⁰. L'intensità di cui parla Deleuze non è, come in Cohen, la legge generatrice della realtà, secondo la continuità come metodo del pensiero, ma il principio che "fa della differenza oggetto di

¹³⁷ G. DELEUZE, *Différence et répétition*, cit., pp.181s.; tr. it. cit., p.227.

¹³⁸ M. SERRES, *Hermès IV. La distribution*, Les Éditions de Minuit, Paris 1977, p.71.

¹³⁹ G. DELEUZE, *Différence et répétition*, cit., p.310; tr. it. cit., pp.386s.

¹⁴⁰ Cfr. *ibi*, pp.342s.; tr. it. cit., pp.426s.

affermazione”¹⁴¹, il principio sensibile (anche se di una sensibilità trascendente) del pensiero¹⁴². Le Idee sono problemi, non nel senso dell’“ipotesi” coheniana, ma come imperativi del caso, prove e selezioni, che decidono arbitrariamente della propria verità e che non cercano alcuna risposta, ma piuttosto si impongono come domande aperte, domande che sono decisioni, affermazioni, produzioni di energia e di potenza¹⁴³. Anche l’Idea come “compito”, dietro l’apparente analogia, nasconde una profonda differenza tra la prospettiva di Deleuze e quella di Cohen, poiché in Deleuze il compito non è possibilità di realizzazione, ma potenza di affermazione. Anche in ciò agisce il modello energetico richiamato più sopra, non solo per l’intenzionale uso della nozione di “potenziale” da parte di Deleuze¹⁴⁴, ma soprattutto per la sua precisa scelta della nozione di “virtuale”, contro quella di “possibile”. È evidente che Deleuze si avvicina all’antica nozione metafisica di “energia”, pensata da Aristotele come forza attualizzante, piuttosto che alla nozione scientifica, termodinamica, della legge di trasformazione. Il virtuale, a differenza del possibile, non richiede alcuna realizzazione e perciò sfugge, secondo Deleuze, sottrae l’Idea al rapporto rappresentativo con la realtà: esso è piena affermazione e positività che si attualizza¹⁴⁵.

La concezione energetica del pensiero, che Deleuze mutua da Nietzsche¹⁴⁶, non è solo differente, ma antitetica rispetto alla prospettiva logica di Cohen: “È vero che Nietzsche si interessava all’energetica del suo tempo, ma la sua non era nostalgia scientifica di un filosofo: bisogna intuire ciò che cercava nella scienza delle quantità intensive, ossia il mezzo di realizzare, come egli la definiva, la profezia di Pascal: fare del caos un oggetto di affermazione (...). Pensata contro le leggi del pensiero, la ripetizione nell’eterno ritorno è il pensiero più alto, *gross Gedanke*”¹⁴⁷. Il pensiero, in questo senso, non è *logos* né legge, ma volontà di potenza, nomadismo, “anarchia incoronata”, *hybris*¹⁴⁸.

Si può dire che il nuovo pensiero della differenza di Deleuze, e il postmoderno che esso rappresenta, è, in un certo senso, il nietzscheanesimo realizzato, la dottrina della volontà di potenza e dell’eterno ritorno attuata e compiuta. Coerentemente con i presupposti nietzscheani, questo compimento ha la sua epifania in un mezzogiorno senza sole e senza luce e in un superuomo, che, come ebbe a scrivere Cohen, coincide con il subuomo¹⁴⁹. L’enfasi sulla differenza e sull’individualità dissolve il soggetto per far posto all’affermazione crudele del differente, alla positività senza leggi, alla *hybris* della volontà come potenza. Scrive Deleuze: “È questa la grande scoperta della filosofia nietzscheana, che prende il nome di volontà di potenza o di mondo

¹⁴¹ *Ibi*, p.301; tr. it. cit., p.376.

¹⁴² Cfr. *ibi*, p.187s.; tr. it. cit., pp.234s.

¹⁴³ Cfr. *ibi*, p.210, 255ss.; tr. it. cit., pp.262, 318ss.

¹⁴⁴ Cfr. *ibi*, pp.273s.; tr. it. cit., pp.341s.

¹⁴⁵ Cfr. *ibi*, pp.272s.; tr. it. cit., pp.340ss.

¹⁴⁶ L’interpretazione del pensiero di Nietzsche, che Deleuze dà nella sua opera, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1962, è un punto di riferimento essenziale per le sue opere successive.

¹⁴⁷ G. DELEUZE, *Différence et répétition*, cit., p.313; tr. it. cit., pp.390s.

¹⁴⁸ Cfr. *ibi*, pp.55s.; tr. it. cit., pp.68s.

¹⁴⁹ Cfr. H. COHEN, *System der Philosophie. Zweiter Teil: Ethik des reinen Willens*, cit., p.28; tr. it. cit., p.25.

dionisiaco, e che segna la rottura con Schopenhauer: senza dubbio l'Io e l'Ego vanno superati in un abisso indifferenziato, il quale tuttavia non è un impersonale né un Universale astratto, al di là dell'individuazione. Al contrario, l'Io e l'Ego sono l'universale astratto, e devono essere superati, ma per e nell'individuazione, verso i fattori individuanti che li consumano, e costituiscono il mondo fluente di Dioniso. Ciò che è insuperabile è proprio l'individuazione. Al di là dell'Ego e dell'Io, non c'è l'impersonale, ma l'individuo e i suoi fattori, l'individuazione e i suoi campi, l'individualità e le sue singolarità preindividuali. Difatti il preindividuale è ancora singolare, come l'anti-Ego, l'anti-Io sono ancora individuabili: e più che 'ancora', 'infine'. Per questo l'individuo in termini di intensità non trova la sua immagine psichica, né nell'organizzazione dell'Ego, né nella specificazione dell'Io, ma viceversa nell'Io incrinato e nell'Ego dissolto, e nella correlazione dell'Io incrinato con l'Ego dissolto, la quale risulta chiaramente, come correlazione del pensatore e del pensiero, del pensatore chiaro-confuso per Idee distinte-oscuere (il pensatore dionisiaco). Sono le Idee a condurci dall'Io incrinato all'Ego dissolto. Ai margini dell'incrinatura (...) pullulano le Idee come altrettanti problemi, vale a dire come molteplicità fatte di rapporti differenziali e variazioni di rapporti, punti singolari e trasformazioni di punti. Ma queste Idee si esprimono nei fattori individuanti, nel mondo implicato delle quantità intensive che costituiscono l'universale individualità concreta del pensatore o il sistema dell'Ego dissolto"¹⁵⁰.

Anche in Cohen il concetto di "energia" svolge un ruolo importante a differenti livelli, nella logica come nell'etica, ma il riferimento coheniano è unicamente e interamente alla considerazione scientifica di questo concetto, alla legge di conservazione dell'energia. Cohen interpreta la categoria della "sostanza" nel senso della "conservazione" (*Erhaltung*) dell'energia, attribuendole così un significato fortemente dinamico, nella stessa direzione del concetto kantiano ma in modo ancora più radicale. La sostanza come "conservazione" è in correlazione con la causalità come "movimento" (*Bewegung*) e come "trasformazione" (*Verwandlung*): "la trasformazione è in senso rigoroso *autotrasformazione*. *La causalità riconosce in ciò solo la conservazione della sostanza. L'energia insegna invece la conservazione del movimento*. Questa è la *novità*: che anche il movimento, nella differenza delle sue forme e nonostante essa, è tuttavia in tutte *il medesimo* movimento. Così ciò che l'energia rende nota è la conservazione del movimento"¹⁵¹.

La conservazione dell'energia è per Cohen anche un modello per il livello logico più fondamentale, per il metodo stesso del pensare: non però come principio mitico extralogico, ma come legge esemplare del movimento stesso del *logos*. Così la nozione di "conservazione", mutuata dalla fisica, è scelta da Cohen, sul piano del metodo del pensare in generale, della logica del pensiero puro, non solo per comprendere la correlazione tra "unità della conoscenza" e molteplicità dei "modi" del giudizio¹⁵², ma, come abbiamo visto, per spiegare il movimento stesso del

¹⁵⁰ G. DELEUZE, *Différence et répétition*, cit., pp.332s.; tr. it. cit., pp.413s.

¹⁵¹ H. COHEN, *System der Philosophie. Erster Teil: Logik der reinen Erkenntnis*, cit., p.292; cfr. *ibi*, pp.288-299.

¹⁵² Cfr. *ibi*, pp.70-72.

pensiero in generale, la “correlazione”, come “conservazione” di “separazione” e “unificazione”: “Non può certo essere l’opinione che possa aver luogo un arbitrario scambio tra separazione e unificazione; che il pensiero salti dall’uno all’altro tipo di attività e che l’energia del pensiero si affermi nello stimolo di questa alternanza (...). Nella nuova scienza, in particolare da *Descartes* in poi, appare un’espressione di cui l’epoca recente si è impossessata per il principio fondamentale unitario della scienza matematica della natura: il termine ‘conservazione’. E ‘conservazione’ potrebbe ora essere anche il concetto che definisce la correlazione tra le due direzioni di attività nel giudizio.

*Non ha luogo uno scambio, ma la conservazione allo stesso tempo per la separazione e per l’unificazione*¹⁵³.

Anche nell’etica di Cohen il riferimento alla nozione di “energia” è profondamente influente, sempre però nella prospettiva razionale e sul modello scientifico della legge di conservazione. La trasposizione sul piano etico della categoria di “energia” permette a Cohen una comprensione dinamica e non ontologica dei concetti etici fondamentali di “soggetto”, “azione”, “volontà” e “libertà”: la libertà, scrive Cohen, “non deve significare niente altro che la *conservazione del soggetto nella conservazione delle sue azioni. La libertà è l’energia della volontà. E tutte le forme di energia della volontà sono autotrasformazioni del soggetto morale*”¹⁵⁴. Sarebbe certo un’attualizzazione fittizia e forzata parlare di decostruzione del soggetto in Cohen, ma è certo del tutto adeguato parlare di una desostanzializzazione e deontologizzazione del soggetto, che si risolve in una correlazione dinamica, la cui unità è sì presupposta, ma solo come compito etico infinito: “la persona morale non può considerarsi data – scrive Cohen nella *Ethik des reinen Willens* –, definita secondo certe disposizioni e condizioni naturali (...). Il soggetto non è l’anima, che per la morale diventa subito uno spettro; il soggetto non è qualcosa che semplicemente nasce, si eredita (...). Che senso avrebbe infatti l’etica, se il soggetto fosse inteso come già dato, nato e cresciuto nel suo ambiente?”¹⁵⁵. Anche nella serrata discussione a cui Cohen, nella *Ethik des reinen Willens*¹⁵⁶, sottopone l’aspetto affettivo ed impulsivo della volontà, in un confronto continuo con la psicofisiologia del suo tempo, non mira alla negazione di questa dimensione della volontà o alla sua riduzione intellettualistica al pensiero, bensì all’istituzione di una correlazione tra pensiero e affetto, tra pensiero e impulso emotivo¹⁵⁷, sulla base di una analogia, per quanto imperfetta, tra “affetto” e “movimento”¹⁵⁸ e tra “compito” e “sostanza” (intesa nel senso, visto sopra, di “conservazione dell’energia”)¹⁵⁹. L’affetto non è ridotto al pensiero; esso mantiene il suo significato energetico, ma proprio perciò è posto in correlazione con il pensiero e

¹⁵³ *Ibi*, pp.61s.

¹⁵⁴ *Ibi*, p.302; cfr. *ibi*, pp.299-302.

¹⁵⁵ H. COHEN, *System der Philosophie. Zweiter Teil: Ethik des reinen Willens*, cit., pp.95s.; tr. it. cit., p.72.

¹⁵⁶ Cfr. *ibi*, capp. II e III.

¹⁵⁷ Cfr. *ibi*, p.167; tr. it. cit., p.123.

¹⁵⁸ Cfr. *ibi*, pp.132s.; tr. it. cit., pp.97s.

¹⁵⁹ Cfr. *ibi*, p.176; tr. it. cit., p.129.

geneticamente compreso, mediante il metodo della continuità e la concezione dell'intensità, a partire dalla sua origine pura.

Nella prospettiva coheniana non si ha certo la distruzione del soggetto in senso nietzscheano, ma nemmeno la riaffermazione dogmatica di un soggetto statico e immutabile, portatore di una ragione autoritaria e totalitaria. Il soggetto etico di Cohen è compito infinito, liberamente e dinamicamente in continua trasformazione e realizzazione di sé. Non è il superuomo antiumano, ma anzi riscopre la sua dignità umana nella condizione, anche sociale e politica, di *subjectum*: il "povero" infatti è la realizzazione del soggetto umano, è il "giusto", a cui è affidato il senso dell'azione storica e politica: "la sofferenza si è rivelata al tempo stesso come l'essenza dell'uomo (...). Se vuoi sapere cosa sia l'uomo, conosci la sua sofferenza. Questa non è più una metafisica del pessimismo, ma, sulla base della prospettiva sociale, nell'uomo viene invece personificata la povertà"¹⁶⁰.

E' chiaro che due prospettive così differenti, come quella di Cohen e quella di Deleuze, non possono che condurre in direzioni radicalmente divergenti, ma ciò che qui preme rilevare ancora una volta è innanzitutto che ambedue i modi di pensare sono del tutto estranei al pensiero "metafisico" come rappresentazione: in questo senso il "pensiero della differenza" di Deleuze e il "pensiero della purezza" di Cohen sono effettivamente due possibilità per la filosofia postmoderna.

La linea di pensiero che qui analizzo in Deleuze, come modello esemplare, ma su cui si ritrovano molti altri e che rispecchia bene aspetti importanti della cultura attuale, non avrebbe potuto certamente sorgere se, alle sue spalle, non avesse la complessa e radicale critica della modernità, che ha caratterizzato la cultura europea dalla fine dell' '800 alla metà del '900 circa. Molti filosofi, su presupposti diversi e con modalità differenti, hanno partecipato ad una medesima, vasta operazione di critica radicale della ragione astratta, totalitaria e strumentale, in nome di un "nuovo pensiero", più aderente alla vita o espressione esso stesso della vita concreta (intesa questa nei modi più differenti: esistenziale, biologico, psichico, storico-politico, ecc.). Allo stesso tempo, si cercava la strada per un pensiero che, liberato dalla cattiva razionalità, giungesse a pensare l'impensato, o anche l'impensabile. Questa radicale critica filosofica si inseriva in un movimento culturale più ampio, che comprendeva anche la decostruzione e la dissoluzione della forma, in campo artistico, la discussione e l'indebolimento dei fondamenti, in campo scientifico, la critica e la

¹⁶⁰ H. COHEN, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, hg. von Ben Zion Kellermann, Fock, Leipzig 1919; hg. von Bruno Strauss, J. Kaufmann, Frankfurt a.M. 1929; repr. J. Melzer, Köln 1959, p.170; tr. it. di P. Fiorato, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1994, p.243. In questo senso sono assai interessanti alcuni sviluppi della filosofia latino-americana contemporanea: soprattutto la "filosofia della liberazione" di Enrique Dussel. Dussel pone al centro del suo pensiero l'uomo come povero e come oppresso e parla esplicitamente di un pensiero "transmoderno", differente dal pensiero "postmoderno" europeo e americano (cfr. E. DUSSEL, *Filosofía de la Liberación*, Usta, Bogotá 1980²; IDEM, *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*, Editorial Trotta, Madrid 1998; IDEM, *Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*, Universidad Iberoamericana Plantel Golfo Centro, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Universidad Iberoamericana Plantel Laguna, Puebla 1999). Andrés Ancona Quiroz, in un contributo al Convegno *Gott in der Philosophie aus den Quellen des Judentums* (Zürich, 7 e 8 novembre 2002), dal titolo: *Die Religionsphilosophie Hermann Cohens in ihrer Bedeutung für die Theologie und Philosophie der Befreiung in Lateinamerika*, ancora inedito, ha tentato un'interessante lettura di Cohen a partire dall' "a priori" della povertà".

distruzione dei modelli borghesi, in campo morale, politico, economico, religioso. Questo movimento culturale, così ampio e complesso da costituire un'atmosfera comune per teorie anche molto differenti tra loro, è ciò che chiamerei l'“antimoderno”, perché pur nel suo carattere critico e dissolutorio delle strutture in cui identificava la “modernità”, anzi proprio per questo suo carattere critico, e in alcuni casi dialettico, esso era ancora a tutti gli effetti un momento della modernità stessa. Se si vuole considerare il postmoderno come erede dell'antimoderno, ciò non può essere inteso nel senso della continuità: il postmoderno, che qui consideriamo esemplarmente nel pensiero di Deleuze, infatti, è effettivamente altra cosa, innanzitutto perché rifiuta esplicitamente il carattere critico, che qualificava l'antimoderno e ne faceva appunto ancora un momento della modernità. Il postmoderno può essere considerato erede dell'antimoderno solo nel senso che sorge sugli esiti di quello, nello spazio culturale vuoto lasciato dall'opera distruttiva (per altro significativa, necessaria e inevitabile) portata a termine da quello: la caratteristica peculiare del postmoderno, almeno in quella forma che qui considero, è la convinzione entusiastica e dionisiaca di potersi insediare in quel luogo vuoto di ogni forma, lasciato dalla distruzione del moderno, per dar luogo a una cultura che, forse per la prima volta nella storia, non si costituisca su nuove forme, nuovi fondamenti e nuovi modelli, ma si costituisca come totale emancipazione da ogni forma e da ogni fondamento.

Il riferimento a Cohen, nella cultura postmoderna, è possibile entro un quadro differente. Si tratta di riscoprire quella tradizione della modernità che Cohen stesso e la sua scuola hanno identificato sotto il nome di “razionalismo critico” o “idealismo critico”. Tale tradizione è espressione autentica della modernità, anzi da questo punto di vista la più autentica, e ha costantemente esercitato, dall'interno della modernità la sua critica intransigente contro la ragione totalitaria o strumentale, contro il dogmatismo delle forme possedute e statiche, contro i modelli morali, politici e religiosi dell'ordine costituito, in nome di una ragione critica e dinamica, costitutivamente aperta come compito infinito e consapevole della necessità di spingere il pensiero oltre i confini del concetto sino a pensare sul limite dell'Idea, anche se attenta a non spingersi mai oltre questo limite. In continuità con questa tradizione moderna, che ha avuto un ruolo rilevante anche nell'opera critica dell'antimoderno (è immediato il riferimento ad aspetti importanti della Scuola di Francoforte, ma le ricerche più recenti hanno messo in evidenza questa dimensione anche in pensatori come Franz Rosenzweig e Walter Benjamin, e lo stesso pensiero di Hermann Cohen per molteplici aspetti può essere considerato in questa prospettiva), quindi in riferimento a Cohen, che consapevolmente l'ha rappresentata e rivitalizzata, si può sviluppare un pensiero postmoderno differente, perché altrettanto consapevole del risultato irreversibile della critica antimoderna, ma insieme convinto di poter pensare la nuova cultura in continuità con il razionalismo e l'idealismo

critico moderno, che sopravvive perché non era l'oggetto della giusta e inevitabile iconoclastia antimoderna¹⁶¹.

Prima di concludere mi sembra ancora opportuno tracciare sommariamente le linee divergenti di queste due prospettive nel postmoderno: da una parte l'irrazionalismo dionisiaco, per il quale mi riferirò ancora al modello esemplare di Deleuze, d'altra parte il razionalismo critico, che fa riferimento a Cohen pur dovendo procedere oltre in uno sviluppo adeguato alla nuova situazione culturale.

Il nuovo pensiero della differenza, secondo Deleuze, deve svilupparsi in senso opposto alla filosofia tradizionale: se quest'ultima, come si è visto più sopra, è ortodossia, buon senso e senso comune, il nuovo pensiero è paradosso, violenza e parasenso: "Il modo di manifestarsi della filosofia non è il buon senso, ma il paradosso. Il paradosso è il pathos o la passione della filosofia. Per giunta, si danno varie specie di paradossi, che si oppongono alle forme complementari dell'ortodossia, al buon senso e al senso comune. Soggettivamente il paradosso infrange l'esercizio comune e spinge ogni facoltà fino al proprio limite, fino all'incomparabile, il pensiero fino all'impensabile che unicamente può pensare, la memoria fino all'oblio che è anche l'immemoriale, la sensibilità fino all'insensibile che si confonde con l'intensivo... Ma nello stesso tempo, il paradosso comunica alle facoltà così infrante questo rapporto che non è di buon senso, situandole sulla linea vulcanica che fa fiammeggiare l'una alla scintilla dell'altra, saltando da un limite all'altro. E oggettivamente, il paradosso afferma l'elemento che non si lascia totalizzare in un insieme comune, nonché la differenza che non si lascia uguagliare o annullare nella direzione di un buon senso"¹⁶².

Se il senso comune è la convergenza e la collaborazione delle facoltà per il riconoscimento dell'oggetto (*συλλογισμός*)¹⁶³, il paradosso, che è "l'opposto del buon senso"¹⁶⁴, spinge ogni facoltà fuori dai "cardini" del buon senso, in un esercizio divergente, discordo e trascendente, nel quale non vi è più altra comunicazione tra le facoltà se non l' "accordo discordante", instaurato dalla violenza che le fa divergere¹⁶⁵: "In luogo della convergenza di tutte le facoltà, che contribuiscono allo sforzo comune di riconoscere un oggetto, si assiste a uno sforzo divergente, in quanto ciascuna è posta in presenza di ciò che le è 'proprio' in ciò che la riguarda essenzialmente. Discordia delle facoltà, catena di forza e miccia in cui ciascuna affronta il proprio limite, e non riceve dall'altra (o non comunica all'altra) se non una violenza che la pone di fronte al suo elemento proprio, come al disparato o all'incomparabile (*comme de son disparate ou de son incomparable*)"¹⁶⁶.

¹⁶¹ Il quadro che qui ho sin troppo sommariamente rappresentato (e che mi auguro di poter approfondire e precisare altrove e in altra occasione) presenta una evidente convergenza con le tesi di J. HABERMAS, *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*, in IDEM, *Kleine politische Schriften (I-IV)*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1981, pp.444-464, anche se procede per vie e temi differenti e porta perciò anche a conclusioni non identiche riguardo alle prospettive del postmoderno.

¹⁶² G. DELEUZE, *Différence et répétition*, cit., p.293; tr. it. cit., pp.365s.

¹⁶³ Cfr. *ibi*, pp.184, 193; tr. it. cit., pp.230, 241.

¹⁶⁴ *Ibi*, p.250; tr. it. cit., p.313.

¹⁶⁵ Cfr. *ibi*, p.190; tr. it. cit., p.237; cfr. anche *ibi*, p.250; tr. it. cit., p.314.

¹⁶⁶ *Ibi*, p.184; tr. it. cit., p.230.

Solamente questo esercizio discordante e trascendente delle facoltà permette di giungere al “sublime”¹⁶⁷, cioè all’ “oggetto-limite” di ogni facoltà: l’insensibile che può essere solo sentito e che rende possibile ogni sensibile¹⁶⁸, l’impensabile che può essere solo pensato e che rende possibile ogni pensabile¹⁶⁹, e analogamente per l’inimmaginabile, l’immemorabile¹⁷⁰ e per quante altre facoltà nuove possano emergere in conseguenza dell’emancipazione dai limiti del senso comune¹⁷¹.

Ciò che “risveglia”¹⁷² e muove tale attività paradossale delle facoltà è l’Idea, come differenza, intensità, energia. Le Idee, lo abbiamo visto più sopra, non sono concetti del pensiero, ma intensità energetiche, potenze e violenze, più sensibili (a una sensibilità trascendente) che non “ideali” (nel senso dell’universale astratto). Sono esse che, allo stesso tempo, spingono ogni facoltà al suo esercizio trascendente, costituendo l’oggetto trascendente per ognuna di esse, e collegano le facoltà mediante la violenza della discordia che impongono. Le Idee, differenze e intensità molteplici e irriducibili, oscure e distinte, costituiscono il “parasenso”, opposto del senso comune e del buon senso, che rende possibile l’esercizio paradossale delle facoltà, e a cui quest’ultimo sempre rimanda: “ci sono Idee che pervadono tutte le facoltà, senza essere l’oggetto di alcuna in particolare. Forse in effetti (...) il termine di Idee va riservato non ai puri *cogitanda*, quanto piuttosto a istanze che vanno dalla sensibilità al pensiero, e dal pensiero alla sensibilità, in grado di generare in ogni caso, secondo un loro ordine proprio, l’oggetto-limite o trascendente di ogni facoltà. Le Idee sono i problemi, ma i problemi recano soltanto le condizioni in cui le facoltà accedono al loro esercizio superiore, Sotto questo aspetto le Idee, lungi dal contare su un buon senso o un senso comune di sfondo, rinviano a un parasenso che determina la sola comunicazione delle facoltà disgiunte. Così esse non sono rischiarate da una luce naturale, ma producono luce, come lucori differenziali che oscillano e si trasformano (...). La restituzione dell’Idea nella dottrina delle facoltà comporta la rottura del chiaro e distinto, o la scoperta di un valore dionisiaco secondo cui *l’Idea è necessariamente oscura in quanto distinta*, tanto più oscura quanto più è distinta. Il distinto-oscuro diviene qui la vera tonalità della filosofia, la sinfonia dell’Idea discordante”¹⁷³.

Mi pare ormai evidente che il pensiero della differenza di Deleuze non rappresenta soltanto una confutazione del razionalismo, inteso nel significato ristretto che lo identifica con il pensiero rappresentativo, ma si costituisce programmaticamente come un pensiero irrazionalistico, inteso come energia e volontà di potenza. Ciò che voglio ancora mostrare è che tale pensiero ha un esito estatico, apofatico e, in ultima analisi, mistico, che riflette in modo significativo una

¹⁶⁷ Cfr. *ibi*, p.190; tr. it. cit., p.237. Il riferimento è esplicitamente alla nozione kantiana, anche se gli sviluppi sono radicalmente divergenti da essa.

¹⁶⁸ Cfr. *ibi*, p.305; tr. it. cit., pp.380s.

¹⁶⁹ Cfr. *ibi*, p.249; tr. it. cit., p.311.

¹⁷⁰ Cfr. *ibi*, p.188; tr. it. cit., pp.234s.

¹⁷¹ Cfr. *ibi*, p.187; tr. it. cit., pp.233s.

¹⁷² Cfr. *ibi*, p.213; tr. it. cit., p.266.

¹⁷³ *Ibi*, pp.190s.; tr. it. cit., pp.237s.

possibilità effettivamente presente nella cultura postmoderna. Il nuovo pensiero proposto da Deleuze, come si è visto, si oppone al razionalismo inteso come pensiero per concetti e rappresentazioni. All'astrazione del concetto si oppone la dinamicità concreta, empirica¹⁷⁴, dell'Idea, agli "schemi di concetti" i "drammi di Idee"¹⁷⁵. Le Idee sono originarie forze e intensità, che il pensiero deve contemplare estaticamente, "apprendere", non concetti, che la ragione può "sapere": "L'Idea e l' 'apprendere' esprimono (...) la presentazione dell'inconscio, non la rappresentazione della coscienza"¹⁷⁶. Per questo il nuovo pensiero è radicalmente alternativo al razionalismo dialettico hegeliano, che pretende di comprendere e rappresentare l'"essenza astratta e morta" nel concetto, e gli oppone un pensiero extrarazionale e irrazionale, capace di dare libera espressione all'Idea come "inessenziale"¹⁷⁷. Il "*Theatrum Philosophicum*"¹⁷⁸ non deve essere inteso come rappresentazione di concetti, ma come dramma di Idee: "Il teatro della ripetizione si oppone al teatro della rappresentazione, come il movimento si oppone al concetto e alla rappresentazione che lo relaziona al concetto. Nel teatro della ripetizione, si incontrano delle forze pure, dei vettori nello spazio che agiscono sullo spirito direttamente, e che l'uniscono alla natura e alla storia, un linguaggio che parla prima delle parole, gesti che si elaborano prima dei corpi organizzati, maschere prima dei volti, spettri e fantasmi prima dei personaggi: l'apparato della ripetizione come 'potenza terribile'"¹⁷⁹.

Questo richiamo al carattere energetico e violento delle Idee, alla "crudeltà" del nuovo pensiero, lo connota però, al di là della sua opposizione al pensiero rappresentativo, come un irrazionalismo in senso più ampio e più radicale. Più sopra¹⁸⁰ ho fatto notare come, non già la critica della rappresentazione, ma piuttosto il rifiuto del principio della "buona volontà" e della "filosofia" e la contrapposizione ad esso della "cattiva volontà" e della "misosofia" costituiscano la vera discriminante tra il pensiero della differenza di Deleuze e il pensiero della purezza di Cohen; ora si deve porre in evidenza che tale discriminante qualifica in modo radicale il secondo come razionalismo e il primo come irrazionalismo. Per le caratteristiche fin qui esposte, il pensiero della differenza si oppone all'essenza stessa della ragione come "forma" e come "legge" e assume costitutivamente un carattere trasgressivo, antinomistico, sia in ambito teoretico sia in ambito morale¹⁸¹, che va ben al di là della critica dell'ordine costituito e si configura come negazione programmatica di ogni ordine, di ogni "forma", quindi di ogni "ratio". Si tratta, dunque, di un irrazionalismo radicale, consapevole e aggressivo. Scrive Deleuze: "noi crediamo che, quando i problemi attingono il grado di *positività* che è loro proprio, e quando la differenza diviene l'oggetto di una *affermazione* corrispondente, essi liberano una potenza di

¹⁷⁴ Cfr. *ibi*, p.3; tr. it. cit., p.6.

¹⁷⁵ Cfr. *ibi*, p.281; tr. it. cit., p.351.

¹⁷⁶ *Ibi*, p.248; tr. it. cit., p.310.

¹⁷⁷ Cfr. *ibi*, pp.242s.; tr. it. cit., pp.302s.

¹⁷⁸ Cfr. M. FOUCAULT, *op. cit.*

¹⁷⁹ G. DELEUZE, *Différence et répétition*, cit., p.19; tr. it. cit., p.24.

¹⁸⁰ *V. supra*, 36ss. **Word**

¹⁸¹ Cfr. G. DELEUZE, *Différence et répétition*, cit., pp.8s., 12; tr. it. cit., pp.11s.,15s.

aggressione e di selezione che distrugge l'anima bella, privandola persino della sua identità e spezzando il suo buon volere. Il problematico e il differenziale determinano lotte e distruzioni di fronte alle quali quelle del negativo non sono che apparenze, e i desideri dell'anima bella, altrettante mistificazioni operate nell'apparenza. Proprio del simulacro è non d'essere una copia, ma di rovesciare tutte le copie, rovesciando *anche* i modelli: allora ogni pensiero diviene un'aggressione"¹⁸².

Non sorprenderà allora constatare l'esito apofatico e mistico di questo nuovo pensiero della differenza, giacché la storia dimostra che tale è l'esito possibile, se non inevitabile, non già di ogni pensiero irrazionale, ma di ogni pensiero programmaticamente irrazionalistico, quando venga sufficientemente sviluppato nelle sue implicazioni e nelle sue conseguenze.

Il tentativo di pensare l'impensabile che può essere solo pensato e di sentire l'insensibile che può essere solo sentito, cioè la differenza nella sua originaria univocità e incomparabilità, non rifiuta solo l'espressione di questo pensiero nella rappresentazione e nel concetto, ma considera inadeguata ogni espressione della differenza; di più, considera infedele ogni formalizzazione di essa. L'intensivo, che per Cohen è una legge, che origina e fonda la realtà dell'estensivo, per Deleuze è un'individualità implicita, che ogni esplicazione necessariamente tradisce e neutralizza. L'Idea, che per Cohen è ipotesi e forma, principio dell'origine di ogni realtà oggettiva, per Deleuze è un distinto oscuro, pura energia senza forma, che si perde inevitabilmente in ogni formalizzazione e razionalizzazione. Così il pensiero della differenza, di fronte al problema inevitabile di pensare pure in qualche modo (seppur non attraverso la rappresentazione) l'impensabile, intraprende la strada dell'apofasia, di cui il paradosso è il metodo. Vi è un "inesplicabile", la differenza, che tuttavia si esplica ed esplicandosi non si esplica: "Non c'è ragione di stupirsi se la differenza sia letteralmente 'inesplicabile'. La differenza si esplica, ma per l'appunto tende ad annullarsi nel sistema in cui si esplica. Questo significa soltanto che la differenza è essenzialmente implicita, che l'essere della differenza è l'implicazione, che per essa esplicarsi è annullarsi, neutralizzare l'ineguaglianza che la costituisce. La formula secondo cui 'esplicare è identificare' è tautologica, per cui non si può concludere che la differenza si annulli, per lo meno che si annulli in sé. La differenza si annulla in quanto è posta fuori di sé, *nell'estensione e nella* qualità che la riempie. Ma la qualità come l'estensione sono create dalla differenza (...). La differenza d'intensità si annulla o tende ad annullarsi nel sistema, ma è la differenza a istituire il sistema esplicandosi. Di qui il duplice aspetto della qualità come segno che rinvia a un ordine implicato di differenze costituenti e tende ad annullare le differenze nell'ordine esteso che le esplica (...). La differenza come identità resta implicata in se stessa, quando si annulla esplicandosi nell'estensione"¹⁸³.

Leggendo passi come questo (e molti altri ve ne sono di simili) non può non venire alla mente l'analogia con molte dottrine della tradizione mistica o con la

¹⁸² *Ibi*, pp.2s.; tr. it. cit., p.5.

¹⁸³ *Ibi*, pp.293s.; tr. it. cit., pp.366s. Vedi anche le pagine seguenti del medesimo testo.

dottrina cusana della “*complicatio*” ed “*explicatio*” di Dio, se pure tali riferimenti in Deleuze non sono espliciti, o ancora con la dottrina della “*complicatio*” di Bruno¹⁸⁴ e con la dottrina del fondamento e dell’inversione delle potenze di Schelling, autore a cui Deleuze fa invece esplicito riferimento¹⁸⁵. Il pensiero apofatico della differenza è dunque inevitabilmente paradossale, poiché consiste nell’esplicare l’implicito inesplicabile, preservando la consapevolezza della sua inesplicabilità e tuttavia, allo stesso tempo, pensandolo nella sua esplicazione mistificante: “Vanno dunque distinti due ordini di implicazione o di degradazione: un’implicazione seconda, che designa lo stato in cui talune intensità sono involuppate nelle qualità e nell’estensione che le esplicano, e un’implicazione primaria, designante lo stato in cui l’intensità è implicata in sé, insieme involuppata e involuppante (...). Solo lo studio trascendentale può scoprire che l’intensità resta implicata in sé e continua a involuppare la differenza, nel momento in cui si riflette nell’estensione e nella qualità che crea, e che non la implicano a loro volta se non secondariamente, giusto quanto basta per ‘esplicarla’. L’estensione, la qualità, la limitazione, l’opposizione designano sì realtà, ma l’illusorio è la figura che vi assume la differenza. La differenza prosegue la sua vita sotterranea quando si offusca la sua immagine riflessa dalla superficie. Ed è proprio e solo di quest’immagine offuscarsi, allo stesso modo che è proprio della superficie annullare la differenza, ma solo in superficie”¹⁸⁶.

Il paradosso, dunque, non è solo una figura retorica, ma la struttura di questo pensiero apofatico, che non può pensare la differenza inesplicabile, se non come il parosenso a cui rimanda, in modo solamente negativo, una sistematica comprensione dei significati espliciti estranea ed opposta al loro senso comune, cioè appunto paradossale. Di qui anche il significato e l’importanza del “simulacro” per questo pensiero.

Esso, infatti, è l’opposto della copia, così come il pensiero come “ripetizione” è alternativo al pensiero come rappresentazione: “Ovunque – scrive Deleuze – la maschera, il travestito e il vestito sono la verità del nudo, è la maschera infatti il vero soggetto della ripetizione, e poiché la ripetizione differisce essenzialmente dalla rappresentazione, il ripetuto non può essere rappresentato, ma deve sempre essere significato, mascherato da ciò che lo significa, mascherando a sua volta ciò che lo significa”¹⁸⁷.

Ma il simulacro non è solo una significazione alternativa alla rappresentazione, più radicalmente esso rimanda al nulla, all’*en-sof* della differenza, poiché il senso a cui rimanda, mascherandolo, è il caos informe, anarchico e nomade, profondità senza fondo, delle Idee differenti¹⁸⁸, e la sua modalità significativa non consiste nell’espressione mascherata, nella simulazione e variazione di un originale, ma nella variazione infinita intorno a nessun tema (vi è qui un tratto che richiama non tanto il

¹⁸⁴ Un riferimento si trova *ibi*, p.161; tr. it. cit., p.201.

¹⁸⁵ Cfr. *ibi*, p.296; tr. it. cit., pp.369s.

¹⁸⁶ *Ibi*, pp.309s.; tr. it. cit., p.386 (ho leggermente corretto la traduzione citata per adeguarla all’originale); cfr. *ibi*, pp.305, 316; tr.it. cit., pp.380s., 394.

¹⁸⁷ *Ibi*, p.29; tr. it. cit., p.36.

¹⁸⁸ Cfr. *ibi*, pp.355s.; tr. it. cit., pp.442s.

barocco, ma piuttosto il rococò)¹⁸⁹, la parodia che non lascia sussistere l'originale¹⁹⁰. Così lo definisce Deleuze: “per simulacro non si deve intendere una semplice imitazione, ma piuttosto l'atto attraverso cui l'idea stessa di un modello o di una posizione privilegiata si trova contestata e rovesciata. Il simulacro è l'istanza che comprende una differenza in sé, come (almeno) due serie divergenti sulle quali gioca, essendo abolita ogni somiglianza, senza che si possa perciò indicare l'esistenza di un originale e di una copia”¹⁹¹.

Il carattere mistico del pensiero della differenza è, del resto, abbastanza consapevole ed esplicito, se Deleuze stesso, parlando dell'empirismo delle Idee, scrive: “L'empirismo non è affatto una reazione contro i concetti, né un semplice appello all'esperienza vissuta. Esso instaura al contrario la più folle creazione di concetti che mai si sia vista o intesa. L'empirismo è il misticismo del concetto, il suo matematismo”¹⁹².

L'assoluto positivo della differenza si configura come il pleroma che implica e rende possibili tutte le serie divergenti delle sue manifestazioni, ma a cui allo stesso tempo non è possibile risalire come al punto di convergenza di esse, poiché è un orizzonte caotico e informe, sempre spostato e “sfondato”¹⁹³. Le Idee, come si è visto più sopra, sono il “distinto-oscuro”, e questo è “l'ebbrezza, lo stordimento propriamente filosofico o l'Idea dionisiaca”¹⁹⁴. Il pensiero è l’“universale *sprofondarsi*” dell’ “Io incrinato” e del “cogito dissolto”¹⁹⁵. Il pensiero della differenza, insomma, si configura come via apofatica, del tutto trascendente rispetto alla forma, alla legge e alla ragione, verso la visione estatica e mistica dell'essere assolutamente positivo della differenza: “se l'eterno ritorno, – scrive Deleuze, – anche a prezzo della nostra coerenza e a vantaggio di una coerenza superiore, riporta le qualità allo stato di puri segni, e non conserva delle estensioni se non quanto si combina con la profondità originaria, allora appariranno qualità più belle, colori più brillanti, pietre più preziose, estensioni più vibranti, poiché, ridotte alle loro ragioni seminali, rotto ogni rapporto col negativo, esse resteranno per sempre impigliate nello spazio intensivo delle differenze positive, e allora si realizzerà a sua volta la predizione finale del *Fedone* ove Platone promette alla sensibilità liberata dall'esercizio empirico, templi, astri e dèi come mai se ne videro, e affermazioni inaudite. Ma la predizione non si realizza, è vero, se non nel rovesciamento dello stesso platonismo”¹⁹⁶.

Se ora vogliamo pensare la direzione di un pensiero che si sviluppi nella e per la cultura postmoderna alla luce dell'ispirazione coheniana, dobbiamo subito

¹⁸⁹ La variazione infinita e senza tema è un soggetto presente in molti autori del postmoderno e meriterebbe una considerazione più approfondita.

¹⁹⁰ Cfr. *ibi*, p.92; tr. it. cit., pp.113s.

¹⁹¹ *Ibi*, p.95; tr. it. cit., p.117.

¹⁹² *Ibi*, p.3; tr. it. cit., p.6.

¹⁹³ Cfr. *ibi*, pp.161s.;tr. it. cit., pp.200s.

¹⁹⁴ *Ibi*, p.276; tr. it. cit., p.344.

¹⁹⁵ Cfr. *ibi*, p.251; tr. it. cit., p.314.

¹⁹⁶ *Ibi*, p.314; tr. it. cit., p.392.

riconoscere che, per quanto tale pensiero possa muoversi in modo originale rispetto alla propria fonte di ispirazione, esso non potrà abbandonare un carattere intrinseco e imprescindibile della filosofia di Cohen, vale a dire il suo carattere metodologicamente razionale e programmaticamente razionalistico. Se una tale direzione di pensiero possa adeguatamente collocarsi nel contesto della cultura postmoderna e se possa produrre una forma di comprensione e di interpretazione, nonché delle linee propositive rispetto ad essa, è la questione fondamentale a cui si cerca di iniziare a rispondere in questo saggio. Nell'ipotesi di una risposta positiva a tale questione è dunque implicita la convinzione che tale risposta, a differenza di quella di Deleuze e di molti altri, si troverà nell'ambito della opzione per il pensiero razionale e per il programma razionalistico. Si tratta ora di vedere, in conclusione, su quali “*présupposés*” e “*sentiments*”¹⁹⁷ fondamentali tale pensiero, consapevolmente ed intenzionalmente erede della filosofia coheniana, debba svolgersi.

Abbiamo visto più sopra¹⁹⁸ che il nuovo pensiero della differenza di Deleuze si costituisce a partire dal rifiuto della ragione rappresentativa; e abbiamo anche visto che il pensiero della purezza di Cohen è certamente un pensiero razionalistico pur non condividendo affatto la concezione della ragione come facoltà della rappresentazione¹⁹⁹. Tuttavia, a un livello più profondo e ben più interessante, il rifiuto deleuziano della “ragione” è rifiuto dei “presupposti” stessi di essa: la “buona volontà”, il “senso comune”, l’“ortodossia”²⁰⁰: questi presupposti, ancora più radicalmente che il procedimento rappresentativo, secondo Deleuze devono essere rifiutati nel pensiero razionale e nella filosofia del padre di tale pensiero, Platone, di modo che un nuovo pensiero, risultante da un “rovesciamento” nietzscheano del platonismo, non può non avere un esito irrazionalistico e, alla fine, mistico²⁰¹. Sul piano di questi presupposti è ora necessario valutare la filosofia di Cohen, che, a partire da una comprensione differente di Platone, ad essa si ispira per svolgersi come pensiero razionalistico.

Il punto di partenza di tale esame, a mio avviso, è un'evidente difformità della concezione coheniana del “pensiero razionale” rispetto al paradigma deleuziano: una difformità che non si limita alla concezione, già discussa, di una ragione non rappresentativa, ma che riguarda i presupposti stessi. Tale difformità permette al razionalismo coheniano di sfuggire alla condanna postmoderna e di proporsi come via alternativa nella cultura contemporanea.

Deleuze infatti, come si è detto, individua e rifiuta come presupposti inseparabili della “ragione” classica la “buona volontà”, il “senso comune” e l’“ortodossia”. Ciò che intendo qui mostrare è che tali presupposti non sono affatto inscindibili e che, anzi, la filosofia di Cohen, in quanto erede ed esponente del razionalismo *critico*, appunto *in nome della criticità*, come dimensione essenziale e

¹⁹⁷ Uso, qui e nelle pagine seguenti, intenzionalmente questa terminologia nel significato attribuitole da Deleuze: *cf.* *supra* 34s. *Word*

¹⁹⁸ *Cfr. supra* 18ss. *Word*

¹⁹⁹ *Cfr. supra* 26ss. *Word*

²⁰⁰ *Cfr. supra* 37ss. (manoscritto)

²⁰¹ *Cfr. supra* 46ss. *Word*

determinante della ragione, *si ispira fundamentalmente al presupposto della “buona volontà”* e, allo stesso tempo, *non partecipa affatto dei presupposti del “senso comune” e dell’ “ortodossia”*: è, insomma, una *filosofia non ortodossa*²⁰².

Se la “buona volontà” è la disposizione del pensiero al vero e al bene²⁰³, l’ “ortodossia” o “senso comune” è il pensiero come coordinamento e armonizzazione delle facoltà²⁰⁴. L’inscindibilità, anzi la coincidenza, di questo due presupposti implica che la volontà di verità della filosofia si realizzi nel trarre “l’ideale da un’ “ortodossia””²⁰⁵, cioè nel “sillogismo” come collaborazione armonica delle facoltà²⁰⁶ e come posizione di problemi illusori, in quanto la loro soluzione è garantita dalla scelta delle premesse tra i “luoghi” del “senso comune”²⁰⁷.

Per Cohen, invece, secondo l’autentico significato della dialettica platonica²⁰⁸, il pensiero come Idea o ipotesi è un render ragione, non già delle conclusioni del sillogismo a partire da premesse presupposte vere, ma delle premesse stesse, che perciò sono produttive di conoscenza proprio in quanto sono “forme” non definitivamente acquisite, ma sempre ulteriormente indagate criticamente. Il pensiero, nel senso platonico-coheniano, della dialettica delle Idee non può essere ridotto allo schema banale “problema-risposta”, ma si muove nella ricchezza inesauribile della correlazione “fondazione-compito infinito”. La “buona volontà” della filosofia, la disposizione del pensiero alla verità, non consiste affatto nel tenersi al riparo di una verità o, più in generale di una “forma” comune, dogmaticamente accettata, ma, al contrario, nell’esporsi alla ricerca (*Suchen*), come dirò più avanti alla “passione della ricerca” (*Sehnsucht*), di una verità e di una “forma” mai posseduta. In un luogo noto della *Ethik des reinen Willens* Cohen, commentando la famosa parabola di Lessing nel senso della “verità come metodo”, scrive: “Nella parabola di Lessing, il padre tiene in una mano la verità, nell’altra l’aspirazione alla verità (*das Suchen nach Wahrheit*). Noi non soltanto rinunciamo al dono di una mano, ma non riconosciamo neppure la differenza tra le due mani. Ciò che per il padre può voler dire la verità, non rientra nei nostri problemi. E non permettiamo neppure che il valore dell’aspirazione alla verità sia negato dal dubbio (*Skepsis*) che nell’altra mano ci sia una verità. La ricerca della verità, questa soltanto è verità (*das Suchen der Wahrheit, das allein ist Wahrheit*)”²⁰⁹.

Il sillogismo, come metodo del pensare assume allora un significato del tutto diverso da quello sopra descritto, pur mantenendo un significato rigorosamente razionale, anzi rendendolo assai più ricco e pregnante proprio in quanto presenta il procedimento razionale non come scontata ortodossia, inferenza tecnica entro i limiti

²⁰² Cfr. il significato attribuito da Deleuze ai termini: *φιλοία, filosofia, misosofia*: cfr. *supra* 32ss. Word

²⁰³ Cfr. G. DELEUZE, *Différence et répétition*, cit., pp.171 e 172; tr. it. cit., pp.214 e 215.

²⁰⁴ Cfr. *ibi*, pp.174ss.; tr. it. cit., pp.217ss.

²⁰⁵ Cfr. *ibi*, p.193; tr. it. cit., p.241.

²⁰⁶ Cfr. *ibidem*.

²⁰⁷ Cfr. *ibi*, pp.207s.; tr. it. cit., p.259.

²⁰⁸ Cfr. PLATONE, *Repubblica* 510b-511e. Sull’interpretazione coheniana della distinzione platonica tra *διάνοια* e *νόησις*, cfr. H. COHEN, *Platons Ideenlehre und die Mathematik*, cit., e A. POMA, *The Critical Philosophy of Hermann Cohen*, cit., p.32.

²⁰⁹ H. COHEN, *System der Philosophie. Zweiter Teil: Ethik des reinen Willens*, cit., p.91; tr. it. cit., p.68.

presupposti del senso comune, ma come pensiero *critico* e, proprio in quanto tale, come pensiero *sul* limite.

Nell'ampia e articolata riflessione sul sillogismo svolta da Cohen in *Kants Begründung der Ethik*²¹⁰ e nella *Logik der reinen Erkenntnis*²¹¹, emergono con chiarezza alcuni elementi assai rilevanti per il presente contesto e caratterizzanti per la concezione coheniana della ragione. Innanzitutto il sillogismo è "ragione", cioè "logos": "il *συλλογισμός* viene dal *λόγος*"²¹²; in secondo luogo, la premessa maggiore, su cui l'intero sillogismo si fonda, è Idea, cioè "ipotesi" e insieme "compito": essa pone il "problema" in quanto "compito" infinito. Commentando un passaggio assai noto della *Kritik der reinen Vernunft* di Kant²¹³, Cohen ne coglie il significato profondo e lo fa proprio, come parte essenziale del pensiero come Idea e come ipotesi: "Che nella *major* fosse espressa una misera tautologia, non significando niente di più profondo di quanto dichiarato, sarà risultato evidente a tutti, ma che quel 'tutti' sia una 'petizione' che guida e genera l'intero procedimento razionale del sillogismo, che nella premessa maggiore parli un principio (*Prinzip*), in ciò risiede la forza del sillogismo, il suo significato incorruttibile nell'apparato del conoscere e nella storia del pensiero. La petizione contenuta nella premessa maggiore è *il principio*; per questo e in questo senso la sillogistica è scevra da una *petitio principii*.

Il principio del sillogismo è *l'idea dell'incondizionato*. Possiamo dire così: se è dato il condizionato, allora la *serie completa* delle condizioni, *l'incondizionato*, rappresentato come un *oggetto*, deve essere inteso come *compito (Aufgabe)*"²¹⁴.

Questo significato dell'"incondizionato", cioè dell'"Idea", come compito infinito, che Cohen riprende da Kant²¹⁵, è una struttura fondamentale del pensiero puro, tanto quanto il principio dell'origine. Se il pensiero puro, infatti, non è riconducibile a un fondamento, ma ha origine in se stesso come fondazione infinita, esso, d'altra parte, non è mai concluso in una soluzione, ma sempre aperto in un compito infinito: anzi, già l'origine stessa non è un "dato", ma una "*petitio*", un "compito"²¹⁶. Il movimento stesso del pensiero, la correlazione come conservazione di separazione e unificazione, deve essere pensato come compito infinito²¹⁷; e il concetto dell'oggetto, che ne risulta, non è semplicemente soluzione del problema, ma sempre, nello stesso tempo, riproposizione del compito. Il concetto, scrive Cohen, è "*Unità di risposta e domanda, di soluzione e compito*"²¹⁸; i concetti "persistono in

²¹⁰ Cfr. H. COHEN, *Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*, Bruno Cassirer, Berlin 1910², parte I, cap. 3; tr. it. di G. Gigliotti, Milella, Lecce 1983, pp.67ss..

²¹¹ Cfr. H. COHEN, *System der Philosophie. Erster Teil: Logik der reinen Erkenntnis*, cit., soprattutto pp.553-584.

²¹² *Ibi*, p.533.

²¹³ Cfr. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Auflage, Akademie Ausgabe, Bd. 3., pp.379s.; tr. it. di A. M. Marietti, Rizzoli, Milano 1998, vol. I, pp.431s.

²¹⁴ H. COHEN, *Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*, cit., p.79; tr. it. cit., p.77 (ho corretto l'ultima parola della traduzione, per renderla più letteralmente); cfr. IDEM, *Kants Theorie der Erfahrung*, cit., pp.665s.; IDEM, *System der Philosophie. Erster Teil: Logik der reinen Erkenntnis*, cit., p.593.

²¹⁵ Cfr. *ibi*, p.532.

²¹⁶ Cfr. *ibi*, p.570.

²¹⁷ Cfr. *ibi*, pp.64s.

²¹⁸ *Ibi*, p.381.

questo *fluttuare* tra soluzione e compito”²¹⁹; “Il concetto non può concludersi in una soluzione; ogni vera soluzione è il grembo di nuovi compiti”²²⁰.

L’azione come compito è certamente un tema centrale dell’etica (e tale è anche nell’etica di Cohen), ma è anche più che questo; è un tema centrale, ma non specifico dell’etica: è vero piuttosto che, attraverso il tema dell’azione come compito, emerge il primato dell’etica nel sistema, il “presupposto” etico di tutto il sistema, anche della logica. Scrive Cohen nella *Etik des reinen Willens*: “Nella *Logica della conoscenza pura* abbiamo cercato di dare la caratteristica del giudizio seguendo il filo rosso costitutivo del concetto dell’azione. Anche qui questa definizione si fondava positivamente sul *compito*.”

Il concetto non è dato al pensiero; è il giudizio che lo deve creare. Comprendere questo è già molto, ma non è tutto. E non è un punto ben fermo, se non gli se ne affianca un altro, che occorre tener vivo e che serve a dar vita al primo. Il concetto, in altre parole, non solo non è già dato, non solo va creato, ma non è dato neppure alla fine di questo processo creativo; *il concetto non ha fine, non ha conclusione*; la sua fine sarebbe il suo annientamento. Il suo esistere è il suo essere creato, e il suo essere creato non ammette fine, se si tratta di un autentico concetto. Il che vuol dire: il concetto è compito.

Questo compito del concetto è il contenuto del pensiero, l’oggetto del giudizio. Il pensiero, il giudizio, sono dunque azione”²²¹.

Se dunque l’etica ha una peculiarità rispetto alla logica, questa non consiste nella centralità del tema del compito in generale, ma in altri aspetti, per i quali questo tema assume nell’etica significati e direzioni specifiche. Ne citerò qui solo due, che mi sembrano i più rilevanti ai fini del discorso che intendo sviluppare.

In primo luogo, solo nell’ambito etico della ragione come volontà pura, alla dimensione del “pensiero” si aggiunge quella dell’“affetto”. Non posso qui soffermarmi sull’elaborazione della componente affettiva della volontà, ampiamente sviluppata da Cohen anche in uno stretto confronto con la psicologia e la psicofisiologia a lui contemporanea²²². Mi limito a mettere in evidenza come la dimensione affettiva della volontà sia compresa interamente da Cohen attraverso il significato del compito, che per altro non è assente nemmeno nella dimensione della volontà come pensiero: “*Come contenuto dell’affetto, il compito resta l’unico, perfetto, contenuto*. Il compito non ha bisogno d’altro, ma non basta alla sua soluzione. Questa dipende anche da altre circostanze, prima tra tutte, il pensiero (...). *Il compito rende l’affetto riflessivo e immanente*, ma anche, al contempo, come tipo e direzione della coscienza, sovrano e *puro*”²²³.

²¹⁹ *Ibi*, p.382.

²²⁰ *Ibi*, p.385.

²²¹ H. COHEN, *System der Philosophie. Zweiter Teil: Ethik des reinen Willens*, cit., pp.170s.; tr. it. cit., p.125.

²²² Di ciò si occupa in questi anni Hartwig Wiedebach (cfr. H. WIEDEBACH, *Physiology of the Pure Will: Concepts of Moral Energy in Hermann Cohen’s Ethics*, in *Hermann Cohen’s Ethics*, ed by R. Gibbs, in “The Journal of Jewish Thought and Philosophy” 13 (2006), n. 1-3; rist. Brill, Leiden-Boston 2006, pp.85-103.

²²³ H. COHEN, *System der Philosophie. Zweiter Teil: Ethik des reinen Willens*, cit., p.144; tr. it. cit., p.106; cfr. *ibi*, pp.143s.; tr. it. cit., pp.105s.

In secondo luogo, se nella logica è il concetto dell'oggetto che si presenta come compito infinito del pensiero, nell'etica il soggetto stesso è vero e proprio compito della volontà, intesa insieme come pensiero e come affetto. Nella filosofia di Cohen, infatti, la ragione è presentata non in un significato dogmatico, ortodosso e totalitario, ma in un significato critico, autenticamente dialettico e infinitamente aperto, perché, non solo il concetto dell'oggetto, ma anche il soggetto stesso non è presupposto ma compito infinito. Il soggetto della ragione, di cui parla Cohen, non è ovviamente il soggetto empirico, psicologico o psicanalitico (pur essendo la fondazione anche di questi) ma il soggetto trascendentale. Penso che sarebbe assai problematica, o addirittura fuori luogo, nei confronti di tale soggetto, l'operazione postmoderna della decostruzione o dell'annullamento, poiché non si troverebbe nulla da decostruire, essendo il soggetto il fine di un processo di costruzione mai compiuto, un compito infinito. L'etica è appunto l'ambito della produzione infinita del soggetto da parte della ragione come volontà pura.

Esaminiamo questo punto articolandolo in due passaggi. Innanzitutto la differente funzione dell'"azione" nella logica e nell'etica; in secondo luogo la comprensione etica dell'"autocoscienza", cioè del soggetto, come compito. Il pensiero logico, come si è detto, è azione in quanto è compito infinito di produzione del concetto dell'oggetto; per la volontà pura, invece, l'azione è l'unico scopo e l'oggetto è *piuttosto* una mediazione necessaria per produrre l'azione: "Nel pensiero l'oggetto è lo scopo e la materia. E l'azione è il mezzo per produrre questo oggetto. Nel volere, invece, l'azione è la materia e lo scopo. E l'oggetto non è altro che il mezzo per produrre l'azione, per porla in essere"²²⁴.

Di conseguenza il Sé, l'"autocoscienza", il soggetto della volontà, non è il presupposto dell'azione, ma il risultato mai compiuto di essa come compito infinito: "Sin dal principio – scrive Cohen –, abbiamo adoperato il concetto del *compito*, distinguendolo da quello dell'oggetto. Ma che l'autocoscienza, nel senso ultimo e sommo, sia soltanto compito, questo sin'ora non era stato detto esplicitamente. E tuttavia questa precisa concezione è decisiva. Se ora vediamo che il problema dell'autocoscienza riguarda la coscienza non in senso psicologico, ma solo in senso metodologico, allora potremo anche dire che *l'autocoscienza significa l'autovolontà*, e cioè *la volontà del Sé (den Willen zum Selbst)*"²²⁵.

Questa distinzione del soggetto "metodologico", cioè trascendentale, dal soggetto psicologico permette già di definire una netta differenza tra la concezione razionale del soggetto come compito e quella irrazionale, nietzscheana e deleuziana, della volontà di potenza e dell'io psicologico che questa dovrebbe negare e sostituire. Cohen pone chiaramente in luce questa differenza: "Se dunque domandassimo come e dove esista l'autocoscienza senza e al di fuori dell'azione, porremmo una domanda che è espressione del pregiudizio dell'io psicologico, che va bene tutt'al più per l'io teoretico, ma non va assolutamente bene per l'io che vuole; quest'ultimo, infatti, va

²²⁴ *Ibi*, p.175; tr. it. cit., p.128.

²²⁵ *Ibi*, p.259; tr. it. cit., p.187.

sempre e soltanto inteso come compito, e mai come fonte, come centro psicologico (*ein psychologischer Quell und Herd*), come potenza e forza della cosiddetta autocoscienza²²⁶.

Il Sé, l'autocoscienza, come soggetto puro e trascendentale, non psicologico ed empirico, è perciò "legge dell'autocoscienza": nella "legge" trovano la loro unità l'origine e il compito, trova la sua espressione etica il significato razionale e critico dell'Idea come ipotesi: "Nella legge si deve riconoscere la *fondazione* riposta nell'autocoscienza. Il compito dell'autocoscienza è però l'ipotesi dell'autocoscienza. E non ha altro significato che il compito del Sé, la sollecitazione al Sé. Così il compito dell'autocoscienza diventa legge dell'autocoscienza, perché diventa fondazione dell'autocoscienza. In questo caso è impossibile parlare di un compito estraneo; nell'istanza della legge si compie piuttosto lo svolgimento più profondo dell'idea basilare dell'ipotesi. La legge riesce completamente a rimuovere nel modo più chiaro e naturale tutto quanto vi è di egoistico, di caduco, di transitorio, nell'individuo isolato. Così come io riesco a trovare il mio Sé non nell'Io, ma solo nel Tu e nel Noi, allo stesso modo il compito che sorge in me già nel primo moto della volontà, riesco ad attuarlo nell'azione soltanto riconoscendo l'autocoscienza come legge, come legge che devo riconoscere nello Stato²²⁷.

Aggiungo infine un ultimo accenno ad un'ulteriore implicazione del significato etico del "compito", nella filosofia di Cohen, per evidenziare un'altra rilevante differenza tra l'idea rigorosamente razionalistica della "volontà pura" di Cohen e il tema irrazionalistico dei "flussi di desiderio" di Deleuze, in riferimento al problema della realizzazione. Se i flussi di desiderio, desoggettivati e deteleologizzati, di cui parla Deleuze²²⁸, percorrono il corpo senza organi in modo nomadico e anarchico, senza legge né fine, senza senso né forma, l'azione come compito infinito di produzione dell'autocoscienza si svolge in un ambito di realizzazione, l'"eternità", che è essa stessa compito infinito e allo stesso tempo "assicurazione" (*Sicherung*) per la "realtà effettuale" (*Wirklichkeit*) dell'azione²²⁹. Ciò permette di rifuggire, da una parte, da una concezione razionalistico-totalitaria della storia come identità di razionale e reale, d'altra parte, dalla negazione nichilistica della storia e della razionalità dell'azione. Scrive Cohen: "Non sarebbe una realtà dell'etico quella che risolvesse la volontà pura in una pace armoniosa distogliendola dal lavoro della lotta. La realtà dell'etico la riconosciamo invece proprio nello scopo posto al lavoro etico: essere *infinito*.

In questa infinitudine vediamo non un difetto o un limite dell'eternità, bensì la sola superiorità dell'eternità. Certamente, in questo sviluppo, il singolo livello non

²²⁶ *Ibi*, pp.259s.; tr. it. cit., p.188.

²²⁷ *Ibi*, p.266; tr. it. cit., p.192; cfr. *ibi*, pp.324s.; tr. it. cit., pp.235s. Cfr., a questo proposito, mio saggio su: *Autonomia della legge*, in AA.VV., *La responsabilità del pensare. Scritti in onore di Mario Signore*, a cura di Laura Tundo Ferente, Liguori, Napoli 2004, pp.379-389; trad. ingl. di John Denton, in A. POMA, *Yearning for Form and Other Essays on Hermann Cohen's Thought*, Springer, Dordrecht 2006, pp.261-271.

²²⁸ Cfr. G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie. L'Anti-Œdipe*, cit.; G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie. Mille plateaux*, cit.

²²⁹ Cfr. H. COHEN, *System der Philosophie. Zweiter Teil: Ethik des reinen Willens*, cit., p.410; tr. it. cit., p.296.

rappresenta perfettamente la realtà dell'etico, ma esso non va considerato separatamente, se il problema è quello del suo rapporto con la questione della realtà. In ogni singolo livello è compreso il punto infinitamente lontano a cui concettualmente esso è intrinsecamente riferito. *L'eternità è per ogni singolo punto, questo punto infinitamente lontano (...)*. L'eternità è l'obiettivo, e come tale il contenuto autentico della volontà pura. L'eternità significa il compito eterno, il *compito dell'eternità*. Cielo e terra possono anche tramontare, l'eticità resta. Ora capiamo meglio il valore del compito: la sua soluzione, la sua realtà, sono assicurati dall'eternità. *L'eternità è la loro realtà*²³⁰.

Possiamo compiere un ulteriore passo di avvicinamento all'esplicitazione del "presupposto" della filosofia di Cohen e di ogni filosofia che, nella cultura postmoderna, voglia svilupparsi prendendo ispirazione da quella coheniana, proseguendo nell'indagine sino a qui svolta attraverso i temi della "aspirazione alla verità", della "petizione" e del "compito", sino a incontrare altri temi-chiave, svolti da Cohen principalmente nell'estetica, ma rilevanti per significato e ampiezza di applicazione, per l'intera sua filosofia. Mi limito qui, per brevità, a pochi accenni generali al tema del sublime e dello humour e al tema della *Sehnsucht*.

Secondo Deleuze, la teoria del "sublime" è il solo caso "in cui Kant considera una facoltà [l'immaginazione] liberata dalla forma di un senso comune, e scopre per essa un esercizio legittimo veramente 'trascendente'"²³¹. Nel sublime kantiano, continua Deleuze, immaginazione e pensiero vengono sottoposti alla violenza della differenza e spinti, oltre il loro limite, a cogliere l'inimmaginabile e l'impensabile, cioè "l'informe o il difforme nella natura"²³².

Cohen, in una teoria del sublime che si discosta assai da quella kantiana, interpreta anch'egli questo sentimento come tensione ed elevazione del finito verso l'infinito, ma lo considera come un "concetto subordinato" (*Unterbegriff*) del bello, il cui significato non può essere astratto dalla correlazione con il concetto dello "humour", inteso come sentimento della realizzazione dell'infinito nel finito²³³. Inoltre (e questo è ancora più importante ai fini del presente confronto con la prospettiva di Deleuze) Cohen, a differenza di Kant, nega nel sentimento del sublime la prevalenza del presupposto etico e riconosce invece nella tendenza all'infinito la prevalenza del presupposto teoretico. Cohen sembra vedere molto lucidamente l'esito mistico, evidentemente realizzato in Deleuze, di un sublime della volontà di potenza. Egli mostra come l'equivoca commistione tra estetica ed etica, già presente nel sublime kantiano, sia stata sviluppata ed enfatizzata nel romanticismo²³⁴, che "non è

²³⁰ *Ibi*, pp.410ss.; tr. it. cit., p.296. Cfr., a questo proposito, il mio saggio su: *The Existence of the Ideal in Hermann Cohen's Ethics*, in AA.VV., *Hermann Cohen's Ethics*, ed. by Robert Gibbs, in "The Journal of Jewish Thought and Philosophy" 13 (2006), n. 1-3; rist. Brill, Leiden-Boston 2006, pp.65-84. Il saggio era già apparso in *Yearning for Form and Other Essays on Hermann Cohen's Thought*, Springer, Dordrecht 2006, pp.273-293.

²³¹ G. DELEUZE, *Différence et répétition*, cit., p.187 nota; tr. it. cit., p.233 nota.

²³² Cfr. *ibidem*.

²³³ Cfr. A. POMA, *La filosofia critica di Hermann Cohen*, Milano, Mursia, 1988, pp.151ss.; tr.ingl. di John Denton, State University of New York Press, New York 1997, pp.140ss.

²³⁴ Cfr. H. COHEN, *System der Philosophie. Dritter Teil: Ästhetik des reinen Gefühls*, 2 Bde, Bruno Cassirer, Berlin 1912; rist. in IDEM, *Werke*, cit., Bde 8/9, 1982, Bd.I(8), pp.9ss.

morto nemmeno nella nostra epoca²³⁵, e ne denuncia il carattere mistico, legato precisamente alla pretesa di esprimere l'inesprimibile attraverso l'eccesso e la dismisura: "Ma se la natura, nella sua semplicità e nell'isolata maestosità della sua tranquilla grandezza, apparve come immagine del sublime, e se d'altra parte si poneva il fondamento del sublime nell'etico e perciò nell'uomo, lo si allontanava quindi dalla natura, da ciò sorgeva l'altro pericolo per la rappresentazione estetica dell'etico: che il sublime consistesse solo in una esaltazione e in un *eccesso delle forze morali* e nell'espressione di esse. La limitazione, la moderazione non aveva perciò il valore di una rappresentazione sufficiente del sublime; essa appariva solo come una riduzione delle pretese morali, come un abbassamento del livello morale alla *media inferiore*.

Se questo modo di vedere è già pericoloso per la concezione della moralità e per la considerazione pedagogica di essa, essa è addirittura fatale dal punto di vista estetico. E qui non solo il pericolo della mistica e del *simbolismo* religioso, ma anche e non meno quello dell'*equilibrio* estetico in generale, della quiete dell'opera d'arte nelle sue misure fondamentali, dell'armonia nel sistema dei suoi movimenti contrastanti, vengono scossi da quella concezione²³⁶.

Ciò non significa affatto che Cohen consideri l'attività estetica come un ortodosso esercizio del senso comune, né come una tranquilla e irenica contemplazione della forma compiuta e posseduta. L'arte è per Cohen, tanto quanto per Deleuze, tensione del finito verso l'infinito del sentimento, libero da ogni normalità nell'uso delle facoltà e spinto continuamente al suo limite, ma è esente da ogni "cattiva volontà" di perversione e di paradossalità: al contrario, è ispirata da una "buona volontà" di realizzazione. Tale realizzazione non è presuntuoso possesso della forma, ma processo infinito eppure reale di ricerca di essa: Cohen è del tutto consapevole della tentazione faustiana di fermare e possedere la forma bella ed è esente da tale tentazione; ma egli è altrettanto lontano dalla tentazione scettica e gnostica di disprezzare ogni realizzazione finita della forma come inadeguata: l'ironia ascetica come la parodia libertina, ambedue espressioni, opposte ma alla fine equivalenti, dell'opzione mistica, non solo sono estranee alla "buona volontà" della filosofia coheniana, ma rappresentano per essa il pericolo da sfuggire, l'antagonista da combattere.

Secondo Deleuze, ironia e humour sono le due strade opposte ed equivalenti della trasgressione della legge: la prima rovescia la legge risalendo ai principi e mostrandone così tragicamente la non originarietà e la relatività; il secondo aggira la legge discendendo verso le conseguenze e mettendole in atto con una puntigliosità ipocritamente e comicamente falsificante²³⁷. In realtà ciò che Deleuze chiama humour è piuttosto parodia. Anche Cohen tematizza lo humour come concetto importante dell'estetica, complementare e correlato al sublime, e lo elabora ricavandone significati estremamente rilevanti non solo per l'estetica, ma per tutto il suo pensiero,

²³⁵ *Ibi*, Bd. I, p.11.

²³⁶ *Ibi*, Bd. I, p.256.

²³⁷ Cfr. G. DELEUZE, *Différence et répétition*, cit., p.12; tr. it. cit., pp.15s.

tanto che, ritengo, lo humour può essere uno dei concetti-chiave per leggere l'intera filosofia di Cohen²³⁸. Poiché il tema dello humour è centrale, non solo in Cohen, ma anche in gran parte degli autori del postmoderno, ritengo che esso meriti una elaborazione specifica attenta e approfondita, che qui non posso dare: ritengo cioè che, per chi si propone di pensare il postmoderno alla luce della filosofia di Cohen, la riflessione sullo humour costituisca una vera e propria *via regia*, che deve essere percorsa con grande attenzione. Rimandando questo proposito ad un'altra occasione, mi limito qui a pochi accenni, per mostrare come, per Cohen, lo humour insieme al sublime, in correlazione con esso, sia autentico presupposto morale e sentimentale del pensiero: ciò che permette di pensare la forma come compito infinito, a cui si anela, senza perciò trasfigurarla e annullarla in un assoluto trascendente, che può essere pensato e sentito apofaticamente solo nel paradosso dei suoi simulacri.

Per Cohen, infatti, se il sublime è la tensione sempre incompiuta del finito verso l'infinito, lo humour è il sentimento sorridente e benevolente nei confronti delle realizzazioni effettive di quella tensione, la pacifica capacità di riconoscere in tali realizzazioni, pur difettose e manchevoli, l'immanenza reale dell'Idea, della forma. Deleuze scrive che, nel sublime, Kant porta l'immaginazione ad affrontare "l'informe o il difforme nella natura"²³⁹. *La concezione coheniana dello humour permette precisamente di negare l'identità tra "informe" e "difforme"*: permette cioè di riconoscere nella forma imperfetta e difettosa la realizzazione vera, l'immanenza incompiuta ma reale della forma, dell'idea, l'unico luogo in cui essa abita. Ciò permette a Cohen di fondare la possibilità di un'estetica del "brutto", il cui significato è opposto e alternativo del metodo deleuziano della perversione e del simulacro: "Questo – scrive Cohen – è il compito indispensabile dell'arte, non coprire né mascherare superficialmente il legame dell'uomo, in tutta la sua cultura, con il mondo animale. Questo legame è rappresentato in modo minaccioso per ogni veracità dell'arte del brutto. Questo compito è un compito del bello.

²³⁸ Sul significato dello humour nell'estetica e in altri ambiti della filosofia di Cohen, cfr., oltre al mio libro, *The Critical Philosophy of Hermann Cohen*, cit., pp.140ss., i miei saggi: *Cohen und Mozart. Überlegungen über das Drama, das Schöne und die Humanität in Cohens Ästhetik*, in AA.VV., *Philosophisches Denken - Politisches Wirken. Hermann-Cohen-Kolloquium Marburg 1992*, hg. von Reinhard Brandt und Franz Orlik, Hildesheim/Zürich/New York, Georg Olms Verlag, 1993, pp.110-130; trad. ingl. di John Denton, in A. POMA, *Yearning for Form and Other Essays on Hermann Cohen's Thought*, Springer, Dordrecht 2006, pp.87-110; *Il ritratto nell'estetica di Hermann Cohen*, in AA.VV., *Dipingere l'idea. Interpretazioni tra filosofia e pittura*, a cura di F. Biasutti, Il Lavoro Editoriale, Ancona 1996, pp.123-143; tr. ingl. di Anthony Runia in *Hermann Cohen's Critical Idealism*, ed. by R. Munk, Springer, Dordrecht 2005, pp.283-306; rist. in A. POMA, *Yearning for Form and Other Essays on Hermann Cohen's Thought*, cit., pp.145-168; *Humor in Religion: Peace and Contentment*, in AA.VV., *Hermann Cohen's Philosophy of Religion. International Conference in Jerusalem 1996*, ed. by Stéphane Moses and Hartwig Wiedebach, Georg Olms, Hildesheim - Zürich - New York 1997, pp.183-204; rist. in A. POMA, *Yearning for Form and Other Essays on Hermann Cohen's Thought*, cit., pp.203-225; *Lyric Poetry and Prayer*, in AA.VV., *"Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums". Tradition und Ursprungsdenken in Hermann Cohen Spätwerk ("Religion of Reason out of the Sources of Judaism". Tradition and the Concept of Origin in Hermann Cohen's Later Work). Internationale Konferenz in Zürich 1998*, hg. von Helmut Holzhey, Gabriel Motzkin und Hartwig Wiedebach, Georg Olms, Hildesheim - Zürich - New York 2000, pp.129-143; rist. in A. POMA, *Yearning for Form and Other Essays on Hermann Cohen's Thought*, cit., pp.227-241.

²³⁹ Cfr. G. DELEUZE, *Différence et répétition*, cit., p.187 nota; tr. it. cit., p.233 nota.

Il brutto un problema del bello? Lo humour dà e fonda la risposta. Il brutto non rimane brutto: esso diventa un momento del bello, è un momento del bello. Il bello non è in sé un oggetto dell'arte; esso è solo un'idea, solo la generale esigenza e fiducia, il compito metodico del sentimento puro. Questo compito viene risolto in primo luogo attraverso il sublime; ma in modo altrettanto necessario attraverso lo humour. Poiché la natura dell'uomo si mostra in modo ampio e convincente nel brutto. L'amore non sarebbe vero se non volesse abbracciare (*umfassen*) anche il brutto. L'amore lo abbraccia, lo trasforma: ne fa un momento del bello. L'amore comprende il brutto facendolo pervadere dal proprio potere. Così il satiro diventa eros. *L'amore nobilita l'animale rendendolo uomo*²⁴⁰.

Attraverso questo percorso, pur molto rapido, dall'aspirazione alla verità alla petizione, al compito e, infine, al sublime e allo humour, ci siamo avvicinati, credo, al presupposto implicito o sentimentale che anima la filosofia di Cohen e a cui non può rinunciare un pensiero postmoderno che ad essa voglia ispirarsi: la *Sehnsucht* della forma.

L'antimoderno, come si è detto, ha completamente distrutto le forme costituite di una modernità troppo irrigidita nei propri schemi e presuntuosamente sicura di essi. Questa opera critica dell'antimoderno, per altro, deve essere riconosciuta come un inevitabile e necessario lavoro della modernità stessa, della vocazione critica e autocritica della ragione, che rappresenta la modernità non meno, anzi più che la degenerazione dogmatica, totalitaria e tecnocratica della ragione stessa. Nel vuoto di ogni forma, seguito a questa opera di distruzione, è nata e vive oggi la società e la cultura postmoderna. Le teorie nietzscheane del postmoderno, di cui quella di Deleuze, qui considerata, è un buon esempio, esprimono e analizzano assai efficacemente questa situazione di assenza della forma, che costituisce l'esperienza dominante della società e degli individui contemporanei, e la elaborano programmaticamente nel senso positivo di una emancipazione dalla forma. La morte di Dio, annunciata da Nietzsche, che comporta la morte dell'uomo, della verità, del soggetto, la morte di ogni forma, è ormai fatto compiuto; si vuole vivere ora, senza rimpianto, nell'assenza di ogni forma, nell'ebbrezza dionisiaca del vuoto, nel gioco delle parti di un teatro dei simulacri. Ma, a mio avviso, è possibile proporre alla situazione attuale, pur restando fedeli ad essa e perciò alla condizione dell'assenza della forma, una valutazione e un'indicazione programmatica diversa, richiamandosi precisamente al pensiero di Cohen. La "cattiva volontà" e la "misosofia" di Deleuze, lo si è detto più sopra, sono presupposti impliciti del suo pensiero, non meno di quanto la "buona volontà" e la "filosofia" lo siano per il pensiero di Platone e di tutto l'idealismo critico, sino a Cohen. Lasciarsi ispirare da questa "buona volontà" del pensiero, dell'affetto e del sentimento, non significa affatto sostenere un "ritorno" della forma, vecchia o nuova che sia. Non è un ritorno al passato, una "nostalgia" reazionaria delle vecchie forme, ormai non riproponibili; non è nemmeno un "ritorno

²⁴⁰ H. COHEN, *System der Philosophie. Dritter Teil: Ästhetik des reinen Gefühls*, cit., Bd. I, pp.288s. E' utile confrontare questo passo con quello, di significato opposto, di Deleuze a proposito della "bestialità": cfr. G. DELEUZE, *Différence et répétition*, cit., pp.352s.; tr. it. cit., pp.438s. **Cfr. anche supra 36s. Word**

al futuro”, un’evanescente utopistica verso nuove forme e nuove stabilità e certezze, che del nuovo avrebbero solo l’apparenza per il fatto di essere collocate nel futuro, ma per il resto non sarebbero che la riproposizione del vecchio dogmatismo e dell’ortodossia. Ciò che l’ispirazione coheniana ci permette di elaborare è la possibilità di vivere e pensare nel contesto attuale dell’assenza della forma problematizzando questa stessa assenza. Si tratta di restare fedeli alla condizione dell’uomo contemporaneo, ma fedeli anche all’aspetto dinamico di tale condizione, al disagio che essa comporta per la società e per gli individui. L’apologia postnietzscheana dell’assenza della forma rischia di nascondere dietro una maschera di gaiezza forzata, molto simile a quella presentata dai media, un’angoscia del vuoto autodistruttiva, che è assai difficile interpretare in senso emancipativo. E’ significativo, a questo proposito, che in una sua opera successiva a quella qui presa in considerazione, cioè in *Mille plateaux*, Deleuze, con uno scarto assolutamente ingiustificato e incoerente rispetto alla linea di pensiero da lui stesso sviluppata, quasi per un moto di preoccupazione e di paura nei confronti delle conseguenze, introduca un insistente richiamo alla “prudenza”, che deve trattenere dall’autodistruzione per overdose²⁴¹.

Una riflessione sul postmoderno di ispirazione coheniana potrebbe indicare un modo diverso di vivere la condizione dell’assenza della forma come *Sehnsucht della forma*.

Si può anche concedere a Deleuze che il presupposto implicito, il sentimento fondamentale del pensiero non siano il “senso comune” e la “buona volontà”, se questi vengono intesi come un’eccessiva e acritica certezza della naturale congiunzione del pensiero con il vero e con il bene²⁴². In questo senso, si può concedere che il pensiero non sia “filosofia”, se questa è intesa come “sapere” e non come “apprendere”²⁴³, se la “*φιλία*” è intesa come una “affinità” con il sapere e con la verità, che significa contiguità, contatto, frequentazione intima e consueta, possesso²⁴⁴. Ma, ci si deve chiedere, l’autentica filosofia, razionale e critica, ha mai veramente inteso la propria “buona volontà” in questo senso? Tutti ricordiamo la risposta ironica di Socrate, nel *Symposium* di Platone, ad Agatone, che gli propone appunto una goffa filosofia per contiguità e per contatto²⁴⁵: “Sarebbe bello, o Agatone, che la sapienza fosse di tal natura che scorresse dal più pieno al più vuoto di noi solo a toccarci, come l’acqua che in due tazze scorre, attraverso un filo di lana, da quella più piena a quella più vuota”²⁴⁶. E’ ben noto come Platone indichi invece in *Eros* il vero filosofo: egli è “intento tutta la vita a filosofare”²⁴⁷, “ciò che acquista

²⁴¹ Cfr. G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie. Mille plateaux*, cit., pp.198s., 201, 330s., 348ss., 424, 628, 632, 633s.

²⁴² Cfr. G. DELEUZE, *Différence et répétition*, cit., pp.171s.;tr. it. cit., pp.214s.

²⁴³ Cfr. *ibi*, pp.213ss.;tr. it. cit., pp.266ss.

²⁴⁴ Cfr. *ibi*, pp.181, 185; tr. it. cit., pp.226, 231.

²⁴⁵ PLATONE, *Simposio*, 175 c-d; tr. it. di P. Pucci, in PLATONE, *Opere*, Laterza, Bari 1966, vol. I, p.665, p.665: “Qui – disse – o Socrate, vicino a me distenditi, affinché, toccandoti, anch’io possa gioire della sapienza che ti è venuta incontro nel vestibolo. E’ chiaro che l’hai trovata e l’hai con te, se no non ti saresti mosso”.

²⁴⁶ *Ibi*, 175 d; tr.it.cit., p.665.

²⁴⁷ *Ibi*, 203 d;tr.it.cit., p.699.

sempre gli scorre via dalle mani, così che Amore non è mai né povero né ricco”²⁴⁸, poiché, prosegue Platone: “fra sapienza e ignoranza si trova a mezza strada, e per questa ragione nessuno degli dèi è filosofo, o desidera diventare sapiente (ché lo è già), né chi è già sapiente s’applica alla filosofia. D’altra parte, neppure gli ignoranti si danno a filosofare, né aspirano a diventare saggi, ché proprio per questo l’ignoranza è terribile, che chi non è né nobile né saggio crede d’aver tutto a sufficienza; e naturalmente chi non avverte d’essere in difetto non aspira a ciò di cui non crede d’aver bisogno”²⁴⁹. Eros, insegna Platone, è desiderio di ciò che non si possiede, di “ciò che non ha ancora in mano”²⁵⁰. D’altra parte, nel *Cratilo*, Platone distingue il desiderio di ciò che è presente (*ἴμερος*) dal desiderio di ciò che non lo è (*πόθος*, nostalgia)²⁵¹, cosicché sembrerebbe si debba concludere che la filosofia, come Eros, sia *πόθος* di ciò che “non è desiderio di cosa presente, bensì di cosa ἄλλοθί που ὄν e ἀπόν (ciò che è altrove e distante)”²⁵². A ben vedere, però, Eros è piuttosto *ἴμερος* che non *πόθος*, poiché “non è mai né povero né ricco”²⁵³: esso desidera ciò che non possiede, ciò che non è presente, ma allo stesso tempo ciò che non è “altrove e distante”, poiché proprio la presenza dell’assenza dell’oggetto desiderato muove questo tipo di desiderio e di sentimento, che è il presupposto implicito della filosofia, il significato autentico della sua “buona volontà” presupposta. Questo sentimento di amore per la presenza di un’assenza, *ἴμερος*, è la *Sehnsucht*²⁵⁴, di cui parla Cohen.

Perciò la “misosofia”, la “cattiva volontà”, di cui parla Deleuze, non è l’unica alternativa alla “filosofia”, intesa come pensiero presuntuoso e pseudo-sapiente. L’assenza della forma può essere seriamente vissuta e pensata anche come *Sehnsucht* della forma, come “professione” (*Bekanntnis*) del proprio “amore” (*Liebe*) e della “passione” (*Leidenschaft*) di questo amore²⁵⁵ per la presenza dell’assenza della forma. Il “Theatrum philosophicum”, che ha cessato di essere una “rappresentazione di concetti”, non necessariamente deve diventare un “dramma di Idee”, nel senso pulsionale e violento inteso da Deleuze²⁵⁶: esso può e deve essere, invece, una “lirica di Idee”, il cui tema, inesauribile eppure consistente di significato, è la *Sehnsucht* della forma. L’assenza della forma, di ogni forma, e l’io incrinato o dissolto possono ancora stare in un rapporto differente da quello violento e irrazionale dei flussi anarchici di desiderio: tale rapporto è la *Sehnsucht*, in cui l’io riceve, non tanto la propria consistenza statica e identica, quanto la propria dinamicità, la propria direzione, dall’Idea, dalla Forma, proprio in quanto questa è assente, cioè è *presente* (c’è) *come assente*. La *Sehnsucht* è “l’idealizzazione del Sé”. Così la descrive Cohen,

²⁴⁸ *Ibi*, 203 e, tr.it.cit., p.699.

²⁴⁹ *Ibi*, 203 e-204 a; tr.it.cit., p.699.

²⁵⁰ *Ibi*, 200, in particolare 200 e; tr.it.cit., p.695.

²⁵¹ PLATONE, *Cratilo*, 419 e-420 a; tr.ingl. di L. Minio-Paluello, in IDEM, *Opere*, cit., vol. I, p.235.

²⁵² *Ibi*, 420 a; tr.it.cit., p.235.

²⁵³ PLATONE, *Simposio*, 203 e; tr.it.cit., p.699.

²⁵⁴ Cfr. H. COHEN, *System der Philosophie. Dritter Teil: Ästhetik des reinen Gefühls*, cit., Bd. II, p.279.

²⁵⁵ Cfr. *ibi*, Bd. I, p.393; Bd. II, p.26.

²⁵⁶ Cfr. *supra*, p.47 Word

commentando il meraviglioso canto di Mignon nei *Wilhelm Meisters Lehrjahre* di Goethe²⁵⁷: “La *Sehnsucht* è innanzi tutto un sentimento espansivo dell’io; essa dilata l’io al di là dei limiti entro cui esso deve muoversi e sentire se stesso. Ma immediatamente compare la depressione, o piuttosto, essa costituisce già un fattore concomitante. La solitudine è il contenuto di questa depressione, e solo da essa nasce la forza di tendere verso l’esterno, al di là di questo restringimento, quasi di questo raggrinzimento, di cui l’animo è caduto vittima. Solo chi conosce la *Sehnsucht* – ah, lui mi conosce e mi ama (*Nur wer die Sehnsucht kennt, – ach der mich liebt und kennt*). Questi sono i due perni della conoscenza: la *Sehnsucht* e colui che mi conosce. L’io viene preso dentro questa correlazione. Egli arretra perciò quasi completamente dietro colui che mi conosce e dietro la *Sehnsucht*. Solo chi conosce la *Sehnsucht* conosce me. Solo la *Sehnsucht*, solo questa sofferenza riempie l’io. In questa sofferenza della *Sehnsucht* per colui che mi conosce si scioglie l’io. Solo colui che conosce la *Sehnsucht*, solo lui sa cosa io soffro, solo lui sa cosa io sono. Questo è l’amore, questa è la passione dell’amore (...).

Così la *Sehnsucht* è la più intima interiorizzazione semplicemente attraverso la idealizzazione del Sé. Certo l’idealizzazione non può estirpare l’intera molteplicità e ambiguità che è pur sempre connessa con l’io. Così si fa sotto l’intera sofistica della soggettività. Così il monologo della *Sehnsucht* diventa dialogo, un duello degli amanti, o anche di un unico partner nei diversi stadi del suo amore o sotto il diverso effetto concomitante di altri affetti”²⁵⁸.

L’oggetto della *Sehnsucht* è allo stesso tempo assente e presente, è la *presenza di un’assenza*. Perciò la *Sehnsucht* della forma è effettivamente e seriamente sentimento dell’assenza e, correlativamente, anelito alla presenza; è coraggio anticonformista e non ortodosso nel sostenere la condizione dell’assenza, ma senza angoscia, perché l’assenza della presenza è tenuta presente e la presenza assente ispira l’anelito incessante, la “passione della ricerca” (*Sehnsucht*). Nella *Sehnsucht* della forma l’antidoto all’angoscia è la “fiducia” (*Zuversicht*)²⁵⁹, che non è possesso, né certezza acquisita, ma “previsione” (*Zu-versicht*)²⁶⁰, anticipazione nell’attesa, cultura dell’attesa come incessante ricerca.

In questo senso la prospettiva coheniana è erede di quella modernità critica che non ha mai considerato la forma come un possesso acquisito, ma come un compito infinito, e che ha incessantemente esercitato la sua critica contro ogni certezza

²⁵⁷ Cfr. J.W. GOETHE, *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, Libro IV, Cap. 11, in *Goethes Werke*, hg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, fotomechanischer Nachdruck der im Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger, Weimar 1887-1919 erschienenen Weimarer Ausgabe oder Sophien-Ausgabe, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1987, 1. Abt., Bd. 22, p.67. Il ben noto testo della poesia è il seguente: “Nur wer die Sehnsucht kennt,/ Weiß was ich leide!/ Allein und abgetrennt/ Von aller Freude,/ Seh ich ans Firmament/ Nach jener Seite./ Ach! Der mich liebt und kennt,/ Ist in der Weite./ Es schwindelt mir, es brennt/ Mein Eingeweide./ Nur wer die Sehnsucht kennt,/ Weiß, was ich leide!”. Su questo testo, come è noto, Franz Schubert ha composto un famoso *Lied* (Op. 62 n.4, D. 877), a cui Cohen fa pure riferimento in H. COHEN, *System der Philosophie. Dritter Teil: Ästhetik des reinen Gefühls*, cit., Bd. II, pp.184s.

²⁵⁸ *Ibi*, Bd. II, pp.26s.

²⁵⁹ Cfr. *ibi*, Bd. II, p.37.

²⁶⁰ Questo è, del resto, il significato originario della parola tedesca “Zuversicht”, che resta incluso nel significato attuale. Cfr. J. Und W. GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*, bearbeitet von Gustav Rosenhagen und der Arbeitsstelle des Deutschen Wörterbuches zu Berlin, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1984, Bd. 32., coll. 879ss.

dogmatica e contro ogni totalitarismo violento. Ora però, nella condizione postmoderna di assenza della forma, la critica deve assumere un nuovo compito, accanto a quello tradizionale. Se, da una parte, essa deve continuare a mettere in dubbio le false certezze, che si presentano innanzitutto nel dogmatismo capitalistico e tecnocratico, d'altra parte, deve risvegliare la *Sehnsucht* della forma di fronte allo scetticismo e al cinismo dionisiaci della cultura dell'effimero e dei simulacri. Si configurano così due vie alternative nella riflessione sul postmoderno e nella comprensione di esso. Da una parte, la prospettiva nietzscheana, drammatico-dionisiaca, per la quale la condizione di assenza della forma è accettata e assunta come condizione pienamente emancipata; d'altra parte, la prospettiva lirica, per la quale nella condizione di assenza della forma, pur senza illusorie evasioni da tale condizione, si coltiva incessantemente nel sentimento e nel pensiero il significato aperto di tale assenza, la presenza dell'assenza come apertura verso la presenza della forma. Questa seconda alternativa è quella che possiamo costruire ispirandoci alla filosofia di Hermann Cohen.

CADENZA 2

LE PASSIONI NEL POSTMODERNO

1. L'affezione e il "corpo senza organi"

Nel considerare la nozione di "passione", nel suo significato comune come in quello filosofico, si deve innanzitutto prendere atto della sua plurivocità. Un'analisi, pur sommaria, del complesso e dell'implicazione di significati che costituiscono questa nozione deve distinguere almeno tre significati fondamentali; 1) il più generale significato della passione come *affezione*; 2) quello della passione come *emozione dell'anima*; 3) quello di *sentimento dominante* che determina o condiziona in modo rilevante la personalità e il comportamento.

Nel primo significato di *affezione* (*πάθος*) la nozione è già presente nella filosofia di Aristotele come una delle categorie dell'essere, quella per cui l'ente è modificato da un'azione esterna, ovvero subisce un'azione. L'affezione, dunque, non ha di per sé un significato morale e nemmeno esclusivamente antropologico, ma generalmente ontologico: di un ente si può dire che è affetto da qualcosa ovvero che subisce un'azione esterna che lo modifica.

Se noi ora cerchiamo di rinvenire questa nozione nell'attuale teoria del postmoderno¹, incontriamo già una difficoltà insuperabile. Infatti, per quanto sia generalissimo il significato di "affezione" qui ricordato, esso implica almeno un presupposto e dipende quindi da esso: che si possa fare riferimento a un ente che subisce l'azione. Tale presupposto, a ben vedere, è tutt'altro che minimo, perché implica l'intera ontologia classica della sostanza. Anche quando la cultura moderna ha superato l'antica ontologia, abbandonandola del tutto oppure riformandola dalla radice, ha pur sempre sostituito l'ente sostanziale con un'unità stabile, a cui si potessero attribuire le categorie e quindi anche l'affezione: il soggetto (e il suo correlativo, l'oggetto). Ma nel postmoderno non vi è più nulla di tutto questo: ogni identità è definitivamente abbandonata e rinnegata. Non solo l'essere e la realtà non sono più comprese come un sistema di interrelazioni tra sostanze, ma anche l'identità del soggetto è radicalmente decostruita. Il pensiero della differenza rifiuta ogni

¹ Intendo qui, in modo sommario e non rigorosamente determinato, per "postmoderno" la cultura espressa dalla società contemporanea (almeno nel primo mondo), e per "teoria del postmoderno" l'insieme molteplice e vario delle teorie filosofiche che intendono dare espressione, analisi, interpretazione e indirizzo programmatico a tale cultura.

riduzione della molteplicità anarchica degli eventi all'unità organica della rappresentazione e perciò anche il soggetto come identità permanente e fondante, ad ogni livello, empirico, psicologico, fenomenologico e anche trascendentale. Ma senza un ente o un soggetto dell'affezione, anche quest'ultima decade da ogni significato.

Come descrivere la realtà, una volta rifiutato ogni riferimento all'ente o al soggetto? Non resta che un campo, indeterminato e assolutamente non individuato, percorso da flussi non orientati ad alcuna unificazione organica: il "corpo senza organi". Tra i tanti luoghi pertinenti alla teoria del postmoderno, riporto qui alcuni passaggi tratti da *Mille plateaux* di Gilles Deleuze e Félix Guattari: "Dove la psicoanalisi dice: Fermatevi, ritrovate il vostro Io, bisognerebbe dire: Andiamo ancora più lontano, non abbiamo ancora trovato il nostro C[orpo]s[en]zaO[rgani], non abbiamo ancora disfatto abbastanza il nostro Io. Sostituite l'anamnesi con l'oblio, l'interpretazione con la sperimentazione (...). Il CsO è quel che resta quando si è tolto tutto. Quel che si leva è proprio il fantasma, l'insieme delle significanze e delle soggettivazioni (...).

Un CsO è fatto in maniera tale che può essere occupato, popolato solo da intensità. Solo le intensità passano e circolano. Inoltre il CsO non è una scena, un luogo e neppure un supporto dove accadrebbe qualcosa. Niente a che vedere con un fantasma, niente da interpretare. Il CsO fa passare delle intensità, le produce e le distribuisce in uno *spatium* anch'esso intensivo, inesteso. Non è spazio e non è nello spazio, è materia che occuperà lo spazio a questo o quel grado, al grado che corrisponde alle intensità prodotte. E' la materia intensa e non formata, non stratificata, la matrice intensiva, l'intensità = 0, ma non c'è nulla di negativo in questo zero, non ci sono intensità negative né contrarie. Materia uguale energia. Produzione del reale come grandezza intensiva a partire da zero. Per questo trattiamo il CsO come l'uovo pieno prima dell'estensione dell'organismo e dell'organizzazione degli organi, prima della formazione degli strati, come l'uovo intenso che si definisce per assi e vettori, gradienti e soglie, tendenze dinamiche con mutazioni d'energia, movimenti cinematici con spostamento di gruppi, migrazioni, tutto questo indipendentemente dalle *forme accessorie* poiché gli organi appaiono e funzionano qui come intensità pure"².

Il corpo senza organi, dunque, non è nulla e meno che mai è un soggetto. Non vi è alcun soggetto, ma solo "macchine desideranti": "L'(es) funziona ovunque [*Ça fonctionne partout*], ora senza sosta, ora discontinuo. Respira,

² G. DELEUZE – F. GUATTARI, *Capitalisme et Schizophrénie. Mille plateaux*, Les Éditions de Minuit, Paris 1980, pp.187-190; tr.it. di G. Passerone, Cooper & Castelvecchi, Roma 2003, pp.228-231.

scalda, mangia. Caca, fotte”³. Il corpo senza organi non è altro che la superficie di registrazione o di iscrizione⁴ dei flussi di desiderio, l’ “enorme oggetto non differenziato”⁵, amorfo, catatonico, improduttivo, su cui si inscrivono i flussi di desiderio e le loro interruzioni, e che contemporaneamente respinge tale flussi e se ne appropria. Poiché tutto è flusso e interruzione di flusso, in un processo di produzione incessante, che si distribuisce sul corpo senza organi.

2. *L’emozione e l’emancipazione del desiderio*

Con ciò possiamo passare a confrontare il contesto postmoderno con la seconda accezione del termine “passione”. Abbiamo riconosciuto nella tradizione un significato di “passione” come “emozione”. Tale significato non è del tutto estraneo a quello precedentemente considerato di “affezione”, anzi lo implica, ma anche lo determina ulteriormente come quella affezione che comporta piacere e dolore⁶. Questa caratteristica pone la nozione di “passione” in un nesso inscindibile con quella di “desiderio”. Seguendo la tradizione, anche S. Tommaso attribuisce le passioni al “concupiscibile” o all’ “irascibile”, pur specificando che le passioni di questo secondo tipo presuppongono quelle del primo tipo⁷. La passione è un’emozione accompagnata da piacere o dispiacere, connessi alla realizzazione o meno dell’oggetto che muove l’animo, cioè dell’oggetto del desiderio. Già i pochi accenni precedenti al ruolo fondamentale dei flussi di desiderio nel postmoderno suggerirebbero che qui vi sia un importante ambito tematico su cui questa cultura incontra il discorso tradizionale sulle passioni. Eppure non è del tutto così, a causa di una differenza essenziale nel significato di “desiderio”. Nella tradizione, infatti, il desiderio è generalmente connesso con la “mancanza” e con il “bisogno”. Anche S. Tommaso, nel considerare le passioni come “moti della parte appetitiva”, le distingue in funzione della mancanza o del raggiungimento di un oggetto connaturale⁸. Questa connessione tra passione, desiderio e mancanza ha attraversato tutta la storia del pensiero, dall’antichità fino a Freud, ed è stata determinante per le sue

³ G. DELEUZE – F. GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie. L’Anti-Œdipe*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972, p.7; tr. it. di A. Fontana, Einaudi, Torino 1975, p.3.

⁴ Cfr. *ibi*, p.18 *passim*; tr.it.cit., p.13 *passim*.

⁵ *Ibi*, p.13; tr.it.cit., p.9.

⁶ Cfr. *Et. nic.* II, 4, 1105b 21.

⁷ Cfr. *ST* 1a-2ae q.23 a.4.

⁸ Cfr. *ibidem*.

tante implicazioni: antropologiche, psicologiche, morali, politiche, ecc. Ora, proprio tale connessione è completamente abbandonata, anzi rifiutata nel postmoderno.

Il corpo senza organi è attraversato da “flussi di desiderio” nomadi e anarchici, senza origine né fine, completamente immanenti a se stessi, consistenti. Si tratta di mere intensità, flussi di energia o potenza, non generati dalla mancanza né finalizzati al piacere. Scrivono Deleuze e Guattari: “In certo qual modo, la logica del desiderio manca il proprio oggetto sin dal primo passo: il primo passo della divisione platonica che ci fa scegliere tra *produzione* e *acquisizione*. Non appena poniamo il desiderio dalla parte dell’acquisizione, ci facciamo del desiderio una concezione idealistica (dialettica, nichilista) che lo determina in primo luogo come mancanza (*manque*), mancanza d’oggetto, mancanza dell’oggetto reale”⁹. E’ vero, proseguono Deleuze e Guattari, che la tradizione, da Kant alla psicoanalisi, ha presentato anche il desiderio come produzione, ma sempre solo come produzione di oggetti psichici, di fantasmi, che non eliminano la mancanza, anzi la raddoppiano e la rendono infinita nel mondo parallelo dell’immaginazione¹⁰. Il postmoderno è anche il disvelamento e la denuncia di questo inganno e quindi l’emancipazione del desiderio. L’immanenza, la consistenza del desiderio, e quindi la sua indipendenza dalla mancanza e dal piacere, è un carattere essenziale per comprendere il postmoderno. Come ho scelto di fare sin dall’inizio, lascio la parola direttamente agli autori del postmoderno, attraverso la citazione di brani relativamente estesi, anche per lasciare emergere uno stile di scrittura che non è un carattere irrilevante della nuova cultura. Scrivono Deleuze e Guattari: “Ogni volta che il desiderio è tradito, maledetto, strappato al suo campo d’immanenza, c’è un prete di mezzo. Il prete ha lanciato la triplice maledizione sul desiderio: quella della legge negativa, quella della regola estrinseca, quella dell’ideale trascendente. Volto verso il Nord, il prete ha detto: Desiderio è mancanza (come non potrebbe mancare di ciò che desidera?). Il prete operava il primo sacrificio, chiamato castrazione e tutti gli uomini e tutte le donne del Nord venivano a schierarsi dietro di lui, gridando in cadenza: ‘mancanza, mancanza, è la legge comune’. Poi, volto verso il Sud, il prete ha ricondotto il desiderio al piacere. Perché ci sono preti edonisti e perfino orgiastici. Il desiderio troverà uno sfogo nel piacere; e non soltanto il piacere ottenuto farà tacere per un momento il desiderio, ma ottenerlo è già una maniera di interromperlo, di scaricarlo all’istante e di liberarvi di esso. Il piacere-scarico: il prete opera il secondo sacrificio chiamato masturbazione. Poi, volto verso l’Est, esclama:

⁹ Cfr. G. DELEUZE – F. GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie. L’Anti-Edipe*, cit., p.32; tr.it.cit., p.27.

¹⁰ Cfr. *ibi*, pp.32s.; tr.it.cit., pp.27s.

Godimento è impossibile, ma l'impossibile godimento è iscritto nel desiderio. Perché questo è l'Ideale e la sua stessa impossibilità, la 'mancanza-di-godere che è la vita'. Il prete operava il terzo sacrificio, fantasma o mille e una notte, centoventi giornate, mentre gli uomini dell'Est cantavano: sì, saremo il vostro fantasma, il vostro ideale e la vostra impossibilità, i vostri e anche i nostri. Il prete non si era voltato verso l'Ovest, perché sapeva che l'Ovest era riempito da un piano di consistenza, ma credeva che questa direzione fosse sbarrata dalle colonne d'Ercole, senza uscita, non abitata da uomini. Eppure il desiderio era nascosto là, l'Ovest era la più corta strada dell'Est e delle altre direzioni riscoperte e deterritorializzate”¹¹.

Deleuze e Guattari applicano questa concezione del desiderio a due esempi interessanti. Il primo, tratto dalla psicopatologia, è il masochismo. All'interpretazione di esso da parte dei preti-psicanalisti mediante i tre principi: Piacere, Morte e Realtà, essi oppongono la propria: “la sofferenza del masochista è il prezzo che deve pagare non per arrivare al piacere, ma per sciogliere lo pseudo-legame del desiderio con il piacere come misura estrinseca. Il piacere non è per nulla ciò che potrebbe essere raggiunto solo attraverso la deviazione della sofferenza, ma quel che deve essere ritardato al massimo come ciò che interrompe il processo continuo del desiderio positivo. Infatti c'è una gioia immanente al desiderio, come se si riempisse di se stesso e delle sue contemplazioni, e non implica nessuna mancanza, nessuna impossibilità, non si misura nemmeno più rispetto al piacere, poiché è questa gioia che distribuirà le intensità di piacere e impedirà loro di essere penetrate d'angoscia, di vergogna, di colpevolezza. In breve, il masochista si serve della sofferenza come di un mezzo per costituire un corpo senza organi e liberare un piano di consistenza del desiderio”¹².

Il secondo esempio è tratto dalla letteratura, si tratta dell'amore cortese: “sarebbe un errore interpretare l'amor cortese sotto le specie di una legge della mancanza o di un ideale di trascendenza. La rinuncia al piacere esterno o il suo ritardo, il suo allontanamento all'infinito, attesta, al contrario, la conquista di uno stato in cui il desiderio non manca più di nulla, si riempie di se stesso e costruisce il suo piano d'immanenza. Il piacere è l'affezione di una persona o di un soggetto, è il solo mezzo per una persona di 'ritrovarsi' in questo processo del desiderio che la oltrepassa; i piaceri, anche i più artificiali, sono riterritorializzazioni. Ma, per l'appunto, è poi necessario ritrovarsi? L'amore cortese non ama l'io più di quanto non ami l'universo

¹¹ G. DELEUZE – F. GUATTARI, *Capitalisme et Schizophrénie. Mille plateaux*, cit., p.191; tr.it.cit., pp.232s. Ho apportato lievi modifiche alla traduzione italiana per renderla maggiormente conforme al testo originale.

¹² *Ibi*, p.192; tr.it.cit., pp.233s. Ho apportato lievi modifiche alla traduzione italiana per renderla maggiormente conforme al testo originale.

intero di un amore celeste o religioso. Si tratta di costituire un corpo senza organi, là dove le intensità passano e fanno in modo che non ci sia più né io né l'altro, non in nome di una generalità più grande, di una estensione più ampia, ma in virtù di singolarità che non si possono più dire personali, di intensità che non si possono più dire estensive. Il campo d'immanenza non è interno all'Io, ma non deriva neppure da un Io esterno o da un non-Io. E' piuttosto come il Di fuori assoluto che non conosce più questi Io, perché l'interno e l'esterno fanno ugualmente parte dell'immanenza in cui essi si sono fusi. Il '*joi*' nell'amor cortese, lo scambio dei cuori, la prova o l'*'assay*': è permesso tutto ciò che non è esterno al desiderio né trascendente al suo piano, ma che non è nemmeno interno alle persone. La minima carezza può essere così intensa quanto un orgasmo; l'orgasmo non è che un fatto, piuttosto spiacevole, in rapporto al desiderio che persegue il suo diritto. Tutto è permesso: conta soltanto che il piacere sia il flusso del desiderio stesso. Immanenza, invece di una misura che verrebbe a interromperlo o che lo farebbe dipendere dai tre fantasmi: la mancanza interiore, il trascendente superiore, l'esterno apparente. Se il desiderio non ha il piacere come norma, non è in nome di una mancanza che sarebbe impossibile colmare, ma al contrario in ragione della sua positività, cioè del piano di consistenza che traccia durante il suo processo"¹³.

3. Il sentimento dominante e il sistema del cinismo

Veniamo infine al terzo significato della "passione", che mette in evidenza come l'affezione o emozione di cui si tratta abbia il potere di determinare il comportamento. Questo significato è di primaria importanza, soprattutto in ambito etico, poiché solo per esso le passioni sono state tematizzate come un problema morale. Se infatti le passioni sono in grado di determinare comportamenti del soggetto al di fuori del suo controllo, si pone il problema della repressione, o almeno del governo e della disciplina delle passioni attraverso codici morali (di origine filosofica o religiosa o altra ancora: di ciò ora non ci occupiamo), cioè attraverso dottrine e pedagogie delle virtù. A dire il vero, nella tradizione filosofica, anche in quella più antica, le passioni sono state talvolta considerate prevalentemente nel loro aspetto di affezioni fisiche, nel qual caso il governo di esse si configurava più come terapia che come

¹³ *Ibi*, pp.193s; tr.it.cit., pp.235s. Ho apportato lievi modifiche alla traduzione italiana per renderla maggiormente conforme al testo originale.

dottrina morale. In altri casi era prevalente l'accento sul carattere razionale o spirituale del principio regolatore e la disciplina di governo delle passioni si configurava come dottrina morale, su fondamenti filosofici o religiosi. Spesso poi si percorrevano strade risultanti dalla combinazione di queste due prospettive. Ciò che restava costante era l'esigenza di una codificazione delle passioni, che, pur senza eliminarle, le regolasse, ne limitasse gli effetti destabilizzanti e ne finalizzasse convenientemente l'energia produttiva. L'impresa epica attraverso la quale il principio della forma (ragione, volontà di Dio, o altro ancora) sottomette le forze scatenate delle passioni e le incanala verso il proprio fine buono è esplicitamente o implicitamente sottesa a molte, anche se non a tutte, le dottrine morali. In questa prospettiva, come si vede, si introducono nella considerazione delle passioni nuovi aspetti e significati, nessi importanti con altre nozioni, come quelle di "potere", "violenza", "conflitto", "repressione" e altre ancora.

La teoria postmoderna non disconosce questa situazione, ma non la ritiene la più significativa per la società e per la cultura attuale. Si è visto più sopra come il corpo senza organi reagisca ai flussi di desiderio che lo percorrono respingendoli e appropriandosene allo stesso tempo. Esso perciò funziona nei confronti delle intensità desideranti come un *socius* che le iscrive in sé e con ciò le codifica. Almeno così è stato in tutte le società precapitalistiche: "V'è produzione desiderante fin dall'inizio: c'è produzione desiderante non appena vi è produzione e riproduzione sociale: ma è vero che le macchine sociali precapitalistiche sono inerenti al desiderio in un senso ben preciso: esse lo codificano, esse codificano i flussi del desiderio. Spetta al *socius* codificare il desiderio e la paura, l'angoscia dei flussi decodificati"¹⁴. La macchina territoriale primitiva, così come la macchina dispotica barbarica, inibiscono la circolazione e lo scambio dei flussi di desiderio inscrivendoli nel corpo del *socius*: la terra nel primo caso, il despota nel secondo. "Il problema del *socius* è sempre stato questo: codificare i flussi del desiderio, iscriverli, registrarli, fare in modo che nessun flusso scorra senza essere tamponato, canalizzato, regolato"¹⁵.

La macchina territoriale primitiva si configura perciò come un "sistema della crudeltà"¹⁶, per il quale i flussi e gli organi di produzione non circolano liberamente né hanno una qualsiasi autonomia, ma sono iscritti nel corpo territoriale collettivo e impersonale: "La crudeltà non ha nulla a che vedere con una qualunque violenza, anche naturale, cui si darebbe l'incarico di spiegare la storia dell'uomo; essa è il movimento della cultura che s'opera nei

¹⁴ G. DELEUZE – F. GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie. L'Anti-Œdipe*, cit., p.163; tr.it.cit., p.154.

¹⁵ *Ibi*, p.40; tr.it.cit., p.34.

¹⁶ *Ibi*, p.169 *passim*; tr.it.cit., p.160 *passim*.

corpi e si iscrive su di essi, solcandoli. Crudeltà significa questo. Una tal cultura non è il movimento dell'ideologia: al contrario, essa colloca di forza la produzione nel desiderio, e inversamente inserisce di forza il desiderio nella produzione e nella riproduzione sociale. Infatti la morte stessa, il castigo, i supplizi sono desiderati, e sono produzioni (...). Essa fa degli uomini e dei loro organi i pezzi e i congegni della macchina sociale”¹⁷.

Lo Stato dispotico sopravviene sulla macchina territoriale, producendo una “surcodificazione”, che, da una parte, lascia sussistere le iscrizioni territoriali, ma, d'altra parte, le sovrascrive tutte nel corpo senza organi del “Despota”: “Il corpo pieno come *socius* non è più la terra, ma il corpo del despota, il despota stesso o il suo dio. Le prescrizioni e interdetti che lo rendono spesso quasi incapace di agire ne fanno un corpo senza organi. E' lui l'unica quasi-causa, la scaturigine e l'estuario del movimento apparente. Invece di stacchi mobili di catena significativa, un oggetto staccato è saltato fuori dalla catena; invece di prelievi di flussi, tutti i flussi convergono in un gran fiume che costituisce il consumo del sovrano”¹⁸. Il corpo senza organi del despota si appropria di ogni produzione e di ogni flusso; non la circolazione dei flussi, ma il “debito infinito”¹⁹ è il regime della macchina dispotica, e il “terrore” è il nuovo sistema che viene a sostituire la “crudeltà”: “Si produce un'esaurizione dell'istinto di morte, che cessa di essere codificato nel gioco di azioni e di reazioni selvagge ove il fatalismo era ancora qualcosa di agito, per diventare il cupo agente della surcodificazione, l'oggetto staccato che plana su ciascuno, come se la macchina sociale si fosse sganciata dalle macchine desideranti: morte, desiderio del desiderio, desiderio del desiderio del despota. Latenza iscritta nel profondo dell'apparato di Stato. Piuttosto che un solo organo si svincoli da questo apparato, o scivoli fuori dal corpo dispotico non ci saranno sopravvissuti. In realtà, non c'è più altra necessità (altro *fatum*) tranne quello del significante nei suoi rapporti con i significati: tale è il regime del terrore”²⁰.

Se crudeltà e terrore sono i sistemi di codificazione dei flussi di desiderio nelle società precapitalistiche, con l'avvento del capitalismo si ha un cambiamento radicale: “Il capitalismo è la sola macchina sociale (...) che si è costruita come tale su dei flussi decodificati, sostituendo ai codici intrinseci un'assiomatica delle quantità astratte sotto forma di moneta”²¹. Il capitalismo annulla tutti i sistemi di codificazione e inaugura un sistema di circolazione

¹⁷ *Ibi*, p.170; tr.it.cit., pp.160s.

¹⁸ *Ibi*, p.230; tr.it.cit., pp.218s. Ho apportato lievi modifiche alla traduzione italiana per renderla maggiormente conforme al testo originale.

¹⁹ *Ibi*, p.234 *passim*; tr.it.cit., p.222 *passim*.

²⁰ *Ibi*, p.252; tr.it.cit., p.240.

²¹ *Ibi*, p.163; tr.it.cit., p.154.

libera e deterritorializzata dei flussi di desiderio. Quando il capitale si appropria della produzione, ogni valore codificato è soppiantato dalla circolazione stessa come valore, dal valore di scambio, tutto è reso omogeneo e indifferenziato dalla forma astratta del denaro e non vi è più alcun limite esterno ai flussi energetici che percorrono il corpo senza organi, ma solo una loro regolamentazione, un'assiomatica, che li ordina al capitale: "Il capitalismo si forma quando il flusso di ricchezza non qualificato incontra il flusso di lavoro non qualificato e si coniuga con esso (...). E' come dire che il capitalismo si forma con *un'assiomatica generale dei flussi decodificati*"²². L'assiomatica è ben diversa dalla codificazione. Così Deleuze e Guattari definiscono la differenza: "l'assiomatica considera direttamente elementi e rapporti puramente funzionali la cui natura non è specificata e che si realizzano immediatamente, ad un tempo, in campi molto diversi, mentre i codici sono relativi a questi campi, enunciano rapporti specifici tra elementi qualificati, che non si possono ricondurre ad un'unità formale superiore (surcodificazione) se non per trascendenza e indirettamente"²³.

Nella società capitalistica in cui viviamo, ai sistemi della crudeltà e del terrore si sostituisce il sistema del cinismo: i flussi di desiderio circolano liberamente e indifferentemente, non codificati, ma unicamente assiomatizzati secondo regole della loro congiunzione in riferimento al capitale. Si tratta di un sistema senza limiti interni, perché capace di spostare i propri limiti, di estendere sempre oltre la propria assiomatica, a regolare qualunque nuovo flusso di desiderio, che minacci di cadere fuori del sistema. Apparentemente, dunque, una situazione di massima libertà di circolazione dei flussi di desiderio; in realtà il sistema che più di ogni altro è in grado di controllare in modo cinico e generalizzato qualunque flusso di desiderio. E non si pensi che il grado di totalitarismo del sistema sia proporzionale al moltiplicarsi degli assiomi. E' vero piuttosto il contrario: la "socialdemocrazia" tende a regolamentare il sistema mediante l'aggiunta di nuovi assiomi; lo Stato totalitario, invece, tende a ridurli al minimo: "E' il polo di Stato 'totalitarismo' che incarna questa tendenza a restringere il numero degli assiomi e opera per promozione esclusiva del settore esterno, appello ai capitali esteri, sviluppo di un'industria volta all'esportazione di materiali grezzi o alimentari, crollo del mercato interno. Lo Stato totalitario non è un massimo di Stato, ma al contrario (...) lo *Stato minimo* dell'anarcocapitalismo"²⁴.

²² G. DELEUZE – F. GUATTARI, *Capitalisme et Schizophrénie. Mille plateaux*, cit., p.565; tr.it.cit., p.628. Ho apportato lievi modifiche alla traduzione italiana per renderla maggiormente conforme al testo originale.

²³ *Ibi*, p.567; tr.it.cit., p.630.

²⁴ *Ibi*, p.578; tr.it.cit., pp.639s.

4. *Capitalismo e schizofrenia*

Come si vede, la descrizione, pur molto sommaria, che ho cercato di dare della situazione contemporanea (facendo riferimento alle analisi di Deleuze e Guattari: si potrebbero evidentemente ampliare utilmente i riferimenti a molti altri autori), sovverte radicalmente il tema classico delle passioni e del loro controllo. Nella società contemporanea le passioni non si configurano come affezioni o emozioni derivanti da una mancanza o da un bisogno e quindi come pulsioni verso un compimento o un piacere del soggetto, ma come puri flussi di energia desiderante senza origine e senza meta, non ascrivibili ad alcun soggetto, ma erranti su un corpo indifferenziato. Nessuna istanza vi è che li qualifichi e li determini, ma solo un sistema assiomatico che, in una cinica indifferenza, in nessun modo li inibisce, li gerarchizza o li codifica, ma, al contrario, ne stimola la circolazione, congiungendoli unicamente nel corpo impersonale del capitale.

Se un problema etico si pone in questa situazione, esso non si configura come un problema morale dei soggetti individuali, ma piuttosto come un problema politico, che secondo alcuni trova unicamente una soluzione estetica. Il problema è come dissociare i flussi di desiderio dal sistema globale e cinico di assiomatizzazione capitalistica. Qualunque soluzione critica o dialettica è esclusa: ogni opposizione o contestazione del sistema è immediatamente riconosciuta da quest'ultimo come uno dei tanti flussi energetici, che pretende di elevarsi come un limite al sistema, ma che invece viene immediatamente riassorbito da questo mediante un'adeguazione dell'assiomatica e perciò uno spostamento del limite. Le vie per l'emancipazione vanno piuttosto nella direzione della sovversione e della decostruzione. Si tratta di individuare la possibilità di flussi energetici che sfuggano al potere dell'assiomatica capitalistica. Deleuze e Guattari individuano un "limite assoluto" del capitalismo nella schizofrenia (non già la patologia, che è anzi un prodotto del capitalismo stesso che si difende, ma il processo schizofrenico): "il capitalismo è certo il limite di ogni società, in quanto opera la decodificazione dei flussi che le altre formazioni sociali codificavano e surcodificavano. Tuttavia ne è il limite o il taglio *relativi*, perché sostituisce ai codici un'assiomatica estremamente rigorosa che mantiene l'energia dei flussi vincolata sul corpo del capitale come *socius* deterritorializzato, ma anche più spietato di ogni altro *socius*. La schizofrenia al contrario è certo il limite *assoluto*, che fa passare i flussi allo stato libero su un corpo senza organi desocializzato. Si può dire che la schizofrenia è il

limite *esterno* del capitalismo o il termine della sua tendenza più profonda, ma che il capitalismo stesso non funziona se non a condizione di inibire questa tendenza, o di respingere e di spostare questo limite, sostituendovi i propri limiti relativi *immanenti* che non cessa di riprodurre su scala allargata. Ciò che decodifica con una mano, assiomatizza con l'altra”²⁵.

Se, da una parte, il capitalismo è un sistema di decodificazione e di deterritorializzazione dei flussi di desiderio, d'altra parte, attraverso l'assiomatica, esso deve sottoporli ad una riterritorializzazione e ricodificazione, per mantenerli legati e funzionali al corpo del capitale. Di qui l'eterna tensione del capitalismo tra l'utopia della società senza Stato e la tentazione dello Stato dispotico. La schizofrenia, cioè i flussi di desiderio come pure linee di fuga, senza integrazione, porta oltre il limite la tendenza emancipativa del capitalismo sottraendola alla tendenza assiomatizzante e in tal modo sovverte effettivamente il sistema, che si regge su quel paradossale compromesso: “la fuga schizofrenica stessa non consiste solo nell'allontanarsi dal sociale, nel vivere ai margini: essa fa fuggire il sociale attraverso la molteplicità dei fori che lo rodono e lo trapassano, sempre in presa diretta su di esso, sempre in atto di disporre ovunque le cariche molecolari che faranno saltare quel che deve saltare, cadere quel che deve cadere, fuggire quel che deve fuggire, assicurando in ogni punto la conversione della schizofrenia come processo in forza effettivamente rivoluzionaria”²⁶.

Ovviamente si può essere d'accordo o meno con gli esiti qui sommariamente menzionati e con i molti altri, proposti da vari autori, che qui ho dovuto tacere. Si possono accettare, rifiutare, modificare, oppure si possono proporre esiti del tutto differenti. Credo però che non si possa interloquire senza prendere atto delle profonde modificazioni intervenute nella cultura postmoderna, che mettono fuori gioco molte categorie del pensiero tradizionale.

²⁵ G. DELEUZE – F. GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie. L'Anti-Edipe*, cit., p.292; tr.it.cit., p.279.

²⁶ *Ibi*, p.408; tr.it.cit., pp.390s. Ho apportato una lieve integrazione alla traduzione italiana per renderla maggiormente conforme al testo originale.

CADENZA 3

L'IDEALISMO CRITICO AI TEMPI DELLA DIFFERENZA

La filosofia di Hermann Cohen è certamente, in tutto e per tutto, idealistica. Jacob Klatzkin scrive: “Come filosofo Hermann Cohen fu l’idealista più rigoroso del nostro tempo”¹. Tuttavia, a mio parere, l’idealismo di Cohen, radicalmente differente e per certi versi opposto rispetto all’idealismo speculativo e assoluto di Fichte, Schelling ed Hegel, non è confutato dalle numerose critiche che quest’ultimo subì da diverse parti nell’Ottocento e nel Novecento, né dalle critiche all’idealismo come filosofia totalitaria dell’identità da parte dei teorici del postmoderno, così che esso è proponibile ancora oggi, come filosofia di riferimento per sviluppi che affrontino i problemi che la cultura di oggi ci propone.

Nella prima edizione della *Kants Theorie der Erfahrung*, Cohen definisce così l’idealismo: “Risolvere la diversità tra le cose in distinzioni tra le idee: questo è il segreto dell’idealismo”². In tale opera egli distingue nella filosofia di Kant due aspetti complementari dell’“idealismo trascendentale”: l’“idealismo critico” “quanto al metodo” e l’ “idealismo formale” “quanto al contenuto”³. L’idealismo critico e trascendentale di Kant consiste, per Cohen, nell’aver inaugurato il metodo per il quale l’a priori formale, sottratto a qualunque significato metafisico o psicologico, viene inteso solo come condizione formale della possibilità dell’esperienza fenomenica: “L’a priori è concepibile solo nella forma, la forma solo in riferimento al fenomeno: così l’a priori costruisce ora un’esperienza, che non vuole essere niente più che *complesso di fenomeni*. Nell’a priori risiede il fondamento di quel nuovo tipo di idealismo che Kant ha fondato deducendolo dalla teorie dello spazio e del tempo”⁴. Il significato critico e trascendentale dell’idealismo come metodo della fondazione viene integrato in Kant dal significato formale di esso, quanto ai contenuti, con la teoria della realtà empirica e dell’idealità trascendentale dello spazio e del tempo. Il riconoscimento dell’apriorità non solo delle forme dell’intelletto ma anche delle forme della sensibilità, la pari dignità e la necessaria complementarità così attribuita alle une e alle altre, rende possibile la concezione della conoscenza come sintesi a priori: “La

¹ J. KLATZKIN, *Hermann Cohen*, Jüdischer Verlag, Berlin 1919, p.28.

² H. COHEN, *Kants Theorie der Erfahrung*, in IDEM, *Werke*, hg. vom Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von Helmut Holzhey, Bd. 1., III, Georg Olms, Hildesheim – New York 1987, p.270.

³ *Ibi*, p.252.

⁴ *Ibi*, p.58.

categoria da sola – scrive Cohen – non fa l’oggetto: vi si deve aggiungere l’intuizione sensibile; ed essa ha esattamente gli stessi diritti per essere una condizione formale dell’esperienza. E’ l’idealismo formale che distingue l’idealismo trascendentale da quello empirico e che ne fa un realismo empirico”⁵.

Nella successiva edizione, profondamente riveduta e ampliata, della *Kants Theorie der Erfahrung* Cohen insiste sul significato dell’idealismo critico come metodo trascendentale e attribuisce meno importanza all’idealismo formale, in quanto riduce la differenza tra forme del pensiero e forme della sensibilità a una mera differenza di metodi della conoscenza. Anche sulla base della profonda riflessione che ha svolto sulla filosofia di Platone e di Leibniz, Cohen sposta il significato dell’idealismo critico soprattutto nella direzione della fondazione della conoscenza e dell’essere, che ne è oggetto, nella purezza del pensiero. La concezione matura dell’idealismo critico di Cohen consiste nel metodo della purezza, come fondazione dell’essere nel pensiero. Il pensiero è l’idea in senso platonico, non interpretata però come intuizione intellettuale, ma come “ipotesi”, cioè come metodo attraverso il quale la ragione “rende conto” di sé e dei propri contenuti.

L’idealismo critico è dunque, innanzitutto razionalismo come metodo della fondazione razionale: l’idea non è visione dell’essere trascendente rispetto alla ragione, ma piuttosto ipotesi e *metodo* della fondazione razionale dell’essere nella purezza del pensiero: questa è la differenza prima e fondamentale tra il falso idealismo e il vero idealismo, l’idealismo critico, che “è il razionalismo scientifico, quello fondato logicamente”⁶.

L’idealismo critico di Cohen si caratterizza per una concezione pura e metodologica dell’idea: l’idea è ipotesi, cioè è il metodo della purezza. Il pensiero non è rappresentazione, ma giudizio, e l’idea non è contenuto ma forma, origine formale di ogni contenuto della conoscenza. Tale concezione dell’idealismo si emancipa da ogni prospettiva ontologica, in quanto, pur essendo essenzialmente pensiero fondante, non riconosce alcun fondamento se non il metodo stesso della fondazione. Scrive Cohen: “Il fondamento, nella sua essenziale formalità, significa la *doppia* direzione dell’idealismo scientifico: *riconoscere solo nella fondazione il fondamento; ma nella fondazione essere sicuri e certi anche del fondamento*”⁷. L’idea, dunque, non rappresenta in nessun modo un contenuto, tanto meno un’essenza, ma il

⁵ *Ibi*, pp.244s.

⁶ H. COHEN, *System der Philosophie. Erster Teil: Logik der reinen Erkenntnis*, Bruno Cassirer, Berlin 1902, 1914²; quest’ultima edizione è ristampata in IDEM, *Werke*, hg. vom Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von Helmut Holzhey, Georg Olms, Hildesheim-New York, Bd. 6, 1977, p.500.

⁷ *Ibi*, p.305.

metodo stesso dell'ipotesi, il metodo di fondazione del pensiero puro, e quindi, come si differenzia dall'identità assoluta del fondamento ontologico, così pure è tutt'altro dalla pluralità dei contenuti rappresentativi psicologici. Così spiega Cohen: “*L'idea, non la sua molteplicità, caratterizza l'idealismo. Il valore delle idee, per quante esse siano, consiste nel valore dell'idea. Solo attraverso l'idea la purezza acquista il suo valore metodico*”⁸.

Questa concezione ha attirato su Cohen l'accusa di aver formulato un “idealismo senza soggetto”⁹: un'accusa che oggi, nella cultura della fine del soggetto, diventa invece motivo di interesse. Nicolai Hartmann, tra gli altri, criticò l'idealismo marburghese come una teoria che “rende assolutamente radicale la tesi dell'idealismo e risolve in prodotti ideali anche le ultime realtà ancora rimaste, la cosa in sé e il ‘soggetto in generale’”¹⁰. Secondo Hartmann, non si tratta nemmeno più di un idealismo, ma piuttosto di un logicismo e, poiché considera come proprio compito la fondazione, non della conoscenza comune, ma della conoscenza scientifica, di uno “scientismo” e di una “metodologia”¹¹. Il pensiero, infatti, come origine e fondazione di ogni contenuto è al di là tanto del soggetto quanto dell'oggetto e quest'ultimo non è più una funzione del soggetto, poiché non vi sono più propriamente un soggetto e un oggetto, ma delle funzioni del *logos*, una soggettivazione ed un'oggettivazione del *logos*. Il primato del pensiero sull'essere, che costituisce il principio fondamentale dell'idealismo di Cohen, per il quale il pensiero pone l'essere, non rimanda però ad un soggetto che pone, che non sia lo stesso principio metodologico del pensiero. Così, secondo Hartmann, l'idealismo marburghese è paradossalmente un “soggettivismo senza soggetto”. Scrive Hartmann: “In opposizione al soggettivismo empirico e trascendentale si può indicare quello dell'idealismo logico come ‘soggettivismo logico’. Esso è il paradosso di un ‘soggettivismo senza soggetto’ e deve sopportare nelle sue conseguenze tutta la scissione interna di un tale paradosso”¹².

Nel discutere tale critica all'idealismo critico, Manfred Brelage mette bene in luce le caratteristiche per le quali quest'ultimo si differenzia da ogni concezione metafisica del soggetto assoluto come da ogni concezione psicologica del soggetto empirico. Egli puntualizza: “L'idealismo critico non è un idealismo del soggetto, ma dell'*idea*; esso deve il suo nome, non all'‘idea’ di Locke nel suo significato di rappresentazione, ma all'idea di

⁸ *Ibi*, p.6.

⁹ Cfr. M. BRELAGE, *Studien zur Transzendentalphilosophie*, Walter De Gruyter & Co., Berlin 1965, p.97.

¹⁰ N. HARTMANN, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Walter De Gruyter & Co., Berlin 1965⁵, p.160.

¹¹ Cfr. *ibi*, p.161.

¹² *Ibi*, p.163.

Platone nella sua interpretazione come ipotesi, legge, principio di validità (*geltender Wert*). Questa legge – e non lo spirito – è l'assoluto che sta a fondamento di ogni conoscenza. Essa è in fondo il soggetto di ogni conoscenza, che conferisce a quest'ultima obiettività"¹³. Il soggetto trascendentale, perciò, liberato di ogni significato sia metafisico sia psicologico, è il principio di validità della conoscenza, che sta al di là del rapporto tra soggetto e oggetto in quanto lo fonda. Scrive ancora Brelage: "Il pensiero puro, coscienza in generale, ragione, logos, o comunque suonino i titoli sotto i quali il criticismo ha analizzato il complesso dei principi sui quali si fonda l'originaria relazionalità di conoscenza e oggetto della conoscenza, costituiscono di fatto un principio nel quale la riflessione gnoseologica incontra un fondamento ultimo. Su di essi si fonda ogni autonomia della conoscenza. In quanto è resa possibile da essi, la conoscenza non si riferisce a esseri in sé, ma a puri concetti e principi, che hanno origine da essa stessa. Il pensiero puro come principio assoluto della conoscenza, questo è il tema della logica trascendentale del criticismo. In ciò il criticismo ha cercato innanzitutto di assicurare l'assolutezza di questo principio in un duplice aspetto. Esso ha sottolineato, da una parte, l'indipendenza di questo pensiero puro da ogni presupposto di un essere in sé, dall'altra, l'indipendenza del pensiero puro dalla soggettività concreta. L'assicurazione di quella si realizzò con la difesa che esso fece dell'indipendenza della logica trascendentale dalla metafisica, l'assicurazione di questa, con la difesa della sua indipendenza dalla psicologia"¹⁴.

L'idealismo critico, dunque, certo tematizza il soggetto trascendentale, ma non gli assegna in nessun modo quel significato di identità totalitaria, che riduce a sé ogni differenza, contestato e rifiutato dal pensiero postmoderno. Il pensiero puro è piuttosto, per l'idealismo critico, il principio e il metodo, che pone l'oggetto e il soggetto stesso come compito infinito.

L'idealismo critico ha poi anche un'importante dimensione etica. L'etica costituisce, per Cohen come per Kant, un "ampliamento" della conoscenza, non solo in quanto è un'estensione del metodo della purezza alla fondazione delle scienze dello spirito, ma anche perché costituisce la possibilità per la ragione di spingersi oltre la comprensione dell'essere della natura, ai limiti di questa, nell'ambito altrettanto reale del dover essere: di passare dalla considerazione dell'idea come ipotesi alla considerazione dell'idea come compito.

La considerazione della distinzione e dell'unità tra essere e dover essere costituisce un carattere fondamentale dell'idealismo critico, che, come

¹³ M. BRELAGE, *op. cit.*, pp.94s.

¹⁴ *Ibi*, pp.103s.

vedremo, lo differenzia dall'idealismo assoluto e metafisico così come dal naturalismo empiristico. L'essere e il dover essere, nella loro distinzione e connessione, costituiscono il significato pieno della "legge fondamentale della verità"¹⁵. Essere e dover essere in quest'ordine, poiché il metodo della logica, cioè della fondazione pura dell'essere nel pensiero, deve essere anche il metodo dell'etica, se questa deve essere fondata sui principi autonomi della ragione e non su principi eteronomi della religione o della politica. Lo stesso metodo della purezza che fonda la validità della conoscenza della natura fonda anche la validità della conoscenza pratica e dell'azione. Se si capovolge l'ordine della connessione tra essere e dover essere e si crede di trovare nell'etica il principio fondante l'intero sistema, la conseguenza inevitabile è la perdita della differenza tra logica ed etica, tra essere e dover essere, e la caduta in quello che per Cohen è l'errore filosofico per antonomasia, che egli chiama di volta in volta naturalismo, panteismo o filosofia dell'identità. In modi e in forme differenti, ma con esiti analoghi dal punto di vista del sistema, questo è l'errore dei filosofi che percorsero la strada dell'idealismo che Cohen chiama "romantico": Fichte, Schelling e Hegel. L'idealismo critico non perde mai di vista il principio della verità, che consiste innanzitutto nella differenza sistematica e insuperabile tra essere e dover essere e nel primato metodologico della logica dell'essere rispetto all'etica del dover essere.

Come Platone riconosce nell'idea, non nei fenomeni, l'essere vero, che fonda anche l'essere delle cose, e, al di là delle idee, rimanda ad un'idea suprema e trascendente, l'idea del bene, il dover essere, e pone tale idea "ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει"¹⁶; come Kant riconosce "la magnifica apertura che la ragione pura pratica ci offre mediante la legge morale, ossia l'apertura verso un mondo intelligibile tramite la realizzazione del concetto di libertà, altrimenti trascendente"¹⁷; così pure Cohen riconosce nell'idea etica un ampliamento del significato del pensiero puro come origine dell'essere nel pensiero puro come compito e come dover essere: "Siccome l'etica ha invece il compito di insegnare ciò che deve essere, – scrive Cohen, – allora deve insegnare ciò che *non è*. Il suo compito è perciò superare l'‘essere’ dell'esperienza, poiché al di là di essa non c'è alcun essere a cui possano riferirsi i nostri concetti di esperienza, oltrepassare quindi l'esperienza. Nella filosofia pratica non si tratta perciò di ‘porre principi di ciò

¹⁵ H. COHEN, *System der Philosophie. Zweiter Teil: Ethik des reinen Willens*, Bruno Cassirer, Berlin 1904, 1907²; l'ultima edizione è ristampata in IDEM, *Werke*, cit., Bd. 7., 1981, p.83; tr. it. di G. Gigliotti, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1994, p.63.

¹⁶ Repubblica 509 b.

¹⁷ I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Ausgabe, Bd. V, p.94; tr. it. di A. M. Marietti, Rizzoli, Milano 2009⁶, p.331.

che accade, bensì leggi di ciò che deve accadere, *anche se non accade mai*¹⁸.

Il dover essere come ampliamento della conoscenza teoretica da parte di quella etica, l'idea come compito oltre che come origine, sono caratteri essenziali per cui l'idealismo di Cohen si differenzia dall'idealismo dogmatico e si presenta effettivamente come "critico".

Il significato filosofico e sistematico della verità non è però esaurito da questi due principi. Esso implica un altro aspetto importante: l'affermazione piena dell'essere del dover essere, e infine implica l'idea regolativa del sistema come compito infinito dell'unificazione dell'essere e del dover essere.

L'importanza attribuita da Cohen all'espressione "essere del dover essere"¹⁹, con la quale egli sottolinea la validità oggettiva a priori del dover essere, differente da quella dell'essere della natura, ma altrettanto fondata nel metodo della purezza, pone il discorso sull'idea come compito e la considerazione etica della realtà al riparo da ogni riduzione alla debolezza e alla fragilità dell'utopismo. L'idea come dover essere non è fondata nell'esperienza e tuttavia si riferisce ad essa come criterio critico e come principio di validità di essa. Scrive Cohen: "La *verità*, così come noi comprendiamo quest'idea fondamentale dell'*idealismo critico*, consiste nella *distinzione dell'idea*, come *compito* infinito per tutti i fini morali sia del genere umano sia dell'individuo singolo, nella distinzione di questo significato *etico dell'idea* da ogni *realtà esistente della natura* e da ogni *esperienza storica*. Ambedue le cose sono necessarie: la distinzione, ma anche *la salvaguardia di ambedue gli elementi* nel loro uguale valore logico, così come la realtà esistente mantiene il suo valore di fronte all'idea, e l'idea fonda solo il proprio significato nell'ammonimento e nella guida con la quale essa si prende cura della realtà esistente. Questa verità dell'idealismo, che rende allo stesso tempo onore alla realtà esistente, ci assicura la veracità personale in tutto il nostro pensare, indagare e agire"²⁰.

L'unità di essere e dover essere, di logica ed etica, che non può e non deve essere considerata mai come metodologicamente realizzata, pena la perdita della differenza metodologica fondamentale e la caduta nel pensiero dell'identità, deve però essere pensata come limite del pensiero, come idea regolativa, necessaria per la sistematicità del pensiero nel suo procedere. Se, come abbiamo visto più sopra, la "legge fondamentale della verità" consiste

¹⁸ H. COHEN, *Kants Begründung der Ethik*, in IDEM, *Werke*, cit., Bd. 2., Georg Olms, Hildesheim – New York 2001, p.14; tr. it. di G. Gigliotti, Milella, Lecce 1983, p.22. Il passo di Kant riportato da Cohen è tratto dalla *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie Ausgabe, Bd. 4., p.427.

¹⁹ H. COHEN, *System der Philosophie. Zweiter Teil: Ethik des reinen Willens*, cit., p.13 *passim*; tr. it. cit., p.15.

²⁰ H. COHEN, *Vom ewigen Frieden*, in IDEM, *Kleinere Schriften V*, ed. by H. Wiedebach: H. COHEN, *Werke*, cit., Bd. 16., Georg Olms. Hildesheim – Zürich – New York 1997, pp.314s.

nella connessione tra logica ed etica; se, d'altra parte, tale connessione non deve mai essere ridotta ad identità, ma è costituita da una correlazione tra differenti, nella quale la logica fornisce all'etica il metodo della fondazione pura e, d'altra parte, l'etica ha sulla logica l'effetto retroattivo dell'ampliamento della conoscenza e dell'approfondimento del significato dell'idea come compito; l'orizzonte sistematico di tale correlazione, cioè di tale connessione tra differenti è l'idea, mai compiuta e tuttavia vera, dell'unità di logica ed etica. Tale idea viene presentata da Cohen, nella *Ethik des reinen Willens*, non come l'identità, ma come l' "unità armonizzante"²¹ tra natura e moralità, verso cui il pensiero sistematico procede, la cui possibilità è garantita in senso regolativi dall'idea di Dio. Come spiega Cohen: "Per quanto riguarda la natura, la verità esige soltanto che i fondamenti logici della conoscenza naturale restino immutati, e che la natura continui a sussistere conformandosi ad essi. La verità richiede questo per la logica, e non solo a causa della logica, ma anche e soprattutto per l'etica. Se sussistessero di per sé sole, la logica e la natura potrebbero pure sparire. Ma hanno un rapporto con l'etica. Compare allora il problema della verità, e diventa legge fondamentale. L'idea di Dio rappresenta questa legge fondamentale. *Dio significa che la natura continuerà ad esistere, con la stessa certezza dell'eternità dell'etica.* Neppure l'ideale è in grado di sostituire questa certezza, che neppure la natura da sola può fornire. E' necessaria la metodica grazie alla quale questi concetti, o meglio questi membri del sistema, si connettono l'uno con l'altro"²².

L'idea di Dio, dunque, il cui significato per la fede Cohen sviluppa e approfondisce in numerosi suoi scritti dedicati al tema della religione, entra anche nel suo sistema filosofico, seppur solo nel significato regolativo dell'idea della "trascendenza di Dio": "Dio – scrive Cohen nel secondo volume del *System der Philosophie* – è dunque sì trascendente, per la natura come per l'eticità. *Ma questa trascendenza sta a significare solo che, grazie ad essa, la natura non è più trascendente rispetto all'eticità, né l'eticità rispetto alla natura*"²³.

La dimensione etica del pensiero mi sembra essere l'ambito nel quale si gioca e si decide il confronto tra l'idealismo critico di Cohen, o comunque un filosofare che ad esso si ispiri, e il pensiero postmoderno. Quest'ultimo, infatti, dichiara il proprio rifiuto radicale per ogni pensiero dell'identità e della rappresentazione, considerando tale ogni pensiero razionale, e ricerca la

²¹ Cfr. H. COHEN, *System der Philosophie. Zweiter Teil: Ethik des reinen Willens*, cit., pp.462s.; tr. it. cit., pp.332s.

²² *Ibi*, p.446; tr. it. cit., p.321.

²³ *Ibi*, p.466; tr. it. cit., p.335.

possibilità di un autentico pensiero della differenza. Ma, come abbiamo visto, l'idealismo critico, pur essendo un razionalismo rigoroso, non è un pensiero della rappresentazione, ma del giudizio e dell'idea, e non è nemmeno un pensiero dell'identità, poiché non considera l'idea come l'unità, assunta dogmaticamente, a cui ridurre ogni differenza, ma come l'unità incoativa dell'ipotesi e del metodo, non come fondamento, ma come fondazione infinita, e del compito, non come razionalizzazione e giustificazione della realtà, ma come processo infinito di critica dell'esistente e di realizzazione del dover essere. Alla base di questa diversa valutazione del pensiero razionale vi è, a mio parere, un differente presupposto etico, o, nella terminologia di Kant, un differente interesse pratico, che deve essere esplicitato.

Sviluppando il proprio pensiero postmoderno come un antiplatonismo, Gilles Deleuze denuncia il carattere generale del pensiero di Platone, per il quale “tutto culmina nel grande principio secondo cui, nonostante tutto e innanzitutto, c'è un'affinità, una filiazione, o forse sarebbe meglio dire una *philiazione* del pensiero con il vero, insomma una buona natura e un buon desiderio, fondati in ultima istanza sulla *forma di analogia nel Bene*”²⁴. Questo atteggiamento fondamentale del pensiero platonico, secondo Deleuze, non è una tesi della sua riflessione, bensì un presupposto implicito e soggettivo, che muove e orienta il suo pensiero, come tutta la filosofia dopo Platone. Tale presupposto consiste nella “buona volontà del pensatore” e nella “natura retta del pensiero”²⁵. Sempre secondo Deleuze, questa “buona volontà” e questa fiducia nel pensiero, cioè nella sua affinità con la verità, è costitutiva della filosofia e la conduce inevitabilmente a proporsi come “ortodossia”, cioè come razionalizzazione e giustificazione del senso comune e dei valori costituiti, rivelando così il suo carattere costitutivamente conservatore e reazionario, nonché il suo potere totalitario di annullamento delle differenze nell'identità²⁶.

E' importante contestare innanzitutto questo nesso inscindibile posto dal pensiero postmoderno tra la “buona volontà” della filosofia e la sua presunta ortodossia conservatrice e reazionaria. L'idealismo critico di Cohen è un esempio significativo di come la filosofia, proprio in quanto mossa dalla “buona volontà” della ricerca della verità, come fondazione metodica e come realizzazione del compito infinito, non si riduca affatto ad un'ortodossia reazionaria, ma, al contrario, sviluppi in pieno le potenzialità del pensiero critico nei confronti dell'esistente e aperto, nella ricerca mai compiuta, alla

²⁴ G. DELEUZE, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris 1968, p.185; tr. it. di G. Guglielmi, Il Mulino, Bologna 1971, p.232.

²⁵ Cfr. *ibi*, p.171; tr. it. cit., p.214.

²⁶ Cfr. *ibi*, pp.175ss.; tr. it. cit., pp.219ss.

ricchezza delle differenze.

In secondo luogo è necessario riconoscere, alla base della critica postmoderna del pensiero razionale e della sua “buona volontà” un movente del tutto differente, ma presupposto in modo altrettanto o forse più ancora indiscusso: il primato, o forse piuttosto il ruolo assoluto, riconosciuto alle pulsioni e alla volontà di potenza. Se la riflessione dei pensatori postmoderni ha dato luogo ad un’analisi della situazione culturale attuale assai precisa e generalmente condivisibile, essa ha però anche espresso programmi e progetti di emancipazione da tale situazione, che non sono necessariamente l’unica proposta possibile, ma dipendono da prospettive e da opzioni particolari. La proposta di Deleuze, come di molti altri, è fortemente connotata nel senso di un nietzscheanesimo realizzato. Le differenze, per le quali si vuole produrre uno spazio emancipato nel quale esse possano liberamente fluire, sono pulsioni energetiche, prive di soggetto e di fine, espressioni anarchiche e nomadi della volontà di potenza. Perciò il pensiero che le deve interpretare non può che essere del tutto irrazionale e paradossale, cioè, come sostiene Deleuze, deve essere “misosofia”²⁷ mossa da “cattiva volontà”²⁸.

L’idealismo critico, invece, pur non essendo affatto un pensiero dell’identità e della rappresentazione, anzi riconoscendo nel pensiero dell’identità l’errore filosofico fondamentale e nel pensiero come rappresentazione il carattere riduttivo dell’empirismo e dello psicologismo, e pur costruendo proprio sul valore delle differenze la ricchezza della sua sistematicità e della sua prospettiva etica infinitamente aperte, è certamente e consapevolmente mosso dalla “buona volontà” della ricerca di una connessione armonica con la verità. Le differenze, che il pensiero razionalistico e critico riconosce e salvaguarda, non sono flussi energetici di pulsioni, ma aspetti molteplici di significato, il compito del pensiero e dell’azione non è, come nella prospettiva nietzscheana, potenza di affermazione del desiderio, ma possibilità di realizzazione dell’idea.

Concludendo, sono convinto che molti caratteri del pensiero di Cohen, non solo lo sottraggano alle critiche che hanno colpito e reso inattuali altre forme di idealismo, ma lo rendano interessante come riferimento e ispirazione per una riflessione progettante, che sia capace di svolgere gli approfondimenti e gli sviluppi originali necessari e opportuni per proporre anche oggi, in modo valido e credibile, i grandi temi che ispirano l’idealismo critico.

²⁷ Cfr. *ibi*, p.182; tr. it. cit., p.227.

²⁸ Cfr. *ibi*, p.171; tr. it. cit., p.213.

CADENZA 4

NATURA DEL PENSIERO NON RAPPRESENTATIVO

Nell'interessante capitolo III, *L'image de la pensée*, di *Différence et répétition* Gilles Deleuze discute la questione dei presupposti del pensiero filosofico. Egli denuncia il fatto che sempre la filosofia, pur cercando di evitare i presupposti oggettivi, cioè i "concetti esplicitamente supposti da un concetto dato"¹, non ha però potuto fare a meno di presupposti "soggettivi o impliciti, avvolti cioè in un sentimento anziché in un concetto"². Tali sentimenti presupposti in tutto il pensiero filosofico, che perciò è sempre dogmatico e ortodosso, sono la natura retta e la buona volontà del pensiero, che confluiscono nel senso comune: "Questo elemento consiste soltanto nella posizione del pensiero come esercizio naturale di una facoltà, nel presupposto di un pensiero naturale, disposto al vero, in consonanza col vero, sotto il duplice aspetto di una *buona volontà del pensatore* e di una *natura retta del pensiero*"³. Ciò determina, secondo Deleuze, il carattere costitutivamente rappresentativo del pensiero, per il quale esso è incapace di pensare la differenza: "In tal senso, il pensiero concettuale filosofico ha come presupposto implicito un'Immagine del pensiero, prefilosofico e naturale, tratta dall'elemento puro del senso comune. Secondo questa immagine, il pensiero è congiunto col vero, possiede formalmente il vero e vuole materialmente il vero. E *su* questa immagine ognuno sa, si presuppone sappia, cosa significa pensare. Poco importa allora che la filosofia cominci con l'oggetto o col soggetto, con l'essere o con l'essente, finché il pensiero resta sottoposto a questa immagine che pregiudica già tutto, la distribuzione dell'oggetto e del soggetto, quanto l'essere e l'essente"⁴.

Secondo Deleuze, per sottrarsi all'identità e alla rappresentazione il pensiero deve criticare e distruggere i presupposti soggettivi, i "postulati", del pensiero rappresentativo e intraprendere la strada della "misosofia"⁵ e della "cattiva volontà"⁶, per generarsi in se stesso⁷: "Dove meglio risultano le condizioni di una filosofia senza presupposti di sorta, che anziché fondarsi sull'Immagine morale del pensiero, partisse da una critica radicale dell'Immagine e dei 'postulati' che implica, trovando così la propria

¹ G. DELEUZE, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris 1968, p.169; tr. it. di G. Guglielmi, Società Editrice il Mulino, Bologna 1971, p.211.

² *Ibidem*; tr. it. cit., p.211.

³ *Ibi*, p.171; tr. it. cit., p.214.

⁴ *Ibi*, p.172; tr. it. cit., pp.214s.

⁵ *Ibi*, p.182; tr. it. cit., p.227.

⁶ *Ibi*, p.171; tr. it. cit., p.213.

⁷ Cfr. *ibi*, pp.191s.; tr. it. cit., pp.239s.

differenza o il vero cominciamento, non in un'intesa con l'Immagine *prefilosofica*, ma in una lotta rigorosa contro l'Immagine, denunciata come *non-filosofia*, e per ciò stesso scoprendo la propria ripetizione autentica in un pensiero senza Immagine, anche a costo delle più grandi distruzioni, delle maggiori demoralizzazioni, e di un'ostinazione da parte della filosofia che non avesse per alleato altro che il paradosso e dovesse rinunciare sia alla forma della rappresentazione sia all'elemento del senso comune: come se il pensiero non potesse cominciare a pensare, e sempre ricominciare, se non liberato dall'immagine e dai postulati. E' vano pretendere di rimaneggiare la dottrina della verità, se anzitutto non si sottopongono a verifica i postulati che del pensiero proiettano questa immagine deformante”⁸.

Deleuze espone le caratteristiche di questo nuovo pensiero della differenza a partire da un'interpretazione del noto passo della *Repubblica* di Platone, nel quale Socrate parla degli oggetti sensibili che “costringono a pensare”⁹. Il pensiero, secondo Deleuze, è generato dall'incontro con una pulsione contingente, che esercita una violenza originaria, potente, coattiva, assolutamente necessaria: “In verità, i concetti non designano altro che possibilità. Manca loro una provocazione, come potrebbe essere la necessità assoluta, cioè una violenza originaria fatta al pensiero, una estraneità, un'animosità che solo lo farebbe uscire dal proprio stupore naturale o dalla propria eterna possibilità: fintantoché non vi sia pensiero se non involontario, suscitato costretto nel pensiero, è tanto più necessario assolutamente che esso nasca, per effrazione, dal fortuito nel mondo. Ciò che è primo nel pensiero è l'effrazione, la violenza, il nemico, e nulla presuppone la filosofia, tutto muove da una misosofia. Non si può contare sul pensiero per installarvi la necessità relativa di ciò che esso pensa, ma viceversa sulla contingenza di un incontro con ciò che costringe a pensare, per levare e innalzare la necessità assoluta di un atto di pensare, di una passione di pensare. Le condizioni di una vera critica e di una vera creazione sono le stesse: distruzione dell'immagine di un pensiero che si presuppone a sua volta, genesi dell'atto di pensare nel pensiero stesso”¹⁰.

In tale pensiero ogni facoltà, slegandosi dal “senso comune”, cioè dall'esercizio concorde delle facoltà nel riconoscimento dell'identità dell'oggetto, si dispiega in un “esercizio trascendente”, mediante il quale coglie in modo paradossale “ciò che la riguarda esclusivamente, e la faccia nascere al mondo”¹¹: l'insensibile della sensibilità, l'immemorabile della

⁸ *Ibi*, pp.172s.; tr. it. cit., pp.215s.

⁹ *Ibi*, p.181; tr. it. cit., p.226. Il luogo di Platone a cui Deleuze si riferisce è *Rep.* 523b e ss.

¹⁰ G. DELEUZE, *Différence et répétition*, cit., pp.181s.; tr. it. cit., p.227.

¹¹ *Ibi*, p.186; tr. it. cit., p.232.

memoria, l'impensabile del pensiero¹², l'inimmaginabile dell'immaginazione, il silenzio del linguaggio e forse ancora altri oggetti trascendenti di altre nuove facoltà non ancora scoperte¹³. In questo modo, secondo Deleuze, il pensiero, libero dal presupposto del senso comune, si libererebbe dalla rappresentazione e si dispiegherebbe in tutte le sue potenzialità come pensiero della differenza: “Dal *sentiendum* al *cogitandum*, si è dispiegata la violenza di ciò che costringe a pensare. Ogni facoltà è uscita dai suoi cardini. Ma cosa sono i cardini, se non la forma del senso comune che fa ruotare e convergere tutte le facoltà? Ciascuna, da parte sua e nel proprio ordine, ha spezzato la forma del senso comune che la tratteneva nell'elemento empirico della *doxa*, per raggiungere l'ennesima potenza come l'elemento del paradosso nell'esercizio trascendente. In luogo della convergenza di tutte le facoltà, che contribuiscono allo sforzo comune di riconoscere un oggetto, si assiste a uno sforzo divergente, in quanto ciascuna è posta in presenza di ciò che le è 'proprio' in ciò che la riguarda essenzialmente. Discordia delle facoltà, catena di forza e miccia in cui ciascuna affronta il proprio limite, e non riceve dall'altra (o non comunica all'altra) se non una violenza che la pone di fronte al suo elemento proprio, come al disparato o all'incomparabile”¹⁴.

Ho già sostenuto e argomentato altrove come questa concezione di Deleuze rappresenti una prospettiva pulsionale, energetica, quindi irrazionale, del pensiero, di ascendenza essenzialmente nietzscheana, che ha esiti mistici. Ho anche cercato di mostrare come l'idealismo critico, in particolare nella forma che ha assunto nel pensiero di Hermann Cohen, pur essendo un pensiero del tutto razionalistico, sfugga al modello del pensiero dell'identità e della rappresentazione, che Deleuze condanna in tutta la tradizione filosofica, ma sia invece autenticamente capace di pensare la differenza¹⁵. Non è mia intenzione tornare qui sul già detto. Vorrei piuttosto prendere le mosse da queste interessanti riflessioni di Deleuze, per porre la questione dei presupposti del pensare filosofico, di ciò che Kant chiama la “natura della ragione”¹⁶. Non intendo porre qui il problema del pensiero senza presupposti, che non mi sembra rilevante, se non per una filosofia che intenda proporsi, come nel caso della filosofia di Hegel, come sistema assoluto del pensiero e della realtà. Vorrei invece proporre una riflessione sul carattere razionale o meno dei presupposti del pensiero. Mi sembra infatti che questa sia piuttosto

¹² Cfr. *ibi*, pp.182ss.; tr. it. cit., pp.227ss.

¹³ Cfr. *ibi*, pp.186s.; tr. it. cit., pp.233s.

¹⁴ *Ibid.* 184; tr. it. cit., pp.229s.

¹⁵ Cfr. A. POMA, *Yearning for Form: Hermann Cohen in Postmodernism*, in IDEM, *Yearning for Form and Other Essays on Hermann Cohen's Thought*, Springer, Dordrecht 2006, p.339.

¹⁶ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Akademie Ausgabe, Bd. 3., pp.825s. *passim*; tr. it. di A. M. Marietti, Rizzoli, Milano 1998, vol. II, p.768 *passim*.

una questione rilevante. Ammesso che un pensiero razionale muova da presupposti, essi devono tuttavia essere a loro volta razionali, altrimenti sembra che inficerebbero il rigore razionale del pensiero stesso. Ma come può il pensiero razionale presupporre qualcosa che sia a sua volta razionale?

In realtà, come ho già scritto¹⁷, a mio avviso anche il pensiero della differenza di Deleuze non è esente da presupposti. Egli tuttavia afferma il contrario. Il pensiero della differenza, sostiene Deleuze, taglia ogni legame con i presupposti di un pensiero naturale prefilosofico e di una buona volontà naturale orientati al vero e al bene. Il pensiero della differenza non può riposare “tranquillo”¹⁸ nella consolante sicurezza di una “pretesa affinità con il vero, la φιλία, che predetermina a un tempo l’immagine del pensiero e il concetto della filosofia”¹⁹; esso è l’esercizio di “qualcuno che non si lascia rappresentare, ma che non vuole neppure rappresentare alcunché: non un particolare provveduto di buona volontà e di pensiero naturale, ma un singolare pieno di cattiva volontà, che non perviene a pensare né nella natura né nel concetto”²⁰. Questa descrizione, tuttavia, permette di concludere che il nuovo pensiero della differenza non assume i presupposti soggettivi del pensiero tradizionale, non già che esso non assume alcun presupposto. In verità sembra che il pensiero della differenza, come Deleuze lo descrive, un presupposto l’abbia, e assai evidente: esso infatti è originato dalla “provocazione”²¹ di un “*incontro* fondamentale”²² che violentemente costringe a pensare e genera così il pensiero. Citando Artaud e consentendo con lui, Deleuze scrive che “arrivare a pensare qualcosa” è “la sola ‘opera’ concepibile” e che essa “*presuppone* una pulsione, una coazione a pensare che passa per ogni sorta di biforcazioni, e che partendo dai nervi si comunica all’anima per giungere al pensiero”²³. Se Deleuze sostiene che il pensiero della differenza, nonostante la sua origine contingente in un impulso necessitante, è privo di presupposti, ciò dipende, io credo, dal fatto che tale pensiero non è differente dalla pulsione che lo provoca. Il pensiero stesso è infatti, per Deleuze, un flusso energetico, una “vitalità”²⁴ sensibile: “Vero è che sulla via che conduce a ciò che va pensato, – scrive Deleuze, – tutto muove dalla sensibilità”²⁵. Se dunque il pensiero è generato nella pulsione

¹⁷ A. POMA, *Yearning for Form: Hermann Cohen in Postmodernism*, in IDEM, *Yearning for Form and Other Essays on Hermann Cohen’s Thought*, cit., pp.313ss.

¹⁸ G. DELEUZE, *Différence et répétition*, cit., p.181; tr. it. cit., p.226.

¹⁹ *Ibidem*; tr. it. cit., p.226.

²⁰ *Ibi*, p.171; tr. it. cit., p.213.

²¹ *Ibi*, p.181; tr. it. cit., p.227.

²² *Ibi*, p.182; tr. it. cit., p.227.

²³ *Cfr ibi.*, pp.191s.; tr. it. cit., p.239 (il corsivo è mio).

²⁴ *Ibi*, p.187; tr. it. cit., p.233.

²⁵ *Ibi*, p.188; tr. it. cit., p.235.

sensibile, questa tuttavia non è per esso presupposto, in quanto è già pensiero nell'attimo della sua generazione, "genesì dell'atto di pensare nel pensiero stesso"²⁶.

Se si vuole riconoscere e giustificare una natura del pensiero razionale, un presupposto che tuttavia non infici la fondazione del pensare per concetti, si dovrà dunque poterlo ravvisare in una condizione originaria che partecipa tuttavia già della razionalità che è destinata a produrre e a orientare. Trattati molto importanti di un tale presupposto li veniamo a conoscere dall'analisi che Kant fa del "bisogno della ragione" nel suo saggio del 1786, *Was heißt: Sich im Denken orientiren?*.

In questo breve saggio, come è noto, Kant prende posizione riguardo allo *Spinozismusstreit*, che aveva contrapposto Friedrich Heinrich Jacobi a Moses Mendelssohn. Dalle argomentazioni di Kant risulta un sostanziale riconoscimento del merito di Mendelssohn nel difendere il carattere razionale del pensiero filosofico, pur limitato dal rifiuto della validità dimostrativa del suo argomento sull'esistenza di Dio. Il tema centrale di ambedue questi giudizi di Kant è il ricorso al "senso comune", o "sana ragione" o "semplice buon senso", a cui Mendelssohn faceva ricorso per "orientarsi nell'uso speculativo della ragione"²⁷. A Mendelssohn, sostiene Kant, "resta il merito di avere insistito sul fatto che, qui come ovunque, la pietra ultima di paragone per stabilire l'ammissibilità di un giudizio va ricercata *esclusivamente nella ragione*, non importa se essa, nella scelta dei suoi principi, venga guidata da una cognizione oppure da un mero bisogno e dalla massima della propria convenienza"²⁸. L'errore di Mendelssohn, secondo Kant, consiste invece nell'aver scambiato questo presupposto soggettivo della ragione con una sua presunta e infondata capacità oggettiva di conoscenza, confondendo così un'importante massima per orientarsi nel pensare con un principio oggettivo fondativo di conoscenza. Scrive Kant: "Ciò su cui Mendelssohn (senza rendersene conto) si è orientato nel pensiero speculativo non è dunque *conoscenza*, ma *bisogno* sentito della ragione. E poiché questo filo conduttore non è un principio oggettivo della ragione, un principio cognitivo, ma un principio meramente soggettivo (cioè una massima) del solo uso che le è concesso dai suoi limiti, una conseguenza del bisogno, e costituisce *per se solo* l'intera ragione di essere del nostro giudizio sull'esistenza dell'essere supremo – giudizio di cui l'orientarsi nei tentativi speculativi riguardanti questo oggetto è solo un uso contingente – Mendelssohn ha senz'altro

²⁶ *Ibi*, p.182; tr. it. cit., p.227.

²⁷ I. KANT, *Was heißt: Sich im Denken orientiren?*, Akademie Ausgabe, Bd. 8., p.133; tr. it. di P. Dal Santo, Adelphi, Milano 1996, p.46.

²⁸ *Ibi*, p.140; tr. it. cit., p.56.

sbagliato ad attribuire nondimeno a tale speculazione addirittura la capacità di fare tutto da sé per la via della dimostrazione”²⁹.

Questo errore ha costretto Mendelssohn nell’antica via della filosofia metafisica e dogmatica. Perciò, come Kant scrive in una lettera a Christian Gottfried Schütz della fine di novembre 1785, l’ultima opera di Mendelssohn, le *Morgenstunden*, costituisce l’“ultimo lascito di una metafisica dogmatizzante”, “un monumento”, “un modello imperituro su cui mettere alla prova i propri principi per poi confermarli o rigettarli”³⁰. Una grande opera, dunque, quella di Mendelssohn, ma pur sempre un monumento del passato della filosofia, che il nuovo pensiero critico onora ma supera e abbandona.

I punti su cui, dunque, si incentrano il giudizio e la riflessione di Kant sono essenzialmente due: il carattere razionale del presupposto soggettivo sul quale la ragione si orienta, motivo per cui Kant apprezza e loda Mendelssohn, e il suo carattere unicamente orientativo e regolativo, non costitutivo di conoscenza oggettiva, e su questo punto Kant si distacca da Mendelssohn e lo critica, in quanto, non avendo mantenuto questa distinzione, quest’ultimo è rimasto legato a una filosofia dogmatica e non ha raggiunto la fondatezza della filosofia critica. Quel carattere dogmatico, che Deleuze rimprovera a tutta la filosofia che muove dal senso comune, per Kant è dunque proprio solo di una filosofia che non sia consapevole del carattere di presupposto soggettivo e quindi del valore unicamente orientativo di esso.

Ma cosa intende Kant per “senso comune” o “sana ragione”? Nel saggio che stiamo considerando egli accetta queste espressioni di Mendelssohn, e, d’altra parte, Kant stesso le usa anche in altre opere. Ma è facile notare che nel corso del saggio egli si preoccupa di precisare con rigore il significato in cui queste nozioni sono accettabili e di distinguerlo da quelli in cui invece esse conducono all’errore e alla confusione. Proprio l’ambiguità di queste espressioni, infatti, apre un varco alla posizione di Jacobi e di coloro che hanno polemizzato con Mendelssohn. La questione dirimente è se il bisogno della ragione comune è esso stesso razionale o no, poiché, nel secondo caso, la ragione si presterebbe a sostenere ciò che le viene arbitrariamente suggerito dalla rivelazione o da non meglio precisate ispirazioni, come appunto risulta dalla posizione di Jacobi e dei suoi sostenitori: “a causa dell’ambiguità in cui egli [Mendelssohn] aveva lasciato l’esercizio di questa facoltà [il senso comune] a differenza della speculazione, proprio la sana ragione comune

²⁹ *Ibi*, pp.139s.; tr. it. cit., pp.55s. Non discuto qui il merito della questione tra Kant e Mendelssohn, che è analizzato da Reinier Munk, in un suo contributo *Mendelssohn and Kant on the Bond of Reason and Reason's Needs*, al Convegno su “Moses Mendelssohn’s Metaphysics and Aesthetics”, Amsterdam, 7-10 dicembre 2009, ora pubblicato in ?.

³⁰ I. KANT, *Briefwechsel*, Akademie Ausgabe, Bd. 10., pp.428s.; tr. it. di P. Dal Santo (in *Appendice* alla tr. it. di: *Was heißt: Sich im Denken orientiren?*), Adelphi, Milano 1996, p.85.

avrebbe corso il rischio di servire da principio all'esaltazione e alla completa detronizzazione della ragione"³¹. Si potrebbe dire che l'intero saggio è una breve indagine finalizzata proprio a tale precisazione.

In prima istanza Kant rinomina questa nozione, descrivendola come "il sentimento del BISOGNO proprio della ragione"³². Questa espressione, che, al contrario delle altre indicate sopra, abbandona ogni riferimento al consenso dell'opinione comune, accosta due caratteristiche fondamentali: da una parte, si tratta di un *bisogno*, quindi di un sentimento che tende alla propria soddisfazione; d'altra parte, si tratta di un bisogno *della ragione*, per il quale, dunque, il pensiero razionale non è influenzato né tanto meno determinato da altro che da se stesso. Un "bisogno", secondo l'accezione comune, condivisa anche da Kant, è senz'altro un sentimento, non un concetto, e si configura come una tensione tra mancanza e soddisfazione. Kant tuttavia precisa che, nel caso del bisogno della ragione, non si tratta di un sentimento patologico, di un'inclinazione sensibile, ma di un sentimento della ragione. Con un'argomentazione del tutto simile a quella che egli usa poco dopo, nel 1788, nella *Kritik der praktischen Vernunft*, per il "sentimento morale", precisa che "la ragione non sente; essa riconosce la sua manchevolezza, e attraverso l'*impulso alla conoscenza* suscita il sentimento del bisogno. Il caso è analogo a quello del sentimento morale, che non è causa di alcuna legge morale – che infatti ha origine interamente dalla ragione – ma viene causato o prodotto da leggi morali, e quindi dalla ragione, poiché la viva e pur libera volontà ha bisogno di ragioni determinate"³³. Si tratta, poi, di un bisogno "proprio della ragione", anzi "inerente addirittura alla ragione in se stessa"³⁴, quindi della ragione pura, in quanto seguendo la sua massima la ragione "guarda sempre anzitutto al proprio interesse"³⁵. Ciò significa che nel seguire tale bisogno la ragione non è mossa dalla rappresentazione di alcun movente sensibile, ma solo da se stessa. Il bisogno della ragione è dunque puro a priori.

Con queste precisazioni Kant compie importanti passi avanti nella delimitazione e nella definizione di un significato accettabile della nozione di "senso comune". A completamento di questo processo di chiarificazione, Kant propone un'espressione per lui più esatta per indicare il presupposto soggettivo del pensiero razionale e critico: "Ma poiché nella questione qui affrontata l'espressione 'sentenza della sana ragione' è tuttora ambigua e può essere interpretata come giudizio derivante sia da una *cognizione razionale*, come erroneamente la intese lo stesso Mendelssohn, sia da un'*ispirazione*

³¹ I. KANT, *Was heißt: Sich im Denken orientiren?*, cit., pp.133s.; tr. it. cit., p.46.

³² *Ibi*, p.136; tr. it. cit., p.50.

³³ *Ibi*, pp.139s.; tr. it. cit., p.55.

³⁴ *Ibi*, p.136; tr. it. cit., p.50.

³⁵ *Ibi*, p.140; tr. it. cit., p.56.

razionale, come sembra intenderla l'autore dei *Risultati*, è necessario dare una diversa determinazione a questa fonte del giudizio, e la più adeguata di tutte è quella di FEDE RAZIONALE³⁶.

La posizione di Kant si configura dunque come terza e differente da ambedue le tesi in polemica. Da una parte, infatti, il presupposto soggettivo del pensiero razionale non ha valore costitutivo di conoscenza, d'altra parte esso non è frutto di un'insondabile ispirazione o rivelazione. Ciò che pone il bisogno, pur soggettivo, della ragione al riparo da ogni confusione con l'illusione e la fantasticheria è il rapporto necessario che esso ha con la conoscenza oggettiva. Scrive Kant: "Se poi si è già stabilito che non può darsi qui alcuna intuizione dell'oggetto, e nemmeno qualcosa di simile, che ci permetta di presentare ai nostri concetti ampliati l'oggetto a essi adeguato, assicurandoli così quanto alla loro possibilità reale, non ci resta che verificare anzitutto se il concetto con cui osiamo spingerci al di là di ogni esperienza possibile è libero da contraddizioni, e in secondo luogo ricondurre quanto meno il *rapporto* dell'oggetto agli oggetti dell'esperienza a concetti puri dell'intelletto, col che non rendiamo ancora affatto sensibile l'oggetto, ma pensiamo pur sempre qualcosa di sovrasensibile come per lo meno idoneo all'uso empirico della nostra ragione. Senza tale precauzione, infatti, non potremmo fare alcun uso di un simile concetto e, anziché pensare, fantasticheremmo"³⁷.

Questa precisazione è essenziale, non solo perché segna la differenza insuperabile tra il presupposto soggettivo della ragione e qualunque forma di illuminatismo mistico e fantastico, ma anche perché permette di affermare la legittimità razionale di tale presupposto. Kant usa l'interessante espressione: "*diritto del bisogno* della ragione" come "*diritto di orientarsi nel pensiero*"³⁸. Anche Deleuze sottolinea che la possibilità del pensare non è una questione di fatto ma di diritto. Riferendosi al tentativo di Artaud di generare il pensiero nella sua stessa possibilità originaria, egli sottolinea: "Così le difficoltà che egli dice di provare non vanno intese come fatti, ma come difficoltà di diritto che riguardano e investono l'essenza di ciò che significa pensare. Dice Artaud che il problema non è di orientare il suo pensiero, né di completare l'espressione di ciò che egli pensa, né di acquisire applicazione e metodo, o di portare a perfezione le sue poesie, ma di arrivare semplicemente a pensare qualcosa"³⁹. Il diritto di cui parla Deleuze, tuttavia, coincide con il fatto, poiché essendo il pensiero un flusso energetico, il diritto non è altro che la

³⁶ *Ibi*, p.140 ; tr. it. cit., pp.56s.

³⁷ *Ibi*, pp.136s.; tr. it. cit., pp.50s.

³⁸ *Ibi*, p.137; tr. it. cit., p.51.

³⁹ G. DELEUZE, *Différence et répétition*, cit., p.191; tr. it. cit., p.239.

potenza con cui tale flusso è capace di affermarsi. Il “diritto del bisogno della ragione” di cui parla Kant, invece, consiste nella legittimità di presupporre, anche se solo soggettivamente, un’idea, senza la quale ciò che è fondatamente e oggettivamente conosciuto non sarebbe spiegabile: “stante questa carenza cognitiva, per fare una simile *supposizione* rimane pur sempre la ragione soggettiva sufficiente che, per spiegare una data apparenza, la ragione *ha bisogno* di presupporre qualcosa che le sia intelligibile, poiché tutto ciò a cui essa, in caso contrario, potrebbe collegare solo un concetto non soddisfa questo bisogno”⁴⁰.

La fede razionale, dunque, per la sua duplice differenza, da una presunta conoscenza oggettiva come da una presunta ispirazione trascendente, è caratterizzata, da una parte, dall’impossibilità di trasformarsi in “sapere” (“non c’è dato naturale della ragione e dell’esperienza che possa mai trasformare in sapere la pura *fede razionale*”)⁴¹, d’altra parte, dalla legittimità e dalla certezza razionale non inferiore a quella del sapere (“questo ritenere vero [...] quanto al rango non è secondo a nessun sapere, pur differenziandosene completamente quanto alla specie”)⁴².

A conclusione di questo chiarimento, Kant può formulare la sua posizione definitiva: “Una pura fede razionale è dunque la guida o la bussola con cui il pensatore speculativo può orientarsi nelle sue peregrinazioni razionali nell’ambito degli oggetti sovrasensibili, e con cui l’uomo dotato di una ragionevolezza comune, ma (moralmente) sana, può tracciare la propria via, perfettamente adeguata dal punto di vista sia teoretico sia pratico all’intero fine della sua destinazione”⁴³.

Su questa espressione emendata, “ragionevolezza comune, ma (moralmente) sana”, che per Kant equivale in tutto all’altra, “fede razionale”, mi sembra opportuno soffermarsi ancora un poco. Come si vede, questa espressione ha in Kant un significato del tutto differente dal significato triviale del “tutti sanno, nessuno può negare”, che le attribuisce Deleuze⁴⁴.

La precisazione che la “ragione comune” è accettabile solo se “(moralmente) sana” non significa evidentemente l’esclusione di una ragione “malata”, non riguarda la questione della follia, ma significa piuttosto che anche la ragione comune deve essere fondata e che tale fondazione si trova originariamente nel suo interesse pratico, non in quello speculativo. Kant spiega che la massima soggettiva dettata dal bisogno della ragione è dal punto

⁴⁰ I. KANT, *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, cit., p.139; tr. it. cit., p.54.

⁴¹ *Ibi*, p.141; tr. it. cit., pp.57s.

⁴² *Ibidem*; tr. it. cit., p.58.

⁴³ *Ibi*, p.142; tr. it. cit., pp.58s.

⁴⁴ G. DELEUZE, *Différence et répétition*, cit., p.170; tr. it. cit., p.212.

di vista speculativo solamente una “supposizione”⁴⁵ non necessaria, mentre dal punto di vista pratico essa è un presupposto necessario, cioè un “postulato della ragione”⁴⁶: “Di gran lunga più importante è il bisogno della ragione nel suo uso pratico, poiché è incondizionato e noi siamo costretti a presupporre l’esistenza di Dio non solo quando *vogliamo* giudicare, ma perché *dobbiamo giudicare*”⁴⁷.

Nella *Kritik der praktischen Vernunft*, Kant commenta l’obiezione fattagli da Thomas Wizenmann, nella sua risposta al saggio di Kant del 1786: “Nel ‘Deutsches Museum’ del febbraio 1787 si trova uno studio di una mente molto lucida e acuta, del defunto *Wizenmann*, di cui duole la morte prematura; qui egli contesta il diritto di inferire, da un bisogno, la realtà obiettiva del suo oggetto, e illustra il suo argomento con l’esempio di un uomo che, pazzamente *innamorato* di un’idea di bellezza che fosse interamente frutto della sua fantasia, volesse concludere che siffatto oggetto esistesse realmente da qualche parte. Ora gli do pienamente ragione per tutti i casi in cui il bisogno sia fondato sull’*inclinazione*, che non può neanche postulare necessariamente l’esistenza del suo oggetto per colui che ne sia assalito, e molto meno contiene un’esigenza valida per ciascuno, e quindi è un fondamento meramente *soggettivo* dei desideri. Ma qui è un *bisogno razionale* originantesi da un motivo determinante *obiettivo* della volontà, ossia dalla legge morale, che obbliga necessariamente ogni ente razionale, dunque lo autorizza [*berechtigt*] a presupporre a priori, nella natura, le condizioni ad essa conformi, e rende queste ultime inseparabili dall’uso pratico completo della ragione”⁴⁸. Come si vede, il “diritto del bisogno della ragione” è ciò che distingue la massima soggettiva, ma oggettivamente fondata, con la quale la ragione orienta il pensare, dallo slancio, meramente soggettivo e perciò irrazionale e fantastico, per il quale la ragione viene sviata dalla sua rigorosa direzione. Tale diritto è fornito dall’interesse pratico. Questo è, in ultima analisi, il significato dell’affermazione kantiana del “primato della ragione pura pratica nel suo collegamento con quella speculativa”⁴⁹. Il “bisogno della ragione”, dunque, è ciò che, imponendosi per l’irrinunciabile interesse pratico della ragione stessa, orienta non solo la ragione pratica, ma l’intero pensiero sistematico e critico, ordinandolo regolativamente all’idea dell’intelligibile e dell’incondizionato. Questo e solo questo è il “senso comune” che può e deve essere accettato come legittimo

⁴⁵ I. KANT, *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, cit., p.139; tr. it. cit., p.54.

⁴⁶ *Ibi*, p.141; tr. it. cit., p.58.

⁴⁷ *Ibi*, p.139; tr. it. cit., p.54.

⁴⁸ I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Ausgabe, Bd. V, pp.143s.; tr. it. di A. M. Marietti, Rizzoli, Milano 1992, p.459.

⁴⁹ *Ibi*, p.119; tr. it. cit., p.397.

presupposto, esso stesso razionale, dell'esercizio del pensiero.

Ora si potrebbe domandare: cosa resta di tutta questa problematica kantiana nella filosofia di Hermann Cohen? Penso che si possa rispondere che molto resta e anzi che questa problematica viene da Cohen ulteriormente elaborata e approfondita con esiti originali e interessanti, tutt'altro che secondari rispetto al complesso del suo pensiero.

Nulla di significativo a questo proposito si trova però nel commento coheniano della teoria kantiana dei postulati pratici, che si potrebbe supporre essere il luogo privilegiato. Nel capitolo della *Kants Begründung der Ethik* dedicato al sommo bene e ai postulati, Cohen svolge un discorso assai riduttivo, corrispondente alla sua tesi che in tale dottrina Kant abbia fatto una incoerente concessione all'eudemonismo e un pericoloso collegamento dell'etica pura con la religione⁵⁰. In quest'opera Cohen opta nettamente per l'esito dell'etica nell'ideale storico e politico del regno dei fini, a scapito della dottrina individuale del sommo bene⁵¹, e conseguentemente nega validità alla dottrina dei postulati pratici.

Si deve evidenziare, però, che Cohen precisa che l'idea della libertà non è in Kant un postulato, come parrebbe da alcuni luoghi kantiani, soprattutto nella *Dialektik der reinen praktischen Vernunft*. Cohen nota che questo concetto “mai in precedenza è detto un postulato”⁵². Tuttavia l'idea della libertà è per eccellenza l'idea dell'incondizionato, che costituisce, anche per Kant, l'oggetto del bisogno della ragione. Non si deve infatti ridurre il discorso kantiano alla questione dell'esistenza di Dio. Se egli, nel saggio su *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, concentra il suo discorso sull'idea di Dio, ciò è dovuto all'occasione contingente del saggio, cioè alla presa di posizione rispetto al dibattito tra Mendelssohn e Jacobi, che verte appunto su questo argomento, e al fatto che Mendelssohn riferisce le proprie riflessioni sul senso comune proprio alla questione dell'esistenza di Dio. Ciò non toglie che Kant affermi chiaramente che il bisogno della ragione sorge in riferimento all'idea dell'incondizionato. “Infatti – scrive Kant in quel saggio – non solo la nostra ragione sente già un bisogno di porre il concetto dell'illimitato a fondamento di quello di tutto ciò che è limitato, e quindi di tutte le altre cose, ma questo bisogno giunge a presupporre anche l'esistenza dell'illimitato, senza la quale sarebbe impossibile rendere ragione in modo soddisfacente sia della contingenza dell'esistenza delle cose nel mondo, sia soprattutto della finalità e dell'ordine che ovunque si incontrano in misura

⁵⁰ Cfr. H. COHEN, *Kants Begründung der Ethik*, in IDEM, *Werke*, hg. vom Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von Helmut Holzhey, Band 2, Georg Olms Verlag, Hildesheim – Zürich – New York 2001, pp.359s.; tr. it. di G. Gigliotti, Milella, Lecce 1983, pp.322s.

⁵¹ Cfr. *ibi*, p.352; tr. it. cit., p.315.

⁵² *Ibi*, p.357; tr. it. cit., p.320.

tanto ammirevole”⁵³. E nella sua prudente lettera a Jacobi del 30 agosto 1789, Kant fa esplicito riferimento all’idea della libertà come “bussola della ragione”: “Non mi sembra che in questo caso Lei giudichi inutile o addirittura fuorviante la bussola della ragione. Qualcosa che viene ad aggiungersi mediante la speculazione, ma che tuttavia sta soltanto nella ragione stessa e che noi siamo in grado di denominare (con il termine ‘libertà’, una facoltà sovrasensibile della causalità in noi), ma non di cogliere, è il necessario completamento della speculazione stessa”⁵⁴.

Se dunque seguiamo le considerazioni di Cohen sull’incondizionato in Kant, troviamo molti elementi interessanti per il nostro tema. A proposito delle idee trascendentali come principi (*Prinzipien*) dei sillogismi, Cohen scrive che si tratta di “anticipazioni”⁵⁵, di “concetti da cui dipende l’inevitabile interesse per la metafisica”⁵⁶, il cui “significato critico-conoscitivo” consiste “nel definire la *cosa in sé*, nello spiegarne l’esigenza”⁵⁷, poiché noi “abbiamo bisogno di sintesi più ampie”⁵⁸ di quelle dei giudizi mediante i concetti dell’intelletto. Ma soprattutto, discutendo la posizione di John Stuart Mill, egli capovolge la critica secondo la quale l’idea come principio del sillogismo sia una *petitio principii* nella constatazione positiva che essa è indubbiamente una “*petitio*”, una “aspirazione della ragione”⁵⁹, nella quale risiede il significato stesso del sillogismo come compito di una sintesi superiore: “Che nella *major* fosse espressa una misera tautologia [...] sarà risultato evidente a tutti, ma che quel ‘tutti’ sia una ‘petizione’ che guida e genera l’intero procedimento razionale del sillogismo, che nella premessa maggiore parli un principio, in ciò risiede la forza del sillogismo, il suo significato incorruttibile nell’apparato del conoscere e nella storia del pensiero. La petizione contenuta nella premessa maggiore è *il principio*; per questo e in questo senso la sillogistica è scevra da una *petitio principii* [...] Come le diverse spiegazioni della cosa in sé, anche il sillogismo non ha altro scopo che di premunirsi contro ‘il baratro della contingenza intelligibile’”⁶⁰.

Cohen usa l’espressione “baratro della contingenza intelligibile” non solo in riferimento all’idea di Dio, ma in riferimento a tutte le idee e specialmente all’idea della libertà, nella convinzione di un primato dell’idea della libertà, come unità e ricapitolazione di tutte le idee. Egli scrive: “Come in Platone, con una sapienza che richiede ancora oggi una considerazione più

⁵³ I. KANT, *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, cit., pp.137s.; tr. it. cit., pp.52s.

⁵⁴ I. KANT, *Briefwechsel*, cit., Bd. XI, p.76; tr. it. cit., pp.108s.

⁵⁵ H. COHEN, *Kants Begründung der Ethik*, cit., p.66; tr. it. cit., p.67.

⁵⁶ *Ibi*, p.68; tr. it. cit., p.68.

⁵⁷ Cfr. *ibi*, p.72; tr. it. cit., p.71.

⁵⁸ *Ibi*, p.74; tr. it. cit., p.73.

⁵⁹ *Ibi*, p.81; tr. it. cit., p.79.

⁶⁰ *Ibi*, pp.79s.; tr. it. cit., p.77.

approfondita, la dottrina delle idee porta all'idea del bene, così nell'idealismo critico le categorie sfociano nelle idee; e, unendosi tutte e tre [...] nell'idea della libertà, innalzano la pietra miliare dell'esperienza ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, e costruiscono sul baratro della contingenza intelligibile, accanto al regno dell'essere, un regno in cui è reale ciò che *deve* essere, anche se non è, e anche se, come pensano i saccenti dell'esperienza, non sarà mai: un regno del dover essere⁶¹.

Nel capitolo sul “primato della ragion pratica” Cohen svolge un'articolata critica alla “concezione morbosa del primato”⁶² di Fichte. Il pericoloso errore di Fichte a questo proposito consiste, secondo Cohen, nell'aver trasformato il primato della ragion pratica in una concezione della libertà come “istanza suprema”⁶³ da cui dedurre ogni conoscenza anche teoretica. Così, scrive Cohen, “siamo arrivati dunque al punto in cui la filosofia finisce e la biografia comincia”⁶⁴. Ciò che per Kant è il primato dell'interesse pratico nell'orientare la conoscenza sistematica diventa in Fichte l'assolutezza del sentimento pratico, su cui fondare e da cui dedurre l'intero sistema della conoscenza. A proposito di questo stravolgimento della prospettiva critica da parte di Fichte, Cohen scrive: “Il criterio della certezza non sta più nei concetti e nelle leggi, ma unicamente nel sentimento. E questo sentimento è dunque anche per gli oggetti ciò che significa soggettivamente quale funzione psicologica: una autocertezza di verità pratica.

La verità pratica è al contempo il fondamento di ogni giustizia teoretica. L'etica non deve fondarsi nella dottrina dell'esperienza, non è in questa che ha la sua norma; il criterio di ogni verità è invece il sentimento pratico”⁶⁵.

Ciò che qui Cohen denuncia e da cui segna la differenza della propria concezione è qualcosa di molto simile a ciò che Kant, nel saggio su *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, condannava come il dogmatismo di Mendelssohn. Ciò pone un limite importante anche alle nostre riflessioni sul tema del bisogno della ragione in Cohen, perché, nell'entusiasmo dell'indagine, non cadiamo nell'errore di perdere di vista il fermissimo proposito di Cohen di non abbandonare la fondazione rigorosamente razionale del sistema della conoscenza e del pensiero filosofico.

Il corretto significato del primato della ragion pratica è riconosciuto da Cohen nel significato regolativo delle idee e, in particolare, dell'idea della libertà. Tale significato risponde all'“irresistibile” “impulso all'estensione”⁶⁶

⁶¹ *Ibi*, p.133; tr. it. cit., p.124.

⁶² *Ibi*, p.296; tr. it. cit., p.266.

⁶³ *Ibi*, p.292; tr. it. cit., p.263.

⁶⁴ *Ibi*, p.291; tr. it. cit., p.262.

⁶⁵ *Ibi*, pp.291s.; tr. it. cit., p.262.

⁶⁶ Cfr. *ibi*, p.228; tr. it. cit., p.205.

della ricerca e della conoscenza razionale. Soddisfacendo tale impulso, però, esse “non diventano oggetti trascendenti”⁶⁷, ma sono regole della ragione in quanto sono e restano problemi di essa⁶⁸. Solo a queste condizioni si mantengono le idee entro il loro significato razionale e si è perciò in grado di rimuovere ogni diffidenza verso il loro uso regolativo, “come se – scrive Cohen – non fosse piuttosto proprio il sapere dell’esperienza ai suoi limiti, a fare dei concetti costitutivi delle idee problematiche; come se, nella necessaria ed omogenea delimitazione dell’esperienza stessa, le leggi non si ampliassero a massime, spinte dall’esigenza, dal problema dell’incondizionato”⁶⁹.

Il complesso di queste problematiche ricompare in un punto nevralgico del sistema coheniano, cioè all’inizio della *Ethik des reinen Willens*, dove Cohen teorizza la collocazione dell’etica nel sistema della filosofia e il suo nesso con la logica. In questo luogo, cioè nel primo capitolo della *Ethik des reinen Willens*, dedicato a *Das Grundgesetz der Wahrheit*, dobbiamo ora trasferirci per continuare la nostra indagine.

La legge fondamentale della verità, come legge suprema del sistema, è per Cohen il rapporto sistematico tra logica ed etica. In tale rapporto c’è un’anteriorità della logica rispetto all’etica, poiché il metodo della purezza è il metodo della logica e da questa passa all’etica, non viceversa. Se l’etica non si attendesse al metodo della logica, per il quale “i fondamenti sono fondazioni”⁷⁰, essa perderebbe il valore della conoscenza razionale. Tuttavia Cohen riconosce anche un “effetto retroattivo”⁷¹ dell’etica sulla logica, per il quale soltanto il metodo della purezza raggiunge la pienezza del metodo della verità e il sistema della conoscenza la completezza di sistema della verità. La verità non è nella logica e nemmeno nell’etica, bensì nell’unità sistematica delle due e l’istanza nonché la possibilità di questa unità è proposta dall’etica: “Cerchiamo dunque questo metodo – scrive Cohen – anzitutto come metodo che unisca e colleghi l’etica con la logica. E’ quanto richiede la legge fondamentale della verità. Non si tratta semplicemente di trasferire all’etica il metodo dimostratosi fecondo nella logica, per vedere se lo sia anche nell’etica; l’etica, piuttosto, si rifà alle competenze della logica nella misura in cui *presuppone* ed esige l’unitarietà del metodo per entrambi gli interessi della ragione. La legge fondamentale della verità realizza questo *presupposto*. Abbiamo qui non un trasferimento in avanti, bensì un effetto retroattivo. E’

⁶⁷ *Ibidem*; tr. it. cit., p.205.

⁶⁸ Cfr. *ibi*, p.229; tr. it. cit., p.206.

⁶⁹ *Ibi*, p.258; tr. it. cit., p.231.

⁷⁰ H. COHEN, *System der Philosophie. 2.Teil: Ethik des reinen Willens*, in IDEM, *Werke*, cit., Band 7, Georg Olms Verlag, Hildesheim – New York 1981, p.85; tr. it. di G. Gigliotti, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1994, p.64.

⁷¹ *Ibi*, p.90; tr. it. cit., p.68.

una nuova luce che il principio della verità diffonde sul metodo fondamentale della logica mostrando come sia proprio la stessa logica ad esigere l'etica"⁷².

L'etica apporta dunque al metodo della purezza il "presupposto" della verità, che significa "connessione e coincidenza del problema teoretico e del problema etico".⁷³ Ciò non significa che il metodo logico della purezza, il metodo della conoscenza, non sia da sé solo capace di condurre a risultati veri, ma piuttosto che tale metodo è messo in moto e orientato dalla "esigenza della verità",⁷⁴ che la ragione presuppone e solo nell'etica può pienamente formulare per l'intero sistema. Il significato logico del "principio" (*Prinzip*) come "petizione" raggiunge nell'etica la sua pienezza come "esigenza della verità". Scrive Cohen: "Le espressioni più alte e onnicomprensive con le quali la logica indica il valore della conoscenza sono sempre l'*universalità* e la *necessità*. Sappiamo oramai in che cosa consista il loro valore metodologico: esse non indicano i risultati ultimi, gli ultimi punti fermi della conoscenza, aprono piuttosto nuove strade alla ricerca scientifica. *Non hanno il valore di assiomi e di principi, possono fungere invece da premesse maggiori del procedimento dimostrativo sillogistico.* Con quali diverse espressioni indicare altrimenti la coesione intrinseca e la caratteristica più generale del valore della conoscenza? Come fondazioni generali non restano che i modi del giudizio e le categorie.

La logica si trova perciò in un comico imbarazzo se deve definire – la verità. Il comico nasce dalla situazione in cui con questo problema la logica si viene a trovare. La logica ha a che fare con l'esattezza. E il suo ultimo punto fermo è la purezza. *Nell'ambito della logica, il significato della verità è soddisfatto dalla purezza.* Ma in generale, da dove deriva nel linguaggio della ragione l'esigenza della verità?"⁷⁵.

Cohen spiega questo presupposto della "connessione e coincidenza del problema teoretico e del problema etico" con l'"esempio"⁷⁶ dell'applicazione comune della "legge fondamentale della continuità"⁷⁷ nella logica e nell'etica. In realtà si tratta di molto più che un esempio, si tratta del "punto decisivo"⁷⁸ di quella coincidenza. Come l'indipendenza della logica dalla psicologia è fondata sulla diversità del pensiero dalla rappresentazione, così l'indipendenza dell'etica dalla psicologia è fondata sulla diversità della volontà dall'impulso. Tale diversità fondamentale caratterizza l'"unità

⁷² *Ibidem.* Il corsivo è mio.

⁷³ *Ibi*, p.89; tr. it. cit., p.67.

⁷⁴ *Ibi*, p.86; tr. it. cit., p.65.

⁷⁵ *Ibidem.*

⁷⁶ *Ibi*, p.107; tr. it. cit., p.80.

⁷⁷ *Ibidem.*

⁷⁸ *bi*, p.102; tr. it. cit., p.76.

dell'azione" mediante la "legge fondamentale della continuità". Scrive Cohen: "Il volere presenta un insieme, una molteplicità incalcolabile di elementi e di spinte iniziali, che sembrano riconducibili a moti impulsivi. E, nella misura in cui da questo groviglio si perviene pur tuttavia all'azione, gli impedimenti che occorre superare sono i medesimi, soltanto più ardui. *Al tumulto degli impulsi si aggiunge la confusione e il groviglio dei pensieri e delle rappresentazioni.* Come si deve giungere ad una *unità* dell'azione, che pure è necessaria e senza la quale non si dà concetto dell'azione?

Proprio qui sarà di aiuto all'etica la legge concettuale della continuità. E qui il giudizio dell'origine, come pure quello della realtà, mostreranno la loro efficacia e la loro utilità"⁷⁹.

Ciò che, nella logica, è il pensiero puro, che non si arresta all'essere come fondamento, ma arretra al nulla come strumento metodico per la fondazione dell'essere nel pensiero, nell'etica è il volere puro, che, "stando alla continuità, deve essere prodotto a partire dalla sua origine"⁸⁰. Nel volere puro, il movimento, come componente essenziale della volontà e dell'azione, non è da intendersi come dato psicologico, come movimento "interno", "come un movimento di impulsi germinali"⁸¹, ma come "movimento puro", come determinazione del tempo in quanto "anticipazione del futuro"⁸², quale già compare nella logica.

Tale coincidenza del pensiero e della volontà nella continuità del movimento è per Cohen una dimostrazione della legge della verità, cioè della "connessione e coincidenza del problema teoretico e del problema etico". "Già nel pensiero si agita il volere, – scrive Cohen, – perché nel pensiero si agita il movimento"⁸³. Il principio dell'origine e della continuità, che è il metodo stesso come *presupporre*, mostra quella coincidenza. Scrive Cohen: "La nostra concezione del tempo non è la successione dell'uno dopo l'altro, ma per così dire la proiezione dell'*uno prima dell'altro*. Il futuro ci precede, il passato ci segue. In questa anticipazione del futuro, sulla quale riposa il tempo, giocano allora un ruolo anche il movimento e il desiderio. [...].

E così si vede anche che il trasferimento del metodo della purezza dalla logica all'etica *non è un adattamento*. Infatti questa purezza, che si esprime nella caratterizzazione logica del movimento, rimanda assolutamente all'etica, staremmo per dire volutamente. *Chiarendo in questi termini il tipo di pensiero è già evidente il tipo di volontà*. In effetti a distinguere la volontà, il desiderio, dal pensiero, è sempre stato il fatto che quest'ultimo procederebbe cauto,

⁷⁹ *Ibi*, p.104; tr. it. cit., p.78.

⁸⁰ *Ibi*, p.102; tr. it. cit., p.77.

⁸¹ Cfr. *ibi*, p.105; tr. it. cit., p.78.

⁸² Cfr. *ibi*, pp.105s.; tr. it. cit., p.79.

⁸³ *Ibi*, p.107; tr. it. cit., p.80.

passo dopo passo, e non passo prima di passo, mentre volontà e desiderio è come se saltassero sempre davanti a noi. Vediamo invece, adesso, che anche il pensiero salta e ci precede, e che soltanto in questa anticipazione e in questo precedere dà luogo ad una serie e ai suoi membri, e in questa anticipazione produce non solo il suo ordine, ma anche il suo contenuto”⁸⁴.

Dalla legge fondamentale della verità risulta pertanto che il metodo del pensiero critico, in quanto sistema, non ha presupposti perché consiste nel presupporre, così come il metodo della purezza non ha fondamenti perché consiste nella fondazione. Nessun presupposto è dato alla ragione o è da questa assunto acriticamente, ma la ragione pura, pensiero e volontà, procede fondando, presupponendo.

Rispetto alle critiche di Deleuze, quindi, si deve affermare non solo che la ragione pura non è rappresentazione, che anzi questo è ciò che la distingue dalla riduzione alla psicologia; non solo che essa non è pensiero dell’identità, poiché l’identità è sì un principio importante, ma non il più importante, poiché la fondazione del pensiero avviene mediante il principio dell’origine, che fonda esso stesso l’identità; ma anche che essa non ha presupposti, poiché proprio il presupporre è per essa anticipazione critica, non assunzione dogmatica. Il pensiero di cui parla Deleuze ha bisogno di “una provocazione”, di “una violenza originaria fatta al pensiero”, della “contingenza di un incontro con ciò che costringe a pensare”⁸⁵, per essere lanciato come una pulsione verso l’incondizionato. Il pensiero razionale puro, invece, muove da se stesso. L’orientamento alla verità e al bene non è adattamento del pensiero all’opinione dei più, non è ortodossia, ma è quell’esigenza della ragione che è già la ragione stessa. La verità è l’origine, il bene è il fine del pensiero razionale, della filosofia, non in quanto l’una e l’altro siano ammessi dogmaticamente, ma in quanto sono il motore stesso del pensiero critico. Scrive Cohen: “La verità non è un tesoro, è un modo per scoprirlo. E’ un metodo, ma non un metodo isolato o isolabile, bensì un metodo che armonizza gli interessi fundamentalmente distinti della ragione”⁸⁶.

Mi sembra che, fatte salve le differenze contestuali, vi sia una coerenza oggettiva tra questo carattere metodologico del presupporre razionale in Cohen e il “diritto del bisogno della ragione”⁸⁷ di cui parla Kant. Il punto rilevante per Kant non è da dove la ragione trae i suoi presupposti circa l’incondizionato, è piuttosto il fatto che la ragione li assuma come *suoi* presupposti, cioè non come illusorie conoscenze dogmatiche (questo è,

⁸⁴ *Ibi*, p.106; tr. it. cit., pp.79s.

⁸⁵ Cfr. G. DELEUZE, *Différence et répétition*, cit., pp.181s.; tr. it. cit., p.227.

⁸⁶ H. COHEN, *System der Philosophie. 2.Teil: Ethik des reinen Willens*, cit., p.91; tr. it. cit., p.69.

⁸⁷ I. KANT, *Was heißt: Sich im Denken orientiren?*, cit., p.137; tr. it. cit., p.51.

secondo Kant, l'errore di Mendelssohn), ma come regole di orientamento del pensiero critico. Nella sua lettera a Friedrich Heinrich Jacobi del 30 agosto 1789, Kant scrive: "Chiedersi se per giungere a questo concetto del teismo la ragione abbia potuto essere *risvegliata* solo da qualcosa che unicamente la storia ci insegna, o piuttosto solo da un influsso interiore sovranaturale a noi incomprendibile, è una domanda che riguarda un aspetto meramente secondario, cioè la genesi e lo sviluppo di questa idea. Si può infatti altresì sostenere che se il Vangelo non avesse insegnato in tutta la loro purezza le leggi morali universali, la ragione ora non ne avrebbe una cognizione altrettanto compiuta, anche se, *dato che ormai sussistono*, (adesso) chiunque può venire persuaso della loro giustezza e validità mediante la sola ragione"⁸⁸.

Anche per Kant, dunque, come per Cohen, il "bisogno della ragione" non è un assunto contingente ed estraneo che ne limita il rigore di fondazione, ma un momento del pensiero razionale stesso, il momento per cui, nell'orientarsi sistematico all'incondizionato, il pensiero razionale accoglie ma trasforma un assunto di verità in anticipazione metodica per la conoscenza e per l'azione.

⁸⁸ I. KANT, *Briefwechsel*, cit., Bd. 11., p.76; tr. it. cit., p.109.

II TEMA

Nur wer die Sehnsucht kennt
Weiß, was ich leide!
Allein und abgetrennt
Von aller Freude,
Seh ich ans Firmament
Nach jener Seite.

Ach! der mich liebt und kennt,
Ist in der Weite.
Es schwindelt mir, es brennt
Mein Eingeweide.
Nur wer die Sehnsucht kennt
Weiß, was ich leide!

Solo chi ha già provato la Sehnsucht
Conosce le mie pene!
Solitario ed escluso
Da ogni gioia,
Di là lo sguardo volgo
Al firmamento.
Chi mi conosce e ama
Ahimè, è lontano.
Le vertigini m'afferrano, una vampa
M'arde le viscere.
Solo chi ha già provato la *Sehnsucht*
Conosce le mie pene!

(J.W. GOETHE, *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, Libro IV, Cap. 11, in *Goethes Werke*, hg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, fotomechanischer Nachdruck der im Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger, Weimar 1887-1919 erschienenen Weimarer Ausgabe oder Sophien-Ausgabe, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1987, 1. Abt., Bd. 22, p.67; tr. it. di A. Rho e E. Castellani, Adelphi, Milano 2012³, p.212. Ho modificato la traduzione, lasciando il termine tedesco *Sehnsucht*.)

CADENZA 1

UNITÀ DEL CUORE E IO INFRANTO UNA LETTURA POSTMODERNA DELLA DOTTRINA BUBERIANA DEL MALE

Martin Buber ha dedicato alcune opere specificamente al tema del male, di cui dichiara di essersi occupato “fin dalla giovinezza”¹. Egli stesso, dunque, ha esposto una teoria articolata e definita, che è stata poi analizzata, interpretata e discussa da diversi studiosi del suo pensiero². Sarebbe quindi superfluo ripetere qui l’esposizione o l’analisi di quella dottrina ben nota. Il mio intento è piuttosto quello di riflettere su un tema generale: l’attualità del pensiero di Buber, a partire da tale dottrina. Mi limiterò perciò a richiamare alcuni punti essenziali e caratteristici di essa, a cui è necessario fare riferimento per le considerazioni successive.

La caratteristica essenziale della concezione buberiana del bene e del male è senza dubbio il rifiuto di riconoscere in essi una originaria polarità dell’essere, per considerarli invece come due processi, che hanno luogo nell’anima umana, non antitetici, bensì differenti. Scrive Buber nel *Vorwort* a *Bilder von Gut und Böse*: “Mi premeva soprattutto dimostrare che il bene e il male nella loro realtà antropologica, cioè nell’effettivo contesto vitale della persona umana, non sono, come si usa ritenere, due condizioni naturali strutturalmente affini e solo polarmente opposte, bensì due condizioni naturali di struttura completamente diversa”³.

Già in una delle sue *Reden über das Judentum*⁴, Buber, pur sottolineando l’appartenenza dell’ebraismo all’Oriente e, proprio perciò, la sua capacità di apportare nuova vitalità all’Occidente in crisi, indica la particolarità dell’ebreo rispetto agli altri tipi dell’uomo orientale nella consapevolezza che la scissione e il dissidio non sono strutture del mondo che l’uomo deve subire,

¹ Cfr. M. BUBER, *Bilder von Gut und Böse* (1953), in IDEM, *Werke*, Bd. 1., *Schriften zur Philosophie*, Kösel/Lambert Schneider, München – Heidelberg 1962, p.607; tr. it. di A. Guadagnin, Edizioni di Comunità, Milano 1965, p.9. Le opere principali di Buber sul tema del male, oltre a questa, sono: *Gog und Magog. Eine Chronik* (1943), in IDEM, *Werke*, Bd. 3., *Schriften zum Chassidismus*, Kösel/Lambert Schneider, München – Heidelberg 1963, pp.999-1261; tr. it. di S. Heimpel-Colorni, Neri Pozza editore, Vicenza 1999; *Schuld und Schuldgefühle* (1957), in IDEM, *Werke*, Bd. 1., cit., pp.475-502; tr. it. di L. Bertolino, Apogeo, Milano 2008.

² Cfr., per esempio, R. GOETSCHEL, *Le problème du mal dans la pensée de Martin Buber*, in AA.VV., *Martin Buber. Dialogue et voix prophétique. Colloque international Martin Buber 30-31 octobre 1978*, Istina, Paris 1980, pp.28-44.

³ M. BUBER, *Bilder von Gut und Böse*, p.607; tr. it. cit., pp.9s.

⁴ Cfr. M. BUBER, *Der Geist des Orients und das Judentum*, in IDEM, *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*, Lambert Schneider, Gerlingen 1993, pp.45-63; tr. it. di D. Lattes e M. Beilinson, Gribaudi, Milano 1996, pp.51-70.

ma fenomeni intimi della sua anima, che da essa si proiettano sul mondo⁵. Per questo motivo l'ebreo, come ogni uomo orientale, vive l'unificazione come l'imperativo prioritario, ma, più di ogni altro, vive l'"anelito di unità"⁶, la tensione verso la *teshuvah*, verso la conversione⁷, come un compito e una responsabilità personale, da cui dipende l'unificazione del mondo: "nella sua volontà per il divenire uno, palpita la nostalgia (*Sehnsucht*) del mondo"⁸.

E' vero che Buber riconosce che "bene" e "male" possono anche stare a indicare "l'antiteticità, sempre latente nella creazione", che, quando viene conosciuta dall'uomo nel proprio intimo, "irrompe nella realtà attuale"⁹. Ma in questo significato, che compare nell'immagine biblica dell'albero della conoscenza del bene e del male, si tratta di "concetti dall'ampiezza primitiva", non ancora propriamente dei concetti etici: essi "abbracciano ancora sia la fortuna e la sventura, l'ordine e il disordine che si subiscono, sia quelli che si causano personalmente"¹⁰. Inoltre Buber fa notare, e questo è un tratto rilevante della sua prospettiva, che questa antiteticità può essere compresa come polarità oggettiva solo da Dio, poiché l'uomo non può viverla ed esperirla che dall'interno del male, del disordine e del caos: bene e male, ordine e disordine, non gli sono presenti come una vera antitesi, perché "mai (...) possono essergli presenti assieme": "Egli conosce l'antiteticità solo trovandosi in essa; e ciò significa *de facto* che la conosce immediatamente di volta in volta dal 'male', se vi si trova (poiché secondo l'esperienza e il senso all'uomo può divenire presente il sì nella condizione negativa, ma non il no in quella affermativa); più esattamente: egli la conosce in quanto considera come male lo stato in cui viene a trovarsi trasgredendo l'ordine di Dio e come bene quello in tal modo perduto, e ora irraggiungibile"¹¹.

Il vero e proprio problema etico del bene e del male si pone solo quando l'uomo, che vive nel disordine, nel caos vorticoso delle possibilità, nel "*thou va bou*", "groviglio e scompiglio" (*Irrsal und Wirrsal*)¹², sente di non poter permanere in tale situazione¹³. Egli non può vivere nella dispersione, nel caos dell'"insieme d'immagini" (*Bilderei*), delle "pitture del cuore" (*Malereien des Herzens*)¹⁴, e cerca una via di uscita. Con questa nozione delle "immagini"

⁵ Cfr. *ibi*, pp.51s.; tr. it. cit., pp.58s.

⁶ Cfr. *ibi*, p.53; tr. it. cit., p.60.

⁷ Cfr. *ibi*, p.54; tr. it. cit., p.61.

⁸ *Ibi*, p.53; tr. it. cit., p.60.

⁹ Cfr. M. BUBER, *Bilder von Gut und Böse*, cit., p.614; tr. it. cit., p.23.

¹⁰ Cfr. *ibi*, p.613; tr. it. cit., p.20.

¹¹ *Ibi*, p.614; tr. it. cit., pp.22s.

¹² Cfr. *ibi*, p.640; tr. it. cit., p.74. La medesima espressione appare nell'edizione del 1954 della traduzione della Scrittura di Buber e Rosenzweig. Nell'edizione del 1926 l'espressione è tradotta con "Wirris und Wüste".

¹³ Cfr. *ibi*, p.641; tr. it. cit., p.74.

¹⁴ Cfr. *ibi*, p.622; tr. it. cit., p.38. L'espressione "pitture del cuore" è una citazione da Sl 73,7. Una situazione

Buber intende esplicitamente riprendere e reinterpretare l'antica dottrina talmudica dei due "istinti"¹⁵. L'"istinto" (*jezer*) è duplice perché l'uomo vive in se stesso la lacerazione e l'opposizione. L'istinto, l'impulso elementare¹⁶, "la forza peculiare dell'uomo, senza la quale egli non può né produrre né generare"¹⁷, non è in sé cattivo, anzi è "molto buono"¹⁸: l'uomo lo rende cattivo, poiché ne fa un principio autonomo e assoluto, un idolo per la propria anima¹⁹. Il bene e il male non sono quindi due direzioni, due alternative, due "immagini" o "istinti" tra cui scegliere, ma l'unica direzione, l'unica decisione per l'unificazione del cuore, così come comanda lo *Shema' Israel*²⁰, oppure il rifiuto della direzione, la non-decisione che fissa e sprofonda il cuore umano nel caos delle possibilità, illudendosi di afferrare in esso la realtà²¹.

Paradossalmente il sottrarsi alla decisione, il permanere nel caos, non si risolve nel conservare la pluralità delle possibilità e nella ricchezza dell'io, poiché avviene attraverso la fissazione su un oggetto illusorio²² e l'affermazione di un io arbitrario²³; al contrario, la decisione e la direzione non è la scelta di una possibilità a prezzo della negazione di tutte le altre, bensì la trasformazione del caos in cosmo²⁴, l'unificazione di tutte le possibilità nell'unità dell'anima²⁵: "Il male non può esser compiuto con tutta l'anima; il bene può essere compiuto soltanto con tutta l'anima"²⁶.

La decisione per il bene non è dunque una scelta tra due "immagini", tra due "istinti", bensì l'unificazione degli istinti nell'unità del cuore²⁷. Il male è l'autoaffermazione di un io immaginario che vuole caparbiamente se stesso²⁸; il bene è la direzione del cuore che, a partire dal caos delle possibilità²⁹, diviene quel che è³⁰. Tale direzione è un processo storico e ha nome "la

analoga è descritta in uno degli aforismi più belli di *Ich und Du*: cf. M. BUBER, *Ich und Du* (1923), in IDEM, *Werke*, Bd. 1., cit., pp.126s.; tr. it. di A. M. Perone, in M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di A. Poma, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1993, pp.109s.

¹⁵ Cfr. M. BUBER, *Bilder von Gut und Böse*, cit., pp.624ss.; tr. it. cit., pp.40ss.

¹⁶ Cfr. *ibi*, p.624; tr. it. cit., p.40.

¹⁷ *Ibi*, p.626; tr. it. cit., pp.43s.

¹⁸ Cfr. *ibi*, p.625; tr. it. cit., p.43.

¹⁹ Cfr. *ibi*, p.625; tr. it. cit., p.42.

²⁰ Cfr. *ibi*, pp.625s.; tr. it. cit., pp.42s.

²¹ Cfr. *ibi*, pp.641ss.; tr. it. cit., pp.74ss.

²² Cfr. *ibi*, p.641; tr. it. cit., pp.74s.

²³ Cfr. *ibi*, pp.646s.; tr. it. cit., pp.83ss.

²⁴ Cfr. *ibi*, p.642; tr. it. cit., p.77.

²⁵ Cfr. *ibidem*.

²⁶ *Ibi*, p.643; tr. it. cit., p.78.

²⁷ Cfr. *ibi*, pp.625s.; tr. it. cit., pp.43s.

²⁸ Cfr. *ibi*, pp.646s.; tr. it. cit., pp.85s.

²⁹ Cfr. *ibi*, p.640; tr. it. cit., p.73.

³⁰ Cfr. *ibi*, p.639; tr. it. cit., p.71.

conversione” (*die Umkehr, teshuvah*)³¹. Non si tratta quindi di una conversione e di una redenzione *dal* male, bensì di una conversione all’unità del cuore e di una redenzione *del* male. Questo è un tema importante in tutto il pensiero di Buber e uno dei punti caratterizzanti la sua interpretazione del chassidismo³².

Non si deve intendere la dottrina di Buber sul male come una teoria riduttiva in senso psicologico (egli anzi polemizzò sempre con vigore con la psicologia e con la psicoanalisi su questo tema)³³, o nel senso di una ascesi e di un perfezionamento individuale, bensì come una teoria generale della storia come realizzazione della relazione, come redenzione. Anche il male grande, il male storico e quello apocalittico, Gog del paese di Magog, è interpretato da Buber attraverso questa dottrina. Nella “cronaca” *Gog e Magog*, come è noto, il grande male è impersonato da Napoleone, ma la data di pubblicazione del libro, per esplicita indicazione di Buber stesso³⁴, permette di leggervi con certezza anche il riferimento a Hitler e alla Shoah. Buber indica la tesi fondamentale di questo racconto in una sentenza del santo Ebreo, in cui è affermata la medesima prospettiva sul male presentata più tardi in *Bilder von Gut und Böse*: “ ‘Rabbi!’, disse con voce che per l’emozione quasi gli mancò, ‘che cos’è dunque questo Gog? Là fuori egli può esistere solo perché si trova qui dentro’. E con la mano indicava il suo stesso petto. ‘Le tenebre, dalle quali egli è creato, non ci sarebbe bisogno di cercarle in nessun luogo altro che nei nostri cuori indolenti o maligni. Il nostro tradimento verso Dio ha nutrito Gog rendendolo tanto grande’”³⁵.

L’umanismo, che è il carattere dell’intero pensiero di Buber, si connota come “la vox humana, l’essenza dell’umano divenuta voce”³⁶. Questa “vox humana” deve e può sempre nuovamente emergere dalla lotta contro Gog, dalla “battaglia finale dell’homo humanus contro l’homo contrahumanus”³⁷: Questa lotta contro Satan, l’ “oppositore” (*Hinderer*), avviene “nell’uomo e nel genere umano”³⁸.

Si può ben dire che l’intera riflessione di Buber sul bene e sul male è una

³¹ Cfr. *ibi*, p.646; tr. it. cit., p.83.

³² E’ anche uno dei punti qualificanti su cui si focalizza la polemica di Gershom Scholem e di altri nei confronti dell’interpretazione buberiana del chassidismo: A questo proposito vedi il mio articolo: *Sull’interpretazione buberiana del chassidismo*, in “Annuario filosofico”, II (1986), pp.239-257.

³³ Cfr. M. BUBER, *Bilder von Gut und Böse*, cit., p.639; tr. it. cit., pp.70s.

³⁴ Cfr. *ibi*, p.608; tr. it. cit., p.11.

³⁵ M. BUBER, *Gog und Magog. Eine Chronik*, cit., p.1043; tr. it. cit., p.55. Cfr. IDEM, *Bilder von Gut und Böse*, cit., p.608; tr. it. cit., p.11.

³⁶ M. BUBER, *Das echte Gespräch und die Möglichkeiten des Friedens. Ansprache anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels* (1953), in IDEM, *Nachlese*, Lambert Schneider, Heidelberg 1966, p.223.

³⁷ *Ibi*, p.221.

³⁸ *Ibi*, p.230.

dottrina del *tiqqun*, inteso come conversione del cuore. Altrettanto si può dire che essa è una ripresa e una rielaborazione del grande tema della “unità del cuore” o della “purezza del cuore”, che, radicata nell’essenza più intima della rivelazione biblica (“Crea in me, o Dio, un cuore puro”: Sl 51,12), si irradia, attraverso i secoli, lungo tutta la tradizione (non si può non ricordare almeno Bachja ibn Paquda), ha una presenza di rilievo nel chassidismo ed è importante anche per i pensatori contemporanei, primo fra tutti Hermann Cohen, che ripropose a quella generazione a cui anche Buber apparteneva, l’importanza centrale di questo tema nell’etica e nella religione ebraica.

A questo punto spero di aver raccolto, seppur sommariamente, i principali elementi della riflessione di Buber sul tema del male, necessari per porre una questione a mio avviso ineludibile per valutare l’attualità del pensiero di Buber. Si può formulare tale questione in modo perentorio: ha ancora senso questa dottrina buberiana del cuore puro, dell’io unificato, nella cultura postmoderna dell’io infranto e disperso, della negazione dell’io? Buber ha certamente vissuto il proprio momento storico e culturale come una crisi dell’uomo, anche nel senso di una crisi dell’io³⁹. Ma la situazione attuale non è uguale a quella sperimentata da Buber, perciò la soluzione da lui proposta non può essere semplicemente trasferita e applicata alla cultura postmoderna.

Buber comprende la situazione contemporanea come un’epoca di crisi, segnata dalla “mancanza di dimora” (*Hauslosigkeit*) dell’uomo. Tale situazione è tuttavia collocata da Buber in un’alternanza storica tra “epoche in cui l’uomo possiede una dimora” (*Epochen der Behaustheit*) e “epoche in cui egli non ha dimora” (*Epochen der Hauslosigkeit*)⁴⁰, che, pur resa problematica dalla separazione tra vita e pensiero avvenuta a partire da Hegel, rende possibile e fondato pensare all’avvento di una nuova “epoca in cui l’uomo possiede una dimora” e quindi il superamento positivo della “mancanza di dimora” che caratterizza la crisi. Inoltre Buber interpreta la situazione dell’uomo contemporaneo effettivamente anche come crisi dell’io, decaduto nell’alternativa apparente e inautentica tra individualismo solipsistico e collettivismo spersonalizzato. Egli però ritiene che l’uomo, se saprà vivere consapevolmente la solitudine in cui si trova, potrà intraprendere la strada di un nuovo umanesimo e ritrovare la possibilità della relazione con Dio e con gli altri uomini nella comunità. In sostanza, Buber comprende la situazione storico-culturale a lui contemporanea come una crisi dell’io e della comunità, della relazione dell’io con il tu divino e con quello umano, ma ritiene che proprio questo carattere “critico” della situazione dell’uomo

³⁹ Cfr. M. BUBER, *Das Problem des Menschen* (1943), in IDEM, *Werke*, Bd. 1., cit, pp.307-407; tr. it. di F. S. Pignagnoli riveduta da I. Kajon, Marietti, Genova-Milano 2004.

⁴⁰ Cfr. *ibi*, p.317; tr. it. cit., p.15.

contenga i germi e le possibilità di un nuovo umanesimo e di una nuova realizzazione della relazione.

La società e la cultura postmoderna, in cui noi oggi viviamo, si mostra però ben diversa dalla descrizione buberiana. Lo spaesamento e la negazione radicale di qualsiasi fondamento non sono vissuti, nella cultura postmoderna, come una situazione di crisi da superare, ma come una demistificazione positiva e, spesso, come un'emancipazione da illusioni alienanti. Il pensiero è nomade e anarchico non perché abbia perso di vista la sua casa e il suo principio, ma perché ha conquistato la sua libertà pulsionale, sfuggendo ai lacci dell'identità totalitaria della ragione. Pensare l'impensabile non è l'obiettivo di un futuro umanesimo, atteso dopo il superamento di una crisi, ma la gaia danza dionisiaca in un presente senza passato e senza futuro. La frantumazione e la negazione dell'unità dell'io non è vissuta come una crisi da superare, ma come la liberazione delle pulsioni disperse e schizoidi che l'illusione dell'io unitario reprimeva e rimuoveva per la violenza della rappresentazione. E non solo l'io empirico o quello psicanalitico, ma anche l'io fenomenologico e trascendentale è oggi abbandonato e rinnegato senza rimpianto.

Che senso può avere, in queste circostanze culturali, una dottrina dell'unità dell'io, della purezza del cuore, come quella buberiana: una filosofia del *Io e tu*? Riproporla come la resistenza ostinata di una verità del passato, impassibile al presente deviante ed erroneo, o peggio, come una catoniana censura moralistica del presente, non ha senso, poiché vorrebbe dire condannarla a non poter essere compresa dall'uomo postmoderno. Ciò, fra l'altro, sarebbe profondamente contrario ad una delle vocazioni più profonde di tutto il pensiero di Buber: il dialogo con l'uomo concreto, qui ed ora, nell'accettazione autentica della sua situazione presente. Ma la cultura postmoderna, l'uomo concreto qui ed ora, può ancora comprendere la filosofia di Buber e riconoscersi almeno parzialmente in essa? Questa domanda mi sembra determinante, perché se una cultura può comprendere una filosofia, allora è chiaro che ciò significa che quella filosofia può ancora dire qualcosa a quella cultura.

Credo che si possa esplorare l'ipotesi di una risposta affermativa, e non attraverso una soluzione compromissoria, che stemperi il pensiero buberiano, cercando di adattarlo alla condizione postmoderna, ma, al contrario, attraverso un'interpretazione radicale e rigorosissima dei presupposti della filosofia di Buber, che forse proprio solo la sensibilità postmoderna rende possibile.

Ripensiamo alcune proposizioni fondamentali, con le quali esordisce l'opera principale di Buber, *Ich und Du*: "l'io della parola fondamentale io-tu

è diverso da quello della parola fondamentale io-esso⁴¹; “Non c’è alcun io in sé, ma solo l’io della parola fondamentale io-tu, e l’io della parola fondamentale io-esso.

(...) Essere io e dire io sono la stessa cosa. Dire io e dire una delle parole fondamentali sono la stessa cosa.

Chi dice una parola fondamentale entra nella parola e la abita⁴².

L’io dunque, secondo Buber, si costituisce nella relazione. E’ sempre stato chiaro per tutti che questo costituirsi, non solo non precede la relazione, ma non può nemmeno essere fondato su una relazione precedente, non può essere declinato al passato: l’io non si è costituito, ma si costituisce. E’ vero che, secondo Buber, vi è una relazione originaria, che Dio apre eternamente con ogni uomo nella creazione e nella rivelazione, ma la realizzazione compiuta, dialogica, di questa relazione avviene sempre solo nell’attimo e dipende ogni volta dalla risposta dell’uomo. Ciò che ora, nella condizione postmoderna, possiamo intendere in modo differente da prima (forse anche in modo parzialmente diverso dall’intenzione stessa di Buber) è che il costituirsi dell’io può non essere declinato nemmeno al futuro: come un “si costituirà”. La condizione esistenziale dell’uomo è sempre e per tutti quella di un io separato, lacerato, disperso: questo significa l’importante assunto buberiano, sopra citato, che l’uomo conosce l’antiteticità tra bene e male sempre e solo da dentro il male⁴³. La conversione, l’unificazione del cuore, la direzione, sono sempre un compito, un fine, a cui l’uomo tende, ma che non è mai posseduto stabilmente⁴⁴. Compito, fine, possono essere intesi nella prospettiva del futuro, della storia, del progetto. Probabilmente così li intende anche Buber. Ma in un’epoca come quella postmoderna, in cui ogni certezza, non solo quella passata del fondamento, ma anche quella futura del fine, è negata, resta tuttavia ancora la possibilità di vivere questo compito come un presente critico, come una *Sehnsucht*, che dice liricamente la presenza di un’assenza. Allora la solitudine, di cui parla Buber come condizione perché l’uomo ritrovi se stesso, non è intesa come un ritrarsi in sé dell’io dalla dispersione dell’esso, ma come un vivere tale dispersione in modo tale che la consapevole assenza dell’unità dell’io alimenti continuamente la *Sehnsucht* del mondo all’unità⁴⁵, la *Sehnsucht* del “ritorno”. La comunità, come luogo della nuova rivelazione⁴⁶, non è in questo caso un luogo visibile e sicuro, una “casa”, ma

⁴¹ M. BUBER, *Ich und Du*, cit., p.79; tr. it. cit., p.59.

⁴² *Ibi*, p.79; tr. it. cit., pp.59s.

⁴³ Cfr. M. BUBER, *Bilder von Gut und Böse*, cit., p.614; tr. it. cit., p.43.

⁴⁴ Cfr. *ibi*, p.641; tr. it. cit., p.75.

⁴⁵ Cfr. M. BUBER, *Der Geist des Orients und das Judentum*, cit., p.53; tr. it. cit., p.60.

⁴⁶ Cfr. M. BUBER, *Zwiesprache* (1930), in IDEM, *Werke*, Bd. 1., cit., p.180; tr. it. di A. M. Perone, in M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p.192.

semplicemente lo spazio della parola nell'esistenza nomade degli io dispersi, un semplice fuoco nel deserto del Sinai, ma il monte non si vede, davanti (*miqedem*) a *gan eden*, ma l'orto non si vede, né *Shulamit*: intorno al fuoco casualmente i nomadi si ritrovano e si narrano a vicenda storie, buone parole, che ravvivano nel cuore la *Sehnsucht* per la parola, prima che tutti riprendano il loro cammino in diverse direzioni, ognuno in diverse direzioni. La relazione può essere ancora una realtà, anche se è vissuta come un dialogo tra un io e un tu che non si confermano reciprocamente nella loro esistenza, ma si cercano e si desiderano nella loro assenza. In questo modo, come preghiera, è ancora possibile anche la relazione con Dio: "non per ritenere vero che c'è un Dio, ma per parlargli (*ihn anzureden*)"⁴⁷.

"In un'epoca in cui la parola di Dio è rara e la visione poco frequente" (1Sm 3,1b) si può vivere il silenzio come *Sehnsucht* della parola e l'eclissi come *Sehnsucht* della rivelazione. Questa *Sehnsucht*, questo ottativo del cuore, forse è già conversione, intenzione, direzione⁴⁸. Buber stesso ci racconta questa situazione: "Quando i primi uomini, racconta la leggenda ebraica, ebbero rifiutato Dio nel giorno della loro creazione e furono scacciati dal giardino, videro per la prima volta tramontare il sole. Ne furono sgomenti, perché null'altro potevano pensare se non che per la loro colpa il mondo dovesse ritornare nel caos. *I due, sedendosi di fronte, piansero tutta la notte, e avvenne la loro trasformazione*. Allora albeggiò il mattino. Adamo si alzò, catturò un unicorno e lo sacrificò in sua vece"⁴⁹.

In questa prospettiva, tra i molteplici aspetti dell'opera di Buber, assume particolare rilievo e attualità il suo lavoro per e intorno alla "*Verdeutschung*" della Bibbia. Questa grandiosa impresa era destinata per sua natura a non raggiungere mai il pieno e soddisfacente risultato, ma sempre solo a tendere ad esso: già per questo essa è pienamente nell'atmosfera della *Sehnsucht*. Attraverso questo lavoro Buber, insieme a Rosenzweig, non solo ripropone la Bibbia come "parola parlata"⁵⁰, ma, riproponendo la Bibbia in questo modo, ripropone in generale la "parola parlata". Oggi la parola di Dio è rara anche perché, in generale, la parola è rara. Nella cultura della "svolta linguistica", paradossalmente, la parola non ha più luogo. La prospettiva di Derrida di un'affermazione del grafismo contro il fonologocentrismo dominante non sembra corrispondere alla realtà, almeno per quello che riguarda l'aspetto

⁴⁷ M. BUBER, *Das echte Gespräch und die Möglichkeiten des Friedens. Ansprache anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels* (1953), p.228.

⁴⁸ Cfr. M. BUBER, *Gog und Magog. Eine Chronik*, cit., pp.122s.; tr. it. cit., p.250.

⁴⁹ M. BUBER, *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*, in IDEM, *Werke*, Bd. 1., *Schriften zur Philosophie*, cit., pp.520s.; tr. it. di U. Schnabel, Edizioni di Comunità, Milano 1961, pp.29s. Il corsivo è mio.

⁵⁰ Cfr. M. BUBER, *Die Schrift und ihre Verdeutschung* (1962), in IDEM, *Werke*, Bd. 2., *Schriften zur Bibel*, Kösel/Lambert Schneider, München-Heidelberg 1964, p.1175.

fonetico e fonemico del discorso. In realtà, per un suo aspetto importante, la cultura postmoderna è il frutto maturo e compiuto di un lungo processo verso il dominio del grafismo e l'eclissi della parola. La parola parlata non risuona più; di essa abbiamo dimenticato tutto: il tono, l'intensità, il timbro, il ritmo, gli accenti, la dinamica, l'agogica, perfino la pausa. Ma solo nel suono della parola possiamo cantare la lirica della *Sehnsucht*. Fare risuonare, far suonare nuovamente la parola, pur immersi nella situazione afona e sorda in cui viviamo: in ciò sta forse la possibilità per noi oggi di vivere la presenza della relazione assente. In ciò sta sicuramente l'autentico humour dell'ultima risata di Rabbi David di Lelow, di cui Buber ci narra: "Poi rise una terza volta. 'Volete sapere', disse, 'perché rido? Io rido di Dio (*Ich lache Gott an*), perché ho accettato il Suo mondo così come esso è (*wie sie steht und geht*)'"⁵¹.

⁵¹ M. BUBER, *Gog und Magog. Eine Chronik*, cit., p.1235; tr. it. cit., p.263.

CADENZA 2

SENSI DI COLPA. COLPA E PECCATO L'UOMO CONTEMPORANEO E IL PENSIERO DI BUBER

La questione sollevata da Buber nel saggio del 1957, *Schuld und Schuldgefühle*, è di grande rilievo: in esso infatti egli rivendica una realtà oggettiva della colpa, che non può essere ridotta alla dimensione soggettiva-psicologica del senso di colpa, ma deve essere riconosciuta ed elaborata nella dimensione ontica, esistenziale ed etica che le compete.

Certo la prima e più evidente prospettiva di questo saggio di Buber è il confronto critico con la psicoanalisi. Come è noto, il 1957 fu un anno particolarmente significativo per il confronto, che Buber aveva già iniziato da molto tempo, con gli psicoanalisti. Durante il suo secondo viaggio negli Stati Uniti, in quell'anno, egli visitò l'Università del Michigan, dove, tra l'altro, ebbe una significativa discussione pubblica con Carl Rogers e visitò la School of Psychiatry di Washington, dove tenne alcune importanti conferenze, una delle quali fu appunto la versione inglese di *Schuld und Schuldgefühle: Guilt and Guilt Feelings*¹. Nella prospettiva del confronto con la psicoanalisi, il saggio in questione può essere ricapitolato in tre punti principali: due di carattere critico e polemico, uno propositivo. Innanzitutto Buber denuncia e rifiuta l'opzione psicoanalitica di ridurre la colpa ad un sentimento soggettivo e meramente psicologico, ad un sintomo nevrotico generato dalla censura di un Super-io, rappresentativo di istanze sovraperpersonali, parentali o sociali, come avviene nella prospettiva di Freud, o ad un fenomeno, anch'esso meramente psicologico, pertinente il processo solipsistico dell'individuazione, secondo la prospettiva di Jung. In secondo luogo, di conseguenza, Buber stigmatizza l'impostazione della terapia psicoanalitica in generale, che mira unicamente a liberare il paziente dal sintomo del senso di colpa, in vista di un risultato puramente eudemonistico, cioè del benessere psichico, senza affrontare affatto il problema della elaborazione della colpa e della conquista dell'integrità esistenziale della persona. Infine egli propone agli psicoterapeuti, pur senza abbandonare i limiti della propria professione e

¹ In quell'occasione Buber lesse anche due altre importanti conferenze su *Elements of the Interhuman* (originale in tedesco: *Elemente des Zwischenmenschlichen*, 1954) e su *Distance and Relation* (originale tedesco: *Urdistanz und Beziehung*, 1950): le tre conferenze, insieme al protocollo del seminario tra Buber e Rogers (*Dialogue between Martin Buber and Carl R. Rogers*) e ad altri tre saggi (*What Is Common to All, The Word That Is Spoken, Man and His Image-Work*), furono raccolte da Maurice Friedman nel volume *The Knowledge of Man. A Philosophy of the Interhuman*, ed by M. Friedman, Harper & Row, New York and Evanston 1965.

senza avventurarsi in pratiche dilettantesche e improvvisate di direzione spirituale e di guida religiosa, di spingersi però al limite della propria professione, là dove il rapporto metodico e deontologico con il paziente non esclude, ma anzi richiede al terapeuta di riconoscere il rapporto tra il sintomo psicologico, l'evento reale e il problema esistenziale della colpa, di farsene in qualche modo carico nella relazione terapeutica, che è pur sempre una relazione interpersonale, e di offrire al paziente l'orientamento verso la risposta che egli può dare al problema autentico, anche quando tale problema non sia interamente riconosciuto fin dall'inizio dal paziente stesso². Scrive Buber: "Il genuino medico dell'anima si pone di fronte a tutto ciò con il sapere postulativo di dovere qui agire in modo contemporaneamente vincolato e svincolato. Certo egli non abbandona mai i suoi metodi, che sono davvero diventati capaci di adattamento, ma laddove, come qui, egli comprende che vi è nella psiche del sofferente l'effetto di una realtà, tra essere umano ed essere umano, tra essere umano e mondo, che è inaccessibile alle categorie psicologiche, egli riconosce il confine posto qui al suo metodo e riconosce poi che il fine della guarigione è mutato, perché è per lui mutato il contesto della malattia, il luogo della malattia nell'essere. Se il terapeuta riconosce questo, allora tutto ciò che gli compete diventa più difficile, molto più difficile – e tutto diventa più reale, radicalmente reale"³. Con ciò Buber non intende affidare allo psicoterapeuta il compito di "procurare una salvezza" per l'uomo nella colpa, nemmeno quello di indicargli la via della salvezza, ma, pur restando nell'ambito del proprio compito e del proprio metodo di "guarigione", di condurre il paziente a quel "posto di osservazione" (*Warte*)⁴, dal quale egli può scorgere da sé la via autentica e decidere di percorrerla. Tale "posto di osservazione", come vedremo, è, secondo Buber, la "coscienza" (*Gewissen*).

Come ho dichiarato all'inizio, l'oggetto delle considerazioni seguenti non è questo confronto critico con la psicoanalisi (che ho qui ricapitolato per sommi capi), sebbene esso rappresenti l'occasione e il motivo principale e più evidente del saggio di Buber e occupi buona parte di esso. Ciò che mi

² Cfr. M. BUBER, *Schuld und Schuldgefühle*, in IDEM, *Werke*, Bd. 1.: *Schriften zur Philosophie*, Kösel-Lambert Schneider, München-Heidelberg 1962, pp.483-485; tr. it. di L. Bertolino, Apogeo, Milano 2008.

³ M. BUBER, *Schuld und Schuldgefühle*, cit., pp.481s.; tr. it. cit., p.5. Buber aveva già sollevato questo problema nel progetto per una conferenza: *Von der Verseelung der Welt*, del 1923 (cfr. M. BUBER, *Nachlese*, Lambert Schneider, Heidelberg 1966, p.155); l'aveva ripreso nella *Geleitwort* al libro di Hans Trüb, *Heilung aus der Begegnung*, del 1952 (cfr. *ibi*, pp.139-145), che egli stesso ricorda in *Schuld und Schuldgefühle*, cit., p.482; tr. it. cit., p.5; e lo ripropose altre volte nei suoi incontri con gli psicoanalisti, durante il viaggio del 1957 (cfr. *Das Unbewußte*, in M. BUBER, *Nachlese*, cit., p.183; *The Martin Buber – Carl Rogers Dialogue. A new Transcript with Commentary*, ed by R. Anderson and K. N. Cissna, State University of New York Press, Albany 1997).

⁴ M. BUBER, *Schuld und Schuldgefühle*, cit., p.485; tr. it. cit., p.7.

interessa qui è invece considerare il tema stesso: la colpa, la sua realtà ontica ed esistenziale, la via della sua elaborazione autentica.

In ciò mi sento autorizzato da Buber stesso, che in questo saggio si muove su ambedue i piani: nella prima parte infatti, come si è detto, egli sviluppa le sue osservazioni critiche sulla psicoanalisi, sui suoi difetti e sui suoi limiti, ma anche sulla necessità che lo psicoterapeuta superi tali limiti; nella seconda parte, invece, ci offre l'abbozzo di una teoria della colpa esistenziale e dell'elaborazione di essa, con riferimenti ai due casi letterari di Stawrogin, ne *I demoni* di Dostojewskij, e di Josef K., ne *Il processo* di Kafka. La cerniera tra queste due dimensioni è il paragrafo centrale del saggio, il § 4, nel quale Buber distingue tre diverse sfere (del diritto, della coscienza e della fede) dell'elaborazione della colpa e privilegia una di esse, quella della coscienza, per la propria considerazione. Quest'ultimo argomento costituisce il vero e proprio punto di passaggio tra le due differenti dimensioni del discorso in quanto esso stesso viene presentato con un doppio significato. Buber infatti lo propone come indicazione per il terapeuta a non avventurarsi nella sfera del diritto e in quella della fede, nelle quali non ha né competenza né legittimità ad entrare, e come consiglio a tener conto della sfera della coscienza come luogo del "senso di colpa autentico"⁵ e quindi della elaborazione della colpa, di cui il terapeuta deve "essere a conoscenza" (*wissen*)⁶, per condurre il paziente in vista di essa. Ma poi, nel seguito del discorso, questa selezione dell'unica sfera della coscienza non resta un mero consiglio metodologico e deontologico per lo psicoterapeuta, ma costituisce la scelta preventiva di un'analisi filosofica della autentica elaborazione della colpa. E' per questa seconda dimensione che il saggio assume un rilievo filosofico, così che Buber stesso lo ritiene degno di figurare nel volume dei propri *Schriften zur Philosophie*, nei *Werke*.

Vi è infine un tratto di questa dimensione filosofica del saggio di Buber che intendo tenere presente e discutere con particolare attenzione: la sua preoccupazione di presentare un'analisi dell'argomento confacente all'uomo contemporaneo⁷. Questa preoccupazione di rivolgersi all'uomo contemporaneo è, del resto, una caratteristica essenziale di tutta l'opera di Buber: di tutta la sua filosofia, ma anche della sua riproposizione del chassidismo, della sua *Verdeutschung* della Bibbia e della sua riflessione su di essa. Buber ha sempre inteso l'intero suo lavoro intellettuale come la riflessione di un uomo profondamente coinvolto nell'esperienza esistenziale, sociale, storica e politica del proprio tempo, offerta ai suoi contemporanei

⁵ *Ibi*, p.481; tr. it. cit., p.5.

⁶ *Ibi*, p.488; tr. it. cit., p.9.

⁷ Cfr. *ibi*, pp.486, 492, 493, 500; tr. it. cit., pp.8, 12, 16s.

come contribuito al tentativo di comprendere la propria condizione umana e di scorgere la propria via individuale e storica. Per questo motivo egli è stato ed è riconosciuto, non solo come un teorico, ma come un maestro.

Certo l'“uomo contemporaneo”, a cui Buber si rivolse, fu ovviamente l'uomo *a lui* contemporaneo, cioè l'uomo della cultura europea della prima metà del '900. Non si può negare, però, che dopo la seconda guerra mondiale e con l'avvento della società tecnologica, la cultura occidentale abbia subito radicali cambiamenti e che l'uomo di questa cultura (che noi oggi chiamiamo postmoderna) abbia mutato in profondità, non solo il proprio modo di vivere e di pensare, ma le stesse categorie fondamentali della propria comprensione della realtà. Negli anni '50, in cui Buber scrive questo saggio, già alcuni si erano accorti di tali cambiamenti radicali e tentavano di interpretarli adeguatamente (per fare un unico esempio, si pensi ai francofortesi). Buber fu capace di accorgersi di tali mutamenti e di ripensare in modo adeguato le proprie analisi? Attenendomi quasi unicamente a quanto egli scrive nel saggio in argomento, cercherò di mostrare che egli percepì la necessità di un adattamento, ma la risolse in una direzione poco convincente e che proprio ciò che egli lasciò da parte del suo pensiero precedente sarebbe stato più adeguato per formulare una proposta, forse inattuale dal punto di vista del consenso culturale, ma valida come indicazione critica per l'uomo di oggi⁸.

La scelta di Buber di escludere dalla considerazione della colpa le sfere del diritto e della fede e di privilegiare la sfera della coscienza potrebbe essere attribuita a motivi di opportunità, dovendo egli rivolgersi a un uditorio formato da psicoanalisti, tenuto alla neutralità rispetto alla sfera giuridica e ideologicamente prevenuto nei riguardi della sfera religiosa. Tuttavia, pur non escludendo che tale motivo di opportunità fosse reale, non possiamo pensare che un filosofo franco e coraggioso come Buber potesse permettere che esso determinasse le sue opzioni filosofiche. Possiamo invece pensare, almeno in via di ipotesi, che tale scelta sia risultata da un effettivo tentativo di produrre una riflessione fedele alla condizione dell'uomo contemporaneo. Certo Buber riconosce che fra le tre sfere suddette “si istituiscono talvolta relazioni degne di nota”⁹ e, proprio alla conclusione del saggio, accenna ad una così essenziale dipendenza reciproca tra la sfera della coscienza e la sfera della fede, per il credente, che egli “non può mai affidarsi esclusivamente a una di esse”¹⁰. Tuttavia egli considera di fatto solo la sfera “mediana”¹¹ della

⁸ Ciò vale, come ho detto, solo in riferimento al saggio qui considerato. Per dare alla mia valutazione un significato più ampio e generale sarebbe necessario un esame più approfondito degli scritti di Buber degli ultimi anni, che non posso né intendo qui fare.

⁹ *Ibi*, p.487; tr. it. cit., p.8.

¹⁰ *Ibi*, p.502; tr. it. cit., p.18.

¹¹ *Ibi*, p.488; tr. it. cit., p.9.

coscienza: ciò sembra connesso alla sua analisi dell'uomo contemporaneo, come colui che “rifiuta, non soltanto davanti al mondo, ma davanti a se stesso, di occuparsi di un preteso essere colpevole”¹², mentre, d'altra parte, proprio “noi, che viviamo oggi, sappiamo in quale misura siamo diventati colpevoli in senso storico e biografico”¹³. La scelta di Buber sembra insomma determinata dalla decisione di affrontare, comprendere e superare il “nichilismo di principio in forma esistenzialistica”¹⁴ dell'uomo contemporaneo con un richiamo, anch'esso esistenzialistico, alla coscienza¹⁵. Il termine “coscienza” potrebbe superficialmente apparire una concessione al linguaggio della psicoanalisi, esso invece non lo è affatto: è al contrario lo strumento della rivendicazione di una dimensione esistenziale, irriducibile a quella psicologica. Ciò è attestato dalla continua opposizione da parte di Buber alle categorie psicoanalitiche di “conscio” (*Bewußtsein*) e “inconscio” (*Unbewußte*), “Io” e “Super-io”, di categorie completamente diverse fondate appunto su quella di “coscienza più grande” (*größeres Gewissen*)¹⁶, “coscienza divenuta completamente personale” (*ganz personhaft gewordenes Gewissen*)¹⁷, “coscienza in questo senso alto e rigoroso” (*Gewissen in diesem hohen und strengen Sinn*)¹⁸, “grande coscienza” (*großes Gewissen*)¹⁹, “profondità originaria dell'io-con-me-stesso” (*Urtiefe des Ich-mit-mir*)²⁰, “coscienza alta” (*Hochgewissen*)²¹. Ed egli stesso definisce nel saggio questa coscienza esistenziale nel modo seguente: “Per coscienza intendiamo la capacità e la tendenza dell'essere umano di distinguere radicalmente all'interno del proprio comportamento passato e futuro tra ciò che è da approvare e ciò che è da disapprovare”²².

Questa scelta della coscienza come luogo autentico della consapevolezza della colpa e dell'elaborazione di essa e, in ciò, l'opzione esistenzialistica di Buber rappresentano dunque un passo meditato del filosofo, nel quale pare essere determinante la preoccupazione del dialogo con l'uomo contemporaneo. Del resto questa scelta non è improvvisa, né tanto meno

¹² *Ibi*, p.500; tr. it. cit., p.17.

¹³ *Ibi*, p.486; tr. it. cit., p.8.

¹⁴ *Ibi*, p.493; tr. it. cit., p.12.

¹⁵ Del resto i testi letterari a cui Buber fa riferimento nel suo discorso, *I demoni* di Dostojewskij e *Il processo* di Kafka, appartengono a due autori a cui l'esistenzialismo ha dedicato particolare attenzione.

¹⁶ *Ibi*, p.489; tr. it. cit., p.10.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibi*, p.490; tr. it. cit., p.10.

¹⁹ *Ibi*, p.491; tr. it. cit., p.11, e *ibi*, p.498; tr. it. cit., p.15.

²⁰ *Ibi*, p.491; tr. it. cit., p.11.

²¹ *Ibi*, p.494; tr. it. cit., p.13. Cfr. *ibi*, pp.501; tr. it. cit., p.17 (“nell'alto della coscienza” [*auf der Höhe des Gewissens*]) e *ibi*, p.502; tr. it. cit. p.18 (“dall'alto della coscienza” [*von der Höhe des Gewissens*]) e “a partire dalla coscienza alta” [*von dem hohen Gewissen*]).

²² *Ibi*, p.488; tr. it. cit., p.9.

estemporanea. Ripercorrendo a ritroso gli anni precedenti il 1957, possiamo trovare segnali significativi che la precedettero. Ne indicherò qui solo qualcuno: si tratta certamente di indicazioni episodiche, in quanto tali non sufficienti a sostenere una compiuta interpretazione dell'evoluzione del pensiero di Buber; ma si tratta pur sempre di episodi a mio avviso significativi, che possono contribuire ad abbozzare uno sfondo per un'interpretazione del saggio del '57 che ci dia l'occasione di riflettere liberamente a partire da esso.

Nel suo *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*, aggiunto nel 1954 come *Nachwort* ai suoi *Schriften über das dialogische Prinzip*²³, Buber cita tra i rappresentanti della filosofia "libera" (cioè della filosofia "non più radicata esistenzialmente in una realtà di fede")²⁴, che hanno assunto ed elaborato il tema dialogico, Karl Jaspers, eminente figura dell'esistenzialismo (oltre che della psichiatria). Certo Buber critica il pensiero di Jaspers per il riduzionismo consistente nella negazione della realtà del Dio trascendente e nella limitazione entro i confini dell'esistenza umana. Tuttavia egli conclude tale critica con un enigmatico riconoscimento che tale via in un certo senso può riuscire: "Questa filosofia, non più legata alla radice fondamentale di una realtà di fede, per il solo fatto che tutela un'esistenzialità fondamentale della persona che filosofa, crede di poter governare indisturbata nella nuova terra, e nel suo modo vi riesce"²⁵.

Pochi anni prima (nel 1950), nel suo saggio su *Recht und Unrecht. Deutung einiger Psalmen*²⁶, Buber riconosce esplicitamente la "esistenza" come il corrispettivo "nel lessico della filosofia moderna" della "purezza di cuore" e osa anche una traduzione da un lessico all'altro (e proprio a proposito del tema della colpa): "La purezza di cuore è uno stato essenziale: non si è puri, lo si può soltanto diventare, anzi, essenzialmente lo si è solo quando lo si è diventati, e neanche allora si appartiene a un tipo umano. Non è che ai 'malvagi', ai cattivi, si contrappongano i buoni; i 'buoni' non esistono. Esiste però il bene. E il bene, dice il salmista, è: stare vicino a Dio. Egli non dice che quelli che sono vicini a Dio siano buoni. Ma sa senz'altro dire chi siano i cattivi: quelli che ne sono lontani. Nel lessico della filosofia moderna si potrebbe dire che vi sono uomini che non hanno parte all'esistenza, ma non uomini che possiedano l'esistenza. L'esistenza non si può possedere, vi si può

²³ M. BUBER, *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*, in IDEM, *Werke*, Bd. 1.:*Schriften zur Philosophie*, cit., pp.293-305; tr. it. di A. M. Pastore, in M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1993, pp.319-332.

²⁴ *Ibi*, p.300; tr. it. cit., p.326.

²⁵ *Ibi*, p.301; tr. it. cit., p.328.

²⁶ M. BUBER, *Recht und Unrecht. Deutung einiger Psalmen*, in IDEM, *Werke*, Bd. 2.:*Schriften zur Bibel*, Kösel-Lambert Schneider, München-Heidelberg 1964, pp.953-990; tr. it. di T. Franzosi, Gribaudo, Milano 1999.

solo prendere parte. Non si riposa in grembo all'esistenza: vi ci si avvicina soltanto²⁷.

Giungiamo così al saggio del 1950, *Urdistanz und Beziehung*²⁸, a cui dedicheremo qualche attenzione in più. Innanzitutto notiamo un dato storico di una certa rilevanza: come ho segnalato più sopra, esso, in versione inglese, con il titolo *Distance and Relation*, insieme a *Elemente des Zwischenmenschlichen (Elements of the Interhuman)* e a *Schuld und Schuldgefühle (Guilt and Guilt Feelings)*, fu ripreso nel 1957 da Buber per le William Alanson White Memorial Lectures alla School of Psychiatry di Washington²⁹.

Il saggio è noto e discusso. Molti anni fa ne diedi un'interpretazione tesa a minimizzare lo scostamento in esso dalla linea filosofica precedente di Buber e ad evidenziare nonostante tutto la continuità³⁰. Diversi anni più tardi mi espressi in modo più cauto e problematico³¹. Ora invece, alla luce del rapporto con *Schuld und Schuldgefühle* e nel tentativo di rintracciare i precedenti di una ipotetica concessione di Buber all'esistenzialismo, intendo mettere in piena luce la problematica frattura tra questo saggio e la filosofia precedente di Buber. Già Nathan Rotenstreich ha notato che "il pensiero manifestatosi nell'idea di Buber, nel suo periodo più tardo, sulla distanza originaria e la relazione, ci lascia il dubbio se la relazione sia effettivamente così prioritaria nella sfera umana come egli ha sostenuto nei suoi scritti precedenti e più famosi (...). Le tracce di una revisione o di un pensiero posteriore nella sua teoria vengono alla luce da questo, che egli ora parla del 'primo movimento del distanziarsi originario', che sarebbe 'il presupposto del secondo, dell'entrare in relazione'"³². Rotenstreich fa risalire la possibilità di questa svolta nel pensiero di Buber ad un equivoco già presente nella sua filosofia dialogica originaria, cioè nella problematica coesistenza in essa del tema della relazione e di quello del tu innato, del primato della relazione e del presupposto di un io che apre lo spazio per questa relazione. Nella filosofia dialogica di Buber, secondo Rotenstreich, prevale il primato della relazione, tuttavia il tema concorrente soggiace e in *Urdistanz und Beziehung* emerge

²⁷ *Ibi*, pp.982s; tr. it. cit., p.59.

²⁸ M. BUBER, *Urdistanz und Beziehung*, in IDEM, *Werke*, Bd. 1.:*Schriften zur Philosophie*, cit., pp.411-423; tr. it. di A. M. Pastore, in M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., pp.279-292.

²⁹ Cfr. *supra*, p.1.

³⁰ Cfr. A. POMA, *La filosofia dialogica di Martin Buber*, Rosenberg & Sellier, Torino 1974, pp.96ss.

³¹ Cfr. A. POMA, *Saggio introduttivo. La parola rivolta all'uomo occidentale*, in M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di A. Poma, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, pp.33, 280 nota 2, 285 nota 5.

³² N. ROTENSTREICH, *Gründe und Grenzen von Martin Bubers dialogischem Denken*, in *Martin Buber*, hg. von P. A. Schilpp und M. Friedman, W. Kohlhammer, Stuttgart 1963, pp.97s.

con forza³³. Riferendosi a un passo di quest'ultimo saggio ("La distanza originaria fonda la situazione umana, la relazione il divenir uomo in essa")³⁴, Rotenstreich commenta: "Se è lecito introdurre qui la distinzione tra cornice e quadro nella cornice, si potrebbe dire che, nei suoi periodi più tardi, Buber pone la questione della cornice del quadro della vita umana. Il quadro è, come prima, la reciprocità, ma deve essere spiegato mediante la determinazione della sua posizione nella cornice della totalità del mondo e, per favorire questa determinazione della posizione, Buber introduce il concetto del distanziarsi originario"³⁵.

La risposta di Buber a Rotenstreich, nonostante le intenzioni, non confuta l'obiezione, anzi la conferma: "Questo 'primo movimento' [il distanziarsi originario], – scrive Buber, – che una volta ha costituito l'uomo in quanto tale, non è assolutamente un 'atteggiamento riflettente', esso è l'atto originario, l'atteggiamento originario dell'uomo. Esso è anche il presupposto dell'entrare-in-relazione dell'uomo. Più precisamente: ambedue questi atti sono sempre di nuovo propri dell'uomo nella sua distanza originaria: è proprio dell'uomo lasciare nella sua separazione ciò che sta intorno a lui e insieme a lui, come un qualcosa che gli appartiene come oggetto, come esso; ed è proprio dell'uomo, di volta in volta, rivolgersi ad un essente come a ciò che gli sta di fronte, considerando reale tale essente, comunicare con esso come con il suo tu. Con un 'atteggiamento riflettente' io non sono in grado di collegare questo stato originario dell'uomo, senza il quale non vi sarebbe né linguaggio né utensile. L'uomo, io dico, 'è l'ente, attraverso l'essere del quale l'essente viene da esso separato'. Non attraverso riflessioni, ma attraverso l'essere dell'uomo"³⁶. Il presupposto qui ribadito, di tono esistenzialistico anche nel linguaggio, è ben diverso dal presupposto della filosofia dialogica precedente: "Per raggiungere la concezione che fonda l'idea di 'correlazione' (*Zwischen*), non si può più localizzare la relazione tra persone umane come si è abituati, per assuefazione, sia nelle determinazioni interiori degli individui sia nel mondo che abbraccia questi individui e li predetermina, bensì in base a una realtà effettiva 'tra' esse. La 'correlazione' non è costruzione ausiliaria. E' il luogo reale, è il 'supporto' che sostiene ciò che avviene tra le persone. Se essa non ha attirato un'attenzione specifica, lo si deve al fatto che, a differenza dell'essere individuale e del mondo ambiente, essa non presenta un'ininterrotta e indiscussa continuità, ma si costituisce sempre di nuovo, ogni volta, secondo il tipo degli incontri umani"³⁷.

³³ Cfr. *ibi*, p.91.

³⁴ M. BUBER, *Urdistanz und Beziehung*, cit., p.416; tr. it. cit., p.285.

³⁵ N. ROTENSTREICH, *op. cit.*, p.98.

³⁶ M. BUBER, *Antwort*, in *Martin Buber*, hg. von P. A. Schilpp und M. Friedman, cit., p.594.

³⁷ M. BUBER, *Das Problem des Menschen*, in IDEM, *Werke*, Bd. 1.:*Schriften zur Philosophie*, cit., p.405; tr.

Se dunque l'ipotesi, qui rapidamente formulata, di una prospettiva esistenzialistica di Buber nella scelta fatta in *Schuld und Schuldgefühle* di considerare unicamente la sfera della coscienza come luogo del riconoscimento e dell'elaborazione della colpa, è considerata plausibile, allora dobbiamo valutarla, soprattutto alla luce dell'esigenza primaria di un discorso rivolto all'uomo contemporaneo. Certo a buon diritto Buber rifiuta il riduzionismo psicologistico, opponendo agli "spauracchi angoscianti che vengono fabbricati nell'antro dell'inconscio"³⁸, ai sensi di colpa, intesi come mere "interiorizzazioni di rimprovero, tortura e punizione"³⁹, la "colpa esistenziale"⁴⁰, riconosciuta dalla "coscienza alta"⁴¹, dalla "profondità originaria dell'io-con-me-stesso"⁴², cioè da quella "capacità e tendenza", per la quale l'uomo è tale da "diventare a se stesso l'oggetto distaccato sul quale non solo egli può 'riflettere', ma che può ogni volta tanto approvare quanto rigettare"⁴³. Dobbiamo però obiettare francamente che proprio l'uomo contemporaneo ha riconosciuto chiaramente e irreversibilmente l'illusorietà e la fallacia della coscienza e che il tentativo di ricondurlo, per la via esistenzialistica, ad essa è destinato a fallire perché la coscienza è stata definitivamente smascherata come falsa. L'uomo contemporaneo sa e sente di non poter contare sulla sicurezza di una identità originaria del sé, su un soggetto costituito e costituente; egli vive e pensa come io dissolto, distratto, molteplice e separato; e sa perciò che questo io, questa coscienza, non può essere il luogo né il fondamento di nulla. E' certamente vero ciò che Buber nota, cioè che l'uomo contemporaneo, che forse più di ogni altro potrebbe e dovrebbe avere la consapevolezza della colpa, "rifiuta, non soltanto davanti al mondo, ma davanti a se stesso, di occuparsi di un preteso essere colpevole"⁴⁴, ma ciò che qui intendo notare è che, se una via può essere indicata all'uomo contemporaneo per il riconoscimento e per l'elaborazione della colpa, tale via non può essere il ritorno all'illusione della coscienza, del "davanti a se stesso".

La filosofia contemporanea ha ormai ampiamente denunciato la fallacia

it. di F. S. Pignagnoli, Pàtron, Bologna 1972, p.206. Parzialmente citato da N. ROTENSTREICH, *op. cit.*, p.88.

³⁸ M. BUBER, *Schuld und Schuldgefühle*, cit., p.485; tr. it. cit., p.7.

³⁹ *Ibi*, p.490; tr. it. cit., p.10.

⁴⁰ *Ibi*, p.480 *passim*; tr. it. cit., p.4 *passim*.

⁴¹ *Ibi*, p.494; tr. it. cit., p.13.

⁴² *Ibi*, p.491; tr. it. cit., p.11.

⁴³ *Ibi*, p.488; tr. it. cit., p.9. Proprio in questo passo Buber fa esplicitamente riferimento a *Urdistanz und Beziehung*, smentendo così la successiva negazione di un carattere "riflettente" di questa sua prospettiva: cfr. il passo già citato più sopra in M. BUBER, *Antwort*, cit., p.594, risposta all'obiezione di Rotenstreich di essere passato da una posizione della "reciprocità" a una posizione della "riflessione" (cfr. N. ROTENSTREICH, *op. cit.*, p.99; cfr. anche *ibi*, pp.110s.).

⁴⁴ M. BUBER, *Schuld und Schuldgefühle*, cit., p.500; tr. it. cit., p.17.

della coscienza e ne ha elaborato le implicazioni. Tra i numerosi filosofi che hanno partecipato in diversi modi e in diverse direzioni a tale elaborazione, cito qui un solo autore, Paul Ricoeur, oltre che per il valore e per l'originalità del suo pensiero, per due altri motivi. In primo luogo perché egli procede normalmente esplicitando in ampie sintesi le elaborazioni precedenti (tra le quali la psicoanalisi ha per lui un ruolo di primaria importanza), sulle quali innesta il proprio contributo originale, rendendo così evidente il carattere epocale e irreversibile della critica della "coscienza". Egli scrive, per esempio: "il *Cogito* non è solo una verità tanto vana quanto invincibile; bisogna ancora aggiungere che esso è come un posto vuoto, che, da sempre, è stato riempito da un falso *Cogito*. Abbiamo infatti imparato, da tutte le discipline esegetiche e dalla psicoanalisi in particolare, che il *Gewissen*, che si pretende immediato, è in primo luogo 'falso *Gewissen*'; Marx, Nietzsche e Freud ci hanno insegnato a smascherarne gli inganni. Da ora in poi bisogna dunque unire, a ogni riscoperta del soggetto del *Cogito* nei documenti della sua vita, una critica del falso *Gewissen*; una filosofia della riflessione deve essere tutto il contrario di una filosofia del *Gewissen*"⁴⁵. In secondo luogo perché Ricoeur connette strettamente questa sua critica della filosofia della coscienza con la sua altrettanto nota riflessione sulla colpa: ciò rende particolarmente interessante il confronto con il suo pensiero, data l'analogia con il saggio di Buber in oggetto e con le riflessioni che intendo fare su di esso. Scrive, per esempio, Ricoeur: "la colpevolezza (...) è l'interiorità compiuta del peccato; dalla colpevolezza nasce il '*Gewissen*' (...). Ma con l'istanza del '*Gewissen*' nasce anche l'uomo-misura"⁴⁶. Certo Ricoeur svolge la propria riflessione in riferimento ad una prospettiva cristiana, più specificamente paolina, per la quale non può essere confrontato con Buber; tuttavia, pur entro questa differente prospettiva, egli evidenzia alcuni temi interessanti anche per la riflessione sul pensiero buberiano. Intendo qui in particolare il tema della scissione dell'io⁴⁷ e il tema della speranza, cioè della connessione tra colpa e redenzione⁴⁸.

In realtà, mi sembra certo ed evidente che, in *Schuld und Schuldgefühle*, dietro al concetto, così enfaticamente, della coscienza vi sia un tema ben più antico e interessante, che affonda le sue radici nella Bibbia e in tutta la tradizione ebraica: il tema della purezza e dell'unità del cuore. Buber stesso,

⁴⁵ P. RICOEUR, *Le conflit desinterprétations. Essai d'herméneutique*, Éditions du Seuil, Paris 1969, pp.21s.; tr. it. di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, Jaca Book, Milano 1977, p.31. Ricoeur usa naturalmente il termine "*conscience*": la trasposizione nell'equivalente tedesco *Gewissen* è un'iniziativa mia per mantenere la continuità con il contesto.

⁴⁶ P. RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, vol. II: *La symbolique du mal*, Aubier, Paris 1960, p.138; tr. it. di M. Girardet, Il Mulino, Bologna 1970, p.400.

⁴⁷ Cfr., per esempio, *ibi*, pp.137s.; tr. it. cit., p.399.

⁴⁸ Cfr., per esempio, P. RICOEUR, *Le conflit desinterprétations*, cit., pp.426ss.; tr. it. cit., pp.450ss.

come abbiamo visto più sopra⁴⁹, in *Recht und Unrecht*, intende esplicitamente il discorso esistenzialistico come una traduzione moderna di questo tema antico. Tale traduzione, però, comporta una grave riduzione: la limitazione, appunto, della riflessione alla sfera della coscienza, senza riferimento alla sfera del diritto e alla sfera della fede. Eppure il riferimento al tema della “unità del cuore” è ben più interessante che non quello al tema della “coscienza” per la riflessione dell’uomo contemporaneo sulla realtà della colpa. Innanzitutto, come Buber stesso dice in quel passo di *Recht und Unrecht*, la purezza del cuore è un compito infinito, ma soprattutto è un compito per l’uomo che comprende se stesso come un “cuore infranto”. Il “cuore infranto” (*lev nishbar v^enidkeh*; nella traduzione di Buber: *gebrochenes, zerschlagenes Herz*) del Salmo 51 (v. 19) è la condizione dell’uomo, che l’uomo contemporaneo può ben riconoscere come propria, assai più che la coscienza⁵⁰. In secondo luogo, solo in cuore infranto, l’io disgregato, può aprirsi all’attesa di una redenzione che gli venga donata: “Crea per me, o Dio, un cuore puro” (*lev tahor b^era-li Elohim*; nella traduzione di Buber: *Ein reines Herz schaffe mir, Gott*) (Sl 51,12).

Se si vuole indicare all’uomo contemporaneo un “posto di osservazione”, dal quale egli possa scorgere la via per il riconoscimento e per l’elaborazione della colpa, tale luogo dovrà permettere di scorgere non solo e non tanto la sfera della coscienza, quanto piuttosto le sfere del diritto e della fede, che nel saggio di Buber vengono invece escluse⁵¹.

Non si può escludere la sfera giuridica per due motivi fondamentali. In primo luogo, essa è la via, il metodo, senza il quale è impossibile riconoscere la dimensione sociale e politica della colpa. Buber stesso ha sempre posto grande attenzione a tale dimensione, continuamente presente, per esempio, nel saggio *Recht und Unrecht*, più sopra citato. Una delle critiche principali rivolte da Buber ad Heidegger, in *Das Problem des Menschen*, è proprio quella di aver recluso la consapevolezza della colpa nell’ambito solipsistico della coscienza, invece di riconoscerne il carattere relazionale nella responsabilità verso un tu trascendente⁵². Anche in *Schuld und Schuldgefühle*

⁴⁹ Cfr. *supra*, pp.118s. Word

⁵⁰ In *Recht und Unrecht* Buber stesso, commentando Sl 73,26 (“Si disfa la mia carne e il mio cuore, la rocca del mio cuore, la mia parte, Dio resta per sempre” [*Verendet mein Fleisch und mein Herz, der Fels meines Herzens, mein Teil, Gott bleibt in die Zeit*]), considera il tema del cuore infranto, anche se lo interpreta solo in senso escatologico come il “disfarsi”, morendo, dell’uomo nell’eternità di Dio (cfr. M. BUBER, *Recht und Unrecht. Deutung einiger Psalmen*, cit., p.983; tr. it. cit., p.59).

⁵¹ Si deve notare che i due luoghi letterari che Buber commenta sono fortemente connotati sia dalla dimensione giuridica (in Kafka si tratta appunto di un “processo”, per quanto assurdo esso sia, e la confessione che Stawrogin ha intenzione di redigere, anche se non è fatta per un tribunale, è pur destinata ad essere resa pubblica) sia della dimensione religiosa (ambedue i personaggi parlano con un prete: anche Buber lo nota, cfr. M. BUBER, *Schuld und Schuldgefühle*, cit., p.496; tr. it. cit., p.14).

⁵² Cfr. M. BUBER, *Das Problem des Menschen*, cit., pp.362-364; tr. it. cit., pp.139-141.

Buber riconosce che “un essere umano è sempre anche colpevole nei confronti degli altri esseri, del mondo, dell’essere che esiste di fronte a lui”⁵³. Per questo motivo egli riconosce che l’elaborazione della colpa comporta necessariamente, oltre all’“autorischiamento” (*Selbsterhellung*) e alla “perseveranza” (*Beharrung*), anche la “espiazione” (*Sühnung*)⁵⁴. Ma l’espiazione non può prescindere dalla dimensione sociale e politica, come Buber stesso fa implicitamente rilevare nella sua critica alla soluzione per via psicoanalitica del caso di Melanie, in particolare alla sua indifferenza verso le persone incontrate nel suo impegno istituzionale di “assistenza sociale”⁵⁵. L’impegno etico verso l’altro uomo non può essere affidato a moti di coscienza contingenti, a simpatie e ad affinità emotive: come ha spiegato Hermann Cohen, colui che mi sta accanto, il *Nebemensch*, può e deve diventare colui a cui sono insieme, il *Mitmensch*, solo per un impegno etico ad eliminare la sua sofferenza, che è in primo luogo sofferenza sociale. Solo in questa dimensione sociale e politica l’espiazione della colpa è veramente lavoro morale e non trasporto di coscienza velleitario e illusorio. Ciò comporta che sin dal primo momento dell’elaborazione della colpa, questa venga riconosciuta nella sua dimensione sociale e politica.

Per questo motivo, in secondo luogo, la dimensione giuridica è irrinunciabile, affinché la confessione della colpa possa aver luogo nella comunità. Anche la comunità è una realtà sempre in primo piano negli scritti di Buber, tanto che sarebbe prolisso elencare tutti i luoghi in cui essa interviene. Per citarne uno tra tutti, ognuno ricorda l’efficace espressione in *Zwiesprache*: “Attendiamo una teofania di cui non conosciamo altro che il luogo, e questo luogo si chiama comunità”⁵⁶. Questa dimensione comunitaria non compare invece in *Schuld und Schuldgefühle*, anzi in questo saggio è esplicitamente esclusa, come elemento delle sfere del diritto e della fede, ma non della sfera della coscienza: “Al processo del rischiaramento corrisponde sul piano del diritto la confessione, sul piano della fede la confessione dei peccati. Il concetto più comune tra i tre è naturalmente, come concetto sociale, la confessione; ciò che qui accade, accade nello spazio pubblico, negli istituti giuridici della società.

La confessione dei peccati viene pronunciata dall’essere umano quando egli, cercando la riconciliazione con Dio, compare indirettamente o direttamente davanti all’istanza assoluta. Può darsi che ciò avvenga nell’espressione corale della comunità, come nel giorno ebraico della

⁵³ M. BUBER, *Schuld und Schuldgefühle*, cit., pp.501s.; tr. it. cit., p.17s.

⁵⁴ Cfr. *ibi*, p.488; tr. it. cit., p.9.

⁵⁵ Cfr. *ibi*, p.483; tr. it. cit., p.6.

⁵⁶ M. BUBER, *Zwiesprache*, in IDEM, *Werke*, Bd. 1.:*Schriften zur Philosophie*, cit, p.180; tr. it. di A. M. Pastore, in M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p.192.

riconciliazione, o nel bisbiglio all'orecchio del confessore da parte di colui che si confessa, o invece nella solitudine che pensa se stessa come stare soli davanti a Dio e il proprio discorso come rivolto a Dio: chi confessa è sempre sottratto alla pubblicità anonima della società, ma non è affatto abbandonato a sé. Egli ha una persona che sta di fronte, che ascolta la sua confessione, che gli risponde, che lo 'perdona' (presso gli ebrei in un concorso significativo con colui nei confronti del quale egli si è reso colpevole).

Le cose stanno in altro modo nel primo dei tre processi nell'azione della grande coscienza, nel processo del rischiaramento. Qui l'essere umano osa rischiarare la profondità di una colpa che egli ha sì riconosciuto per ciò che è, ma non ancora nella sua essenza e nel suo senso per la vita. *Ciò che ora gli tocca non può compiersi in nessun altro spazio che nella profondità originaria dell'io-con-me-stesso* ed è proprio questo spazio che deve venire rischiarato. La confessione significava un dialogo con i rappresentanti della società, che controbattono da giudici secondo il diritto penale; la confessione dei peccati significava un dialogo con la persona divina assoluta, che dal suo mistero replica in modo misterioso; il rischiaramento dell'essere, nei suoi momenti più reali, non è neppure più un monologo, tanto meno, poi, un reale conversare insieme di un 'Io' con un 'Super-io': ogni linguaggio viene meno e ciò che avviene è il muto brivido dell'essere-se-stesso⁵⁷.

E' nota la diffidenza di Buber per la dimensione istituzionale in ogni campo, il suo sospetto per ogni strutturazione oggettivante, che possa costituire un ostacolo alla libera realizzazione dell'evento nella sua assoluta novità e unicità, tuttavia la rinuncia allo spazio della comunità, che comunque implica una qualche forma di istituzionalità, giuridica, liturgica o di altra specie (anche la comunità carismatica, come quella chassidica, che Buber prende a modello, infatti, non può fare del tutto a meno di una dimensione istituzionale), significa la negazione del luogo per la confessione e per l'elaborazione della colpa, o meglio la sua sostituzione con il luogo illusorio della coscienza.

Su questo punto mi sembra opportuno ricordare la sapiente lezione di Hermann Cohen, il quale, già all'inizio del secolo passato, aveva riconosciuto l'illusorietà del *Gewissen* come luogo della confessione della colpa. Egli scriveva: "Il tribunale è dunque la *coscienza (das Gewissen)*! Ma allora avremmo trovato l'istanza di fronte alla quale l'individuo può sorgere e deve sussistere nel suo peccato – a che scopo dunque anche il tribunale in Dio?

Se la coscienza fosse un concetto sufficientemente corretto, non vi sarebbe mai stato bisogno dell'etica filosofica. La coscienza è un demone che ognuno ha in comune con Socrate. Ma Socrate stesso non lo ha ritenuto

⁵⁷ M. BUBER, *Schuld und Schuldgefühle*, cit., pp.491s.; tr. it. cit., p.11; il corsivo è mio.

sufficiente e ha invece aperto la strada per un'etica"⁵⁸.

Superando quindi l'istanza enigmatica della coscienza, nella sua ampia elaborazione critica del superamento del sacrificio e del recupero del suo significato etico-religioso nella tradizione ebraica, nell'interpretazione dell'elaborazione della colpa nella festa di Yom Kippur, Cohen pone in evidenza l'importanza della comunità. Egli scrive: "La via del procedimento giuridico ci addita la via giusta nell'autoconfessione della colpa (...). Ma dove si può trovare un'analogia con il procedimento giuridico? La conversione resterebbe una mera espressione di esortazione e anche con la confessione della colpa non si procederebbe verso la realizzazione attiva, se la confessione non potesse appoggiarsi a un'istituzione pubblica della cultura. Esiste una tale istituzione pubblica per la religione dell'individuo?"

A questo punto sorge per noi il problema del *servizio divino* (...). [II] peccato non è però per l'uomo una stazione terminale, bensì soltanto l'inizio che sempre si ripete della vita nuova che sempre di nuovo si dischiude.

Questo inizio incessantemente nuovo deve pervenire a un'istituzione pubblica; esso non può compiersi soltanto nel silenzio e nel segreto del cuore umano. Il senso di tutte le istituzioni morali è che esse sostengono l'individuo nel suo lavoro morale. Questo è il senso anche delle formule giuridiche: portare alla formulazione il pensiero della volontà ed essere così di aiuto nell'effettiva realizzazione dell'azione. Una tale realtà effettiva va pretesa anche per la confessione e va cercata in un'istituzione pubblica. A questo *desideratum* corrisponde il servizio divino"⁵⁹.

Tale importanza, riconosciuta da Cohen, alla comunità per l'elaborazione della colpa individuale non è affermata in astratto, ma è riferita a un momento essenziale di tale elaborazione: la redenzione e il perdono. Scrive Cohen: "La conoscenza di sé del peccato è un punto di transizione per la produzione dell'io, ma non è certo la sua conclusione. Questa è costituita dalla riconciliazione, che dipende dalla liberazione dal senso di colpa.

Tale liberazione deve chiaramente essere autoliberazione (...). Tuttavia l'individuo per la sua confessione ha bisogno della comunità e, in questa, del sacrificio. L'istituzione pubblica della comunità deve sostenere l'individuo nella sua maturazione verso l'io (...). E la sua prima testimonianza è l'asserzione: tutto il peccato dell'uomo, nella misura in cui esso può trovare purificazione e dunque non è uscito del tutto fuori dei binari dell'umano, va riconosciuto come *shegagah* [peccato inconsapevole]"⁶⁰. E poco più avanti

⁵⁸ H. COHEN, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, hg. von Benzion Kellermann, Fock, Leipzig 1919; hg. von Bruno Strauss, J. Kaufmann, Frankfurt a.M. 1929; repr. J. Melzer, Köln 1959., p.217; tr. it. di P. Fiorato, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1994, p.294.

⁵⁹ *Ibi*, pp.227s.; tr. it. cit., pp.305s.

⁶⁰ *Ibi*, p.233; tr. it. cit., p.311.

Cohen precisa: “Ma l’uomo non può darsi da sé tale spiegazione, tale rassicurazione dell’uomo rispetto al suo errore; altrimenti danneggerebbe la propria conoscenza di sé. Questa giustificazione può fornirgliela soltanto un’istanza pubblica”⁶¹.

Con il tema del perdono e della redenzione incontriamo la sfera della fede. Come si è visto, anche Buber, in *Schuld und Schuldgefühle*, è consapevole dell’importanza di questa sfera e, in un passo sopra citato, fa anch’egli riferimento all’importanza del “perdono” e alla proclamazione comunitaria di esso nella festa ebraica del “giorno della riconciliazione”, ma relega appunto tutto ciò nella sfera della fede, che non prende in considerazione. Il risultato è però quello di espungere il momento della redenzione dalla considerazione della colpa.

La sfera della fede, la dimensione della redenzione, è imprescindibile nell’elaborazione della colpa, non solo perché essa sola rende possibile la fiducia in un esito positivo di tale elaborazione, ma anche perché in essa l’identità dell’io, l’unità del cuore, può avere un significato anche per il soggetto disgregato, per il cuore infranto, non nel senso dell’enigmatica identità profonda della coscienza, ma nella direzione infinita del compito e dell’anelito (*Sehnsucht*), cui corrisponde la fiducia (*Vertrauen*) nella bontà redentiva di Dio. Questo significa la trasformazione, per l’uomo, della colpa nel peccato davanti a Dio. Anche su questo Hermann Cohen ha fornito un chiarimento di fondamentale importanza. Nel suo considerare il peccato “in modo puramente metodico come mezzo per scoprire l’uomo come io e dunque come vero individuo”⁶², egli mette nella giusta luce la correlazione tra peccato e redenzione: “Nel senso della teodicea si potrebbe dire che il peccato diviene comprensibile per il fatto che Dio lo rimette”⁶³.

“Peccato” è il nome con il quale l’uomo riconosce la propria colpa davanti al Dio redentore. La confessione del peccato è certamente il primo momento necessario per l’autoliberazione dell’uomo, ma allo stesso tempo questa è possibile solo alla luce della redenzione divina. La confessione del peccato è il riconoscimento della colpa redenta, senza il quale il lavoro dell’autoliberazione, del pentimento e dell’espiazione non sarebbe possibile, poiché gli mancherebbe l’orizzonte della speranza. Nel 1915, in *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Cohen scriveva una pagina assai lucida sulle implicazioni della rinuncia della cultura a lui contemporanea alla dimensione della fede nella considerazione della colpa: “E’ un grosso errore della cultura moderna il fatto che essa consideri gli argomenti della religione

⁶¹ *Ibi*, p.234; tr. it. cit., p.312.

⁶² H. COHEN, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, cit., p.210; tr. it. cit., p.287.

⁶³ *Ibi*, p.243; tr. it. cit., p.321.

come materiale invecchiato e materiale storico della mitologia. La reazione a questi pregiudizi di una cultura unilaterale si mostra perfino nella ristretta attività della filosofia. Il *pessimismo*, questo ostacolo alla vera etica, non avrebbe potuto propagarsi in questo modo e degenerare in fanatismo ed oscurantismo, se la speculazione religiosa all'interno dei suoi confini etici fosse stata riconosciuta secondo il suo significato scientifico. *Il peccato è un fermento della moralità*, e la fase del peccato attraverso cui passa l'*individuo*, di conseguenza, è un elemento inamovibile nella catena concettuale dell'uomo morale. Ed allo stesso modo il *Dio della remissione*, della *redenzione* e della *riconciliazione* non è certo un mito, ma, nel costituire una necessaria integrazione del Dio dell'etica, rende possibile anche quel travaglio che libera l'individuo, travaglio che senza la meta della grazia perderebbe il *senso della sua via*⁶⁴.

Martin Buber non ha certo ignorato questa verità. Nelle sue opere egli l'ha più volte ribadita, anche se in *Schuld und Schuldgefühle* l'ha lasciata in ombra, nelle sue eccessive concessioni alla prospettiva esistenzialistica della coscienza. Se ripercorriamo i suoi scritti precedenti, ritroviamo facilmente questo tema. E' interessante notare, per esempio, che nel suo scritto già citato del 1950, *Recht und Unrecht*, Buber segnala, proprio come in *Schuld und Schuldgefühle*, la riflessione di Kafka sul Salmo 82, influente sul suo romanzo *Der Prozeß*. Nello scritto del '50, però, Buber aggiunge un giudizio critico riguardante l'assenza in Kafka della prospettiva di fede: giudizio che in *Schuld und Schuldgefühle* egli elimina, o meglio sostituisce con l'esigenza dell'autorischiaramento della coscienza⁶⁵. Scrive Buber infatti, in *Recht und Unrecht*: "Un ebreo nostro contemporaneo, Franz Kafka, con le sue opere ha composto un commento alle premesse di questo Salmo [Sl 82]: alle sue premesse – insisto – non a tutto il Salmo. Kafka descrive il mondo degli uomini come un mondo consegnato agli esseri intermedi, che vi giocano il loro gioco assurdo e perverso. Da Colui che permane ignoto, e che consegnò il mondo nelle loro mani impure, non ci giunge alcun messaggio di consolazione, alcuna promessa. Egli è, ma non è qui.

Ciò che manca nella visione di Kafka, uomo del nostro tempo, è qui, in questo Salmo⁶⁶.

Per porre l'uomo contemporaneo davanti alla sua colpa, dunque, si deve essere consapevoli della sua situazione, del cuore infranto, del soggetto

⁶⁴ H. COHEN, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, IDEM, *Werke*, hg. vom Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar Zürich unter der Leitung von Helmut Holzhey, Georg Olms, Hildesheim/Zürich/New York, Bd. 10., 1996, p.65; tr. it. di G. P. Cammarota, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1996, p.68 (con una lieve modificazione)..

⁶⁵ Cfr. M. BUBER, *Schuld und Schuldgefühle*, cit., pp.499s.; tr. it. cit., p.16.

⁶⁶ M. BUBER, *Recht und Unrecht. Deutung einiger Psalmen*, cit., p.970; tr. it. cit., p.41.

dissolto. Buber stesso, in *Bilder von Gut und Böse*, nel 1953, aveva enunciato due principi importanti, uno dei quali egli ricorda anche in *Schuld und Schuldgefühle*⁶⁷: in primo luogo, che l'uomo conosce il bene e il male sempre solo dall'interno del male⁶⁸; in secondo luogo, che il male non si può fare con l'anima intera, il bene si può fare solo con l'anima intera⁶⁹. Così, in *Schuld und Schuldgefühle*, egli osserva giustamente che la condizione dell'uomo contemporaneo non è quella di Stawrogin, “quella di una certezza terribilmente negativa (‘i valori umani cominciano ad andare a pezzi’)”, ma quella di Josef K., “quella di un’incertezza ancora più terribile (‘vi è ancora, in generale, una connessione di senso e di ordine del mondo con questo nonsenso e con questo disordine del mondo umano?’), un’incertezza che sembra essere derivata da quella certezza negativa”⁷⁰. Allora si può comprendere che il “posto di osservazione” dal quale l'uomo di oggi può trovare la propria via non è la presupposta profondità o altezza della coscienza, ma solo il vuoto della *Sehnsucht*, un vuoto, però, che con la sua stessa presenza può renderlo disponibile ad accogliere la parola che gli viene rivolta: se questa parola è di perdono, essa è capace di rivelare all'uomo la sua colpa e con ciò la via per l'unità del cuore. L'anelito del cuore infranto (“Un cuore infranto e umiliato, o Dio, tu non disprezzi”: Sl 51,19b) e la fiducia nella possibilità di ottenere un cuore puro e unificato (“Un cuore puro crea per me, o Dio”: Sl 51,12a) sono i due poli correlati, tra cui si può muovere il soggetto dissolto che è l'uomo contemporaneo, e solo tra questi due poli egli può riconoscere la propria colpa. Tale riconoscimento, allora, non può essere l’“autorischiamento” di una coscienza che si addentra nei meandri delle proprie solide fondamenta, ma piuttosto la “rivelazione” (*Offenbarung*) che il cuore infranto riceve come dono e come via per la propria unificazione.

Nel suo pensiero più proprio e originale, libero da ogni preoccupazione di adeguarsi agli stereotipi dell'esistenzialismo, Martin Buber ha indicato all'uomo contemporaneo questa stessa via. A testimonianza di ciò, desidero concludere con un breve ma eloquente passo da un suo scritto del 1936, *Der Mensch von heute und die jüdische Bibel*: in questo passo, nel quale già è

⁶⁷ Cfr. M. BUBER, *Schuld und Schuldgefühle*, cit., p.491; tr. it. cit., p.11.

⁶⁸ “Egli conosce l’antiteticità solo trovandosi in essa; e ciò significa *de facto* che la conosce immediatamente di volta in volta dal ‘male’, se vi si trova (poiché secondo l’esperienza e il senso all’uomo può divenire presente il sì nella condizione negativa, ma non il no in quella affermativa); più esattamente: egli la conosce in quanto considera come male lo stato in cui viene a trovarsi trasgredendo l’ordine di Dio e come bene quello in tal modo perduto, e ora irraggiungibile” (M. BUBER, *Bilder von Gut und Böse*, in IDEM, *Werke*, Bd. 1.: *Schriften zur Philosophie*, cit., p.614; tr. it. di A. Guadagnin, Edizioni di Comunità, Milano 1965, pp.22s.).

⁶⁹ “Il male non può esser compiuto con tutta l’anima; il bene può essere compiuto soltanto con tutta l’anima” (*ibi*, p.643; tr. it. cit., p.78).

⁷⁰ M. BUBER, *Schuld und Schuldgefühle*, cit., p.494; tr. it. cit., p.13.

chiaramente percepibile l'atteggiamento critico verso la psicoanalisi, la via indicata da Buber non è quella dell'autorischiaramento della coscienza, ma è appunto quella dell'anelito e della fiducia nel dono della rivelazione. Scrive Buber: "Si sperimenta che si osserva in sé improvvisamente un sapere, che ancora mancava e al cui sorgere nulla poteva condurre. La spiegazione con il famoso inconscio, che proviene dalla diffusa superstizione che la cara anima faccia tutto da sé, in fondo non significa nient'altro che: proprio ciò che tu sperimenti come qualcosa che ti è venuto incontro era già sempre lì in te, cioè là dove è tutto e dove non si sa nulla. Una tale cosa è una costruzione provvisoria, utile per l'orientamento psicologico, ma che crolla quando io cerco veramente di pormi su di essa. No, ciò che mi è accaduto era proprio l'alterità, l'essere afferrato dall'altro. Nietzsche l'ha espresso onestamente: 'Si prende, non si chiede chi dà'. Ma io penso che l'importante, prendendo, è proprio sapere che uno dà. Chi prende ciò che gli viene dato e non sperimenta il dare del donatore non riceve e il dono si trasforma in rapina. Ma se sperimentiamo il dare, allora sperimentiamo che la rivelazione esiste. E ci incamminiamo per la strada sulla quale la nostra vita e la vita del mondo ci si svela come un linguaggio di segni, la strada d'accesso. Su di essa incontreremo ciò che è grande, che è dello stesso tipo di ciò che è piccolo"⁷¹.

⁷¹ M. BUBER, *Der Mensch von heute und die jüdische Bibel*, in IDEM, *Werke*, Bd. 2.: *Schriften zur Bibel*, cit., p.857.

CADENZA 3

“DAL MURO SPECCHIETTO FAVELLA” LA MENZOGNA DELLA COSCIENZA BORGHESE E L’ERRARE DEL SOGGETTO INFRANTO

La coscienza è l’istanza suprema nella quale il soggetto borghese si conosce e si riconosce, si esamina e si valuta, si giudica e si giustifica. Tale istanza è generalmente riconosciuta e accettata senza discussione né dubbio: essa è la fonte ultima e autoritativa della verità su se stessi, alla quale ogni altra autorità, sia essa la legge giuridica, morale o divina, deve sottomettersi. Nella cultura borghese ogni individuo si riconosce obbligato dalle leggi solo se quanto esse gli prescrivono è approvato dalla sua coscienza e si sente legittimato a trasgredire tali prescrizioni se ciò avviene “secondo coscienza”.

Che cos’è questa coscienza? La sua immagine generalmente riconosciuta come appropriata è lo specchio. La coscienza è uno specchio, nel quale il soggetto si riflette, il che significa: si guarda e si mira, certo di ottenere da esso un’immagine veritiera di sé. Ma è anche uno specchio che si può e si deve interrogare, per averne un giudizio di conferma e di giustificazione. Il soggetto che si riflette nello specchio della propria coscienza è significativamente descritto nella notissima favola dei fratelli Grimm *Biancaneve* (*Schneewittchen*). La Regina della favola, matrigna di Biancaneve, interroga lo “specchio magico”¹: “Dal muro, specchietto, favella:/ nel regno chi è la più bella?”². Ella domanda dunque allo specchio di rivelarle la verità su se stessa, anche se la domanda è retoricamente generica, e ottiene in risposta un giudizio di conferma: “Nel regno, Maestà, tu sei quella”³. Questo strano specchio, magico appunto, fa dunque ciò che nessun altro specchio può fare: non riflette semplicemente un’immagine, ma formula un giudizio. Ciò è possibile perché lo stesso soggetto che si riflette è già esso giudicante: si guarda per essere confermato; in realtà anche questo specchio non gli dà altro che un’immagine, l’immagine del proprio giudizio su di sé. E’ questa dunque una situazione ben differente da quella dei tanti “specchi del principe” della cultura medievale, nei quali il soggetto è sottomesso, spesso suo malgrado, ad un esame e ad un modello effettivamente esterno, che lo giudica e lo ammonisce; qui l’istanza di fronte alla quale il soggetto si esamina è solo apparentemente esterna, in realtà si tratta del falso dialogo tra

¹ BRÜDER GRIMM, *Kinder- und Hausmärchen*, nach der Großen Ausgabe von 1857, textkritisch revidiert, kommentiert und durch Register erschlossen, hg. von H.-J. Uther, Eugen Diederichs Verlag, München 1996, 1. Band, p.262; tr. it. di C. Bovero, Einaudi, Torino 1951, p.185.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

il soggetto e se stesso, di un solipsismo, dunque, mascherato da dialogo.

Anche quando, come nella favola, lo specchio rimanda un'altra immagine, antagonista, non si tratta in realtà effettivamente di un altro, ma di un *alter ego*, che non è visto e riconosciuto nella sua differenza, ma è solo considerato come un doppio rivale, che, per il solo fatto di esistere, pretende di porsi al posto del soggetto, quindi di annientarlo, e che pertanto deve essere annientato. La Regina interroga lo specchio nello stesso modo di sempre, ma riceve una risposta diversa: "Regina, la più bella qui sei tu, / ma Biancaneve lo è molto di più"⁴. Biancaneve viene rispecchiata come l'"altra da te" (*als Ihr*), l'altro incompatibile, intollerabile, il doppio antagonista, la rivale che deve essere annullata con violenza, perché il suo stesso esistere è violenza, dalla quale il soggetto è minacciato nella propria identità. Questo carattere di *alter ego*, che svuota l'altro di qualunque personalità propria e lo riduce al doppio rivale è ancora più esplicito nella risposta dello specchio, quando la Regina, che ha ormai fallito tutti i tentativi di eliminare Biancaneve e deve quindi soccombere alla rivale, deve essere negata da essa, interroga lo specchio per l'ultima volta: "ella [la regina] andò allo specchio e disse: 'Dal muro, specchietto, favella: / nel regno chi è la più bella?'. Lo specchio rispose: 'Regina, la più bella qui sei tu; / ma la sposa [die junge Königin, letteralmente: la giovane Regina] lo è molto di più'"⁵.

Questo specchio magico della coscienza, però, bisogna saperlo interrogare: ciò che esso risponde è la verità borghese, solo se l'interrogante è effettivamente un borghese e l'interroga in modo appropriato. Lo specchio è capace di riflettere e di confermare l'identità del soggetto, ma tale soggetto deve possedere un'identità e volerla confermare, perciò deve rifuggire ogni dispersione, selezionare l'identico mediante la rimozione e la fissazione ossessiva e, ovviamente, organizzare tale identità intorno al suo stesso nucleo, a ciò che costituisce l'identità borghese, cioè intorno al lavoro, all'attività economica, alla proprietà. E' molto interessante a questo proposito il rapporto difficile e conflittuale che si instaura permanentemente tra i due fratelli Thomas e Christian, nei *Buddenbrooks* di Thomas Mann. Essi compaiono insieme⁶ e nel corso dell'opera sono in un continuo confronto conflittuale, poiché Thomas non può appunto accettare, anzi disapprova apertamente la "falsa" coscienza che ossessiona Christian. Parlando di Christian con la sorella Tony (Antonie), Thomas è esplicito: "'Capisco' osservò Tom 'capisco benissimo quello che vuoi dire, Tony. Christian è senza tatto... non so se mi

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibi*, p.271; tr. it. cit., pp.190s.

⁶ Cfr. Th. MANN, *Buddenbrooks. Verfall einer Familie*, in IDEM, *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1960-74, Bd.1., p.16; tr. it. di M. Marianelli, Arnoldo Mondadori, Milano 1980, p.8.

esprimo bene. Gli manca qualche cosa che si potrebbe chiamare l'equilibrio, l'equilibrio personale. Da una parte non è capace di contenersi di fronte alle indiscrete ingenuità degli altri... Non ha la forza di resistenza sufficiente, non sa passarci sopra e perde ogni ritegno. D'altro canto però perde questo ritegno anche in un altro modo: mettendosi a spifferare tutto nel modo più antipatico, mettendo a nudo il suo cuore. Qualche volta ti fa venire i brividi. Non è forse come quando si parla nel delirio della febbre? Chi vaneggia è proprio così, privo di controllo e di riguardi. Vedi, il fatto è che Christian si occupa troppo di se stesso, di ciò che avviene nel suo intimo. Talvolta lo prende una vera mania di rivelare e di esporre i più minuti e più profondi di quei fatti intimi... fatti dei quali la persona ragionevole non si occupa nemmeno, non vuol saperne nulla, per la semplice ragione che non si sentirebbe di comunicarli. C'è molta spudoratezza in quella mania di comunicare (...). Ti dirò una cosa, continuò dopo una pausa, buttando la sigaretta nella stufa attraverso lo sportello di ferro battuto. 'Anch'io ho riflettuto su questa angosciosa, vanitosa, curiosa preoccupazione di sé, perché una volta avevo anch'io questa inclinazione. Ma mi sono accorto che rende distratti, inetti al lavoro, senza spina dorsale... E questa spina dorsale, cioè l'equilibrio, è quello che più conta per me. Ci saranno sempre uomini che hanno il diritto di occuparsi di se stessi, di osservare minutamente i propri sentimenti, cioè i poeti, i quali sanno esprimere con bellezza e sicurezza la loro vita interiore privilegiata, e possono arricchire così il mondo sentimentale degli altri. Ma noi, cara mia, siamo sempre commercianti, le nostre osservazioni personali contano ben poco. A fatica riusciamo a dire che gli strumenti che si accordano nell'orchestra ci procurano un insolito godimento e che qualche volta non osiamo voler inghiottire... Sarebbe meglio, perdio, metterci a lavorare e rendere come hanno reso i nostri predecessori...''⁷.

Il soggetto che perde di vista la propria identità, secondo Thomas, si disperde nella follia e nell'allucinazione, perde "l'equilibrio personale", "vaneggia" "come quando si parla nel delirio della febbre". Si tratta qui della grande paura borghese della follia. La "sragione", per usare il termine di Foucault⁸, che sempre sussiste minacciosa al limite della ragione, è per la cultura borghese essenzialmente allucinazione, tutte le altre patologie psichiche non fanno paura al soggetto borghese, poiché egli ha imparato ad accoglierle nel dominio accettabile di ciò che chiama "ragione" e anzi a farne buon uso per rafforzare la propria identità. L'allucinazione consiste nello scambiare per realtà ciò che non lo è, e la realtà è definita dalle condizioni materiali dell'esistenza borghese, appunto dal lavoro, dall'attività economica

⁷ *Ibi*, pp.264ss.; tr. it. cit., pp.208s.

⁸ M. FOUCAULT, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, Paris 1961.

e dalla proprietà. Su queste condizioni oggettive il soggetto deve interrogare la propria coscienza, ogni altra introspezione porta all'allucinazione, al vaneggiamento e alla perdita della propria identità. All'osservazione di Thomas che è meglio misurare se stessi e trovare giustificazione sull'unico metro del lavoro e del rendimento, la sorella Tony risponde in modo singolarmente simile allo specchio della Regina della fiaba, cioè misurandosi con i rivali: "E' vero, Tom, sono della stessa opinione. Quando penso che quegli Hagenström prosperano sempre più..."⁹.

Thomas ha paura di Christian così come la ragione borghese ha paura della "sragione", che è il suo doppio, la minaccia sempre incombente alla sua identità, costruita e difesa a fatica mediante la rimozione e la fissità ossessiva. Thomas confessa a Christian: "Sono diventato quello che sono (...) perché non volevo diventare come te. Se ti ho evitato nell'intimo, l'ho fatto perché dovevo stare in guardia di fronte a te, perché il tuo carattere rappresenta un pericolo per me"¹⁰.

Christian è il soggetto privo di equilibrio, che vaneggia, che preferisce il mondo dissipato, illusorio, del teatro a quello serio ed equilibrato, reale, del lavoro. Così lo rimprovera Thomas: "Sì, come a teatro. Purtroppo, al café-chantant a fare il buffone, quello sarebbe il tuo posto. Dico sul serio. Sono convintissimo che quello sarebbe l'ideale che hai in mente (...) tu che non hai un'idea... nemmeno un'idea di quel che vuol dire lavorare, tu che riempi la tua vita procurandoti, col teatro, con la poltroneria e con le buffonate, un mondo di sentimenti e di sensazioni che ti diano da fare, che tu possa osservare e coltivare, ed esporre, senza alcun pudore, con le tue chiacchiere..."¹¹. In realtà Christian è molto meno diverso di quanto lo credano i suoi fratelli, Thomas e Tony. Anch'egli è un borghese, anch'egli combatte per formarsi una coscienza che lo rispecchi come identico e lo salvi dalla dissipazione, e fa ciò seguendo proprio il medesimo metodo degli altri, la rimozione e la fissazione ossessiva. Christian è un ipocondriaco per scelta e lo spiega lucidamente a Thomas: "'Oh, Thomas' disse Christian scotendo la testa serio serio e alzando goffamente un indice 'in quanto a questo, vedi, tu non puoi capire a fondo... Il fatto è che, per così dire, bisogna avere la propria coscienza in regola... Non so se ti è mai capitato... Grabow mi ha ordinato una pomata per i muscoli del collo... Bene. Se non la applico, se non me ne servo mi par di essere perduto, mi sento malsicuro e irrequieto e angosciato e non riesco a inghiottire. Quando invece la uso, sento di aver fatto il mio dovere e di essere in regola; allora ho la coscienza tranquilla, sono quieto e

⁹T h. MANN, *op. cit.*, p.266; tr. it. cit., p.209.

¹⁰*Ibi*, p.580; tr. it. cit., p.458.

¹¹*Ibi*, p.320; tr. it. cit., p.253.

contento, inghiotto benissimo. Sai, non credo che sia effetto della pomata... ma il fatto sta che un'idea così, cerca di capirmi, può essere annullata soltanto da un'altra idea, da un'idea opposta... Non so se ti è mai capitato...”¹².

Thomas lo può ben capire, ma non vuole: egli si ritiene saldamente fondato nella coscienza della propria identità, nella quale si rispecchia, e considera con disprezzo la fragilità di Christian, continuamente agitato dai venti dell'apparenza e dell'affabulazione. Non sa, Thomas, che non appena il suo specchio si incrinerà, non appena la sua immagine identica e ben equilibrata si offuscherà, anch'egli sarà esposto alla stessa minaccia di disintegrazione e dovrà riparare, proprio come il fratello, nel metodo maniacale dell'ipocondria. Così lo descrive Mann alla fine del romanzo: “Egli si sentiva vuoto nell'anima e non vedeva più progetti allettanti e lavori avvincenti ai quali dedicarsi con gioia e soddisfazione. Ma il suo bisogno di agire, la sua insofferenza di riposo, la sua attività che era sempre stata fundamentalmente diversa dalla tenace e costante laboriosità dei suoi padri: una cosa artificiosa dunque, un bisogno dei nervi, un narcotico, in sostanza, simile alle sottili e forti sigarette russe ch'egli fumava... quell'attività non lo aveva abbandonato ed egli riusciva meno che mai a dominarla: essa anzi aveva il sopravvento, era diventata un martirio poiché si sciupava in un'infinità di cose futili. Era molestato da mille bagatelle insignificanti che in gran parte riguardavano soltanto l'amministrazione della casa e del suo vestiario, inezie che rimandava annoiato, che la sua testa non era in grado di seguire e coordinare perché vi sprecava riflessioni e tempo inadeguati.

Quella che i cittadini chiamavano la sua ‘vanità’ era aumentata a tal segno che egli stesso aveva cominciato da un pezzo a vergognarsene senza esser capace di liberarsi dalle consuetudini che vi erano collegate. Dal momento in cui, dopo una notte non irrequieta ma passata in un sonno grave e senza ristoro, entrava in veste da camera nello spogliatoio in cui lo aspettava Wenzel, il vecchio barbiere (...) impiegava un ora e mezza a vestirsi (...). La sua toletta era tanto complicata e, nella successione dei particolari, dalla doccia fredda nello stanzino da bagno fino al momento in cui non aveva più un granello di polvere sulla giacca e le punte dei baffi erano passate per l'ultima volta attraverso le schiacce, talmente fissa e sempre la stessa che la ripetizione macchinale di tutti quei gesti lo esasperava. Ciò nonostante non sarebbe stato capace di uscire di lì con la coscienza di aver omesso qualche cosa o di averla eseguita superficialmente, per tema di perdere quel senso di calma, di freschezza, di gioventù che dopo meno di un'ora era già perduto e doveva essere rinnovato alla meglio (...). Quando usciva, la biancheria fresca che aveva indosso, l'impeccabile e distinta eleganza del vestito, la faccia

¹² *Ibi*, p.319; tr. it. cit., pp.252s.

accuratamente lavata, il profumo della brillantina sui baffi e il sapore aspro e fresco del dentifricio gli davano quel senso di soddisfazione e di prontezza col quale l'attore, contento di essersi truccato alla perfezione, si avvia al palcoscenico... Infatti l'esistenza di Thomas Buddenbrook non era molto diversa di quella d'un attore, ma di un attore la cui vita, fino alle inezie più futili e quotidiane, sia diventata una continua rappresentazione, tale da richiedere e logorare senza tregua tutte le sue energie, salvo in alcuni brevi momenti di solitudine e di abbandono”¹³.

Un altro membro della famiglia Buddenbrook, il piccolo Hanno, figlio di Thomas, sfugge alla coscienza borghese, si emancipa dall'immagine della propria identità e forma il proprio soggetto per una via totalmente differente, che dovremo esaminare, perché costituisce un modello interessante del soggetto errante, che considereremo in conclusione. Ma prima vogliamo chiederci se questo concetto della coscienza e l'immagine dello specchio che la raffigura hanno radici nella tradizione occidentale. Sarà facile constatare che nelle due profonde radici della nostra cultura, la tradizione greca e romana, da una parte, e la tradizione del monoteismo ebraico e cristiano, dall'altra, non solo non vi è alcun precedente, ma vi sono al contrario significati e simboli totalmente differenti e dissonanti.

Per quanto riguarda la tradizione greca e romana, non si può non pensare immediatamente al mito di Narciso. Secondo la narrazione di Ovidio, nelle *Metamorfosi*, Narciso, che “sin dalla nascita suscitava amore”¹⁴, viene al mondo segnato dal destino che l'indovino Tiresia gli predice: egli vivrà e conoscerà la vecchiaia solo “se non conoscerà se stesso”¹⁵. Ma Narciso non è capace di conoscere gli altri: una folla di giovinetti e di giovinette lo vorrebbe avvicinare, conoscere e amare, “ma in quella tenera bellezza v'era una superbia così ingrata,/ che nessun giovane, nessuna fanciulla mai lo toccò”¹⁶. Anche la bella ninfa Eco lo ama, vorrebbe incontrarlo, e “uscendo dal bosco, gli viene incontro/ per gettargli, come sogna, le braccia al collo”¹⁷, ma “lui fugge e fuggendo: ‘Togli queste mani, non abbracciarmi!’/ grida. ‘Possa piuttosto morire che darmi a te!’”¹⁸. Eco, distrutta dall'amore non corrisposto, pronuncia la maledizione di Narciso: “Che possa innamorarsi anche lui e non possedere chi ama!”¹⁹. Questo è appunto ciò che avviene quando a Narciso

¹³ *Ibi*, pp.612ss.; tr. it. cit., pp.485s.

¹⁴ “iam tunc qui posset amari”(III 345). Questo passo e i seguenti sono citati da: PUBLIO OVIDIO NASONE, *Metamorfosi*, tr. it. di M. Ramous, Garzanti, Milano 1992.

¹⁵ “Si se non noverit” (III 348).

¹⁶ “sed, fuit in tenera tam dura superbia forma,/ nulli illum iuvenes, nullae tetigere puellae” (III 354s.).

¹⁷ “egressaque silva/ ibat, ut iniceret sperato brachia collo” (III 388s.).

¹⁸ “Ille fugit fugiensque: ‘Manus complexibus aufer!/Ante’ ait ‘emoriar, quam sit tibi copia nostri!’” (III 390s.).

¹⁹ “Sic amet ipse licet, sic non potiat amato!” (III 405).

accade di contemplare se stesso nell'immagine riflessa dallo specchio d'acqua di una fonte: "rapito nel porsi a bere dall'immagine che vede riflessa, s'innamora d'una chimera: corpo crede ciò che solo è ombra"²⁰.

Lo specchio, dunque, non è qui affatto fonte di verità e di conoscenza; al contrario, l'immagine dello specchio è illusione e inganno. In essa Narciso, invece che trovarsi, si perde, invece che diventare cosciente di sé, si inebria e si inganna; l'immagine riflessa nello specchio è narcotico, allucinazione, alienazione per Narciso: "Ingenuo, perché t'illudi d'afferrare un'immagine che fugge?/ Ciò che brami non esiste; ciò che ami, se ti volti, lo perdi!/ Quella che scorgi non è che il fantasma di una figura riflessa:/ nulla ha di suo; con te venne e con te rimane;/ con te se ne andrebbe, se ad andartene tu riuscissi"²¹. Alla ricerca della propria identità, specchiandosi Narciso si sdoppia: "Desidera, ignorandolo, sé stesso, amante e oggetto amato,/ mentre brama, si brama, e insieme accende ed arde"²².

Infine Narciso muore, secondo il suo destino, consapevole finalmente dell'alterità che lo salverebbe, ma incapace di raggiungerla, prigioniero della propria identità: "Io, sono io! L'ho capito, l'immagine mia non m'inganna più!/ Per me stesso brucio d'amore, accendo e subisco la fiamma!/ Che fare? Essere implorato o implorare? E poi cosa implorare?/ Ciò che desidero è in me: un tesoro che mi rende impotente./ Oh potessi staccarmi dal mio corpo!/ Voto inaudito per gli amanti: voler distante chi amiamo!/ Ormai il dolore mi toglie le forze, e non mi resta/ da vivere più di tanto: mi spengo nel fiore degli anni./ No, grave non mi è la morte, se con lei avrà fine il mio dolore;/ solo vorrei che visse più a lungo lui, che tanto ho caro./ Ma, il cuore unito in un'anima sola, noi due ora moriremo"²³. Così Narciso subisce la metamorfosi nella quale si perpetua come la pianta con due fiori.

Pausania trova così incredibile ("del tutto sciocco" (παντάπασιν εὔηθεος), egli dice)²⁴, che qualcuno possa ritenere di vedere se stesso nel riflesso di uno specchio, che introduce la figura di una sorella gemella di Narciso, che egli

²⁰ "dumque bibit, visae correptus imagine formae/ spem sine corpore amat, corpus putat esse, quod umbra est" (III 416s.).

²¹ "Credule, quid frustra simulacra fugacia captas?/Quod petis, est nusquam; quod amas, avertere, perdes!/
Ista repercussae, quam cernis, imaginis umbra est:/ nil habet ista sui; tecum venitque manetque;/ tecum discedet, si tu discedere possis" (III 432-436).

²² "Se cupit inprudens et, qui probat, ipse probatur,/ dumque petit, petitur, pariterque accendit et ardet" (III 425s.).

²³ "Iste ego sum! sensi, nec me mea fallit imago./Uror amore mei, flammam moveoque feroque!/Quid faciam?
Roger anne rogem? Quid deinde rogabo?/ Quod cupio, mecum est: inopem me copia fecit./ O utinam a nostro
secedere corpore possem!/
Votum in amante novum: vellem, quod amamus avesse!/
Iamque dolor vires adimit, nec tempora vitae/ longa meae superant, primoque exstinguor in aevo./
Nec mihi mors gravis est, posituro morte dolores:/ hic, qui diligitur, vellem diuturnior esset!/
Nunc duo concordemur anima moriemur in una" (III 463-473).

²⁴ PAUSANIA, *Periegesis Hellados* IX, 31,7.

amava e che ritiene di vedere nell'immagine riflessa nell'acqua.

Lo specchio, dunque, che nel caso del mito di Narciso non è un manufatto, ma l'acqua di una fonte, non è per nulla l'istanza di verità su se stessi; al contrario è origine di illusione, di narcosi, di perdita di sé. La coscienza della propria identità non è la suprema conferma del soggetto, ma la causa della sua rovina.

Nella tradizione del monoteismo ebraico cristiano la figura dello specchio non ha un significato rilevante, come testimoniano le scarsissime ricorrenze della parola nella Bibbia. Tali ricorrenze inoltre non sono in generale particolarmente significative. Un caso però, un passo molto noto e culturalmente assai influente della I Lettera di Paolo ai Corinzi (13,12), merita di essere attentamente considerato. Scrive Paolo: “poiché ora vediamo in uno specchio in modo oscuro, ma allora vedremo faccia a faccia”²⁵. In questo passo, dunque, lo specchio non rimanda affatto un'immagine vera di ciò che vi si rispecchia, ma, al contrario, un'immagine distorta, oscura, che trasforma la verità in enigma. Dipenderà anche dalla diversa lavorazione degli specchi nell'antichità, ma certo lo specchio non è qui il simbolo della riflessione fedele della verità, ma della confusione, dell'ambiguità e della menzogna.

Si potrebbe tuttavia passare oltre queste considerazioni obiettando semplicemente che in questo passo di Paolo lo specchio non compare come figura della coscienza di sé e che pertanto il significato di questo simbolo non ha a che fare con tale tema. Però non è così: infatti proprio della conoscenza, in particolare della conoscenza di sé, parla Paolo in questo luogo. Il testo infatti continua così: “ora conosco in parte, ma allora conoscerò proprio come sono stato conosciuto”²⁶. Questa seconda parte del versetto esplicita il significato dell'espressione “vedremo faccia a faccia”: non si tratta di un'espressione idiomatica, ma di un concetto preciso: “conoscerò proprio come sono stato conosciuto”. In questa espressione è rivelato il concetto della conoscenza di sé proprio della tradizione che stiamo considerando: il soggetto conosce se stesso solo in quanto è conosciuto da un altro, da Dio.

Non si potrebbe capire l'atteggiamento agostiniano della “confessione” senza fare riferimento a questa idea: non io mi conosco, ma Dio mi conosce; non interrogando me stesso, ma interrogando Dio, io giungo a conoscere me stesso. Può anche essere vero che la mentalità cristiana sviluppa l'esercizio dell'introspezione e dell'esame interiore, ma, in primo luogo, sarebbe utile chiarire quanto ciò sia proprio della cultura cristiana o quanto piuttosto sia

²⁵ “βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐναίνιγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον”; “Videmus enim nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem” (I Cor 13,12a).

²⁶ “ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην”; “nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum” (I Cor 13,12b).

l'assunzione nel cristianesimo di un atteggiamento diffuso nella cultura ellenistica, in secondo luogo, deve essere chiaro che, per la cultura cristiana, lo sguardo rivolto entro se stessi non rivela immediatamente sé ma un altro, Dio, che solo mi conosce e mi spiega a me stesso.

Le *Confessioni* di Agostino sono senz'altro un documento altamente significativo della concezione cristiana del soggetto. Agostino si confessa davanti a Dio, ma in realtà la situazione che ci si presenta non è quella di un soggetto noto a se stesso che si espone, si dichiara e si spiega a qualcun altro, ma piuttosto quella di un soggetto che si pone davanti a un altro per ottenere da lui la conoscenza e la spiegazione di se stesso. Quando Agostino cita il passo di Paolo sopra ricordato, egli commenta: “Confesserò dunque quanto so di me, e anche quanto ignoro di me, perché quanto so di me, lo so per tua illuminazione, e quanto ignoro di me, lo ignoro finché *le mie tenebre* si mutino *quale il mezzodì nel tuo volto*”²⁷. Il soggetto guarda in se stesso, ma sa che non troverà se stesso se non in un altro, che non troverà la verità di se stesso se non riconoscendola nella verità che è altra da sé. Nel suo interno il soggetto trova ciò che egli è, ma che non è veramente: il proprio male, il proprio peccato; solo procedendo oltre egli trova ciò che è veramente, ciò che solo Dio conosce di lui, poiché egli stesso lo pone in lui: il proprio bene. Dio infatti è “più dentro in me della mia parte più interna”²⁸. Egli mi fa conoscere me a me stesso, cioè il mio male e, più in profondo, il mio bene: “A te, Signore, se ai tuoi occhi è svelato l'abisso della conoscenza umana, potrebbe essere occultato qualcosa in me, quand'anche evitassi di confessartelo? Nasconderei te a me, anziché me a te. Ora però i miei gemiti attestano il disgusto che provo di me stesso, e perciò tu splendi e piaci e sei oggetto d'amore e di desiderio, cosicché arrossisco di me e mi respingo per abbracciarti, e non voglio piacere né a te né a me, se non per quanto ho di te. Dunque, Signore, io ti sono noto con tutte le mie qualità. A quale scopo tuttavia mi confessi a te, già l'ho detto. È una confessione fatta non con parole e grida del corpo, ma con parole dell'anima e grida della mente, che il tuo orecchio conosce. Nella cattiveria è confessione il disgusto che provo di me stesso; nella bontà è confessione il negarmi il merito, poiché tu, Signore, benedici il giusto, ma prima lo giustifichi quando è empio. Quindi la mia confessione davanti ai tuoi occhi, Dio mio, è insieme tacita e non tacita. Tace

²⁷ “Confitear ergo quid de me sciam, confitear et quid de me nesciam, quoniam et quod de me scio, te mihi lucente scio, et quod de me nescio, tandiu nescio, donec fiant tenebrae meae sicut meridies in vultu tuo” (X 5,7). Questo passo e i seguenti sono citati da: *Opere di Sant'Agostino*, edizione latino-italiana, a cura della Cattedra Agostiniana presso l' “Augustinianum” di Roma, Parte I: *Libri – Opere autobiografiche*, Vol. I: *Le Confessioni*, testo latino dell'edizione di M. Skutella riveduto da Michele Pellegrino, tr. it. di C. Carena, Città Nuova Editrice, Roma 1965.

²⁸ “interior intimo meo” (III 6,11).

la voce, grida il cuore, poiché nulla di vero dico agli uomini, se prima tu non l'hai udito da me; e tu da me non odi nulla, se prima non lo hai detto tu stesso”²⁹.

Questa impostazione del tutto caratteristica della confessione di sé fonda un metodo così potente ed efficace da non aver confronto in nessun metodo messo a punto dalla psicanalisi. Agostino è alla ricerca del male in se stesso e in questa indagine riesce a risalire, non già nella memoria ma nella sapienza di Dio, non solo alla propria infanzia, ma persino al proprio tempo prenatale³⁰. Non potendo dilungarmi più oltre nell'esame di questa ricchissima opera di Agostino, mi limito soltanto a mettere ancora in luce alcune caratteristiche del soggetto qui protagonista, che sono utili come confronto con il nostro tema generale. Innanzitutto questa conoscenza di sé, che si viene costruendo nella confessione davanti a Dio, è certamente un giudizio (“Tu, Signore, mi giudichi”)³¹, ma un giudizio per la salvezza, non per la condanna del soggetto, per la sua conferma, non per la sua negazione: “Io chi ero mai, com'ero? Quale malizia non ebbero i miei atti, o, se non gli atti, i miei detti, o, se non i detti, la mia volontà? Ma tu, Signore, sei buono e misericordioso; con la tua mano esplorando la profondità della mia morte, hai ripulito dal fondo l'abisso di corruzione del mio cuore”³². Per questo motivo, l'introspezione di Agostino, che porta alla luce tutte le sue miserie, è però pacata, serena: “Dio mio, innanzi a cui evoco ormai pacatamente questi ricordi”³³, “Come remunerare il Signore del fatto che la mia memoria rievoca simili azioni e la mia anima non ne è turbata?”³⁴. Tale introspezione non è una prova eroica per spiriti forti, ma una via di chiarezza per il soggetto debole e fragile: “Ci deridano pure i forti e i potenti; noi, deboli e bisognosi, ci confesseremo a te”³⁵. Infine è importante notare che il soggetto che qui indaga se stesso non

²⁹ “Et tibi quidem, Domine, cuius oculis nuda est abyssus humanae conscientiae, quid occultum esset in me, etiamsi nollem confiteri tibi? Te enim mihi absconderem, non me tibi. Nunc autem quod gemitus meus testis est displicere me mihi, tu refulges et places et amaris et desideraris, ut erubescam de me et abiciam me atque eligam te et nec tibi nec mihi placeam nisi de te. Tibi ergo, Domine, manifestus sum, quicumque sim. Et quo fructu tibi confitear, dixi. Neque id ago verbis carnis et vocibus, sed verbis animae et clamore cogitationis, quem novit auris tua. Cum enim malus sum, nihil est aliud confiteri tibi quam displicere mihi; cum vero pius, nihil est aliud confiteri tibi quam hoc non tribuere mihi quoniam tu, Domine, benedicis iustum, sed prius eum iustificas impium. Confessio itaque mea, Deus meus, in conspectu tuo tibi tacite fit et non tacite. Tacet enim strepitu, clamat affectu. Neque enim dico recti aliquid hominibus, quod non a me tu prius audieris, aut etiam tu aliquid tale audis a me, quod non mihi tu prius dixeris” (X 2,2).

³⁰ Cfr. I 6s.

³¹ “Tu enim, Domine, diiudicas me” (X 5,7).

³² “Quis ego et qualis ego? Quid non mali aut facta mea aut, si non facta, dicta mea aut, si non dicta, voluntas mea fuit? Tu autem, Domine, bonus et misericors et dextera tua respiciens profunditatem mortis meae et a fundo cordis mei exhauriens abyssum corruptionis” (IX 1,1).

³³ “Deus meus, in cuius conspectu iam segura est recordatio mea” (I 16,26).

³⁴ “Quid retribuam Domino, quod recolit haec memoria mea et anima mea non metuit inde?” (II 7,15).

³⁵ “irrideant nos fortes et potentes, nos autem infirmi et inopes confiteamur tibi” (IV 1,1).

scopre la propria identità, ma al contrario, la propria dispersione, frantumazione, erranza, che solo da Dio è riscattata: “quando tu ti spandi su di noi, non tu ti abbassi, ma noi elevi, non tu ti disperdi, ma noi raccogli”³⁶; “Angusta è la casa della mia anima perché tu possa entrarvi: allargala dunque; è in rovina: restaurala”³⁷. Il soggetto, disteso e infranto nel tempo, e quindi nella memoria, noi diremmo nella psiche, riconosce questa sua insuperabile condizione e pone solo in Dio, che è al di sopra del tempo, la speranza del proprio raccoglimento in unità: “Ora i miei anni trascorrono fra gemiti, e il mio conforto sei tu, Signore, padre mio eterno. Io mi sono schiantato sui tempi (*in tempora dissilui*), di cui ignoro l'ordine, e i miei pensieri, queste intime viscere della mia anima, sono dilaniati (*dilaniantur*) da molteplicità tumultuose. Fino al giorno in cui, purificato e liquefatto (*liquidus*) dal fuoco del tuo amore, confluirò (*confluam*) in te”³⁸.

Veniamo ora alla nostra situazione attuale. Mi sembra chiaro e inconfutabile che oggi il concetto borghese della coscienza, pur essendo ancora assai diffuso nel costume, sia ormai culturalmente un ramo secco, che presto o tardi è destinato a cadere e che già ora non porta alcun frutto. La sua linfa è stata inaridita dalla denuncia reiterata del suo carattere illusorio, menzognero e del tutto inaffidabile. Come ha mostrato in modo analitico e convincente Paul Ricoeur, nella sua opera *Le conflit des interprétations*³⁹, i “maestri del sospetto”, Marx, Nietzsche e Freud, hanno ormai smascherato definitivamente la mistificazione della coscienza e hanno inaugurato un'epoca nella quale noi non possiamo né dobbiamo più dare credito ad essa. All'inizio della sua opera Ricoeur riassume brevemente questa tesi, che egli svolgerà analiticamente più avanti: “Bisogna dire in primo luogo che il famoso *Cogito* cartesiano, che si coglie direttamente nella prova del dubbio, è una verità tanto invincibile quanto inutile. Non nego affatto che sia una verità. E' una verità che si pone da se stessa (...). Ma questa verità è una verità vana. È come un primo passo che non può essere seguito da alcun altro passo, fintantoché l'ego dell'*ego Cogito* non ha affatto recuperato se stesso nello specchio dei suoi oggetti, delle sue operazioni e finalmente dei suoi atti. La riflessione è un'intuizione cieca, se non è mediata da quelle che Dilthey chiamava le espressioni in cui la vita si oggettiva (...). La riflessione è l'appropriazione del nostro sforzo di esistere e del nostro desiderio di essere,

³⁶ “Et cum effunderis super nos, non tu iaces, sed erigis nos, nec tu dissiparis, sed colligis nos” (I 3,3).

³⁷ “Angusta est domus animae meae, quo venias ad eam: dilatetur abs te. Ruinosa est: refice eam” (I 5,6).

³⁸ “Nunc vero anni mei in gemitibus, et tu solacium meum, Domine, pater meus aeternus es; at ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio, et tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae, intima viscera animae meae, donec in te confluam purgatus et liquidus igne amoris tui” (XI 29,39).

³⁹ P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Éditions du Seuil, Paris 1969; tr. it. di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, Jaca Book, Milano 1977.

attraverso le opere che di questo sforzo e di questo desiderio sono testimonianza.

Ma il *Cogito* non è soltanto una verità tanto vana quanto invincibile. Bisogna aggiungere ancora che è come un posto vuoto che, da sempre, è stato riempito da un falso *Cogito*. Abbiamo infatti imparato, da tutte le discipline esegetiche ed in particolare dalla psicanalisi, che la coscienza che si pretende immediata è in primo luogo ‘falsa coscienza’: Marx, Nietzsche e Freud ci hanno insegnato a smascherarne gli inganni: Da ora in poi bisogna dunque unire, ad ogni riscoperta del soggetto del *Cogito* nei documenti della sua vita, una critica della falsa coscienza; una filosofia della riflessione deve essere tutto il contrario di una filosofia della coscienza”⁴⁰.

Nella famiglia Buddenbrook vi è una persona che sfugge, seppur con fatica e sofferenza, alla mistificazione e all’oppressione della coscienza borghese. Si tratta di Hanno Buddenbrook, il piccolo figlio di Thomas. Hanno è un bambino debole, fragile, insicuro, incline alla tristezza e al pianto. Egli sopporta dolorosamente l’ostinazione stizzita del padre Thomas, il quale, volendo temprare il suo carattere, gli infligge intenzionali frustrazioni e mortificazioni⁴¹. Hanno intuisce che la strada per raggiungere se stesso non può essere quella proterva della costruzione di un sé identico e volitivo, ma piuttosto quella dell’erranza nelle vicende e nelle esperienze che lo coinvolgono. Per questo egli è affascinato dalla musica e dal teatro. La sua passione per il teatro è mal sopportata dal padre ed è in qualche modo censurata anche dallo zio Christian, che, pur conoscendo bene il fascino del teatro, nel nipote vede il ripetersi del proprio fallimento: “la sua gioia al vedere il teatro delle marionette non era per nulla diversa da quella del nipote”⁴², eppure egli lo ammonisce: “Dai retta a me, caro, non attaccarti troppo a queste cose... al teatro e a cose simili. Non ne vale la pena, puoi credere a tuo zio. Anch’io mi sono sempre interessato troppo a queste cose, e per ciò non sono riuscito a niente”⁴³.

La musica è l’ambito in cui Hanno riesce a liberare il proprio desiderio e a realizzare la propria ricerca del senso. La madre e l’insegnante di musica, l’organista Edmund Pfühl, lo seguono e lo sostengono in questa ricerca. Gerda Buddenbrook, la madre di Hanno, sa per esperienza personale che la musica è una ricerca senza quiete, una *Sehnsucht* che rifiuta la quiete della forma troppo facilmente raggiunta e compiuta, e che sceglie invece l’erranza nella molteplicità e nelle metamorfosi della forma, perché sa che in questo

⁴⁰ *Ibi*, pp.21s.; tr. it. cit., pp.30s.

⁴¹ Cfr. Th. MANN, *op. cit.*, pp.484ss.; tr. it. cit., pp.384s.

⁴² *Ibi*, p.538; tr. it. cit., p.425.

⁴³ *Ibi*, pp.538s.; tr. it. cit., pp.425s.

disperdersi dell'identità sta il senso del comprendere e l'avventura del soggetto. Ella reagisce alle osservazioni critiche del marito, Thomas, su “cotesto sbandierare il ‘valore musicale’”⁴⁴ con parole dure a proposito della tendenza “volgare”⁴⁵ a stare ben incollati all'identità sicura della forma, posseduta come un bene stabile e rassicurante: “di musica in quanto arte non capirai mai nulla, e per quanto tu sia intelligente non comprenderai mai che è qualche cosa di più che un passatempo dopo i pasti e un godimento dell'orecchio (...). Nella musica che cosa ti dà piacere? Lo spirito di un insipido ottimismo... (...) la subita e cortese soddisfazione della volontà appena stimolata... L'andamento del mondo è forse come una bella melodia? Cotesto è idealismo melenso...”⁴⁶.

Hanno invece cerca nella musica proprio l'errare infinito, il modulare tra le tonalità, l'esperire eventi sonori e sentimentali sempre diversi e disparati, in uno sviluppo che si vorrebbe infinito e che si protrae quanto è possibile, rimandando la soluzione. Il signor Pfühl lo comprende e lo incoraggia: “Qualche volta lo guardo negli occhi... e vi leggo tante cose, ma egli tiene le labbra chiuse. Un giorno nella vita, che forse gli farà tenere le labbra sempre più strette, dovrà pure avere una possibilità di parlare”⁴⁷. E Hanno infatti parla, improvvisando al pianoforte e vivendo in tale improvvisazione un vero e proprio *Bildungsroman*: “Poi incominciò una irresistibile vicenda di avvenimenti, dei quali non si sarebbe potuto indovinare né la natura né il significato, una serie di avventure sonore, ritmiche e armoniche, che Hanno non poteva dominare, ma che prendevano forma sotto le sue dita, avventure ch'egli viveva senza averle mai conosciute”⁴⁸.

Attraverso questo percorso si forma un soggetto molto differente dall'identità presuntuosa e menzognera della coscienza borghese, un soggetto infranto, disperso nella molteplicità degli eventi e delle esperienze, eppure un soggetto effettivamente interessato alla verità e coinvolto in essa. Per ritornare alla metafora dello specchio e dell'immagine, con la quale ho iniziato queste considerazioni, possiamo soffermarci un poco sull'esperienza dell'osservatore di fronte al meraviglioso quadro *Las meninas*, dipinto da Diego Velázquez nel 1656. Come è noto esso è stato magistralmente commentato da Michel Foucault, nel suo libro *Les mots et les choses*⁴⁹. L'interpretazione di Foucault e quella di John Searle⁵⁰ hanno dato luogo a un ricco dibattito⁵¹. Qui però noi lo

⁴⁴ *Ibi*, p.509; tr. it. cit., p.402.

⁴⁵ *Ibi*, p.509; tr. it. cit., p.403.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibi*, p.502; tr. it. cit., p.397.

⁴⁸ *Ibi*, p.749; tr. it. cit., p.591.

⁴⁹ M. FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966, pp.19-31.

⁵⁰ J. R. SEARLE, *Las Meninas and the paradoxes of pictorial representation*, in “Critical Inquiry”, 6, n.3

vogliamo osservare per ritrovarvi un esempio dell'erranza del soggetto fuori di sé per raggiungere una più ricca coscienza di sé.

Ponendosi di fronte al quadro di Velázquez, l'osservatore vede innanzitutto Margarita, l'infanta di Spagna, fiancheggiata dalle sue damigelle, Doña Maria Augustina de Sarmiento e Doña Isabel de Velasco, tanto che queste figure danno il titolo al quadro. Si tratta dunque del ritratto dell'infanta di Spagna, che io osservo e che mi osserva, restituendomi lo sguardo. Questa figura si impone immediatamente, essendo una figura frontale, costruita esattamente sull'asse verticale della tela e in piena luce. Come avviene in generale nei ritratti, io mi trovo coinvolto nell'esperienza dell'osservare e dell'essere osservato. Ognuno di noi sa che l'osservare e l'essere osservato sono esperienze intense, capaci di smuoverci, di modificarci: non sto parlando qui dell'atteggiamento del filosofo, spettatore disinteressato, di pitagorica memoria, ma dell'osservare coinvolto, del "mirare" e dell'"essere mirati", un rapporto che, come ci insegna il mito di Narciso, ha a che fare con l'amore che ci trasforma.

Non appena, tuttavia, questo scambio di sguardi con l'infanta di Spagna si instaura, esso diventa anche subito destabilizzante, per un elemento inquietante che si aggiunge: la bambina osserva me, eppure allo stesso tempo il suo sguardo mi supera,

(Spring, 1980), pp.477-488.

⁵¹ Particolarmente influente fu la critica di Joel Snyder e di Ted Cohen (*Reflexions on "Las Meninas": Paradox Lost*, in "Critical Inquiry", 7, n.2 (Winter, 1980), pp.429-447.



mira qualche cosa o qualcuno al di là di me: il soggetto, confermato dall'essere osservato, è allo stesso tempo messo in discussione dall'essere superato dallo sguardo di chi lo osserva. Inizia così una strana e avvincente avventura del soggetto, destinata a percorrerlo e a svelarlo nella sua molteplicità e differenza. Anche altri personaggi, infatti, dal quadro mi osservano e allo stesso tempo mi superano con lo sguardo. Il pittore, Velázquez, che ha collocato se stesso nella scena, infrangendosi in più parti mediante il ricorso artificioso alla moltiplicazione del proprio nome: egli infatti ritrae se stesso come pittore, alla sinistra della scena, ma richiama il proprio nome anche nella damigella ritratta a destra dell'infanta, Doña Isabel de Velasco, e nel maresciallo di palazzo, Don José Nieto Velázquez, ritratto al fondo della scena. Il pittore, dunque, sta dipingendo un quadro, che si impone allo sguardo nella sua materialità ingombrante, che occupa tutta la parte sinistra della tela, e sta mirando intensamente il suo oggetto. Quale sia la figura che sta prendendo forma sulla sua tela, non lo sappiamo, poiché non lo vediamo. Forse la tela è ancora vuota, ma certo ciò che egli osserva e vuole rappresentare non è l'infanta di Spagna, che gli volge le spalle. In realtà anche il pittore sta guardando me e allo stesso tempo sta guardando, oltre me, qualcun altro. Così pure la nana in primo piano, una delle figure minori, sulla destra della tela, e persino il cane dell'infanta, ai piedi della nana, mi osservano e mi oltrepassano. Io, osservatore, mi rendo così consapevole, non solo di essere coinvolto nella scena che sto guardando (ciò che avviene nell'osservare molti altri quadri), ma anche che questa scena mi supera, continua alle mie spalle, mi rimanda a un'ulteriorità che mi trascende e che ignoro. La scena della quale ora anche io faccio parte perde i suoi confini, si prolunga in uno spazio alle mie spalle, che non vedo, che non conosco, di cui non so i limiti, che anzi potrebbe essere illimitato. E anche davanti a me, in fondo alla sala, si apre una porta, su un altro spazio reale, strutturato da una scala e allo stesso tempo indefinito per una luce di fondo che lo illumina e ne nasconde i limiti, nel quale una figura nera, enigmatica, anch'essa un ritratto, osserva tutto e tutti. Chi è osservato? Io? Qualcun altro dietro di me?

Ora il mio sguardo si appunta su uno specchio e su un'immagine da esso riflessa. Anche se lo vedo solo adesso, questo specchio e questa immagine sono in evidenza. In posizione centrale, lo specchio riflette un ritratto, chiaro, nitido, pervaso da una luce autonoma: l'immagine del re Filippo IV di Spagna e di sua moglie Marianna d'Austria, regina di Spagna. Anche qui, dunque, una regina che si specchia! Alle mie spalle, non visti da me ma osservati da tutti gli altri miei compagni nella scena, vi sono il re e la regina di Spagna⁵².

⁵² Mi sembra che la tesi di Snyder e Cohen, che l'originale del ritratto dei due personaggi reali sia sulla tela di fronte a cui sta il pittore, sia tutt'altro che dimostrata e inconfutabile, come molti l'hanno recepita; al

Essi sono mirati e al contempo essi sono coloro che mirano serenamente tutti. Nello specchio appare il soggetto che io non vedo e, allo stesso tempo, il soggetto più reale: quello che tutti osservano e che osserva tutti. E questo soggetto è duale, il re e la regina! In fondo alla scena, come ho già accennato, l'unica persona che non è interamente partecipe della scena stessa. La figura nera dell'osservatore, che guarda nella stanza da una porta aperta, ma che sta in un'altra stanza e sembra allontanarsi su una scala che i suoi piedi stanno salendo, anche se egli stesso d'altra parte è immobile in una posa da ritratto.

Questo quadro, come tutte le grandi opere d'arte, è inesauribile e il nostro errare in esso potrebbe continuare senza fine. Nel 1957 Pablo Picasso percorse ben 58 volte questo quadro, producendo la bella serie di variazioni su di esso. Tuttavia mi sembra che già a questo punto si possa dire che il soggetto che lo ha abitato e percorso ne è arricchito di significati molteplici e disparati, che certamente non contribuiscono a consolidare la sua identità, ma, al contrario, lo avviano, lo invitano (in senso letterale) ad aprirsi alla differenza.

Il soggetto, dunque, non è uno, ma molti, altro, differente, infranto. Esso si va costituendo in una narrazione, cioè in una serie cronologica di eventi. Tuttavia non si può negare al soggetto la funzione di raccogliere e di selezionare tali eventi. Il fremito delle ali di una farfalla nella foresta amazzonica non appartiene al mio io, o comunque non vi appartiene così direttamente come la mia amicizia per il Prof. Flach o i miei dolori reumatici. L'io non è una funzione di identità, nemmeno una funzione di coerenza, tuttavia esso è pur sempre una funzione di raccolta e di selezione degli eventi. E' qui posto il grave problema della teleologia. La serie di eventi che mi costituisce come è selezionata? E, in secondo luogo, tale serie è una cronaca o una storia?

Molti oggi negano ogni significato del finalismo. Se tale negazione è una tesi sulla realtà, essa è certamente vera, ma è anche segnata dal grande limite delle proposizioni empiriche. Certamente il fine non è un dato di fatto, ma esso non ha mai preteso di esserlo, al contrario si è sempre configurato come un significato al di là dei fatti, come un'interpretazione di essi. Se tale negazione è una tesi epistemologica, allora essa significa il rifiuto del sapere sistematico, strettamente connesso con l'antiumanismo epistemologico, come la posizione di Michel Foucault dimostra.

La cultura moderna credeva di poter riconoscere un fine degli eventi e quindi una storia in essi e riteneva anche di sapere quale fosse questo fine. Per

contrario, credo vi siano numerosi e importanti motivi che la rendono improbabile. Invece la presenza delle due auguste persone dietro di noi la percepiamo intensamente e la percepiscono anche gli altri personaggi del quadro.

questo il soggetto moderno è comunque un soggetto saldamente storico. Noi oggi non siamo più sicuri di vedere e di sapere il fine e quindi, per noi, anche la coscienza del soggetto è meno salda e sicura. Tuttavia anche se il fine non è veduto e saputo, esso può essere cercato, atteso e sperato. Paul Ricoeur parla della “coscienza come compito”⁵³, il che mi sembra ancora troppo ottimista per la mancanza attuale di ogni orientamento e di ogni sicurezza. Ma egli parla anche della “speranza”, che anzi è uno dei suoi temi principali. Mi sembra che la speranza di un fine o, come altrove mi sono espresso, la “*Sehnsucht* della forma”⁵⁴, sia un elemento già sufficiente per costruire il soggetto, per raccogliere e selezionare gli eventi, pur rinunciando ad organizzarli in identità o in coerenza. La speranza del soggetto è il soggetto; il cuore è infranto, ma esso anela all’unità: proprio vivendo radicalmente e fedelmente la propria dispersione, esso esperisce la *Sehnsucht* della propria forma. Mi sembra che questa esperienza fondamentale non sia dissimile da quella biblica, di cui il passo delle *Confessioni* di Agostino già citato (XI 29,39) è un commento filosofico: “Un cuore infranto e umiliato, o Dio, tu non disprezzi” (*ein gebrochenes, zerschlagenes Herz,/ Gott, du wirst nicht verschmähen*) (Sl 51,19b)⁵⁵; “Un cuore puro crea per me, o Dio” (*Ein reines Herzschaffe mir, Gott*) (Sl 51,12a).

⁵³ P. RICOEUR, Paul, *op. cit.*, p.109; tr. it. cit., p.124. Si veda l’intero paragrafo (pp.109-121; tr. it. cit., pp.124-135).

⁵⁴ Cfr. *Supra*, Tema I, Cadenza 1.

⁵⁵ Per questo versetto e per quello successivo ho citato anche la traduzione tedesca di Martin Buber (M. BUBER, *Die Schriftwerke*, Band 4., 6. Auflage der neubearbeiteten Ausgabe von 1962, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1992, pp.81 e 80).

III TEMA

Alla fine del mondo vi è un'alta montagna; sulla cima della montagna vi è una grande pietra, e dalla pietra sgorga una fonte chiara e pura. E all'altra fine del mondo vi è il cuore del mondo. Perché tutto ciò che vi è al mondo ha un cuore; e anche tutto l'insieme del mondo ha un grande cuore. E il cuore del mondo fissa continuamente da lontano la fonte chiara, e non si stanca mai di guardarla, continuando a desiderarla per dissetarsi. Tuttavia, esso non può però avvicinarsi a essa, perché appena si muove, anche di un solo passo, da dove si trova, subito scompare dalla sua vista la cima del monte e la fonte chiara. E quando il cuore del mondo non riesce a vedere anche solo per un attimo questa fonte, tutta la sua vitalità cessa; e senza vitalità del cuore, non vi è vita neanche per il mondo, ed esso incomincia a morire. Ma la fonte chiara non possiede tempo che sia suo, ma vive del tempo che il cuore del mondo le concede in dono. Così il cuore del mondo le dà un giorno, e quando il giorno inizia a terminare, la fonte chiara inizia a rivolgere un canto verso il cuore del mondo, e anche il cuore del mondo inizia un canto rivolto alla fonte chiara; e il canto di entrambi si diffonde nel mondo, e i raggi di luce che ne escono raggiungono tutti i cuori di tutte le cose che sono al mondo, dal cuore al compagno, e da compagno a compagno... Vi è poi un uomo, probò e pietoso, che vaga per il mondo per raccogliere le scintille della luce dei cuori, e con esse tesse il tempo; e quando ha finito di tessere un intero giorno, consegna il giorno al cuore del mondo, e il cuore del mondo lo dà alla fonte chiara, e questa vive un altro giorno...

(Š. AN-SKI, *Fra due mondi (Il Dibbuk)*, tr. it. di G. Laceranza, "Archivio di Studi Ebraici" III/1, Napoli 2012, Atto III, p.61).

CADENZA 1

LA DIFFERENZA ETICA SAPIENZA SOTTO IL SOLE E SAPIENZA DEL CUORE

E' abbastanza facile ed immediato riconoscere la distinzione tra natura ed etica nella differenza tra essere e dover essere: una simile definizione è largamente condivisa, quasi un luogo comune. Il rischio, però, per le definizioni e per i principi comunemente accettati è che essi non vengano più sottoposti a discussione e a critica, così che il loro significato sfuma e si diluisce nella ritualità di una premessa che quasi non entra più nel discorso filosofico come sua fondazione e come elemento costitutivo di esso.

Nel caso in argomento questo rischio è fortunatamente minore, poiché, nonostante la larga condivisione della definizione sopra citata, vi è sempre stata nella storia del pensiero filosofico un'importante istanza critica contro di essa, rappresentata dalle numerose filosofie che di volta in volta contestavano l'uno o l'altro dei termini della distinzione, cioè la natura o l'etica. Sarebbe prolisso e inutilmente laborioso elencare tutte le filosofie che hanno negato il senso di un dover essere differente dall'essere, ulteriore e trascendente rispetto ad esso, e hanno ridotto l'intero ambito del senso e l'intera spiegazione dei significati ai fenomeni e ai processi della natura. Non sarebbe poi forse più breve l'elenco delle posizioni filosofiche che hanno negato la natura, se per "natura" si intende l'oggetto della scienza moderna, cioè la serie dei fenomeni determinati a priori secondo leggi, poiché in questo elenco dovremmo comprendere, da una parte, tutte le posizioni rappresentanti lo scetticismo gnoseologico di carattere empiristico, che, considerando la realtà naturale e le sue leggi come una "materia di fatto" (la classica espressione inglese è qui particolarmente adeguata), svuotano in effetti di ogni significato il concetto di "natura" riducendolo a un nome collettivo, e, d'altra parte, tutte le posizioni che contestano la scienza moderna della natura in nome di una rappresentazione o talvolta di un'evocazione della natura come un sogno o una visione dell'essere trascendente, che si disvela o si nasconde (o ambedue le cose contemporaneamente) all'intuizione intellettuale di un soggetto, chiamato talvolta spirito o esserci o in altri modi ancora, che nulla ha in comune con la ragione scientifica.

Come a me pare, queste posizioni, nel loro insieme, costringono a tenere costantemente presente e viva la riflessione critica sulla definizione della differenza tra essere e dover essere, non tanto per il loro proposito esplicito di negare l'uno o l'altro termine della distinzione, ma perché, nel fare ciò, esse giungono in generale ad una identità che svuota del suo significato originario

anche l'altro termine. In altre parole, se mi è concessa una generalizzazione che andrebbe temperata da una più approfondita analisi delle singole posizioni, molto differenti tra loro, l'esito delle filosofie che negano l'etica e perciò il dover essere, così come di quelle che negano la natura, cioè l'essere inteso come oggetto della scienza, è l'affermazione di un'identità indifferenziata, che è nominata e definita in diversi modi, ma che non ha nulla a che fare né con l'uno né con l'altro termine della definizione a cui mi riferisco.

Questa considerazione, se è vera, mi pare rilevante, perché mette in luce il vero significato della relazione tra essere e dover essere, che non è una semplice distinzione tra due termini, per cui sarebbe possibile negare uno dei due mantenendo l'altro, ma una vera e propria differenza che il dover essere pone nell'essere, in modo tale da costituire una correlazione per la quale il senso del dover essere non è altro che questa differenza nell'essere e il senso dell'essere non può essere ridotto all'identità con se stesso ma è costitutivamente connesso a questa differenza. Per questo motivo non è possibile negare un termine della differenza senza negare anche l'altro, poiché ambedue i termini ricevono senso e significato dalla differenza stessa, l'uno, il dover essere, in quanto è questa differenza, l'altro, l'essere, in quanto la differenza è in esso costitutivamente come la trascendenza in esso sempre immanente.

Se si ripercorre la tradizione dell'idealismo critico, dalla quale la differenza tra essere e dover essere è costantemente tematizzata, si trovano diverse formulazioni di quanto detto, dalla celebre espressione con la quale Platone definisce il bene, *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει*¹, all'altrettanto celebre definizione kantiana, nella *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, secondo la quale nella filosofia pratica «non è nostro compito assumere motivi, ragioni di ciò che *accade*, bensì solo di ciò che *deve accadere*, anche se non accade mai»². La continuità tra la posizione kantiana e quella platonica è evidente e in diversi luoghi si fa anche esplicita, attraverso l'uso kantiano di una terminologia chiaramente platonica, come per esempio nella definizione kantiana del rapporto tra il dover essere morale come “*natura archetypa*” e l'essere naturale come “*natura ectypa*”³.

Questa correlazione tra essere e dover essere, che non è mera distinzione, ma vera e propria differenza costituita nell'essere dal dover essere, dunque dover essere come differenza *dell'essere*, è spiegata in modo particolarmente

¹ PLATONE, *Repubblica* 509 b.

² I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie Ausgabe, Bd. 4., p.427; tr. it. di A. M. Marietti, Rizzoli, Milano 1995, p.165 (con una lieve modifica).

³ Cfr. I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Ausgabe, Bd. 5., p.43; tr. it. di A. M. Marietti, Rizzoli, Milano 2009⁶, pp.197s.

felice da Hermann Cohen, nella sua *Ethik des reinen Willens*⁴. Nella *Einleitung* a quest'opera, Cohen, dopo aver sottolineato l'importanza della distinzione tra essere e dover essere, per istituire in modo netto e definitivo l'autonomia dell'etica dalla scienza della natura, e dopo aver precisato l'importanza della precedenza metodologica dell'essere rispetto al dover essere, poiché la logica fornisce il metodo razionale secondo il quale anche l'etica deve procedere, perfeziona la formula "essere e dover essere", precisando che anche per il dover essere è più appropriato parlare dell'"essere del dover essere", poiché "la distinzione dall'essere non può mai togliere al dover essere il valore di essere, non può mai escludere il dover essere dall'essere"⁵.

Spero di aver così brevemente delineato il tema su cui intendo soffermarmi: la relazione tra natura ed etica, tra essere e dover essere, non come una mera distinzione di ambiti di ricerca, ma come una costitutiva differenza nell'essere, per la quale l'essere trascende sempre se stesso e la trascendenza del dover essere è sempre immanente all'essere. Vorrei ora considerare questo tema in un testo che non fa parte della tradizione filosofica e che tuttavia mi sembra offrire spunti interessanti: il Libro di Qohelet. Benché io non abbia certamente la competenza filologica e teologica per affrontare scientificamente una lettura di tale testo, spero mi sia perdonata la libertà con cui senza pretese lo interrogo per trarne alcune conferme delle considerazioni filosofiche svolte più sopra.

Il Libro di Qohelet è generalmente considerato un testo moralistico e, in effetti, fa parte dei libri sapienziali della Bibbia e contiene una ricca raccolta di sentenze morali. Nella tradizione esso è stato spesso considerato con imbarazzo come l'espressione di uno scetticismo morale che male si adatta all'insegnamento della Bibbia nel suo complesso. In opposizione a questa interpretazione, molti si sono invece applicati a riconoscere l'ispirazione religiosa e autenticamente morale di questo testo. Ma se si legge il primo capitolo del libro, senza voler anticipare, contestualizzare o giustificare ciò che vi è scritto, mi sembra ci si trovi di fronte ad una posizione molto più drastica di qualunque scetticismo: di fronte ad una vera e propria negazione di ogni senso della realtà, nella quale è persino negata ogni distinzione tra l'ambito dei fenomeni naturali e quello delle azioni umane.

Dopo l'esordio, assai noto e perentorio: "Nient'altro che evanescenza,

⁴ H. COHEN, *System der Philosophie. Zweiter Teil: Ethik des reinen Willens*, in IDEM, *Werke*, hg. vom Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von Helmut Holzhey, Bd. 7, Georg Olms, Hildesheim–New York 1981; tr. it. di G. Gigliotti, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1994.

⁵ *Ibi*, p.24; tr. it. cit., pp.22s.

dice Qohelet, nient'altro che evanescenza; tutto è evanescenza" (1,2-3a)⁶, segue un elenco indifferenziato di eventi naturali e di eventi umani, i quali tutti, in modo identico, si ripetono continuamente, in un eterno ritorno. Il continuo susseguirsi delle generazioni, il ripetersi del ciclo del sole, il continuo girare e rigirare del vento, il flusso dell'acqua dei fiumi verso il mare e poi di nuovo alle sorgenti dei fiumi, la fatica continua e inesausta dell'uomo: tutte queste cose sono perfettamente identiche ed evanescenti allo stesso identico modo, perché "Quello che è stato è quel che sarà, quello che è stato fatto è quel che si farà; non c'è nulla di nuovo sotto il sole" (1,9).

"Sotto il sole", altrove Qohelet dice "sotto il cielo", non vi è nulla di nuovo. "La terra permane per sempre" (1,4b) e su di essa scorrono, in un eterno ritorno nel quale non vi è né ricordo né novità, tutti gli eventi, i fenomeni naturali e le azioni degli uomini. Nulla è nuovo, perché qualunque cosa accada, qualunque azione si compia, già è accaduta, già si è compiuta nel passato: "C'è qualcosa di cui si possa dire: 'Guarda, questo è nuovo!?'? Quella cosa già esisteva nei secoli che ci hanno preceduto" (1,10).

"Sotto il sole", dove tutto ritorna sempre uguale, dove non vi è novità alcuna, non vi è nemmeno ricordo di ciò che avviene o che si fa, poiché l'eterno ritorno dell'uguale esclude la peculiarità e la singolarità dell'evento e quindi anche del soggetto che lo compie. Nell'identità indifferenziata e indifferente niente e nessuno è nuovo, singolare, differente, e quindi di niente e di nessuno vi è memoria specifica: "Non rimane alcun ricordo delle cose passate, e così non rimarrà alcun ricordo delle cose che accadranno tra coloro che verranno in seguito" (1,11).

Così il capitolo si conclude con una conseguenza coerente: se nulla ha senso, se tutto è identicamente evanescente, allora anche conoscere la sapienza di ciò che è sotto il sole non è differente dal conoscere la follia e la stoltezza, al massimo porta solo più affanno e più sofferenza, poiché se tutto è evanescenza, anche la sapienza di questo tutto è evanescenza: "anche questo è un cercare di afferrare il vento" (1,17b).

In questo quadro, non solo è negata la possibilità di una conoscenza certa di cosa è bene e cosa è male, come vuole lo scetticismo morale; molto più radicalmente è negato ogni spazio per l'etica, cioè per il dover essere, poiché tutto è ugualmente e indistintamente un ripetersi di eventi anonimi, caduchi anche se sempre ricorrenti, anzi caduchi proprio perché sempre ricorrenti, privi di qualsiasi rilevanza o differenza, cioè mai nuovi, già sempre stati e

⁶ Nelle citazioni del Libro di Qohelet, mi attengo in generale alla traduzione italiana della Nuova Diodati, perché è una delle traduzioni più letterali, modificandola però ogni volta che una particolare traduzione (e quindi anche interpretazione) del testo mi sembri più attendibile o più adatta al contesto generale della mia interpretazione. Sulla traduzione di "לֵבָב" con "evanescenza", v. *infra*, p.158 **Word**

dimenticati.

Così l'uomo non può coltivare alcuna aspirazione etica "sotto il sole". Nessuna delle sue azioni, nessuna delle sue fatiche, nessuno dei suoi risultati ha un qualche senso, nella prospettiva etica di realizzare qualcosa di "buono", che apporti nel mondo la novità della realizzazione di qualcosa che ancora non c'era e che merita di esserci e che dia al suo autore l'onore e il riconoscimento del ricordo e della memoria presso i posteri. Qohelet si applica a cercare "qual è il bene che i figli degli uomini dovrebbero fare sotto il cielo, tutti i giorni della loro vita" (2,3b), ma in ogni direzione, la gioia, il piacere, la sapienza, la ricchezza, il potere, la giustizia, alla fine dei conti deve riconoscere, come ripete in conclusione del suo discorso: "Nient'altro che evanescenza [...], tutto è evanescenza" (12,8).

Perché dunque fare riferimento a questo testo in una riflessione che vuole indicare la differenza dell'etica, cioè la differenza del dover essere nell'essere? Perché fare riferimento a un testo che, come si è visto sino a questo punto, sostiene proprio il contrario, cioè che non vi è alcuna differenza e perciò alcun senso nella realtà di tutto ciò che accade "sotto il sole"; che non vi è novità né ricordo, ma solo eterno ripetersi dell'uguale, nel quale nulla veramente diviene, ma tutto permane ciò che è; che non vi è nulla di eterno, nemmeno il ritorno dell'uguale, poiché in tale permanenza ripetitiva, ciò che accade svanisce nella serie monotona delle ripetizioni invece di essere conservato nella memoria della sua novità?

La risposta a questa domanda consiste nella considerazione di un altro tema presente nel Libro di Qohelet. Il terzo capitolo del Libro è infatti di tutt'altro tenore. Esso si apre con il celebre passo nel quale Qohelet riconosce che "c'è un tempo per ogni situazione sotto il cielo" (3,1b), a cui egli fa seguire l'esplicitazione di questa affermazione indicando che vi è un tempo giusto e opportuno per compiere ogni azione umana o l'azione opposta (cfr. 3,2-8). Già in questo passo è introdotta una importante novità: sotto il sole non vi è solo l'eterno ripetersi indifferenziato degli eventi, ma l'uomo può e deve scorgere un *καιρός*, un tempo giusto e opportuno (un *καιρός*, traducono i LXX) per compiere un'azione o per astenersi da essa. Ciò è conseguenza e segno di una verità più fondamentale: Dio "ha fatto ogni cosa bella nel suo tempo" (3,11a). Questa affermazione di fede sconvolge completamente il quadro desolato descritto precedentemente. Alla luce di questa verità, ciò che è sotto il sole non è più solamente un succedersi sempre uguale e senza senso di eventi la cui caducità sprofonda nell'oblio dell'indifferenziato; al contrario ogni cosa è e avviene secondo un progetto divino eterno e complessivo, nel quale anche e soprattutto le azioni degli uomini hanno un senso importante, se essi sanno cogliere il tempo e il modo giusto per compierle: un tempo opportuno e perciò specifico, che, se colto e messo a frutto dall'uomo, rende

unica e irripetibile la sua azione, effettivamente nuova e degna di memoria. Qui si apre, come è evidente, la dimensione etica, la prospettiva sulla realtà come deve essere.

Perché allora, nella sua ricerca della sapienza sotto il sole, Qohelet non ha trovato altro che il non senso dell'eterno ritorno e dell'indifferenziato? Perché la prospettiva etica, che non è un'altra realtà rispetto a quella "sotto il sole", ma un altro modo di leggere, di interpretare, di vivere e quindi di trasformare quella medesima realtà, riconoscendone il senso e contribuendo con le proprie azioni a realizzarlo, sfugge alla sapienza mondana e può essere considerata, anche se non compresa, da un altro tipo di sapienza, che Qohelet, come in genere la Bibbia, chiama "timore di Dio". Non si tratta di una sapienza esoterica o mistica, per la quale l'uomo debba sacrificare il suo intelletto e la sua ragione. Si tratta piuttosto di un uso di quelle facoltà secondo una modalità che, invece che rinchiudersi nella mera lettura di ciò che è "sotto il sole", cerca di comprendere la realtà entro il suo limite ma alla luce della conoscenza del limite stesso: questa è la visione religiosa di Qohelet, ma è anche la prospettiva etica dell'introduzione della differenza del dover essere nell'essere.

Si tratta di un tipo di sapienza che ha un suo movimento particolare, che Qohelet descrive in modo estremamente ellittico nei vv. 11 e 14 del terzo capitolo e che io cercherò qui di svolgere un poco più ampiamente. In 3,11 Qohelet scrive: "Egli ha fatto ogni cosa bella nel suo tempo; ha persino messo l'idea dell'intero compiuto nei loro cuori, senza che alcun uomo possa scoprire l'opera che Dio ha fatto dal principio alla fine"; in 3,14 egli aggiunge: "Ho compreso così che tutto quello che Dio fa è per sempre; non vi si può aggiungere nulla e nulla vi si può togliere e Dio fa così, perché gli uomini lo temano". In questi versetti vi sono diversi elementi, che insieme formano un quadro complessivo.

Innanzitutto, ciò che è "sotto il sole" non è solo un insensato ripetersi di eventi, ma è, nel suo complesso e nei suoi dettagli, ciò che Dio ha creato secondo un progetto "bello", cioè dotato di forma e di senso. Questa è senza dubbio una opzione di fede da parte di Qohelet, poiché la sapienza umana "sotto il sole" non può giungere a vedere questo progetto di Dio, che crea e dispone in eterno ciò che è sotto il sole, progetto che però non è esso stesso "sotto il sole", è trascendente.

In secondo luogo, Dio ha messo nel cuore dell'uomo "עֲלֵיךָ", il tutto eterno. Questa parola è usata solo qui, nella Bibbia, come accusativo oggettivo (עֲלֵיךָ-תָּא) e, mentre nelle costruzioni solite è per lo più interpretata come un'indicazione di tempo, come per esempio in Qohelet 1,4, in cui si

dice che la terra permane “per sempre” (על־על), qui essa è da molti interpretata come il concetto del tutto spazio-temporale⁷. Nel cuore dell’uomo vi è l’idea del tutto eterno e pieno di senso: anche se l’uomo non può vedere e comprendere questo tutto nelle sue parti e nel suo svolgersi, egli non può nemmeno tacitare ciò che giustamente Ilaria Bertone (secondo me cercando termini italiani per rendere il significato dell’intraducibile parola tedesca “*Sehnsucht*”) chiama l’“anelito” e lo “struggimento” per il senso del tutto⁸. L’uomo non può “scoprire” il contenuto analitico di questa idea, ma il suo “cuore”, cioè l’intero suo spirito, la sua ragione teoretica, pratica e sentimentale, lo rimanda a questa “presenza di un’assenza” e gli permette fondatamente, da una parte, di credere nel progetto buono di Dio che governa la realtà, d’altra parte, di conseguenza, di leggere con occhio nuovo e differente ciò che è sotto il sole. Questa è una sapienza, non sovrumana o mistica, ma del tutto umana e razionale, eppure diversa dalla sapienza “sotto il sole”, poiché è una sapienza “nel cuore dell’uomo”, che comprende e interpreta sì le medesime cose che sono “sotto il sole”, ma alla luce della *Sehnsucht* che è posta nel cuore dell’uomo: tale sapienza si chiama “timore di Dio”.

In terzo luogo, l’uomo, arricchito di questa nuova sapienza, può leggere e comprendere gli eventi del mondo fidando in un senso di essi e operando per realizzarlo. Pur non mutando la constatazione realistica e disillusa di ciò che è, egli può introdurre nell’essere l’istanza critica del dover essere, sia come fiducia sia come impegno. Per questo nei versetti seguenti Qohelet scrive: “Ho pure visto sotto il sole che al posto del giudizio c’era l’empietà, e al posto della giustizia c’era empietà. Così ho detto in cuor mio: ‘Dio giudicherà il giusto e l’empio, perché c’è un tempo stabilito per ogni cosa e per ogni opera’” (3,16-17). E poco più avanti scrive: “Così mi sono reso conto che non c’è nulla di meglio per l’uomo che rallegrarsi nel suo lavoro, perché

⁷ L’interpretazione del significato e quindi la traduzione di questa espressione è oggetto di un’ampia discussione e di opinioni differenti. Per una panoramica delle differenti interpretazioni, si veda O. LORETZ, *Qohelet und der Alte Orient. Untersuchungen zu Stil und theologischer Thematik des Buches Qohelet*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1964, pp.281ss. Per un’approfondita analisi dell’uso e dei significati del termine in questione nella Bibbia, si veda E. JENNI, *Das Wort ‘ōlām im Alten Testament*, in “*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*”, 64 (1952), pp.197-248; 65 (1953), pp.1-35. E. Jenni è anche l’autore della voce “על־על” in: E. JENNI – C. WESTERMANN, *Dizionario teologico dell’Antico Testamento* (Kaiser Verlag – Theologischer Verlag, München – Zürich 1971-1976), Marietti, Casale Monferrato 1978-1982, vol. II, coll. 206-219.

Nell’adottare la traduzione “l’intero compiuto” mi allineo con l’interpretazione di Paolo Sacchi, che traduce “una certa visione d’insieme” (cfr. *Ecclesiaste*, versione, introduzione, note di Paolo Sacchi, Edizioni Paoline, Roma 1971, p.142) e di Virgilio Melchiorre, che traduce “il senso dell’eterno”, “il senso dell’intero” (cfr. V. MELCHIORRE, *Il conflitto trascendentale in Qohelet*, in *Qohelet: letture e prospettive*, a cura di E. I. Rambaldi, con la collaborazione di P. Pozzi, Franco Angeli, Milano 2006, p.108).

⁸ Cfr. I. BERTONE, *Il termine על־על: vanità o caducità? Appunti per una storia dell’interpretazione*, in “*Henoch*”, 26, n. 3, dicembre 2004, p.335.

questa è la sua parte. Chi lo porterà infatti a vedere ciò che accadrà dopo di lui?” (3,22).

La sapienza del cuore non sostituisce la sapienza mondana, ma la integra con una componente essenziale: la componente etica, per la quale si riconosce che la conoscenza di ciò che è si ravviva e si arricchisce di senso solo alla luce di ciò che deve essere. La vera, completa sapienza è per Qohelet la stessa che viene indicata altrove nella Bibbia: temere Dio (cfr. 3,14b) e fare il bene (cfr. 3,12b). Il timore di Dio è la *Sehnsucht* dell'essere come deve essere, “bello”, dotato di forma e di pienezza di senso, come Dio l'ha creato: è la capacità di crederci anche se non lo si vede. Fare il bene è per l'uomo “rallegrarsi nel suo lavoro, perché questa è la sua parte” (3,22a). Tutto questo ha un senso, è parte del senso del tutto, parte di quel progetto “bello”, che anche nell'opera dell'uomo si realizza. In questa prospettiva il sapiente continua a vedere “sotto il sole” “che al posto del giudizio c'era empietà, e al posto della giustizia c'era empietà” (3,16), ma in cuor suo (“in cuor mio”: 3,17a) egli può dire: “Dio giudicherà il giusto e l'empio, perché c'è un tempo stabilito per ogni cosa e per ogni opera” (3,17).

Con la sua sapienza sotto il sole Qohelet constata amaramente l'indifferenza di tutto ciò che avviene, si chiede: “qual è il bene che i figli degli uomini dovrebbero fare sotto il cielo, tutti i giorni della loro vita” (2,3b), ma conclude che tutto è indifferente, poiché tutto è ugualmente dimenticato e finisce con la morte (cfr. 3,15-16). Ciò lo spinge a prendere in odio la vita, al disgusto per tutto ciò che è sotto il sole e a disperare per tutto ciò che egli stesso ha compiuto con fatica (cfr. 2,17-20). Ma con la sapienza del cuore egli sa che nonostante tutto vi è un senso di tutto ciò che è, che non consiste nel suo mero esserci, ma nel giudizio critico e nel confronto con ciò che deve essere: “Anche se il peccatore fa cento volte il male e prolunga i suoi giorni, tuttavia io so che otterranno bene quelli che temono Dio, che provano timore davanti a lui. Ma non c'è bene per l'empio, e non prolungherà i suoi giorni come l'ombra perché non prova timore davanti a Dio” (8,12-13).

Anche la preoccupazione per la caducità di ciò che l'uomo fa è superata nella prospettiva della sapienza del cuore, poiché “Dio ricerca ciò che è passato” (3,15b). Le opere della giustizia e del bene compiute dall'uomo sono anch'esse evanescenza, come ogni altro evento sotto il sole, ma trovano senso permanente nel partecipare del progetto divino e questo senso permanente viene restituito all'uomo, non nella forma del ricordo mondano e della memoria permanente sotto il sole, ma nella forma della gioia del cuore: “Egli infatti non ricorderà molto i giorni della sua vita, perché Dio gli risponde mediante la gioia del suo cuore” (5,20).

Non dunque la memoria perpetua tra gli uomini, ma la gioia del cuore è il dono di Dio all'impegno morale dell'uomo della *Sehnsucht* e del timore di

Dio. Tale gioia non è di un altro mondo, non è un'esperienza mistica particolare, è un evento tra i tanti, “nient'altro che evanescenza”, come tutto, ma se è goduta con la serenità del cuore che adempie o comunque si sforza di adempiere la propria responsabilità morale, essa può essere riconosciuta e goduta come “dono di Dio”, il dono che rallegra chi è consapevole che attraverso l'evanescenza delle sue opere e delle sue fatiche si realizza *העלם*, che Dio ha voluto “bello” fin dall'inizio.

A questo proposito, credo si debbano fare ancora brevemente due considerazioni.

In primo luogo, la constatazione che tutto è evanescenza è e resta valida, tanto è vero che Qohelet la ribadisce alla fine della sua meditazione. Anche se l'essere non è riducibile all'identità, ma è arricchito dalla differenza del dover essere, anche se l'apparente indifferenza del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto, è svelata come falsa dalla sapienza del cuore alla luce critica del dover essere, tutte le cose, anche le opere giuste e buone dell'uomo, sono evanescenza. Ma questa caratteristica di caducità non ha alcuna connotazione moralmente negativa⁹. Per questo ho preferito abbandonare la traduzione più comune e tradizionale della parola “*הַבָּיִל*”, “vanità”, per sostituirla con una più neutrale, anche perché più insolita, “evanescenza”. Di conseguenza, come scrive Ilaria Bertone: “il libro di Qohelet può essere letto non come un libro ascetico o, peggio ancora, scettico, nel quale il valore di tutto ciò che è sotto il sole viene ridotto a mera vanità, ma come un testo nel quale è tematizzata l'essenza sostanzialmente effimera dell'opera dell'uomo, senza che questo implichi un giudizio di valore su quest'ultima o una riduzione di tutta la realtà a soffio inconsistente”¹⁰. Tutto è evanescenza, ma se questa evanescenza è compresa unicamente e riduttivamente nell'ambito dell'essere fattuale, allora è completamente priva di senso, indifferenziata e inutilmente destinata a scomparire nella morte senza lasciare alcuna traccia; se, invece, è compresa nella dimensione della differenza del dover essere, che nel linguaggio religioso di Qohelet è la fede nel senso e nella bontà del tutto creato da Dio, essa è la forma finita e limitata, eppure reale e adeguata, della realizzazione del dover essere e, come tale, ha un significato, non persistente nel tempo, ma ricercato e protetto da Dio (cfr. 3,15b) nel senso e nella forma “bella” del tutto.

In secondo luogo, si deve comprendere nel suo significato corretto

⁹ In questo senso cfr. G. BERTRAM, *Hebräischer und griechischer Qohelet. Ein Beitrag zur Theologie der hellenistischen Bibel*, in “*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*”, 64 (1952), p.26. Questa è anche la tesi principale del saggio più sopra citato di Ilaria Bertone. Per ciò che scrivo in queste pagine a proposito del Libro di Qohelet, riconosco qui un particolare debito a questo saggio e alle riflessioni che l'Autrice è stata disposta a fare insieme a me.

¹⁰ I. BERTONE, *op. cit.*, pp.330s.

l'insistenza di Qohelet nell'esaltazione della gioia. Nel terzo capitolo, sul quale ci siamo soffermati più sopra, nel quale Qohelet propone la prospettiva del senso del tutto creato da Dio e della sapienza del cuore, mediante la quale l'uomo si lascia ispirare dall'idea della pienezza del senso che Dio ha posto in lui e impara il timore di Dio e l'impegno a operare il bene, è espressamente citata anche la gioia, come parte integrante di questa prospettiva: "Ho così compreso che non c'è nulla di meglio che rallegrarsi e far del bene mentre uno vive; e che ogni uomo che mangia, beve e gode benessere in tutta la sua fatica, questo è un dono di Dio" (3,12-13).

L'esaltazione della gioia e dell'allegria da parte di Qohelet non ha certo il significato di un superficiale invito al godimento e al piacere del momento presente, come evasione dalla disperazione per la mancanza di senso del tutto. Essa non ha nemmeno il significato di un invito all'edonismo, come unico valore relativo, ma presente e concreto. Per Qohelet la gioia non è in sé migliore della tristezza, né il riso è migliore del pianto. Anzi in numerosi luoghi egli mette in guardia da questa concezione ingiustificata. Già nel secondo capitolo egli scrive "Io ho detto in cuor mio: 'Vieni ora, ti voglio mettere alla prova con la gioia, e tu godrai il piacere'. Ma ecco anche questa è evanescenza. Del riso ho detto: 'E' follia', e della gioia: 'A che serve?'" (2,1-2). Nel settimo capitolo, poi, egli ammonisce: "La tristezza è preferibile al riso, perché davanti a un volto triste, il cuore diventa migliore. Il cuore del saggio è in una casa di lutto, ma il cuore degli stolti è in una casa di allegria" (7,3-4).

Come giustamente nota Alviero Nicacci, nel suo bel saggio su *Qohelet o la gioia come fatica e dono di Dio a chi lo teme*¹¹, nel quale egli, dopo aver costruito un quadro interpretativo generale del Libro di Qohelet, analizza e commenta uno per uno tutti i passi nei quali compare l'invito alla gioia e all'allegria, questo tema può essere compreso correttamente solo se è posto in rapporto inscindibile con il timore di Dio. L'uomo è invitato a godere e a rallegrarsi dei piaceri della vita davanti a Dio, consapevole che sono suoi doni, la sua parte di bene, che Dio gli concede per le sue fatiche e per le sue opere buone. La gioia e l'allegria, dunque, che non sono né futile evasione né riduttivo edonismo, sono piuttosto un vero e proprio dovere morale per l'uomo, in diretta correlazione con il timore di Dio, cioè con la *Sehnsucht* della pienezza del senso, che è posta nel suo cuore da Dio. L'uomo non può vedere pienamente realizzata questa pienezza: anzi egli vede continuamente «sotto il sole» eventi che la contraddicono. Ma l'uomo deve e quindi può anche credere che mediante la propria fatica e le proprie opere buone il senso

¹¹ A. NICCACCIO, *Qohelet o la gioia come fatica e dono di Dio a chi lo teme*, in "Liber Annuus", 52 (2002), pp.29-102; cfr. soprattutto la *Valutazione* finale (pp.94-102).

complessivo, la bellezza di ogni cosa, voluta da Dio, si realizza effettivamente anche se non compiutamente. Questo atteggiamento moralmente doveroso distoglie l'uomo da ogni disgusto e disperazione di fronte alla realtà e lo invita alla gioia e all'allegria. Si tratta del dovere etico di respingere l'amarezza dell'ironia, che svaluta ogni realtà finita e difettosa perché inadeguata all'idea infinita e perfetta, e di assumere invece l'atteggiamento opposto dello *humour*, che sa sorridere di ogni espressione per quanto limitata e finita del bene e del bello, perché è capace di vedere in essa l'autentica realizzazione, povera, limitata, difettosa, eppure effettiva e concreta, dell'idea.

E' la gioia della festa, quella di cui qui si parla, che, superando e abbandonando i suoi originari significati sacrali, nel monoteismo ebraico assume l'importante valore etico della testimonianza e del riconoscimento, nonostante tutto il male e tutta la sofferenza, della presenza del bene e del bello nelle parziali ed "evanescenti", ma effettive, realizzazioni che gli uomini sono capaci di compiere nella realtà storica concreta. Scrive Hermann Cohen, in un bel passo della sua *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*¹²: "La pace nella gioia della festa costituisce un carattere proprio dell'animo ebraico. E' certo un miracolo che l'ebreo, nelle sofferenze che attraversano la sua vita storica, abbia sempre saputo mantenere una tale imperturbabilità, un tale verace *humour*, senza i quali egli non avrebbe potuto risollevarsi sempre di nuovo dalle più profonde umiliazioni ad altezze superbe. Questo miracolo lo hanno effettuato per lui le sue feste. Il Sabato e nei giorni di festa la gioia dominava nel ghetto, per quanto la sofferenza avesse amareggiato la settimana. La gioia per la festa era un dovere religioso e divenne così un'incrollabile forza vitale nella coscienza ebraica".

Come già ho detto più sopra, con queste poche libere riflessioni non pretendo certo di aver dato un'interpretazione esauriente, precisa e competente del Libro di Qohelet, ma semplicemente di aver cercato di cogliere e di proporre alcune ispirazioni e alcuni suggerimenti provenienti da questo testo ai fini di una riflessione sulla tematica filosofica della differenza etica. Naturalmente il Libro di Qohelet è un testo antico e la sua prospettiva e il suo linguaggio sono di carattere religioso. Per mettere a frutto in ambito filosofico i suggerimenti che se ne possono trarre è necessario trasferirli nella prospettiva e nel linguaggio filosofico, cercando di mantenerne il significato.

Mi pare che, in termini filosofici, possiamo trarre da questa lettura un riconoscimento e una conferma di quanto tentavo di mettere in luce all'inizio. Cioè la differenza etica nei suoi due aspetti fondamentali.

¹² H. COHEN, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, hg. von Benzion Kellermann, Fock, Leipzig 1919; hg. von Bruno Strauss, J. Kaufmann, Frankfurt a.M. 1929; repr. J. Melzer, Köln 1959, p.529; tr. it. di P. Fiorato, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1994, p.636.

In primo luogo, la trascendenza del dover essere rispetto all'essere. Tale trascendenza è irriducibile e ogni tentativo di eliminarla conduce inevitabilmente ad un pensiero dell'identità, nel quale non vi può essere spazio per un'etica autentica. E' questo, credo, almeno uno dei sensi in cui Platone scrive che il bene è "al di là dell'essenza per dignità e potenza". Ed è questo il senso per cui Kant scrive che la filosofia pratica fornisce le ragioni "di ciò che *deve accadere*, anche se non accade mai". Tolta la trascendenza del dover essere, ciò che è reale sarebbe criterio di ciò che deve esserlo; mentre, al contrario, una prospettiva etica esiste soltanto laddove si riconosce che ciò che deve essere è il criterio di ciò che è. Come Kant chiarisce, in modo netto e radicale, nella *Kritik der praktischen Vernunft*¹³, ciò che differenzia la ragione pura pratica, cioè la volontà autonomamente morale, dal desiderio naturale ed empirico è che in quest'ultimo il giudizio della ragione è preceduto e determinato dalla possibilità fisica della realizzazione dell'oggetto del desiderio, nella prima invece il giudizio della ragione è del tutto indipendente dalla possibilità fisica dell'oggetto e determinato solo dalla possibilità morale, cioè dalla liceità o meno dell'azione.

Kant si spinge anche più in là, sino ad affermare che la necessità morale della legge assicura la ragione, non già della necessità e nemmeno della effettività, ma almeno della possibilità fisica dell'azione ad essa adeguata. Nel noto esempio che conclude la *Anmerkung* successiva al *Aufgabe II*, dipendente dal *Lehrsatz III*, nella medesima opera, valutando che cosa risponderrebbe colui a cui fosse domandato se resisterebbe al principe che, sotto la minaccia della morte, gli imponesse di testimoniare il falso contro un innocente, Kant scrive che costui "forse non oserebbe assicurare che lo farebbe, o no; ma che gli sia possibile, deve necessariamente ammetterlo senza esitare. Dunque giudica di essere capace di fare qualcosa (*daß er etwas kann*) poiché è consapevole di averne il dovere (*daß er es soll*)"¹⁴. Questo ci introduce al secondo significato essenziale della differenza etica: il dover essere, irriducibilmente trascendente rispetto all'essere, è però effettivamente realizzabile nell'essere, anzi non ha altro luogo che le sue realizzazioni effettive nell'essere e non ha significato se non come principio e criterio di giudizio dell'azione storica effettiva. Ciò mette al riparo l'ideale etico da ogni astrazione utopica o ascetica e inoltre, e ciò è ancor più importante, rende parziale e perciò falsa, se assolutizzata, una comprensione dell'essere che non solo si limiti alla descrizione dei processi naturali, il che è legittimo come

¹³ I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Ausgabe, Bd. 5., pp.57ss.; tr. it. cit., pp.235ss.

¹⁴ *Ibi*, p.30; tr. it. cit., p.163. L'esempio è probabilmente ispirato a Giovenale (*Satire*, VIII, 79-84), che infatti viene citato esplicitamente in un'esemplificazione morale analoga nella *Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft*, ultima parte dell'opera (cfr. I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, cit., pp.158s.; tr. it. cit., p.491).

programma e metodo delle scienze della natura specifiche e particolari, ma pretenda di innalzare tale descrizione a visione complessiva e sistematica della realtà. Come ho affermato all'inizio di queste considerazioni, la differenza etica non è solo una differenza dall'essere, ma è una differenza nell'essere. Non si può prescindere da tale differenza, se si vuol comprendere non già il semplice essere (*τὸ ὄν*) o gli enti (*τὰ ὄντα*), ma l'essere vero (*τὸ ὄντως ὄν*).

CADENZA 2

LO HUMOUR COME SEGNO DI STORIA

Lo humour è un tema assai considerato nella teoria del postmoderno, come categoria non solo estetica, ma anche storico-politica e persino come carattere peculiare del pensiero della differenza, proprio della cultura postmoderna, dopo il definitivo commiato dal pensiero metafisico dell'identità e della rappresentazione. Si tratta dunque, per lo humour nel postmoderno, di un ruolo non marginale, ma caratterizzante e assai significativo.

A testimonianza di ciò, possiamo prendere le mosse da un passo del noto scritto, *Theatrum Philosophicum*¹, nel quale Michel Foucault saluta entusiasticamente l'opera di Gilles Deleuze, *Differenza e ripetizione*², come l'inaugurazione di una nuova epoca del pensiero³. In tale scritto Foucault riconosce appunto come humour il nuovo pensiero della differenza di Deleuze, in contrapposizione alla filosofia seria e all'ironia: "Rovesciare, con Deleuze, il platonismo, significa spostarsi insidiosamente in esso, discendere d'un gradino, giungere sino a quel piccolo gesto – discreto, ma *morale* – che esclude il simulacro; significa anche abbassarsi leggermente rispetto ad esso, aprire la porta, spalancandola, alla chiacchiera di lato; costituire, con questo piccolo salto laterale, un para-platonismo scoronato. Convertire il platonismo (opera di seria filosofia), significa indurlo a maggior pietà per il reale, per il mondo e per il tempo. Sovvertire il platonismo, significa prenderlo dall'alto (distanza verticale dell'ironia) e ricuperarlo nella sua propria origine. Pervertire il platonismo, significa sfilarlo sin nei minimi particolari (secondo la gravitazione propria dello humour) sino al capello, al sudiciume sotto l'unghia che non meritano per niente l'onore di un'idea; scoprire in tal modo il discentramento che ha operato per ricentrarsi attorno al Modello, all'Identico e allo Stesso; significa de-centrarsi rispetto ad esso per mettere in moto (come in ogni perversione) delle superfici laterali. L'ironia si eleva e sovverte; l'humour si lascia cadere e perverte"⁴.

In questo passo Foucault sintetizza con efficacia e precisione la posizione

¹ M. FOUCAULT, *Theatrum philosophicum*, in IDEM, *Dits et écrits 1954-1988*, Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange, Gallimard, Paris 1994, vol. II; tr. it. di G. Guglielmi, come *Introduzione* alla traduzione italiana di G. DELEUZE, *Différence et répétition*, Il Mulino, Bologna 1971.

² G. DELEUZE, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris 1968; tr. it. cit.

³ "Un pensiero non a venire, promesso dal punto più lontano dei ricominciamenti. È qui, nelle pagine di Deleuze, e salta, danza, al nostro cospetto, fra noi": M. FOUCAULT, *op. cit.*, vol. 2, p.98 ; tr. it. cit., p.XXIV.

⁴ *Ibi*, p.78; tr. it. cit., p.IX.

di Deleuze. Quest'ultimo la teorizza chiaramente, opponendo al pensiero dell'altezza di Platone, e al pensiero della profondità di Nietzsche e dei presocratici a cui questi si richiama, il pensiero della superficie, indicato appunto come "perversione". Nel capitolo della *Logica del senso*, intitolato *Sulle tre immagini di filosofo*, egli scrive: "Il doppio senso della superficie, la continuità del diritto e del rovescio sostituiscono l'altezza e la profondità (...). Il senso appare ed è in gioco alla superficie, almeno se si sa battere opportunamente questa, in modo che esso formi lettere di polvere o come un vapore sul vetro sul quale il dito possa scrivere (...). Il filosofo non è più l'essere delle caverne, né l'anima o l'uccello di Platone, bensì l'animale piatto delle superfici, la zecca, la pulce, il pidocchio. Il simbolo filosofico non è più l'ala di Platone, né il sandalo di piombo di Empedocle, ma il doppio mantello di Antistene e di Diogene (...). Come chiamare la nuova operazione filosofica, in quanto si oppone a un tempo alla conversione platonica e alla sovversione presocratica? Forse con la parola perversione, che si addice almeno ai sistemi di provocazione di questo nuovo tipo di filosofo, se è vero che la perversione implica una strana arte delle superfici"⁵. Non è un caso che il capitolo immediatamente successivo della medesima opera di Deleuze sia intitolato *Sull'umorismo*: lo humour è un altro nome della perversione, del pensiero delle superfici. Deleuze descrive così l' "avventura dell'umorismo": "Cosa trova il saggio alla superficie? I puri eventi presi nella loro verità eterna, cioè nella sostanza che li sottende indipendentemente dalla loro effettuazione spazio-temporale in seno a uno stato di cose. Oppure, ciò che è lo stesso, pure singolarità, una emissione di singolarità prese nel loro elemento aleatorio, indipendentemente dagli individui e dalle persone che le incarnano o le effettuano"⁶. In conclusione egli proclama lo humour come "nuovo valore": "Il tragico e l'ironia fanno posto a un nuovo valore, l'umorismo. Se l'ironia è infatti la coestensibilità dell'essere con l'individuo, o dell'io con la rappresentazione, l'umorismo è la coestensività del senso e del non senso; l'umorismo è l'arte delle superfici e dei duplicati, delle singolarità nomadi e del punto aleatorio sempre spostato, l'arte della genesi statica, il *saper fare* dell'evento puro o la 'quarta persona del singolare' – ogni significazione, designazione e manifestazione sospese, ogni profondità e altezza abolite"⁷.

Non può stupire che il nuovo pensiero della differenza sia inteso come "perversione". L'intransigente e definitivo smascheramento e rifiuto dell'Idea come identità totalitaria e del pensiero come rappresentazione

⁵ G. DELEUZE, *Logique du sens*, Les Éditions de Minuit, Paris 1969, p.158; tr. it. di M. de Stefanis, Feltrinelli, Milano 2011, pp.120s.

⁶ *Ibi*, p.161; tr. it. cit., p.123.

⁷ *Ibi*, p.166; tr. it. cit., p.127.

autoritariamente legittimata dell'identico porta con sé, conseguentemente, la vanità e l'illusorietà di riconoscere la via per l'emancipazione del pensiero nella dialettica, la quale, risolta o non risolta in una sintesi, per il suo carattere di contrapposizione, resta ancora interamente nel gioco tetico dell'identico, ma anche nella critica, che, sia per il presupposto implicito od esplicito di un "criterio" del giudizio, sia per il fine, inevitabilmente assunto, dell'affermazione della verità, fa parte ancora anch'essa del teatro metafisico, della rappresentazione dell'identico.

Una considerazione del tutto analoga dello humour si trova negli scritti di Jean-François Lyotard, sui quali mi soffermerò un poco più a lungo, non solo perché si tratta di uno dei maggiori teorici del postmoderno e perché può essere senza dubbio considerato il più "kantiano" tra questi, ma soprattutto perché nell'evoluzione del suo pensiero vi sono elementi che mi paiono particolarmente interessanti in relazione all'argomento che intendo qui trattare. In Lyotard, almeno nella prima fase del suo pensiero, nella quale egli è assai vicino alla prospettiva di Deleuze, lo humour ha una rilevanza e un significato del tutto analoghi a quanto accennato sopra. Qui lo humour appare nella forma della "parodia", ma cos'è la parodia se non un intervento sul modello, che non gli oppone un modello alternativo e antagonista, né lo critica (perché ciò implicherebbe un "criterio"), ma esercita su di esso una metamorfosi, una "perversione" appunto, che lo delegittima, senza per questo legittimarsi o essere legittimato, ma godendo unicamente, gaiamente eppure senza gioia, della propria evenemenzialità senza fondo e senza fine?

Di questo già si tratta, in effetti, nella teoria del "doppio rovesciamento", formulata in *A partire da Marx e Freud*⁸. Come è noto, Lyotard presenta questo programma per la "anti-arte", ispirandosi al modo di operare di Paul Klee: si tratta non di una libera espressione del fantasma primario, oggetto del desiderio, ma di una incursione e di una traccia del primario sul secondario, che incrina la realtà troppo sicura di quest'ultimo, lasciando fluire energie libidinali libere dal vincolo del senso e della rappresentazione, aprendo buchi nella realtà, attraverso i quali emergono "figure" sovvertitici del potere di quest'ultima. Si tratta, certo, di un programma estetico, ma insieme anche politico: "Il sistema quale esiste – scrive Lyotard – assorbe tutti i discorsi consistenti, l'importante non è produrre un discorso consistente, ma produrre piuttosto delle 'figure' nella realtà. La difficoltà consiste nel tollerare l'angoscia e nel sollecitare la realtà mediante pratiche dirette"⁹. Aderendo in

⁸ Cfr. J.-F. LYOTARD, *Dérive à partir de Marx et Freud*, Union Générale d'Éditions, Paris 1973, pp.236ss. Il saggio è pubblicato in italiano nella raccolta di saggi di J.-F. Lyotard, *A partire da Marx e Freud. Decostruzione e economia dell'opera*, tr. it. di M. Ferraris, Multhipla Edizioni, Milano 1979, il luogo a cui si fa riferimento è alle pp.35ss.

⁹ *Ibi*, p.242 tr. it. cit., p.41.

ciò alla posizione di Deleuze e di Guattari nell'*Anti-Edipe*¹⁰, egli ritiene che il pensiero della differenza debba sfuggire all'illusione della critica, che rimane ancora sempre all'interno del gioco dialettico della rappresentazione, emancipandosi nella parodia: "La metafisica è la potenza del discorso in potenza in ogni discorso. Ciò che conta è che cambi scena, drammaturgia, luogo, modalità di iscrizione, filtro, dunque posizione libidinale. I pensatori pensano la teatralità metafisica, tuttavia la posizione del desiderio si sposta, il desiderio lavora, nuove macchine si mettono in cammino, le vecchie cessano di girare o girano a vuoto per un momento, si imballano e surriscaldano. Questo trasporto di forza non appartiene né al pensiero né alla metafisica. Il libro di Deleuze e Guattari rappresenta nel discorso questo trasporto. Se capite solo la sua rappresentazione, avete perso; avrete *ragione* in questa figura, secondo i criteri di questo dispositivo. Ma sarete dimenticati, come è dimenticato tutto quello che non è oblio, tutto quello che è posto all'interno del teatro, del museo, della scuola. Nel dispositivo libidinale che sale, aver ragione, cioè mettersi nel museo, non è affatto importante, importante è bensì poter ridere e danzare"¹¹. Polemizzando con il pensiero critico di Adorno, egli oppone nuovamente la parodia alla critica. Adorno concepisce l'arte moderna come fine dell'apparenza, come critica di questa e quindi come conoscenza, ma Lyotard rifiuta questa dialettica critica e riconosce nella musica contemporanea, di Berio o di Cage o di altri ancora, la nuova via: "Dobbiamo uscire da questa alternativa: né apparenza, *musica ficta*; né conoscenza laboriosa, *musica fingens*; gioco metaforico di intensità sonore, lavoro parodico del nulla, *musica figura*"¹².

Il pensiero della differenza è esplicitamente indicato da Lyotard, in *Rudiments païens*¹³, come "humour". Egli lo distingue nettamente dalla "ironia": "Mentre l'ironia è un nichilismo delle significazioni, l'humour si tiene nell'affermazione delle tensioni"¹⁴. Tale atteggiamento è caratterizzato dalla sua totale positività pulsionale, a differenza della negatività oppositiva della critica¹⁵, e dal suo rifiuto di ogni legittimazione di discorsi, di ogni

¹⁰ G. DELEUZE – F. GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie. L'Anti-Edipe*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972, p.7; tr. it. di A. Fontana, Einaudi, Torino 1975.

¹¹ J.-F. LYOTARD, *Capitalisme énergumène*, in IDEM, *Des dispositifs pulsionnels*, Union Générale d'Éditions, Paris 1973, p.51. Il saggio è pubblicato in italiano nella raccolta di saggi di J.-F. Lyotard, *A partire da Marx e Freud. Decostruzione e economia dell'opera*, cit., il testo citato è a p.193.

¹² J.-F. LYOTARD, *Adorno come diavolo*, in IDEM, *Des dispositifs pulsionnels*, cit., p.125. Il saggio è pubblicato in italiano nella raccolta di saggi di J.-F. Lyotard, *A partire da Marx e Freud. Decostruzione e economia dell'opera*, cit., il testo citato è a p.204.

¹³ J.-F. LYOTARD, *Rudiments païens, genre dissertatif*, Union Générale d'Éditions, Paris 19771 ; tr. it. di N. Coviello, Edizioni Dedalo, Bari 1989.

¹⁴ *Ibi*, pp.46s. ; tr. it. cit., p.34.

¹⁵ "L'humour procede da un Eros che è tutto *Poros*, nient'altro che modo di fare in modo (*moyen de moyonner*), come da una logica senza aporia e da una politica senza utopia": *ibi*, p.58 ; tr. it. cit., p.42.

verità, come prospettivismo e come indifferenza delle differenze. Scrive Lyotard: “Ma innanzitutto l’humour non deride (*raille*), è l’ironia che deride. Essa dice: le vostre leggi di discorso, di Stato, le vostre abitudini e le vostre casistiche sono derisorie, vi è senza dubbio una distanza buona, ma è tenuta segreta, noi non la conosciamo, non possiamo che disporci secondo la sua esigenza di angelismo e di adorazione, e fare la guerra a chi l’ignora (...).

L’humour dice: non c’è punto di buona veduta (*bonne vue*), né le cose del mondo né i discorsi formano un quadro, o se lo formano, è per decisione arbitraria di colui che guarda, principe o sapiente. Esibiamo quest’arbitrarietà, non per volgerla in derisione, ma per coglierla infiltrata d’una logica, d’uno spazio, d’un tempo che non sono quelli del quadro rappresentativo, logica delle singolarità, spazio delle vicinanze (degli infiniti), tempo dei momenti. L’humour non invoca una verità più universale di quella dei padroni, non lotta neanche in nome della maggioranza, accusando i padroni di essere minoritari, esso vuole piuttosto far ammettere questo: che *non ci sono che minorità*”¹⁶.

Lo humour, dunque, entra nel discorso di Lyotard, non solo come un tema secondario, ma come il carattere determinante del nuovo pensiero, che egli indica come “paganesimo”, e vi entra nella forma esplicita della “parodia”: “Una storia libidinale – scrive Lyotard – è prima di tutto una storia pagana. Il paganesimo a cui si pensa in questo caso implica non soltanto la molteplicità degli dei, cioè l’indifferenza altera verso la questione di una esclusività nell’atto di parola performativo – ‘Tutti gli dei [dell’antichità] morirono di pazzo riso nel sentire uno di loro chiamarsi il dio unico’ –, ma comporta anche questo tratto singolare che gli dei romani esigono sia loro reso, oltre l’omaggio dei culti regolari, quello in apparenza incoerente dei giochi scenici, l’onore derisorio delle parodie. Non soltanto dunque il culto d’una molteplicità di funzioni ciascuna delle quali sarebbe assegnata unicamente e costantemente a tale divinità e onorata nei rituali stabiliti; ma la realizzazione teatrale delle ‘situazioni’ fortuite, degli incontri che ogni divinità può fare ‘sia con un’altra divinità, sia con una creatura mortale’, e che smentiscono apertamente la funzione esclusiva ed edificante che i culti di stato tendono ad assegnarle (...).

Occorre associare al paganesimo d’una storia e d’una politica quali noi le ricerchiamo, questo tema di intensità ottenute con parodie e apparentemente in pura perdita, nelle quali si riconoscono i movimenti inattesi e imparabili (secondo l’avviso di Freud) delle pulsioni sul ‘corpo’ libidinale di Roma”¹⁷.

Con la “parodia” Lyotard indica sostanzialmente la medesima cosa che intendeva con il “doppio rovesciamento”: “Il paganesimo a cui pensiamo non

¹⁶ *Ibi*, pp.50s.; tr. it. cit., pp.36s.

¹⁷ *Ibi*, pp.166s.; tr. it. cit., p.120.

potrebbe dunque essere quello delle religioni antiche istituite, quand'anche dionisiache, esso consiste nell'infiltrazione alla superficie del 'corpo' sociale di aree lasciate libere alle immaginazioni e alle iniziative concrete che si definiscono sregolate, inutili, pericolose, singolari, cioè alle pulsioni, e questo in seno alle istituzioni politiche e religiose stesse"¹⁸.

Ormai distrutta la credibilità delle grandi narrazioni legittimanti, si aprono un'epoca e una cultura del pensiero e dell'azione delegittimata, perversa, mero flusso di potenza libidinale, nomade e anarchica: pure differenze che non tollerano nessuna riduzione alla forma, alla verità, al fine, in generale all'unità. Che questo non abbia nulla a che fare con la critica dei presunti assoluti metafisici, linguistici, scientifici o politici¹⁹, non significa che non abbia una potenza e un'efficacia dissacrante e delegittimante rispetto ad essi: si tratta piuttosto appunto dell'efficacia dissimulatrice della parodia. Prendendo lo spunto dal precedente di Freud, il quale, in *Jenseits des Lustprinzips*, riconosce l'insufficiente fondatezza scientifica della sua nuova ipotesi e tuttavia procede nella formulazione della sua teoria, Lyotard rivendica, non certo la legittimità, ma la libertà, nel senso del "libertinaggio" sadiano²⁰, di costruire delle "teorie-fictions", le quali non si limitano a proporsi arbitrariamente, ma, nel far questo, mettono parodisticamente in scacco la presunzione di verità delle teorie scientifiche: "Un'ultima parola: se ci si esilia dalla società dei sapienti, si deve rinunciare a intervenirevi, a criticare, a discutere? Affatto, l'apatia teorica non è uno stato depressivo, essa si accompagna alla più grande intransigenza nei confronti dei discorsi che si pongono sotto la legge del vero e del falso. Nessuna tolleranza per ciò che, in questo campo, non soddisfa le esigenze che lo definiscono. Freud vede molto bene questo. Non sperate dunque che gli artisti della teoria-fiction lascino il campo libero alla teoria-verità: al contrario essi saranno *anche* presenti in questa vecchia battaglia, e sarà per argomentare. Così la dissimulazione sarà completa, non potendosi discernere (in termini di vero o falso) la parodia dal suo preteso 'modello'. Solo quelli che sono guariti dal pathos teorico, gli apatici, non vi perderanno la testa e il cuore"²¹.

Analogamente, nella politica, Lyotard rifiuta la critica, come è intesa nella tradizione marxista, che presuppone sempre la distruzione del falso per instaurare il vero²², così come l'utopia blochiana, se non per quel tanto di humour che essa contiene, che consiste nella "impossibilità di prendere piede nell'altrove e di metterlo a frutto, teorico e pratico", e che fa da contrappeso

¹⁸ *Ibi*, p.180 ; tr. it. cit., p.130.

¹⁹ Cfr. *ibi*, p.29; tr. it. cit., p.21

²⁰ Cfr. *ibi*, p.26 ; tr. it. cit., p.19

²¹ *Ibi*, p.30 ; tr. it. cit., p.22.

²² Cfr. *ibi*, pp.118s. ; tr. it. cit., pp.85s.

all'ironia dell'"Altrove assicurato"²³. Egli fa invece l'apologia delle manifestazioni "pagane" dei sanculotti, che "si presentano sempre sotto forma di parodie e di giochi scenici, che danno luogo a delle festività inquietanti e fanno cadere la separazione, essenziale dal punto di vista totalizzatore, tra la realtà e la finzione"²⁴. Tali parodie costituiscono l'espressione della "potenza" che delegittima il "potere", anche quello critico e rivoluzionario²⁵. Tale parodia ha un'efficacia politica in quanto libera il flusso delle pulsioni sulla superficie del corpo sociale e in tal modo inceppa il potere nel suo programma di organizzazione totalitaria: "Danzando e ridendo, – scrive Lyotard, – il sanculotto sfugge ai poteri. Questi ultimi non possono che attendere che egli cessi per riprenderlo in mano, per farlo rientrare nell'ordine della teatralità politico-religiosa. La parodia è l'impotenza dei poteri poiché è la potenza che si autorizza da sé"²⁶.

Nel 1979 viene pubblicato, con il titolo *Au juste. Conversations*²⁷, un dialogo tra Jean-Francois Lyotard e Jean-Loup Thébaud di grande rilievo nello sviluppo del pensiero di Lyotard. Si tratta, a mio parere, di una rara testimonianza di veridicità e di onestà intellettuale, poiché in esso un filosofo, Lyotard, non solo riconosce i limiti della sua posizione precedente e intraprende una nuova strada, ma offre anche al lettore il documento, il protocollo del processo attraverso cui la sua posizione è stata messa in scacco e sottomessa a revisione. Il dialogo, come è noto, ha per oggetto il giudizio storico-politico sulla giustizia. Nei primi colloqui Lyotard ripropone la prospettiva del "paganesimo" nei suoi due elementi costitutivi: la pluralità dei giochi linguistici, che non può mai essere ricondotta a un criterio di verità dottrinale, e la considerazione di tali giochi come flussi energetici di "potenza", indifferenti rispetto a ogni criterio di valore. Tuttavia il suo interlocutore, Jean-Loup Thébaud, lo provoca insistentemente rispetto alla fondamentale istanza del giudizio sul giusto e sull'ingiusto nei confronti dei differenti "giochi", delle differenti posizioni, scelte e azioni storiche e politiche, sino a che Lyotard, all'inizio della "*Cinquième journée*", è costretto a rivedere la propria posizione. E' per molti versi significativo, anche se non posso qui soffermarmi su questo punto, che la capitolazione di Lyotard avvenga sul tema della accettabilità politica del terrorismo²⁸.

Il nuovo orientamento del pensiero etico-politico di Lyotard comprende il

²³ Cfr. *ibi*, p.69 ; tr. it. cit., p.50.

²⁴ *Ibi*, p.169 ; tr. it. cit., p.121.

²⁵ Cfr. *ibi*, p.170 ; tr. it. cit., p.122.

²⁶ *Ibi*, pp.190s.; tr. it. cit., p.137.

²⁷ J.-F. LYOTARD, J.-L. THÉBAUD, *Au juste. Conversations*, Christian Bourgois Éditeur, Paris 1979.

²⁸ Cfr. *ibi*, pp.129ss.

riconoscimento, “con la morte nell’anima”²⁹, dell’insostenibilità della precedente prospettiva “libidinale”: “è vero che una filosofia della volontà non si può farla passare tal quale come filosofia politica. Non funziona (...). Non è vero che si può fare una politica estetica. Non è vero che la ricerca delle intensità o di cose di questo genere possa dare materia alla politica, perché c’è il problema dell’ingiustizia”³⁰. Si tratta allora, per Lyotard, da una parte, di mantenere l’esigenza “pagana” del riconoscimento delle “minoranze”, della pluralità dei giochi linguistici, contro il Terrore di una dottrina che si pretende vera e che pertanto impone il proprio gioco eliminando gli altri; d’altra parte, di riconoscere l’istanza del giudizio sul giusto e sull’ingiusto, contro lo scetticismo e l’indifferentismo etico-politico. Perciò Lyotard, tenendo fermo il rifiuto per ogni prospettiva totalitaria, che pretenda di determinare il gioco linguistico prescrittivo sulla base di una dottrina “metafisica”, costituita da proposizioni denotative assunte come “vere”, recupera la via, che già precedentemente aveva indicato come quella di Kant e del giudaismo (inteso secondo il pensiero di Levinas), di un’“Idea”, non determinante, ma regolativa, nella quale riconoscere l’origine, trascendente seppure indeterminata, dell’“obbligazione” etica e politica: tale Idea non è un principio metafisico, capace di determinare i contenuti della condotta etica, ma una regola indeterminata e tuttavia sufficiente per essere in grado di giudicare “immediatamente” (*coup par coup*) il giusto e l’ingiusto. Scrive Lyotard: “Esito a semplificare tra due posizioni, sperando, del resto, che la mia esitazione sia vana e che non siano *due* posizioni. Tra una posizione, per dirla rapidamente, pagana, nel senso della sofistica, e una posizione, diciamo, kantiana. Vedo molto bene in cosa esse sono vicine: nel fatto che non ci sono ragioni della storia. Voglio dire che nessuno può porsi nella posizione dell’enunciatore sul corso delle cose. E di conseguenza non c’è un tribunale dal quale si potrà giudicare qual è la ragione della storia (...). Non c’è un sapere in materia di etica. E dunque non ci sarà nemmeno un sapere in materia di politica (...). E la divergenza, se vuoi, la puntualizzerai dicendo: è la differenza tra una ‘filosofia’ (ma non è una filosofia) dell’opinione e del verosimile, che si trova nei sofisti, nei cinici, negli scettici senza dubbio, e anche in Aristotele, da una parte, e, dall’altra, una filosofia dell’Idea”³¹.

L’idea regolatrice kantiana, secondo questa interpretazione di Lyotard, è un’idea senza concetto: per questo essa è differente dal principio metafisico, determinante e totalitario; d’altra parte, essa è “una massimizzazione dei

²⁹ *Ibi*, p.169.

³⁰ *Ibi*, pp.170s.

³¹ *Ibi*, pp.141ss.

concetti al di fuori di ogni conoscenza della realtà”³²: per questo può costituire l’“orizzonte” regolativo per il giudizio su ciò che è giusto, che salvaguarda quest’ultimo dallo svanire nell’indifferentismo: “Allora il senso dell’opinione si capovolge: essa non è semplicemente presa come la sedimentazione dei fatti di giudizio e di condotta, ma è soppesata a partire da una capacità che eccede e che può essere in una relazione interamente paradossale con i dati del costume”³³.

La conciliazione delle due esigenze sopra citate, però, pone la questione del carattere finalistico dell’Idea kantiana. In Kant, infatti essa, pur indeterminata, è orientata a un fine, a una totalità, la totalità degli esseri ragionevoli, in ambito storico-politico, l’umanità dal punto di vista cosmopolitico o la pace perpetua. La questione è dunque per Lyotard la seguente: “si può fare una politica senza finalità?”³⁴, o in una formulazione differente ma analoga: “Come massimizzare dunque l’opinione? Come introdurre l’opinione nel registro kantiano?”³⁵. La cultura postmoderna, dopo la fine dei grandi racconti ideologici, è caratterizzata dalla consapevolezza della molteplicità incommensurabile e irriducibile dei giochi linguistici: “ora – scrive Lyotard – il paesaggio che si può costruire a partire da questa constatazione è appunto un’assenza di unità, un’assenza di totalità. Tutto quello non fa un corpo. Al contrario. E l’idea di cui noi abbiamo bisogno oggi, credo, per tagliare netto in materia politica, non può essere l’idea di una totalità o di una unità di un corpo. Non può essere altro che l’idea di una molteplicità o di una diversità. E allora si pone la domanda: come può aver luogo, come può essere pragmaticamente efficace (al punto, per esempio, da rendere una decisione giusta e un’altra ingiusta) l’uso regolatore di quest’idea di ciò che è politico? E’ possibile una politica regolata da una simile idea di molteplicità? E’ possibile tagliare netto in modo giusto entro e secondo questa molteplicità? E di ciò devo dire che non ne so nulla”³⁶.

Nonostante questo riconoscimento di ignoranza, il dialogo si conclude indicando come riferimento per trovare la soluzione del problema posto, cioè della “critica del giudizio politico”³⁷, lo humour ebraico, nella forma che Lyotard ritiene di aver incontrato nel chassidismo presentato da Martin Buber nel suo romanzo *Gog e Magog*³⁸: “Dunque quando si pone la questione di

³² *Ibi*, p.144.

³³ *Ibi*, p.157.

³⁴ *Ibi*, p.147.

³⁵ *Ibi*, p.151.

³⁶ *Ibi*, pp.178s.

³⁷ *Ibi*, p.155; cfr. pp.168,173.

³⁸ M. BUBER, *Gog und Magog. Eine Chronik* (1943), in IDEM, *Werke*, Bd. 3., *Schriften zum Chassidismus*, Kösel/Lambert Schneider, München – Heidelberg 1963, pp.999-1261; tr. it. di S. Heimpel-Colorni, Neri Pozza editore, Vicenza 1999.

sapere in che cosa consiste la giustizia, la risposta è: ‘Bisogna vedere di volta in volta’, e sempre nello humour, e anche nell’inquietudine, perché non si è mai sicuri di essere stati giusti, né di poterlo essere”³⁹. Lo humour insegnato dai maestri chassidici è la capacità di tenere paradossalmente insieme la regola e la sua impresentabilità: “Se vuoi, – scrive Lyotard, – si può prendere il problema da un’altra parte, per il verso dello humour. La relazione alla pluralità è assolutamente legata allo humour, nel caso del chassidismo. Per esempio, c’è un piccolo racconto, si racconta una piccola storia. La questione è allora di sapere se, nascosta in questa piccola storia, c’è una prescrizione importante. Lo humour si esercita allora nel senso di mostrare che dalla storia da cui si porta a questa o quell’altra prescrizione che si può trarne la distanza è sempre immensa. Cioè che la prescrizione è sempre trascendente (...). Non si può mai derivarla. E di conseguenza la questione della prescrizione resterà una questione sempre aperta”⁴⁰.

Tuttavia, negli scritti seguenti, Lyotard non seguirà questa traccia, ma quella del tutto differente del “sublime”. A ciò lo inducono diversi elementi: il sospetto nei confronti del significato totalitario dell’Idea pratica della libertà in Kant, il carattere riflettente del giudizio etico-politico, il rifiuto di porre quest’ultimo sotto il segno del “piacere” e del “dispiacere”, il carattere eccedente e impresentabile dell’Idea. Sta di fatto che Lyotard tralascia il tema dello humour, che non compare quasi più nella sua riflessione, e dedica notevoli energie all’analisi del sublime kantiano e al tentativo di ritrovare in esso il modello per l’Idea regolatrice del giudizio etico e politico.

In un’analisi approfondita e assai intelligente della teoria kantiana del sublime, svolta nelle *Leçons sur l’Analytique du sublime*⁴¹, Lyotard riprende tutte le principali caratteristiche attribuite da Kant al sublime, in particolare il rapporto in esso tra estetica ed etica, il suo carattere di assoluto eccedente e impresentabile, la sua differenza dal bello, anzi le enfatizza, anche in modo unilaterale, come egli stesso riconosce a proposito della discontinuità tra sublime e bello⁴², poiché mira “a isolare, nel testo kantiano, l’analisi di qualcosa di differente nel sentimento, che è anche quella di un sentimento del differente, e a riportare il motivo di questo sentimento al trasporto che conduce ogni pensiero (anche quello critico) ai suoi limiti”⁴³.

Il risultato, però, in conclusione, è la constatazione dell’impossibilità di considerare il sublime come “il sentimento estetico che ispira il giudizio

³⁹ J.-F. LYOTARD, J.-L. THÉBAUD, *Au juste. Conversations*, cit., p.187.

⁴⁰ *Ibi*, p.185.

⁴¹ J.-F. LYOTARD, *Leçons sur l’Analytique du sublime (Kant, critique de la faculté de juger, §§ 23-29)*, Éditions Galilée, Paris 1991.

⁴² Cfr. *ibi*, p.95.

⁴³ *Ibi* p.10.

morale”⁴⁴. Commentando l’*Appendice* finale kantiana alla *Kritik der ästhetischen Urteilskraft*, Lyotard vi ritrova il proprio problema, cioè come il sentimento del gusto, pur non identico con il movente morale, cioè con il sentimento del rispetto per la legge, possa tuttavia essere “segno” dell’interesse morale, soprattutto storico-politico, per il discernimento a proposito del giusto e dell’ingiusto, in quanto orientamento del giudizio ad un orizzonte incondizionato, seppure impresentabile, che però, a differenza di quello kantiano, non sia teleologico, ma rimandi all’idea della diversità. Scrive Lyotard: “Ora, ed è questo che interessa la nostra discussione, questo esercizio di discernimento morale, ove si forma la riflessione rivolta alla pratica, la riflessione che ha la responsabilità di ‘decidere’ di ciò che è bene, – questo esercizio deve ‘produrre a poco a poco un certo interesse, anche per la legge della ragione (...)’. Questo interesse si segnala attraverso un sentimento che deve essere esattamente la sensazione che noi cerchiamo di isolare: lo stato in cui si trova il pensiero che scopre la purezza di una massima, che intende il ‘segno’ che gli fa la ‘presenza’ della legge morale nella massima. Questo ‘segno’ significa che la volontà non obbedisce solamente a una motivazione interessata, compresa quella che può spingerla a mettersi in accordo con la legge morale, ma che la ragione pura pratica, la causalità libera (assolutamente prima) è implicata nella determinazione della volontà. Questa sensazione è una sorta di amore”⁴⁵.

Tale sentimento però, conclude Lyotard⁴⁶, non può essere il sublime, poiché quest’ultimo, proprio in quanto è così significativo come sentimento della differenza, da una parte, non consiste, come invece il bello, nel piacere per l’armonia delle facoltà, ma, al contrario, nel sentimento della disproporzione, della mancanza della forma, dell’eccedenza⁴⁷; d’altra parte, esso non può rispondere all’esigenza di universalità, anche intesa come universalità soggettiva, cioè come distribuzione universale, al contrario è il sentimento violento della differenza, che resiste ad ogni distribuzione⁴⁸. Per

⁴⁴ *Ibi*, p.281.

⁴⁵ *Ibi*, pp.281s.

⁴⁶ In ciò, del resto, in accordo con Kant stesso, che, come è noto, in conclusione della propria *Kritik der ästhetischen Urteilskraft*, pone il bello, non il sublime, come “simbolo della moralità”: cfr. I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, Akademie Ausgabe, Bd. 5., § 59, p.352; tr. it. di A. Gargiulo riveduta da V. Verra, Laterza, Bari 1967⁶, p.217.

⁴⁷ “Resta fermo che il termine di comparazione, nell’ordine estetico, del sentimento procurato dalla massima etica non è il sentimento sublime ma il sentimento del bello. Il sentimento sublime non è in nessun modo una disposizione felice del pensiero. I poteri di quest’ultimo non si rapportano affatto l’un l’altro secondo una buona proporzione. Essi si ‘disproporzionano’ violentemente. L’oggetto che ne è l’occasione è sicuramente anch’esso un ‘segno’. il segno di una ‘destinazione sovrasensibile’, ma è tale da disarmare la presentazione e da **deconsiderare** sino alla fenomenalità del fenomeno”: J.-F. LYOTARD, *Leçons sur l’Analytique du sublime* (*Kant, Critique de la faculté de juger*, §§ 23-29), cit., pp.284s.

⁴⁸ “La moralità implica dunque, intrinsecamente, l’esigenza della sua distribuzione universale, analoga in questo al sentimento del bello. Ma solamente analoga, poiché questa esigenza si legittima da un’idea

l'inconciliabilità delle caratteristiche ricercate, il sublime kantiano non può quindi essere "il sentimento estetico che ispira il giudizio morale", infatti, conclude Lyotard: "L'Idea di assoluto non è qui presente al pensiero sotto la forma necessaria di rispetto, l'Idea della finalità senza concetto di una forma per il piacere puro non può essere suggerita dalla controfinalità violenta dell'oggetto. Né universalità morale né universalizzazione estetica, ma piuttosto la distruzione dell'una da parte dell'altra nella violenza del loro differente, che è il sentimento sublime. Il differente stesso, anche considerato soggettivamente, non può esigere di essere partecipato da ogni pensiero"⁴⁹.

Questa conclusione negativa non è necessariamente ostativa per un pensiero come quello di Lyotard e quello postmoderno in generale, che si muove volentieri nelle contraddizioni, tentando di volgerle in paradossi, ai quali si riconosce un senso proprio in quanto forzano e violentano la logica dell'argomentazione razionale classica. Si tratta però di mettere alla prova il pensiero paradossale, soprattutto quando esso deve rispondere a esigenze così univoche e eticamente rilevanti come quella di presentare un 'segno' per orientarsi nella scelta del giusto e dell'ingiusto nel giudizio storico-politico.

Comunque, qualche anno prima della pubblicazione della sua analisi della teoria del sublime in Kant, Lyotard pubblicò un saggio, questa volta di commento agli scritti kantiani sulla storia, nel quale egli riconosce nell'"entusiasmo" proprio quel "segno di storia", nella direzione del sublime, che andava cercando⁵⁰. In questo saggio Lyotard recupera e riconosce l'importanza della critica, se si vuole fare filosofia non secondo il "*Schulbegriff*", il "*concetto di scuola*", ma secondo il "*Weltbegriff*", il "*concetto del mondo*", cioè secondo l'"ideale filosofico" di "giudicare le pretese di validità di ogni 'conoscenza' (che io chiamo frase), in particolare nei loro rispettivi rapporti con i fini essenziali della ragione umana"⁵¹; se si vuole essere "politici morali", che leggono i fatti storici secondo un "filo conduttore" ideale, e non pragmaticamente "moralisti politici", che si limitano a portare esempi e controesempi sui dati storici⁵². Egli richiama anche per sé e per noi oggi l'esigenza di essere "filosofi" e "politici morali"⁵³ e cerca in

immediatamente o incondizionatamente presente, sempre e *a priori* presente al pensiero che vuole: il concetto di libertà. Mentre l'esigenza della distribuzione immediata, che il gusto comporta, esige la propria deduzione da un principio di '*sensus communis*', che, a sua volta, si legittima da un'Idea 'sovrasensibile' del tutto nascosta, secondo la quale le forme della natura sono in affinità con gli stati del pensiero. Quanto al sublime, esso sfugge all'una e all'altra esigenza di distribuzione universale": *ibi*, p.286.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ J.-F. LYOTARD, *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Éditions Galilée, Paris 1986 ; tr. it. di F. Mariani Zini, Guerini & Associati, Milano 1989.

⁵¹ *Ibi*, p.20 ; tr. it. cit., p.18.

⁵² Cfr. *ibi*, pp.53s.; tr. it. cit., pp.42s. Cfr. anche pp.52s. ; tr. it. cit., pp.41s.

⁵³ Cfr. *ibi*, p.108; tr. it. cit., p.81.

Kant, se non un “metodo”, almeno una “maniera” per poter esercitare questo essenziale criticismo politico. Facendo riferimento a un noto passo di *Der Streit der Fakultäten*, nel quale Kant riconosce nella “presa di posizione [una partecipazione] secondo il desiderio (*eine Teilnehmung dem Wunsche nach*) che confina con l’entusiasmo” da parte del pubblico non coinvolto per la rivoluzione francese un “segno di storia” (*Geschichtszeichen*), che non solo permette di pronosticare il progresso costante verso il meglio, ma che già ne costituisce un grado⁵⁴.

Riguardo all’entusiasmo come segno di storia, dunque, Lyotard mette in evidenza tre caratteristiche importanti. Innanzitutto esso è “una modalità del sentimento sublime”⁵⁵, anzi “è un modo estremo del sublime: il tentativo di presentazione non solo fallisce, suscitando la tensione di cui si è parlato, ma per così dire si rovescia, s’inverte per fornire una presentazione paradossale, chiamata da Kant ‘una presentazione semplicemente negativa’, una ‘sorta di astrazione’, caratterizzata con una certa audacia come una ‘presentazione dell’infinito’ (...). Ecco il ‘passaggio’ più inconsistente che ci sia, l’impasse come passaggio”⁵⁶. In secondo luogo, in quanto sentimento sublime l’entusiasmo è paradossalmente segno del senso della storia in quanto rimanda ad un fine ideale proprio a partire da una realtà caotica, senza forma né fine apparente: “nell’entusiasmo suscitato da tale ‘informe’ nel *Gemüt* degli spettatori, anche questo scacco di ogni finalità è finalizzato”⁵⁷. In terzo luogo, tale sentimento fa appello a un “senso comune”, a un consenso, che non si riduce ad un accordo empirico e contingente, ma è *a priori*, non in quanto si richiami a principi dati per apodittici, ma in quanto fa riferimento ad una comunità a venire, che non può essere presentata se non indirettamente nell’ideale. Questo riferimento all’ideale ha un carattere particolare nel caso del sublime: “Il caso del sentimento sublime – scrive Lyotard – è ancora differente [da quello del bello] per quanto concerne lo statuto della comunità, la quale non è presentabile direttamente, come nel caso del gusto. Ma, diversamente da questo, la comunicabilità che esige il sentimento sublime non richiede una comunità di sensibilità o di immaginazione, bensì di ragione pratica, di etica. Occorre allora fare intendere al destinatario che la dismisura delle grandezze e delle forze della natura non è niente rispetto alla nostra destinazione morale, la libertà; d’altra parte perché egli intenda ciò, dovrà avere coltivato in sé tale Idea di libertà proprio perché la sensibilità del

⁵⁴ Cfr. *ibi*, pp.54-58; tr. it. cit., pp.43-45. Il testo kantiano a cui Lyotard fa riferimento è I. KANT, *Der Streit der Fakultäten*, Akademie Ausgabe, Bd. 7., pp.84-87.

⁵⁵ J.-F. LYOTARD, *L’enthousiasme. La critique kantienne de l’histoire*, cit., p.59; tr. it. cit., p.46.

⁵⁶ *Ibi*, pp.61s.; tr. it. cit., p.48. Ho modificato l’ultima frase della traduzione italiana per renderla più aderente al testo.

⁵⁷ *Ibi*, p.65; tr. it. cit., p.51.

sublime, per quanto estetica, può fungere da indice di un progresso dell'umanità nella cultura etica, cioè 'verso il meglio'⁵⁸.

Così Lyotard conclude enfatizzando il carattere sublime, paradossale e rinviante infinitamente ad un'Idea impresentabile dell'entusiasmo come segno di storia: "Solo la frase del sublime estremo, non una qualsiasi frase estetica, può dimostrare (*beweisen*) che l'umanità è in progresso costante verso il meglio. Il bene infatti non basta, è solo il simbolo del bene. Il sublime, invece, proprio come paradosso sentimentale, di provare pubblicamente e di diritto che qualcosa 'senza forma' alluda a un al di là dell'esperienza, costituisce una presentazione 'come se' dell'Idea di società civile (e forse cosmopolitica) e quindi dell'Idea di moralità, laddove essa tuttavia non può essere presentata, nell'esperienza"⁵⁹.

Questo sentimento paradossale, il sublime, non è un'evasione estetica dalla storia nell'utopia⁶⁰. Al contrario esso è l'"affetto valoroso"⁶¹, che il "politico morale" deve ispirare a un compagno, a cui si deve "rendere la forza di lottare (...), perché pensa, e perché nel pensiero della storia si aprono il disgusto della storia e l'abbandono del pensiero. Occorre sottrarlo alla fascinazione perversa dell'indifferentismo, del 'tutto si equivale' e anche della melanconia del 'noi non valiamo nulla'. Bisogna rendergli lo *humour sublime* di cui il giudice critico giudica non solo ne sia capace, ma anche debba coltivarlo"⁶².

E' interessante: compare di nuovo in questo passo lo "humour", nella strana forma composta "humour sublime". E' certamente significativa questa emergenza, pur se non si può non riconoscere che tutto il senso del discorso è piuttosto orientato all'enfatizzazione e alla radicalizzazione nella direzione del sublime.

Attualizzando la lezione di Kant, Lyotard mette l'accento sulla novità della situazione postmoderna rispetto a quella in cui scrive Kant. Con la fine della modernità e dell'illusione di un'unità finalistica, con la fine di ogni unità del soggetto e della ragione, oggi siamo esposti a una "fissione" radicale e non componibile, nell'"infinito delle finalità eterogenee"⁶³. Ciò non significa che il sentimento sublime non possa più essere il filo conduttore per orientare il giudizio storico-politico. Al contrario, Lyotard ritiene che "questa *Begebenheit* del nostro tempo (...) comporterebbe una nuova sorta di sublime, ancora più paradossale dell'entusiasmo, in cui sarebbe avvertito non solo lo

⁵⁸ *Ibi*, p.72; tr. it. cit., p.54.

⁵⁹ *Ibi*, pp.74s.; tr. it. cit., p.57.

⁶⁰ Cfr. *ibi*, p.101; tr. it. cit., p.77.

⁶¹ *Ibi*, p.102; tr. it. cit., p.77.

⁶² *Ibi*, p.103; tr. it. cit., p.78. Il corsivo è mio.

⁶³ *Ibi*, p.109; tr. it. cit., p.82.

scarto irrimediabile fra l’Idea e ciò che si presenta per ‘realizzarla’, ma anche quello fra le diverse famiglie di frasi e le loro rispettive presentazioni legittime”⁶⁴. Attraverso questo paradosso di secondo grado, cioè attraverso il rimando a una finalità infinitamente eccedente che consiste a sua volta nella non finalità delle infinite finalità eterogenee, Lyotard propone come programma storico-politico “discernere, rispettare e fare rispettare i differenti, stabilire l’incommensurabilità delle esigenze trascendentali proprie alle famiglie di frasi eterogenee, e trovare infine altri linguaggi per ciò che non può esprimersi nei linguaggi esistenti”⁶⁵.

Il percorso tentato da Lyotard, a mio parere, non riesce. Egli infatti, come abbiamo visto sommariamente, intraprende la via del sublime kantiano, riprendendone le caratteristiche e portandole all’estremo. Nel far questo, però, egli sposta il paradosso, o, per usare l’espressione di Lyotard stesso, la “paratesi”, dalle argomentazioni sull’Idea all’Idea stessa. In tal modo quest’ultima è spostata nell’infinità ineffabile e resa inefficace come ideale per il giudizio storico-politico. A questa medesima conclusione, del resto, arriva Lyotard stesso, alla fine della sua approfondita analisi del sublime kantiano, constatando che, a causa dell’impossibilità di una distribuzione universale, il sublime non può ispirare il giudizio morale⁶⁶. L’istanza del giudizio storico-politico sul giusto e sull’ingiusto torna ad essere senza risposta. La molteplicità eterogenea dei differenti non è sottoposta ad un giudizio storico né ad una scelta politica, salvo l’esclusione del Terrore. Ma se il Terrore, secondo la definizione di Lyotard, è “l’efficienza ottenuta attraverso l’eliminazione o la minaccia di eliminazione di un interlocutore dal gioco linguistico in cui si era impegnati con lui”⁶⁷, bisogna riconoscere che anche l’eliminazione della possibilità stessa di un giudizio sul giusto e sull’ingiusto, l’equivalenza di tutti i possibili giochi linguistici, conseguenza della loro incommensurabile eterogeneità, e quindi la resa allo scontro violento, alla guerra, come unico rapporto possibile tra di essi è il Terrore. Del resto Lyotard stesso è convinto di ciò, quando scrive: “L’ingiustizia assoluta consiste nella condizione che la pragmatica dell’obbligazione, cioè la possibilità di continuare a giocare il gioco del giusto, sia esclusa. Ecco cosa è ingiusto, non il contrario del giusto, ma ciò che impedisce che la questione del giusto e dell’ingiusto sia e resti posta”⁶⁸.

⁶⁴ *Ibi*, p.108; tr. it. cit., p.81.

⁶⁵ *Ibi*, p.114; tr. it. cit., p.85. Ho modificato lievemente la traduzione italiana per renderla più aderente al testo.

⁶⁶ Cfr. *supra*, pp. 173s. **Word**

⁶⁷ J.-F. LYOTARD, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Les Éditions de Minuit, Paris 1979, p.103; tr. it. di C. Formenti, Feltrinelli, 2004¹⁵, p.116.

⁶⁸ J.-F. LYOTARD, J.-L. THÉBAUD, *Au juste. Conversations*, cit., pp.128s.

Così Lyotard pare trovarsi di nuovo davanti alla soluzione, già respinta, dell'indifferentismo estetizzante, della libera espressione parodistica dei flussi libidinali. Ma egli è più che mai deciso a denunciare l'inconsistenza e l'inaccettabilità di questa via. Scrive infatti Lyotard, introducendo uno dei suoi libri: "Oggi la vita va veloce. Essa volatilizza le moralità. La futilità conviene al postmoderno, alla cosa come alla parola. Essa non impedisce che ci si ponga delle domande, come vivere, perché? Risposte differite. Come sempre, certo, ma questa volta si ha l'aria di saperlo, che la vita va in tutti i sensi.

Ma lo si sa? Piuttosto lo si rappresenta a se stessi. Tutti i sensi della vita, li si ostenta, li si espone, se ne gioisce, come dilettanti di diversità. La moralità delle moralità sarebbe il piacere 'estetico'.

(...) Non si è in pace con la vita perché la si assegna all'artificio"⁶⁹.

D'altra parte, sembra che come unica alternativa gli si apra la prospettiva di una critica vaga ed inefficace nell'ambito storico e politico, la prospettiva, anch'essa, in altro senso, estetizzante e forse mistica, della nostalgia dell'assoluto. Scrive infatti Lyotard, nella medesima opera: "Se *phrasizein*, frastuono, fare segno in silenzio, è il solo modo di segnalarsi che si possa attribuire all'assoluto, io immagino il filosofo nella megapoli che si dedica alla frasofilia. Sarebbe il suo modo, immondo, di essere al mondo. Per nulla il ritiro o la torre d'avorio. Nemmeno l'impegno, il manifesto o la dichiarazione – eccetto quando la probità richiesta a ogni cittadino lo esige. E meno ancora l'oscuro ritorno alle teologie e ai culti.

Sarebbe piuttosto una vista losca sul visibile, abbastanza divergente per intravedervi ciò che non è visibile. Un orecchio abbastanza sordo da non essere sedotto dalla melodia e dall'armonia delle forme, abbastanza fine per cogliere il timbro e la sfumatura. Impassibile alle seduzioni della megapoli estetica, ma impressionato da ciò che esse nascondono manifestandolo: il pianto muto perché l'assoluto manca"⁷⁰.

Se dunque non vogliamo lasciar cadere nel vuoto il tentativo, assai importante, a mio parere, di Lyotard di sottrarre la cultura postmoderna al monopolio della teoria cinica e anarchica del libero flusso delle pulsioni e di proporle programmaticamente un orizzonte, un "filo conduttore", per la scelta etica, per il giudizio storico e per l'azione politica, dobbiamo cercare altri riferimenti e suggerimenti. Propongo allora di rivolgersi alla filosofia di Hermann Cohen per trovare ispirazione feconda. Egli fu certamente, in tutto e per tutto, un filosofo razionalista, idealista e moderno. Ho tuttavia sostenuto e argomentato più sopra le ragioni per le quali la sua filosofia non può essere in

⁶⁹ J.-F. LYOTARD, *Moralités postmodernes*, Éditions Galilée, Paris 1993, p.11.

⁷⁰ *Ibi*, pp.35s.

nessun modo ridotta a quel pensiero dell'identità e della rappresentazione che la cultura postmoderna non può più accettare⁷¹. Sino a che le mie argomentazioni non saranno dimostrate false o inconsistenti, mi riterrò dunque legittimato a fare riferimento alla filosofia di Cohen come fonte di ispirazione per una riflessione critica nel contesto della nostra cultura postmoderna.

Il riferimento a Cohen a proposito dell'argomento che si sta considerando mi sembra interessante innanzitutto perché, nella sua teoria estetica, Cohen prende le distanze da Kant e sviluppa un pensiero originale proprio in riferimento ad alcuni aspetti che, ripresi invece direttamente da Kant ed anzi enfatizzati, caratterizzano il percorso tentato da Lyotard. Innanzitutto Cohen rifiuta la coordinazione kantiana del sublime e del bello e la corregge ricomprendendo il sublime nel bello come suo "concetto subordinato" (*Unterbegriff*); in secondo luogo egli nega il rapporto peculiare del sublime con la moralità e lo pone piuttosto in rapporto privilegiato con la conoscenza intellettuale; infine egli non accentua il carattere eccedente, assolutamente trascendente del sublime, ma anzi lo limita, ponendolo in una inscindibile correlazione con la sua presentazione immanente per mezzo dello humour, che costituisce l'altro concetto subordinato del bello, nel quale prevale la relazione con la moralità, l'esperienza della realizzazione e del compimento, la dimensione della presentazione e della realizzazione dell'Idea nella finitezza dell'esistente. Secondo Cohen, Kant non ha una posizione univoca né soddisfacente rispetto al rapporto del bello con la conoscenza e con la moralità. Da una parte, infatti, egli, sulla base di un'interpretazione intellettualistica del bello, che lo pone in rapporto unicamente con la facoltà delle rappresentazioni, sottovaluta i rapporti tra il bello e la moralità, tanto da dover poi affiancare al bello, in modo esterno e in una coordinazione non risolta, il sublime, come momento dell'arte portatore dei valori etici. D'altra parte, per non lasciar cadere l'esigenza ineliminabile di porre un rapporto tra il bello e il valore morale, egli ribalta l'interpretazione essenzialmente intellettualistica del bello da cui è partito attraverso la considerazione del bello come simbolo della moralità: una confusione tra ideale estetico e ideale etico che minaccia l'autonomia dell'estetica rispetto all'etica⁷².

Nella sua teoria estetica, invece, Cohen pone il bello come unico "principio superiore" (*Oberbegriff*) della produzione estetica⁷³; egli considera poi il sublime e lo humour "concetti subordinati" complementari, momenti

⁷¹ Cfr. Tema I, Cadenza 1.

⁷² Cfr. H. COHEN, *System der Philosophie. Dritter Teil: Ästhetik des reinen Gefühls*, 2 Bde, Bruno Cassirer, Berlin 1912; rist. in IDEM, *Werke*, cit., Bde 8/9, 1982, Bd.I(8), pp.100ss.

⁷³ Cfr. *Ibi*, Bd. I(8) I, p.250;Bd. II(9) pp.417s.

integranti e indisciungibili del bello⁷⁴. Quanto al rapporto del sentimento puro con la conoscenza e con la moralità, queste ultime sono le condizioni permanenti della produzione estetica, sia quanto al materiale sia quanto al metodo di essa, senza che per altro questa perda nulla della sua originalità. Il sentimento, infatti, che come “annesso” accompagna sempre anche l’attività teoretica e quella pratica della coscienza, nell’attività estetica ha un ruolo produttivo indipendente come “sentimento puro”, capace di produrre da sé un nuovo oggetto, a partire dagli oggetti della scienza e della moralità. Tale sentimento è l’“amore” e il suo oggetto, “la natura dell’uomo e l’uomo della natura”, viene effettivamente prodotto in “figura” dall’arte. In questo modo, mediante la produzione dell’oggetto, viene prodotto il soggetto stesso, l’uomo come individuo.

Il sublime, in quanto tendenza all’infinito, ha un rapporto preponderante con il compito teoretico della conoscenza dell’universale, mentre lo humour, in quanto riconoscimento del valore infinito immanente nella realtà finita, ha un rapporto preponderante con il compito etico della realizzazione dell’infinito nel finito. In ciò si manifesta un’impostazione generale del pensiero di Cohen, che sottolinea fortemente il carattere dell’etica come realizzazione dell’Idea nell’azione storica e politica e la continuità intrinseca tra fondazione trascendentale e realizzazione storica. Nella sua *Ethik des reinen Willens*, Cohen afferma con forza: “Il senso più profondo della purezza sta nell’applicabilità, nella produzione dell’essere, quale applicazione del concetto puro. L’applicazione della purezza mira alla realtà concreta, ma la purezza mette in atto in tal modo un *radicale cambiamento* di questa realtà”⁷⁵; e più avanti, nella medesima opera, aggiunge: “Il significato positivo della purezza non risiede forse in un’applicazione feconda? La volontà pura dimostra in etica il suo valore logico solo se questa purezza si applica al soggetto della volontà e dell’azione, se si mostra nella natura e nella storia”⁷⁶. Nell’arte il compito di realizzazione dell’ideale è presentato, attraverso lo humour, nella figura del compimento effettivo, del “termine del lavoro infinito fatto sotto il segno della conclusione”, del “termine della lotta nella vittoria e nella pace”⁷⁷. Ciò che è interessante aggiungere è che, nello humour, l’esperienza del compimento e della realizzazione dell’infinito non è rimandata ad un orizzonte indefinito, meramente regolativo, ma è effettiva

⁷⁴ Cfr. *ibi*, Bd. I(8), pp.347s.

⁷⁵ H. COHEN, *System der Philosophie. Zweiter Teil: Ethik des reinen Willens*, Bruno Cassirer, Berlin 1904, 1907²; l’ultima edizione è ristampata in IDEM, *Werke*, cit., Bd. 7., 1981, p.391; tr. it. di G. Gigliotti, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1994, p.282.

⁷⁶ *Ibi*, p.436; tr. it. cit., p.314.

⁷⁷ H. COHEN, *System der Philosophie. Dritter Teil: Ästhetik des reinen Gefühls*, 2 Bde, Bruno Cassirer, Berlin 1912; rist. in IDEM, *Werke*, cit., Bde 8/9, 1982, Bd.I(8), p.275.

anticipazione della pace nel sentimento dell'individuo. Lo humour, infatti, non è tanto il compimento dell'opera, ma la "finzione"⁷⁸ (non nel senso di falsa apparenza, ma nel senso di "ipotesi"), la consapevolezza sentimentalmente vissuta del compimento come sorgente della produzione artistica. Lo humour, infatti, come anche il sublime, non è risultato dell'opera d'arte, ma principio della sua produzione: il sentimento del compimento non ha origine dal compimento nell'opera, ma lo precede e lo rende possibile.

Per questo suo carattere di sentimento del compimento e della realizzazione, lo humour preserva il sentimento estetico dal rischio di tradurre la tensione verso l'infinito, propria del sublime, in ironia e disprezzo verso il finito: lo humour è il saldo baluardo contro lo scetticismo e il pessimismo. Lo humour è uno sguardo benevolo verso il finito, il difettoso, il brutto, capace di scorgere in esso e nei suoi stessi limiti la realtà dell'ideale. Ciò, tra l'altro, permette a Cohen di sviluppare un'estetica del brutto, che ha il suo fondamento nell'affermazione, estremamente interessante e forte, che l'oggetto dell'arte non è il bello, ma il brutto: "Questo è il compito indispensabile dell'arte, non coprire né mascherare superficialmente il legame dell'uomo, in tutta la sua cultura, con il mondo animale. Questo legame è presentato in modo minaccioso per ogni veracità dell'arte dal brutto. Questo compito è un compito del bello.

Il brutto un problema del bello? Lo humour dà e fonda la risposta. Il brutto non rimane brutto: esso diventa un momento del bello, è un momento del bello. Il bello non è in sé un oggetto dell'arte; esso è solo un'idea, solo la generale esigenza e fiducia, il compito metodico del sentimento puro. Questo compito viene risolto in primo luogo attraverso il sublime; ma in modo altrettanto necessario attraverso lo humour. Poiché la natura dell'uomo si mostra in modo ampio e convincente nel brutto. L'amore non sarebbe vero se non volesse abbracciare anche il brutto. L'amore lo abbraccia, lo trasforma: ne fa un momento del bello. L'amore comprende il brutto facendolo pervadere dal proprio potere. Così il satiro diventa eros. *L'amore nobilita l'animale rendendolo uomo*⁷⁹.

Dopo questo sommario abbozzo di alcuni elementi della teoria estetica di Cohen, si tratta di ritornare al tema principale. Lo humour, infatti, è in Cohen un concetto estetico, e come tale del resto l'ho qui presentato. In che senso esso può essere rilevante per il problema del giudizio storico-politico sul giusto e sull'ingiusto? Alla domanda mi pare dia una risposta Cohen stesso, il quale, in un passo del capitolo conclusivo della sua *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, un passo per molti versi analogo a quello di *Der*

⁷⁸ *Ibi*, Bd. I(8), p.271.

⁷⁹ *Ibi*, Bd.I(8), pp.288s.

Streit der Fakultäten di Kant, commentato da Lyotard, presenta lo humour con tutti i caratteri del “segno di storia”, che Lyotard, sulla scorta di Kant, riconosce invece nell’“entusiasmo”. Scrive Cohen: “La pace nella gioia della festa costituisce un carattere proprio dell’animo ebraico. E’ certo un miracolo che l’ebreo, nelle sofferenze che attraversano la sua vita storica, abbia sempre saputo mantenere una tale imperturbabilità, un tale verace *humour*, senza i quali egli non avrebbe potuto risollevarsi sempre e di nuovo dalle più profonde umiliazioni ad altezze superbe. Questo miracolo lo hanno effettuato per lui le sue feste. Il Sabato e nei giorni di festa la gioia dominava nel ghetto, per quanto la sofferenza avesse amareggiato la settimana. La gioia per la festa era un dovere religioso e divenne così un’incrollabile forza vitale nella coscienza ebraica”⁸⁰.

Mi sembrano evidenti le analogie tra questo brano e il passo di *Der Streit der Fakultäten* di Kant, a cui fa riferimento Lyotard. Anche qui si tratta di una *Begebenheit*, un “fatto di ‘sprigionarsi’” (un “*fait à se livrer*”), “un dare come di chi distribuisce le carte” (une “*donne*”)⁸¹, che costituisce un *Geschichtszeichen*, un “segno di storia” (*signe d’histoire*): “*signum rememorativum, demonstrativum, prognosticum*”⁸², nel significato ben descritto da Lyotard: “In questa *Begebenheit* si sprigiona allora una tensione della *Denkungsart* di fronte a un oggetto che è disordine pressoché puro e non ha figura alcuna, ma che ciò nonostante è di enorme rilievo nella natura storica, che inoltre è una specie di astrazione ribelle a ogni funzione o presentazione anche analogica. Ma in base a tali proprietà negative dell’oggetto che le serve da occasione, questa tensione prova indubitabilmente, con la forza stessa che imprime al sentimento, di essere polarizzata ‘*aufs Idealische*, verso qualcosa di ideale, *und zwar rein Moralische*, cioè qualcosa di puramente morale”⁸³. Inoltre tale “segno di storia”, rivelando una “disposizione morale” del genere umano, “è già” la realizzazione di ciò di cui è segno “nei limiti che il presente fissa alla capacità in progresso” (*dans les limites que le présent fixe à la capacité en progrès*)⁸⁴.

⁸⁰ H. COHEN, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, hg. von Benzion Kellermann, Fock, Leipzig 1919; hg. von Bruno Strauss, J. Kaufmann, Frankfurt a.M. 1929; rist. J. Melzer, Köln 1959, p.529; tr. it. di P. Fiorato, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1994, p.636.

⁸¹ Cfr. I. KANT, *Der Streit der Fakultäten*, Akademie Ausgabe, Bd. 7., p.84; H. COHEN, *System der Philosophie. Erster Teil: Logik der reinen Erkenntnis*, Bruno Cassirer, Berlin 1902, 1914²; quest’ultima edizione è ristampata in IDEM, *Werke*, hg. vom Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von Helmut Holzhey, Georg Olms, Hildesheim-New York, Bd. 6, 1977, p.55. Per la traduzione ho usato, qui e più avanti, i termini di Lyotard: cfr. J.-F. LYOTARD, *L’enthousiasme. La critique kantienne de l’histoire*, cit., p.55; tr. it. cit., p.43.

⁸² Cfr. I. KANT, *Der Streit der Fakultäten*, Akademie Ausgabe, Bd. 7., p.84; H. COHEN, *System der Philosophie. Erster Teil: Logik der reinen Erkenntnis*, cit., p.56.

⁸³ J.-F. LYOTARD, *L’enthousiasme. La critique kantienne de l’histoire*, cit., p.66; tr. it. cit., p.51.

⁸⁴ I. KANT, *Der Streit der Fakultäten*, Akademie Ausgabe, Bd. 7., p.85; J.-F. LYOTARD, *L’enthousiasme*.

Di cosa lo humour è segno? di quale senso o ideale della storia? Per Cohen lo humour è segno della pace, sia come ideale sia come motore della storia: “Pace, pace, al lontano e al vicino, dice l’Eterno, e io lo voglio guarire’. La pace era la forza di guarigione del profetismo. La pace innanzitutto in opposizione alla guerra tra i popoli, ma poi in opposizione anche alle passioni umane. La pace ha lo stesso significato della riconciliazione e della redenzione (...). L’ebreo non poté mai rimanere un uomo della tristezza; le sue feste e la sua scienza lo innalzarono sempre al cielo della gioia. E tale innalzamento lo effettuava, come forza dell’anima, la pace, che divenne così, come veracità e umiltà, come giustizia e fedeltà, e come il coraggio del martirio, la sua naturale via di vita. Il suo martirio gli conferì la dignità tragica; ma la sua pace gli conservò sempre lo *humour* estetico”⁸⁵.

Lo humour, a differenza del sublime, ha un rapporto intrinseco con la realizzazione etica dell’ideale. Certo esso è un sentimento estetico, distinto dall’etica; tuttavia i suoi rapporti con la virtù etica della *Humanität*, così come con la virtù religiosa della “pace”, sono stretti e profondi.

Nella sua *Ethik des reinen Willens*, Cohen presenta la *Humanität* innanzitutto come la virtù che rende possibile il giudizio sul caso particolare, il giudizio storico-politico: si tratta dunque precisamente della risposta all’esigenza posta da Lyotard del giudizio politico, cioè della capacità di discernere il giusto e l’ingiusto, “*coup par coup*”, nei casi particolari concreti. “La giustizia è la virtù dell’ideale”, scrive Cohen⁸⁶, questa è la sua grandezza ma anche il suo limite. Per questo suo carattere, infatti, la giustizia non è di per sé in grado di tenere nella dovuta considerazione il caso particolare. Scrive Cohen: “E’ che la *realtà* stessa, con i suoi tratti peculiari e specifici, di fronte all’ideale, perde valore, e quindi anche interesse alla virtù dell’ideale. L’interesse idealistico per l’eticità, che va insieme alla giustizia, appare in pericolo, appare offuscato, non appena si coltiva e si difende un qualsiasi interesse particolare della realtà. L’ideale sembra allora venire rimosso. E tuttavia *il caso particolare e concreto* esige una valutazione, una trattazione, a cui la giustizia stessa non sembra in grado di rendere giustizia”⁸⁷.

La *Humanität* è dunque l’istanza critica rappresentata dalla “sfinge impenetrabile del particolare”⁸⁸. Nella forma della “equità”, l’*aequitas*

La critique kantienne de l’histoire, cit., pp.58, 75ss. ; tr. it. cit., pp.45, 58s.

⁸⁵ H. COHEN, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, hg. von Ben Zion Kellermann, Fock, Leipzig 1919; hg. von Bruno Strauss, J. Kaufmann, Frankfurt a.M. 1929; rist. J. Melzer, Köln 1959, p.530; tr. it. di P. Fiorato, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1994, pp.636s.

⁸⁶ H. COHEN, *System der Philosophie. Zweiter Teil: Ethik des reinen Willens*, cit., p.617; tr. it. cit., p.443.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ *ib.*, 620; tr. it. cit., p.445.

romana, essa è istanza critica nei confronti del diritto, non dall'esterno, ma in quanto essa stessa parte integrante del diritto, sia come mezzo necessario per il procedimento dimostrativo nell'applicazione giuridica, sia come principio giuridico essa stessa. Per quanto riguarda il primo significato, Cohen scrive: "Il concetto del particolare rende logicamente necessario che il diritto positivo riconosca come sua integrazione l'equità, come integrazione del diritto, e quindi come un tipo, essa stessa, di diritto, non per i suoi principi giuridici generali, ma per amministrare la giustizia, e quindi *per fornire le dimostrazioni che guidano l'accertamento del diritto*. Non vi è più contraddizione alcuna, adesso, nel fatto che debba esservi un'integrazione del diritto e al tempo stesso un diritto; l'integrazione, infatti, riguarda *non il principio giuridico*, – quasi dovesse renderlo migliore e più giusto – bensì la sola dimostrazione giuridica. La quale dev'essere ben consapevole del fatto che, come vuole la logica, solo il concetto del particolare rende possibile una corretta sussunzione del singolo all'universale"⁸⁹. Per quanto riguarda il secondo significato, Cohen aggiunge poco più avanti: "La giustizia da sola è davvero in grado di regolare le relazioni tra gli uomini a prescindere dalle altre virtù? Abbiamo già visto a quali difficoltà va incontro la giustizia in quanto virtù *dell'ideale*. Ma è una considerazione che abbiamo fatto solo riguardo alla ineliminabile distanza della realtà concreta, con le sue particolarità, dall'ideale. Se prescindiamo da questa difficoltà, un nuovo dubbio si pone sulla sufficienza della giustizia. La giustizia tende *all'uguaglianza*, a darle slancio è l'onore. L'equità, nell'espressione latina *aequitas*, le fa da significativo *memento*. *Aequitas* vuol dire uguaglianza, come se così si volesse indicare che il diritto stretto di per sé non può mai arrivare all'uguaglianza cui pure aspira. Questa critica si estende all'intero problema della giustizia. L'altro affetto si fa sentire, e fa valere la sua peculiare esigenza, il suo peculiare diritto. Non solo la dimostrazione giuridica, ma il principio giuridico, sono sottoposti a nuova critica"⁹⁰.

Il significato della *Humanität* comprende questa funzione giuridica dell'equità, ma non si esaurisce in essa. L'*Humanität* è la virtù determinante per il rapporto tra gli individui, per l'azione etica, quindi anche politica, nei confronti degli altri individui. In questo senso essa precede il giudizio, prescinde da esso e allo stesso tempo esercita un controllo critico sulla stessa giustizia. L'*Humanität*, infatti, "è necessaria perché, se anche l'equità si rendesse superflua per il diritto, i rapporti umani privati dovrebbero trovare una via della virtù segnata dalla fondamentale indipendenza dal giudizio su questi rapporti, *dal tendere della volontà e dell'azione ad un rapporto che*

⁸⁹ *Ibi*, p.620; tr. it. cit., pp.444s.

⁹⁰ *Ibi*, pp.621s.; tr. it. cit., p.446.

*lascia da parte il giudizio*⁹¹. Infatti tutte le virtù, compresa la giustizia, sono unilaterali⁹². L'*Humanität* è la virtù che ha per fine “*che questa unilateralità di tutte le virtù, o, meglio, del concetto di virtù, sia fatta oggetto della conoscenza etica, e perciò della conoscenza di sé*”⁹³. Come “consapevolezza della unilateralità di tutte le virtù”, la *Humanität* “mostra l’intima contraddittorietà delle più alte forme di eticità, come la religione e la patria, ne scopre l’*illusoria* e abbagliante parvenza quando violino il concetto essenziale ed autentico dell’uomo”⁹⁴. Essa è pertanto “l’istanza di controllo nei confronti di tutte le virtù”⁹⁵. Per questo suo significato, la *Humanität* permette di accedere ad una dimensione etica e politica più originaria e fondamentale di quella giuridica, che costituisce una condizione irrinunciabile e una regola orientativa anche per quest’ultima: la dimensione del “*tendere della volontà e dell’azione ad un rapporto che lascia da parte il giudizio*”⁹⁶. Infatti, scrive Cohen, “solo con questa conoscenza di sé si può cominciare a correggere l’unilateralità, che così non sarà neanche più acriticamente sopravvalutata. Bisogna tendere non solo a limitare il punto di vista pedantesco delle virtù, ma anche a liberarsi di questa limitatezza. Solo così l’autocoscienza etica guadagna di nuovo un libero spazio, diventa il *principio di determinazione* del compito peculiare dell’uomo. Questo compito non consiste infatti nel giudicare l’Altro, ma soprattutto ed esclusivamente nel *trattare* con l’Altro, nell’esercitare nei suoi confronti un’azione etica”⁹⁷.

In questo suo significato, come “cortesia” (*Freundlichkeit*)⁹⁸, in cui il sentimento e il dovere trovano conciliazione, la *Humanität* rende possibile la realizzazione del rapporto tra gli individui al di là e prima del giudizio reciproco, poiché “non conosce l’ansia della scelta”⁹⁹. In ciò il suo tratto comune con lo humour è evidente: “Nella cortesia, – scrive Cohen, – a risplendere è *il volto dell’uomo*; in questo volto, la cortesia può essere colta persino nell’ombra della sua negazione”¹⁰⁰. In questo suo significato la *Humanität* è anche la garanzia più solida e sicura per le differenze, per le minoranze, contro ogni totalitarismo, contro il Terrore. Scrive Cohen: “L’umanità si fa sentire anche all’interno dello Stato. Anche la modestia ha

⁹¹ *Ibi*, p.623; tr. it. cit., p.447.

⁹² Cfr. *ibi*, 625; tr. it. cit., p.448.

⁹³ *Ibi*, p.623; tr. it. cit., p.447.

⁹⁴ *Ibi*, p.628; tr. it. cit., p.450.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ *Ibi*, p.623; tr. it. cit., p.447.

⁹⁷ *Ibi*, p.624; tr. it. cit., p.447.

⁹⁸ Cfr. *ibi*, pp.627ss.; tr. it. cit., pp.449ss. Modifico qui la traduzione italiana di Gianna Gigliotti, che preferisce tradurre “*Freundlichkeit*” con “gentilezza”, perché desidero mantenere evidente l’eco dell’umanesimo rinascimentale.

⁹⁹ *Ibi*, p.627; tr. it. cit., p.450.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

qui il suo da fare, ma la sua discrezione, qui, non è sufficiente. Soltanto l'umanità è in grado di mettere più espressamente in guardia dall'orgoglio e dalla tracotanza nei confronti dell'avversario politico più debole, come anche dallo sminuire, dall'offendere, gettando su di lui il sospetto, l'avversario più forte. La volontà dello Stato non può esprimersi che attraverso la maggioranza. Di fronte a questa necessità, l'umanità diventa il *difensore delle minoranze*. Regge il timone con la forza del sentimento umano; rinuncia ad ogni sagace giudizio politico, ad ogni profonda sapienza politica; disprezza la presunta *ragion di Stato* che difende scopi più alti che sarebbero al di là del diritto e della legge. Non pensa al futuro, su cui ingegnosamente gli uomini pretendono di giudicare; il suo polso batte per il presente. E non fa il conto, né delle voci, né delle teste. Soltanto l'uomo suscita la sua simpatia, che è qualcosa di più della compassione”¹⁰¹.

Tutti questi significati della *Humanität* si raccolgono infine nel significato complessivo dell'armonia e della pace: “L'umanità apporta all'azione e alla ponderazione la pace e la *serenità* che nascono dal rinunciare a giudicare. E con questa rinuncia il giudizio etico si libera di quella scettica fallibilità del pensiero che lo caratterizza pur sempre. L'umanità acquista così una libertà, una sovranità, che sembrano poter fare a meno del giudizio etico. Questo però può essere molto pericoloso, e bisogna quindi che questa apparenza – che deriva per altro da una giusta considerazione – sia distrutta. Se l'umanità significa una virtù che ha il compito di mostrare l'unilateralità di tutte le virtù, porta allora al limite di un'idea che è di fatto il limite dell'etica.

L'idea dell'armonia (...) è quest'idea limite dell'etica”¹⁰².

Come sentimento della realizzazione dell'ideale etico, la *Humanität* è “la virtù dell'arte”¹⁰³, essa “apre (...) la prospettiva dall'etica all'estetica”¹⁰⁴, e allo stesso tempo rimanda alla religione, nella quale trova il compimento del suo significato. Infatti – nota Cohen nella *Religion der Vernunft* – la *Humanität*, come “armonizzazione dell'intera moralità è designata dalla Bibbia con la pace”¹⁰⁵.

Nella fede in Dio, nella correlazione religiosa, l'anticipazione estetica della pace trova la forza della realizzazione storica, diventa la “contentezza” (*Zufriedenheit*)¹⁰⁶, cioè la tranquilla certezza della compiuta realizzazione dell'ideale come motore dell'azione storica dell'individuo: “La pace, – scrive

¹⁰¹ *Ibi*, pp.629s.; tr. it. cit., p.451.

¹⁰² *Ibi*, pp.632s.; tr. it. cit., p.453.

¹⁰³ *Ibi*, p.634; tr. it. cit., p.454.

¹⁰⁴ *Ibi*, p.636; tr. it. cit., p.455.

¹⁰⁵ H. COHEN, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, hg. von Benzion Kellermann, Fock, Leipzig 1919; hg. von Bruno Strauss, J. Kaufmann, Frankfurt a.M. 1929; rist. J. Melzer, Köln 1959,, p.516; tr. it. di P. Fiorato, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1994, p.622.

¹⁰⁶ Cfr. *ibi*, p.518 *passim*; tr. it. cit., p.624 *passim*.

Cohen, – in quanto meta suprema dell'uomo, è al tempo stesso la forza suprema dell'uomo. La via di questa virtù è l'ultimo gradino nello sviluppo dell'uomo. La pace è la perfezione. L'autoperfezionamento è sulle tracce della meta ultima quando raggiunge la pace dell'anima”¹⁰⁷.

Nella correlazione religiosa l'anelito (*Sehnsucht*) verso l'ideale, che nell'arte trova la propria realizzazione compiuta solo *in figura* mediante lo humour, acquista la solidità della fede e la forza efficace della realizzazione, perché in essa la trascendenza diventa attributo di Dio e l'ideale, il bene o la santità, può essere perciò ricondotto ad omogeneità rispetto all'individuo e alla sua azione storica. Nella correlazione religiosa l'anticipazione dell'ideale diventa forza dell'azione storica: “la pace è la forza fondamentale dell'anima umana con la stessa certezza con cui essa è la meta della storia umana”¹⁰⁸.

Lo humour, dunque, non l'entusiasmo è il “segno di storia”, il “*signum rememorativum, demonstrativum, prognosticum*”, che non solo permette di scorgere il senso della storia, ma ne costituisce già esso stesso una realizzazione. Esso, secondo la classificazione per altro troppo riduttiva di Kant, non fa parte certamente degli affetti “del genere languido”, ma piuttosto di quelli del “genere valoroso”, in quanto “eccita la coscienza delle nostre forze a superare ogni resistenza”¹⁰⁹ (solo in questo senso è accettabile l'espressione di: “*humeur sublime*”)¹¹⁰. Tuttavia lo humour non è il sublime, piuttosto ne è il complemento: esso non è la tensione verso l'infinito dell'Idea ma la capacità di scorgere, con uno sguardo benevolo e anticipante, sorretto dalla fiducia e dalla pace, nella realtà difettosa del finito la realizzazione effettiva dell'Idea stessa. Proprio questa anticipazione del compimento, etica nella *Humanität*, estetica nello humour e religiosa nella contentezza, costituisce la forza che sostiene l'azione etica e politica. E' lo humour che “rende la forza di lottare” contro il “disgusto della storia e l'abbandono del pensiero”, che si oppone all’“indifferentismo del ‘tutto si equivale’” come alla “melanconia del ‘noi non valiamo nulla’”, con la fiducia che non solo ognuno “ne è capace”, ma che si “debba coltivarlo”¹¹¹.

Nella condizione postmoderna si pone ancora una volta il problema della “cultura” (*Bildung*). Una condizione storica: sociale, politica ed economica, non produce necessariamente una cultura, né tanto meno questa è identica a quella, altrimenti la cultura perderebbe il suo irrinunciabile significato critico. La condizione postmoderna, caratterizzata dalla fine dei grandi racconti, dal

¹⁰⁷ *Ibi*, p.518; tr. it. cit., p.624.

¹⁰⁸ *Ibi*, p.525; tr. it. cit., p.631.

¹⁰⁹ Cfr. I. KANT, *Kritik der Urtheilskraft*, Akademie Ausgabe, Bd. 5.,p.272; tr. it. di A. Gargiulo, riveduta da V. Verra, Laterza, Bari 1967⁶, p.125.

¹¹⁰ J.-F. LYOTARD, *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, cit., p.103; tr. it. cit., p.78.

¹¹¹ Cfr. *ibidem*.

flusso decodificato delle pulsioni inaugurato dal capitalismo, dalla diffidenza ormai irreversibile per ogni certezza dogmatica e totalitaria, può anch'essa produrre una cultura oppure può non produrla. Agli uomini di questa epoca e, tra loro, ai “filosofi critici” il compito di scorgere la via e di percorrerla. A mio parere, la via non può essere l'indifferentismo e il cinismo estetico dell'economia libidinale, rifiutato anche da Lyotard, ma non può essere nemmeno la fuga nel sublime paratetico dell'eterogeneità dei linguaggi. *Humanität ou barbarie*. La *Humanität* è ciò che, precedendo il giudizio sul giusto e sull'ingiusto, lo rende possibile e lo orienta. Anticipando la pace e l'armonia, che non si vedono, la *Humanität* rende possibile l'azione storica nei confronti della realtà imperfetta che si dibatte nel caos e nel conflitto. Essa è libera da certezze dottrinali, capace di “discernere, rispettare e fare rispettare i differenti”¹¹², critica eppure non distruttiva nei confronti del presente.

Oggi come non mai dobbiamo tentare di costruire una cultura in assenza dell'Idea. Se tuttavia l'Idea, pur assente e non rappresentabile né presentabile, deve ancora costituire la regola per l'orientamento del giudizio e dell'azione etica e politica, deve essere coltivata una *Sehnsucht* dell'Idea, una presenza della sua assenza, che non sia nostalgia senza sbocco, “il pianto muto perché l'assoluto manca”¹¹³, ma attivo orientamento etico nella storia, che trae la propria forza dall'anticipazione fiduciosa del compimento della realizzazione dell'ideale. In questo senso, mi sembra, ispirandosi al pensiero di Cohen, si può proporre lo humour come “segno di storia”.

¹¹² *Ibi*, p.114; tr. it. cit., p.85. Ho modificato lievemente la traduzione italiana per renderla più aderente al testo.

¹¹³ J.-F. LYOTARD, *Moralités postmodernes*, cit., p.36.

CADENZA 3

FINE DELLA FONDAZIONE SACRIFICALE UN SOGNO DI MICHEL SERRES

Nel suo libro *Rome. Le livre des fondations*¹, Michel Serres svolge un'approfondita riflessione sulla storia a partire da un commento libero e creativo del primo libro dell'opera di Tito Livio *Ab Urbe condita*. In essa egli riprende le note teorie di René Girard sulla violenza e sul sacrificio, dichiara anzi esplicitamente di avere imparato da lui "le idee vere che sono sviluppate qui"², e le utilizza in modo indipendente e originale per descrivere la storia come è normalmente concepita, come storia della fondazione e quindi della violenza sacrificale, da cui egli proclama la necessità di emanciparsi e di liberarsi. La lezione di Girard, declinata in questa direzione e a questo scopo, è così riassunta da Serres, in riferimento alle due versioni della morte di Remo: "L'odio tra fratelli raggiunge l'assassinio. Ora, quest'odio tra fratelli cresce come edera nel gruppo, va verso lo sterminio e non c'è fondazione che se, arrestando lo sgozzamento reciproco, la folla si rivolta contro uno di loro. La lezione di René Girard, lo schema che egli ha proposto, rendono compatibili questi due racconti contraddittori, li rendono persino complementari. La lotta tra gemelli è un operatore; la morte in mezzo alla turba è un punto di articolazione. La prima è motrice di un tempo e la seconda è fine di un tempo e inizio di un altro. Di qui il riferimento per la fondazione"³.

Come ho detto, il proposito di Serres non è solo quello di descrivere la concezione tradizionale della storia, come storia della fondazione e della violenza sacrificale, ma anche quello di esprimere un rifiuto netto e radicale di tale concezione e di pensare programmaticamente un'alternativa. Nel suo stile immaginifico e particolarmente pregnante, Serres esprime ambedue questi aspetti nella forma di un sogno: "Una domanda, una inquietudine, un sogno: e se la bussola, vero luogo geometrico, o rosa dei venti, posta lì, fosse non soltanto passiva, ma attiva: se fosse, in realtà, un timone? Se la leggenda fosse una macchina per replicare indefinitamente la leggenda? Ercole uccide Caco; Romolo ammazza Remo; e Bruto elimina Cesare... che incubo. Un sogno: se la leggenda contenesse una istanza produttiva, una energia erculea,

¹ M. SERRES, *Rome. Le livre des fondations*, Bernard Grasset, Paris 1983; tr. it. di R. Berardi, Hopeful Monster, Firenze 1991.

² *Ibi*, p.7; tr. it. cit., p.11.

³ *Ibi*, pp.114s.; tr. it. cit., p.114.

una esigenza di replica, la stampante degli zoccoli dei buoi; e una istanza di controllo, vale a dire il re-scriba Evandro, che giudica chi è dio e chi è assassino? Se la leggenda fosse una macchina per i luoghi geometrici, che copre di indici, automaticamente, tutta la storia che seguirà? E se tutta la storia meccanicamente, pazzamente, replicasse la leggenda, appena un po' inclinata in un senso? E' chiaro che non faccio che sognare, sogno.

Se questo abominevole orrore, questo fiume interminabile di sangue e di lacrime fosse stato programmato, al centro del cartiglio, in quell'atroce automa autoriproduttore? E se, al contrario, io fossi lucido, e se fosse questo il nostro incubo? E se fosse questa la nostra illusione di storia? E se avessimo – o Natale! – la libertà di riorientare il timone, di cambiare la rotta, sulla rosa della leggenda; se potessimo riscrivere un programma, un altro tempo in un senso tutto diverso, rinascita?”⁴.

Un sogno che, come scrive Serres, è anche una domanda e un'inquietudine, ma soprattutto un sogno che ha due volti: quello dell'incubo, inconsapevole o lucido, della storia come ininterrotta ripetizione del medesimo evento, violento e sacrificale, e quello della visione liberatrice, della rinascita a una storia nuova. Cercherò qui brevemente di esporre per tratti sommari queste due dimensioni e di svolgere alcune brevi riflessioni sul nuovo programma di Serres.

La narrazione storica pretende di risalire all'origine, alla fondazione e di ricostruire a partire da essa la successione lineare e il senso degli eventi, ma questa operazione analitica, che si presenta come conoscenza e come chiarimento degli eventi, in realtà si costituisce su un fondamentale occultamento della realtà nel suo autentico stato originario, nel quale essa è una molteplicità indeterminata, caotica, nella quale tutti gli eventi sono passibili di ogni senso e del suo contrario, ma nella quale anche ogni possibile è e rimane incondizionatamente aperto. La conoscenza analitica, determinando un senso univoco degli eventi, occulta tutti gli altri sensi possibili, conoscendo misconosce, mentre la comprensione oscura e rispettosa della molteplicità caotica del reale, della *noise*, proprio per la sua oscurità e indeterminazione coglie la verità indeterminata, gravida di ogni possibile, della realtà. Scrive Serres: “Quando non sei bianco, appare una determinazione; un marchio o un segno. La determinazione è negativa: se tu sei re, qui e ora, non sei né bue né bovaro, né eroe. L'indeterminazione è positiva. Il bianco è l'indeterminato, la sotto-determinazione-limite, la totalità del positivo. Tu sei bianco, ma sì, sei tutti i mondi possibili. Leibniz fa visitare i mondi possibili all'interno di una piramide; la piramide è il fuoco; il fuoco è la luce bianca.

⁴ *Ibi*, p.45; tr. it. cit., p.48. Qui e altrove ho leggermente modificato la traduzione italiana citata.

Al principio è la scatola nera, la disconoscenza, il nostro zero di informazione. Al principio è il bianco, tutti i mondi possibili. Al principio è la vittima, questa relazione di sostituzione, e questo morto, tra noi”⁵.

La realtà *noiseuse*, molteplice e indeterminata, è percorsa dalla violenza, in essa ognuno può essere vittima e assassino; l’opera fondatrice della storia occulta questa realtà costruendo una successione lineare e continua degli eventi mediante la sacralizzazione della vittima sacrificale. Evandro, la scrittura, il “buon uomo”, l’ “uomo storico”, “colloca un altare, un tempio, al posto dell’assassinio: anzi, l’altare più grande, l’Ara Maxima. E fu quello il primo sacrificio, quello in cui i buoi furono uccisi al posto di Ercole”⁶.

La storia è dunque storia della fondazione, ma, paradossalmente, la fondazione storica è occultamento, non disvelamento dell’origine: “L’origine è dunque il punto rispetto al quale c’è interesse a non risalire oltre”⁷. Tale occultamento dell’assassinio originario, attraverso il quale la moltitudine indifferenziata trova la propria unità e identità, avviene mediante la sacralizzazione: “la sacralizzazione (...) arresta la violenza e rende ciechi riguardo all’origine”⁸.

Questa dinamica sacrificale e sacrale della fondazione si ripete incessantemente, non è l’inizio, ma il ripetersi identico del superamento delle crisi della collettività mediante lo scaricamento della violenza su un capro espiatorio, che poi viene rimosso attraverso la sacralizzazione. La storia della fondazione è in realtà una storia delle fondazioni, che si ripetono, sempre uguali, in una staticità sacrale, che immobilizza il tempo in un eterno ritorno della violenza e del sacro. Scrive Serres: “Una volta definita la fondazione di Roma, bisogna definire il cammino, lungo il quale, precisamente, tale fondazione non cessa di aver luogo. Questo cammino definisce un tempo, il tempo primario della storia: costituzione di un collettivo, della sua forma elementare, costituzione e disaggregazione (...).

E’ questo il cammino della *storia fondamentale*, della storia definita dalla serie delle fondazioni. La folla prende forma di corona, e poi si disfa, e il popolo fugge; la folla si riforma. Il multiplo fa vedere il suo battito fondamentale. Pulsione profonda nel cuore della sua scatola nera, della città e del popolo di Roma (...). La crisi è il momento in cui una molteplicità non ha più fiducia nei suoi oggetti. Essa cambia, sta per cambiare i quasi-oggetti, gli oggetti che costituiscono le sue relazioni sociali. La crisi ha la natura della transustanziazione oggettiva. Ecco il tempo fondamentale: corre di assassinio

⁵ *Ibi*, p.44; tr. it. cit., p.47.

⁶ *Ibi*, p.22; tr. it. cit., p.28.

⁷ *Ibi*, p.33; tr. it. cit., p.38.

⁸ *Ibi*, p.50; tr. it. cit., p.54.

fondatore in assassinio fondatore.

Ogni assassinio impone una discontinuità, una frattura. Inversamente, ogni frattura è barbara, e qualunque teoria mostri delle fratture è una teoria del sacro. Non della scienza, ma del sacro.

Ora, queste fratture sono tutte eguali, di una grigia ripetitività. Essere ucciso, uccidere, fare a pezzi, lapidare. Si capisce bene come l'istinto di morte sia l'iterazione, e viceversa. Il tempo fondamentale della storia è contrassegnato dalla morte; sembra discontinuo, ma non è altro che il tempo dell'Eterno Ritorno"⁹.

La storia è storia della fondazione e, come tale, è storia delle fondazioni, dell'eterno ritorno dell'identico, cioè della violenza contro la vittima sacrificale, della sua eliminazione, espulsione, esclusione, che, attraverso la sacralizzazione, viene per sempre occultata, sepolta per sempre alla conoscenza, sotto le fondamenta di quella che si vuole sia una lineare, chiara e continua vicenda storica. La fondazione sacrale della storia è lo scandalo della rimozione della memoria della violenza sacrificale: "Roma fa il suo ingresso in istoria, – scrive Serres, – così almeno crediamo noi. Voglio dire, se noi siamo in istoria, e noi crediamo così, Roma deve esserci anche lei, dal momento che è grazie a lei che anche noi, in questo tempo, siamo entrati. Ora, Roma è invischiata nel sacro. Ha i piedi impastoiati nei lacci del sacro. I suoi sforzi di cieca per liberarsene sono visibili, ma essa vi è ricondotta inesorabilmente. Drogata di violenza, ebbra di violenza, non può sfuggire al sacro. L'eterno ritorno è precisamente il ritorno del sacro, il ritorno del dimenticato, del sepolto, il ritorno alla luce della testa dal viso intatto, sulla cima del Campidoglio"¹⁰.

Serres si ribella contro questa storia, di cui siamo figli e insieme responsabili proscrittori. Il suo sogno di una nuova storia e di un nuovo pensiero della storia nasce dal rifiuto e dalla denuncia della violenza sacrificale e della sua sacralizzazione su cui la storia attuale si regge occultandola: "Noi non sopportiamo più la tanatocrazia, né i suoi atti, né i suoi discorsi, né la cultura che essa induce, Gli odî che mette in circolazione, diatribe, polemiche, divisioni, poteri, si riuniscono. La cultura fondata sulla morte non ritorna che alla morte, ripetitivamente. La conoscenza fondata sull'assassinio ritorna all'assassinio moltiplicato dal sapere. La moltiplicazione è stata abbastanza forte, recentemente, per assorbire tutto l'esistente. Adesso siamo al punto del non ritorno. Siamo ritornati al tempo di fondazione, schiacciati dalle tanatocrazie, quelle prive di ragione e quelle dotate di ragione. Vogliamo evitare una nuova ripetizione dell'identico gesto

⁹ *Ibi*, pp.117s.; tr. it. cit., pp.116s.

¹⁰ *Ibi*, p.121; tr. it. cit., p.120.

ancestrale. Restano da fondare città, scienza o conoscenza, che non siano più fondate, come le nostre, sulla morte e sulla distruzione.

Non ci resta più che questo lavoro, al di fuori delle grigie iterazioni della storia”¹¹.

In questa conversione a una novità radicale, in questa “rinascita”, ne va del significato autentico della cultura: “La cultura è semplicemente la deviazione rispetto alla barbarie di questa fondazione.

Siamo davvero sicuri di essere così lontani da questo centro, questo pozzo, questo buco nero, da esserne immuni e salvi? Ben al contrario, noi siamo garantiti del contrario. Spettri atroci che vengono chiamati talvolta ragione o lavoro della storia, la fondazione e le sue gesta barbare non cessano di ripetersi, sacralizzate. Si può forse immaginare una deviazione definitiva e senza ritorno? Si può forse concepire che la cultura abbia inizio? Forse è cominciata senza che noi lo sapessimo. Abbiamo percepito un’esplosione dell’universo in frammenti, e tutto il nostro lavoro è di evitare il suo ritorno...”¹².

La vera cultura, a cui si deve cercare di dare voce perché possa produrre una nuova storia, non può non essere libertà e, nota Serres, “Io sono libero significa sempre: posso finalmente non dovermi battere” e, poco più avanti, spiega: “Io non mi sono mai battuto. La prima condizione del pensiero rimane la libertà di pensare. Non c’è libertà nella battaglia; la battaglia ostruisce le terze vie, le vie inventive. Voglio rimanere libero, terzo istruito”¹³.

Così il sogno di Serres sulla storia manifesta il suo contenuto come programma politico per una nuova cultura non violenta e non sacrale: “Si sarà finito per far credere a tutta una generazione che questa pazzia furiosa di lotte mortali, di guerre da milioni di morti, di concorrenza accanita, il sangue e le lacrime, tutta questa follia di massacro, collettiva o familiare, sia la realtà, il culmine della realtà. E se invece la storia e l’imbecillità delle gerarchie, e la corsa dissennata verso il potere, e il carattere contabile dell’economia, e gli assassini, non fossero che incubi accanto ai quali il sogno di Latinio, il vostro e il mio, sarebbero invece realtà ordinarie e semplici? E se, per una volta, il sogno spiegasse ciò che è presupposto reale? E se invertissimo il senso dell’illuminazione?”¹⁴.

Tradurre il sogno in realtà, tradurlo cioè in un nuovo modo di pensare la storia e in un programma politico di emancipazione dalla violenza

¹¹ *Ibi*, pp.113s.; tr. it. cit., p.113.

¹² *Ibi*, p.122; tr. it. cit., p.121.

¹³ *Ibi*, pp.172 e 173; tr. it. cit., pp.173 e 173s.

¹⁴ *Ibi*, p.227; tr. it. cit., p.223.

sacrificale e dall'occultamento sacrale della verità, implica però una vera e propria conversione e rinascita del pensiero stesso, poiché il meccanismo sacrificale è il motore stesso, non solo dell'agire, ma anche del pensare che chiamiamo razionale. Come osserva Serres: "Scrivere una storia, che cos'è? Tito Livio risponde: è codificare uno spazio bianco indeterminato; è determinarlo con la forza. E quindi è nasconderelo"¹⁵. La ragione analitica e dialettica procede per codificazioni dell'indeterminato, per riduzioni del molteplice all'uno, e ciò avviene inevitabilmente attraverso la violenza sacrificale e il suo occultamento sacrale. Il concetto stesso, struttura essenziale del pensiero analitico e rappresentativo, non è altro che la determinazione e, allo stesso tempo, l'occultamento della sostanza, cioè dell'oggetto molteplice e indeterminato che vi sta sotto, che da esso è sepolto: "La sostanza – scrive Serres – è un concetto. Un concetto sussume la molteplicità sotto l'unità. Il concetto è regale, divino, eroico, e cioè vittimario. Per ognuno dei vostri concetti, enunciate l'assassinio che lo fonda. La sostanza è l'unità prima o ultima, nascosta, sottostante, permanente attraverso la varietà degli attributi o accidenti. La sostanza è regale, divina, eroica, e cioè sacrificale. L'eroe, il re, il dio, la vittima, la sostanza, il concetto, ecco delle unità fondate sotto la pioggia di pietre, sotto il rumore della folla e lo scoppio della folgore, ecco delle unità di rappresentazione, il molteplice attraverso l'uno e l'uno attraverso il molteplice. Filosofia arcaica e selvaggia"¹⁶. Così pure il sedicente movimento dialettico, da cui si genera e su cui si fonda l'identità, il "lavoro del negativo" attraverso cui il pensiero dovrebbe produrre e comprendere il movimento del reale, non è altro che lo statico e dispotico potere dell'identico sul molteplice, del forte sul debole, della violenza sulla vittima. La dialettica è lo strumento della codificazione violenta del molteplice sotto il tallone dell'unico e dell'identico. Di qui la considerazione disillusa di Serres: "Se sei piccolo, non ti illudere di metterti mai alla testa dei piccoli. La testa dei piccoli è tenuta da molto tempo dai piccoli dei grandi. Il padre dei padroni è il padrone dei padroni; il figlio dei padroni è padrone degli schiavi. Diffida, se sei piccolo, della dialettica. La dialettica, rude e grossolana, bivalente, non è altro che la logica dei padroni. Da quando è stata inventata lo ha ben dimostrato. Se sei uno umile, guardati da destra e da sinistra, da ogni dialettica possibile. Per te non funziona, non è stata fatta, né detta, per te. E' la logica dell'immobilità. Della stabilità, della ripetizione, dell'apparenza del movimento. E' la logica dell'imperio. E' stupida. Se sei piccolo, sii intelligente"¹⁷.

¹⁵ *Ibi*, p.57; tr. it. cit., p.60.

¹⁶ *Ibi*, p.132; tr. it. cit., p.133.

¹⁷ *Ibi*, p.161; tr. it. cit., p.163.

L'eterno ritorno della violenza sacrificale, che costituisce l'apparente movimento della dialettica, non è che la conseguenza inevitabile della concezione della ragione come principio di identità, che esclude ogni alterità. L'esclusione, l'espulsione, il sacrificio dell'altro è la condizione dell'instaurazione dell'uno: la ragione rappresentativa e dialettica si regge sul principio del terzo escluso: "La polemica è la più atroce delle necessità, l'inferno è la dialettica. Essa è la necessità della morte, della distruzione (...). Il terrore viene dal terzo escluso, non avete scelta, non c'è terza via"¹⁸.

Facendo riferimento a Leibniz e alla sua celebre metafora costruita sulla leggenda di Sesto Tarquinio, Serres dà una descrizione perentoriamente negativa della ragione moderna come ragione dell'identità, fondata sul principio del terzo escluso: un principio insieme logico e antropologico, identico con il procedimento sacrificale: "Perché il mondo venga creato, bisogna che sia fatta violenza a Sesto. E Sesto è il terzo. E Sesto è escluso.

Esiste qualcosa invece che niente. La ragione del venire all'esistenza di quelle cose è la morte o l'esclusione di quel Sesto. Di quel terzo.

Il principio di ragion sufficiente confluisce nel problema del male. La ragione è in relazione con il male. Ed entrambi hanno relazione con il terzo escluso"¹⁹.

Tale principio logico, tale orribile processo antropologico, il sacrificio dell'altro, l'esclusione del terzo è il fondamento stesso di tutto il nostro comprendere e di tutto il nostro pensare, del nostro scrivere e del nostro intenderci l'uno con l'altro, perché la nostra ragione non sopporta l'indeterminazione, l'instabilità, l'indecisione, insomma la molteplicità caotica che costituisce la realtà²⁰. Perciò, nel tentativo di pensare una ragione nuova, non escludente ma includente, capace di comprendere veramente il molteplice senza ridurlo all'identico, esente perciò dalla violenza sacrificale e dall'occultamento sacrale di essa, Serres oppone alla figura leibniziana della piramide dei Sesti possibili la figura biblica della torre di Babele: "Capisco bene perché la torre di Babele rimane senza fastigio (*découronnée*): la miglior cosa è che rimanga così. Se la torre di Babele venisse terminata, si chiuderebbe, nell'unità delle lingue, nell'unicità o nell'accordo del logos, sul cadavere di un Sesto: sull'esclusione di un terzo, una volta di più. Ma non si uccide nessuno, non si esclude nessuno, lassù, sull'ultima delle terrazze diroccate, nella vertigine a strapiombo sulla mischia dei pensieri, sulla confusione delle lingue, che aprono tante terze vie quante se ne vorranno; la torre è rimasta aperta; la società, come viene detto, è aperta, e sono aperte

¹⁸ *Ibi*, p.172; tr. it. cit., p.173.

¹⁹ *Ibi*, p.170; tr. it. cit., p.171.

²⁰ Cfr. *ibi*, p.171; tr. it. cit., p.172.

l'invenzione e la libertà"²¹.

Questa apertura della libertà, come si è accennato più sopra, è il riferimento cardine della nuova ragione e della nuova storia, che Serres vorrebbe inaugurare. La nuova ragione dovrà essere capace di non escludere, ma di includere il molteplice, senza ridurlo ad identità. Essa dovrà servirsi di nuove logiche: di "logiche a terzo incluso"²², di "logiche molli"²³, capaci di comprendere il molteplice non standardizzato, caotico, indeterminato, senza interromperne il dinamismo mediante la fissazione in un concetto, senza ordinarne forzatamente le relazioni nella struttura conflittuale della dialettica, senza pretendere di costringerlo in una forma unica e universale.

Il sogno di Serres è interessante perché, pur partecipando interamente del rifiuto postmoderno del pensiero come identità e come rappresentazione, non si lascia tuttavia affascinare dalle sirene dell'irrazionalismo, ma persegue l'idea di un razionalismo nuovo, non meno rigoroso di quello precedente, ma più adatto a comprendere ciò che la ragione violenta e sacrificale dell'identità occulta. E' significativo che Serres prenda le distanze dal generale antiplatonismo del pensiero postmoderno, per ispirarsi proprio a Platone nel concepire la conoscenza come un pensiero dell'unità e del molteplice e della "miscela" dell'uno e dell'altro²⁴. Allo stesso modo Serres, nelle sue opere precedenti a *Rome*, ha perseguito l'idea di una ragione capace di pensare insieme l'unità e la molteplicità, l'ordine e il caos e la loro mescolanza. Egli stesso dichiara di voler dar luogo, in *Rome*, ad un'applicazione di questa nuova ragione alla storia. Egli scrive, infatti, all'inizio dell'opera: "Appare un'altra ragione, antica e nuova. La ragione non è una legge che si impone ad una realtà illegale, non è un ordine al quale debba essere sottomesso il disordine: quella ragione è l'odio puro. Il suo vero nome è odio e la sua produzione finale è il dio mostruoso, fulminante, dell'odio. Ragione pura, odio puro. Ecco il lavoro comune all'unità di ridondanza e alla molteplicità non commensurabile. Ho detto, in *Genèse*, che il loro primo incontro produceva il tempo. La ragione risiede in questo incontro e in questo lavoro e l'unità può naufragare nella nube, come la molteplicità corre il rischio di anchilosarsi nella ripetizione. La ragione che invoco, antica e nuova, è dunque trina: essa è armonia, essa è rumore, essa è amalgama dell'una e dell'altro; è la loro alleanza, la loro fusione mazzata, il loro incrocio, o meticciamiento, il loro temperamento musicale. Un certo razionalismo di un tempo era felice di eliminare, di filtrare il molteplice e la confusione: possedeva un po' meno di

²¹ *Ibi*, pp.171s; tr. it. cit., p.172.

²² *Ibi*, p.87; tr. it. cit., p.87.

²³ *Ibi*, p.238; tr. it. cit., p.235.

²⁴ Cfr. M. SERRES, *Genèse*, Bernard Grasset, Paris 1982, pp.182-185; tr. it. di G. Polizzi, *Il Melangolo*, Genova 1988, pp.200ss.

un terzo di ciò che chiamava verità.

La crescita molteplice, folle, e la formazione della forma al di sopra di questo germogliare numeroso sono descritte formalmente nella catena di *Genèse*. Non si tratta qui che di una applicazione²⁵.

Mediante immagini e allegorie: le due giare delle Vestali, l'una piena e l'altra vuota²⁶, il lavoro di Penelope, che di giorno tesse e di notte disfa la propria tela²⁷, l'opera della panettiera, che tira, piega e ribatte la pasta, creando un percorso aleatorio, un'icnografia indeterminata e casuale²⁸, Serres vuole descrivere il programma di una ragione capace di pensare insieme l'unità, il molteplice e la loro mescolanza, di una ragione che non procede per definizioni ed esclusioni, ma per percorsi inventivi, rigorosi eppure aperti alla caoticità del molteplice, che non immobilizza tutto nell'identico mediante la riduzione analitica alla definizione e al concetto o la negazione dialettica attraverso il conflitto della tesi e dell'antitesi. Questo è il compito specifico del filosofo, il quale si tiene fuori da ogni luogo e metodo di codificazione ed esercita la difficile libertà del pensiero del molteplice: "Tento di pensare la molteplicità – scrive Serres – nella sua differenza e nelle sue fluttuazioni. Sono perduto, senza luogo, proprio in mezzo al passaggio di Nord-Ovest, in uno stato intermedio tra le scienze, nella distribuzione frattale e multipla di terre, acqua, ghiaccio sporadico, banchisa. Voglio dire che tento di essere senza specializzazione, nel deserto abbastanza ampio che si stende tra le scienze esatte e le scienze umane, al di fuori dello spazio, spartito molto esattamente, della classificazione. Credo che questo luogo sia uno dei luoghi della filosofia, oggi"²⁹.

Applicare questa nuova ragione alla storia significa abbandonare la storia della fondazione, per poter comprendere la verità non violenta e non sacrificale della "città non fondata nella città fondata"³⁰.

Se, per certi aspetti, come abbiamo visto, Roma è il modello della città fondata sulla violenza sacrificale, sull'uccisione vittimaria, durante l'epoca monarchica, sull'espulsione del terzo escluso, durante l'epoca repubblicana, essa è anche il modello della città non fondata, della molteplicità non ridotta a identità, durante l'epoca imperiale: "Roma – scrive Serres – ignora il terzo escluso, ha voluto escluderlo"³¹. Serres insiste sulla particolarità di Roma come società composita e plurale e riconosce in questa sua caratteristica, non

²⁵ M. SERRES, *Rome. Le livre des fondations*, cit., pp.15s.; tr. it. cit., p.19.

²⁶ Cfr. *ibi*, pp.78ss.; tr. it. cit., pp.79ss.

²⁷ Cfr. *ibi*, pp.84ss.; tr. it. cit., pp.85ss.

²⁸ Cfr. *ibi*, pp.87ss.; tr. it. cit., pp.88ss.

²⁹ *Ibi*, p.252; tr. it. cit., p.248.

³⁰ *Ibi*, p.263; tr. it. cit., p.257.

³¹ *Ibi*, p.153; tr. it. cit., p.156.

invece nelle reiterate fondazioni vittimarie che essa cerca di darsi, il senso della sua storia: “Roma, a rigor di termini, non esiste nemmeno come soggetto; Roma è una icnografia. Fatela a pezzi, sarà sempre Roma, un miscuglio si suddivide senza cessare di essere un miscuglio: per la stessa ragione può anche crescere.

Sono seriamente convinto che la sua storia, la sua crescita e la sua potenza, sono venute da questa inesistenza. Qualunque cosa costipata nella rigidità del terzo escluso, qualunque città circondata da mura, qualunque entità collocata in un sistema chiuso, non può esercitare che la stabilità, non può porsi che ponendosi fuori dal tempo. E’ stato detto con molta penetrazione che l’India avrebbe disertato la storia: questo dipende dal sistema delle caste, dalla suddivisione sottile del principio del terzo escluso. Quel tipo di entità recita la parte della perfezione, recita l’essere, la fissità, l’eternità. Roma fu nella storia, e inventò il tempo, ma non come concetto, bensì nella realtà mobile del miscuglio”³².

La fondazione, dunque, avviene sempre per standardizzazione del molteplice, per riduzione all’uno e all’identico, attraverso la violenza sacrificale e la sacralizzazione che la occulta: dunque una nuova storia deve innanzitutto abolire la fondazione. Ciò significa riconoscere che l’origine della storia non è l’origine puntuale di uno sviluppo lineare, ma è il molteplice caotico e indifferenziato, nel quale non vi è alcun senso determinato, la “scatola nera” del molteplice, che però è insieme anche la “scatola bianca” di tutte le possibilità, lasciate aperte e libere di svilupparsi in ogni senso. Scrive Serres: “In principio è l’icnografia; vale a dire l’integrale, la somma, il sommario, la totalità, lo stock, il pozzo, l’insieme dei sensi. Il possibile, la capacità. Ogni senso che sia definito non è che una scenografia: vale a dire un profilo dell’insieme, visto da un certo sito. Visto di qui, il racconto dice che Caco è cattivo, che Evandro è l’uomo buono; visto di là, il racconto parlerà di Evo e di Cacandro; da un altro punto ancora, avremo altri e altri profili: ecco che cosa rimane del senso della storia: delle scene. Delle scene, e quindi dei luoghi dai quali guardare la rappresentazione; ma il quadro iniziale, la leggenda originaria, la leggenda che permette di leggere il racconto della fondazione, pone, all’inizio, l’icnografia. Ecco, prima di tutto, il quadro totale dei possibili. La storia ne sgorga meglio che da una sorgente”³³.

A partire dalla molteplicità indifferenziata, la storia deve essere svolta e compresa evitando la violenza dell’esclusione sacrificale, della determinazione riduttiva all’unità del concetto, della limitazione del gioco delle possibilità al conflitto dialettico che conduce all’assoggettamento

³² *Ibi*, p.154; tr. it. cit., p.157.

³³ *Ibi*, p.32; tr. it. cit., pp.36s.

dispotico da parte del potere politico. La storia non deve essere pensata come un unico spazio per il conflitto dialettico, sterile e violento insieme, ma come un “paesaggio” di spazi molteplici intricati tra loro, in cui la giusta strategia è il continuo cambiamento di gioco, di spazio e di regole³⁴. Scrive Serres: “Vedo come va avanti la storia: va avanti come una mosca vola. E’ vero anche che, qualche volta una mosca va avanti.

Partita, se vogliamo, adesso, da qui, da un certo spazio, reale, rappresentato, immaginario, biforca bruscamente sotto la presa attrattiva di un sito diventato favorevole, o che rettifica vantaggiosamente i giuochi litigiosi dello spazio precedente; si ferma per un tempo lungo o breve, un lampo, dipende; biforca bruscamente sotto la presa attrattiva di un sito diventato improvvisamente...”³⁵.

Solo se riusciremo a pensare la storia senza fondazione, senza esclusione, senza potere oppressivo e repressivo, come storia del molteplice non standardizzato, potremo liberarci dalla violenza e dalla guerra. Il sogno di Serres è dunque una concezione della storia e anche un progetto politico: “Quando si forma il collettivo, – egli scrive, – quando la città viene fondata, quando appare uno Stato, comincia un processo di accampionamento. Cerco di pensare uno stato non-standard preliminare. L’insieme che lo compone non è lo stesso, non è già catturato dalle categorie. Si possono immaginare strade diverse da questi irretimenti e da queste catture? Si può pensare la società, il sociale, diversamente che in termini sequenziali, come invece l’etimologia stessa del termine sembra condurci a fare? Si può ragionare direttamente nel modello non-standard, nel disequilibrio e non nello stato; si possono pensare, senza guerra, degli insiemi che sussisterebbero senza accampionamento? Utopia, oppure una ragione nuova? Ragione nuova più fine e più larga, in ogni caso più flessibile che non la razionalità un po’ stupida e iterativa dei modelli standard. Questa ragione nuova ci libererà forse dall’alleanza ripugnante e millenaria della violenza e della guerra con la nostra vecchia ragione?”³⁶.

Su questa profonda e affascinante visione di Serres vorrei solo ancora svolgere alcune brevi considerazioni, nell’intento di metterne in luce e di discuterne alcuni aspetti problematici, per contribuire, anche se minimamente, al suo sviluppo.

In primo luogo, Serres sembra talvolta confidare che la “comprensione” del meccanismo vittimario, che sta alla base della “fondazione” storica, sia da sé sola sufficiente a emanciparci da esso. In ciò egli si dimostra partecipe del

³⁴ Cfr. *ibi*, pp.182ss.; tr. it. cit., pp.182ss.

³⁵ *Ibi*, p.189; tr. it. cit., p.188.

³⁶ *Ibi*, p.207; tr. it. cit., pp.205s.

grande ideale illuministico della liberazione attraverso la conoscenza. Egli fa notare: “Capitemi bene: anch’io parteggio per la luce. E chi non parteggia per la luce e per la scienza”³⁷. Nel commentare l’episodio della secessione dell’Aventino, Serres indica esplicitamente la comprensione come la chiave della soluzione non violenta della crisi e dunque l’inizio di una nuova storia non violenta: “Beninteso, la peste è la violenza, così come della natura della violenza era la cospirazione, come per violenza avveniva il lavoro di tutti per uno solo. Come ci si sottrae a quella peste? L’apologo se ne libera, perché non si sposta.

Apparuisse. Appare. Si manifesta. Ci si libera comprendendo. Sola soluzione a questo problema: comprendere. Comprendere bene che cosa succede e non nascondere”³⁸. La conclusione di Serres è ancora più radicale: comprendere è l’unica ed effettiva alternativa alla fondazione violenta: “L’unica trappola è la guerra, l’unica vera trappola è la polemica, l’unica trappola è l’odio.

Hanno capito, luce bianca. Hanno capito e non hanno ucciso (...).

(...) Hanno capito. E non hanno fondato. Formano una città non fondata nella città fondata”³⁹.

E’ innegabile che la comprensione e il disvelamento del meccanismo vittimario sia il primo irrinunciabile passo per uscire dalla violenza. Anche Girard, che, come si è detto, costituisce per Serres il riferimento principale per queste sue riflessioni, insiste sulla necessità di svelare continuamente e puntualmente ciò che i “testi di persecuzione” nascondono. Ma oltre a ciò, per Girard, è necessaria anche una radicale opzione etica per la non violenza, senza la quale il mero svelamento del meccanismo vittimario renderà sì quest’ultimo incapace di funzionare producendo effetti pacificatori della comunità, ma non impedirà che esso si riproduca ancora indefinitamente, sempre di nuovo rimosso e celato dalle sue false narrazioni.

Per la verità anche Serres pensa ad una opzione pratica per la non violenza che consegua alla comprensione del suo meccanismo occulto, ma sembra talvolta considerare tale opzione come un’attitudine spontanea della molteplicità, quando questa non venga sottomessa violentemente all’unità e al potere. In diversi luoghi Serres riconosce il carattere violento della molteplicità indifferenziata, ma nella sua visione finale sembra prevalere una sorta di ottimismo dello stato di natura, che considero problematico.

Nel commentare l’episodio della formazione dell’isola tiberina, dopo la cacciata da Roma di Tarquinio il Superbo, Serres descrive il popolo romano,

³⁷ *Ibi*, p.85; tr. it. cit., p.85.

³⁸ *Ibi*, pp.257s.; tr. it. cit., p.253.

³⁹ *Ibi*, pp.262s.; tr. it. cit., p.257.

che getta le messi del Campo di Marte nel Tevere, formando così l'isola tiberina, come una turba festante e pacifica, che, senza scegliere né discriminare, senza determinare né unificare, versa un flusso di messi nel flusso dell'acqua e della sabbia: ciò dà luogo, secondo Serres, a una nuova fondazione della città, a una fondazione senza violenza e senza vittima, a una fondazione che non immobilizza ma muove ed è essa stessa un flusso libero e pacifico: “Contrariamente alla letteratura e all'esperienza, – scrive Serres, – contro ogni buon senso e ogni buona filosofia, la folla, quel giorno, non fondò su una base solida. Le buone fondazioni non vengono scavate nella roccia o nella pietra? Non è su una pietra che verrà costruita la Chiesa, ma su un uomo di carne, chiamato Pietro; su un corpo decomposto, su una metafora, su uno spostamento, su un apporto, su un carriaggio. La folla, insomma, quel giorno d'estate, non fondò i suoi templi sulla roccia, non li fondò sulla pietra: fondò su del fondente. La buona fondazione si fa su ciò che è mobile. La folla fonda l'isola sul liquido, sul vischioso, sul sabbioso, su banchi di fango”⁴⁰. E poco più avanti Serres conclude: “La fondazione è un pensiero, una pratica di ciò che muove. Della fusione e della mescolanza. Della molteplicità dei tempi.

In senso letterale, sì, ogni fondazione è corrente”⁴¹.

Il molteplice indifferenziato e indifferenziante, che si riunisce spontaneamente e pacificamente, è descritto come l'alternativa alla determinazione del molteplice sotto l'unità mediante la violenza sacrificale. Il quadro descritto da Serres assume veramente tratti irenistici: “Qui, la folla versa del grano, non battuto, non separato dal suo stelo di paglia. E allora, che cosa è questo grano, questa messe: che cosa scende colando verso il Tevere?

E' questo. Che cosa mostra, in silenzio, la folla, alzando i panieri, mostrando, al fondo delle ceste, la loro base di giunchi intrecciati?

Questo è il corpo.

Il corpo di tutti i morti e di tutti gli assassinati.

In quel giorno, sotto il gran sole d'estate, nessuno prende posto al centro della folla; nessuno rotola, coperto di sangue, nel campo della violenza; nessuna vittima smembrata scende a pezzi lungo l'argine. Quel giorno la moltitudine non ha mietuto che il grano (...).

Questo, oggi, non è il corpo di nessuno, non è il sangue di nessuno: non è che grano, non è che paglia.

Pace”⁴².

Tutto ciò, mi sembra di dover rimarcare, pecca di utopismo. Alla storia come tragedia e come concetto, cioè come cattura del molteplice sotto l'uno

⁴⁰ *Ibi*, p.276; tr. it. cit., p.271.

⁴¹ *Ibi*, p.277; tr. it. cit., p.271.

⁴² *Ibi*, p.279; tr. it. cit., pp.273s.

mediante la violenza vittimaria⁴³, viene posta come alternativa la pace e l'assenza di violenza del molteplice indifferenziato, lasciato al suo libero fluire: "Lasciate che il molteplice pascoli in pace: svanirà la tragedia"⁴⁴.

Nell'analisi della violenza di Serres pare vi sia, rispetto a Girard, una maggior concentrazione dell'attenzione sul meccanismo vittimario, slegato parzialmente dal meccanismo mimetico del desiderio. Per Girard, come è noto, la violenza è generata da quest'ultimo e proprio per porre riparo alla crisi di indifferenziazione che esso produce le comunità sacrali mettono in atto il meccanismo sacrificale, che scarica sul capro espiatorio la violenza, preservando così la comunità. Se è certamente importante insistere, come fa Serres, sul carattere violento dell'unificazione storica della comunità intorno al sacrificio della vittima, sulla fondazione violenta e sacrificale della storia, e anche sul carattere violento del pensiero come identità e come rappresentazione, non si può però trascurare la violenza del desiderio mimetico, della moltitudine indifferenziata, in campo antropologico, né quella del pensiero irrazionale, del rifiuto di ogni forma di determinazione e di senso, del pensiero come selvaggia pulsione energetica: anche in ciò, infatti, il principio dominante è la violenza. Serres stesso talvolta rimarca il carattere violento dell'originaria realtà caotica e indifferenziata, della "scatola nera". D'altra parte, come abbiamo visto più sopra, egli non sostiene affatto un programma irrazionalistico: il suo ideale di conoscenza è piuttosto la capacità di coniugare l'unità, la molteplicità e la loro mescolanza; la forma, il caos e la loro coesistenza. In opere precedenti egli aveva creato l'immagine assai efficace della conoscenza come un arcipelago di piccole isole di conoscenza ordinata e razionale immerse in un mare sconosciuto di disordine e aveva proposto un nuovo programma alla ragione e alla conoscenza, quello stesso che egli riprende anche nel libro che sto discutendo: comprendere insieme l'ordine e il disordine e la loro mescolanza⁴⁵.

Se ciò è vero, allora si deve certamente condividere l'appassionato rifiuto di Serres per la storia come violento eterno ritorno della fondazione sacrificale e per la ragione come pensiero violento dell'identità, ma non si può illudersi che l'alternativa sia l'acritica accettazione dell'anarchia indifferenziata e della rinuncia del pensiero alla forma e alla determinazione del concetto e della legge razionale; non si può limitarsi a "ciò che zampilla, come geysir, da una fenditura, quando il re non c'è più, né il console, né l'eroe, né il concetto, né alcuna unità: la molteplicità pura"⁴⁶.

⁴³ Cfr. *ibi*, p.281; tr. it. cit., p.275.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Cfr., per esempio, M. SERRES, *Hermès V. Le passage du Nord-Ouest*, Les Éditions de Minuti, Paris 1980, pp.23s., 64, 158s.

⁴⁶ M. SERRES, *Rome. Le livre des fondations*, cit., p.281; tr. it. cit., p.276.

La “nuova” storia e il “nuovo” pensiero non dovranno certo cadere nella trappola della nuova fondazione, poiché ciò ripeterebbe ancora una volta la violenza sacrificale. Essi dovranno essere “nuovi” nel senso di non essere più la voce dei sacrificatori, ma quella delle vittime: la memoria e la lezione viva delle vittime passate può produrre una storia senza nuove vittime, così come la ragione consapevole della precedente riduzione delle differenze all’identità totalitaria può produrre un pensiero non totalizzante. Si tratta di rintracciare nella tradizione della nostra cultura queste voci e di fare riferimento ad esse per sviluppare un pensiero e una storia nuova.

Serres non si dimostra certo favorevole alla tradizione idealistica, ma, in realtà, le sue critiche si rivolgono o ad un idealismo prekantiano della rappresentazione o all’idealismo assoluto e totalitario di tipo hegeliano o ancora all’idealismo statico dello strutturalismo. A mio parere sarebbe invece interessante riscoprire e riattualizzare numerose importanti riflessioni dell’idealismo critico. Come ho tentato di dimostrare altrove⁴⁷, si tratta di un razionalismo che non partecipa del pensiero dell’identità e della rappresentazione, anzi costituisce un’alternativa ad esso. In questa tradizione si possono trovare diverse lezioni utili, a cui ispirarsi per il progetto sopra menzionato.

Può essere motivo di stupore, ma, mi sembra, anche di profondo interesse, che in un’opera di logica improntata dal più classico idealismo critico, la *Logik der reinen Erkenntnis* di Hermann Cohen, si trovi già una definizione del concetto radicalmente antitetica al pensiero come identità e come rappresentazione: “L’immagine (*Bild*) sembra rendere il concetto concreto, vitale e agile; ma è vero proprio l’opposto. *Nell’immagine la vita del concetto cessa*. E il concetto deve sempre significare vita, cioè agilità. *Il restare aperto dei problemi* e il lavoro *immanente* alla loro trattazione. I problemi, che il concetto deve formulare, non possono mai essere formulati e pensati in esso come conclusi. Questo è il significato profondo, eterno, in cui *Socrate* ha definito il proprio concetto come la domanda: che cos’è? (*τί ἐστι*). *Il concetto è domanda e rimane domanda*, nient’altro che domanda. *Anche la risposta che esso contiene deve essere una nuova domanda*, deve suscitare una nuova domanda. Questo è appunto l’intimo rapporto metodico che vi è tra domanda e risposta: che ogni domanda deve essere essa stessa una risposta; perciò anche ogni risposta può e deve essere una domanda.

E’ un nuovo tipo di condizionamento reciproco, di azione reciproca, quello che si realizza nel sistema del concetto: *l’azione reciproca tra domanda e risposta*. Nessuna soluzione può valere come definitiva. Il

⁴⁷ Cfr. Tema I, Cadenza 1.

concetto non è *una totalità assoluta*⁴⁸. Così inteso il concetto è sistema, non già però sistema dogmatico, in sé concluso, totalizzante e totalitario, ma compito infinito e sempre aperto, che non riduce il molteplice all'identità, ma tende a comprendere il molteplice nelle sue differenze inesauribili alla luce dell'ideale di un'unità mai compiuta. In questa prospettiva il principio logico del terzo escluso, che Serres motivatamente incrimina come principale responsabile del carattere violento e sacrificale del pensiero come identità, non viene interpretato nel modo tradizionale, che consiste in effetti in una ripetizione del principio di contraddizione, anzi viene rifiutato in questo significato⁴⁹ e viene interpretato invece come il principio stesso dell'inclusione del molteplice nel pensiero razionale, che è tale in quanto tende a una forma unitaria che pure non possiede mai. In quanto la formula è o B o non-B, essa esclude solo il contraddittorio (B), ma include invece il molteplice non contraddittorio (non-B, cioè C o D o ...) nel pensiero inteso come sistema aperto e incoativo, perché inteso come fondazione e non come fondamento. Scrive Cohen: "Potremmo dunque assumere questo come il *senso del terzo escluso*, che avevamo presagito: che venga esclusa la *scepsi*, secondo la quale il concetto sarebbe solo un universale; secondo la quale sarebbe un'illusione voler fondare nel concetto l'oggetto in tutti i suoi significati e riconoscere solo in questa fondazione il fondamento dell'oggetto; secondo la quale sarebbe un'illusione ammettere in questo modo nel concetto il culmine dei presupposti del pensiero puro, la conclusione della conoscenza pura.

Poiché ora la legge esclude quel terzo, cioè l'illusione, o piuttosto la *scepsi* dell'illusione, essa include invece qualcosa d'altro, cioè il *sistema* in tutti i suoi significati. Come è vero che il concetto è il sistema, così è vero che il sistema è il concetto. Il sistema dei concetti è il sistema della conoscenza pura. E così questo diventa il *supremo* significato del sistema, che qui ora emerge. *Gli stessi concetti, i presupposti puri, le conoscenze pure, costituiscono un sistema*. Nessun sistema, come nessun concetto, è concluso. Nuovi compiti nascono dalle nuove soluzioni. Ma anche i nuovi compiti devono crescere all'interno delle soluzioni precedenti. Questo esige il sistema⁵⁰.

Certo, rispetto a queste importanti argomentazioni di Cohen, la nostra cultura deve andare oltre, poiché essa ha preso coscienza in modo del tutto

⁴⁸ H. COHEN, *System der Philosophie. Erster Teil: Logik der reinen Erkenntnis*, Bruno Cassirer, Berlin 1902, 1914²; quest'ultima edizione è ristampata in IDEM, *Werke*, hg. vom Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von Helmut Holzhey, Georg Olms, Hildesheim-New York, Bd. 6, 1977, p.378.

⁴⁹ Cfr. H. COHEN, *System der Philosophie. Erster Teil: Logik der reinen Erkenntnis*, cit., p.393.

⁵⁰ *Ibi*, p.395.

nuovo e dirompente della dimensione caotica, stocastica, indeterminabile della realtà, attraverso gli sviluppi della termodinamica, dell'elettronica, della cibernetica, ecc. Certo la forma determinata e sistematica come fine della comprensione razionale della realtà non è per noi più così visibile, nemmeno con la visione pura della ragione, e, come scrive Serres, dobbiamo cercare le nuove rotte della ragione tra le isole della forma, il mare caotico senza forma e l'interazione tra queste due dimensioni. Ma l'aspirazione all'unità della forma, pur nella sua assenza, la *Sehnsucht* della forma, deve ancor sempre guidare il pensiero e l'azione storica, perché l'alternativa è appunto la scepsi dell'illusione e del non senso, che è anch'essa un pensiero violento.

Perciò, a mio parere, la formazione di un "terzo istruito", che comprenda la realtà naturale e quella della società umana e, soprattutto, le relazioni tra queste, più ancora, che sia capace di dare luogo a una storia non fondata sul sacrificio vittimario e sul suo occultamento sacrale, potrà aver luogo non, come per Serres, mediante la ripresa della religione mitologica di Giove⁵¹, ma, come pensava Cohen, mediante il riferimento alla fede monoteistica, che è sempre stata e ancora oggi può essere il baluardo contro la violenza del sacrificio vittimario, contro l'occultamento sacrale di esso e contro il potere e il dominio dell'uomo sull'uomo come motore della storia. Solo la trascendenza del Dio unico è garanzia dell'unità teleologica tra natura ed etica ed è fondamento della molteplicità irriducibile e dell'uguaglianza di tutti gli uomini; solo la sovranità trascendente di Dio delegittima ogni presunzione di potere storico e politico di qualunque uomo sugli altri uomini.

La torre di Babele, come abbiamo visto, costituisce un modello interessante per Serres, poiché, proprio in quanto resta incompiuta, "senza fastigio" (*découronnée*), non costituisce una fondazione, poiché sulle sue terrazze incompiute nessuna vittima viene sacrificata, ma al contrario dà luogo, attraverso la dispersione delle lingue, alla possibilità di una società non escludente, aperta all'invenzione e alla libertà. Ebbene, questa torre è rimasta tale, non si è compiuta, come monumento all'unità violenta delle lingue e degli uomini, fondata sul sacrificio e sulla violenza, per l'intervento del Dio unico: egli ha confuso le lingue e ha disperso gli uomini, egli ha creato la storia come spazio e tempo per la ricerca e l'invenzione di un ordine pacifico tra gli uomini, non fondato sul sacrificio e sulla sacralità, ma sulla collaborazione e sull'azione etica, messianicamente orientata alla giustizia e alla pace.

⁵¹ Cfr. M. SERRES, *Rome. Le livre des fondations*, cit., pp.212ss.; tr. it. cit., pp.210ss.

CADENZA 4

SANTO VS SACRO. SPUNTI PER UNA RIFLESSIONE

Da molti anni considero le riflessioni che qui intendo proporre a proposito del sacro e del santo, senza per altro aver mai svolto le ricerche e gli approfondimenti dovuti per trasformarle in una teoria fondata e argomentata. Questo è il motivo per cui non le ho mai rese pubbliche, nonostante che valenti amici, come il compianto Reiner Wiehl, già anni fa mi incoraggiassero a farlo. Ora Jack Bemporad, in forza dell'amicizia che ci lega e dell'ammirazione che provo per il suo impegno di pensiero e di azione, mi ha nuovamente invitato a proporre tali considerazioni, pur nella loro forma di abbozzi e di spunti di riflessione. Ho accettato l'invito nell'atteggiamento di chi è consapevole del carattere del tutto embrionale di ciò che propone e pronto a considerare ogni commento, anche critico, come tale che potrà solamente migliorare e arricchire il discorso da me presentato.

1. Il sacro

Innanzitutto, come è noto, quando ci si accinge a considerare la categoria del "sacro" ci si trova nell'impossibilità di prendere le mosse da una definizione. Ciò non per mancanza di tentativi definitivi, ma, al contrario, per l'enorme molteplicità e varietà delle definizioni che sono state proposte dalle varie prospettive dell'etimologia, della filologia, della storia delle religioni, della sociologia, della psicologia, della teologia, della filosofia, e poi ancora all'interno di ognuna di queste. Senza nemmeno tentare di operare delle scelte rispetto a questa molteplicità di opzioni, propongo qui, non una definizione, ma un significato del "sacro", unicamente come nozione operativa a cui fare riferimento nel prosieguo delle mie considerazioni.

Si può intendere come "sacrale" quella concezione della natura e della realtà in genere che ritiene che l'uomo non sia l'unico soggetto capace di agire e di operare efficacemente nella realtà. Secondo la concezione e l'esperienza sacrale, vi sono altri enti, personali o impersonali, in grado di influenzare o anche di determinare la realtà con cui l'uomo ha rapporto. Tali enti sono nel mondo, pur esistendo in spazi e luoghi separati da quelli umani. Essi operano senza un fine, oppure, il che per l'uomo è lo stesso, con un fine arbitrario o incomprensibile per gli umani, oppure anche, quando il sacro è fortemente antropomorfizzato, seguendo fini consoni con dinamiche note pure agli uomini, come quelle delle passioni o degli interessi. Tali enti sono potenti, in genere sono considerati più potenti degli uomini, e pertanto sono in

grado di produrre effetti che prevalgono sulle intenzioni degli uomini, individui e collettività, e che possono rivelarsi propizi oppure dannosi per gli uomini stessi.

La sfera del sacro riguarda dunque tutte quelle dimensioni della realtà in cui tali enti possono intervenire, i luoghi, i modi e le forme in cui tali enti possono manifestare se stessi o i propri effetti agli uomini e anche i luoghi, i modi e le forme in cui gli uomini possono mettersi in comunicazione con questi enti, per poter intervenire e provocare, modificare o neutralizzare le loro volontà e i loro interventi, talvolta anche con la costrizione.

2. *Il monoteismo ebraico-cristiano*

Una grande maggioranza di culture passate e presenti è fortemente influenzata o anche determinata dal “sacro”, tanto che diversi autori hanno riconosciuto nel sacro l’origine di ogni religione. Ritengo che il monoteismo ebraico-cristiano sia la più grande e perdurante tradizione culturale che ha rifiutato il sacro e ha ingaggiato una lotta plurimillenaria contro di esso, in nome di una prospettiva alternativa e opposta, che qui, prescindendo ancora una volta da ogni considerazione etimologica, filologica e storica, indico con il nome di “santo”.

Ci sono state altre tradizioni culturali che hanno preso intenzionalmente le distanze dalla concezione sacrale. Una di queste è la filosofia greca classica e, per inciso, credo che questo sia stato uno degli elementi che ha facilitato la sintesi tra il monoteismo ebraico-cristiano e la filosofia greca. Ma mi sembra che nessuna tradizione si sia impegnata così radicalmente nella lotta per eliminare il sacro e per soppiantarlo con il santo¹.

Già nel libro della Torah, *Bereshit*, non il più antico ma il primo nel canone biblico, sin dal primo capitolo (vv. 14, 15 e 16), nella narrazione del quarto giorno della creazione, il sole e la luna, universalmente divinizzati nelle culture in cui era immerso Israele, vengono presentati come “due lampade”, che Dio crea e pone nel cielo, per illuminare la terra durante il giorno e durante la notte.

L’insistenza sulla radicale trascendenza di Dio rispetto al mondo; il divieto di raffigurarlo e di compararlo con qualunque essere che viva sulla terra, nel cielo o sotto la terra; la strenua lotta contro ogni forma di idolatria,

¹ Il mio silenzio sull’Islam a questo punto e in tutte le mie considerazioni successive non è in alcun modo dovuto a una qualsiasi intenzione di escludere implicitamente quest’ultimo dalla partecipazione alle caratteristiche qui considerate del monoteismo ebraico-cristiano. Semplicemente, la mia conoscenza dell’Islam è così insufficiente da negarmi qualunque competenza a formulare giudizi su di esso in generale e quindi anche a questo proposito. Spero che altri, più competenti di me, svolgano qui o in altra occasione considerazioni interessanti sull’Islam e il sacro, che non potranno che arricchire il quadro da me proposto.

egizia, cananea, poi babilonese; l'elaborazione e la trasformazione del significato del sacrificio, la condanna della magia: sono tutti fenomeni di grande portata, molto significativi nella vita e nella cultura di Israele, orientati univocamente alla confessione di una fede che esclude e condanna ogni concezione sacrale della realtà. Questa tendenza permane e anzi si rafforza nella tradizione cristiana (anche se per alcuni nell'ebraismo la concezione cristologica del Dio fatto uomo è considerata un ritorno del sacro).

Che il monoteismo ebraico-cristiano abbia prodotto una lotta così radicale e continua al sacro non significa, naturalmente, che in questa lotta esso sia risultato definitivamente vincitore e che il sacro sia stato eliminato dalla cultura in cui il monoteismo ha prodotto i suoi effetti. Anche in questa tradizione vi sono continue emergenze del fenomeno del sacro, attraverso le quali esso si manifesta come smascherato, forse sconfitto, ma non certo eliminato. Come unico esempio si pensi alla difficile e controversa elaborazione del concetto di "purezza", che, pur andando certamente nel senso della desacralizzazione (innanzitutto nella predicazione di molti profeti e nel cristianesimo), resta ancora sempre un ambito nel quale il sacro può resistere e riemergere. Su questo concetto tornerò più avanti.

3. Il santo

La prima e fondamentale novità portata dal monoteismo è la fede nel Dio unico, assolutamente trascendente il mondo, che egli ha creato. Tale Dio, nella sua sovrana libertà, si rende talvolta presente all'uomo, il quale lo può lodare, ringraziare, invocare, ma mai costringere con i propri riti. All'uomo, individuo e collettività, è consegnato l'intero creato, affinché egli ne assuma pienamente la responsabilità. Questa nuova prospettiva, nella quale Dio è trascendente il mondo e quest'ultimo è interamente affidato all'azione responsabile dell'uomo, è ciò che intendo con la nozione di "santo", che assumo ancora una volta come significato operativo, senza pretendere di giustificarla, come si dovrebbe, dal punto di vista etimologico, filologico, storico e scientifico. Il "sacro" è la prospettiva per la quale l'uomo è permanentemente angosciato dei possibili effetti di potenze immanenti al mondo e a lui superiori e deve, pertanto, cercare, attraverso i riti, la possibilità di persuadere o di costringere tali potenze a desistere da possibili effetti maligni e anzi a sostenerlo nel perseguimento dei propri fini. Il "santo" è la prospettiva radicalmente diversa, anzi opposta, per la quale l'uomo, proprio sulla base della fede nel Dio assolutamente trascendente, è interamente libero e autonomo nel suo agire nel mondo e si riconosce come unico responsabile delle proprie azioni e dei loro effetti, non riconoscendo sopra di sé alcuna potenza politica, economica, religiosa, naturale, che non venga da Dio. Per

questo motivo, le categorie secondo le quali l'uomo misura se stesso e la propria dignità nella prospettiva sacrale sono la "purezza" e l' "impurezza", per le quali egli è in grado o meno di entrare ritualmente nello scambio interessato con il divino. Invece le categorie sulle quali l'uomo si misura nella prospettiva del santo sono il "bene" e il "male": "Egli ti ha detto, o uomo, ciò che è buono" (Michea 6,89). La "santità", che è unicamente attributo di Dio, è d'altra parte archetipo e ideale per l'azione morale dell'uomo: "Voi dovete essere santi, perché io, il Signore, vostro Dio, sono santo" (Levitico 19,2)².

L'immanenza delle potenze del sacro comporta una imperscrutabile eterogeneità del loro agire nel mondo rispetto ai criteri e ai valori degli uomini, e pertanto, da una parte, l'impurezza dell'uomo e la sua continua esigenza di purificazione, d'altra parte, il tentativo dell'uomo di ottenere ritualmente o magicamente la benevolenza di tali potenze mediante scambi di favori.

La trascendenza del Dio santo è il fondamento della comunità dei valori, del bene e del male, della giustizia e della misericordia, tra Dio e l'uomo e quindi della piena autonomia dell'uomo nella realizzazione di essi mediante la propria azione morale.

4. *Santo vs sacro*

Le categorie fondamentali del sacro e del santo sono interamente differenti e, anzi, opposte.

Il sacro è dominato dalle categorie del "puro" e dell'"impuro", anzi meglio sarebbe dire dalla categoria del "puro/impuro". Il puro e l'impuro, infatti, non obbediscono interamente al principio di non contraddizione. Certo per un aspetto l'impuro è l'opposto del puro, ma in alcune dimensioni importanti della prospettiva sacrale purezza e impurezza coesistono, come per esempio nel meccanismo sacrificale e nella considerazione della sessualità femminile.

Il santo invece è caratterizzato dalle categorie del "bene" e del "male", che sono in ogni senso opposte.

L'impurezza sacrale è una "macchia", che non può essere tolta se non mediante un lavacro rituale: nessuna azione, né fisica né morale, è in grado di togliere la macchia dell'impurezza, ma solo l'azione rituale. Tutti noi abbiamo presente la bella immagine di questa situazione narrata nella favola di Charles Perrault, *La barbe bleue*: "Essendosi avvista che la chiave della stanzina si era

² Rabbi Jack Bemporad mi ha richiamato alla memoria gli importanti passi di Geremia (capp. 7 e 26), nei quali non solo il Tempio, ma anche la nazione stessa è desacralizzata perché il popolo è colpevole di ingiustizia.

macchiata di sangue, la ripulì due o tre volte: ma il sangue non voleva andar via. Ebbe un bel lavarla e un bello strofinarla colla rena e col gesso: il sangue era sempre lì: perché la chiave era fatata e non c'era verso di pulirla per bene: quando il sangue spariva da una parte, rifioriva subito da quell'altra”.

Il “male”, come categoria del santo, è invece la “colpa”, che l’uomo, individuo e collettività, può e deve superare unicamente con la propria azione morale. Il processo del superamento della colpa avviene attraverso momenti morali, interamente affidati alla responsabilità e all’azione autonoma dell’uomo: il pentimento, l’espiazione, la conversione dell’azione al bene. Sul piano della fede, ulteriore rispetto a quello morale ma in nessun modo contrastante con esso, il male è perdonato e redento da Dio e in ciò esso è riconosciuto dall’uomo come “peccato”. La colpa nei confronti degli uomini e il peccato davanti a Dio sono due piani di concezione e di esperienza del male, quello morale e quello della fede, non contrapposti ma complementari, ambedue appartenenti alla sfera del santo e radicalmente differenti dall’impurità sacrale.

Certo anche nel monoteismo ebraico-cristiano il passaggio dal sacro al santo non è avvenuto se non gradualmente e imperfettamente. Così proprio dal testo di un libro profetico nella Bibbia, il *Libro di Aggeo*, possiamo trarre un esempio di un’altra caratteristica importante della purità e impurità sacrale: “Così parla il Signore delle schiere: Interroga, di grazia, i sacerdoti riguardo alla legge dicendo: ‘Se uno porta della carne consacrata in un lembo della sua veste e il suo lembo tocca del pane, della pietanza, del vino, dell’olio, o un commestibile qualsiasi, forse che esso viene consacrato?’.

I sacerdoti per risposta dissero: ‘Affatto’. Chiese Aggeo: ‘E se uno, contaminato per il contatto di un cadavere, tocca ciascuna di quelle cose, sarà essa impura?’. E i sacerdoti per risposta dissero: ‘Diviene impura’. Allora Aggeo riprese a dire:

‘Così è di questo popolo
e di questa nazione al mio cospetto,
oracolo del Signore,

Così è di ogni lavoro delle loro mani.

Tutto quello che qui offrono è impuro” (Aggeo 2,11-14).

L’impurità, come “macchia”, è inquinante, contagiosa, pandemica. L’impuro contamina il puro, mentre non avviene il contrario.

Nel regime del “santo”, invece, l’azione buona è capace di correggere quella cattiva e la conversione dal male al bene è una strada sempre possibile e praticabile dall’uomo con la sola forza della propria decisione morale.

Inoltre, nella sfera del sacro, la purificazione rituale restituisce l’uomo a uno stato immacolato di innocenza, dal quale può in ogni momento ricadere in uno stato di impurità, al di là delle proprie intenzioni e delle proprie azioni.

Nella sfera del santo, invece, il bene e il male sono momenti di una vicenda morale, che si costruisce secondo una storia segnata da progressi e regressi, ma sempre aperta al miglioramento, a partire da qualunque punto di essa.

Ciò ha a che fare anche con la differente concezione del tempo, alla quale posso qui fare solo un accenno.

La teoria della concezione ciclica del tempo nelle culture mitiche e sacrali è stata così variamente sostenuta e diffusa da diventare quasi un luogo comune. Per un certo aspetto, essa corrisponde certamente a verità, poiché il modello ciclico della natura è un riferimento fondamentale per tali culture. Mi sembra però che si debba sottolineare un carattere fondamentale della concezione ciclica del tempo nelle culture sacrali, cioè che il tempo è concepito come un circolo spezzato: questa interruzione del ciclo del tempo è essenziale per l'esperienza sacrale. Se il tempo ritornasse sempre circolarmente su se stesso, ripetendosi senza interruzioni, non vi sarebbe modo né possibilità di liberarsi dalla macchia dell'impurità, accumulata nel passato. Proprio l'interruzione tra la fine del tempo passato e l'inizio del nuovo tempo apre una finestra fuori del tempo e una discontinuità tra le due epoche. Non per caso, la gran parte delle culture sacrali ha istituito in questa *epoché* fra i due tempi feste e riti di purificazione, nei quali la discontinuità che permette il nuovo inizio è rimarcata insistentemente dalla scomparsa e ricomparsa della luce, dalla sospensione delle normali regole sociali, dall'ebbrezza sacra, ecc.

In genere al tempo ciclico delle culture sacrali viene contrapposto il tempo lineare del monoteismo ebraico-cristiano. Questo è un modello che certamente trova conferma nella concezione teleologica della storia, propria del profetismo messianico e dell'escatologia cristiana. Tuttavia, facendo riferimento ai libri sapienziali della Bibbia, come *Qoeleth*, si potrebbero forse teorizzare anche altri modelli del tempo e della storia nel monoteismo. Ma qui non posso andare oltre in queste considerazioni troppo vaste e impegnative³.

5. Note sulla situazione attuale

Senza dubbio la cultura attuale è radicalmente desacralizzata. La lunga lotta del monoteismo ebraico-cristiano ed altri fattori, forse collegati con esso o forse no, come l'affermazione del capitalismo, hanno fortemente depotenziato i miti e i riti del sacro, sino a togliere ad essi ogni efficacia. Ciò non significa, però, che il senso del sacro non sopravviva nel profondo della mentalità umana, sia degli individui sia delle collettività. La questione grave è che, con la scomparsa dei miti e dei riti sacrali, oggi non abbiamo più i mezzi adeguati

³ Per quanto riguarda *Qoeleth* cfr. Tema II, Cadenza 1.

per gestire tale senso del sacro. Certo questo non può essere il compito del monoteismo e delle sue istituzioni, poiché esso, per sua caratteristica fondamentale, lotta per eliminare il sacro e, di fronte alla sopravvivenza di esso, non può che continuare nel suo importante impegno a trasformarlo. D'altra parte, qualunque tentativo di diversa origine di costruire nuovi miti e nuovi riti è destinato a fallire. Il "mito tecnicizzato", descritto così bene da Károly Kerényi⁴, non ha efficacia sul sacro. L'uomo contemporaneo si trova così a vivere l'esperienza del sacro in modo selvaggio e non ha la capacità di dare ad esso una forma mediante la sua elaborazione culturale.

Sussiste, inoltre, e resiste un equivoco assai grave sul rapporto tra sacro e santo (e questo mio vuole essere un piccolo contributo alla sua eliminazione). Spesso da parte di voci anche autorevoli del monoteismo si levano espressioni di apprezzamento e di giubilo per il cosiddetto "ritorno del sacro". Ciò è dovuto, credo, alla convinzione persistente che il sacro sia il luogo di tutte le religioni: posizione che, come è noto, ha avuto grande diffusione, anche nella teologia cristiana⁵. Si è tentati di pensare che, se, come hanno sostenuto in molti, il sacro è l'origine e il luogo di ogni religione, allora si farebbe maggior chiarezza considerando il monoteismo ebraico-cristiano come altro dalla religione.

L'equivoco in oggetto conduce a posizioni ideologiche poco chiare e, talvolta, fortemente improprie. Concludo questa breve riflessione con un esempio, che mi sembra attualmente rilevante. Il dibattito bioetico sulle problematiche dell'inizio e della fine della vita è dominato, almeno in Italia, da due posizioni fortemente ideologiche, che si combattono a scena aperta, chiudendo ogni spazio per un dibattito più ragionevole e articolato. L'una è detta dai suoi oppositori, ma spesso anche dai suoi sostenitori, la difesa della "sacralità della vita". Se tale espressione significa, nell'intenzione di coloro che la usano, l'indisponibilità della vita umana, allora si tratta senza dubbio di una tesi rispettabile e proponibile in un dibattito etico. Ma, in questo caso, non si vede perché si debba ricorrere al termine "sacralità", quando sono disponibili concetti molto più appropriati e non equivoci, come il concetto giuridico di "inalienabilità". Il fatto è che spesso il principio della "sacralità della vita" si collega, e talvolta si confonde, con il principio della "sacralità della natura", che non può davvero essere riconosciuto come un principio proprio della tradizione monoteistica. D'altra parte, gli oppositori di questa posizione, si riconoscono come difensori della "qualità della vita", ma ad una considerazione più attenta, essi sono spesso, in realtà, difensori della

⁴ Cfr. K. KERÉNYI, *Dal mito genuino al mito tecnicizzato*, in *Atti del Colloquio Internazionale su "Tecnica e casistica"*, Istituto di Studi Filosofici, Roma 1964.

⁵ E' superfluo ricordare l'influenza di opere teologiche come *Das Heilige* di Rudolf Otto (1917).

“sacralità della tecnologia”, del tutto funzionali alle dinamiche del sistema capitalistico. Ci si trova così di fronte ad una situazione equivoca e paradossale. Da una parte, alcuni rappresentanti del monoteismo ebraico-cristiano, portatori di un messaggio radicalmente desacralizzante, si presentano come difensori della “sacralità”. D’altra parte, alcuni rappresentanti del laicismo e dell’ateismo scienziato, esattamente come i loro predecessori ottocenteschi e sostanzialmente con i medesimi argomenti, nell’apparenza di una lotta contro ogni sacralità ed ogni superstizione, sostengono di fatto una concezione “sacrale” della tecnologia, come potenza sovrumana, che non può essere dall’uomo regolata, ma solo obbedita e servita sino ai suoi esiti imperscrutabili.

CADENZA 5

LA SACRALITÀ DELLA SECONDA NATURA OVVERO IL CAPITALISMO TRIONFANTE

Dall'ingresso della caverna l'uomo scrutava angosciato il cielo notturno, inizialmente illuminato magicamente dal plenilunio, che di momento in momento si oscurava, invaso dall'ombra minacciosa e fatale. La massa oscura avanzava sul disco della Luna e le rubava la gloria della sua algida luce, spandendo sulla Terra la tenebra di una notte minacciosa e terrificante.

Nessun rito conosciuto aveva avuto efficacia. Nessuna minaccia, altrimenti temuta dai nemici e dagli stranieri, nessun urlo aggressivo, né percussioni violente del terreno con ambo i piedi, né digrignare di denti o agitare di clava, avevano potuto alcunché contro la potenza anonima, cieca, indifferente del fato, che si espandeva con la sua ombra a nascondere la Luna e ad annientare la Terra, l'uomo spaventato e tutto ciò di cui viveva.

Molte cellule che dicevano di sé "Io" seguivano atterrite, angosciate, il crollo repentino, roboante, di enormi masse rocciose di capitali finanziari, che si abbattevano indifferenti sul formicaio di società, gruppi, collettività, singoli e doppi, travolgendoli in una corrente magmatica, che fluiva turbolenta verso nessuna direzione.

Non vi erano riti politici, finanziari, economici, astuzie sacrali note ai più o a pochi, che potessero in qualche modo impedire o domare l'evento fatale, di cui nessun "Io" era partecipe (*partem capiens*).

La Natura è un'esperienza umana che affonda le sue radici nel sacro immemorabile. Da quando, da sempre, gli uomini hanno sentito sopra, sotto, intorno a sé un enorme, indefinito essere vivente, un Leviatano anonimo, che

trascorrevano la propria vitalità senza inizio e senza termine, impassibile nel suo tutto ad ogni irrilevante inizio e ad ogni irrilevante fine; un corpo senza organi, percorso da miriadi di traiettorie, tutte e ognuna non più che superficiali rispetto alla sua massa, per altro priva di profondità. Molto più e molto peggio: gli uomini hanno sentito di essere essi stessi parti non partecipi, traiettorie insignificanti percorrenti questo tutto, la cui disperata e folle ostinazione a fissarsi in un'identità, a dire e ad essere "Io", era del tutto trascurabile e trascurata, persino ignota e ignorata per la Natura.

Per questo gli uomini hanno tentato di venire a patti, di creare transazioni, un commercio, con questa Natura fatale. Tale commercio non poteva non iniziare, ed è sempre iniziato, con un'offerta di sé, un sacrificio, una prostituzione sacrale, di sé, cioè del proprio "Io" ristretto o allargato (figli, schiavi, bestiame, beni), o per interposta persona (vittime sacrificali straniere). Non vi era altro modo concepibile per attrarre l'attenzione della Natura se non tentare un'interlocuzione dicendo "Io", gridando "Io", pur nell'atto dell'annientarsi, perché il Tutto diventasse un "Tu" e non fosse più minaccioso, ma disponibile. Fu illusione. La Natura non si accorgeva di nessun "Io", di nessuna sua cellula, perché la Natura non è "Io", non ha identità, nome, origine né finalità; non è né buona né cattiva; non ha relazioni né organi per le relazioni, perché non ha né esterno né interno, né superficie né profondità: semplicemente è vivente e nel suo vivere muta incessantemente e ciecamente, e nel suo mutare genera e distrugge le proprie parti, le proprie cellule, a milioni, a miliardi, in eventi catastrofici, cioè in successioni infinite di equilibri e di rotture, di flussi e di interruzioni di flussi, in tutto ciò immutabile e impassibile.

Dalle profondità altrettanto immemorabili, da cui sono sorte le esperienze narrate nei libri antichi della Bibbia, conosciamo la storia di quegli antichi padri, forse urriti, che hanno fatto l'esperienza della semplice e radicale negazione del sacro. Essi hanno rivoluzionato la propria esperienza, hanno rifiutato di offrire qualunque sacrificio alla Natura sacra e hanno chiamato Dio, non già quest'ultima, ma colui che ha rifiutato il sacrificio. Essi hanno negato all'indifferenza anonima della Natura sacra ogni parola e hanno invece rivolto ad Altro la propria invocazione, il proprio grido (YAH). Rivolgendosi a lui con il Tu della pari dignità, hanno parlato senza sapere chi era colui che rispondeva; hanno parlato con lui di ogni cosa del mondo, dando a ciascuna un nome e liberandola così dall'anonimato sacrale della Natura. Da costoro è nata e si è moltiplicata una stirpe, che poi si è ampliata accogliendo chiunque volesse emanciparsi dalla Natura sacra. Nulla più è sacro per costoro, nulla

più è profano, ma ogni cosa è buona o deve essere tale, chiamata per nome a se stessa.

Nei tempi moderni, che chiamiamo nostri solo perché, pigri, ne ripetiamo stancamente alcuni luoghi comuni e alcuni vuoti stereotipi, ma che in realtà sono ormai passati, schiere di preti religiosi e di preti laicisti ci hanno parlato fino alla noia della Natura. Gli uni predicando la sacra Natura, gli altri oltraggiandola, prestavano entrambe le schiere il loro servile omaggio ad essa (poiché la perorazione e l'oltraggio sono egualmente parte del rito di chi si affanna a trescare con il sacro).

I filosofi e i *maîtres à penser* in genere ci hanno spiegato che la Natura è morta. L'uomo, dicono gli uni, ha perduto il rapporto con ciò che lo coinvolge trascendendolo e si è trasformato in un prometeico padrone di se stesso e di ogni cosa, dominante e non più dominato, animante e non più animato. L'uomo, dicono gli altri, si è emancipato dalla schiavitù della paura e dell'angoscia di fronte alla Natura sacra ed è ora pienamente libero e responsabile di sé e della propria vicenda. Per gli uni come per gli altri l'arma che ha ucciso il sacro Leviatano è la Tecnica, che poi non significa nulla, se non si osa rivelare il potere che la produce e la usa: alcuni dissennati lo confondono con la ragione, così come l'ignorante confonde la paccottiglia luccicante con l'oro fino; ma se se ne vuole dire il nome vero, allora questo potere si chiama Tecnologia e non è un soggetto, ma, come la Natura, è un sacro Tutto.

L'età della metafisica, della perdita dell'Essere, dicono gli uni, è l'età della Tecnica. L'età della secolarizzazione e dell'emancipazione umana è l'età della Tecnica, dicono gli altri. Ed essi cantano questa antifona, questo agone di parole contrapposte, su una nota di corda unica e comune.

Sono gli uni e gli altri devoti del nuovo bestione sacro, che, altrettanto fatale, anonimo, indifferente, ha sostituito la Natura. Questa seconda Natura sacra si chiama Capitale, e Capitalismo il modo d'essere nel quale per altro si identifica senza alcun resto, e come la prima esiste indifferente, riempiendo l'essere occidentale. Nuovo corpo senza organi, attraversato sulla sua superficie senza profondità dalla miriade di traiettorie, che follemente, come sempre è stato, si ostinano a dire di sé "Io", senza che questa parola possa mai uscire dall'evanescenza del *flatus vocis* e farsi discorso.

Il Capitale trionfa, enorme bestia informe e proteiforme, e gli utili idioti che cantano inni alle meraviglie progressive della Tecnica gli fanno da cornice, come eunuchi, prostitute e nani di una corte demente per un sovrano che non regna né si accorge di chi vuole essergli suddito, ma placidamente è e

sta in un dinamismo che sta fermo sul posto a velocità sempre più elevate. Il Capitale vive nutrendosi degli eventi e delle cellule che non ha bisogno di catturare, perché non sono altrove che su di lui e non sono altro che suoi modi e striature. La bestia divora se stessa, si direbbe, se ciò avesse un senso, ma non ne ha, poiché essa non è un soggetto né dice “Io”: è una nuova sacra Natura.

In questi giorni, tra luglio e agosto 2011, in occidente osserviamo atterriti e angosciati gli immani crolli finanziari, gli attacchi violenti e vittoriosi al sistema debitorio dei più potenti Stati sovrani, allo sfaldarsi inane delle loro difese, in mezzo ad un assordante e inconcludente susseguirsi di dichiarazioni di coloro che si fanno riconoscere come esperti e responsabili difensori di quelle cittadelle inermi.

È comprensibile la paura dei tanti che in questi eventi riconoscono la concreta minaccia per il proprio lavoro, la tempesta che probabilmente abatterà le fondamenta della propria impresa, l'ombra tenebrosa che si allunga sul proprio presente precario e sul proprio futuro impossibile, la scure che si abbatte su quei presidi previdenziali e assistenziali che dovrebbero assicurare la propria vecchiaia. Ma questa è la prospettiva delle piccole, irrilevanti, formicolanti traiettorie soggettive, che si immobilizzano sconcertate sul corpo senza organi del Capitale. Esse saranno presto spazzate via, con leggi e norme dei vari Stati, affinché non ingombrino il campo, impedendo la dinamica dei flussi più vitali, che invece in questa situazione rafforzano più che mai il trionfante pulsare del Capitalismo.

Quei poteri finanziari che solo pochi anni fa sono stati salvati dalla voragine con enorme elargizione di capitali da parte degli Stati, ora usano quei medesimi capitali per attaccare gli Stati che li hanno salvati, riprendendo così lena nel loro infaticabile e cieco fluire senza meta. Nella prospettiva generale del Capitale, la situazione è quanto mai positiva. I flussi si moltiplicano, le scorie vengono eliminate, la grande bestia è più che mai vitale e si espande divorando se stessa, il che non la porta affatto all'autodistruzione, bensì all'autoaffermazione senza limiti.

Da molte parti si sente parlare di crisi del Capitalismo, di fallimento del Sistema. Purtroppo è vero il contrario. Ormai da qualche decennio il Capitalismo ha raggiunto la propria compiutezza e ora celebra il proprio trionfo. Nuova Natura senza soggetto, il Capitale avvolge e sovrasta ogni destino particolare e vive la propria dinamica esistenza solipsistica, né buona né cattiva, nella quale e per la quale gli individui che si ostinano a dire di sé “Io” sono innalzati o annientati senza alcuna ragione e senza alcun fine. I

mezzi che il Capitale ha a disposizione per questo suo trionfale permanere sono Tecniche, proprio quelle Tecniche che i patetici laicisti, progressisti e illuminati, continuano a osannare davanti a un popolo stremato. Nuove Tecniche finanziarie e bancarie, nuove Tecniche della comunicazione e della transazione, Tecniche informatiche, Tecniche statistiche, di calcolo e di previsione: tutto ciò ha potenziato enormemente la dinamicità dei flussi senza meta e quindi la vitalità del Capitale.

Di fronte a questa nuova Natura i più, e tra loro, in prima fila, gli spiriti forti, che combattono senza tregua la sacralità della prima Natura, si sottomettono e offrono sacrifici senza sosta: rinunciano ai propri beni, espongono anche le possibilità di vita e di lavoro dei propri figli, e gettano tutto ciò nel fuoco sacrificale, nel tentativo sacrale di rabbonire il Leviatano. Nessuno mette in discussione il Capitale trionfante, esso è sacro. Si cerca invece di placarlo o di salvarsi tenendosi vicino alla sua corte.

Non so dire se ci sarà la possibilità di fuggire, di liberarsi da questa nuova fatalità e dall'asservimento sacrale ad essa. Forse dobbiamo sperare in qualcosa di simile a ciò che è già avvenuto e forse dobbiamo guardare in quella medesima direzione per spiare l'arrivo di una possibilità di liberazione. Forse uno di questi giorni qualche nomade urrita volterà fieramente le spalle al feroce Baal, gli negherà ogni sacrificio propiziatorio, e con un gesto di coraggiosa emancipazione e di autentica libertà si volgerà a parlare con un Altro, senza conoscerne il nome, ma rivolgendosi a lui con il Tu del discorso ed ottenendone la risposta della conferma nella sua lotta contro la sacralità del Capitale e della sua Tecnica.

6 agosto 2011

CADENZA AL POSTO DI UNA CONCLUSIONE FACCIAMO L'UOMO

*Eterna è infatti per noi esseri caduchi la parola della Sehnsucht,
l'ultima parola del nostro Canto della terra.
Il nostro cuore non conosce alcun desiderio al di là di questo*
(Franz Rosenzweig)¹

Sarebbe un modo ben ordinato di proporre la riflessione su un tema prendere le mosse dalla definizione del concetto o dei concetti che vi sono implicati; ma questo non è sempre possibile. In particolare non è possibile per l'idea di "umanesimo", che qui intendo trattare. Non è disponibile una definizione generalmente condivisa di "umanesimo". Eppure è indubbio che il tema è stato a più riprese proposto nella storia delle idee della cultura occidentale, per affermare il carattere umanistico di tale cultura o per negarlo o anche per affermare il carattere antiumanistico. La questione della definizione, in questo caso, è ancora più singolare: infatti si può dire che ogni volta che l'umanesimo è stato tematizzato, la questione della sua proposta o della sua negazione si è identificata con quella della sua definizione.

È certamente vero che la comparsa del termine in filosofia è relativamente recente. Come è noto, esso fu usato per la prima volta (*Humanismus*) nel 1808, da Friedrich Immanuel Niethammer nel suo libro: *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unserer Zeit*². Ma senza dubbio già molto tempo prima compare nella cultura occidentale il termine "umanista". Nel Rinascimento esso denota non solo il cultore delle *humanae litterae*, ma anche il dotto sostenitore di una concezione dell'uomo che ne rivaluta le virtù umane e la dignità cosmica, storica e politica.

Ancora più antico è il significato e l'uso del termine "*humanitas*" ad indicare una concezione culturale e un ideale filosofico e politico. Sin dal II secolo a. C., nel Circolo degli Scipioni, l'idea di *humanitas* trasferisce e reinterpreta nella cultura romana i grandi ideali greci della *philantropia* e della *paideia*. Dal Circolo degli Scipioni la cultura della *humanitas* passa a Cicerone e al grande pensiero poetico e retorico classico e, attraverso questo, sopravvive nel Medioevo e trova nuova vitalità nella società italiana del '300 e del '400. Eppure già nel '400 Coluccio Salutati scriveva che questa parola

¹ F. ROSENZWEIG, *Der "Ewige"*, in M. BUBER-F.ROSENZWEIG, *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, Schocken Verlag, Berlin 1936, p.208; tr. it di G. Bonola e G. Benvenuti, Città Nuova, Roma 1991, p.114.

² F. I. NIETHAMMER, *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unserer Zeit*, F. Frommann, Jena 1808.

“comprende in sé più di quanto comunemente si creda”³.

Il significato del termine “umanesimo” fu sempre profondamente condizionato, anzi del tutto determinato dall’intenzione intellettuale e pratica di coloro che lo usarono, sino al punto, ripeto, che le varie riflessioni pro o contro l’umanesimo si risolsero in gran parte nella formulazione di una sua definizione, che ne comprendeva e ne giustificava la promozione o la condanna.

Lo stesso Niethammer, nel libro sopra citato, opponeva l’ “*Humanismus*” all’ “*Animalismus*”⁴, dando così al significato del termine un evidente e marcato valore ideologico. Lo stesso vale per l’uso che si fece nell’antichità del termine “*humanitas*” e nel secolo XIV del termine “umanesimo”. Sempre, inoltre, la bandiera dell’umanesimo venne spiegata in battaglie assai diverse tra loro ed anche contrastanti. Vi fu un uso dell’idea in senso antiteistico, ma anche un umanesimo religioso; l’umanesimo fu talvolta naturalistico e talaltra antinaturalistico; esso fu poi declinato anche in significati politici molteplici e differenti.

In ogni caso questo termine è ricco di significati ideali, che lo hanno sempre reso oggetto di vivaci e talvolta accanite discussioni. Certamente sin dall’origine chi proclamava il valore dell’*humanitas* non affermava semplicemente un dato di fatto naturale, ma rivendicava un’ideale. Non si può seriamente leggere il noto verso di Terenzio: “*Homo sum, humani nihil a me alienum puto*” nel senso di una dichiarazione specistica, che ponga il discrimine tra l’identico e l’alieno nell’appartenenza a una particolare specie naturale; si tratta invece, evidentemente, della rivendicazione della solidarietà universale come scelta di vita e di valore.

Per contestualizzare le riflessioni che intendo svolgere sulla possibilità di una proposta umanistica per la cultura postmoderna, mi sembra opportuno ripercorrere previamente alcuni momenti del dibattito sull’umanesimo, che, a mio parere, sono stati rilevanti e non possono essere trascurati.

1. Umanesimo ontologico

Negli anni 1945-1946 due importanti filosofi, Jean-Paul Sartre e Martin Heidegger, si pronunciarono sul tema: il primo tenne una conferenza, il 29 ottobre del 1945, sul tema *L’existentialisme est un humanisme*, che fu poi

³ “plus igitur humanitatis importatur verbo quam communiter cogitur”: *Lettera a Carlo Malatesta Signore di Rimini*, in *Epistolario di Coluccio Salutati*, a cura di F. Novati, vol. III, Istituto Storico Italiano, Roma 1896, p.536.

⁴ F. I. NIETHAMMER, *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unserer Zeit*, cit., p.19.

pubblicata, nel 1946, con il medesimo titolo; il secondo rispose, nel 1946, a una lettera di Jean Beaufret con una lettera poi pubblicata, nel 1947 e con lievi modifiche nel 1949, con il titolo *Brief über den Humanismus*.

I due scritti sono molto differenti tra loro nelle tesi e nello sviluppo del discorso, oltre che nel significato generale, poiché il primo, come appare dal titolo stesso, è un'affermazione convinta dell'umanesimo, mentre il secondo è una critica e una presa di distanza da esso. Tuttavia alla base delle due differenti argomentazioni vi è una tesi comune: la critica e la negazione dell'umanesimo ontologico, cioè di quella concezione che pone l'uomo in una posizione privilegiata per l'essere e per il pensiero sul fondamento di una "natura" o "essenza", che lo definisce a priori nella sua peculiarità ontologica nei confronti di tutti gli altri enti. Sartre afferma che "c'è almeno un essere in cui l'esistenza precede l'essenza, un essere che esiste prima di poter essere definito da alcun concetto"⁵. Heidegger riprende e riafferma la tesi già formulata in *Sein und Zeit*⁶: "l'essenza dell'Esserci risiede nella sua esistenza"⁷. Le due affermazioni analoghe hanno pur un significato molto differente nel contesto delle due argomentazioni; tuttavia ambedue costituiscono una negazione radicale di ogni concezione e definizione ontologica a priori dell'uomo.

Secondo Sartre, abbandonare il riferimento all'essenza immutabile dell'uomo significa negare un falso umanesimo, che rende l'uomo simile a qualunque oggetto prodotto mediante la tecnica secondo un'essenza prestabilita e inaugurare un umanesimo più autentico, per il quale l'uomo è artefice di se stesso, non per realizzare un'essenza a priori, ma nella piena e assoluta libertà e responsabilità delle proprie scelte: "Che cosa significa in questo caso che l'esistenza precede l'essenza? Significa che l'uomo esiste innanzitutto, si trova, sorge nel mondo, e che si definisce dopo. L'uomo, secondo la concezione esistenzialistica, non è definibile in quanto all'inizio non è niente. Sarà solo in seguito e sarà quale si sarà fatto. [...] l'uomo non è altro che ciò che si fa [...] l'uomo in primo luogo esiste, ossia [...] egli è in primo luogo ciò che si slancia verso un avvenire e ciò che ha coscienza di progettarsi verso l'avvenire. L'uomo è, dapprima, un progetto che vive se stesso soggettivamente [...]. Ma, se veramente l'esistenza precede l'essenza,

⁵ J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Les Éditions Nagel, Paris 1946, p.21 *passim*; tr. it. di G. Mursia Re, a cura di F. Fagnani, Mursia, Milano s.d., pp.49s. *passim*.

⁶ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, in IDEM, *Gesamtausgabe*, I. Abteilung: *Veröffentlichte Schriften 1914-1970*, Bd. 2., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1977, p.56; tr. it. di P. Chiodi, UTET, Torino 1969, p.106.

⁷ M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, in IDEM, *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970*, Band 9: *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1976, p.325; tr. it. di A. Bixio e G. Vattimo, Società Editrice Internazionale, Torino 1975, p.88.

l'uomo è responsabile di quello che è"⁸. Più avanti egli scrive: "l'uomo [...] è condannato in ogni momento a inventare l'uomo"⁹. Pertanto Sartre afferma come significato essenziale dell'esistenzialismo l'umanesimo. Egli però distingue l'umanesimo autentico da quello inautentico e deleterio, legato ancora ad un concetto assoluto e ontologicamente chiuso: "l'esistenzialista non prenderà mai l'uomo come fine, perché l'uomo è sempre da fare. Non dobbiamo credere che ci sia un'umanità della quale si possa celebrare il culto, al modo di Auguste Comte. Il culto dell'umanità mette capo all'umanesimo chiuso in se stesso di Comte e, bisogna pur dirlo, al fascismo. E' un umanismo che noi non vogliamo.

Ma l'umanesimo ha un altro senso ed è, in sostanza, questo: l'uomo è costantemente fuori di se stesso; solo progettandosi e perdendosi fuori di sé egli fa esistere l'uomo e, d'altra parte, solo perseguendo fini trascendenti, egli può esistere; l'uomo, essendo questo superamento e non cogliendo gli oggetti che in relazione a questo superamento, è al cuore, al centro di questo superamento. Non c'è altro universo che un universo umano, l'universo della soggettività umana. Questa connessione fra la trascendenza come costitutiva dell'uomo, – non nel senso che si dà alla parola quando si dice che Dio è trascendente, ma nel senso dell'oltrepassamento, – e la soggettività, – nel senso che l'uomo non è chiuso in se stesso, ma sempre presente in un universo umano, – è quello che noi chiamiamo umanismo esistenzialista. Umanismo, perché noi ricordiamo all'uomo che non c'è altro legislatore che lui e che proprio nell'abbandono egli deciderà di se stesso; e perché noi mostriamo che, non nel rivolgersi verso se stesso, ma sempre cercando fuori di sé uno scopo, – che è quella liberazione, quell'attuazione particolare, – l'uomo si realizzerà precisamente come umano"¹⁰.

La tesi di Heidegger: "l'essenza dell'Esserci risiede nella sua esistenza" ha un significato, un contesto e delle implicazioni completamente diverse dalle tesi di Sartre, anche se condivide con esse il rifiuto dell'umanesimo ontologico o, per usare la terminologia heideggeriana, "metafisico". Tanto è vero che Sartre annovera Heidegger tra gli esistenzialisti, proprio per l'assunto che l'esistenza precede l'essenza¹¹. Heidegger rifiuta questa partecipazione all'esistenzialismo e accusa Sartre di non essersi emancipato dalla concezione metafisica dell'uomo¹².

Secondo Heidegger, "ogni umanismo si fonda in una metafisica o pone se

⁸ J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, cit., pp.21-24; tr. it. cit., pp.50-52.

⁹ *Ibi*, p.38; tr. it. cit., p.64.

¹⁰ *Ibi*, pp.92-94; tr. it. cit., pp.106-108.

¹¹ Cfr. *ibi*, p.46; tr. it. cit., p.17.

¹² Cfr. M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, cit., pp.328s., 334; tr. it. cit., pp.92s., 99.

stesso a fondamento di essa”¹³. Sin dalla “*παιδεία*” della tarda antichità greca (che per Heidegger significa il pensiero greco classico), e poi nella “*humanitas*” romana, ripresa nel Rinascimento italiano, il concetto fondamentale è quello metafisico del rapporto tra “*essentia*” ed “*existentia*”, intese come potenza e realtà dell’ente. Proprio questa oggettivazione dell’Essere nell’ente costituisce il destino oblioso della metafisica occidentale: che tale rapporto sia considerato in una direzione o nell’altra, esso rimane comunque il segno e il carattere del pensiero metafisico. Così l’umanesimo di Sartre, con il suo capovolgimento del rapporto tra essenza ed esistenza dell’uomo, non esce dalla metafisica: “Sartre [...] esprime così il principio fondamentale dell’esistenzialismo: l’esistenza precede l’essenza. Egli prende qui *existentia* ed *essentia* nel significato della metafisica, che fin da Platone dice: l’essenza precede l’esistenza. Sartre rovescia questa proposizione. Ma il rovesciamento di un enunciato metafisico resta un enunciato metafisico”¹⁴.

La differenza fondamentale della propria tesi, secondo Heidegger, consiste proprio nel fare riferimento ad un significato di “esistenza” diverso e più originario di quello della metafisica. Per questo motivo egli lo esprime in modo anche lessicalmente differente, con la parola “ek-sistenza”. Scrive Heidegger: “Ciò che l’uomo è, e cioè nel linguaggio tradizionale della metafisica, la sua ‘essenza’ riposa sulla sua ek-sistenza. Ma l’ek-sistenza così pensata non è identica al concetto tradizionale di *existentia*, che significa realtà in contrapposizione ad *essentia* intesa come possibilità. In *Sein und Zeit* [...] è enunciata e sottolineata la tesi che: ‘l’essenza dell’Esserci risiede nella sua esistenza’. Qui però non si tratta di una contrapposizione fra *essentia* ed *existentia*, perché non sono ancora poste in questione né queste due determinazioni metafisiche dell’Essere in generale, né tanto meno il loro rapporto. Ancor meno l’enunciato di *Sein und Zeit* contiene una proposizione generale sull’esistente (*Dasein*) nel senso in cui questa denominazione affermata nel XVIII secolo come sinonimo di ‘oggetto’ intende esprimere il concetto metafisico della realtà del reale. Piuttosto la proposizione dice: l’uomo è (*west*), *in modo tale da essere il ‘Ci’(Da)* cioè l’apertura dell’Essere (*Lichtung des Seins*). Questo essere del ‘Ci’ e solo questo ha il carattere fondamentale dell’ek-sistenza, cioè dell’estatico stare nella verità dell’Essere. L’essenza estatica dell’uomo riposa nell’ek-sistenza, che resta distinta dall’*existentia* pensata metafisicamente”¹⁵.

Pensare l’uomo al di là della riduzione metafisica all’ente, significa

¹³ *Ibi*, p.321; tr. it. cit., p.84.

¹⁴ *Ibi*, p.328; tr. it. cit., p.92.

¹⁵ *Ibi*, p.325; tr. it. cit., pp.88s.

perciò, per Heidegger, riconoscere che “l’essenza dell’ek-sistenza è, per il suo destino, esistenziale-ekstatica a partire dall’essenza della verità dell’Essere”¹⁶, ovvero, come spiega poco più avanti, che “ciò che dunque importa nella definizione dell’umanità dell’uomo come ek-sistenza è che l’essenziale non è l’uomo, ma l’Essere come dimensione dell’ekstaticità dell’ek-sistenza”¹⁷. Egli perciò oppone alla tesi di Sartre: “*Précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes*”¹⁸, una tesi differente: “*Précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l’Être*”¹⁹. Perciò, in conclusione, resta vero per Heidegger, che “l’uomo è in quanto eksiste”²⁰, ma questa affermazione significa: “il modo in cui l’uomo, nella propria essenza, è presente (*anwest*) all’Essere, è l’ek-statico stare dentro la verità dell’Essere”²¹.

Come si è detto più sopra, la critica di Sartre all’umanesimo ontologico è funzionale alla proposta di un nuovo umanesimo, più autentico, di tipo etico. Differente è la situazione in Heidegger. Anche Heidegger, indubbiamente, critica l’umanesimo ontologico. In *Platons Lehre von der Wahrheit*, scritto e pubblicato nel 1947 insieme al *Brief über den Humanismus*, Heidegger collega direttamente la *παιδεία* greca alla riduzione dell’Essere all’ente, propria della metafisica, avvenuta con la teoria delle idee di Platone: “La medesima interpretazione dell’Essere come *ιδέα*, che deve la sua superiorità a un mutamento dell’essenza della *ἀλήθεια*, implica un privilegiamento del guardare diretto alle idee. A questo privilegiamento è connessa la funzione assegnata alla *παιδεία*, alla ‘formazione’ dell’uomo. Tutta la metafisica è dominata dalla preoccupazione circa l’essere dell’uomo e la sua posizione nel quadro dell’essente.

L’inizio della metafisica nel pensiero di Platone è allo stesso tempo l’inizio dell’umanesimo”²².

Heidegger riferisce una delle domande postegli nella lettera di Beaufret: “*Comment redonner un sens au mot ‘Humanisme’?*”²³. La risposta di Heidegger sembrerebbe andare anch’essa nella direzione di un nuovo umanesimo, come è per Sartre, sebbene con significato diverso: “Il Suo

¹⁶ *Ibi*, p.333; tr. it. cit., p.97. Ho integrato leggermente la traduzione italiana.

¹⁷ *Ibi*, pp.333s.; tr. it. cit., p.98.

¹⁸ J.-P. SARTRE, *L’existentialisme est un humanisme*, cit., p.36; tr. it. cit., p.62, cit. in M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, cit., p.334; tr. it. cit., p.99.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibi*, p.329; tr. it. cit., p.93.

²¹ *Ibi*, p.330; tr. it. cit., p.94.

²² M. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit*, in IDEM, *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970*, Band 9: *Wegmarken*, cit., p.236; tr. it. di A. Bixio e G. Vattimo, Società Editrice Internazionale, Torino 1975, pp.69s.; cfr. M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, cit., pp.321, 345; tr. it. cit., pp.84, 112.

²³ *Ibi*, pp.315, 344; tr. it. cit., pp.77, 111.

interrogativo non presuppone solo che Lei vuole conservare il termine ‘umanismo’, ma implica anche l’ammissione che questa parola abbia perduto il suo significato.

Essa lo ha perduto in quanto si è compreso che l’essenza dell’umanismo è metafisica, e ciò ora significa che la metafisica non solo non pone il problema della verità dell’Essere, ma impedisce che si ponga, in quanto persiste nell’oblio dell’Essere. Ma appunto il pensiero che conduce alla comprensione di questa essenza problematica dell’umanismo ci ha portato nello stesso tempo a pensare più originariamente l’essenza dell’uomo. Riferendosi a questa più essenziale *humanitas* dell’*homo humanus* si apre la possibilità di ridare alla parola umanismo un significato storico, che è più antico di qualunque altro che appaia tale dal punto di vista storiografico-cronologico (*historisch*)²⁴. Subito però il discorso piega nel senso dell’inopportunità di mantenere la parola “umanismo” e tale inopportunità, a mio parere, è in realtà l’opzione per un pensiero che non è umanistico. Infatti Heidegger chiarisce poco più avanti: “Umanismo significa ora, nel caso che decidiamo di mantenere la parola: l’essenza dell’uomo è essenziale per la verità dell’Essere, e ciò in modo tale che, di conseguenza, quel che importa non è più appunto l’uomo inteso semplicemente come tale. Noi pensiamo così un umanismo di tipo singolare. La parola finisce per essere una denominazione del genere di ‘*lucus a non lucendo*’²⁵”.

Abbandonare la difesa dell’“umanismo” non significa naturalmente sostenere un pensiero che “si schieri contro l’umano e propugni l’inumano, difenda la disumanità e abbassi la dignità dell’uomo”²⁶. Tuttavia Heidegger ritiene che il pensiero, “attraverso una resistenza aperta contro l’‘umanismo’²⁷”, possa liberare una riflessione sul vero essere dell’uomo, come “ek-statico stare dentro la verità dell’Essere”²⁸.

Questa prospettiva heideggeriana non è un umanesimo. Egli dice di voler riconoscere all’uomo un livello “più” alto di quello che gli riconosce l’umanesimo, ma tale livello fa svanire l’uomo come soggetto e gli toglie ogni scelta e decisione, lasciandogli solo il compito, che però non è una responsabilità ma un “problema”, di corrispondere ad un destino che non è il suo, ma quello dell’essere: egli è in quanto è “il pastore dell’Essere”: “l’uomo è ‘gettato’ dallo stesso Essere nella verità dell’Essere, in modo che in tal modo ek-sistendo, custodisca la verità dell’Essere, perché nella luce dell’Essere l’essente appaia come quell’essente che è. Se e come esso appare,

²⁴ *Ibi*, pp.344s.; tr. it. cit., pp.111s.

²⁵ *Ibi*, p.345; tr. it. cit., pp.112s.

²⁶ *Ibi*, p.330; tr. it. cit., p.94; cfr. *ibi*, p.346; tr. it. cit., p.113.

²⁷ *Ibi*, p.346; tr. it. cit., p.113.

²⁸ *Ibi*, p.330; tr. it. cit., p.94.

se e come Dio e gli dèi, la storia e la natura, entrano nell'apertura dell'Essere, vengono alla presenza e si ritraggono, tutto ciò non è l'uomo a deciderlo. L'avvento dell'essente riposa nel destino dell'Essere. All'uomo resta però il problema di trovare 'ciò che conviene' (*das Schickliche*) alla sua essenza in corrispondenza di questo destino (*Geschick*); perché è in conformità di tale destino che egli ha da custodire, come ek-sistente, la verità dell'Essere. L'uomo è il pastore dell'Essere"²⁹.

Mi sembra chiaro che la proposta di Heidegger non è un nuovo umanesimo, ma una nuova "ontologia fondamentale"³⁰, nella quale l'uomo è coinvolto al di là della propria volontà e della propria responsabilità. Con ciò si giunge a un punto che mi sembra di centrale importanza: la dimensione etica dell'umanesimo. Mediante l'etica Sartre critica l'umanesimo ontologico e pone al suo posto il nuovo umanesimo esistenziale. Heidegger invece rifiuta l'umanesimo ontologico della metafisica in nome di una nuova ontologia non umanistica: quale ruolo ha in ciò l'etica?

Occupiamoci in primo luogo di Sartre. La conferenza *L'existentialisme est un humanisme* è la risposta di Sartre alle critiche dei marxisti, da una parte, che accusano l'esistenzialismo "di indurre gli uomini ad un quietismo di disperazione"³¹, e alle critiche dei cattolici, d'altra parte, che l'accusano "di negare la realtà e la consistenza dell'agire umano, giacché, se sopprimiamo i comandamenti di Dio ed escludiamo valori stabiliti in eterno, non resterebbe altro che la gratuità pura e semplice, per cui ciascuno può fare ciò che vuole"³². A queste obiezioni Sartre oppone una concezione dell'esistenzialismo che, a partire dal principio secondo il quale "l'uomo non è altro che ciò che si fa"³³, concepisce l'uomo innanzitutto come "un progetto che vive se stesso soggettivamente"³⁴ e quindi "è responsabile di quello che è"³⁵. Ciò non significa una regola per la vita privata del singolo, ma la responsabilità di ciascuno per la costruzione di un'etica universalmente valida e, in ciò, della formazione dell'uomo: "scegliendosi sceglie tutti gli uomini [...]. Scegliere d'essere questo piuttosto che quello è affermare, nello stesso tempo, il valore della nostra scelta [...]. Se l'esistenza [...] precede l'essenza e noi vogliamo esistere nello stesso tempo in cui formiamo la nostra immagine, questa immagine è valida per tutti e per tutta intera la nostra epoca. Così la nostra responsabilità è molto più grande di quello che potremmo supporre,

²⁹ *Ibi*, pp.330s.; tr. it. cit., p.95.

³⁰ *Ibi*, p.357; tr. it. cit., p.125.

³¹ J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, cit., p.9; tr. it. cit., p.41.

³² *Ibi*, p.11; tr. it. cit., p.42.

³³ *Ibi*, p.22; tr. it. cit., p.51.

³⁴ *Ibi*, p.23; tr. it. cit., p.51.

³⁵ *Ibi*, p.24; tr. it. cit., p.52.

poiché essa coinvolge l'umanità intera"³⁶. Sartre afferma con decisione: "sono responsabile per me stesso e per tutti e creo una certa immagine dell'uomo che scelgo. Scegliendomi, io scelgo l'uomo"³⁷. La libertà radicale del singolo è, per Sartre, responsabilità etica per tutti. Contro una morale laica cosiddetta radicale, che, soppresso Dio, conserva tuttavia l'insieme dei valori precedenti, motivati da un'angusta prospettiva di opportunità e di etichetta sociale³⁸, contro una morale superficiale del sentimento, che affida ogni scelta a moventi immediati, non sottoposti alla critica del loro valore³⁹, contro la morale eroica dell'atto gratuito di Gide⁴⁰, Sartre propone una morale dell'impegno (*engagement*), opposta al quietismo, nella quale il soggetto è consapevole che attraverso la propria scelta e azione libera egli collabora alla realizzazione della storia e dei valori universali. Come non vi è una natura umana a priori così non vi sono valori a priori. Tuttavia l'uomo, che agisce nei limiti esistenziali, storici e culturali che costituiscono la "condizione umana (*condition humaine*)"⁴¹, attraverso la sua azione libera sceglie ogni volta il destino proprio e degli altri uomini, in una continua relazione di "intersoggettività (*inter-subjectivité*)"⁴²: la scelta etica dell'uomo costruisce l'uomo e la storia: "Noi vogliamo dire che un uomo non è altro che una serie di iniziative, che egli è la somma, l'organizzazione, l'insieme delle relazioni che costituiscono queste iniziative"⁴³.

Per questo umanesimo etico, proposto da Sartre, l'uomo, mediante la libertà e la responsabilità della propria scelta e della propria azione, non tende a realizzare una presunta essenza o natura a priori, ma trascende se stesso realizzandosi nella storia: "l'uomo è costantemente fuori di se stesso; solo progettandosi e perdendosi fuori di sé egli fa esistere l'uomo e, d'altra parte, solo perseguendo fini trascendenti, egli può esistere; l'uomo, essendo questo superamento e non cogliendo gli oggetti che in relazione a questo superamento, è al cuore, al centro di questo superamento"⁴⁴.

Il tema etico si presenta anche nel *Brief über den Humanismus* di Heidegger attraverso un passo della lettera di Beaufret, riportato nel testo: "Ce que je cherche à faire, depuis longtemps déjà, c'est préciser le rapport de l'ontologie avec une éthique possible"⁴⁵. Heidegger sembra inizialmente

³⁶ *Ibi*, pp.25s.; tr. it. cit., pp.53s.

³⁷ *Ibi*, p.27; tr. it. cit., p.55.

³⁸ Cfr. *ibi*, pp.34s.; tr. it. cit., p.61.

³⁹ Cfr. *ibi*, pp.37s., 43ss.; tr. it. cit., pp.64, 68s.

⁴⁰ Cfr. *ibi*, p.74; tr. it. cit., p.92.

⁴¹ Cfr. *ibi*, pp.67ss.; tr. it. cit., pp.86ss.

⁴² Cfr. *ibi*, p.67; tr. it. cit., p.86.

⁴³ *Ibi*, p.58; tr. it. cit., p.79.

⁴⁴ *Ibi*, pp.92s.; tr. it. cit., p.107.

⁴⁵ M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, cit., p.353; tr. it. cit., p.121.

prendere molto sul serio questa esigenza di Beaufret: “Là dove l’essenza dell’uomo viene pensata in modo essenziale, cioè unicamente a partire dalla domanda sulla verità dell’Essere, e dove, purtuttavia, l’uomo non è innalzato a centro dell’essente, là si risveglia necessariamente l’esigenza di una indicazione che obblighi, di regole che dicano come l’uomo, esperito in quanto ek-sistenza verso l’Essere, debba vivere conformemente al suo destino”⁴⁶. In realtà nelle pagine seguenti Heidegger riconduce l’etica, come la logica e la fisica, a categorie della metafisica inaugurata da Platone, cioè di quel pensiero che riduce l’Essere all’essente e si rende così incapace di pensare la verità dell’Essere in se stesso. Ma nel tentativo di proporre il problema etico all’interno della prospettiva corretta del pensiero che pensa l’Essere e dell’uomo come ek-sistente, che sta estaticamente nella verità dell’Essere, Heidegger di fatto svuota tale problema, spostando il discorso sulla presenza del nulla nell’essere stesso. La scelta etica dell’uomo tra il bene e il male è ridotta a illusione a favore di un pensiero ontologico, con evidenti ed espliciti echi schellinghiani ed hegeliani⁴⁷, per il quale il negativo è un momento interno dell’Essere: “Ciò che nullifica nell’Essere è l’essenza di ciò che io chiamo il nulla (*Nichts*). E’ perché pensa l’Essere che il pensiero pensa il nulla.

E’ solo l’essere che accorda al salvo (*Heile*) l’accesso alla grazia e alla furia (*Grimm*) la spinta verso la rovina”⁴⁸.

All’uomo non è riconosciuta perciò alcuna responsabilità etica, ma solo l’atteggiamento estatico che consiste nel custodire l’Essere, nel “portare al linguaggio”⁴⁹ l’Essere, dal quale egli dipende e nel quale sta: “In che rapporto sta però il pensiero dell’Essere con l’atteggiamento teorico e pratico? Esso oltrepassa ogni contemplazione, perché si preoccupa della luce, in cui soltanto può dimorare e muoversi ogni vedere inteso come *theoria*. Il pensiero fa attenzione all’apertura dell’Essere il quanto colloca il suo dire dell’Essere nel linguaggio inteso come dimora dell’ek-sistenza. Così, il pensiero è un fare. Ma un fare che nello stesso tempo supera ogni prassi. Il pensiero è superiore all’agire e al produrre non per la grandezza delle sue realizzazioni, né per gli effetti che causa, ma per l’insignificanza del suo compiere privo di risultati.

Il pensiero, infatti, nel suo dire porta solo al linguaggio la parola inespressa dell’Essere”⁵⁰.

E’ dunque componente essenziale della concezione antiumanistica di Heidegger lo svuotamento del problema etico. L’uomo, come ek-sistente, non

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Cfr. *ibi*, p.360; tr. it. cit., p.129s.

⁴⁸ *Ibi*, p.360; tr. it. cit., p.130.

⁴⁹ Cfr. *ibi*, p.361; tr. it. cit., p.131.

⁵⁰ *Ibidem*.

si misura con la responsabilità della scelta e dell'azione nel mondo e nella storia, anzi si sottrae ad essa, in nome della fedeltà all'Essere. Quando Heidegger riformula l'autentica domanda etica, la risposta che egli fa seguire è chiaramente in questo senso: "Ci si deve domandare: il pensiero che, pensando la verità dell'Essere, definisce l'essenza dell'*humanitas* come esistenza a partire dalla sua appartenenza all'Essere, resta solo una rappresentazione teorica dell'Essere e dell'uomo, oppure è possibile trarre da tale conoscenza delle indicazioni per la vita pratica che questa possa utilizzare?"

La risposta è: questo pensiero non è né teorico, né pratico. Esso accade prima di questa distinzione. Questo pensiero, in quanto è, è la rimemorazione dell'Essere e niente altro. Appartenendo all'Essere, perché gettato dall'Essere nella salvaguardia della sua verità e per essa rivendicato, esso pensa l'Essere. Questo pensiero non ha alcun risultato, né produce alcun effetto. Esso soddisfa alla sua essenza in quanto è. Ma è, solo in quanto dice ciò che gli è dato da dire (*seine Sache*)⁵¹.

Ho preso in considerazione e in parte riassuntivamente esposto questi due brevi testi di Sartre e di Heidegger, non perché fosse di per sé necessario né in sé utile, data la loro notorietà, ma per mettere a confronto due scritti che muovono entrambi dal rifiuto dell'umanesimo ontologico per giungere a esiti molto diversi: l'uno, quello di Sartre, all'affermazione di un umanesimo etico; l'altro, quello di Heidegger, alla negazione dell'umanesimo in nome di una nuova ontologia. Da questo confronto mi sembra si possano trarre alcune considerazioni interessanti per il tema dell'umanesimo in generale.

In primo luogo, in ambedue gli scritti l'umanesimo ontologico per così dire "classico" è un concetto costruito e definito da ambedue i filosofi soprattutto con la funzione del concetto antagonista, prendendo le distanze dal quale essi possono costruire le loro differenti proposte filosofiche. Certo non si può negare che il riferimento ad una "essenza" o "natura" dell'uomo e la definizione aristotelica, per genere e differenza specifica, dell'uomo come "animale razionale" abbiano fondamenti storici. Ma che tali dati abbiano dato luogo effettivamente a sviluppi rilevanti nel senso di un umanesimo ontologico è da dimostrare. Il riferimento di Heidegger a Platone⁵² e quello di Sartre a Kant⁵³, per esempio, sono generici e discutibili. Ciò a dimostrare, come ho scritto all'inizio, che l'umanesimo è una figura culturale certamente rilevante, ma difficilmente definibile, di cui si hanno definizioni precise più da parte dei suoi critici che non da parte dei suoi sostenitori.

⁵¹ *Ibi*, p.358; tr. it. cit., pp.126s.

⁵² Cfr. M. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit*, cit., pp.235s.; tr. it. cit., pp.69s.

⁵³ Cfr. J.- P.SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, cit., pp.20s.; tr. it. cit., p.49.

In secondo luogo, però, la convinta proposta di Sartre, per superare l'umanesimo ontologico con un umanesimo etico (che del resto è coerente con il movimento generale del suo pensiero verso un'analitica esistenziale fortemente connotata in senso etico), confrontata con la proposta di Heidegger per un superamento dell'ontologia metafisica dell'ente da parte della nuova ontologia fondamentale dell'Essere, che comporta l'abbandono dell'umanesimo e dell'etica, confermano che l'etica è appunto il piano su cui si giocano le sorti dell'umanesimo. Ciò mi pare in perfetta continuità con le emergenze della figura dell'umanesimo nella storia precedente del pensiero, per esempio nella *παιδεία* greca, nell'*humanitas* romana o nell'umanesimo di Pico della Mirandola.

2. Umanesimo epistemologico

Se la crisi della seconda guerra mondiale propose la domanda sulla fine dell'umanesimo e sulla possibilità di una sua rinascita, espressa, tra gli altri, da Jean Beaufret nella sua lettera, la crisi, ancora più grande e profonda, che seguì alla prima guerra mondiale, aveva già posto tale domanda. Da più parti e in modi differenti, ma su questo punto convergenti, si denunciava drammaticamente l'impotenza della cultura europea e della filosofia occidentale di fronte agli eventi catastrofici che avevano travolto l'Europa: l'incapacità della ragione scientifica e filosofica non solo ad evitare, ma anche a comprendere, con i suoi concetti astratti, il dramma dell'uomo occidentale di fronte allo scandalo della morte di massa, della sofferenza ingiustificata ed inutile, della perdita di ogni senso della vita e della storia.

Una delle voci che più appassionatamente si levarono a denunciare la crisi dell'umanesimo europeo e a proporre una via per la sua riaffermazione, come è noto, fu quella di Edmund Husserl. La sua opera postuma, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*⁵⁴, è costituita nelle sue due prime parti dalla rielaborazione di un ciclo di conferenze che egli tenne nel novembre del 1935 al "Cercle Philosophique de Prague pour les recherches sur l'entendement humain", presso l'Università tedesca e l'Università ceca di Praga. Tale rielaborazione venne poi pubblicata da Husserl, nel 1936, nel I volume della rivista "Philosophia", edita a Belgrado a cura di Arthur Liebert. La prospettiva della *Krisis* era già stata anticipata da Husserl in una conferenza dal titolo: *Die Philosophie in der*

⁵⁴ E. HUSSERL, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, in IDEM, *Husserliana*, Band VI, hrg. von W. Biemel, Martinus Nijhoff, Haag 1954; tr. it. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1961.

Krisis der Europäischen Menschentums, tenuta il 7 maggio 1935 al “*Wiener Kulturbund*” di Vienna⁵⁵. In tale opera, che destò un vivo dibattito, Husserl, non tematizza, nemmeno di passaggio, la concezione ontologica dell’uomo e l’umanesimo ad essa corrispondente, ma piuttosto un’idea dell’umanità e dell’umanesimo come fondamento epistemologico, che le scienze hanno perduto di vista e che la nuova fenomenologia trascendentale ha il compito di riaffermare.

Per dare luogo ad un confronto tra questa prospettiva e quella radicalmente opposta, tralascio le reazioni dirette e storicamente immediatamente conseguenti, e considero la presa di posizione di Michel Foucault, nella sua opera *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*⁵⁶, pubblicata a Parigi da Gallimard nel 1966. Scelgo questo testo sia perché mi sembra che in esso sia presentata una critica veramente radicale dell’umanesimo epistemologico, sia perché tale critica è altamente rappresentativa dell’attuale cultura postmoderna e influente su di essa.

Dell’opera di Husserl, come di quella di Foucault, non farò qui una discussione, né tanto meno un’esposizione generale, data la loro grande e meritata notorietà: prenderò solo in esame alcune parti e solo in funzione del tema qui considerato: la proposta e la critica dell’umanesimo epistemologico.

Il nome dell’“Europa” e l’aggettivo corrispondente “europeo” non compare nell’opera di Husserl come una semplice connotazione geografica, ma contiene in sé la sintesi di tutti i concetti chiave della sua prospettiva: scienza, filosofia, ragione, storia, teleologia, umanità, senso. Nella conferenza di Vienna egli spiega: “come si caratterizza la forma spirituale dell’Europa? Non geograficamente, non dal punto di vista della carta geografica, come se fosse possibile circoscrivere su questa base gli uomini che vivono sul territorio europeo e considerarli l’umanità europea. In un senso spirituale rientrano nell’Europa i Dominions inglesi, gli Stati Uniti, ecc., ma non gli esquimesi e gli indiani che ci vengono mostrati nei baracconi delle fiere, o gli zingari vagabondi per l’Europa. Il titolo Europa allude evidentemente all’unità di una vita, di un’azione, di un lavoro spirituale, con tutti i suoi fini, gli interessi, le preoccupazioni e gli sforzi, con le sue formazioni finali, i suoi istituti, le sue organizzazioni (...).

‘La forma spirituale dell’Europa’ – ma di che cosa si tratta? Si tratta di mostrare l’idea filosofica immanente alla storia dell’Europa (dell’Europa spirituale), oppure, che è lo stesso, la sua immanente teleologia, che, dal

⁵⁵ Pubblicata con il titolo: *Die Krisis des Europäischen Menschentums und die Philosophie*, in appendice a E. HUSSERL, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, cit.; tr. it. cit.

⁵⁶ M. FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966; tr. it. di E. Panaitescu, Rizzoli, Milano 2001⁵.

punto di vista dell'umanità universale in generale, si rivela con la nascita e con l'inizio dello sviluppo di una nuova epoca dell'umanità; di un'epoca in cui l'umanità vuole e può vivere ormai soltanto nella libera costruzione della propria esistenza, della propria vita storica, in base alle idee della ragione, in base a compiti infiniti⁵⁷.

Per tentare di dipanare il complesso di significati che Husserl raccoglie sotto "il titolo Europa", mi pare che possa essere utile ripercorrere brevemente la sua conferenza di Vienna. Husserl dichiara sin dall'inizio lo scopo principale del suo percorso: mettere in luce il motivo della "crisi europea" e spiegare "l'idea storico-filosofica (il senso teleologico) dell'umanità europea"⁵⁸. Questo intento passa necessariamente dalla denuncia della deriva obiettivistica e naturalistica delle scienze europee. Esse infatti, non solo hanno ridotto la conoscenza della natura corporea ad una determinazione matematica oggettiva dei corpi fisici e chimici, totalmente indipendente dal rapporto con il soggetto, ma hanno ridotto anche la conoscenza del soggetto stesso e della sua realtà spirituale ad una comprensione naturalistica impropria. Ciò a partire da un pregiudizio che, non più messo in discussione, è diventato un'ovvietà: cioè che mentre la natura corporea può essere considerata un mondo in sé concluso, lo spirito non può essere compreso se non mediante la considerazione del suo rapporto con il corpo e quindi mediante una sua naturalizzazione⁵⁹. Questo pregiudizio ha occultato il dato vero dell'esperienza, per il quale il mondo non è mai esperito se non come "mondo-della-vita", cioè come ambiente circostante, rappresentato da un soggetto spirituale, in base ai significati, alle validità e ai fini propri dello spirito che lo intenziona: "il mondo storico circostante dei greci non è il mondo obiettivo nel senso delle scienze; è bensì la loro 'rappresentazione del mondo', è cioè la validità soggettiva del mondo, con tutte le realtà incluse in questa validità, tra l'altro: gli dèi, i dèmoni, ecc.

Il concetto di mondo circostante può essere applicato esclusivamente nell'ambito della sfera spirituale. Il fatto che noi viviamo in un nostro particolare mondo circostante, che ad esso vanno tutte le nostre preoccupazioni e i nostri sforzi, rientra puramente nella sfera dello spirito. Il nostro mondo circostante è una formazione storica in noi e nella nostra vita storica. Perciò non c'è nessun motivo per cui chi tematizza lo spirito puramente come tale debba perseguire una spiegazione che vada al di là della sua sfera. In generale: considerare la natura che vale nel mondo-della-vita

⁵⁷ E. HUSSERL, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, cit., pp.318s.; tr. it. cit., p.332.

⁵⁸ *Ibi*, p.314; tr. it. cit., p.328.

⁵⁹ Cfr. *ibi*, pp.314ss.; tr. it. cit., pp.328ss.

come un che di estraneo allo spirito e fondare le scienze dello spirito sulle scienze naturali, presumendo di renderle esatte, è un controsenso”⁶⁰.

Una “chiara posizione del nostro problema, del problema europeo” (*Im Interesse unserer Europa-Probleme*)⁶¹, secondo Husserl, non solo supera ed esclude ogni concezione naturalistica delle scienze dello spirito, ma supera anche l’errore obiettivistico e naturalistico nelle scienze della natura, riconoscendo l’imprescindibile fondamento spirituale di queste ultime. Nota Husserl: “Inoltre è stato completamente dimenticato che le scienze naturali (come tutte le scienze in generale) sono costituite da una serie di operazioni spirituali, quelle compiute dagli scienziati attraverso la loro collaborazione. Come tali esse rientrano, come tutti gli altri eventi spirituali, in un ambito che deve essere spiegato dal punto di vista delle scienze dello spirito. Non è forse un controsenso, un circolo vizioso, spiegare il fenomeno ‘scienza naturale’ dal punto di vista della scienze naturali, ricorrendo alla scienza della natura o alle leggi della natura, le quali, in quanto operazioni spirituali, rientrano esse stesse nel problema?”⁶².

Sulla base di questa rettifica epistemologica preliminare, Husserl esamina il significato della “Europa spirituale” dal punto di vista dello spirito: come una “sorprendente teleologia” intrinseca alla storia dello spirito e strettamente connessa alla nascita della filosofia e delle scienze nell’antica Grecia⁶³. Il concetto di “umanità”, che Husserl propone e difende, anzi che egli tenta di salvare da una crisi profonda in cui è stato occultato, non ha dunque alcuna connotazione ontologica, ma è completamente storico, anche se appartiene ad una storicità ideale e radicalmente teleologica, che non si riduce alla mera successione dei fatti empirici, ma orienta ed interpreta tale successione alla luce di un compito infinito: “noi sentiamo – scrive Husserl – (e, nell’oscurità che ancora ci circonda, anche questo sentimento ha una propria legittimità) che nella nostra umanità europea è innata un’entelechia che permane attraverso tutte le vicende delle forme di vita europee e che attribuisce loro il senso di uno sviluppo verso quella forma di vita e di essere che costituisce il suo eterno polo ideale. Ma non si tratta, naturalmente, dell’esplicito perseguimento di un fine che assegni un carattere proprio al regno fisico degli esseri organici, non si tratta cioè di una specie di sviluppo biologico graduale (...). I popoli sono unità spirituali; essi, e in particolare la nazione europea, non hanno una forma ormai definita e definibile, la forma di una ripetizione regolata. L’umanità psichica non è mai compiuta e non lo sarà

⁶⁰ *Ibi*, p.317; tr. it. cit., p.331.

⁶¹ *Ibi*, p.317; tr. it. cit., p.330.

⁶² *Ibi*, pp.317s.; tr. it. cit., p.331.

⁶³ Cfr. *ibi*, p.318; tr. it. cit., pp.331s.

mai, non potrà mai ripetersi. Il telos spirituale dell'umanità europea, che include il telos particolare delle singole nazioni e dei singoli uomini, è in una prospettiva infinita, è un'idea infinita verso cui tende di nascosto, per così dire, il divenire spirituale nel suo complesso. Una volta che, lungo lo sviluppo, il telos si rivela come tale alla coscienza, esso diventa necessariamente anche un fine pratico della volontà; si delinea così un grado nuovo e più alto dello sviluppo, una fase retta da norme, da idee normative⁶⁴.

Husserl riconosce l'origine del "nuovo atteggiamento", che genera la cultura e l'umanità europea, nella "antica Grecia del VII e del VI secolo a.C.", quando, ad opera "di singoli uomini e di singoli gruppi di uomini", ebbe inizio l'attività teoretica che diede luogo alla filosofia e, in essa, alle scienze. Scrive Husserl: "Per quanto possa sembrare paradossale, io considero la nascita della filosofia, di una filosofia che include tutte le scienze, il fenomeno originario dell'Europa spirituale"⁶⁵.

La nascita della filosofia avviene come un distacco dal generale "atteggiamento originario", per il quale "la vita naturale è caratterizzata da un vivere diretto e ingenuo nel mondo, in quel mondo che in certo modo è sempre presente come orizzonte alla coscienza, ma non tematicamente"⁶⁶. Ad opera dei primi filosofi viene inaugurato un nuovo atteggiamento astratto e idealizzante, che tematizza il mondo nella sua totalità e nella sua verità, al di là degli interessi pratici della vita: la "theoria", che sorge come *θαυμάζειν* e si sviluppa poi nella *ἐπιστήμη*. Tale atteggiamento implica l'astrazione da ogni interesse pratico immediato per la considerazione della verità ideale del mondo. Husserl descrive così questo nuovo atteggiamento: "Da questo atteggiamento universale, ma mitico-pratico, si stacca decisamente l'atteggiamento 'teoretico', non-pratico in tutti i sensi, l'atteggiamento del *θαυμάζειν*, a cui i grandi pensatori della prima fase conclusiva della filosofia greca, Platone e Aristotele, fanno risalire l'origine della filosofia. L'uomo è preso dalla passione per una considerazione e per una conoscenza del mondo che si stacca da tutti gli interessi pratici e che, nell'ambito circoscritto delle sue attività conoscitive e nei tempi ad esse dedicati, non persegue e non produce altro che una pura teoria. In altre parole: l'uomo diventa uno spettatore disinteressato, un osservatore del mondo nel suo complesso, diventa un filosofo; o meglio: su questa base la sua vita si apre alla motivazione, che è possibile soltanto in questo atteggiamento, per nuovi fini e metodi di pensiero, per cui infine sorge la filosofia ed egli diventa filosofo"⁶⁷.

⁶⁴ *Ibi*, pp.320s.; tr. it. cit., pp.333s.

⁶⁵ *Ibi*, p.321; tr. it. cit., p.334.

⁶⁶ *Ibi*, p.327; tr. it. cit., p.339.

⁶⁷ *Ibi*, p.331; tr. it. cit., p.343.

A differenza dall'atteggiamento ingenuo, che persegue fini pratici finiti, il nuovo atteggiamento teoretico è una "cultura ideale", che persegue "compiti infiniti, (...) universi di idealità, i quali, sia in quanto totalità sia in tutti i loro dettagli e sia per quanto riguarda i metodi attraverso cui sono stati prodotti, implicano nel proprio senso l'infinità"⁶⁸. L'*epoché* da ogni fine pratico immediato e ingenuo non implica però un distacco definitivo da ogni interesse pratico. L'atteggiamento teoretico, piuttosto, è capace di un'influenza profonda nella sfera pratica, non più immediata ed ingenua, bensì mediata e riflessiva, per la quale, alla luce della sua idea infinita di verità e di validità incondizionata, produce una nuova cultura, teoretica e pratica, una nuova umanità universale, una comprensione critica del mondo e una storicità teleologicamente orientata. È evidente l'eco del mito platonico della caverna nella descrizione husserliana di questo passaggio: "Tuttavia occorre avvertire subito che ciò non significa affatto uno 'sgancio' della vita teoretica da quella pratica, oppure una scomposizione della vita concreta del teorico in due diverse continuità di vita prive di nessi e semplicemente alternative, il che, dal punto di vista sociale, significherebbe la nascita di due sfere culturali spiritualmente irrelate. Perché esiste ancora la possibilità di una terza forma di atteggiamento universale (parallela a quella costituita dall'atteggiamento mitico-religioso e, dall'altra parte, da quello teoretico): si tratta di una sintesi dei due interessi che si attua durante il trapasso dall'atteggiamento teoretico a quello pratico, tanto che la teoria che si profila in una conclusa unitarietà e sulla base dell'*epoché* da qualsiasi prassi (la scienza universale) è chiamata (e nelle sue scoperte teoretiche attesta questa sua vocazione) a servire in modo nuovo l'umanità, l'umanità che vive innanzitutto un'esistenza concreta e quindi sempre anche naturale. Ciò assume la forma di una prassi di genere nuovo, di una critica universale di qualsiasi vita e di qualsiasi fine della vita, di tutte le formazioni culturali e di tutti i sistemi culturali che già sono sorti nel corso della vita dell'umanità e dei valori che li reggono espressamente o implicitamente; inoltre, una prassi che mira ad innalzare, attraverso la ragione scientifica universale, l'umanità, mediante multiformi norme di verità, a trasformarla in un'umanità radicalmente diversa, capace di una responsabilità di se stessa assoluta e fondata su intuizioni teoriche assolute"⁶⁹.

La nuova cultura europea, nata nella filosofia greca, apre perciò l'orizzonte dell'infinità, attraverso un concetto ideale e incondizionatamente valido della verità e attraverso la concezione storica e teleologica dell'umanità come idea e compito infinito. Mi sembra che già questi pochi tratti diano una prima illuminazione e chiarificazione del plesso di concetti raccolti sotto "il

⁶⁸ *Ibi*, p.324; tr. it. cit., p.337.

⁶⁹ *Ibi*, p.329; tr. it. cit., p.341.

titolo Europa”.

La ragione e la filosofia, come atteggiamento teoretico disinteressato che comprende in sé tutte le scienze, perseguono l'ideale infinito della verità incondizionata: “Nella scienza, l'idealità dei singoli risultati operativi, delle verità, non significa la mera possibilità di riprodurle previa identificazione del senso e della verifica: l'idea di verità nel senso della scienza deriva (...) dalla verità della vita prescientifica. La verità scientifica vuol essere una verità incondizionata. Ciò implica una certa infinità, che attribuisce a qualsiasi verifica fattuale e a qualsiasi verità il carattere di una mera approssimazione relativa disposta appunto in un orizzonte infinito, di cui la verità in sé costituisce, per così dire, il punto lontano all'infinito. Correlativamente questa infinità inerisce anche all'‘essente reale’ in senso scientifico e alla validità ‘generale’ per ‘chiunque’, per tutti i soggetti delle fondazioni che vanno compiute; non si tratta ormai più di un ‘chiunque’ nel senso finito della vita prescientifica”⁷⁰.

La cultura e la storia si aprono così anch'esse all'orizzonte dell'infinità, ma in esso trovano una forma teleologica nuova, che è il significato stesso dell'umanità: “Con la nascita della filosofia greca e con la sua prima realizzazione, attuata attraverso una conseguente idealizzazione del nuovo senso dell'infinità, si delinea (...) una progressiva trasformazione che finisce con l'attrarre nel proprio ambito tutte le idee della finitezza e perciò la cultura spirituale complessiva e l'umanità che la rappresenta. Così, per noi europei, esistono anche al di fuori della sfera filosofico-scientifica, molte altre idee infinite (se quest'espressione è lecita), ma se esse sono analoghe all'infinità (compiti, fini infiniti, verificazioni, verità infinite, ‘veri valori’, ‘beni autentici’, norme ‘assolutamente’ valide), lo sono soltanto grazie alla trasformazione dell'umanità attraverso la filosofia e le sue idealità. La cultura scientifica retta dalle idee dell'infinità equivale a un rivoluzionamento della cultura complessiva, un rivoluzionamento dei modi dell'umanità in quanto umanità creatrice di cultura. Essa equivale anche a un rivoluzionamento della storicità, che si trasforma ora nella storia del venir meno, nel divenire di un'umanità a cui incombono compiti infiniti, dell'umanità finita”⁷¹.

Secondo Husserl, la concezione e il compito infinito, sopra descritti, che provengono all'Europa dalla filosofia greca, furono ripresi nel Rinascimento, ma insieme furono deviati da un fraintendimento della ragione, della scienza e dell'essere vero, che portò, attraverso i successi della scienza matematica della natura e, più tardi, attraverso il tentativo di ridurre a questa anche le scienze dello spirito e la psicologia, ad un pervertimento della ragione, ad una

⁷⁰ *Ibi*, p.324; tr. it. cit., pp.336s.

⁷¹ *Ibi*, p.325; tr. it. cit., pp.337s.

perdita del senso della scienza e ad uno scetticismo filosofico. Ciò costituì anche l'abbandono dell'autentico significato dell'umanità. Non si tratta di un abbandono del razionalismo, ma piuttosto di una sua deviazione, di una concezione unilaterale e ingenua della ragione e della realtà, rappresentata dall'obiettivismo e dal naturalismo delle scienze, tanto delle scienze della natura quanto delle scienze dello spirito, che trova il suo pieno trionfo nel positivismo ottocentesco.

Nel corso della storia della filosofia vi furono intuizioni della possibilità di sfuggire a questo errore mediante una riflessione fondativa sull'evidenza del soggetto trascendentale. Descartes e Kant sono gli esempi più illustri indicati da Husserl. Ma anche in questi casi l'intuizione iniziale non venne colta dagli stessi filosofi che la scorsero e si trasformò subito nel senso della riduzione obiettivistica e naturalistica. L'unica possibilità effettiva di uscire dalla crisi attuale è per Husserl l'elaborazione di una nuova filosofia, che sfugga all'obiettivismo naturalistico e fondi il senso di tutte le scienze e della cultura in un soggettivismo trascendentale: tale nuova filosofia, che può raggiungere all'infinito una validità perenne, è la fenomenologia trascendentale, che egli ha inaugurato e ha iniziato a elaborare.

Queste considerazioni sono svolte da Husserl in modo ben più ampio e dettagliato nel corso della *Krisis*. A tale opera rimando per l'ulteriore sviluppo del discorso. Qui ho unicamente richiamato i temi più importanti in riferimento alla concezione husserliana dell'umanesimo epistemologico e del suo declino. Per aprire almeno un collegamento con l'opera principale di Foucault, termino questa rapida esposizione citando un passo nella parte iniziale, nel quale è ben evidente questa istanza umanistica come cornice e principio di tutte le analisi successive sulla crisi delle scienze. Scrive Husserl: "L'esclusività con cui, nella seconda metà del XIX secolo, la visione del mondo complessiva dell'uomo moderno accettò di venir determinata dalle scienze positive e con cui si lasciò abbagliare dalla 'prosperità' che ne derivava, significò un allontanamento da quei problemi che sono decisivi per un'umanità autentica. Le mere scienze di fatti creano meri uomini di fatto. Il rivolgimento dell'atteggiamento generale del pubblico fu inevitabile, specialmente dopo la guerra, e sappiamo che nella più recente generazione esso si è trasformato addirittura in uno stato d'animo ostile. Nella miseria della nostra vita – si sente dire – questa scienza non ha niente da dirci. Essa esclude di principio proprio quei problemi che sono i più scottanti per l'uomo, il quale, nei nostri tempi tormentati, si sente in balia del destino; i problemi del senso o del non-senso dell'esistenza umana nel suo complesso. Questi problemi, nella loro generalità e nella loro necessità, non esigono forse, per tutti gli uomini, anche considerazioni generali e una soluzione razionalmente fondata? In definitiva essi concernono l'uomo nel suo comportamento di

fronte al mondo circostante umano ed extra-umano, l'uomo che deve liberamente scegliere, l'uomo che è libero di plasmare razionalmente se stesso e il mondo che lo circonda. Che cos'ha da dire questa scienza sulla ragione e sulla non-ragione, che cos'ha da dire su noi uomini in quanto soggetti di questa libertà. Ovviamente la mera scienza di fatti non ha nulla da dirci a questo proposito: essa astrae appunto da qualsiasi soggetto. Per quanto riguarda, d'altra parte, le scienze dello spirito, che pure, in tutte le loro discipline particolari e generali, considerano l'uomo nella sua esistenza spirituale, cioè nell'orizzonte della sua storicità, la loro rigorosa storicità, si dice, esige che lo studioso eviti accuratamente qualsiasi presa di posizione valutativa, tutti i problemi concernenti la ragione o la non-ragione dell'umanità tematizzata e delle sue formazioni culturali. La verità scientifica obiettiva è esclusivamente una constatazione di ciò che il mondo, sia il mondo psichico sia il mondo spirituale, di fatto è. Ma in realtà, il modo e l'esistenza umana possono avere un senso se le scienze ammettono come valido e come vero soltanto ciò che è obiettivamente constatabile, se la storia non ha altro da insegnare se non che tutte le forme del mondo spirituale, tutti i legami di vita, gli ideali, le norme che volta per volta hanno fornito una direzione agli uomini, si formano e poi si dissolvono come onde fuggenti, che così è sempre stato e sempre sarà, che la ragione è destinata a trasformarsi sempre di nuovo in non-senso, gli atti provvidi in flagelli? Possiamo accontentarci di ciò, possiamo vivere in questo mondo in cui il divenire storico non è altro che una catena incessante di slanci illusori e di amare delusioni?"⁷².

Veniamo ora all'esame della posizione di Michel Foucault, che, come ho detto, pur non essendo una risposta diretta a Husserl, rappresenta tuttavia una posizione radicalmente opposta e assai influente sull'antiumanesimo postmoderno. Infatti, mentre Husserl, come abbiamo visto, riconosce nell'idea dell'umanità e in quelle ad essa connesse (ragione, storia, teleologia) il fondamento, il senso e la finalità dell'intera conoscenza vera (la filosofia e le scienze in essa comprese), dell'episteme occidentale, Foucault capovolge la prospettiva di Husserl, riconoscendo nell'idea dell'umanità il prodotto di una specifica "episteme", quella moderna.

Come è noto, Foucault elabora il progetto di una "archeologia del sapere", contrapposta alla "storia delle idee"⁷³. Mentre la storia delle idee è lo sforzo interpretativo che mira a ritrovare una continuità e uno sviluppo nel succedersi dei discorsi e delle teorie scientifiche, l'archeologia si propone una mera descrizione positiva di tali teorie, nel tentativo di individuare e di

⁷² *Ibi*, pp.3ss.; tr. it. cit., pp.35s.

⁷³ Cfr. M. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, pp.177ss.; tr. it. di G. Bogliolo, Rizzoli, Milano 1999², pp.179ss.

determinare le condizioni stesse di possibilità di tali discorsi e teorie in un dato momento culturale. L'archeologia perciò non mira a ricostruire una continuità storica nello sviluppo delle idee, ma piuttosto a delineare fondamentali strutture epistemologiche, che si sono succedute con discontinuità nel sapere occidentale, senza pretendere di spiegarne la genesi, lo sviluppo e tanto meno il passaggio dall'una all'altra. In *L'archéologie du savoir*, facendo riferimento ai dibattiti scientifici che hanno caratterizzato l'epoca classica, tra il XVI e il XVIII secolo, Foucault scrive: "Si potrebbe scrivere una storia del pensiero nell'epoca classica prendendo come punti di partenza e come temi tali dibattiti. Ma non si farebbe in questo caso che la storia delle opinioni, cioè delle scelte operate secondo gli individui, gli ambienti, i gruppi sociali; un intero metodo di indagine si trova così implicato. Volendo intraprendere un'analisi archeologica del sapere stesso, non sono tali dibattiti famosi che dovranno servire da filo conduttore e articolare l'argomento. Occorre restituire il sistema generale di pensiero il cui reticolo, nella sua positività, rende possibile un gioco d'opinioni simultanee ed apparentemente contraddittorie. Questo reticolo definisce le condizioni di possibilità d'un dibattito, o di un problema, è esso stesso portatore della storicità del sapere"⁷⁴.

L'archeologia individua e descrive, perciò, senza volerle spiegare, differenti e discontinue situazioni epistemologiche, che hanno determinato l'episteme occidentale. Riprendendo un'espressione di Husserl, ma modificandola nel significato, Foucault parla di "a priori storico" a proposito di queste strutture epistemologiche, che positivamente si affermano e che spiegano la possibilità stessa dell'intera cultura di un'epoca, senza poter essere a propria volta spiegate: "E' chiaro che un'analisi del genere non rientra nella storia delle idee o delle scienze: è piuttosto uno studio che tende a ritrovare ciò a partire da cui conoscenze e teorie sono state possibili; in base a quale spazio d'ordine si è costituito il sapere; sullo sfondo di quale *a priori* storico e nell'elemento di quale positività idee poterono apparire, scienze costituirsi, esperienze riflettersi in filosofie, razionalità formarsi per, subito forse, disfarsi e svanire. Non verranno quindi descritte conoscenze nel loro progresso verso un'obiettività in cui la nostra scienza odierna potrebbe da ultimo riconoscersi; ciò che vorremmo mettere in luce, è il campo epistemologico, l'*episteme* in cui le conoscenze, considerate all'infuori di ogni criterio di riferimento al loro valore razionale o alle loro forme oggettive, affondano la loro positività manifestando in tal modo una storia che non coincide con quella della loro perfezione crescente, ma è piuttosto la storia delle loro condizioni di possibilità; ciò che, in tale narrazione, deve apparire,

⁷⁴ M. FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, cit., p.89; tr. it. cit., p.91.

sono, entro lo spazio del sapere, le configurazioni che hanno dato luogo alle varie forme della conoscenza empirica. Più che d'una storia nel senso tradizionale della parola, si tratta d'una 'archeologia'⁷⁵.

Foucault individua "due grandi discontinuità nell'*episteme* della cultura occidentale"⁷⁶, che definiscono tre epoche differenti: il Rinascimento (sino alla metà del XVII secolo), l'epoca classica (sino agli inizi del XIX secolo) e l'epoca moderna, in cui viviamo.

Queste brevi note introduttive, che ricapitolano gli elementi fondamentali, del resto ben noti, della concezione dell' "archeologia" di Foucault, non potevano essere omesse nell'introdurre la concezione e la critica dell'umanesimo da lui svolta. Come ho notato più sopra, essa costituisce un vero e proprio capovolgimento della prospettiva husserliana. Secondo Foucault, l'idea dell'uomo e la prospettiva umanistica, non è il fondamento trascendentale, perduto nella crisi delle scienze europee e da ritrovare mediante la nuova e definitiva filosofia perenne, cioè mediante la fenomenologia trascendentale, come è per Husserl, ma è piuttosto un concetto assai recente, peculiare dell'*episteme* moderna, per molti aspetti problematico e già oggi in fase di superamento, nell'apertura di una nuova *episteme*, di cui per ora non vediamo ancora chiaramente la configurazione, ma che tuttavia sperimentiamo già positivamente. Già nella *Préface* alla sua opera, Foucault avverte: "Stranamente, l'uomo – la conoscenza del quale passa per occhi ingenui come la più antica indagine da Socrate in poi – non è probabilmente altro che una certa lacerazione nell'ordine delle cose, una configurazione, comunque, tracciata dalla disposizione nuova che egli ha recentemente assunto nel sapere. Sono nate di qui tutte le chimere dei nuovi umanesimi, tutte le facilità d'una 'antropologia' intesa come riflessione generale, semipositiva, semifilosofica sull'uomo. Conforta tuttavia, e tranquillizza profondamente, pensare che l'uomo non è che un'invenzione recente, una figura che non ha nemmeno due secoli, una semplice piega nel nostro sapere, e che sparirà non appena questo avrà trovato una nuova forma"⁷⁷.

L'uomo dunque, secondo Foucault, non è affatto il fondamento, il senso e il fine dell'*episteme*, ma è esso stesso il prodotto passeggero e caduco di una specifica *episteme*, destinato presto all'oblio della conoscenza.

Riflettendo sulla metafora del quadro di Velasquez, *Las Meninas*, nel quale il Re compare riflesso nello specchio al centro della scena, ma è assente nella stanza raffigurata nel quadro, Foucault mette in evidenza come nella cultura classica, l'uomo è sì oggetto e soggetto della rappresentazione, ma

⁷⁵ *Ibi*, p.13; tr. it. cit., pp.11s.

⁷⁶ *Ibi*, p.13; tr. it. cit., p.12

⁷⁷ *Ibi*, p.15; tr. it. cit., p.13.

non è tematizzato come tale: “Nel pensiero classico, colui per il quale la rappresentazione esiste e che rappresenta se stesso riconoscendovisi come immagine o riflesso, colui che annoda tutti i fili intrecciati della rappresentazione ‘tabulare’, non vi si trova mai presente in persona. Prima della fine del XVIII secolo, l’uomo non esisteva (...). E’ una creatura recentissima quella che la demiurgia del sapere fabbricò con le sue mani, meno di duecento anni or sono. Ma l’uomo è invecchiato così in fretta, che si è potuto facilmente pensare che egli avesse atteso nell’ombra, per la durata di millenni, il momento d’illuminazione in cui sarebbe stato infine conosciuto (...). Certamente le scienze naturali trattarono dell’uomo come di una specie o di un genere (...). La grammatica e l’economia d’altra parte utilizzavano nozioni come quelle di bisogno, di desiderio, o di memoria e d’immaginazione. Ma non esisteva coscienza epistemologica dell’uomo in quanto tale”⁷⁸.

Nell’epoca classica, infatti, l’episteme si regge sulla verità evidente dell’ordine della rappresentazione, anzi della doppia rappresentazione. In tale ordine l’essere delle cose, cioè la “natura”, ha il suo luogo nella rappresentazione, e la “natura dell’uomo”, cioè la conoscenza delle cose, ha il suo luogo nel “discorso”, più precisamente nel “nominare”, che è una duplicazione della rappresentazione, che permette di costruire un “quadro”, un ordine continuo delle differenze delle cose in una complessiva somiglianza, così continua da costituire una identità, e, allo stesso tempo, di distinguere e articolare tale identità in differenze senza interrompere la continuità. Nel discorso, perciò, natura e natura umana convergono e collaborano a costruire una conoscenza concordante della rappresentazione e dell’essere: “proprio nel punto d’incontro fra la rappresentazione e l’essere, là dove natura e natura umana s’incrociano – nel posto in cui ai nostri giorni crediamo di riconoscere l’esistenza prima, irrecusabile ed enigmatica dell’uomo – il pensiero classico fa sorgere il potere del discorso”⁷⁹.

Nell’episteme classica, dunque, l’uomo non è mai tematizzato né come oggetto particolare della conoscenza, né come soggetto sovrano di essa: “nella grande disposizione dell’episteme classica, la natura, la natura umana e i loro rapporti sono momenti funzionali, definiti e previsti. E l’uomo in quanto realtà densa e prima, in quanto oggetto arduo e soggetto sovrano di ogni conoscenza possibile, non vi ha alcun posto. I temi moderni d’un individuo che vive, parla e lavora secondo le leggi d’un economia, d’una filologia e d’una biologia, ma che per una sorta di torsione interna e di recupero, avrebbe ricevuto in virtù del gioco di queste medesime leggi, il diritto di conoscerle e

⁷⁸ *Ibi*, pp.319s.; tr. it. cit., pp.332s.

⁷⁹ *Ibi*, p.321; tr. it. cit., p.335.

di portarle interamente alla luce, tutti questi temi a noi familiari e legati all'esistenza delle 'scienze umane' vengono esclusi dal pensiero classico: non era possibile a quel tempo che si ergesse, al limite del mondo, la strana statura d'un essere la cui natura (quella che lo determina, lo ha in potere e lo traversa dal fondo dei tempi) sarebbe di conoscere la natura, e se stesso quindi in quanto essere naturale⁸⁰.

Solo con l'offuscamento dell'evidenza del discorso rappresentativo, cioè solo con l'uscita dall'*episteme* classica e l'inizio di quella moderna il nesso indiscusso tra rappresentazione ed essere si infrange e si apre il luogo dell'interrogazione sull'esistenza umana, sull'uomo come tale. Riprendendo una considerazione sulla problematicità dell'identità cartesiana tra "Io penso" e "Io sono", che certo era stata già evidenziata da diversi obiettori delle *Meditationes* cartesiane sin dal tempo della loro stesura, ma che Husserl discusse in una maniera particolare e caratteristica come occasione perduta da Descartes di intraprendere la strada virtuosa dell'analitica del soggetto trascendentale⁸¹, riprendendo dunque tale considerazione proprio nel significato husserliano, Foucault mette in evidenza questa nuova condizione epistemologica, che rende possibile la nuova centralità dell'uomo e delle scienze umane: "il linguaggio classico in quanto *discorso comune* della rappresentazione e delle cose, in quanto luogo all'interno del quale natura e natura umana si intrecciano, esclude categoricamente qualcosa come una 'scienza dell'uomo'. Finché tale linguaggio parlò nella cultura occidentale, non fu possibile che l'esistenza umana fosse problematizzata per se stessa, dal momento che ciò che in esso si saldava, era la rappresentazione e l'essere. Il discorso che, nel XVII secolo, legò l'uno all'altro l' 'Io penso' e l' 'Io sono' di colui che si accingeva a farlo – tale discorso rimase, in forma visibile, l'essenza stessa del linguaggio classico, poiché ciò che in esso veniva, con pieno diritto, collegato, erano la rappresentazione e l'essere. Il passaggio dall' 'Io penso' all' 'Io sono' si compiva alla luce dell'evidenza, entro un discorso di cui l'intero campo e funzionamento consistevano nell'articolare l'uno sull'altro ciò che ci si rappresenta e ciò che è. Non si può quindi obiettare a tale passaggio né che l'essere in genere non è contenuto nel pensiero, né che l'essere singolare designato dall' 'Io sono' non è stato interrogato e analizzato per se stesso. O piuttosto tali obiezioni possono ben nascere e far valere il loro diritto, ma a partire da un discorso che è profondamente diverso e che non ha come ragione di esistere il vincolo fra rappresentazione ed essere; soltanto

⁸⁰ *Ibi*, p.321; tr. it. cit., pp.334s.

⁸¹ Cfr. E. HUSSERL, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, cit., §§ 16-20 e relative *Beilagen* V-IX, pp.74-85 e 392-419; tr. it. cit., pp.101-111 e 410-439.

una problematica che circoscriva la rappresentazione potrà formulare obiezioni del genere. Ma finché durò il discorso classico, un'interrogazione sul modo d'essere implicato dal cogito non poté articolarsi"⁸².

Con il venir meno del ruolo sovrano ed evidente della rappresentazione nel porre l'ordine concordante delle parole e delle cose, il posto vacante del soggetto è riempito da una presenza nuova, che è allo stesso tempo oggetto e soggetto del conoscere: l'uomo nella sua esistenza concreta, sia in quanto rappresentato sia in quanto sguardo che rende possibile la rappresentazione, è il centro a cui si riferisce ogni rappresentazione. Riprendendo ancora la metafora del quadro di Velasquez, Foucault scrive: "Quando (...) viene meno il discorso classico in cui l'essere e la rappresentazione trovano il proprio luogo comune, allora, nel movimento profondo d'una tale mutazione archeologica, l'uomo appare con la sua posizione ambigua di oggetto nei riguardi di un sapere e di soggetto che conosce: sovrano sottomesso, spettatore guardato, sorge là, nel posto del re, assegnatogli anticipatamente dalle *Meninas*, ma dal quale a lungo la sua presenza reale fu esclusa. Come se, nello spazio vacante verso cui era volto l'intero quadro di Velasquez, ma che questo tuttavia non rifletteva se non attraverso il caso d'uno specchio per effrazione, tutte le figure di cui venivano sospettati l'alternanza, l'esclusione reciproca, l'intreccio e l'instabilità (il modello, il pittore, il re, lo spettatore) cessassero a un tratto la loro impercettibile danza, si apprendessero in una figura piena, ed esigessero che venisse infine riferito a uno sguardo di carne l'intero spazio della rappresentazione"⁸³.

Ciò che viene assolutamente in primo piano nell'*episteme* moderna non è il rapporto tra gli enti e le rappresentazioni, ma il rapporto degli uni e delle altre con l'uomo. Tale rapporto è complesso e ambiguo, poiché l'uomo si trova ad essere insieme, ente tra gli enti della natura che egli conosce e soggetto che rende possibile questa conoscenza. L'uomo compare quindi al centro della scena nella sua finitudine, che ha sempre una doppia valenza simultanea. Da una parte l'uomo conosce se stesso come finito, in quanto sperimenta se stesso come già sempre immerso e condizionato da un mondo della vita, della produzione e del linguaggio che gli preesiste; d'altra parte, l'uomo conosce tale mondo solo in riferimento alla propria esistenza finita.

Certo il tema della finitudine dell'uomo si trova anche nell'epoca classica. In essa però tale finitudine è pensata in riferimento all'infinito di cui è negazione o limitazione (ciò è vero, come è noto, in Descartes, come in molti altri pensatori del tempo). Nell'epoca classica, quindi, la finitudine dell'uomo

⁸² M. FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, cit., pp. 322s.; tr. it. cit., p.336.

⁸³ *Ibi*, p.323; tr. it. cit., p.336s.

è pensata in riferimento ad una metafisica dell'infinità. Nell'epoca moderna, invece, la finitudine dell'uomo è riferita solo a se stessa ed è essa stessa il fondamento del sapere. Scrive Foucault: “il limite non si manifesta in quanto determinazione imposta all'uomo dall'esterno (perché egli ha una natura o una storia), ma in quanto finitudine fondamentale basata solo sul proprio fatto e aperta alla positività di ogni limite concreto”⁸⁴.

La metafisica venne perciò sostituita da un'analitica della finitudine dell'esistenza umana, nella quale quest'ultima è compresa sia a partire dalla positività empirica delle condizioni che la determinano sia nel suo ruolo fondante e trascendentale di origine e condizione di possibilità e di senso di ogni conoscenza delle cose: “la fine della metafisica non è che la faccia negativa d'un evento assai più complesso prodottosi nel pensiero occidentale. Tale evento è la comparsa dell'uomo (...). Probabilmente, al livello delle apparenze, la modernità comincia quando l'essere umano si mette ad esistere all'interno del suo organismo (...); quando si mette ad esistere nel cuore d'un lavoro il cui principio lo domina e il cui prodotto gli sfugge; quando infine colloca il proprio pensiero nelle pieghe d'un linguaggio tanto più vecchio di lui da non poterne dominare i significati pur ravvivati dall'insistenza della sua parola. Ma la nostra cultura ha varcato, in maniera più fondamentale, la soglia a partire da cui riconosciamo la nostra modernità, il giorno in cui la finitudine è stata pensata in un riferimento interminabile a se stessa. Se è vero, al livello dei diversi saperi, che la finitudine è sempre designata movendo dall'uomo concreto e dalle forme empiriche che possono venire assegnate alla sua esistenza, al livello archeologico che scopre l'*a priori* storico e generale di ognuno dei saperi, l'uomo moderno – l'uomo definibile nella sua esistenza corporea, laboriosa e parlante – non è possibile che a titolo di figura della finitudine. La cultura moderna può pensare l'uomo perché pensa il finito a partire dal finito stesso”⁸⁵.

L'uomo compare dunque sulla scena moderna come “uno strano allotropo” (*un étrange doublet*)⁸⁶, insieme determinato dalla propria finitudine empirica e origine e fondamento di ogni conoscenza. Per questo l'antropologia, che costituisce il centro del sapere moderno, oscilla tra quella che Foucault considera “come una sorta d'estetica trascendentale”⁸⁷, cioè una conoscenza di tipo positivisticò, che ricerca la verità dell'uomo nell'insieme delle condizioni empiriche della sua esistenza, e quella che egli chiama “una sorta di dialettica trascendentale”⁸⁸, cioè una conoscenza di tipo escatologico,

⁸⁴ *Ibi*, p.326; tr. it. cit., p.339.

⁸⁵ *Ibi*, pp.328s.; tr. it. cit., pp.342s.

⁸⁶ *Ibi*, p.330; tr. it. cit., p.343.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ *Ibi*, p.330; tr. it. cit., p.344.

che cerca di precorrere la verità, che sarà svelata dall'indeterminato sviluppo naturale e storico dell'esistenza umana.

Ambedue queste prospettive antropologiche restano nell'ambito dell'“ingenuità precritica”⁸⁹. L'antropologia critica si inaugura solo con il tentativo di una “analitica” dell'esistenza umana, che Foucault riconosce chiaramente nella filosofia trascendentale fenomenologica di Husserl: “il pensiero moderno non ha potuto evitare, proprio a partire da tale discorso ingenuo, di cercare il luogo d'un discorso che non fosse né dell'ordine della riduzione né dell'ordine della promessa: un discorso la cui tensione mantenesse separati l'empirico e il trascendentale, consentendo tuttavia di mirare all'uno e all'altro contemporaneamente; un discorso che consentisse d'analizzare l'uomo come soggetto cioè come luogo di conoscenze empiriche ma ricondotte quanto più vicino a ciò che le rende possibili, e come forma pura immediatamente presente a tali contenuti; un discorso insomma che svolgesse, rispetto alla quasi-estetica e alla quasi-dialettica, la funzione d'un'analitica che le fondasse in una teoria del soggetto e insieme consentisse loro forse di articolarsi nel termine terzo e intermedio in cui a un tempo l'esperienza del corpo e quella della cultura si radicherebbero. Una funzione così complessa, così iperdeterminata e così necessaria, è stata svolta, nel pensiero moderno, dall'analisi del vissuto”⁹⁰.

Secondo Foucault, tuttavia, tale tentativo è “un discorso di natura mista”⁹¹, che non sfugge all'oscillazione tra empirismo ed escatologia, ma piuttosto tenta di conciliarli. La via veramente nuova dovrebbe essere segnata da una rottura radicale con l'umanesimo: “La vera contestazione dell'empirismo e dell'escatologia – scrive Foucault – non è quindi un ritorno al vissuto (il quale, a dire il vero, li conferma piuttosto radicandoli); ma se potesse esercitarsi, lo sarebbe a partire da una domanda che indubbiamente sembra aberrante, tanto discorda da ciò che ha reso storicamente possibile l'intero nostro pensiero. Tale domanda consisterebbe nel chiedersi se veramente l'uomo esiste”⁹².

Questa è la via del superamento radicale dell'umanesimo indicata da Nietzsche e riproposta da Foucault. Dove porterà tale superamento non è ancora chiaro e Foucault riconosce di non avere egli stesso risposte sulla novità che si annuncia. Tuttavia un'indicazione, non una determinazione, della direzione in cui potrà avvenire è data dal “destino”⁹³ del linguaggio

⁸⁹ Cfr. *ibi*, p.331; tr. it. cit., p.345.

⁹⁰ *Ibi*, pp.331s.; tr. it. cit., p.345.

⁹¹ Cfr. *ibi*, p.332; tr. it. cit., p.346.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ Cfr. *ibi*, p.315; tr. it. cit., p.328.

nell'epoca moderna. Tale destino è segnato dalla “scomparsa del Discorso”⁹⁴: un fenomeno epocale che, per la verità, determina e accompagna tutta l'epoca moderna, ma che nei suoi sviluppi più maturi permette di volgere lo sguardo ad un superamento di essa connesso con il superamento del “sonno antropologico”⁹⁵.

Nell'epoca classica il discorso è il luogo sovrano in cui le parole determinano e ordinano le rappresentazioni in un quadri fidato dell'essere delle cose. La fine di questa epoca e l'avvento della nuova *episteme* moderna avviene appunto con la “scomparsa del Discorso” e la conseguente dispersione del linguaggio. Scrive Foucault: “La soglia dal classicismo alla modernità (...) venne definitivamente varcata allorché le parole cessarono d'intrecciarsi alle rappresentazioni e di quadrettare spontaneamente la conoscenza delle cose. Agli inizi del XIX secolo, ritrovarono il loro antico, enigmatico spessore; ma non fu per reinserirsi nella curva del mondo che le accoglieva nel Rinascimento, né per mescolarsi alle cose in un sistema circolare di segni. Staccato dalla rappresentazione, il linguaggio esiste ormai solo in forma dispersa, e questo fino ai nostri giorni”⁹⁶.

La dispersione del linguaggio avviene in diverse direzioni, la filologia, la formalizzazione, l'interpretazione e infine la “letteratura”, nella quale “accade al linguaggio di sorgere di per sé in un atto di scrivere che non designa alcunché di diverso da sé”⁹⁷. E' proprio quest'ultima modalità quella che spinge l'*episteme* moderna ai suoi limiti e indica la direzione dei possibili sviluppi futuri: “La letteratura (...) riconduce il linguaggio della grammatica al potere spoglio di parlare, e ivi incontra l'essere selvaggio e imperioso delle parole (...) la letteratura si distingue sempre più dal discorso di idee, e si chiude in una intransitività radicale (...) diviene pura e semplice manifestazione d'un linguaggio che non ha per legge che di affermare, contro tutti gli altri discorsi, la propria esistenza scoscesa (...) silenziosa cauta deposizione della parola sul candore d'una carta, ove la parola non può avere né sonorità né interlocutore, ove non ha nient'altro da dire che se stessa, nient'altro da fare che scintillare nel bagliore del suo essere”⁹⁸.

La scomparsa del discorso e l'emergere del linguaggio come letteratura, e in quanto tale come superamento di ogni tipo precedente di pensiero, quindi anche della filosofia, è strettamente connessa con il superamento del “sonno antropologico” e dell'illusione dell'umanesimo in tutte le sue forme. Questi due fenomeni connessi determinano la fine dell'*episteme* moderna e l'inizio di

⁹⁴ Cfr. *ibi*, p.318; tr. it. cit., p.331.

⁹⁵ Cfr. *ibi*, p.351; tr. it. cit., p.366.

⁹⁶ *Ibi*, p.315; tr. it. cit., p.328.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *Ibi*, p.313; tr. it. cit., pp.324s.

una nuova epoca, di cui non si vede ancora la configurazione.

Nietzsche è colui che ha indicato sia l'una che l'altra via. Egli infatti, da una parte, ha posto in modo nuovo il problema del linguaggio, ponendo la domanda nuova: chi parla il linguaggio, “è lì infatti, in colui che *tiene* il discorso e più profondamente *detiene* la parola, che il linguaggio per intero si raccoglie”⁹⁹. D'altra parte, egli è colui che ha compiuto “il primo sforzo in vista di questo sradicamento dell'Antropologia, cui indubbiamente è votato il pensiero contemporaneo: attraverso una critica filologica, attraverso una certa forma di biologismo, Nietzsche ritrovò il punto in cui uomo e Dio si appartengono a vicenda, in cui la morte del secondo è sinonimo della scomparsa del primo, e in cui la promessa del superuomo significa anzitutto l'imminenza della morte dell'uomo”¹⁰⁰.

Alla domanda di Nietzsche su chi parla risponde la letteratura, nella sua figura più compiutamente rappresentativa, Mallarmé, il quale, con la sua opera, risponde che nessuno parla: chi parla è la parola stessa, non già nel suo significato, ma nel suo semplice essere. Scrive Foucault: “Ci sovrasta il grande compito cui Mallarmé si consacrò fino alla morte; nel suo balbettamento, esso copre tutti i nostri sforzi odierni per ricondurre alla costrizione d'un'unità forse impossibile l'essere frammentato del linguaggio. Il tentativo di Mallarmé di rinchiudere ogni possibile discorso nel fragile spessore della parola, nella tenue e materiale linea nera tracciata dall'inchiostro sulla carta, risponde in fondo alla domanda da Nietzsche prescritta alla filosofia”¹⁰¹.

Con la scomparsa del discorso e la morte dell'uomo, secondo Foucault non si apre una nuova forma culturale, ma un vuoto. Tuttavia, svolgendo un tema assai caratteristico di molta parte del pensiero postmoderno, tale vuoto non è, in senso negativo, una mancanza, bensì, in senso positivo, un'emancipazione, uno spazio in cui può avvenire il nuovo: “Nietzsche, proponendoci tale futuro [la morte dell'uomo] come scadenza e insieme come compito, fissa la soglia a partire dalla quale la filosofia contemporanea può ricominciare a pensare; egli continuerà senza dubbio a dominarne il percorso. Se la scoperta del Ritorno segna la fine della filosofia, la fine dell'uomo invece segna il ritorno dell'inizio della filosofia. Oggi possiamo pensare soltanto entro il vuoto dell'uomo scomparso. Questo vuoto infatti non costituisce una mancanza; non prescrive una lacuna da colmare. Non è né più né meno che l'apertura d'uno spazio in cui finalmente è di nuovo possibile

⁹⁹ *Ibi*, p.316; tr. it. cit., p.330.

¹⁰⁰ *Ibi*, p.353; tr. it. cit., pp.367s.

¹⁰¹ *Ibi*, p.316; tr. it. cit., p.329.

pensare”¹⁰².

Concludendo questo esame del confronto sull’umanesimo epistemologico, vorrei riprendere il tema etico, che costituisce il filo conduttore di questo saggio.

L’impegno etico è dichiarato e insistito nel programma di Husserl, sino dalla forte connotazione etica della crisi stessa a cui tale programma deve rispondere. In un passo, che ho già citato più sopra, Husserl descrive la ribellione contro una situazione delle scienze europee per cui esse hanno perso la relazione con il senso dell’esistenza umana e con il significato e i compiti dell’uomo. “Le mere scienze di fatti creano meri uomini di fatto”, egli scrive, e non sono più capaci di dare risposte alla “miseria della nostra vita”, non hanno più nulla di dire “su noi uomini in quanto soggetti di questa libertà”¹⁰³.

Di conseguenza, il suo programma filosofico, lo sviluppo di una filosofia apodittica, di una filosofia trascendentale fenomenologica, è fortemente connotato eticamente, come superamento di questo stato di crisi e come formulazione di un pensiero che ritrovi, insieme alla fondazione apodittica delle scienze, il senso ultimo della condizione umana e dell’impegno etico dell’uomo nella propria esistenza storica orientata al compito infinito della realizzazione dell’umanità. Tale compito è affidato soprattutto e in particolare alla filosofia, perché esso coincide con il compito dello sviluppo della ragione nella sua validità apodittica. Solo la filosofia (e in essa tutte le scienze) può indicare correttamente il senso dell’uomo, della sua vita e della sua storia, perché solo la ragione è in grado di fondare apoditticamente tale senso: l’umanesimo è razionalismo, così come la ragione, autenticamente sviluppata, è fondazione del senso dell’umanità. Scrive Husserl: “il crollo della fede in una filosofia universale capace di guidare l’uomo nuovo, indica appunto il crollo della fede nella ‘ragione’, nella ragione intesa nel senso in cui gli antichi contrapponevano l’episteme alla doxa. E’ questa ragione che in definitiva conferisce un senso a tutto ciò che si suppone essente, a tutte le cose, ai valori, ai fini, che conferisce loro un riferimento normativo con ciò che dagli inizi della filosofia è indicato dal termine verità – verità in sé – e correlativamente dal termine essente – ‘*ὄντως ὄν*’. Così cade anche la fede in una ragione *assoluta* che dia senso al mondo, la fede nel senso della storia, nel senso dell’umanità, nella sua libertà in quanto attiva possibilità dell’uomo di conferire un senso razionale alla sua esistenza umana individuale e umana in generale.

¹⁰² *Ibi*, p.353; tr. it. cit., p.368.

¹⁰³ E. HUSSERL, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, cit., p.4; tr. it. cit., pp.35s.

Se l'uomo smarrisce questa fede ciò non significa altro che questo: egli perde la fede 'in se stesso', nel vero essere che gli è proprio, un vero essere che egli non ha già da sempre, con l'evidenza dell' 'io sono', un vero essere che egli ha e può avere soltanto lottando per la sua verità, lottando per rendere vero se stesso. Il vero essere è *sempre* un fine ideale, un compito dell'episteme, della 'ragione', in contrapposizione a quell'essere che la doxa ammette e suppone come 'ovvio'. In fondo ciascuno avverte questa differenza che si riferisce alla sua autentica e vera umanità, così come, già nella vita quotidiana, avverte la verità come un compito, come un fine, anche se soltanto nella singolarità e nella relatività. Ma la filosofia travalica questa sua prefigurazione già nel momento della prima originale e originaria fondazione della filosofia antica, in quanto coglie l'idea infinita di una filosofia universale, di una conoscenza che investa la totalità dell'essente e la ponga come compito¹⁰⁴.

Questo ruolo fondamentale della filosofia comporta uno specifico impegno etico del filosofo, il "grande autentico ethos che costituisce (...) la filosofia" comporta "lo spirito della responsabilità personale e radicale" del filosofo¹⁰⁵. Di tale responsabilità, che Husserl riconosce a Descartes e a Kant¹⁰⁶, devono farsi carico anche i filosofi contemporanei, in quanto "*funzionari dell'umanità*": "Proprio in questo sta la nostra miseria, – scrive Husserl, – la miseria di noi tutti, noi che non siamo filosofi letterari, noi che, educati dai veri filosofi del nostro grande passato, viviamo della verità e che solo vivendo così siamo e vogliamo essere nella nostra propria verità. Ma come filosofi del presente siamo caduti in una penosa *contraddizione esistenziale*. Noi non possiamo rinunciare alla fede nella possibilità della filosofia come compito, nella possibilità di una conoscenza universale. Noi *sappiamo* di essere *chiamati* a questo compito in quanto vogliamo essere seriamente filosofi. Eppure, come tener fermo a questa fede, che ha un senso soltanto in relazione con un fine uno, unico e a noi tutti comune, cioè con *la* filosofia?"

Noi siamo riusciti a comprendere, anche se soltanto nelle linee più generali, come il filosofare umano e i suoi risultati non abbia affatto il significato puramente privato o comunque limitato di uno scopo culturale. Noi siamo dunque – e come potremmo dimenticarlo? – nel *nostro* filosofare, *funzionari dell'umanità*. La nostra responsabilità personale per il nostro vero essere di filosofi, nella nostra vocazione interiore personale, include anche la responsabilità per il vero essere dell'umanità, che è soltanto in quanto

¹⁰⁴ *Ibi*, pp.10s.; tr. it. cit., p.42.

¹⁰⁵ Cfr. *ibi*, p.427; tr. it. cit., p.447.

¹⁰⁶ Cfr. *ibi*, pp.427ss.; tr. it. cit., pp.447ss.

orientato verso un *telos*, e che *se può essere* realizzato, lo può soltanto attraverso la filosofia. E' possibile – di fronte a questo 'se' esistenziale – sfuggire? E se non è possibile, che cosa dobbiamo fare per *poter* credere, noi che già *crediamo*; noi che non possiamo continuare seriamente nel nostro precedente filosofare se esso ci dà a sperare filosofie ma non una filosofia?"¹⁰⁷.

La risposta di Husserl a questa domanda è nota: essa consiste nel rivendicare la possibilità di una filosofia assolutamente valida, che egli tenta infaticabilmente di formulare e sviluppare nella sua fenomenologia trascendentale. Questo ci conduce anche a un tratto importante del suo umanesimo. Al di là di qualunque concezione ontologica dell'uomo, che Husserl non si preoccupa nemmeno di contestare, egli persegue un umanesimo chiaramente epistemologico, nel quale è certo presente, come abbiamo visto, un profondo impegno etico, ma il cui fondamento è nettamente teoretico. La verità teoretica ed apodittica perseguita dalla ragione è l'unico e il vero fondamento del senso esistenziale dell'uomo, del senso epistemologico della scienza, del senso teleologico della storia. L'"esigenza dell'apoditticità"¹⁰⁸, correttamente intesa, costituisce il nuovo inizio della filosofia, che in ciò si ricollega in realtà coerentemente con la verità della propria tradizione. Tale filosofia apodittica è fondata nella "più profonda e universale auto-comprensione dell'ego che filosofa, in quanto depositario della ragione assoluta che perviene a se stessa" e, oltre che fondare la "scoperta dell'assoluta intersoggettività" e la "scoperta del 'mondo essente'"¹⁰⁹, assicura "un nuovo senso anche all'esistenza umana nel mondo già dato spazio-temporalmente, il senso di un'auto-obiettivazione della soggettività trascendentale e del suo essere, della sua vita costitutiva, e inoltre un'auto-comprensione ultima dell'uomo in quanto essere responsabile del suo essere umano, un'auto-comprensione quale essere nell'essere chiamato a una vita nell'apoditticità – in quanto uomo che esercita la scienza non solo astrattamente, nel senso usuale, bensì in un'apoditticità che realizza il suo essere concreto complessivo in un'apodittica libertà, nell'apoditticità apodittica che anima la ragione – attraverso cui l'umanità è tale – in tutta la sua vita attiva; come abbiamo detto, un'umanità che si concepisce come un'umanità razionale, un'umanità che comprende di essere razionale nel voler-essere-razionale, che comprende che ciò significa l'infinità della vita e degli sforzi verso la ragione, che la ragione sta a indicare proprio ciò verso cui l'uomo, in quanto uomo, tende nel suo intimo, ciò che soltanto lo può

¹⁰⁷ *Ibi*, pp.15s.; tr. it. cit., p.46.

¹⁰⁸ Cfr. *ibi*, p.274; tr. it. cit., p.288.

¹⁰⁹ Cfr. *ibi*, p.275; tr. it. cit., p.289.

pacificare, che può renderlo ‘felice’ non può essere distinta in ragione ‘teoretica’, ‘pratica’ ed ‘estetica’ e simili, che l’essere-uomo implica un essere-teleologico e un dover-essere, e che questa teleologia domina ogni azione e ogni progetto egologico, che la ragione può riconoscere in tutto, attraverso l’auto-comprensione, il telos apodittico e che questa conoscenza dell’estrema auto-comprensione non può assumere altra forma se non quella dell’auto-comprensione secondo principi a priori, di un’auto-comprensione nella forma della filosofia”¹¹⁰.

Quanto alla presenza del tema etico nella contestazione dell’umanesimo epistemologico da parte di Foucault, non c’è molto da dire. In *Les mots et les choses* questo tema è quasi del tutto assente. Solo in un passo vi è una considerazione rilevante a questo proposito. Secondo Foucault, l’epoca moderna, ponendo al centro della conoscenza l’uomo, pone insieme ad esso anche il suo Altro, l’impensato, il lato oscuro, che deve essere compreso, ricompreso, condotto all’identità¹¹¹. Questa struttura caratteristica rivela il carattere fondamentale “etico” della modernità. Il pensiero moderno, in Hegel come in Marx, in Freud, in Husserl, anche se non riesce a produrre una morale, è etico nel suo fondamento, in quanto pensare è sempre anche pensare l’impensato e ciò significa agire su di esso, trasformarlo, riportarlo all’identico. Scrive Foucault: “Nell’esperienza moderna, la possibilità d’instaurare l’uomo in un sapere, la semplice comparsa di tale nuova figura nel campo dell’*episteme*, implicano un imperativo che assilla il pensiero dall’interno; poco importa che esso venga presentato nelle forme d’una morale, d’una politica, d’un umanesimo, d’un dovere di assunzione del destino occidentale, o della pura e semplice coscienza di ricoprire nella storia un compito di funzionario; l’essenziale è che il pensiero sia, in sé medesimo e nello spessore del proprio lavoro, a un tempo sapere e modificazione di ciò che esso sa, riflessione e trasformazione del modo d’essere di ciò su cui esso riflette. Esso fa di colpo muovere ciò che tocca: non può scoprire l’impensato, o almeno procedere nella sua direzione, senza con ciò avvicinarlo a sé, o forse anche senza allontanarlo, senza che l’essere dell’uomo, comunque, per il fatto di dispiegarsi entro tale distanza, non si trovi per ciò stesso alterato”¹¹².

L’etica moderna, dunque, secondo Foucault, non consiste nell’elaborazione di teorie che fondino la validità dell’azione buona, nella individuazione di idee, di ideali, di fini per l’uomo giusto, nella costruzione di sistemi di valori o di dottrine della virtù: essa sta, più radicalmente, nel

¹¹⁰ *Ibi*, pp.275s.; tr. it. cit., pp.289s.

¹¹¹ Cfr. M. FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, cit., p.337; tr. it. cit., p.351.

¹¹² *Ibi*, p.338; tr. it. cit., p.352.

carattere costitutivamente pratico del pensiero, che conoscendo trasforma, pensando agisce: “Il pensiero moderno non ha mai potuto, a dire il vero, proporre una morale: ma la ragione non dipende dal fatto che esso è pura speculazione; tutto al contrario, esso è fin dall’inizio, e nel proprio spessore, un certo modo d’azione”¹¹³.

Questo carattere del pensiero moderno è sempre stato conosciuto, ma spesso non riconosciuto. Solo alcune voci si sono levate, nella modernità, per svelare questa verità e, non a caso, tali voci sono proprio quelle che, insieme a questo inganno, hanno svelato anche l’inganno dell’umanesimo: “Per il pensiero moderno non vi è morale possibile; a partire del XIX secolo, infatti, il pensiero è già ‘uscito’ di sé entro il suo essere proprio: esso non è più teoria; non appena pensa, esso ferisce o riconcilia, avvicina o allontana, rompe, dissocia, allaccia o riallaccia; non può fare a meno di liberare e di asservire. Prima ancora di prescrivere, di abbozzare il futuro, di dire ciò che occorre fare, prima ancora di esortare o soltanto di dare l’allarme, il pensiero, al livello della sua esistenza, fin dalla sua forma più aurorale, è in se stesso un’azione, un atto rischioso. Sade, Nietzsche, Artaud e Bataille lo hanno saputo per tutti coloro che volevano ignorarlo”¹¹⁴.

Naturalmente molti aspetti di questa analisi di Foucault possono essere discussi, tra l’altro il fatto che questa caratteristica del pensiero moderno (se pure la si riconoscesse vera) sia correttamente riconosciuta come “etica”. Mentre, infatti, è fuori discussione che si tratti di un carattere “pratico” del pensiero, il quale si realizza sempre anche come azione trasformatrice, può essere messo in dubbio che si tratti inoltre di un carattere “etico”, che comporta non solo il riconoscimento del pensiero come azione, ma anche come azione “buona”. Non mi soffermo tuttavia su questo e su altri aspetti che possono utilmente essere sottoposti a discussione, per non allontanarmi dal tema del discorso. Ribadisco piuttosto un aspetto a cui ho già accennato: Nietzsche e gli altri nomi citati da Foucault come le voci che hanno svelato una volta per tutte la menzogna dell’etica moderna, così intesa, sono anche le voci che vengono generalmente riconosciute tra i riferimenti più significativi della cultura postmoderna. Anche qui, come in generale negli scritti di Foucault, non troviamo la concezione del postmoderno come una novità radicale rispetto al moderno. Egli piuttosto, qui come in generale, tende a mostrare uno sviluppo della modernità che supera la modernità stessa: qui come in riferimento al tema della scomparsa del discorso o al tema del superamento dell’umanesimo. Mi sembra che, in una prospettiva antistorica come quella di Foucault e di molti altri filosofi del postmoderno, non sia

¹¹³ *Ibi*, p.339; tr. it. cit., p.353.

¹¹⁴ *Ibidem*.

fondamentale la differenza tra l'una e l'altra concezione. Ciò che mi sembra più importante per il tema qui trattato è la domanda seguente: dopo il disvelamento e il superamento dell'etica moderna e, con essa, dell'umanesimo, si propone una nuova etica? e in questo caso come si connota tale etica? Su tale questione non troviamo in *Les mots et les choses* indicazioni utili. E' noto che nell'ultimo periodo del suo pensiero Foucault ha rivolto la sua attenzione ad una analisi e ad una critica esplicita e complessa del potere e ad una proposta di liberazione da esso attraverso la "cura di sé". Molti suoi interpreti hanno visto in ciò una declinazione etica del suo pensiero, ed egli stesso, del resto, ne ha anche parlato in questo senso. Ma mi trattengo qui dal seguire tali sviluppi, perché essi riguardano comunque senza dubbio la prospettiva di una cultura non più umanistica, anzi antiumanistica e perciò non sono più pertinenti all'esame della contestazione dell'umanesimo epistemologico, oggetto della presente riflessione.

3. *Un umanesimo postmoderno?*

E' ormai tempo di affrontare l'argomento principale, cui ho accennato all'inizio di questo saggio, cioè la domanda circa la possibilità di proporre un pensiero umanistico nell'attuale società del capitalismo realizzato e della cultura postmoderna. La domanda posta da Jean Beaufret nel 1945: "*Comment redonner un sens au mot 'Humanisme'?*"¹¹⁵ può essere riproposta oggi, tenendo ovviamente presente che le circostanze culturali attuali, a settanta anni di distanza dalla lettera di Beaufret, sono del tutto diverse. Se per Beaufret la domanda riguardava la possibilità di riproporre l'umanesimo nella società del secondo dopoguerra e nella cultura della crisi della modernità, oggi la stessa domanda è posta nel contesto del capitalismo realizzato e della cultura postmoderna.

Il primo passo tuttavia, anzi un passo preliminare necessario per dare senso alla riflessione, consiste nel dare una giustificazione convincente della domanda stessa: infatti, perché dovremmo voler proporre un pensiero umanistico? quali sono le esigenze che lo richiedono? La risposta risiede nel tema che percorre tutte le parti precedenti di questo saggio. Credo che anche nelle intenzioni di Beaufret almeno un aspetto della domanda sull'umanesimo riguardasse tale tema. Infatti nel testo della lettera, che, per quanto ne so, non è noto nella sua integrità, vi è un passo, citato da Heidegger, nel quale lo scrivente propone uno sviluppo del senso della domanda: "*Ce que je cherche à faire, depuis longtemps déjà, c'est préciser le rapport de l'ontologie avec*

¹¹⁵ Cfr. *supra*, nota 23, p.???

une éthique possible”¹¹⁶.

Nella rapida ricapitolazione del dibattito sull’umanesimo ontologico e di quello sull’umanesimo epistemologico ho cercato costantemente di dimostrare che, al di là delle definizioni e delle prospettive poste in primo piano, le posizioni dei fautori e degli avversari dell’umanesimo si contrapponevano in fondo sempre anche sull’opzione etica. I fautori dell’umanesimo, che ho brevemente ricordato, Sartre e Husserl, rivendicavano l’importanza dell’etica nella cultura e nella filosofia, i loro avversari, Heidegger e Foucault, di fatto la negavano o la trasformavano in una concezione vaga e ambigua di un’etica nuova, che in realtà si risolveva in un aspetto della nuova ontologia (Heidegger) o in un generico richiamo al carattere pratico del pensiero (Foucault). Ma l’istanza etica è e rimane secondo me centrale nella questione dell’umanesimo: un pensiero non umanistico o antiumanistico si priva della possibilità di riconoscere e fondare in modo autentico la dimensione etica della società e della cultura, o, più radicalmente, ne rivendica la negazione. Questa tesi, che, mi rendo conto, è radicale, non è mia, ma di Kant: la lezione di Kant, secondo la quale solo un’etica autonoma è correttamente fondata e valida, mentre ogni etica eteronoma non può raggiungere un grado accettabile di validità, comporta che solo sul fondamento della libertà incondizionata e legislatrice della ragione umana è possibile fondare un’etica. E’ vero che per Kant la ragione non è prerogativa esclusiva dell’uomo, ma anche di Dio, ma, d’altra parte, l’autonomia della volontà, se non esclude la concordanza della legge morale con i comandamenti divini, tuttavia esige la purezza della determinazione morale e l’indipendenza da ogni motivo esterno alla volontà stessa. L’antropocentrismo morale, e con esso l’umanesimo etico, non è solo l’insuperabile lezione kantiana nella modernità, ma è anche la condizione fondativa della possibilità dell’etica in qualunque contesto culturale. La società e la cultura postmoderna, determinate dal predominio dell’economia di scambio utilitario e dall’influenza di maestri del dubbio, come Nietzsche, ha prodotto conseguentemente ideologie prevalentemente non umanistiche o antiumanistiche e non etiche o antietiche. A ragione Foucault nota che “Nietzsche ritrovò il punto in cui uomo e Dio si appartengono a vicenda, in cui la morte del secondo è sinonimo della scomparsa del primo, e in cui la promessa del superuomo significa anzitutto l’imminenza della morte dell’uomo”¹¹⁷. Mi sembra però che si debba aggiungere che la morte dell’uomo comporta anche la morte dell’etica.

Tale constatazione, confortata dal prevalere di ideologie non etiche o

¹¹⁶ Cfr. *supra*, nota 45, p.???

¹¹⁷ Cfr. *supra*, nota 100, p.???

antietiche tra le filosofie del postmoderno, non significa tuttavia che questo sia l'unico esito possibile e la prospettiva necessaria di un pensiero postmoderno. Certo un pensiero umanistico ed etico non potrà che essere alternativo e disfunzionale alla società e alla cultura postmoderna (non uso i termini: antagonistico e critico, perché essi implicherebbero la necessità di una discussione della loro possibilità), ma ciò non ne preclude la possibilità, anzi lo inserisce a pieno diritto nell'ampia corrente delle riflessioni filosofiche che mirano a una funzione alternativa e disfunzionale al sistema, per altro tutt'altro che facile da costruire. Del resto, seppur minoritarie, non mancano le prospettive filosofiche postmoderne che perseguono una nuova proposta umanistica ed etica. Le presenti riflessioni intendono appunto seguire questa direzione.

Giustificati l'interesse e l'importanza della questione dell'umanesimo, si tratta ora di domandarsi se e come sia possibile riproporre un pensiero umanistico nella nostra cultura. Come ho notato all'inizio di questo saggio, parrebbe ragionevole prendere le mosse da una definizione del concetto di "uomo", per poi sviluppare un progetto fondato su di esso. Purtroppo però, come si è visto, tale definizione non è disponibile, poiché nessuna delle tante che sono state proposte è immune da critiche, anzi molte volte le definizioni sono formulate proprio da chi vuole contestarle e in modo tale da poterlo fare. Anche dai dibattiti che ho ripercorso nei paragrafi precedenti risulta il carattere indefinito non solo del concetto di "uomo", ma anche dell'uomo stesso. L'uomo è un essere indeterminato, che non può essere rinchiuso in nessuna definizione, senza essere deprivato della propria multiformità e della ricchezza sorprendente delle trasformazioni di cui è capace. Questo è il motivo di fondo della pluralità e diversità inesauribile delle culture umane, nelle quali l'uomo costruisce, qualifica e determina se stesso. Certamente vi sono una dimensione naturale e una culturale dell'uomo, ma quella naturale, benché ovviamente imprescindibile, è talmente secondaria rispetto a quella culturale, che si può ben affermare che l'uomo è un prodotto della cultura, anzi delle varie e differenti culture. Per questo ogni tentativo di una comprensione naturalistica dell'uomo è così riduttivo da non poter nemmeno essere preso sul serio. Certamente la "natura umana" è un concetto rilevante anche per le differenti culture, ma appunto non in quanto mero dato biologico, ma in quanto essa stessa idea culturalmente elaborata. Il problema del pluralismo, che giustamente occupa e preoccupa ogni società civile, è una difficoltà così ardua in primo luogo perché le differenze delle culture che devono poter convivere, non solo sono ampie e radicali, ma investono l'autocomprensione stessa degli uomini che ne partecipano.

Se non è possibile porre una definizione dell'uomo, se l'uomo è indefinibile, sembra allora che questa sua indeterminatezza sia, per così dire,

la sola caratteristica che lo specifica e che lo distingue dagli altri enti, per esempio dagli animali. E' indubbio che, per quanto alcune specie animali superiori siano capaci di una certa plasticità, tanto che si può parlare in un certo senso di atteggiamenti culturali di alcune specie animali, l'indeterminatezza umana è di gran lunga superiore a quella di ogni altro essere. Tale indeterminatezza, tuttavia, non è sufficiente a caratterizzare l'uomo. Essa deve essere integrata almeno da due altri aspetti assai importanti. Se *l'uomo è un essere indeterminato*, si deve anche aggiungere che *l'uomo è un essere altamente determinabile* e, infine, che *l'uomo è un essere capace di autodeterminazione*. Dall'insieme di questi tre caratteri risulta una fisionomia, se non una definizione, dell'uomo, che può essere proficua per una riflessione sull'uomo, nonostante l'impossibilità di muovere da una definizione.

E' questo il senso fondamentale del bellissimo mito narrato da Pico della Mirandola nella sua orazione *De hominis dignitate*, nel 1486. Il testo è assai noto, ma lo riporto qui per il piacere del lettore. "Già il Sommo Padre, Dio creatore, aveva foggato secondo le leggi di un'arcana sapienza questa dimora del mondo quale ci appare, tempio augustissimo della divinità. Aveva abbellito con le intelligenze la zona iperurania, aveva avvivato di anime eterne gli eterei globi, aveva popolato di una turba di animali d'ogni specie le parti vili e turpi del mondo inferiore. Senonché, recato il lavoro a compimento, l'artefice desiderava che vi fosse qualcuno capace di afferrare la ragione di un'opera sì grande, di amarne la bellezza, di ammirarne la vastità. Perciò, compiuto ormai il tutto, come attestano Mosè e Timeo, pensò da ultimo a produrre l'uomo. Ma degli archetipi non ne restava alcuno su cui foggiare la nuova creatura, né dei tesori uno ve n'era da largire in retaggio al nuovo figlio, né dei posti di tutto il mondo, uno rimaneva in cui sedesse codesto contemplatore dell'universo. Tutti erano ormai pieni, tutti erano stati distribuiti nei sommi, nei medî, negli infimi gradi. Ma non sarebbe stato degno della paterna potestà venir meno, quasi impotente, nell'ultima fattura; non della sua sapienza rimanere incerto in un'opera necessaria per mancanza di consiglio; non del suo benefico amore, che colui che era destinato a lodare negli altri la divina liberalità fosse costretto a biasimarla in se stesso. Stabili finalmente l'ottimo artefice che a colui cui nulla poteva dare di proprio fosse comune tutto ciò che aveva singolarmente assegnato agli altri. Perciò accolse l'uomo come opera di natura indefinita e postolo nel cuore del mondo così gli parlò: 'non ti ho dato, o Adamo, né un posto determinato, né un aspetto proprio, né alcuna prerogativa tua, perché quel posto, quell'aspetto, quelle prerogative che tu desidererai, tutto secondo il tuo voto e il tuo consiglio ottenga e conservi. La natura limitata degli altri è contenuta entro leggi da me prescritte. Tu te la determinerai da nessuna barriera costretto, secondo il tuo

arbitrio, alla cui potestà ti consegnai. Ti posi nel mezzo del mondo perché di là meglio tu scorgessi tutto ciò che è nel mondo. Non ti ho fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, perché di te stesso quasi libero e sovrano artefice ti plasmassi e ti scolpissi nella forma che avessi prescelto. Tu potrai degenerare nelle cose inferiori che sono i bruti; tu potrai, secondo il tuo volere, rigenerarti nelle cose superiori che sono divine”¹¹⁸.

Con questa mirabile narrazione Pico celebra l'uomo indefinito come la somma creatura dell'universo: “Chi non ammirerà questo nostro camaleonte? o piuttosto chi ammirerà altra cosa di più? Di lui non a torto Asclepio ateniese, per l'aspetto cangiante e la natura mutevole, disse che nei misteri era simboleggiato da Proteo”¹¹⁹. Questo tema dell'uomo, essere indeterminato ma capace di determinare liberamente se stesso, in realtà percorre tutta la storia del pensiero, dal mito di Prometeo ed Epimeteo, nel *Protogara* di Platone, durante il medio evo come durante l'età moderna, e subisce anche elaborazioni negative, che ne stravolgono il significato, come nel caso di Nietzsche¹²⁰. Anche nella filosofia postmoderna questo tema emerge: proprio in un autore, Michel Serres, che si discosta dal filone maggioritario del nietzscheanesimo. In *Genesi* egli scrive: “Credo che si possa ancora pensare l'uomo, universalmente. Ma questo universale è vuoto e bianco. Universale e perverso, l'uomo è senza attributo. Dio che li aveva tutti glieli ha tolti tutti, nel giardino tra i due mari.

Dio che li aveva tutti li ha tutti donati, uno a uno, al mondo, alle piante, alle bestie. All'estrema fine della sua opera, non aveva più niente nelle mani. Ha modellato l'uomo con questo niente, acqua semplice e sabbia molle. L'uomo è questo niente ultimo che cerca di imitare le altre creature.

Nell'uscire dall'abbraccio del suo autore ipotetico, Adamo, bianco, si mette a danzare. Nell'uscire dalla sua prigione posta dal suo amante superdistratto, Eva danza con Adamo. Il ballerino e la ballerina bianca sono i nostri progenitori.

Ecco il loro errore, l'errore è la mancanza, essi mancano di tutto e noi manchiamo sempre di ogni determinazione.

Allora essi hanno lasciato, dunque noi lasciamo la pagina bianca”¹²¹.

Tuttavia questa pagina bianca Serres stesso la produce scrivendo, a conferma che il bianco indeterminato e più originario di ogni forma noi lo possiamo pensare e vivere solo cercando sempre ulteriormente la forma.

¹¹⁸ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, a cura di E. Garin, Vallecchi, Firenze 1942, pp.105-107.

¹¹⁹ *Ibi*, p.107.

¹²⁰ Cfr. F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, in IDEM, *Werke in drei Bänden*, hg. von K. Schlechta, Bd. 2., p.623; tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1977², p.68.

¹²¹ M. SERRES, *Genèse*, Grasset, Paris 1985, p.84; tr. it. di G. Polizzi, Il Melangolo, Genova 1988, p.126.

Se dunque il pensiero umanistico non può prendere le mosse da alcuna determinazione a priori dell'uomo, né in senso ontologico né in senso epistemologico, l'unica possibilità che resta è quella di svolgerlo secondo le vie multiformi della determinabilità *in fieri*, che, come abbiamo visto, caratterizza l'uomo. Si tratta cioè di svolgere la riflessione non sul tema della definizione del sostantivo "uomo", ma piuttosto sul tema degli attributi che appartengono all'"umano". Si tratta di intendere l'umanesimo, del resto secondo la più originaria e vera tradizione, non come una cultura dell'uomo, ma dell'umano, come una cultura orientata prioritariamente a sviluppare e a realizzare gli attributi dell'"umano" e a evitare ed eliminare gli attributi dell'"inumano" o dell'"antiumano". Il perseguimento e la realizzazione dell'umano produrrà l'uomo, non viceversa.

L'"umanità" risulta così non un sostantivo, ma un attributo, anzi un insieme di attributi; il discorso sull'umanità, perciò, risulta essere un discorso di attributi privo di sostantivo, un discorso fondato sul vuoto che, d'altra parte, non conosce nemmeno il termine verso cui muove: non conosce il proprio senso, ma sa di poter avere un senso, è orientato a un senso, anche se non lo conosce. Del resto questa è la situazione di ogni ricerca seria. La filosofia, come la fede religiosa, l'arte e ogni altra disciplina seria, dovrebbe continuamente ricordare al senso comune che non già le domande sono punti di passaggio per arrivare alle risposte, bensì, al contrario, le risposte sono solo punti di passaggio per lo sviluppo sempre nuovo e più ricco della domanda: nella domanda, non nella risposta, sta il senso da ricercare.

Anche le notissime domande di Kant: che cosa posso sapere? che cosa devo fare? che cosa mi è lecito sperare?, che nella *Logik Jäsche*¹²² egli ricapitola nella domanda: che cosa è l'uomo?, restano domande. L'indagine trascendentale kantiana fornisce una fondazione e quindi una legittimazione di tali domande, non però una risposta. In seguito a tale indagine io sono in grado di sapere con certezza razionale che e a quali condizioni posso conoscere, devo agire, mi è lecito sperare, quindi anche se e a quali condizioni un uomo è qualcosa, ha un senso. La produzione dei contenuti, però, è un compito successivo delle specifiche metafisiche e delle scienze che in base ad esse si sviluppano, un compito da realizzare storicamente e quindi condizionato dalle contingenze culturali. Il senso importante della ricerca, dunque, è compreso nella domanda e solo in essa: solo in quanto la domanda ha un senso e mantiene costantemente il proprio senso, le risposte possono sgorgare da essa continue e sempre nuove. Come sapientemente notava Cohen, nella *Logik der reinen Erkenntnis*¹²³, la grande novità del concetto

¹²² I. KANT, *Logik*, Akademie Ausgabe, Bd. 9., p.25.

¹²³ Cfr. H. COHEN, *System der Philosophie. Erster Teil: Logik der reinen Erkenntnis*, Bruno Cassirer, Berlin

socratico e il suo significato non consistono nella risposta alla domanda: *τί ἐστὶ*, ma nella domanda stessa.

A questo punto è opportuno che mi soffermi a discutere perché parlare di “attributi”, non di “virtù”. In fondo, come vedremo, i contenuti di ciò che è umano consistono in un complesso di atteggiamenti virtuosi, contrapposti ad altri non virtuosi, e la stessa “umanità” è stata tematizzata come una virtù da numerosi filosofi, tra i quali lo stesso Hermann Cohen¹²⁴, al quale nel seguito mi ispirerò largamente.

Certamente l’umanità è anche una virtù, o meglio un complesso di virtù, ma essa è anche una regola di temperamento che si applica a ogni altra virtù, un criterio di interpretazione senza il quale ogni altra virtù corre il rischio paradossale di diventare immorale. La massima famosa del diritto romano “*summum ius summa iniuria*” può essere fatta valere anche per ogni virtù morale, che senza il temperamento dell’umanità nella sua interpretazione e nella sua applicazione, potrebbe essere pervertita nel suo significato. Tale significato dell’umanità, per così dire subordinato alle altre virtù, implica di per se stesso anche un significato sovraordinato, poiché in tal modo l’umanità si presenta come il principio regolatore sovrano di tutte le virtù e come il principio di armonia tra esse, come il criterio orientativo più originario della stessa morale e dei suoi principi. Tra i tanti significati di cui è pregna la nota formulazione dell’imperativo categorico di Kant: “Agisci in modo da trattare l’umanità, sia nella tua persona sia nella persona di ogni altro, sempre anche come scopo, né mai come semplice mezzo”¹²⁵, mi sembra si debba leggere anche questo principio regolatore di tutta la moralità. Un tale significato regolatore deve essere riconosciuto anche nella massima di Terenzio già citata: “*Homo sum, humani nihil a me alienum puto*” e nella massima complementare che le si potrebbe aggiungere: “*Omne inhumanum a me alienum puto*”.

L’umanità risulta quindi essere anche una virtù o un complesso di virtù, ma non identificarsi con una delle virtù. Essa è parte della moralità, ma è anche precedente e successiva alla moralità stessa. Essa è dentro la moralità, ma anche sopra, sotto e intorno ad essa: è l’orizzonte regolativo, il criterio di discernimento e la regola di temperamento di tutte le virtù morali. Come

1902, 1914²; quest’ultima edizione è ristampata in IDEM, *Werke*, hg. vom Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von Helmut Holzhey, Georg Olms, Hildesheim-New York, Bd. 6, 1977, p.378.

¹²⁴ Cfr. H. COHEN, *System der Philosophie. Zweiter Teil: Ethik des reinen Willens*, Bruno Cassirer, Berlin 1904, 1907²; quest’ultima edizione è ristampata in IDEM, *Werke*, cit., Bd. 7., 1981, cap. XVI: *Die Humanität*, pp.617ss.; tr. it. di G. Gigliotti, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1994, pp.443ss.

¹²⁵ I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie Ausgabe, Bd. 4., p.429; tr. it. di A. M. Marietti, Rizzoli, Milano 1995, pp.169s.

scrive Cohen: “L’umanità è l’istanza di controllo nei confronti di tutte le virtù, è il centro di tutte le virtù, e quindi anche la suprema istanza di tutte le creazioni, di tutti gli ideali, dell’eticità”¹²⁶. Poco più avanti Cohen nota: “*L’idea dell’armonia (...) è quest’idea limite dell’etica. Umanità è un sentimento umano originario, non un giudizio sul valore dell’uomo (...). Che cosa sarebbero tutte le virtù se non potessero accogliere fiduciose questo originario ammonimento? L’umanità rende armoniosa la costituzione etica dell’uomo, certo non senza il lavoro etico, l’esercizio del giudizio etico – pensare il contrario è un’errata illusione – eppure risponde ad un giusto tatto che questa armonia possa svilupparsi in una solida fermezza, in modo che la riflessione morale non debba essere chiamata in causa ogni volta*”¹²⁷. Questo statuto complesso, peculiare dell’umanità rispetto alla moralità, fa di essa, allo stesso tempo, il criterio della moralità, un elemento di essa e la regola di interpretazione e di applicazione dei suoi principi. Così si può trasferire su questo piano un apparente paradosso che Cohen presenta nel trattare del rapporto tra l’equità e il diritto. Da una parte Cohen afferma che l’equità non riguarda il principio giuridico, ma solo la sua dimostrazione: “Il concetto particolare rende logicamente necessario che il principio positivo riconosca come sua integrazione l’equità, come integrazione del diritto, e quindi come un tipo, essa stessa, di diritto, non per i suoi principi giuridici generali, ma per amministrare la giustizia, e quindi *per fornire le dimostrazioni che guidano l’accertamento del diritto*. Non vi è più contraddizione alcuna, adesso, nel fatto che debba esservi un’integrazione del diritto e al tempo stesso un diritto; l’integrazione, infatti, riguarda *non il principio giuridico* – quasi dovesse renderlo migliore e più giusto – bensì la sola dimostrazione giuridica”¹²⁸. Poco più sotto però egli scrive al medesimo proposito che mediante l’equità “non solo la dimostrazione giuridica, ma il principio giuridico, sono sottoposti a nuova critica”¹²⁹. Se messi a diretto confronto questi due passi sembrano inconciliabili, e lo stesso vale se li applichiamo al rapporto tra umanità e moralità. Ma questa inconciliabilità è solo apparente, se consideriamo lo statuto peculiare dell’umanità nei confronti dell’etica: come già ho detto, essa è allo stesso tempo una virtù, il principio di temperamento nell’applicazione di ogni altra virtù e il criterio regolativo, più originario della moralità, che ne orienta e armonizza tutti i principi e le loro applicazioni.

Per questo credo si possa dire che l’umanità è il “trascendentale regolativo” della moralità. Si tratta infatti di un orizzonte trascendentale, che

¹²⁶ H. COHEN, *System der Philosophie. Zweiter Teil: Ethik des reinen Willens*, cit., p.628; tr. it. cit., p.450.

¹²⁷ *Ibi*, p.633; tr. it. cit., p.453.

¹²⁸ *Ibi*, p.620; tr. it. cit., pp.444s.

¹²⁹ *Ibi*, p.622; tr. it. cit., p.446.

certamente fa parte dell'etica, ma d'altro canto non si identifica con la moralità o con un elemento di essa. Si tratta di un trascendentale, poiché costituisce un a priori per ogni moralità, ma d'altra parte si tratta non di un trascendentale ontologico o epistemologico, che possa costituire la fondazione della moralità, ma di un trascendentale regolativo, che indica l'orientamento generale e la condizione armonica e sistematica per ogni autentica moralità. Sull'importante questione se e in che modo questo ideale regolativo implichi una teleologia tornerò più avanti.

Per indagare i contenuti peculiari dell'umano non possiamo affidarci ad una deduzione filosofica, poiché, come si è detto, non disponiamo di un principio trascendentale fondativo, ma solo di un'idea trascendentale regolativa, che ci orienta nel pensare ciò che è umano e ciò che non lo è, ma non può produrre una conoscenza deduttiva. Possiamo però affidarci al senso comune, poiché ognuno sa riconoscere molto bene ciò che è umano e ciò che è inumano nell'esperienza della vita personale, sociale e politica. La riflessione filosofica potrà e dovrà rendere ragione di queste nozioni che provengono dal senso comune, ma dovrà affidarsi ad esso per scoprirle. Questa fiducia nel senso comune, quando questo sia inteso nel senso kantiano del "bisogno della ragione" ovvero della "sana ragione", è filosoficamente legittima e necessaria per orientarsi nel pensare e, contrariamente a quello che pensa Deleuze, del tutto conciliabile, anzi peculiare, del pensiero non rappresentativo, quale si profila nell'idealismo critico di Kant e di Cohen. Avendo già giustificato queste affermazioni più sopra, posso qui assumere senza ulteriori giustificazioni la legittimità filosofica di questo ricorso al senso comune come presupposto razionale del pensiero filosofico¹³⁰. Ciò che è opportuno ricordare ancora una volta è che questo presupposto razionale non può essere costitutivo di conoscenza teoretica, ma è invece effettivamente postulato della conoscenza pratica e idea regolativa e orientativa dell'intero pensiero. Il primato della ragione pratica significa anche il primato regolativo delle idee pratiche per l'intera ragione e quindi, per quel che riguarda il tema qui discusso dell'umanesimo, il significato innanzitutto, anche se non esclusivamente, pratico dell'idea regolativa dell'umano.

Non intendo dare qui un prospetto sistematico ed esaustivo degli attributi dell'umano, che implicherebbe ampie e attente ricerche antropologiche, che attraversino anche in senso diacronico e sincronico le molteplici culture. Intendo unicamente prospettare alcuni elementi più evidenti di ciò che nel giudizio del senso comune è percepito sicuramente come significato irrinunciabile dell'umano, per contribuire alla riflessione più esauriente, che potrà essere compiuta in altra occasione da me o da altri.

¹³⁰ Cfr. Tema I, Cadenza 4.

Un primo contenuto irrinunciabile e caratteristico dell'umanità è l'equità. Nell'analizzare il significato dell'umanità (*Humanität*), nella *Ethik des reinen Willens*¹³¹, Cohen prende le mosse proprio dall'equità, approfondendone il significato in modo radicale, così da superare la sua accezione strettamente giuridica e da farne emergere il fondamentale valore etico. Egli muove dal significato dell'*aequitas* nel diritto romano, come regola necessaria del giudizio giuridico, senza la quale il principio universale della giustizia non può trovare la propria corretta applicazione. Cohen però eleva il significato dell'equità, oltre la sfera strettamente giuridica, sino a farne emergere la valenza etica generale. Infatti il problema del giudizio equo è una particolare declinazione giuridica della più generale problematica del giudizio etico, cioè dell'applicazione dell'universalità del principio di giustizia alla particolarità del caso reale, che, nell'ambito dell'etica, a differenza di quello della scienza della natura, non è solo il caso particolare, ma il singolo, la singola persona, nell'inesauribile e impenetrabile unicità della sua realtà esistenziale. Scrive Cohen: “*La giustizia è la virtù dell'ideale*. In questa sua grandissima superiorità sta al tempo stesso il suo limite. La giustizia guarda solo all'ideale, è rivolta solo ad esso. Questo vuol dire due cose. Anzitutto lascia trapelare che tra tutte le virtù, la giustizia è la più difficile da realizzare, quella che, in concreto, resta più lontana dall'ideale. Ma non sono solo le difficoltà di una piena realizzazione a far sembrare il cammino della virtù l'avanzare del gambero; questo esclusivo volgersi all'ideale, comporta anche un'altra difficoltà.

E' che la *realtà* stessa, con i suoi tratti peculiari e specifici, di fronte all'ideale, perde valore, e quindi anche interesse alla virtù dell'ideale. L'interesse idealistico per l'eticità, che va insieme alla giustizia, appare in pericolo, appare offuscato, non appena si coltiva e si difende un qualsiasi interesse particolare della realtà. L'ideale sembra allora venire rimosso. E tuttavia *il caso particolare e concreto* esige una valutazione, una trattazione, a cui la giustizia stessa non sembra rendere giustizia”¹³².

Nell'applicazione della giustizia, come si è detto, il particolare non è però, come nelle scienze della natura, il mero caso singolo, ma *il singolo*, la singola persona umana¹³³. Esso non può quindi essere oggetto di una induzione indefinitamente correggibile¹³⁴, né può essere considerato come una lacuna del diritto, colmabile con correttivi come le circostanze attenuanti¹³⁵: “I

¹³¹ Cfr. H. COHEN, *System der Philosophie. Zweiter Teil: Ethik des reinen Willens*, cit., pp.617ss.; tr. it. cit., pp.443ss.

¹³² *Ibi*, p.617; tr. it. cit., p.443.

¹³³ Cfr. *ibi*, p.619; tr. it. cit., p.444.

¹³⁴ Cfr. *ibidem*.

¹³⁵ Cfr. *ibi*, p.620; tr. it. cit., p.445.

concetti particolari (...) sono invece le determinazioni del problema universale del particolare strettamente necessarie per ogni singolo caso. *Senza questo particolare non c'è dimostrazione giuridica*¹³⁶.

Oltre a ciò vi è un altro aspetto di primaria importanza, che impone di integrare la giustizia con l'equità e fa di quest'ultima una regola necessaria, non solo per il diritto, ma per l'intera eticità: si tratta della differenza tra teoria e prassi. L'eticità, nel suo insieme, ha certamente un aspetto teoretico, senza il quale verrebbero meno la sua fondatezza, la sua oggettività e la sua universalità: tale aspetto è appunto quello che si manifesta nella giustizia e nel giudizio. Ma, d'altra parte, l'eticità è costituita anche da un irrinunciabile aspetto pratico, che non può e non deve essere ricondotto e ridotto al giudizio. Scrive ancora Cohen: "La giustizia, come virtù del diritto e dello Stato, è davvero la virtù per eccellenza, ma tale vuol'essere, e tale può essere, solo perché si fonda su una virtù teoretica, è costruita su di essa, e cioè sulla scienza giuridica e sulla sua applicazione pratica. E' importante allora ammettere che in tutto questo c'è qualcosa di unilaterale, che accanto al sommo pregio c'è anche un difetto. Tutta la prassi della giustizia riposa sul *giudizio*. La certezza, la trasparenza dell'amministrazione giuridica e dell'autorità dello Stato, riposano su questo loro fondamento teoretico. E tuttavia l'eticità non può essere rimandata a questo solo fondamento, sebbene ad esso sempre e dovunque debba guardare. Deve però ampliare le sue basi affermandosi con non minore forza su un altro fondamento ancora. Si presenta qui sotto un aspetto molto particolare *la differenza tra teoria e prassi*. Qui si fa strada l'idea (...) che i rapporti tra gli uomini non devono dipendere solo ed esclusivamente dal giudizio, quand'anche fosse e potesse essere il più giusto.

La retta via indicatami dalla virtù, per cui io devo trattare ogni uomo secondo il suo valore, e in base ad esso giudicarlo, è forse la sola via? Amleto non ha solo posto la domanda in modo corretto ed acuto, ha anche dato la risposta positiva, profondamente radicata nel principio dell'etica: io devo *trattare* ogni uomo secondo il mio proprio valore. Gli uomini non devono essere trattati in base al giudizio che diamo del loro valore, ma soltanto in base al principio dell'etica, al principio dell'autocoscienza etica. Il mio proprio valore sta nella mia autocoscienza etica. Il rapporto etico va curato non solo in base al giudizio etico che diamo dell'Altro; in ogni caso, e nel migliore dei casi, questo sarebbe solo un giudizio giuridico. *Il modo di trattare va separato per principio dal giudizio singolo*. Nasce così una nuova virtù.

Una virtù che è necessaria, perché se anche l'equità si rendesse superflua

¹³⁶ *Ibi*, pp.620s.; tr. it. cit., p.445.

per il diritto, i rapporti umani privati dovrebbero trovare una via della virtù segnata dalla fondamentale indipendenza dal giudizio su questi rapporti, *dal tendere della volontà e dell'azione ad un rapporto che lasci da parte il giudizio*. E' questo il nuovo problema che rende necessaria una nuova virtù¹³⁷.

La nuova virtù di cui parla qui Cohen è, in realtà, non una tra le altre virtù, ma il principio regolativo di tutte le virtù, il principio di temperamento dell'unilateralità di ogni virtù, l'orizzonte dell'armonia tra tutte le virtù e quindi della realizzazione dell'ideale etico: essa è appunto l'umanità (*Humanität*). Continua Cohen: "L'idea che è alla base dell'etica di Aristotele, che ogni virtù sia una *via di mezzo tra due estremi*, può qui servirci bene per orientarci. In quest'idea si esprime la consapevolezza profondamente umana per cui ogni virtù, qualsiasi virtù, presenta necessariamente un che di *unilaterale*. Se ogni singola virtù è in qualche modo unilaterale, il concetto della virtù perde forse questo carattere di unilateralità attraverso la somma di tutte le virtù? Da cinque o sei unilateralità può derivare tutt'al più un'attenuazione dell'unilateralità, ma non la sua eliminazione. A questo scopo, non c'è che *un solo mezzo*, e cioè l'introduzione di una virtù che abbia solo questo fine, o il cui significato specifico sia solo questo: *che questa unilateralità di tutte le virtù, o, meglio, del concetto di virtù, sia fatta oggetto della conoscenza etica, e perciò della conoscenza di sé*.

Solo con questa conoscenza di sé si può cominciare a correggere l'unilateralità, che così non sarà neanche più acriticamente sopravvalutata. Bisogna tendere a limitare non solo il punto di vista pedantesco delle virtù, ma anche a liberarsi di questa limitatezza. Solo così l'autocoscienza etica guadagna di nuovo un libero spazio, diventa il *principio di determinazione* del compito peculiare dell'uomo. Questo compito non consiste infatti nel giudicare l'Altro, ma soprattutto ed esclusivamente nel *trattare* con l'Altro, nell'esercitare nei suoi confronti un'azione etica.

Che nome dobbiamo dare a questa nuova virtù? La direzione in cui cercare è chiara davanti a noi: sta nella *differenza tra il trattare e il giudicare*¹³⁸.

Questa "azione etica" che si deve esercitare nel "trattare con l'Altro" è l'umanità. Essa, come ho detto più volte, ha anche il significato di una virtù, ma non si riduce ad esso. L'umanità è un orizzonte più ampio della moralità, essa prescinde dal giudizio morale sull'altro, è un atteggiamento etico fondamentale verso l'altro che non è determinato dal giudizio sul bene e sul male, una disposizione generale al riconoscimento positivo dell'altro, una

¹³⁷ *Ibi*, pp.622s.; tr. it. cit., pp.446s.

¹³⁸ *Ibi*, pp.623s.; tr. it. cit., p.447.

disposizione favorevole per ogni persona umana e per tutto ciò che è umano. Tale disposizione, più ampia e originaria della moralità stessa e regola orientativa di quest'ultima, unisce in sé il dovere e il sentimento. Questo fu l'ideale di Schiller e fu anche motivo di discussione tra lui e Kant. Ma anche in Kant questa idea regolativa dell'unità tra dovere e sentimento non era assente: si pensi, per esempio, al suo concetto di "amore pratico", che certo non è un sentimento patologico, ma può essere comandato come tendenza a "praticare volentieri"¹³⁹ i doveri verso Dio e verso il prossimo¹⁴⁰.

Cohen mette chiaramente in luce questo aspetto importante dell'umanità e ne introduce il significato richiamando uno degli attributi caratteristici della concezione umanistica rinascimentale: la cortesia. Egli scrive: "Se comportarsi da uomini può prendere il posto dell'amore, può anche rendere superflua la *bontà* (...).

Se si deve fare a meno della bontà, occorre allora che sia ancora più chiaro, appunto sotto questo profilo, che cosa voglia dire essere uomini. La *cortesia* (*Freundlichkeit*) sembra essere una cosa tanto chiara. Non è semplice bontà, non ha bisogno di presumere tanto, non è amore, non contiene neppure questo aspetto ambiguo. Ma non è neanche *amicizia* (*Freundschaft*). Perché per quanto questa nasca e cresca nella fedeltà, deriva però dalla scelta e dal favore. La cortesia non conosce l'ansia della scelta, neanche quella tra uomo e uomo. Confluiscono in essa gli affetti dell'onore e dell'amore. Nella cortesia, a risplendere è *il volto dell'uomo*; in questo volto, la cortesia può essere colta persino nell'ombra della sua negazione. E' *la cortesia del sentimento umano* che risplende dalla sua interiorità, che può venire intimorita, appannata, ma resta la luce originaria dell'uomo, che si spegne solo con il suo respiro. La cortesia è la luce della natura umana"¹⁴¹.

Si potrebbe aprire qui una grande questione, che ha occupato la riflessione filosofica nei secoli: il rapporto tra azione etica e sentimento, cioè, più in generale, il rapporto tra etica ed estetica. Questo tema è così ampio e così importante, che non posso certo svolgerlo qui in poche righe. Non posso che rimandare alle numerose e non univoche elaborazioni che si sono avute nell'intera storia della filosofia. Tuttavia lo cito qui per mettere in evidenza che proprio il tema dell'umanità è un luogo privilegiato per questa

¹³⁹ I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Ausgabe, Bd. 5., p.83; tr. it. di A. M. Marietti, Rizzoli, Milano 2009⁶, p.303.

¹⁴⁰ Su questo tema cfr. il mio *Il comando dell'amore del prossimo nell'etica di Kant: morale e storia*, in AA.VV., *Kant e la morale. A duecento anni da "La metafisica dei costumi"*. Convegno della Società Italiana di Studi Kantiani [Biblioteca di "Studi Kantiani" n.8], Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 1999, pp.69-92.

¹⁴¹ H. COHEN, *System der Philosophie. Zweiter Teil: Ethik des reinen Willens*, cit., pp.626s.; tr. it. cit., pp.449s. Modifico qui la traduzione italiana di Gianna Gigliotti, che preferisce tradurre "*Freundlichkeit*" con "gentilezza", perché preferisco mantenere evidente l'eco dell'umanesimo rinascimentale.

problematica, poiché nell'umanità confluiscono la dimensione etica e quella estetica in una unità difficile da determinare. Cohen stesso segnala questo statuto limite dell'umanità tra etica ed estetica¹⁴² e scrive, tra l'altro, che l'umanità "si trova, per così dire, ai limiti di eticità e arte; è il *segnavia di entrambe le strade*, che corrono parallele per un lungo tratto"¹⁴³.

Quello che è comunque importante tenere presente è, da una parte, il confluire nell'umanità della volontà e del sentimento, d'altra parte, il carattere mai semplicemente patologico, emotivo o pulsionale del sentimento come carattere dell'umanità. Questi due motivi insieme hanno determinato il ruolo centrale assegnato alla "benevolenza" nella caratterizzazione dell'"umanità". Riprendendo il significato della *φιλανθρωπία* greca, l'umanesimo romano del Circolo degli Scipioni, di Cicerone e, più ancora, di Seneca, riconosce nella "benevolentia" il carattere centrale della "humanitas". La benevolenza è intesa certamente come un sentimento, come un particolare significato del sentimento dell'amore, che però è distinto dall'inclinazione meramente patologica e caratterizzato da un'essenziale qualità etica. La scolastica distingue infatti tra "amor concupiscentiae" e "amor benevolentiae". A differenza del primo, il secondo è un amore disinteressato, che gioisce per la felicità altrui e soffre per l'altrui infelicità. Un sinonimo della benevolenza è la "tenerezza", non intesa come emozione, ma appunto come disposizione a gioire e a patire per il bene o il male degli altri¹⁴⁴.

L'importante attributo della benevolenza comporta perciò la disposizione a partecipare della sofferenza umana, della singola persona come dell'umanità intera, e anche a partecipare della gioia degli altri uomini. Essa, più in generale, dispone a partecipare in modo commosso a tutto ciò che è umano. Tale partecipazione non è solo un moto riflesso del sentimento, ma anche un atteggiamento eticamente solidale con l'umanità in se stessi e in ogni altro uomo.

Questo complesso di significati dell'attributo dell'umano si oppone radicalmente all'inumano, cioè all'invidia, alla gelosia, al risentimento, alla crudeltà, sino a scalzare dalle fondamenta la possibilità stessa dell'odio, non solo sul piano personale, ma anche su quello sociale e politico. Nell'ambito dell'umanità, infatti, viene destituita di fondamento la possibilità stessa di considerare gli altri uomini come "nemici" e quindi di odiarli. Nella *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Cohen svolge questa tesi estrema con la massima radicalità. Egli scrive: "Il Talmud ha scoperto il

¹⁴² Cfr. *ibi*, pp.633ss.; tr. it. cit., pp.453ss.

¹⁴³ *Ibi*, p.635; tr. it. cit., p.455.

¹⁴⁴ Per un'analisi di questi temi in Leibniz, che su ciò si attiene fedelmente alla tradizione, cfr. il mio *Impossibilità e necessità della teodicea. Gli "Essais" di Leibniz*, Mursia, Milano 1995, cap. I, § 4, pp.40ss.; tr. ingl. di Alice Spencer, Springer, Dordrecht 2013, pp.34ss.

concetto dell' 'odio senza ragione' (*sin 'at chinnam*) e lo ha introdotto nelle preghiere. L'odio non solo non deve avere una ragione falsa, ma non ne ha affatto. Ogni ragione per esso è falsa. Ogni ragione per l'odio è nulla e vana. L'odio è sempre un odio senza ragione. Questa è la sapienza profonda che oltrepassa l'amore per i nemici e che assicura e rafforza psicologicamente il comandamento dell'amore per gli uomini. Non è sufficiente che io riconosca di dover amare il mio nemico, a prescindere dalla questione fondamentale relativa alla compatibilità reciproca dei due concetti. Posso allontanare l'odio dal cuore umano solamente se non conosco nemici, cioè solamente se il conoscere e il sapere che un uomo è mio nemico, che un uomo mi odia, diviene per me incomprendibile, e viene dunque a cadere e a scomparire dalla mia coscienza così come l'idea che io possa odiare un uomo. L'una cosa deve diventare per me inconcepibile come l'altra. Gli uomini si persuadono di odiarsi a vicenda, ma ciò è il loro vaneggiare, il destino del loro essere inconsapevoli della loro anima e della loro coscienza. La vanità che Qohelet attribuisce a tutto viene qui riferita all'odio. E la vanità viene qui espressa con il termine che designa ciò che è inutile e gratuito. Tutto l'odio è gratuito. Io nego l'odio nel cuore dell'uomo. Dunque nego di avere un nemico, nego che un uomo possa odiarmi. Io nego ciò con la stessa chiara coscienza con cui nego per me di avere un nemico, con cui nego di poter odiare un uomo. Che cos'è l'odio? Io nego la sua possibilità. E' una parola vana quella che intende designare tale concetto¹⁴⁵.

E' evidente che questi attributi dell'umano e, più di tutti, la radicale negazione dell'odio sono linee di orientamento ideali, quasi provocatoriamente controfattuali, ma non per questo si deve necessariamente pensare che essi siano utopistici. Si tratta piuttosto di idee regolative, di compiti infiniti, che però non scontano la loro esemplarità nel futuro con una inconsistenza nel presente, poiché tali idee costituiscono concreti paradigmi per il necessario giudizio critico sul presente e, soprattutto, programmi per una cultura e una formazione dei singoli e delle collettività. Alle sue origini e durante il suo sviluppo storico, l'ideale umanistico si è sempre accompagnato con un programma di formazione culturale. La *παιδεία* greca, l'*humanitas* romana, gli *studia humanitatis* dell'umanesimo moderno, costituivano parte integrante e importante dell'umanesimo. Così pure oggi la proposta di un nuovo umanesimo non può andare disgiunta da un programma di formazione culturale. Si può dire che proprio l'umanesimo, a differenza da altre prospettive, è sempre comunque al riparo dall'alibi utopistico. Ciò perché

¹⁴⁵ H. COHEN, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, hg. von Benzion Kellermann, Fock, Leipzig 1919; hg. von Bruno Strauss, J. Kaufmann, Frankfurt a.M. 1929; rist. J. Melzer, Köln 1959, p.522; tr. it. di P. Fiorato, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1994, pp.628s.

l'umanesimo, come è stato qui delineato, è antidogmatico, poiché non possiede né crede di possedere un'idea definita e definitiva del proprio obiettivo, ma solo una direzione da percorrere, non un sostantivo da realizzare a tutti i costi, ma solo attributi secondo i quali scoprire di grado in grado il proprio significato. Ma anche perché l'umanesimo ha in sé l'antidoto per ogni sogno illusorio di perfezione: esso infatti è benevolenza verso tutto ciò che è umano, in primo luogo verso la debolezza, la fragilità, l'incompiutezza, la vulnerabilità e l'imperfezione dell'umano e quindi anche di tutte le sue realizzazioni.

Per questo motivo anche l'orizzonte ultimo dell'umanesimo, la pace, cioè l'armonia compiuta di tutte le unilateralità, anche di quelle delle virtù morali, pur essendo l'ideale ultimo e comprensivo di tutti gli attributi dell'umano, non può né deve essere pensata né perseguita in modo massimalistico e utopistico, ma piuttosto come un ideale regolativo, la cui compiutezza non potrà mai essere il risultato del lavoro dell'uomo stesso, bensì l'orizzonte trascendente di una tensione infinita, di una *Sehnsucht* dell'uomo verso ciò che è presente solo come assente.

Questo è il motivo per cui Cohen sviluppa il tema della pace, citato come significato integrante dell'umanità anche nella sua opera sull'etica¹⁴⁶, solo nella prospettiva della fede religiosa¹⁴⁷. Tendere alla pace è compito irrinunciabile e inesauribile degli uomini, ottenere la pace è un'attesa messianica, che solo l'apertura alla trascendenza divina può trasformare in speranza e in fiducia.

E' evidente l'inattualità di queste considerazioni rispetto alla cultura postmoderna, tanto nella sua forma affermata del capitalismo realizzato quanto nella forma dei programmi di ispirazione nietzscheana che ne costituiscono una discutibile ed equivoca contestazione. Tuttavia anche nella cultura postmoderna c'è spazio per altre strade e per altri tentativi di elaborazione culturale, che, seguendo un'ispirazione umanistica, sviluppino una cultura della pace. Ancora una volta cito, solo a titolo di esempio, la riflessione di Michel Serres¹⁴⁸, come testimonianza di tale possibilità. Credo che, pur restando fedeli alle condizioni irrinunciabili della cultura postmoderna, si possa svolgere il programma umanistico nel senso dell'ideale della pace anche nell'orizzonte di un umanesimo aperto alla trascendenza, nel quale la *Sehnsucht* dell'uomo, che esprime un attributo del tutto autonomo

¹⁴⁶ Cfr. H. COHEN, *System der Philosophie. Zweiter Teil: Ethik des reinen Willens*, cit., pp.631s.; tr. it. cit., pp.452s.

¹⁴⁷ Cfr. H. COHEN, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, cit., pp.515ss.; tr. it. cit., pp.621ss.

¹⁴⁸ Cfr. M. SERRES, *Rome. Le livre des fondations*, Grasset, Paris 1983; tr. it. di R. Berardi, Hopefulmonster, Firenze 1986; cfr. anche Tema III, Cadenza 3.

della sua umanità, possa e debba trovare un motivo di speranza nel passaggio alla fede religiosa.

La proposta dell'umanesimo nella cultura attuale deve fare i conti con le condizioni che caratterizzano in generale la società e la cultura postmoderna, sia nella sua espressione dominante, il capitalismo realizzato, sia nelle sue espressioni alternative. Mi limito qui a considerare due caratteri irrinunciabili della cultura postmoderna, che mi sembrano particolarmente rilevanti per una riproposizione dell'umanesimo: la dissoluzione del soggetto e il rifiuto della teleologia.

La cultura postmoderna è caratterizzata, non tanto dalla decostruzione del soggetto, poiché tale operazione di smascheramento è già stata compiuta dall'antimoderno, quanto piuttosto dalla presa d'atto del soggetto dissolto e infranto. La società capitalistica è un sistema anonimo di flussi e interruzioni di flussi, nel quale i soggetti sono al più effimeri incroci di traiettorie, sempre interscambiabili, privi di qualunque permanenza e identità e destituiti di ogni potere di decisione e di azione rilevante sugli eventi. Questa considerazione sembrerebbe poter essere smentita dal diffuso, dilagante individualismo che caratterizza la società contemporanea, ma non è così. L'individualismo è senza dubbio la mentalità e il costume generale della nostra società. Esso è anche l'ideologia più diffusa della nostra cultura, come dimostra, tra l'altro, l'incontrastata posizione di dominio dell'utilitarismo, pur nelle sue molteplici declinazioni, nel panorama delle teorie etiche contemporanee¹⁴⁹. Questa posizione prevalente dell'individualismo e delle ideologie che lo teorizzano, come l'utilitarismo o le etiche dei diritti, ha un'influenza di rilevanza fondamentale nell'impostazione delle scelte sociali e politiche della nostra società, come la legiferazione, l'organizzazione del consenso politico, la deliberazione su problemi etici individuali e collettivi, e anche nell'impostazione dei problemi economici come la distribuzione della ricchezza e l'investimento delle risorse. Il monopolio ideologico dell'individualismo è così affermato e saldo che costituisce la cornice invalicabile di qualunque dibattito etico o economico e che qualsiasi tentativo di metterlo in discussione difficilmente viene preso in considerazione, poiché è già segnato dall'inizio da un pregiudizio negativo.

Non c'è dubbio che l'affermazione e la rivendicazione dell'importanza etica, sociale, economica e politica dell'individuo sia stata una conquista di significato fondamentale nella maturazione della cultura occidentale e che ne

¹⁴⁹ Potrebbe sembrare che l'utilitarismo non sia affatto un'ideologia individualistica, poiché si ispira al principio fondamentale del massimo utile per il maggior numero possibile, cioè ad un principio di massimizzazione globale, non individuale. Si deve però tenere conto che tale massimizzazione globale è concepita sempre come il risultato di un calcolo sommatorio di utili individuali.

costituisca un patrimonio irrinunciabile. Altre culture non hanno maturato una consapevolezza altrettanto viva della dimensione individuale della persona. L'importanza e la dignità delle persone come individui sono a fondamento degli ideali di libertà e di uguaglianza, che, nell'epoca moderna, hanno condotto le società occidentali ad emanciparsi dal dispotismo. Tuttavia la rivendicazione della dignità della persona umana come individuo non è identica con la riduzione di essa a questa unica dimensione. Un conto è affermare l'importanza della dimensione individuale del soggetto etico, sociale, economico e politico, altro è identificare il concetto di soggetto con il concetto di individuo, ridurre cioè il soggetto all'individuo: il soggetto è l'individuo, l'individuo è il soggetto. Contestare l'individualismo imperante, quindi, non significa destituire di valore l'irrinunciabile consapevolezza dell'importanza della dimensione individuale del soggetto, ma piuttosto rifiutare la riduzione del significato del soggetto a questa unica dimensione.

Tuttavia il prevalere dell'individualismo nella nostra società e nella nostra cultura sembrerebbe manifestare una concezione forte e solida dell'identità del soggetto e confutare, quindi, l'assunto del soggetto dissolto e infranto come caratteristica della cultura postmoderna. Questa però è solo un'apparenza, che può essere facilmente superata se si considera il mutamento radicale del significato del soggetto come individuo nella cultura postmoderna rispetto alla cultura moderna.

La dignità sociale, giuridica e politica dell'individuo in quanto tale è una consapevolezza acquisita nell'epoca moderna a partire dal '600 ed ha le sue radici nell'ideologia liberale e quindi le sue origini nelle teorie economiche liberistiche. Non è un caso che per lungo tempo la dignità sociale, giuridica e politica dell'individuo sia stata legata al suo status di proprietario. Tale consapevolezza è alla base di sviluppi importanti della storia politica moderna come l'affermarsi del contrattualismo, del giusnaturalismo e il realizzarsi delle grandi rivoluzioni liberali.

Questa concezione del soggetto individuale ne faceva l'unico vero protagonista della vita sociale e politica e perciò, non solo il portatore, insieme a tutti gli altri individui e alla pari con essi, dell'autentica sovranità, ma anche il soggetto di diritti e di doveri. Nel concetto giuridico e politico moderno dell'individuo questa corrispondenza di diritti e di doveri era costituiva della sua stessa identità.

Se ora esaminiamo la concezione dell'individuo nell'attuale società capitalistica, non è difficile riconoscere un mutamento di significato essenziale, che ne modifica sostanzialmente lo statuto di esistenza e il motivo di riconoscimento. L'individuo postmoderno è unicamente un portatore di diritti, non di doveri. Egli riconosce i propri desideri, le proprie pulsioni, le proprie aspirazioni e pretende che siano riconosciuti e soddisfatti dall'intera

società. Il principio individuante non è più l'interesse economico e la proprietà, ma il principio del piacere, della felicità o dell'utilità, intesa in senso eudemonistico. Si potrebbe definire l'individualismo moderno *individualismo della proprietà* e quello postmoderno *individualismo del desiderio*. L'individuo, perciò, ritiene di avere un diritto illimitato e da se stesso giustificato alla soddisfazione dei propri desideri e rivendica tale diritto, senza bisogno di una fondazione di esso in altro che nel desiderio stesso. Si potrebbero portare numerose manifestazioni evidenti di tale mentalità nel costume attuale: il diritto alla genitorialità, all'eutanasia, all'uso delle droghe, ecc. sono solo alcuni esempi tra molti. Il concetto di diritto, quindi, in questa accezione, perde il suo significato giuridico ed è svincolato dalla complementarità con la nozione di dovere: diventa una mera rivendicazione di desiderio. Ora, se ci chiediamo chi, nella nostra società, rappresenta questa figura dell'individuo desiderante, che si ritiene giustificato dal suo stesso desiderio a cercare e a rivendicare il soddisfacimento di esso, non è difficile rispondere che si tratta del "consumatore". Ma nella società del capitalismo realizzato il consumatore non è soggetto, bensì oggetto del sistema degli scambi, è ciò su cui tale sistema opera con i suoi mezzi di persuasione per mantenere attivo e agile il flusso degli scambi. Dunque l'individuo nella società postmoderna non è soggetto, ma oggetto, e la sua apparente solida identità è in realtà unicamente una risorsa quanto mai mutevole e modificabile a piacere del sistema anonimo degli scambi.

Liberato quindi il campo dalla possibile obiezione dell'individualismo, riprendiamo la questione della possibilità di proporre un progetto umanistico nella cultura postmoderna del soggetto infranto.

L'identità del soggetto, la coerenza delle sue esperienze e dei suoi comportamenti, l'integrazione delle sue intenzioni e delle sue caratteristiche in un "carattere" solidamente formato, sono temi che hanno avuto un significato indubbiamente rilevante nel corso della cultura occidentale, in tutti i campi: gnoseologico, psicologico, etico, artistico, sociale, pedagogico, politico. Esse sono state però anche oggetto di assolutizzazioni e di perversioni che, soprattutto con l'involuzione della cultura borghese, nel '800 e all'inizio del '900, hanno svuotato queste idee del loro significato originario e le hanno trasformate in apparenze spesso ipocrite e inumane. Per questo la critica antimoderna si è applicata con vigore allo smascheramento e alla distruzione di queste illusioni, ormai false e fuorvianti. E' perciò un vantaggio indiscutibile per noi che viviamo nella cultura postmoderna poter vivere, pensare e agire ormai emancipati dalla gabbia riduttiva e soffocante dell'illusione di un soggetto falsamente identico a se stesso e ipocritamente governato da una coscienza, somma istanza di giudizio su di sé, mortalmente malata di narcisismo e di autoreferenzialità. Poiché ho trattato

precedentemente questo tema, mi limito qui a qualche considerazione unicamente sulla questione in argomento: se e come sia possibile una proposta umanistica nella cultura del soggetto dissolto e infranto.

Se, come ho detto, l'illusione del soggetto identico e armonicamente formato, coerente nelle sue esperienze di vita e determinato a una linea di condotta etica univoca e sicura da ogni oscillazione è definitivamente tramontata, ciò non significa però che l'ideale plurisecolare dell'unità dell'io, della sua formazione orientata ad una piena realizzazione dei suoi significati e delle sue potenzialità di senso abbia perso anch'esso il suo valore. Semplicemente si deve riconoscere che non si può né si deve illudersi che questo ideale sia il risultato sicuro e già definito di un progetto né, tanto meno, un possesso già realizzato. Il soggetto è consapevole della propria dispersione, riconosce le differenze, non solo nei rapporti interpersonali e sociali, ma come struttura costitutiva della propria soggettività stessa, e nella molteplicità e aleatorietà delle esperienze e delle azioni riconosce non una dissipazione negativa, ma, al contrario, una ricchezza e una varietà che lo costituiscono positivamente. Ciò comporta, non solo il rifiuto di ogni illusione di possedere un'identità compiuta o da compiersi, ma anche la rinuncia a predeterminare il fine e la destinazione di questo vagare svagato. Il soggetto infranto e nomade erra senza un fine determinato, senza una forma definita da perseguire, ma in continua ricerca, pur senza sapere cosa sta cercando. Questo ricercare (e intendo qui il termine soprattutto nel suo significato musicale) ciò che non c'è è quanto già in altri luoghi ho indicato come la *Sehnsucht* lirica, la presenza dell'assenza che guida l'amante verso l'amata. La fedeltà dell'uomo a se stesso, alla propria verità, non consiste dunque nella riduttiva selezione delle proprie esperienze e delle proprie intenzioni in nome di un'identità che non esiste e che egli non può né scorgere né tanto meno costruire, ma piuttosto nel vivere e nel volere pienamente la propria condizione di viandante, perseguendo tutte le vie che gli promettono un senso, consapevole della loro multiformità incoerente, ma anche anelante alla forma armonica di sé, che gli è presente sempre e solo come assente.

Ciò che intendo qui mostrare è che questa situazione umana, non solo non è inconciliabile con una proposta umanistica, ma ne è piuttosto una condizione necessaria. Se, come abbiamo visto, rinunciamo ad ogni concezione dell'umanesimo fondata su una definizione determinata *a priori* dell'uomo e intendiamo un umanesimo come perseguimento degli attributi dell'umano; se l'unico presupposto di questa ricerca è la libertà delle nostre scelte, cioè l'indeterminazione, la determinabilità e la facoltà di autodeterminarsi, e, per il resto, non ci è noto, né sicuro, né garantito, dove questa libertà ci conduce; se, d'altra parte, queste stelle dell'umano costituiscono un affidabile orientamento, un trascendentale regolativo che ci

permette di seguire le tracce di ciò che è assente; allora l'umanesimo degli attributi che qui propongo, non solo non esclude questo soggetto infranto e nomade, ma lo riconosce precisamente come l'unico protagonista verace della ricerca che in esso viene proposta. Ciò va inteso in senso costitutivo e non solo come una condizione di passaggio. Il vagare senza meta del soggetto, il suo disperdersi per vie che non si incontrano, la condizione infranta del suo cuore e l'aleatorietà delle sue esperienze, non sono solo un passaggio obbligato per uscire dopo breve tempo alla luce sfolgorante della certezza e dell'identità, ma uno stato permanente della sua esistenza, una modalità costitutiva del suo essere: per usare le espressioni di Pico della Mirandola, sono la condizione permanente del "camaleonte", del "Proteo" che noi siamo¹⁵⁰. Come ho notato più sopra¹⁵¹, la domanda "cos'è l'uomo?" non è lo stimolo per trovare quanto prima una risposta, ma piuttosto è essa stessa la via, o la molteplicità sempre differente delle vie, che l'uomo percorre in un *in fieri* mai compiuto e indefinito. La *Sehnsucht* della forma, quindi anche della propria forma, lo orienta verso un orizzonte che sempre si sposta, perché le nostre esperienze, le nostre scelte e le nostre azioni sono capaci di spostarlo *plus ultra*. Solo la fede religiosa ci permette di dare a questa *Sehnsucht*, di per sé valida e ricca di senso, il carattere di una fiducia e di una speranza. Non già una speranza nel raggiungimento della meta, ma una speranza orante nel farsi presente dell'assente, che donerà all'uomo la forma che egli va producendo nel suo errare. Il Salmo 51 (v. 19b) descrive veracemente la condizione dell'uomo: "Un cuore infranto e umiliato, o Dio, tu non disprezzi" e affida alla speranza orante il compimento di essa: "Un cuore puro crea per me, o Dio" (v. 12a).

Ciò che si è detto fino a qui pone già anche gli elementi essenziali per affrontare la questione della teleologia, cioè della storia. Come è noto, nel suo libro del 1979, *La condition postmoderne*, Jean- François Lyotard ha posto in rilievo la fine delle grandi narrazioni, che hanno guidato l'epoca moderna. Dopo di lui e insieme a lui tanti altri autori hanno riconosciuto in questo dato innegabile una condizione importante della postmodernità. Il disincanto dell'uomo postmoderno gli rende ormai impossibile credere in una teleologia necessaria o comunque garantita, che muova il senso della storia verso un suo fine o destino ineluttabile, sia esso la realizzazione, dello spirito, dell'idea o della scienza. La fine della teleologia, in qualunque sua forma, sembra comportare anche la fine della storia. Ciò è rilevante per il tema dell'umanesimo, poiché, se dobbiamo prendere atto del fine della teleologia in generale, allora ciò deve valere anche per la narrazione husserliana di una

¹⁵⁰ Cfr. *supra*, p.257 Word

¹⁵¹ Cfr. *supra*, pp.258s. Word

storia orientata alla realizzazione dell'umanità come destino, di una "entelechia" "innata", immanente allo sviluppo dello spirito europeo, cioè umano, "verso cui tende di nascosto (...) il divenire spirituale nel suo complesso"¹⁵².

Si deve però porre la questione se la fine della teleologia come principio metafisico, *a priori* fondativo dello sviluppo dell'umanità verso il suo fine necessario, comporti per ciò stesso la fine della storia. Infatti, abbandonata una volta per tutte l'illusione di un destino teleologico, che guida le vicende umane a un fine sicuro, non si è necessariamente obbligati a ritenere che ciò che rimane sia unicamente il caos dei fatti bruti e l'assoluta mancanza di senso delle vicende umane. Ciò, d'altra parte, significherebbe accettare un assoluto alternativo a quello storico, cieco e anonimo: una natura onnipotente, nella quale le vicende umane non sarebbero altro che microscopici e irrilevanti fenomeni, assorbiti nell'ottuso magma del divenire. Tale prospettiva non è assente nella cultura postmoderna, essa è anzi l'implicazione inevitabile e nefasta di un'influente mentalità tecnologica, che spegne ogni speranza ed ogni progettualità nella fede superstiziosa nell'ineluttabilità del cosiddetto progresso tecnologico, vissuto come il fato cieco di una vera e propria "seconda natura".

Tentando un approccio più meditato alla situazione della cultura postmoderna e della fine della teleologia moderna, dobbiamo innanzitutto rilevare che anche oggi, come sempre è stato, gli uomini narrano storie e che esse sono tali appunto perché sono dotate di un senso. Da sempre gli uomini hanno narrato storie, che certo sono racconti di avvenimenti, cioè di eventi, agiti o subiti da uomini, di eventi determinati o condizionati dalle loro libere scelte, oppure di fatti passivamente vissuti. Ma perché tali eventi diventassero storie, potessero essere narrati come storie, è sempre stato necessario che fossero vissuti, interpretati e presentati come manifestazioni di un senso. Certo, il senso di una storia non è necessariamente un insegnamento morale, come volevano i raccoglitori di favole del '700, che, ligi a questa prospettiva decisamente troppo angusta, aggiungevano in conclusione di storie anche antiche e mitiche una maldestra morale, che le riconducesse agli schemi sicuri dell'etichetta generalmente condivisa. Resta però il fatto che una storia senza senso non può essere narrata. Il senso è certamente aperto e continuamente cangiante, poiché risulta dalle molteplici e varie intenzioni di coloro che raccontano l'esperienza vissuta, da coloro che la ascoltano e la ripetono, dalla comunità indeterminata di coloro che la ascoltano. Ma il potere di verità delle storie non viene indebolito, al contrario, viene rafforzato da questo continuo

¹⁵² Cfr. E. HUSSERL, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, cit., pp.320s.; tr. it. cit., pp.333s.

arricchirsi del suo senso.

Vi è dunque indubbiamente un senso *delle storie*, che per sussistere e per essere tramandato, non deve necessariamente essere ricondotto ad un unico senso universale e necessario *della storia*. E' un aspetto indubbiamente positivo della cultura postmoderna la consapevolezza della necessità, che è però anche una preziosa possibilità, di vivere e narrare storie, molteplici e differenti, certamente non eterne, anzi mutevoli ed evanescenti, nella ricchezza delle loro differenze, senza ridurle all'identità astratta di un senso predeterminato. La libertà radicale dell'uomo, che produce il proprio senso attraverso l'infinità delle sue storie, non è preordinata ad alcun senso univoco e garantito. La storia si risolve così nella molteplicità e nella differenza delle storie narrate, ognuna delle quali porta in sé un senso.

Questa prospettiva, tuttavia, si risolverebbe paradossalmente nell'indifferenza del senso e quindi nella caoticità della "seconda natura", se non vi fosse un qualche criterio che orienta la narrazione delle storie e la selezione di esse in base al senso di cui sono portatrici. Non un principio determinante che organizza le narrazioni nella gabbia di un sistema predefinito, ma anche in questo caso un'idea regolativa, che le seleziona nella memoria e nella tradizione. Tale idea regolativa è appunto l'idea dell'umanità, non intesa come determinazione sostantiva, ma come il complesso degli attributi dell'umano e dell'inumano. Le storie che viviamo e che ci tramandiamo narrano di ciò che è umano e di ciò che è disumano: questo le rende interessanti per noi, per questo esse vengono sempre nuovamente narrate dagli uni agli altri.

In questo modo le storie si tramandano nella loro molteplicità e nelle loro differenze, non costituiscono un solido e monolitico progresso verso un fine, ma tramandano ognuna il proprio senso, in una rete di narrazioni, che procedono indipendenti, talvolta si incontrano, si incrociano, si riuniscono o si innestano l'una sull'altra. L'orizzonte regolativo dell'umanità non è altro che la *Sehnsucht* di una forma comune, l'umano, che in ognuna di esse è presente come ciò di cui la narrazione segue le tracce. Solo la fede religiosa permette all'uomo la fiducia e la speranza che la varietà e la caducità di queste innumerevoli storie abbia un'unità e una stabilità nel cuore di Dio e possa un giorno essere manifestata anche agli uomini. Ma nell'ottimismo di questa speranza o anche senza di esso, le storie narrate incessantemente dagli uomini producono il loro senso e allo stesso tempo formano i narratori e gli ascoltatori nella direzione in cui tutti queste produzioni di senso conducono.

Se l'orizzonte regolativo di queste storie è la *Sehnsucht* della loro forma comune, dell'umanità, la loro condizione di credibilità è lo humour. E' necessario cioè che le storie siano credibili, nel narrare le vicende molteplici dell'umano. Perché lo siano è necessario che coloro che narrano, così come

coloro che ascoltano, siano capaci di scorgere nelle povere e caduche vicende raccontate la presenza effettiva, nel significato di reale e di efficace, di quell'umano che in esse, pur in modo defettivo e incerto, si viene producendo. L'uomo, nel suo significato universale "è vuoto e bianco", come dice Serres¹⁵³, ma il bianco, che non è assenza, ma pienezza indifferenziata di tutti i colori, noi lo possiamo manifestare, infranto e rifratto, nei mille colori delle storie che narriamo, sapendo, pur senza poterlo vedere, che l'insieme di tutte le storie possibili costituisce riunito il bianco che l'uomo è.

Poiché abbiamo più sopra indicato la pace come l'armonia compiuta di tutte le unilateralità, come ciò che ispira la *Sehnsucht* dell'animo umano, dobbiamo anche integrare questo tema con il necessario complemento dello humour, cioè della capacità di riconoscere nelle realizzazioni parziali e imperfette dell'umano l'effettiva presenza di quell'ideale, assente nella sua compiutezza, la sua efficacia nel produrre senso e storia. Il sublime e lo humour sono certamente entrambi parti integranti e complementari dell'umanità, ma in un certo senso in essa vi è il primato dello humour, perché senza la capacità di scorgere e di apprezzare con benevolenza, al di là di ogni giudizio, il senso dell'umano nelle vicende e nelle narrazioni disparate e caduche degli uomini, ci verrebbe meno la traccia della pace a cui aspiriamo: con tale attitudine, invece, siamo in grado di procedere nel nostro errare insicuro e precario, sorretti dalla gioia e dalla consolazione che l'umano già ora ci offre. Sapientemente nella *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* Cohen sottolinea l'importanza di questo tema: "E' certo un miracolo che l'ebreo, nelle sofferenze che attraversano la sua vita storica, abbia sempre saputo mantenere una tale imperturbabilità, un tale verace *humour*, senza i quali egli non avrebbe potuto risollevarsi sempre di nuovo dalle più profonde umiliazioni ad altezze superbe. Questo miracolo lo hanno effettuato per lui le sue feste. Il Sabato e nei giorni di festa la gioia dominava il ghetto, per quanto la sofferenza avesse amareggiato la settimana. La gioia per la festa era un dovere religioso e divenne così un'incrollabile forza vitale nella coscienza ebraica (...). La pace dello *humour* ha esclamato sugli uomini del ghetto, come un tempo fece Isaia: 'Consolate, consolate il mio popolo!'"¹⁵⁴.

Se dunque non possiamo più credere in una "storia dell'umanità", che procede sicura e garantita verso il proprio fine, possiamo però vivere e narrare sempre nuovamente "storie di umanità", nelle quali la nostra umanità effettivamente si produce, pur nella fragilità e nell'imperfezione.

¹⁵³ M. SERRES, *Genèse*, Grasset, Paris 1985, p.84; tr. it. di G. Polizzi, *Il Melangolo*, Genova 1988, p.126.

¹⁵⁴ H. COHEN, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, cit., pp.529s.; tr. it. cit., pp.636s. La citazione è da Is 40,1.

“E Dio disse: ‘Facciamo l’uomo’”. Perché il Signore Dio, unico e onnipotente, parla al plurale? Perché il Signore Dio, dopo aver modellato Adamo dalla polvere della terra e avergli soffiato nelle narici lo spirito della vita, si rivolse a lui e gli disse: “Adamo, io ti ho creato, ora, se tu vuoi, io e te insieme faremo di te l’uomo”.

Ewig...ewig...