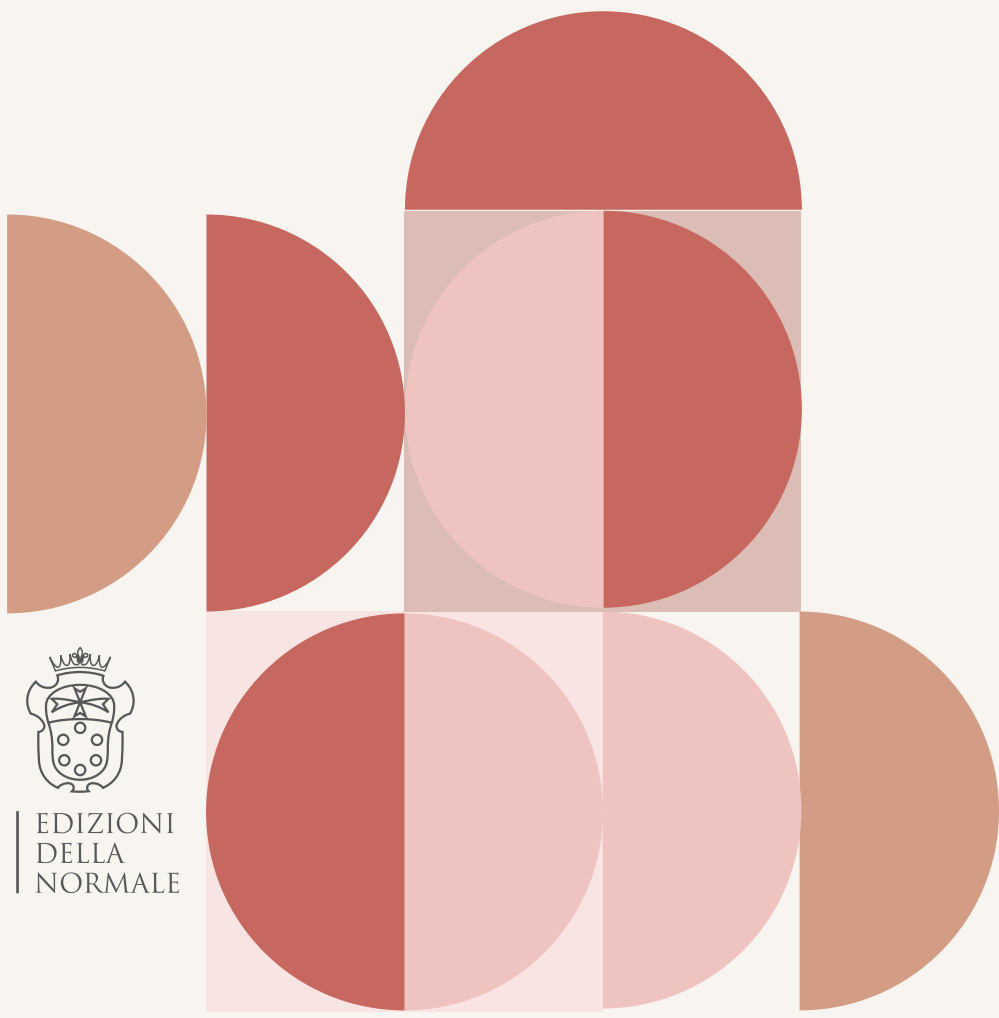


Alberto Gajano

Scritti
(1964-2021)



EDIZIONI
DELLA
NORMALE



Alberto Gajano

Scritti (1964-2021)

a cura di
Emanuela Scribano



EDIZIONI
DELLA
NORMALE

© 2026 Edizioni della Normale | Scuola Normale Superiore (per la presente edizione)



Opera distribuita con licenza Creative Commons Attribuzione – Non commerciale – Condividi allo stesso modo 4.0 Internazionale (CC BY-NC-SA 4.0).

Integralmente disponibile in formato pdf *open access*: <https://edizioni.sns.it/>

Prima edizione: maggio 2026

ISBN 978-88-7642-825-8 (online)

ISBN 978-88-7642-824-1 (print)

DOI <https://doi.org/10.2422/978-88-7642-825-8>

Indice

Introduzione	7
EMANUELA SCRIBANO	

PARTE PRIMA SULLA FILOSOFIA ANTICA E MEDIEVALE

1.	La virtù come potenza nel libro I della <i>Repubblica</i> di Platone	17
2.	Sulla causa nel <i>Fedone</i> platonico	45
3.	Il problema della metafisica come scienza nel Commento di s. Tommaso d'Aquino alla <i>Metafisica</i> di Aristotele	89

PARTE SECONDA SULLA FILOSOFIA MODERNA

4.	<i>Doctrina et disciplina</i> : unità delle scienze e autonomia della ragione delle <i>Regulae</i> di Descartes	123
5.	Enseigner et apprendre chez Descartes: la connaissance des principes dans les <i>Regulae ad directionem ingenii</i> et la <i>Recherche de la vérité</i>	165

PARTE TERZA SULLA FILOSOFIA CONTEMPORANEA

6.	Psicanalisi e fenomenologia nel saggio su Freud di P. Ricœur	195
7.	Le ambiguità della dialettica: la teoria critica della società di Jürgen Habermas. I. Il concetto di partecipazione politica	235
8.	Le ambiguità della dialettica: la teoria critica della società di Jürgen Habermas. II. L'opinione pubblica	263

PARTE QUARTA
PER I NOSTRI TEMPI E OLTRE

9. Crisi e trasformazioni del capitalismo: discussioni recenti 303
10. Cesare Luporini, un esempio per la sinistra oggi 323

Appendice

Luigi Scaravelli, Giorgio Colli e l'Università di Pisa
negli anni Cinquanta. Conversazione con Alberto Gajano 341

Bibliografia degli scritti di Alberto Gajano 351

Introduzione

I saggi che Alberto Gajano ha pubblicato dal 1964 al 2021, anno della sua scomparsa, sono sparsi in diverse sedi e spesso non sono facilmente reperibili. Riunendone qui alcuni tra quelli che abbiamo ritenuto più significativi, si è inteso dare testimonianza di un percorso di ricerca singolare. Infatti, se Gajano si è rifiutato – per temperamento prima ancora che per scelta – di diventare lo specialista di un autore o di un'epoca, i saggi che ha dedicato ai singoli autori – da Tommaso d'Aquino a Habermas – sono sempre estremamente puntuali sia per le analisi dei testi sia per la discussione della letteratura critica. Li abbiamo voluti raggruppare in aree cronologiche di pertinenza, anche se queste aree non coincidono con periodi della vita di studioso di Gajano, come si potrà meglio constatare dalla bibliografia annessa.

Alberto Gajano ha studiato a Pisa, ma si è laureato a Napoli nel 1958, con una tesi su Karl Barth. In realtà, a Pisa, Gajano si era iscritto a Fisica, evidentemente spinto dall'interesse per materie scientifiche, ma poi le sollecitazioni provenienti da quella che deve essergli sembrata la ricerca di una spiegazione ancor più profonda, o più ampia, della realtà, ha preso il sopravvento. In questo era stato determinante l'incontro con Luigi Scaravelli, così vividamente ricordato da Gajano nell'intervista che chiude questo volume, cui si era poi aggiunto l'intenso rapporto con Giorgio Colli. L'interesse per le discipline scientifiche non scomparirà però del tutto: tra il 1979 e il 1981, ormai già inserito nella carriera accademica, Gajano frequenta i corsi del primo biennio del Corso di laurea in matematica e, soprattutto, coltiva lungamente un importante rapporto personale e intellettuale con il grande fisico Nicola Cabibbo, la cui amicizia risale alla scuola media, che li vide compagni di classe a Roma.

Gajano ha mostrato precocemente le caratteristiche di fondo della sua vocazione di ricercatore: curiosità e inquietudine. Il suo perfezionamento, prima alla Scuola Normale Superiore di Pisa, poi a Friburgo, con una borsa di studio del Servizio Tedesco per lo Scambio Accademico (DAAD), registrava una svolta radicale di interessi rispetto alla

tesi di laurea: Gajano intendeva approfondire il pensiero di Leibniz. Ma forse, in questo caso, si trattava di riannodare le fila con un percorso interrotto e di riprendere le tematiche che lo avevano affascinato seguendo i corsi di Scaravelli. Negli anni dal 1961 al 1963 è all'Università di Monaco, stavolta per studiare il pensiero tomista, al quale dedicherà il saggio *Il problema della metafisica come scienza nel Commento di S. Tommaso d'Aquino alla Metafisica di Aristotele*, pubblicato nel 1964. Il rientro in Italia lo vede subito inserito nella carriera accademica: è assistente volontario presso la cattedra di Filosofia Morale della Facoltà di Magistero di Roma fino all'anno accademico 1971-72, un incarico che si affianca all'insegnamento di Storia e filosofia nei Licei. Il suo orizzonte di interessi si amplia ulteriormente: di nuovo a Monaco nel 1967, segue corsi di teologia politica e di esegesi biblica, spinto anche dalla sua fede cristiana; studia poi Hegel e la Scuola di Francoforte. Da cui i due testi dedicati a Habermas usciti nel 1972 sotto il titolo *Le ambiguità della dialettica: la teoria critica della società di Jürgen Habermas*. I: *Il concetto di partecipazione politica*. II: *L'opinione pubblica*. Incaricato di un corso di sociologia della conoscenza nella Facoltà di Magistero a Roma dal 1972 al 1979, le sue lezioni si incentrano su Hegel e Marx. Ne è testimonianza la monografia su Marx: *La dialettica della merce* (Napoli 1979).

Dopo aver ricoperto per un decennio l'incarico di assistente ordinario presso la cattedra di Filosofia della Facoltà di Magistero di Roma, dal 1983, fino al pensionamento, nel 2005, Gajano è professore associato di Storia della filosofia presso la Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Siena. Qui i corsi di Gajano spaziano da Platone a Kant, passando per Cartesio, e si proiettano sulle interpretazioni novecentesche del pensiero antico. Gajano non ha mai fatto lo stesso corso, non era capace di ripetersi, e nemmeno di pensare di aver raggiunto risultati che potessero considerarsi stabili. Gli studenti erano sollecitati e incoraggiati a riflettere, per dover poi constatare che il maestro aveva abbandonato il tema su cui li aveva attirati e sul quale sarebbe toccato a loro sfruttare in modo più sistematico le tante sollecitazioni ricevute. La produzione scientifica segue strettamente la riflessione riversata nei corsi: escono gli studi su Cartesio, Platone – riemerge qui il fascino subito a Pisa dall'insegnamento di Giorgio Colli –, senza che i precedenti interessi si spengano. Soprattutto emerge il costante impegno di intellettuale sul versante della politica: nuove ricerche riguardano gli sviluppi del pensiero marxista.

Il rapporto con Scaravelli, così determinante per la scelta di dedicarsi

alla ricerca filosofica, ha certamente contato anche nell'impostazione degli studi di Gajano. Nella già citata intervista che chiude questo volume si può leggere: «Un'eco di Scaravelli, della sua sfiducia nella possibilità che i problemi della filosofia trovassero soluzione, si avvertiva pure nel mio modo di analizzare il testo, in cui parte essenziale aveva la ricerca delle debolezze di esso. Ma non ero d'accordo con me stesso: al pessimismo di Scaravelli, che mi portavo dentro non del tutto consapevolmente, si opponeva in me la fiducia che i problemi filosofici potessero essere risolti». Questa tensione tra attenzione alle aporie e alle difficoltà interne di un testo, da un lato, e ricerca di un risultato certo e importante al di là dell'autore studiato, dall'altro, è avvertibile lungo l'arco della ricerca di Gajano.

Il saggio giovanile su Tommaso d'Aquino mette sotto osservazione le difficoltà intrinseche al progetto tomista di fornire una veste scientifica alla metafisica, difficoltà legate all'impostazione deduttiva della scienza. Tuttavia già in questo saggio affiora la convinzione che valga la pena affrontare molte difficoltà, anche se si rivelassero insormontabili, se l'obiettivo perseguito è la scoperta della struttura reale dell'essere. Pochi anni dopo Gajano affronta con piglio fortemente critico la Scuola di Francoforte, seguendo l'evoluzione di Habermas dal saggio del 1961, *Reflexionen über den Begriff der politischen Beteiligung* al saggio *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, dell'anno successivo. L'intervento di Gajano si sviluppa in due parti. Nella prima, l'analisi puntuale di Gajano mette in luce le tensioni irrisolte nel pensiero di Habermas, diviso tra una visione dello sviluppo sociale come negatore della democrazia e un'analisi che, al contrario, individua nell'attuale equilibrio tra società politica e società civile uno stadio nel processo di realizzazione della democrazia. Gajano vede in Habermas un radicale ribaltamento dell'analisi marxista e mostra tutto il suo fastidio nei confronti di una filosofia politica che, incapace di individuare una classe rivoluzionaria, sembra condannare all'immobilismo sociale. La seconda parte è dedicata al tentativo di Habermas di superare le difficoltà messe in luce da Gajano, un tentativo che prende sostanza nel saggio *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Qui, nell'analisi di Gajano, i due agenti teorici messi in gioco da Habermas per comprendere lo sviluppo sociale – ragione e potere – si rivelano in difficoltà nell'interpretare la storia della modernità come processo di emancipazione dell'umanità. Anche in questo caso, Gajano sottolinea come l'abbandono delle categorie marxiste non sia sostituito da categorie che siano più efficaci teoreticamente. L'analisi degli scritti di Habermas prende dunque la forma di impor-

tanti rilievi critici e, in sostanza, rivela tutta l'insoddisfazione per l'abbandono della chiave marxista di interpretazione della società. È evidente l'urgenza dell'impegno politico di Gajano, vivissimo negli anni in cui la sua attenzione si indirizza alla Scuola di Francoforte.

Se i saggi dedicati a Habermas lasciano trasparire l'impegno e la passione politica di Gajano, nel saggio dedicato a Ricœur, anch'esso ricco di spunti critici verso il filosofo francese, è evidente l'interesse per la psicoanalisi, che accompagnerà la riflessione di Gajano per tutta la vita, e il tormentato rapporto con il cristianesimo. Gajano vi discute il tentativo di Ricœur di trovare una via di recupero dell'ermeneutica religiosa all'interno dell'analisi freudiana.

Colli ha avuto certamente un ruolo determinante nello spostare gli interessi di Gajano sulla filosofia antica, ma forse anche nel dare spazio a quell'esigenza costruttiva che Gajano intendeva opporre alla ricerca delle aporie e delle difficoltà dei filosofi appresa da Scaravelli. Lo si vede in modo esemplare nei saggi dedicati a Platone, e segnatamente nella ricerca sul libro I della *Repubblica*. Notoriamente, il libro I segna un ritorno allo stile socratico, aporetico e polemico, apparentemente ormai superato da Platone, e assente nei libri successivi. Gajano intende mostrare come gli argomenti sviluppati nel libro I si propongano di approfondire la natura della giustizia e della virtù. Gajano, al di là delle interpretazioni di carattere storico e filologico cui il libro I della *Repubblica* è stato sottoposto e delle quali riconosce la pertinenza e la fecondità, valorizza lo spirito della proposta platonica: «ritengo [...] che possa avere un valore per la ricerca filosofica attuale studiare un pensiero che attribuisce un carattere oggettivo al bene, a partire dalla ricerca di un utile non misurato sulle contingenze storiche, sociali e individuali, che non separa una facoltà teoretica da una facoltà pratica, il sapere dalla decisione, considerando la giustizia una forma di azione fondata sul sapere, e che si interroga sulla natura di questo sapere, non riducendolo alla semplice ricerca di mezzi per scopi predeterminati, e non si nasconde il problema del possibile uso del sapere a fini negativi per la vita umana» (pp. 42-3).

Come era accaduto fin dal saggio su Tommaso d'Aquino, affiora una esigenza profonda: la filosofia deve aderire alla realtà, e, nel caso di Platone, può e deve portare un contributo alla riflessione etica.

La parentesi cartesiana può sembrare una interruzione di questo percorso segnato, da un lato, dalla ricerca delle aporie dei filosofi, e dall'altro da motivazioni che affondano nelle convinzioni e negli ideali personali dello studioso. Stavolta Gajano non ricerca difficoltà o apo-

rie, ma è interessato a ricostruire il senso della proposta metodologica cartesiana in scritti incompiuti come le *Regulae* e la *Recherche de la vérité*. L'interesse di Gajano è focalizzato sui risultati oggettivi dell'indagine storico-filosofica, e la proposta di Cartesio non sembra presentare aporie o imboccare strade senza uscita. Nel saggio dedicato alle *Regulae* Gajano mette al centro dell'attenzione la classica questione del metodo. Affrontare il problema dell'avanzamento del sapere attraverso la questione del metodo, come accade in Cartesio, è sembrato a molti studiosi del secolo scorso un modo per costruire la scienza su una impostazione artificialista: è la mente umana che costruisce le regole attraverso le quali un procedimento può meritare la qualifica di scientificità. In questo modo, una scienza tutta volta a contrastare una visione antropocentrica della natura e del mondo, quale quella cartesiana, avrebbe costruito un modello di scienza per definizione antropocentrico, perché artificiale e a misura della mente umana. Incentrare la scienza sul metodo, poi, rivelerebbe un'altra caratteristica di fondo della scienza moderna, ossia il suo carattere idealista, chiuso nei confini della mente umana e in fondo disinteressato al mondo delle cose. La battaglia cartesiana contro Aristotele, se vinta, avrebbe quindi un costo assai elevato: la rinuncia al mondo. Questa interpretazione del metodo cartesiano e dei suoi esiti sembra dotata di una sua plausibilità. In fondo, non è il *cogito* cartesiano che ha fondato l'idealismo moderno, e non è il metodo una via per porre una barriera tra la mente e il mondo e costruire una scienza indipendente dalle cose? Non è stato Cartesio il primo a mettere in rilievo l'estrema difficoltà di recuperare il mondo a partire dal soggetto pensante? Contro l'interpretazione idealistica della ricerca metodologica cartesiana nelle *Regulae*, Gajano si impegna a mostrare che il metodo cartesiano si propone invece di raggiungere gli oggetti concreti, il mondo reale. In fondo Cartesio riprende con altri strumenti il progetto così irto di difficoltà che Gajano aveva individuato in Tommaso d'Aquino.

La questione del carattere artificiale del metodo torna nel saggio cartesiano incentrato sulla *Recherche de la vérité*. EmblematICA l'interpretazione data da Gajano della valorizzazione della matematica e della geometria, il cui privilegio consiste nell'avere «un oggetto così puro e semplice, che esse non presuppongono niente che l'esperienza abbia reso incerto». Ma «puro» – sostiene Gajano – «non deve essere inteso come astratto dalla materia, ma come privo di tutto quello che sia estraneo o di un altro genere» rispetto al proprio oggetto. Così «semplice» vuol dire «facile per il nostro intelletto» (p. 167). Quindi, se è la

mente che stabilisce il criterio di scientificità, non è la mente che si dà il proprio oggetto, ma è il mondo che lo impone. Stavolta le aporie e le difficoltà non sono di Cartesio ma degli interpreti che ne vogliono fare un pensatore idealista.

A ben vedere, quindi, anche nei saggi dedicati a Cartesio è un valore che affiora e si impone attraverso l'analisi storico-filosofica: l'interesse della metodologia di Cartesio è individuato nel suo indirizzarsi al mondo reale. Lo storico della filosofia può ancora una volta dare spazio ai propri valori, quando questi sono anche i valori dell'autore studiato: esperire la possibilità di una ermeneutica della religione; valorizzare gli argomenti in favore dell'oggettività della giustizia; interessarsi alla scienza della realtà sensibile.

La necessità di innestare una dimensione politica nell'analisi filosofica permea di sé i saggi apertamente di politica militante, come lo studio nel quale Gajano utilizza la militanza filosofico-politica di Cesare Luporini per istituire un parallelo tra la situazione italiana degli inizi del secolo XXI e quella degli anni che avevano visto la fondazione della rivista «Società», il cui primo numero esce nel 1945, e che, nella lettura di Gajano, si erano trovati ad affrontare analoghi problemi di ricostruzione morale, materiale e intellettuale. Luporini viene citato come un esempio. Di questo politico-pensatore Gajano ricorda l'impegno filosofico, il suo rapporto con il pensiero di Marx ma anche con l'esistenzialismo, e la convinzione che la filosofia abbia uno spessore politico capace di dire qualcosa sul mondo che si vorrebbe costruire. Il saggio si conclude con parole amare dello stesso Luporini, di fronte al superamento del Partito comunista italiano proposto da Achille Occhetto nel 1989. Parole evidentemente condivise da Gajano, che le riporta senza commentarle, a sigillo di una inadeguatezza delle proposte politiche attuali di fonte a una ricostruzione auspicata ed evidentemente priva di una credibile impostazione politica capace di realizzarla.

Gli scritti di Gajano rivelano tutti scelte di valori filosofici: la scienza, la giustizia, la coerenza politica. Invito il lettore che ha trovato stimolante l'intreccio di filosofia ed esperienze di vita e valori che caratterizza il percorso intellettuale di Alberto Gajano a leggere lo studio dedicato alla poesia *Le cygne* di Baudelaire, *Strano e fatale mito. Il cigno di Baudelaire a fronte della tradizione platonica*, edito nel 2015 per ETS. Ci ritroverà di nuovo Platone: Baudelaire è nemico di Platone nel rifiutare ogni finalità educativa della poesia, e tuttavia è suo erede nell'aspirazione a una Bellezza superiore. Ma, soprattutto, il lettore ritroverà quel legame tra ricerca filosofica e vita che era l'aspirazione di fondo

di Gajano. Il cigno disperatamente alla ricerca dell'acqua di cui è stato privato, la negra orfana degli alberi di cocco dell'Africa, Andromaca vedova senza speranza, i vinti, i marinai abbandonati e «i tanti altri ancora», sulla cui identità Gajano si interroga, tutti simboli della perdita, del rimpianto e della sconfitta, sono, alla conclusione della ricerca di Gajano, ancora la traccia evidente della sua attenzione per la parte dolente dell'umanità, che era poi stata la molla inesauribile della sua passione politica e forse anche della sua apertura religiosa.

EMANUELA SCRIBANO

Ringrazio la famiglia di Alberto Gajano per aver patrocinato questa raccolta di saggi e per la fiducia accordatami nel chiedermene la cura. Un vivo ringraziamento rivolgo anche al professor Carlo Ginzburg per averne caldeggiato la pubblicazione presso le Edizioni della Scuola Normale e alla dottoressa Camilla Monaco per l'attenta redazione dei testi.

Parte prima

SULLA FILOSOFIA
ANTICA E
MEDIEVALE

La virtù come potenza nel libro I della *Repubblica* di Platone*

Il libro I della *Repubblica* è un 'proemio'¹ sottile e complesso che, intrecciando livelli diversi di discorso, ha suscitato interpretazioni discordi. Chiaro è il livello più appariscente della critica di Socrate contro la tradizionale nozione di giustizia – «dare a ognuno il dovuto» –, interpretata da Polemarco come «far bene agli amici e male ai nemici», e contro la concezione di origine sofistica sostenuta da Trasimaco, per la quale ciò che è giusto si definisce in relazione alla legge e ai rapporti di potere nelle società, e risulta esser l'utile di chi detiene il potere. Chiaro è pure l'intento di introdurre a problemi e difficoltà affrontati nei libri successivi, a cominciare dallo schema che è alla base della costruzione dell'intera opera: definire la giustizia al fine di giudicare se essa sia un bene, per l'individuo e per la città, secondo la profonda convinzione di Socrate, cioè se comporti un modo ottimo di operare e di essere, un genere di vita superiore alla vita ingiusta, e se renda felici le città e gli individui che la posseggano. Le controversie fra gli interpreti sono sorte per il fatto che, mentre gli altri libri hanno caratteristiche ritenute proprie di un dialogo della maturità di Platone, il libro I esibisce tratti considerati tipici della prima fase, socratica, della sua produzione². Non risolve il problema l'ipotesi di una composizio-

* Ringrazio G. Cambiano, C. Ginzburg, F. Li Vigni, S. Nannini, E. Scribano per le osservazioni che hanno fatto alla prima stesura di questo scritto, e M. Vegetti, che ha messo a mia disposizione il lavoro che insieme ai suoi collaboratori veniva producendo sui primi libri della *Repubblica*.

¹ L'espressione è di Socrate all'inizio del II libro (357a). Cfr. KAHN 1993, pp. 131-42: «La densità delle allusioni anticipatorie ne fa un genuino preludio nel quale i maggiori temi sono brevemente esplorati» (p. 140).

² Vegetti cita «l'ambientazione, che rappresenta splendidamente la polifonia sociale e culturale dell'Atene del V secolo, il procedimento confutatorio e la conclusione parzialmente aporetica; l'insistito riferimento di Socrate al paradigma delle *téchnai*» (cfr. VEGETTI 1998, vol. I, libro I, p. 15). Per una rapida rassegna della di-

ne giovanile autonoma di esso, giacché le numerose allusioni a temi trattati nei libri successivi indicano che il presunto dialogo giovanile sarebbe comunque stato rifiuto nel più ampio progetto della maturità. Il problema è dunque perché Platone decise di aprire la *Repubblica* con un libro di tipo socratico. Seguendo Giannantoni, Vegetti afferma che

Platone avrebbe deciso di rivisitare ancora una volta lo stile socratico per mostrarne l'efficacia ma anche le carenze teoriche, e dunque per prenderne definitivamente congedo [...] L'*élenchos* mantiene la sua efficacia nel mettere a fuoco un problema cruciale come quello della giustizia, e nel confutare le concezioni implicite nella morale diffusa, che vengono formulate da Cefalo e Polemarco.

Invece, per la confutazione di «posizioni come quelle di Trasimaco, che appartengono al livello più avanzato del pensiero politico fra V e IV secolo», esso risulterebbe inadeguato, principalmente perché a base della confutazione Socrate poneva l'analogia fra virtù e *téchne*, e perché non considerava adeguatamente la dimensione politica del problema della giustizia. La «relativa debolezza delle confutazioni socratiche» nel libro I potrebbe essere intenzionale, mirante a mostrare che le posizioni socratiche «richiedono il "soccorso" di ulteriori fondazioni teoriche, secondo la nota tesi di Szlezák»³.

Anche chi come Kahn dà al problema una diversa risposta⁴ – che Platone volesse mostrare che la *Repubblica* offre la soluzione di molti dei problemi sollevati ma non risolti nei precedenti dialoghi, ricreandone vividamente le discussioni come sfondo e contesto per rinnovare, sulla base delle acquisizioni teoriche da essi preparate, la difesa, non completamente riuscita nel *Gorgia*, contro lo scetticismo morale e l'immoralismo –, invoca le differenze fra il libro I, aporetico, di tono animato e spesso polemico, e gli altri libri della *Repubblica*, più dogmatici e didattici, e le somiglianze di tematica, di modi di argomentare, di dottrina, del libro I con quegli altri dialoghi⁵. Kahn insiste sul carattere

scussione che dall'Ottocento si è sviluppata sui libro I cfr. KAHN 1993, pp. 131-6; e VEGETTI 1998, vol. I, pp. 15 sgg.

³ Ivi, pp. 15-21, 30. Il riferimento è a GIANNANTONI 1957, pp. 123-45, e a SZLEZÁK 1988.

⁴ Cfr. KAHN 1993, che si contrappone in particolare a REEVE 1988, e IRWIN 1977.

⁵ KAHN 1993, pp. 132-6.

aporetico, facendo notare in particolare che la dichiarazione di Socrate alla fine del libro I – poiché ne ha interrotto la ricerca, non sa cos'è il giusto e tanto meno può sapere se è una virtù e se chi lo possiede è felice o infelice –, richiama la conclusione del *Protagora* e il tema centrale del *Menone* che non si può sapere se la virtù sia insegnabile se non si sa cos'è la virtù. Al tempo stesso Kahn mette in luce come questi problemi e gli altri discussi nei dialoghi precedenti⁶ trovino soluzione nei libri della *Repubblica* successivi al primo e come siano numerosi i passi del libro I che preparano quelle soluzioni, o che in generale anticipano temi dei libri successivi, secondo il modo di composizione prolettico di cui si sarebbe deliberatamente servito Platone per preparare le sue soluzioni⁷.

I due indirizzi concordano dunque largamente sul fatto che, se il libro I si presenta come un dialogo socratico, ciò è dovuto al progetto unitario della *Repubblica*, ma si dividono perché per l'uno esso avrebbe principalmente il fine di mostrare i limiti del pensiero socratico in vista del passaggio alle dottrine del pensiero maturo, e/o alla dimensione politica e a un grande e compiuto programma di riforma della vita associata e individuale⁸, per l'altro di mostrare la continuità delle nuove dottrine con la precedente scepsi. Così gli uni suppongono un'intenzionale debolezza delle confutazioni, gli altri sottolineano l'aporeticità, a partire dalla dichiarazione finale d'ignoranza per non aver seguito il corretto metodo, assegnandole la funzione metodica di persuadere il lettore della propria ignoranza affinché si volga alla ricerca e faccia sue le difficoltà di una risposta soddisfacente alle complesse questioni che si riferiscono alla giustizia, sì da ritrovare quasi da sé quella soluzione⁹; e sottolineano in modo particolare che alla discussione delle difficoltà s'intreccia l'anticipazione dei principali concetti usati nei libri successivi per risolverle, secondo il modo di composizione prolettica documentato da Kahn¹⁰.

⁶ Kahn pensa in particolare ai «dialoghi della definizione» (*Lachete*, *Carmide*, *Eutifrone*), al *Protagora* e al *Menone* (ivi, pp. 134-5).

⁷ Ivi, pp. 136-42.

⁸ Vedi la rispettiva sottolineatura in IRWIN 1977, pp. 177-8, e in VEGETTI 1998, vol. I, p. 18.

⁹ Cfr. TRABATTONI 1999, rec. di KAHN 1996 (di cui cfr., per la funzione dell'aporia, le pp. 95-100).

¹⁰ KAHN 1993. Cfr. anche WARREN 1989, che asserisce che gli argomenti non

Tratterò qui due temi per i quali si dà una significativa anticipazione. Il primo è quello della giustizia (e della *areté*, dell'eccellenza o 'virtù') come *dýnamis*, capacità, potenza di operare in modo perfetto: è la concezione proposta da Socrate nel libro I attraverso molteplici confronti fra la giustizia e le *téchnai*, destinata a svilupparsi nei libri successivi fino a culminare nella sapienza dei filosofi governanti. Il tema sta sotto il segno di Cambiano, che ha mostrato che la riflessione sulle tecniche e sul lavoro è connessa agli aspetti più importanti del pensiero platonico, incluse le dottrine più 'nobili'¹¹. Cambiano, com'è noto, ha analizzato l'acuta discussione sulle tecniche in cui si inserisce Platone e il modo come i primi dialoghi le trattano¹², sostenendo che esse vi «appaiono il modello epistemologico per eccellenza [...] l'esemplificazione di cosa significhi 'sapere'»; il riferimento ad esse spiegherebbe la genesi e il significato della tesi che la virtù è scienza, presupposta all'interrogarsi di Socrate sul perché mentre si sa a chi rivolgersi se si vuol apprendere una tecnica artigianale, «si ignora da chi andare quando si vuole apprendere i valori autentici della vita etico-politica»¹³. Lo studioso ha ricostruito poi la riflessione platonica sui limiti delle tecniche e la proposta di disciplinamento politico di esse, gradualmente sviluppata nei dialoghi¹⁴. Essenziale è tuttavia che nella *Repubblica*, a partire dal libro

mirano solo a convincere Trasimaco, ma anche «a portare un lettore a capire cosa Platone crede vero, sulla giustizia e sul mondo in generale» (p. 101). Polemizzando specialmente con VLASTOS 1991, che aveva affermato che nel libro I Socrate sostiene una filosofia incompatibile con la filosofia sostenuta nei libri successivi (pp. 248-51), AUNE 1997, pp. 291-2, trova importanti elementi di connessione fra il libro I e i successivi, argomentando persuasivamente che Socrate «consegue il suo risultato negativo (che Trasimaco è in errore sulla giustizia e sul suo valore) soltanto sviluppando una veduta positiva della giustizia» (p. 299). Aune sembra tuttavia sottovalutare gli aspetti socratici del libro I, con il risultato di trovare «implausibile e poco convincente» la dichiarazione finale di ignoranza di Socrate (*ibid.*).

¹¹ CAMBIANO 1971, pp. IX-X.

¹² Ivi, capp. I-III. Ottimo lo schema riassuntivo delle *téchnai* nei dialoghi socratici e nel libro I della *Repubblica* offerto da VEGETTI 1998, vol. I, pp. 197-201.

¹³ CAMBIANO 1971, pp. 66, 63.

¹⁴ Ivi, capp. IV e sgg. Nel capitolo IX, aggiunto nell'edizione del 1991, Cambiano sottolinea che soltanto nel *Fedone* troviamo una netta differenza ontologica fra gli oggetti, che pone «le condizioni per una radicale distinzione delle scienze dalle tecniche [...]». Anche in dialoghi successivi è possibile rintracciare l'uso di questi termini come

I, per la definizione della giustizia vengano impiegati concetti elaborati per analizzare le tecniche, come quello di lavoro specifico o funzione (*érgon*), generalizzato a definire l'operazione di ogni cosa: «la funzione di un oggetto qualsiasi è ciò che esso solo può fare o ciò che esso fa meglio di ogni altro oggetto [...] La nozione di *érgon* è correlativa a quella di *areté*, nel senso che, se l'*érgon* è la funzione, l'*areté* è la possibilità (*dýnamis*) di esercitare tale funzione». Queste considerazioni vengono applicate nell'ambito etico e politico: al livello individuale «la funzione propria dell'anima dipende da una virtù corrispondente: la giustizia è la condizione dell'esercizio della funzione specifica dell'anima»; al livello collettivo «un gruppo esiste soltanto se è efficiente, cioè se i suoi membri esercitano le loro funzioni; ma è efficiente soltanto se al suo interno non nascono conflitti. In questo senso la giustizia è la condizione, al tempo stesso, dell'omogeneità del gruppo e della sua efficienza»¹⁵.

Non è necessario ricordare quanto il tema della tecnica sia stato importante nelle discussioni filosofiche novecentesche; mi limiterò a

sinonimi. Ma quando i concetti di *epistémè* e di *téchne* sono esplicitamente tematizzati si può dire che tendono a differenziarsi; la gerarchia tra gli oggetti tende a tradursi in una gerarchia tra tecniche e scienze. Già la distinzione tra uso e produzione consente di stabilire nessi gerarchici tra gruppi di tecniche [...] Il dualismo platonico è stato ed è forse un luogo comune di molta storiografia. Ma ciò che è sfuggito a tale storiografia [...] è che esso è stato nelle mani di Platone un potente strumento per imbrigliare e padroneggiare le forme del sapere e dell'operare tecnico in un ferreo tessuto unitario e totalizzante, ma tale da costituire insieme un'architettura verticale di piani gerarchici. Questa era omologa e andava di pari passo con il progetto di una città organicamente unitaria e gerarchizzata [...] Nella *Repubblica* delimitazione del campo delle singole tecniche, gerarchia tra uso e produzione e distinzione dei livelli ontologici vengono a confluire in un tessuto unitario» (pp. 227-8). In dialoghi successivi alla *Repubblica* come il *Politico* e il *Filebo*, ma per certi versi anche in quella, Platone tuttavia non pone una cesura irriducibile tra idee e oggetti sensibili, tra scienza e opinione, cui ormai è confinata la maggior parte delle tecniche: «Come ci sono tecniche che si rinchiudono nel sensibile, ma anche altre che, pur avendo il sensibile come oggetto, utilizzano strumenti desunti dal piano superiore delle matematiche, così le matematiche stesse sono suscettibili di un orientamento verso il sensibile o verso la filosofia. Nel *Filebo* è fondata la possibilità di una considerazione delle tecniche e delle scienze come un *continuum*, ma al tempo stesso secondo una visuale gerarchica» (p. 233).

¹⁵ Ivi, pp. 143-5.

menzionare tre questioni d'interpretazione platonica agitate di recente. Nel suo libro del 1977 Irwin ha sostenuto che nei dialoghi socratici vige una concezione strumentale della virtù e della conoscenza morale, concepite come una tecnica produttiva di un bene, la felicità, estrinseco rispetto alla tecnica stessa. Il libro I della *Repubblica* tornerebbe all'analogia con la tecnica per mostrarne l'insufficienza¹⁶. Ma Cambiano ha fatto rilevare che Platone non era insensibile alla differenza dei tipi e dei livelli della *téchne* e che già in un dialogo ritenuto socratico da Irwin, nell'*Eutidemo*, la matematica è paragonata alla caccia, riconoscendo l'esistenza di tecniche acquisitive accanto a quelle produttive¹⁷. Se per Irwin le principali dottrine del Platone maturo, la reminiscenza, la teoria delle forme, la non riducibilità della bellezza a proprietà osservabili, non hanno nulla a che fare con l'analogia fra virtù e tecnica, per Cambiano una ricostruzione corretta dell'analisi platonica della *téchne* mostra che le dottrine mature non sono incompatibili con l'*élenchos* socratico né con l'analogia con la tecnica: l'interrogazione dello schiavo nel *Menone* lega la geometria, tecnica non produttiva, alla reminiscenza; l'attribuzione alla *téchne*, in molti dialoghi fra cui il *Gorgia*, del guardare (*apoblépein*) a un *eídos* come modello, rende dubbia la tesi che quando il *Fedone* usa *eídos* per l'idea nel senso platonico ciò significhi una rottura con l'analogia con la tecnica: «forse Platone pensa che l'idea sia proprio il vero modello per la *téchne*, essendo ciascun risultato o prodotto dell'attività artigianale un esemplare più o meno riuscito dell'unico modello»¹⁸. Infine, secondo Irwin Socrate non riuscirebbe a mostrare che la giustizia, strumentalmente giovevole a chi la

¹⁶ IRWIN 1977, pp. 75 sgg., 178-9. VEGETTI 1998 aggiunge che la discussione con Polemarco mostra che «è impossibile definire l'*érگون* specifico che dovrebbe contraddistinguere la giustizia se essa fosse pensata come una *téchne*» (vol. I, pp. 201-2). ANNAS 1981 trova corretto che Socrate usi l'analogia con la tecnica contro Polemarco in quanto questi avrebbe professato la concezione tradizionale della giustizia come ricerca di mezzi efficaci in vista di un fine predeterminato (pp. 23-8); ma quando deve riconoscere che è Socrate stesso a pensare che quell'analogia aiuti a capire cos'è la giustizia, Annas manifesta disagio protestando che «la giustizia non è esercitata sulla gente nello stesso modo in cui una competenza lo è sul suo oggetto» (ivi, p. 43).

¹⁷ CAMBIANO 1991, pp. 407-9. Che Socrate non professi una concezione strumentale della virtù è stato appassionatamente sostenuto contro Irwin da VLASTOS 1991, pp. 6 sgg.

¹⁸ IRWIN 1977, pp. 96-7, 140-1, 171; CAMBIANO 1991, pp. 409-10.

persegue, sarebbe sempre giovevole anche ad altri¹⁹, né la concezione funzionale della virtù potrebbe determinare il fine dell'operare giusto, supponendo un implausibile accordo circa il fine tra chi è virtuoso e chi non lo è. Un martello è buono, dice Irwin, se soddisfa le nostre attese legittime: ma un essere umano? Gli umani normalmente non sono usati per produrre un prodotto determinato, salvo nella loro funzione come falegnami, medici, etc. Ma quali sono le attese legittime circa un essere umano in quanto essere umano?²⁰ Ma, asserisce Cambiano, se si interpreta l'eccellenza dell'operare tecnico come corrispondenza alle nostre «legittime attese» e si trascura che occorre tener conto non solo del prodotto ma anche della dimensione dell'eccellenza, della migliore realizzazione, di una *dýnamis* e di un *érgon*,

il discorso platonico, che è centrato sul piano oggettivo della natura, viene dislocato in modo da aprire uno spazio per la soggettività: il criterio dell'attesa infatti è stabilito dal soggetto o dai soggetti. Certo questo dislocamento rende l'analisi di Platone ben più compatibile con la filosofia contemporanea dell'azione e delle sue motivazioni, ma forse esprime anche una certa difficoltà di percepire negli scritti platonici il carattere oggettivo, 'naturale', del fine delle arti e dell'azione morale.

D'altra parte si può dubitare che secondo Platone, almeno il Platone della *Repubblica*, la distinzione tra essere umano in generale ed essere umano in quanto medico, falegname, etc., sia corretta. È essenzialmente come *technítes* che si fa parte della città²¹.

¹⁹ IRWIN 1977, p. 179. Secondo VEGETTI 1998, che ogni tecnica contenga in sé il principio dell'interesse dei suoi detentori è mostrato da Trasimaco con l'esempio del pastore, cui Socrate darebbe una risposta artificiosa (vol. I, p. 202).

²⁰ IRWIN 1977, pp. 14-5. Pur riconoscendo che chi critica come strumentale la concezione funzionale della giustizia fraintende la nozione di *érgon*, ANNAS 1981 afferma che «Platone lavora con un insieme sistematico di presupposti che vorremmo porre in questione», per i quali «come non vi è soluzione di continuità fra un'eccellenza del tipo che porta alla vita buona, e un'eccellenza di altro tipo, più tecnico, così non vi è una gran differenza di genere tra 'viver bene' in modo da dispiegare appieno le eccellenze umane e 'viver bene' nel senso di vivere la vita di una buona persona» (pp. 53-5).

²¹ CAMBIANO 1991, pp. 411-2. Pur con tono meno imperioso, ribadisce la posizione assunta nel libro del 1977 IRWIN 1995, pp. 76-7.

Io credo che l'analisi del libro I confermi che il confronto con le tecniche che Socrate istituisce, e le aporie che ne derivano, mostri non che l'analogia con la tecnica implica una concezione strumentale della virtù, ma piuttosto quanto si è detto sopra circa l'intrecciarsi della discussione delle difficoltà della definizione della giustizia con la proposta dei mattoni con cui costruirla. Occorre anche riconoscere tuttavia, dando in parte ragione ai critici dell'analogia con la tecnica, che quelle aporie e proposte in positivo muovono dalla consapevolezza della specificità della conoscenza e dell'azione morale rispetto alle *téchnai*²². Il punto cruciale sta però nel cercare la specificità della moralità non tanto in concezioni moderne, quanto nei caratteri che di essa il testo propone discutendo somiglianze e differenze fra la virtù e le tecniche, come l'eccellenza di una funzione e della potenza operativa che la svolge, l'esigenza di universalità del sapere che sta a base della virtù, o di finalizzazione al bene, sviluppate lungo tutta la *Repubblica*, ma già in parte anticipate nel libro I.

L'altro tema di cui intendo occuparmi muove dal constatare che più volte nel libro I Socrate obietta che il *definiens* proposto dall'interlocutore definisce non solo il *definiendum* ma anche l'opposto di esso (Socrate per es. obietta a Cefalo che se giustizia fosse restituire il dovuto e restituire armi ricevute da qualcuno che sia nel frattempo impazzito non è giusto, allora restituire il dovuto sarebbe talora giusto talora ingiusto). Irwin nota che osservazioni simili, implicite in molte confutazioni nei dialoghi socratici, sono spesso utilizzate in quelli della maturità (per es. alla fine del libro V della *Repubblica*) per sostenere che, avendo le cose sensibili proprietà opposte allo stesso tempo, l'oggetto del sapere non può essere sensibile²³; Platone non affermerebbe con ciò che le cose sensibili sono autocontraddittorie, dal momento che riconoscerebbe la diversità dei rispetti: piuttosto, al fondo dell'o-

²² Cfr. KATO 1986, pp. 15-6.

²³ IRWIN 1995, pp. 154-5. Nella critica a Cefalo Platone mostrerebbe che la compresenza degli opposti sorge allorché si tenti di definire le proprietà morali mediante proprietà sensibili (p. 173). La compresenza tuttavia non si genera solo in riferimento alle proprietà morali: cfr. *Phd.* 74bc, dove Socrate dice che pietre e legni uguali talvolta appaiono a uno uguali e a un altro no (in un'altra versione: «uguali a una cosa, a un'altra no»; oppure: «talora uguali, talora no»; cfr. ROWE 1993, p. 169), mentre gli uguali stessi non possono apparire disuguali, né l'uguaglianza disuguaglianza. Cfr. anche *Smp.*, 210e-211a.

biezione vi sarebbe l'esigenza che il *definiens* non solo esprima la proprietà goduta da tutti e soli i casi del *definiendum*, ma abbia anche un potere esplicativo: «Se vogliamo sapere cosa rende giusta una cosa, e la proprietà esplicativa proposta non rende giusto qualcosa più di quanto lo renda ingiusto, allora non abbiamo trovato la proprietà esplicativa che cercavamo»²⁴. Si delinea così un nesso fra la ricerca della definizione e quella che è detta ricerca delle «*aitiai* di ogni cosa, in virtù di quale cosa ciascuna si generi, di quale perisca, di quale esista», nel *Fedone* (90a sgg.), dove Socrate obietta ai pensatori naturalisti che le cause da essi proposte non sono causa dell'effetto più di quanto siano causa del contrario, e con la cosiddetta risposta più sicura propone in alternativa che ciò che per es. fa belle le cose belle è la partecipazione al bello in sé: tale nesso con la causalità risulta chiaro se si intende che la definizione deve cogliere l'elemento cui imputare la determinazione formale delle cose²⁵. Che questa problematica sia presente nel libro I è attestato dal fatto che l'obiezione di impigliarsi in opposizioni è rivolta sia alla definizione di Cefalo-Polemarco sia a quella di Trasimaco: se ne può ricavare che Platone voglia preparare il lettore a capire che cercare cos'è la giustizia è cercare cosa fa giuste le cose giuste, e accompagni questa discussione con una riflessione su come una corretta definizione debba esser fatta. In particolare le critiche che Trasimaco rivolge a Socrate risultano più perspicue se si suppone che egli sostenga una diversa concezione del sapere, per la quale la definizione deve cogliere le condizioni empiricomateriali dell'oggetto²⁶, mentre per Socrate essa deve cogliere l'elemento cui imputare la determinazione formale. Le discussioni del libro I preparerebbero sia la tesi introdotta alla fine del libro V, che oggetto del sapere non sono realtà sensibili e molteplici, ma forme unitarie esenti da contrarietà (il giusto in sé, il bello in sé), sia le definizioni delle virtù offerte nel libro IV, non solo nel senso sottolineato da Vegetti, che esse rispondono alla provocazione di Trasimaco

²⁴ IRWIN 1995, pp. 155-6, 172-3.

²⁵ Contro VLASTOS 1973, che aveva sostenuto che distaccandosi dai naturalisti Socrate, nel *Fedone*, si pone ormai un problema di spiegazione logica, non causale, cfr., fra gli altri, FINE 1987, che ha mostrato che Socrate continua nella ricerca delle cause dell'essere e del divenire delle cose, della quale la proposta delle Forme per la spiegazione delle proprietà che le cose posseggono, o acquisiscono e perdono nei processi, è una tappa (pp. 92 sgg., 97 sgg.).

²⁶ Cfr. IRWIN 1995, p. 174.

contrapponendogli una definizione della giustizia fondata su una vasta teorizzazione sociale, politica e psicologica, ma anche nel senso che esse soddisferebbero le esigenze epistemologiche elaborate attraverso la riflessione congiunta sulla natura delle definizioni e della causalità.

Il secondo tema si connette con il primo per il fatto che, applicando alla natura i concetti elaborati per la *téchne*, alle cause è attribuito un *érgon*, e viceversa alla concezione della virtù come potenza, possibilità di svolgere bene il proprio *érgon*, contribuisce il concepire la causa come un qualcosa che rende simili a sé le cose su cui opera (per es.: «non è opera (*érgon*) del calore raffreddare, ma del contrario [...] non è opera del buono far del male, ma del contrario»)²⁷.

Un'allusione alla causalità compare quasi all'inizio del libro I, in bocca a Cefalo: in un contesto colloquiale, dunque, ma per accennare a questioni importanti, quale se il viver bene consista nel piacere, e quale la serenità che si addice a chi abbia raggiunto la vecchiaia. Cefalo racconta che quando si ritrovano fra vecchi, i più rimpiangono i piaceri della giovinezza, alcuni lamentano le umiliazioni subite da parte dei familiari, ed è tutta una «litania di quanti mali la vecchiezza sia causa (*aition*) per loro»²⁸; ma egli non è d'accordo ad attribuire la colpa delle loro pene alla vecchiaia: «a me sembra [...] che costoro non imputino la vera causa (*ou tò aition aitiásthai*)», dice facendo percepire un'eco del significato di responsabilità tradizionalmente attribuito all'aggettivo *aitios*, alla forma astratta *tò aition*, e ad *aitía*; e giustifica la sua persuasione con un'affermazione – «se questa fosse la causa, anch'io patirei le stesse cose a cagione della vecchiaia, e quanti altri fossero giunti a questo punto della vita» –, che presuppone uno dei principi relativi alla causalità sanciti nel *Fedone*: che non può esser causa di una cosa ciò che produrrebbe anche l'effetto opposto²⁹. Ma Cefalo e altri, fra cui Sofocle del quale riferisce una battuta, sperimentano che nella vecchiaia sopravviene una grande pace e liberazione dai desideri, sicché di quelle pene vi è sì «un'unica causa (*aitía*), non la vecchiaia però, [...] ma il carattere, l'indole (*trópos*) degli umani: se sono ordinati e hanno buone inclinazioni, anche la vecchiaia è un moderato fardello; altrimenti tanto la vecchiaia [...] quanto la giovinezza risultano pesanti a chi abbia un tale carattere» (329bd).

²⁷ R. 335de.

²⁸ 329ab. Salvo qualche modifica, seguo la traduzione contenuta in VEGETTI 1998.

²⁹ *Phd.*, 101a. Cfr. SEDLEY 1998, pp. 116 sgg.

Ma il pur saggio Cefalo ha una fiducia parziale nella buona disposizione del carattere e ritiene che senza ricchezze non sia facile affrontare la vecchiaia. A Socrate che gli chiede quale sia il massimo bene che pensa di aver ricavato da esse, egli rivela di esser tormentato dal timore delle pene ultraterrene che si dice colpiscono chi abbia recato ingiustizia a qualcuno, e di considerare per questo il possesso delle ricchezze cosa di grandissimo valore perché esse consentono a un uomo ordinato di non ingannare nessuno e lasciare questa vita senza aver debiti di sacrifici verso un dio o di denaro verso un essere umano (330a-331b). Dalle parole di Cefalo Socrate estrae una definizione – la giustizia è dire la verità e restituire ciò che si è ricevuto –, alla quale, come si è ricordato sopra, obietta che queste stesse azioni possono essere compiute talora giustamente, talora ingiustamente, concludendo: «Non è dunque questa la definizione della giustizia» (331c). Da parte nostra è lecito pensare che, facendo postulare a Cefalo che una causa non può produrre effetti opposti, e a Socrate che il *definiens* non può essere un'istanza dell'opposto del *definiendum*, Platone voglia suggerire una simmetria fra il problema della causa e quello della definizione.

Invocando Simonide, Polemarco difende la tesi di Cefalo interpretandola nel senso che «per gli amici sia dovuto far del bene agli amici [...] e [...] da un nemico a un nemico sia dovuto quel che gli spetta (*tò prosêkon*), qualcosa di male»; e Socrate, accusato scherzosamente Simonide di parlare per enigmi, stabilisce che la tesi da discutere è dunque: «giusto è rendere a ciascuno il *prosêkon* (ciò che gli si conviene, gli è appropriato)»³⁰. Questa tesi è sottoposta da Socrate in tutte le sue parti a minuziose confutazioni, la prima delle quali³¹ si attua attribuendo attraverso l'analogia con le tecniche i seguenti caratteri all'agire giusto:

a) che la giustizia, come tecnica, dia qualcosa di dovuto e di appropriato a qualcuno o a qualcosa – col paragone della medicina e della culinaria Socrate stabilisce che secondo Simonide «verrebbe detta

³⁰ 331d-332c. VEGETTI 1998 nota che *prosêkon* è un termine che «ha un significato più generale, e può venire riferito sia alla pratica delle *téchnai* sia in generale alle relazioni eticopolitiche» (vol. I, nota a 332c2).

³¹ 332c-333d. ADAM 1902 nota l'estrema cura di Platone nella composizione: questa prima confutazione è attuata mediante il ripetersi per sette volte di una struttura di base formata da due esempi e un'applicazione (p. 15).

giustizia la tecnica che agli amici e ai nemici rende rispettivamente benefici e danni» (332c-d);

b) che l'individuo sia il più capace (*dynatôtatos*) nell'azione (*práxis*) e in vista dell'opera (*érgon*) – se il medico è il più capace di far bene agli amici ammalati e male ai nemici, e il pilota in rapporto al pericolo del mare, «in quale azione e in vista di quale opera [il giusto] è il più capace di giovare agli amici e di nuocere ai nemici?» (332d-e)³²;

c) avere un'utilità non limitata a un campo particolare – alla risposta di Polemarco che il giusto sarebbe il più capace nel portar guerra e nell'assistere l'alleato, Socrate, con l'esempio del medico e del pilota, che sarebbero inutili per chi non è malato e non naviga, chiede se per chi non combatte il giusto sia inutile (332e)³³;

d) l'utilità rispetto all'acquisizione di un prodotto – all'assicurazione che la giustizia è utile anche in tempo di pace, Socrate, riportando il discorso sulla tecnica con il paragone dell'utilità dell'agricoltura e della tecnica del calzolaio, ottiene la risposta che la giustizia è utile per i contratti, ossia, egli traduce, per le società (333a-b);

e) essere un socio buono e utile – tornando all'individuo: osservato che il giocatore, il muratore e il citarista sono soci più utili e migliori per giocare, costruire o suonare, Socrate chiede per quale società il giusto sia miglior socio (333b).

Alla risposta «per il denaro», Socrate ribatte che quando si deve ac-

³² Attraverso l'analisi dei primi dialoghi CAMBIANO 1971 sottolinea: «Il carattere oggettivo delle tecniche è connesso alla disponibilità, da parte di ognuna di esse, di un'area di possibilità operative nei confronti degli oggetti specifici [...] Ogni tecnica possiede, dunque, una *dýnamis* propria, definibile in base all'oggetto su cui verte» (p. 72). Come «lavoro», «opera» nelle lingue moderne, nota KATO 1986, *érgon* ha due significati principali, «agire», «fare» e «ciò che è stato fatto, prodotto», che rimandano l'uno all'altro: nel nostro testo *érgon* precisa la nozione di *práxis* facendone un'attività caratterizzata dal rapporto al risultato (prodotto o servizio); da ciò esso assume anche il significato di funzione. Ne deriva che in questa analogia la *téchne* è caratterizzata da un rapporto con il fine (pp. 17-9).

³³ Pur spostando il discorso sull'arte politica, di cui qui non si tratta immediatamente, SHOREY 1930 dà un prezioso suggerimento: «La giustizia (l'arte politica) deve essere tanto definita quanto le arti speciali, ma deve avere una portata universale: questo duplice requisito non è soddisfatto da alcuna definizione proposta nei dialoghi minori, lo è soltanto dalla teoria elaborata nella *Repubblica*» (p. 26).

quistare o vendere un cavallo o una nave è miglior socio un competente di cavalli o un pilota, ottenendo la risposta che il giusto è più utile degli altri quando si deve depositare il denaro al sicuro: ossia, quando non lo si deve usare – interpreta Socrate, traendo la conseguenza che «quando il denaro è inutile, allora per esso è utile la giustizia». E, con l'esempio della roncola, dello scudo e della lira, la cui custodia richiederebbe il giusto, mentre l'uso richiede tecniche specifiche, Socrate conclude: «E per tutte le altre cose la giustizia è inutile nell'uso di ciascuna, mentre è utile quando essa è inutilizzata (ἐν μὲν χρήσει ἄχρηστος, ἐν δὲ ἀχρηστία χρήσιμος) [...] Non sarebbe dunque una cosa molto seria, amico, la giustizia, se si trova a esser utile per le cose inutili (πρὸς τὰ ἄχρηστα χρήσιμον)» (333b-e).

Notiamo che Polemarco è confutato perché, avendo affermato che il giusto fa il bene degli amici, ora risulta che in ogni campo, eccetto forse in guerra, il bene appropriato è compiuto da un altro, dal tecnico. Di fronte a questo argomento, oltre al divertimento, si prova disagio, per il fatto che l'equiparazione fra tecnico e giusto o fra tecniche e giustizia appare capziosa giacché Socrate non considera che nei singoli campi possano esistere tecnici giusti e tecnici ingiusti. Ma, l'insistenza sul gioco capzioso rende plausibile intendere che, con la paradossale conclusione che in ciascun settore di attività il tecnico è più utile del giusto, per cui la giustizia risulterebbe utile solo per le cose inutili, Platone voglia indicare che la giustizia non è una tecnica³⁴, perché non ha un campo delimitato di applicazione, né fornisce un'utilità particolare, malgrado somigli alle tecniche in quanto attività diretta a un fine che produce utilità, bene, in favore di coloro cui si rivolge.

Inoltre possiamo pensare che la sottolineatura finale della compresenza di utilità e inutilità sia un suggerimento a considerare la definizione sostenuta da Polemarco logicamente inadeguata a causa di una compresenza di opposti. Se supponiamo che un motivo profondo delle obiezioni a Cefalo e Polemarco stia nel voler preparare il lettore alla tesi che la giustizia (come ogni altro concetto pratico) non può esser definita mediante una lista di generi di azioni³⁵, allora di nuovo si può

³⁴ KATO 1986, p. 20. Non mi è possibile discutere quanto sia opportuno affermare che la giustizia, secondo Platone, debba tuttavia esser chiamata una *téchne*, sia pure in un senso speciale (per una breve discussione, cfr. *ivi*, nota 27, pp. 84-5; IRWIN 1977, p. 76; PARRY 1996).

³⁵ Cfr. ANNAS 1981, pp. 23-4. Non posso discutere la tesi di IRWIN 1995, in un certo

citare la pagina del *Fedone* nella quale, per spiegare perché le cose hanno o acquistano le loro proprietà, la partecipazione alla forma viene proposta solo dopo che fattori materiali ed efficienti sono stati scartati perché resterebbero impigliati in opposizioni (100b-101c). Nel caso delle definizioni di Cefalo e Polemarco gli elementi materiali inadeguati a poter essere un *definiens* sarebbero i generi di azioni.

La seconda confutazione, indicando con il termine *deinós* chi sia abile in virtù del possesso di una tecnica, mette in luce che la *dýnamis*, la capacità, la potenza operativa di realizzare i fini per cui le tecniche sono state istituite, implica la *deinótes*, l'abilità a perseguire fini opposti. Socrate osserva che chi è il più abile nel colpire lo è anche nel difendersi, chi nel guardarsi dalla malattia nel procurarla di nascosto; che è buon – qui buono (*agathós*) è equiparato a abile – guardiano dell'esercito chi sa anche sottrarre segretamente i piani dei nemici; invoca cioè la cosiddetta ambivalenza delle tecniche per inferire che se «il giusto è abile nel custodire il denaro, allora sarà anche abile nel rubarlo», concludendo che la giustizia appare una sorta di tecnica del ladrocinio, sia pur rivolta a beneficio degli amici e a danno dei nemici³⁶. In tal modo Socrate non solo critica la definizione, insinuando che

senso opposta a quella accennata alla nota precedente, che Platone voglia mettere in luce «la difficoltà di stabilire condizioni necessarie e sufficienti chiare e facilmente applicabili dell'azione giusta senza fare ulteriori assunzioni morali» (p. 173).

³⁶ 333e-334b. In Aristotele la *deinótes* è una facoltà di realizzare scopi opposti, belli o brutti, distinta dalla saggezza (*phrónesis*), ma condizione necessaria di essa, *EN*, 1144a23 sgg. (trad. it., intr. e note NATALI 1999). È stata notata la vicinanza del passo della *Repubblica* con la tesi paradossale dell'*Ippia minore* che chi compie il male e l'errore volontariamente è migliore di chi lo compie involontariamente: a questo proposito CAMBIANO 1971 sottolinea che è il sapere scientifico intorno al proprio oggetto che dà al tecnico la possibilità di distinguere fra vero e falso, corretto e scorretto, e optare con consapevolezza fra l'uno e l'altro corno dell'alternativa; ma citando *Ap.* 18a, dove si dice che il giudice è tale solo se giudica bene, aggiunge: «Se è vero che 'condizione' dell'errore è il sapere tecnico, la 'decisione' dell'errore dipende ancora dal sapere tecnico o dipende da finalità esterne ad esso e rientranti in un'area di valori diversi? Contravvenire alle finalità interne di una tecnica è possibile soltanto al tecnico, ma in tal modo egli non obbedisce più ai valori che lo qualificano come tecnico in un determinato settore» (pp. 74-7; cfr. WARREN 1989, p. 102: «Ciò che Polemarco non vede è che un medico che usi la sua conoscenza per uccidere può esser plausibilmente considerato uno che ha rinunciato all'arte medica»). Nel

la giustizia risulterebbe una cosa brutta, ma fa emergere una difficoltà che lascia insoluta: infatti, se Cefalo attribuiva al carattere ordinato e provvisto di buone inclinazioni il comportamento saggio e il comportamento opposto al carattere opposto, Socrate lascia inspiegato come sia possibile che una *dýnamis*, una capacità istituzionalmente rivolta a dare a ciascuno e a ciascuna cosa ciò che è loro appropriato e utile, si trasformi in una *deinótes*, un'abilità in grado di rivolgersi a un fine opposto a quello per cui la tecnica è istituita³⁷.

Socrate si volge a indagare chi è l'amico e chi il nemico, chiedendo se per ognuno amico è chi sembri una persona degna (*chrestós*) o chi lo sia pur senza sembrarlo, e così per il nemico: a Polemarco che pensa che sia plausibile che ciascuno ami chi crede degno, Socrate, rilevando che gli umani s'ingannano sembrando loro degni molti che non lo sono, mostra la conseguenza indesiderata di trattar male o i giusti o gli amici (334c-e). Di questo ragionamento a noi interessa sottolineare che Socrate lega alla credenza l'errore nel giudizio morale, che porta con sé un comportamento ingiusto: se prima un comportamento con-

suo parodistico attacco a Protagora, Socrate nel *Protagora* avvicina il significato di *deinós* a «cattivo»: «[...] come per il termine terribile (*deinós*), sul quale Prodicò mi corregge sempre quando io, per lodare te o qualcun altro, dico che Protagora è un uomo sapiente e terribile, chiedendomi se non mi vergogno a chiamare terribili le cose buone. Terribile, egli dice, è ciò che è cattivo» (341a-b, CAMBIANO 1970); nel *Phdr.*, 245c, i «sapienti» vengono opposti agli «abili», (cfr. GESSANI 1992, p. 41). In *R.* 368d Socrate afferma di non essere *deinós*, e lo afferma pure in 337a, dove chiama *deinós* Trasimaco, come in *Phdr.* 267c (lo nota VEGETTI 1998, vol. I, p. 59, nota 30).

³⁷ KATO 1986 rileva che il riconoscimento dell'ambivalenza della tecnica è una conquista teorica la cui rilevanza si può apprezzare in relazione alla pensabilità del non-essere, che per primo Platone affermò nel *Sofista* contro la tradizione eleatica. Il seguito della *Repubblica* mostra, secondo Kato, che Platone fa tesoro di quell'ambivalenza giacché, pur affermando che ogni tecnica ha un *érgon* che è il positivo, riconosce l'indispensabilità della conoscenza del negativo per l'educazione, malgrado sia consapevole del pericolo di corruzione che comporta: nel libro III Socrate afferma che il medico deve diventare abile aggiungendo allo studio della tecnica l'esperienza delle malattie nel proprio corpo, mentre anche il giudice deve apprendere cos'è l'ingiustizia, ma con il sapere e tardi, senza acquisire l'abilità con l'esperienza di essa, né altrui né tanto meno propria (408c-409e). La consapevolezza del pericolo di degenerazione delle tecniche e della stessa filosofia è all'origine delle rigide misure politiche e educative della *Repubblica* (pp. 20-4).

trario al bene poteva nascere dall'abilità conferita dal sapere tecnico, ora esso pare nascere dall'ignoranza.

Polemarcho modifica la sua tesi che, nella formulazione che ne dà Socrate, suona ora che, essendo amici i buoni e nemici i cattivi, «è giusto far del bene all'amico che è buono, e nuocere al nemico che è cattivo» (335a). Concentrando la confutazione sull'ultima affermazione, Socrate sostiene che il giusto non nuoce a nessuno: per mostrarlo, accanto all'analogia con la tecnica egli introduce alcuni principi della teoria della causalità. Socrate propone la nozione di *areté* come virtù specifica, argomentando che come i cani o i cavalli, se danneggiati, diventano peggiori nella virtù dei cani o dei cavalli, così gli esseri umani, se danneggiati, diventano peggiori nella virtù umana; e, poiché la giustizia è virtù umana, i danneggiati fra gli umani necessariamente diventano più ingiusti³⁸. Ma, su questa base, con l'esempio dei musicisti che mediante la musica non possono far diventare non musicali (τῇ μουσικῇ οἱ μουσικοὶ ἀμούσους δύνανται ποιεῖν), e dei competenti di cavalli far diventare incompetenti mediante la tecnica relativa ai cavalli, Socrate argomenta che i giusti non possono mediante la giustizia rendere ingiusti e, in generale, i buoni non possono rendere cattivi mediante la virtù (335b-d).

Questo ragionamento può essere inteso nel modo seguente: movendo da ciò che è stato proposto nella prima confutazione, cioè che ciascuna tecnica ha un *érgon*, un operare peculiare finalizzato all'utile dell'oggetto, e pensando la tecnica e la virtù come cause – applicando alle tecniche e alle virtù il principio che un contrario non può esser causa del proprio contrario –, Socrate evidenzia un nuovo aspetto della virtù asserendo che essa è simile a una tecnica che mediante la conoscenza e la capacità operativa di cui consiste non può produrre la mancanza di esse, ovvero che l'opera che la tecnica esercita esclude l'opera contraria. In tal modo l'opera della tecnica risulta essere un positivo rispetto a un negativo: al contrario di quando era l'ambivalenza a venir considerata, ora la tecnica può produrre soltanto una perfezione nei suoi fruitori. La *deinótes*, l'abilità, appare ora del tutto diversa dalla

³⁸ VEGETTI 1998 riassume così una tradizionale critica a questo testo: il termine *areté* dal primario significato di «buona qualità», eccellenza prestazionale, «è fatto slittare nel senso morale di 'virtù' il giusto non farà mai danno a nessuno, perché 'danneggiare' significa rendere *kakós*, cioè 'cattivo' ma insieme 'difettoso' (privo di *areté* nel senso funzionale)» (vol. I, p. 55, nota 25).

dynamis, la capacità o potenza operativa e, poiché le conseguenze che Socrate trae nei due casi appaiono incompatibili³⁹, possiamo pensare che giustapponendo senza spiegazioni punti di vista divergenti Platone voglia far riflettere sulla peculiarità della giustizia, e della virtù umana in genere, indicando un problema e consegnandolo insoluto ai libri successivi.

Per completare l'argomento e stabilire che far del male è opera peculiare dell'ingiusto, Socrate applica la nozione di *érgon* a opposti naturali, come a voler interpretare la natura con la tecnica, passando dalla non causazione fra contrari al principio correlativo che il simile è causa del simile, per poi concepire in analogia l'operare del giusto e dell'ingiusto: «Ma non è opera del calore raffreddare, ma del contrario [...] né del secco umidificare, ma del contrario [...] né del buono danneggiare, ma del contrario»; e poiché il giusto è buono, «non è opera del giusto danneggiare [...], ma del contrario, dell'ingiusto» (335d).

A conclusione possiamo dire che la prima parte del libro I presenta difficoltà e offre stimoli per un'indagine sulla giustizia, proponendo, per pensarla, non tanto caratteri attribuiti alla virtù modernamente⁴⁰, ma una somiglianza con le tecniche per la potenza operativa rivolta al bene e una differenza per l'universalità del campo di operazione e per l'ambivalenza, e una somiglianza con l'operare degli animali e di alcuni opposti naturali che serve ad asserire che anche per gli esseri umani vi è un operare specifico e una virtù specifica. L'ambivalenza suggerisce che a differenza degli opposti naturali che abbiano un legame necessario con la loro opera (il calore può solo riscaldare)⁴¹, non vi è un legame necessario fra l'opera specifica degli umani, la cui eccellenza è la giustizia, e l'indole o il carattere, che Cefalo considerava causa della loro virtù o mancanza di virtù: si è visto infatti che gli esseri umani possono operare contro la giustizia per abilità o per credenza sbagliata.

³⁹ Cfr. WARREN 1989, p. 103.

⁴⁰ ANNAS 1981 trova assurdi gli esempi fatti da Socrate, perché le potenze naturali non operano come un agente razionale e le tecniche possono essere insegnate senza tener conto di alcun'altra motivazione che non sia il partecipare allo scopo comune richiesto (cfr. pp. 33-4).

⁴¹ Sul legame indissolubile tra alcune cose e alcune proprietà (per es. il fuoco porta sempre con sé il calore alle cose che invade), nel *Fedone* si fonda il secondo passo nella elaborazione della teoria della causalità (la cosiddetta risposta più sottile), che autorizza ad asserire che il fuoco è causa del riscaldarsi di un corpo (cfr. 103c-105c).

Sembra che ci venga chiesto di pensare a come sia possibile far sì che una *dýnamis* operi solo il bene.

La discussione fra Socrate e Trasimaco, approfondendo i concetti di *dýnamis*, *érgon* e *areté*, conferisce alla riflessione sulle definizioni l'ampiezza di un'indagine sulla natura del sapere e del metodo corretto per acquisirlo. Trasimaco tratta con disprezzo i discorsi precedenti e, dopo aver sfidato Socrate a impegnarsi a rispondere invece di dedicarsi, per vantarsene, alla più facile attività di confutare le risposte altrui, aggiunge: «e attento a non dirmi che [il giusto] è ciò che si deve fare o il giovevole o il vantaggioso o il profittevole o l'utile; ma dimmi con chiarezza e precisione (σαφῶς [...] καὶ ἀκριβῶς) quello che intendi, perché io non accetterò nessuna di queste chiacchiere» (336b-d). Qual è il senso di queste parole? Vegetti nota che nel suo divieto Trasimaco elenca alcuni termini cruciali nel dibattito etico-politico fra V e IV secolo, che delimitano il possibile ambito semantico di *dikaion* in un senso 'utilitaristico' ben presente nel pensiero stesso del sofista e accettato anche da Socrate purché si assegni «un diverso valore morale a ciò che è veramente 'utile'», ma che sarebbero «tuttavia insufficienti secondo Trasimaco perché non focalizzano adeguatamente il nesso tra giustizia, legge e potere»⁴². Sul piano metodico egli vieterebbe di procedere per via di riduzione o di assimilazione del concetto indagato ad altri concetti, come suole fare Socrate, mentre la richiesta di chiarezza e rigore ne farebbe un rappresentante di una metodologia d'avanguardia che lo accomunerebbe alla medicina ippocratica, alla storiografia di Tucidide e alla sofistica di Protagora e Prodico nell'esigere accertamento rigoroso dei dati, ragionamento stringente, certezza e chiarezza dei risultati: in tal modo Platone caratterizzerebbe non solo la di lui collocazione culturale, ma anche il ruolo assegnatogli nel dialogo⁴³.

Le prime tesi proposte da Trasimaco e la critica cui Socrate le sottopone consentono di precisare l'aspetto epistemologico del loro contrasto. Trasimaco afferma che il giusto è l'utile del più forte spiegando che in ogni città, sia essa retta a tirannia, a democrazia o ad aristocrazia, i detentori del potere detengono la forza; che ogni forma di potere stabilisce in vista del proprio utile le leggi, le quali sanciscono quell'utile come giusto per i sudditi e puniscono i trasgressori come colpevoli di illegalità e ingiustizia (338c-339a): considerando come

⁴² Cfr. VEGETTI 1998, vol. I, p. 58.

⁴³ Ivi, pp. 237-40. Per questo ruolo cfr. DI CAPUA 1995, pp. 52 sgg.

costruisce la definizione, possiamo dire che egli «esiga un'analisi dei fatti sottostanti»⁴⁴, cioè che la definizione individui i fattori materiali che determinano un fenomeno; e in generale che con la richiesta di chiarezza e rigore egli intenda che la teoria (politica, morale) si fondi sull'esperienza (ciò che avviene nelle città). Questa tesi confermerebbe che, facendogli criticare la «definizione per sostituzione di sinonimi»⁴⁵, Platone voleva suggerire che lo scontro verte non solo sulle posizioni politiche e morali, ma anche sulle epistemologie, segnalando che la teoria che per concepire le cose considera decisivi i fattori empirici e materiali considera vacui quelli formali. Un'ulteriore conferma può esser trovata nel modo come Polemarco riassume la confutazione della tesi di Trasimaco da parte di Socrate, dopo che quello ha concesso che i detentori del potere possano sbagliare nel determinare il proprio utile⁴⁶: posto che è giusto obbedire a chi è al potere, e che è giusto fare l'utile di chi è al potere, se si ammette che i più forti, che sono al potere, talvolta ordinano cose dannose a sé, ne segue che «l'utile del più forte non è più giusto di quanto lo sia ciò che non gli è utile» (340a-b). Polemarco, che in precedenza era stato ridicolizzato dalla compresenza di opposti in relazione all'utilità della sua giustizia, sembra cercare un riscatto alludendo a una compresenza di utile e dannoso che deriverebbe dalla definizione di Trasimaco; la compresenza sarebbe spia di una definizione inadeguata che pretende di definire il suo oggetto a partire dagli elementi materiali empirici che lo costituiscono e non invece cogliendo l'elemento formale che lo determina⁴⁷.

Alla confutazione Trasimaco reagisce asserendo che come chi commette errori circa gli ammalati non viene chiamato medico proprio in rapporto ai suoi errori, e parimenti l'esecutore di conti o il grammatico, così egli non intendeva definire più forte chi commette errori, nel momento in cui li commette e in quanto li commette, allorché aveva concesso che i detentori del potere non sono infallibili: al contrario, il

⁴⁴ SHOREY 1930, p. 39.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Per la confutazione cfr. 339a-e.

⁴⁷ MURPHY 1951 nota che Trasimaco fa l'errore che Platone riteneva tipico delle menti non filosofiche, «di definire la sua regola in termini di un genere concreto di comportamento: per Trasimaco siffatta definizione è 'chiara' presumibilmente perché i casi che ricadono sotto di essa sarebbero facili da riconoscere e distinguere. Nei libri successivi Platone sostiene che la natura della giustizia è intelligibile, non percettibile» (pp. 6-7).

discorso più rigoroso (*akribéstatos*) esige che si dica che il tecnico in quanto tecnico non sbaglia, perché l'errore nasce dalla mancanza del sapere (*epistéme*), e dunque «il detentore del potere, in quanto detentore del potere, non sbaglia e, non sbagliando, stabilisce ciò che è il meglio per sé» (340d-341a). Appare chiaro che Trasimaco ha mutato posizione giacché, istituendo un'analogia tra chi esercita il potere e chi esercita una tecnica, e considerando la tecnica infallibile in quanto guidata dal sapere, afferma ora che la teoria politica e morale acquista lo statuto del discorso rigoroso solo se si pone su un piano astratto sul quale gli individui operino esclusivamente secondo la natura e le regole della tecnica che esercitano⁴⁸.

Accettando che il detentore del potere sia un tecnico Socrate muove alla confutazione stabilendo con l'esempio del medico e del pilota che ogni tecnico ha un solo campo d'azione, nel quale è dotato di un potere, e che la tecnica è destinata per natura a cercare e a fornire l'utile di ciascuno (341c-d): si tratta ora di indagare a favore di chi il tecnico debba farlo. Proponendo l'esempio della vista e dell'udito come virtù degli occhi e degli orecchi, Socrate definisce la virtù come la perfezione di corpi che, essendo difettosi (*ponerós*, cattivo), hanno bisogno ciascuno di una tecnica che ricerchi e procuri le cose utili in vista di quella perfezione, e, generalizzando a partire dalla medicina, sostiene che, a differenza dei corpi che sono il suo oggetto, per procurar l'utile ai quali la medicina è stata istituita, nessuna tecnica ha a sua volta bisogno di un'altra tecnica, ma «in sé è corretta, intatta ed esente da difetti, finché resti rigorosamente e interamente quella che è» (341d- 342b). I corpi si presentano qui difettosi e bisognosi di cura, ciascuno in vista della propria perfezione, della virtù, mentre le tecniche si presentano dotate per natura di virtù, di perfezione nell'indagare e nel fare ciascuna l'utile del suo oggetto, nel far sì che questo acquisti o eserciti al meglio la virtù che gli è propria⁴⁹. Ne consegue che se ogni tecnica fa l'utile

⁴⁸ «La discussione dal terreno dei fatti è portata in un'atmosfera di idealismo per iniziativa di Trasimaco» (ADAM 1902, p. 33). KAHN 1993 sottolinea l'importanza della tesi di Trasimaco come anticipazione della tesi, esposta nei libri V-VII, che il perfetto governante governa a partire dal sapere perfetto (cfr. pp. 137-8). Ricordo che nel corso della *Repubblica* Socrate distinguerà fra le tecniche e preciserà che le tecniche produttive di beni e servizi si basano non sulla scienza, ma sull'opinione vera, e sono subordinate alle tecniche d'uso.

⁴⁹ KATO 1986, pp. 25-7 e nota 48, p. 88, asserisce che questa analogia chiarifica la

di ciò di cui è tecnica, su cui detiene il potere, se l'esercizio del potere è una tecnica, e se il discorso rigoroso esige che gli individui vengano considerati solo in quanto operino secondo la natura della tecnica che esercitano, Trasimaco è confutato perché risulta giusto che i governanti facciano l'utile dei governati (342b-e).

La reazione di Trasimaco, che esalta l'ingiustizia, è apparsa incoerente con le sue precedenti affermazioni⁵⁰; a noi interessa soprattutto che Platone sembri proporre ancora una difficoltà nella quale la questione epistemologica s'intreccia con quella della tecnica: Trasimaco sbeffeggia Socrate perché crede che i pastori cerchino il bene del gregge, e che lo ingrassino e curino guardando a qualcosa di diverso dal bene dei padroni e loro proprio, e crede che i governanti, «quelli che governano davvero» (343b4), pensino a qualcosa di diverso dal proprio vantaggio. Sulla base dell'analogia tra pastorizia e tecnica di governo Trasimaco asserisce che la giustizia e il giusto sono «realmente» (343c3) un bene altrui, l'utile di chi è più forte e ha il potere; invita Socrate a guardare a ciò che avviene nelle città, dove l'individuo ingiusto, chi ha la potenza di prevaricare (*pleonekteîn*) in grande, ha la meglio sul giusto in ogni circostanza, e l'ingiustizia, nella forma perfetta della tirannia, fa felice il tiranno che la pratica. In tal modo Trasimaco torna al punto di vista dell'esperienza⁵¹, ma sembra farlo pretendendo di non abbandonare il discorso rigoroso che lo aveva portato a postulare che i detentori del potere in quanto tecnici non sbagliano: infatti usa parole come «vero»

prima: il 'chi', cui la tecnica deve rendere il 'dovuto', è costituito da ciò cui si deve la «cura», siano corpi o cavalli, la cui difettosità ha fatto sorgere una tecnica che procuri l'utile. L'essere della tecnica è determinato dal fine di eliminare la condizione di bisogno; essa porta gli esseri umani direttamente o indirettamente alla condizione di benessere. Essa ha un'affinità con il carattere di *metaxý* dell'Eros nel *Simposio*, giacché, pur nascendo dal bisogno, essa stessa è libera dal bisogno.

⁵⁰ 343a-344c. Mentre prima sembrava che «giusto» e «ingiusto» potessero applicarsi solo ai sudditi e che i detentori del potere fossero al di sopra della distinzione fra giusto e ingiusto, ora «giusto» e «ingiusto» sembrano avere un significato morale indipendente da quello legale: cfr. IRWIN 1977, p. 30, 289, nota 24; VEGETTI 1998, vol. I, pp. 188 sgg. IRWIN 1995, pp. 174, 176 e note, ha cercato un'interpretazione che salvi la coerenza di Trasimaco. Recentemente EVERSON 1998 ha sostenuto l'incoerenza di Trasimaco. Non posso discutere la sottile replica di CHAPPELL 2000, uscita quando il mio articolo era in bozze.

⁵¹ ADAM 1902, p. 37.

e «realmente», sia pur forse con una certa ironia perché, come nota Vegetti, sono parole tipiche di Socrate, e propone un'analogia con la tecnica che sembra opporre a quella proposta da Socrate una diversa concezione, per la quale la tecnica sarebbe un'abilità il cui fine non sarebbe un bene obiettivo stabilito per natura e i cui concetti rigorosi sarebbero tratti dalla sola generalizzazione di ciò che si dà nell'empiria⁵². Di contro Socrate rimprovera a Trasimaco l'infedeltà al discorso rigoroso per non voler estendere al pastore la tesi ammessa considerando il medico, secondo la quale ogni tecnica si prende cura solo di ciò di cui è tecnica, sicché un pastore che ingrassi le pecore per mangiarle o per venderle lo farebbe in quanto buongustaio o affarista, non in quanto pastore. Per fondare queste affermazioni Socrate pone che ogni tecnica è diversa dall'altra perché ha una diversa *dynamis*, una potenza diversa di procurare un utile diverso, argomentando sulla base della medicina e della tecnica del pilota, che procurano l'una la salute l'altra la salvezza nella navigazione e che non possono essere scambiate neanche *per accidens*: per es. se un pilota guarisce perché gli fa bene navigare, questo non è un motivo per chiamare medicina la sua tecnica: ne consegue che i tecnici traggono il loro utile dal fatto di aggiungere alla propria la tecnica remunerativa: «e così [...] ciascuna compie l'opera (*érgon ergázetai*) propria e giova a ciò cui è preposta»⁵³.

⁵² KATO 1986, pp. 28-31.

⁵³ 345c-346d. VEGETTI 1998 osserva che l'argomento di Socrate si fonda sull'artificiosa «invenzione di una tecnica *misthotiké* che [...] non corrisponde a nessuno dei caratteri propri della *téchne* nella concezione socratico-platonica» (vol. I, p. 77, nota 51). Se questo è vero, si può osservare tuttavia che la distinzione fra contenuto tecnico di un operare e remunerazione appare valida, anche in rapporto al seguito della *Repubblica*, dove si distinguerà fra remunerazione del lavoro attraverso il mercato e remunerazione attraverso lo stipendio. Non posso lavorare qui su un suggerimento di Cambiano che, notando che Trasimaco e Socrate invocano tecniche diverse, consiglia di legare i temi della loro discussione con quanto dice nel *Politico* lo straniero, che svolge una riflessione sulle tecniche, definisce il politico come pastore, ma poi racconta un mito per sostenere che questa definizione sarebbe stata vera per l'età di Crono, quando pastori di animali e di umani erano entità divine, mentre nella nostra età la tecnica politica non può esser definita mediante la pastorizia, ma con la nozione più generale del «prendersi cura», che permette di distinguere fra coazione e accettazione volontaria, evitando l'errore commesso prima, quando «abbiamo collocato il tiranno nello stesso posto del re» (276e). Una palinodia! (cfr. CAMBIANO 1971, pp. 200-4).

A conclusione possiamo dire che Platone, segnalando che lo scontro sulla giustizia e sulla felicità si radica in un contrasto fra concezioni del sapere e della tecnica come operare fondato sul sapere, intenda affermare la verità di ciò che fa dire a Socrate, ma voglia probabilmente anche suggerire che per dimostrarlo è necessaria un'indagine ulteriore, come quella che si prepara a delineare nel seguito della *Repubblica*⁵⁴.

Dopo un importante intermezzo di carattere metodico Socrate abbandona la ricerca di cos'è la giustizia e passa a confutare la tesi che la vita dell'ingiusto è superiore e più forte rispetto a quella del giusto, iniziando col contestare che l'ingiustizia sia sapienza e virtù, la giustizia ignoranza e vizio: egli argomenta estendendo al giusto il *pléon échein* o *pleonektein*⁵⁵, attribuito all'ingiusto da Trasimaco, cui fa ammettere che il giusto vuol prevalere solo sull'ingiusto, mentre l'ingiusto vuol prevalere sul giusto e sull'ingiusto; poi, facendo l'esempio del musico e del medico, afferma che lo scienziato non vuol prevalere nelle azioni e nei discorsi su un altro scienziato ma sull'ignorante, vuole cioè fare e dire le medesime cose del suo simile, mentre l'ignorante vuol prevalere anche sul suo simile; infine da quest'analogia fra lo scienziato e il giusto e fra l'ignorante e l'ingiusto, Socrate trae la conseguenza che,

⁵⁴ Una conferma di ciò potrebbe esser vista nel fatto che più avanti Platone fa dire a Socrate che la posizione di Trasimaco risulta eccezionalmente solida e difficile da confutare (348e), e poi fa smettere a Trasimaco di impegnarsi nella discussione. Per VEGETTI 1998 l'argomento di Socrate ambiguamente assume «la disgiunzione fra potere e interesse come un dato di fatto, il che è in contraddizione con la critica platonica alle forme di potere esistenti» (vol. I, p. 77, nota 51). In effetti, in quanto si riferisce a ciò che avviene, la frase «nessuno vuole di sua spontanea volontà esercitare il potere e por mano a correggere i mali altrui; si chiede invece un salario» (346e) appare ambigua; ma la posizione di Socrate è più complessa giacché prosegue dicendo che i migliori si risolvono a comandare solo perché temono che altrimenti sarebbero sottoposti a chi è peggiore di loro; nota infine: «se esistesse una città di uomini buoni vi sarebbe contesa sul non comandare, proprio come adesso sul comandare», con ciò riconoscendo che nella realtà di fatto vige il contrario di quanto aveva detto, ma soggiunge: «vi diventerebbe manifesto che in realtà il vero governante per natura non cerca il proprio utile, ma quello del governato» (347d), mostrando di esser persuaso che la città di uomini buoni esprimerebbe la natura delle cose, e quindi anche ciò che è a fondamento della realtà di fatto.

⁵⁵ Fatto slittare dal senso di «aver di più» a quello di «prevalere» e di «far di più e diversamente» (cfr. ADAM 1902, p. 50; SHOREY 1930, p. 87).

essendo simile al sapiente che è buono, il giusto è sapiente e buono, mentre l'ingiusto, assomigliando all'ignorante, è ignorante e cattivo (349b-350c). Notevole qui è 1) che il sapere sia considerato fonte di un operare uguale; 2) che attribuendo all'ingiusto l'ignoranza Socrate implicitamente gli attribuisce l'impotenza, escludendo in tal modo che l'ingiusto possa essere un tecnico abile che usi la tecnica a fini contrari a quelli per i quali è stata istituita.

Poiché Trasimaco non è persuaso e non vuol più impegnarsi nella discussione (350e-351a), Socrate ricorre a un nuovo argomento, attribuendo *érgon* e *dýnamis* alla giustizia e all'ingiustizia, servendosi ancora di concetti simili a quelli usati nel *Fedone* per la causalità⁵⁶. Socrate chiede se un gruppo di individui che s'impegni in un'impresa comune ingiusta potrebbe realizzare alcunché se essi si facessero reciprocamente ingiustizia:

se è questa l'opera dell'ingiustizia, di introdurre (ἐμποιεῖν) odio ovunque si insedi (ἐνῇ), che si ingeneri (ἐγγιγνομένη) tra liberi o tra schiavi, non farà sì che si odino a vicenda ed entrino in conflitto e siano impotenti ad agire concordemente? [...] essa appare possedere una potenza siffatta che, ovunque s'ingeneri [...] E se è presente (ἐνοῦσα) in un individuo credo che farà quelle stesse cose che ha per natura di operare (ἐργάζεσθαι).

La giustizia invece genera concordia e amicizia, sicché se alcuni compiono qualche impresa ingiusta «c'era in loro una qualche giustizia, [...] in virtù della quale (δι'ἣν) hanno compiuto quel che hanno compiuto» (351a-352d). Giustizia e ingiustizia sono concepite come facoltà, proprietà dotate della potenza di compiere la propria opera⁵⁷, capaci di ingenerarsi in individui e società. Ma, poiché l'o-

⁵⁶ Cfr. l'argomentazione che prepara la «risposta più sottile»: «Tu sai [...] che le cose che il carattere del tre (ἡ τῶν τριῶν ιδέα) occupa [ogni gruppo di tre cose, in quanto tre, intende ROWE 1993, p. 256, è necessario che siano non solo tre ma anche dispari [...] ad una tal cosa non sopraggiungerà mai il carattere (*idéa*) contrario al carattere (*morphé*) che opera (ἀπεργάζεται) questo [...] il [carattere] dispari opera (εἰργάζετο) questo [cioè, come ha detto prima, fa dispari le cose che il carattere tre occupa]» (104d); «se tu mi chiedessi che cosa si ingeneri (ἐγγένηται) nel corpo in virtù di cui esso sarà caldo», Socrate risponde: il fuoco (*Phd.*, 105b-c).

⁵⁷ Appoggiandosi su SOUILHÉ 1921, KATO 1986 asserisce l'affinità del concetto platonico di *dýnamis* con quello ippocratico, che si applica alla medicina, ma ha il

pera dell'ingiustizia è di produrre conflitto, la posizione di Socrate ha la conseguenza paradossale che «coloro che sono del tutto cattivi e perfettamente ingiusti sono anche perfettamente impotenti ad agire», cosicché, quando appaiano in grado di unirsi per compiere azioni ingiuste, sarebbe una giustizia residua a dar loro la potenza di conseguire risultati (352c-d); una tesi, questa, che susciterà i dubbi di Glaucone, che all'inizio del libro II riassumerà le teorie di coloro che sostengono che l'ingiusto perfetto ha la capacità di agire con la massima efficacia; la tesi, espressa da Socrate qui e nella successiva confutazione, costituisce però una dottrina fondamentale della *Repubblica*, chiarita e approfondita nei libri successivi⁵⁸.

L'ultima confutazione riguarda l'affermazione di Trasimaco che gli ingiusti vivono meglio dei giusti e sono più felici: Socrate l'affronta ridefinendo le nozioni di *érgon* e di *areté*. Con l'esempio del cavallo, dell'occhio mediante il quale soltanto si può vedere, e dell'orecchio per l'udito, e con l'esempio della roncola mediante la quale si può recidere un tralcio meglio che con altri strumenti perché è stata prodotta per questo, Socrate, asserendo che ogni cosa ha un *érgon* proprio, propone che l'opera, la funzione, di ogni cosa è ciò che essa sola, o essa meglio delle altre può operare; ancora con l'esempio degli occhi e degli orecchi Socrate stabilisce che vi è una virtù (*areté*) propria di ogni cosa cui sia stata assegnata un'opera⁵⁹ e che è solo mediante la virtù propria che ogni cosa che compia la propria opera la compie bene, male mediante il vizio. Socrate applica poi all'anima le cose dette, asserendo che questa non può compiere bene l'opera sua che consiste in attività come prendersi cura, comandare, deliberare, e soprattutto nel vivere, senza la sua virtù propria, la giustizia, con la conseguenza che il giusto vive bene e dunque è felice (352d-354a).

significato più generale di una proprietà determinata che esprime l'essere di una cosa e si manifesta in un'operazione determinata su qualcos'altro (cfr. pp. 32-4).

⁵⁸ Cfr. CAMBIANO 1971, pp. 143-5 sgg.

⁵⁹ Socrate muove da una prospettiva antropocentrica, chiedendo «porresti che l'opera del cavallo o di qualsiasi altra cosa consista in quello che si può fare solo, oppure nel modo migliore, mediante loro?», per poi far cadere il «si» e cercare di pervenire a una prospettiva cosmica in cui a ogni cosa è assegnata un'opera (cfr. 352d-353b). Nell'applicazione dello schema concettuale dell'*érgon* alle cose naturali KATO 1986 vede un'interpretazione teleologica della natura implicitamente teologica (cfr. pp. 34-6). ANNAS 1981 nega questa implicazione (cfr. pp. 53-4).

Osserviamo che se nella discussione con Polemarco veniva suggerito un rapporto non necessario tra l'individuo umano e la sua virtù, a causa dell'ignoranza o a causa di un'abilità che rivolga la tecnica a fini contrari a quelli per i quali è istituita, ora, con il tematizzare la manchevolezza e la bisognosità dei viventi, e degli umani in particolare, e con la definizione della virtù come potenza mediante la quale ogni cosa compie bene la propria opera, si chiarisce che il rapporto tra gli esseri umani e la loro virtù non può esser detto semplicemente accidentale, giacché la mancanza della virtù rende l'anima umana incapace di compiere, o quanto meno di compiere bene, la sua opera specifica, la sua funzione. Al tempo stesso, prendendo in qualche modo atto del successo delle azioni degli ingiusti, Socrate ha proposto che la potenza che esso presuppone dipenda da un residuo di giustizia in loro. Si capisce che queste posizioni introducano alle radicali proposte politiche e educative del seguito della *Repubblica*, destinate a rendere stabile il rapporto fra gli esseri umani e la loro virtù, ma che d'altro lato richiedano una prosecuzione e un approfondimento della ricerca, sia per capire più precisamente cos'è la giustizia, e la virtù in genere, sia per riuscire a spiegare perché gli esseri umani devino dalla loro virtù.

Rispetto all'impegno che molti studiosi, specie di lingua inglese, pongono nel demolire la validità degli argomenti usati da Socrate per sostenere l'analogia con la tecnica il mio intento è stato più storico, non perché consideri illegittima o inutile una lettura teoretica dei testi, ma perché credo che occorra impegnarsi al massimo a non fraintenderli. A conclusione però non voglio sottrarmi a una dichiarazione teoretica, dicendo che sono consapevole dell'uso ambiguo che è stato e viene fatto della nozione di natura, né credo siano proponibili oggi le dottrine metafisiche che Kato nella seconda parte del suo libro mostra legate ai concetti derivati dalle tecniche, che culminano nell'interpretazione della natura a partire dalla tecnica, che tanta influenza ha esercitato su Aristotele e sul pensiero cristiano⁶⁰; ma ritengo tuttavia che possa avere un valore per la ricerca filosofica attuale studiare un pensiero che attribuisce un carattere oggettivo al bene, a partire dalla ricerca di un utile non misurato sulle contingenze storiche, sociali e individuali, che non separa una facoltà teoretica da una facoltà pratica, il sapere dalla decisione, considerando la giustizia una forma di azione fondata sul sapere, e che si interroga sulla natura di questo sapere, non riducendolo alla semplice

⁶⁰ Cfr. KATO 1986, pp. 79-80.

ricerca di mezzi per scopi predeterminati, e non si nasconde il problema del possibile uso del sapere a fini negativi per la vita umana.

Bibliografia

ADAM 1902: *The Republic of Plato*, ed. by J. Adam, Cambridge 1902 (1963²)

ANNAS 1981: J. ANNAS, *Introduction to Plato's Republic*, Oxford 1981

AUNE 1997: B. AUNE, *The Unity of Plato's Republic*, «Ancient Philosophy», 17, 1997, pp. 291-308

CAMBIANO 1970: PLATONE, *Dialoghi filosofici*, a cura di G. Cambiano, Torino 1970 (1987²)

CAMBIANO 1971: G. CAMBIANO, *Platone e le tecniche*, Roma-Bari 1971 (1991²)

CAMBIANO 1991: G. CAMBIANO, *Remarques sur Platon et la «technè»*, «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», 4, 1991, pp. 407-16

CHAPPELL 2000: T.D.J. CHAPPELL, *Thrasymachus and Definition*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 17, 2000, pp. 101-7

DI CAPUA 1995: L. DI CAPUA, *Da Cefalo a Platone: sul primo libro della Repubblica*, «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche della Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti in Napoli», 106, 1995, pp. 41-64

EVERSON 1998: S. EVERSON, *The Incoherence of Thrasymachus*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 16, 1998, pp. 99-131

FINE 1987: G. FINE, *Forms as Causes. Plato and Aristotle*, in *Mathematics and Metaphysics in Aristotle*, Akten des X. Symposium Aristotelicum (Sigriswil, 6-12 September 1984), Bern-Stuttgart 1987, pp. 69-112

GESSANI 1992: A. GESSANI, *Sull'interpretazione platonica del Carme a Scopas di Simonide*, «Itinerari», 1, 1992, pp. 39-71

GIANNANTONI 1957: G. GIANNANTONI, *Il primo libro della Repubblica di Platone*, «Rivista critica di storia della filosofia», 12/2, 1957, pp. 123-45

IRWIN 1977: T. IRWIN, *Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues*, Oxford 1977

IRWIN 1995: T. IRWIN, *Plato's Ethics*, New York-Oxford 1995

KAHN 1993: C.H. KAHN, *Proleptic Composition in the Republic, or why Book 1 was never a separate Dialogue*, «Classical Quarterly», 43/1, 1993, pp. 131-42

KAHN 1996: C.H. KAHN, *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge 1996

KATO 1986: M. KATO, *Téchne und Philosophie bei Platon*, Frankfurt am Main 1986

MURPHY 1951: N.R. MURPHY, *The Interpretation of Plato's Republic*, Oxford 1951 (1960²)

NATALI 1999: ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, a cura di C. Natali, Roma-Bari 1999

PARRY 1996: R.D. PARRY, *Plato's Craft of Justice*, Albany 1996

REEVE 1988: C.D.C. REEVE, *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic*, Princeton 1988

ROWE 1993: PLATO, *Phaedo*, ed. by C.J. Rowe, Cambridge 1993

SEDLEY 1998: D. SEDLEY, *Platonic Causes*, «Phronesis», 43/2, 1998, pp. 114-34

SHOREY 1930: PLATO, *The Republic*, transl. by P. Shorey, Cambridge (Massachusetts)-London 1930 (1994²)

SOUILHÉ 1921: J. SOUILHÉ, *Étude sur le terme δυνάμις dans les dialogues de Platon*, Paris 1921

SZLEZÀK 1988: T.A. SZLEZÀK, *Platone e la scrittura della filosofia*, Milano 1988

TRABATTONI 1999: F. TRABATTONI, *Il «Platone» di Charles Kahn*, «Elenchos», 20/1, 1999, pp. 131-43

VEGETTI 1998: PLATONE, *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, voll. I-III, Napoli 1998

VLASTOS 1973: G. VLASTOS, *Reasons and Causes in the Phaedo*, in G. VLASTOS, *Platonic Studies*, Princeton 1973, pp. 76-110

VLASTOS 1991: G. VLASTOS, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge 1991

WARREN 1989: E. WARREN, *The Craft Argument: An Analogy?*, in *Essays in Ancient Philosophy III. Plato*, ed. by J. Anton, A. Preus, Albany 1989, pp. 101-5.

Sulla causa nel *Fedone* platonico*

1. Recenti scritti in lingua inglese hanno riproposto la funzione causale delle forme (o idee), dopo che era prevalsa la tendenza a considerare la partecipazione delle cose a esse, introdotta da Socrate nel *Fedone* (100b-c) per risolvere il problema dell'*aitía* – della causa, secondo l'interpretazione tradizionale –, una proprietà metafisica, logica o epistemologica, che solo metaforicamente parlerebbe di rapporti causali delle forme con le cose¹. Al rifiuto dell'interpretazione causale contribuiva fortemente il saggio di Vlastos sul *Fedone*, che sosteneva che, come non si dovrebbe tradurre «causa» il termine aristotelico *aitía*, che indicherebbe la risposta a generi diversi di perché di cui solo alcuni causali, così è sbagliato prendere per *aitíai* finali o per cause efficienti le forme platoniche, che sarebbero invece *aitíai* logiche, oggetti delle definizioni proposti per classificare le cose². A proposito di que-

* Si è inteso rispettare la scelta dell'Autore che ha indicato con marginazione più stretta le parti del testo dedicate alla discussione della letteratura critica (n.d.r.)

¹ FRONTEROTTA 1999, riassumendo e criticando le tesi di Bluck, Allen e Vlastos, mostra come, pur diverse, esse abbiano concorso alla tendenza a considerare metaforica la nozione di partecipazione: riducendola all'operazione mentale di determinazione concettuale del contenuto sensibile della percezione (cfr. 1999, pp. 398-400, dove cita BLUCK 1956 e BLUCK 1957); o a una sorta di riflesso per cui le cose somiglierebbero a forme che da parte loro non avrebbero alcuna somiglianza con esse (cfr. ivi, pp. 401-4, dove cita ALLEN 1965; ma questa tesi, argomenta Fronterotta, va contro *Prm.* 131a4-e6, 132d5-e5 e *Phd.* 100d3-8, che pongono un effettivo contatto tra forme e cose, e stravolge la nozione di somiglianza, che in sé è simmetrica); o ancora riducendola a un'operazione logico-metafisica di classificazione (cfr. pp. 404-8, dove cita VLASTOS 1973). Alle pp. 409-10 FRONTEROTTA cita SEDLEY 1998 e il capitolo su Platone di HANKINSON 1998, che a quelle interpretazioni si sono opposti, ma a suo parere non sufficientemente, per non aver attribuito alle forme la causalità efficiente.

² Secondo VLASTOS 1973, Socrate nel *Fedone*, 99cd, direbbe esplicitamente di non esser capace di elaborare spiegazioni teleologiche, inoltre lì e nel *Timeo* la funzione

sta linea interpretativa, d'altra parte, significativi dubbi avanzava Kahn affermando, in una discussione del commento di Woodruff all'*Ippia Maggiore*, che se è importante distinguere la «causa logica», la cui elaborazione è erede della ricerca socratica della definizione, da altri tipi di causa, «in particolare da cause 'produttive', che producano cose dello stesso livello ontologico, come il padre genera il figlio», ciò che non è accettabile è che «la distinzione sia tracciata in modo da suggerire che non vi sia alcun nesso fra i due generi di causazione». Il *Fedone* e il *Timeo* fanno pensare invece che «per Platone doveva sussistere una 'profonda' connessione fra le cause logiche e una teoria adeguata della produzione fisica», come sarà poi per Aristotele, per il quale «nella generazione naturale la causa efficiente e il suo prodotto devono essere identici per la specie, ossia avere la stessa causa formale». Nel *Lachete*, quella che è forse la prima ricerca messa per iscritto della definizione di una virtù è motivata dicendo che «un *technikós* capace di render migliore l'anima di qualcuno deve sapere cosa è la virtù al fine di sapere come produrla (189e-190b) [...] Pur utile, la nozione di causa logica è solo un primo passo verso una comprensione della concezione platonica della funzione esplicativa della definizione socratica»³.

teleologica sarebbe assegnata solo alla mente (pp. 76-81, 87-8); quanto alle forme come cause efficienti, VLASTOS riprende le critiche di Aristotele, ma per affermare che Platone non le merita perché attribuendo quella dottrina al *Fedone* Aristotele lo traviserebbe (pp. 88-90). VLASTOS reinterpreta in senso logico il linguaggio causale usato da Platone: per es. il «fare» in domande come «cosa fa belle le cose belle?», alle quali si risponderebbe con l'*aitía* logica, proprio come si dice che una figura è quadrata se e solo se soddisfa le condizioni logiche per esser quadrata (pp. 90-1). Ma se esclude che le forme platoniche siano cause, VLASTOS ritiene che la partecipazione abbia conseguenze causali, dato che Platone ridurrebbe le cose e i loro rapporti alle forme e ai loro rapporti. MUELLER 2001 critica il saggio di VLASTOS, che considera all'origine di un'interpretazione che «distorce la nostra immagine del Platonismo di Platone e il posto dello studio della natura in esso, annacquando se non sopprimendo la sua concezione del mondo naturale come prodotto o effetto del mondo ideale» (pp. 67-8).

³ KAHN 1985, pp. 278-9. KAHN si riferiva alle pp. 150 sgg., in cui WOODRUFF 1982 parlava di causa logica affermando: «Niente va perduto di ciò che intende Socrate, per quanto ne sappiamo, se "G è ciò che fa belle le cose belle" viene parafrasato in "le cose belle sono belle perché sono G"» (p. 153). Ciò che a me sembra andar perduto è il nesso fra logica, filosofia naturale e ontologia. Con la sua parafrasi WOODRUFF seguiva VLASTOS nel tentativo di sciogliere un'ambiguità presente secondo Ross nella questio-

L'asserzione che molti dei significati di *aitía* e dei termini affini⁴ non sono causali presuppone che si giudichi in base a teorie moderne cosa siano la causa e l'effetto, se possano essere di livello ontologico diverso, e cosa sia la causalità in generale⁵. Entro questo indirizzo l'intento di difendere Platone dalle critiche di Aristotele si attua assumendo che non soltanto quest'ultimo, ma anche il primo, possa esser letto in modo da risultare assimilabile a modi di pensare moderni. Viceversa è piuttosto la volontà di capire le concezioni degli Antichi distinguendole da quelle moderne che ha mosso chi ha assunto posizioni critiche rispetto alla tendenza che ho brevemente delineato⁶.

Interrogandosi sulle antiche nozioni di causa M. Frede (1980) ha asserito che la nostra difficoltà a chiamare cause le idee di Platone o il vuoto di Epicuro, e persino la causa motrice di Aristotele, che «nei contesti più teorici dice che causa motrice non è lo scultore al lavoro, ma l'arte della scultura», nascerebbe dal fatto che noi pensiamo la causa come qualcosa di attivo che produce un'affezione in un oggetto, secondo una concezione affermata nella tarda Antichità per influenza degli Stoici (pp. 125-7). La differenza dal modo come la causa veniva pensata in precedenza si spie-

ne socratica: «essa potrebbe significare “qual è la caratteristica precisa indicata dalla parola ‘bello?’”, ma potrebbe anche significare “qual è la caratteristica o l'insieme delle caratteristiche, diverse dalla bellezza, che una cosa deve possedere per esser bella?”» (ROSS 1951, p. 16; trad. it. pp. 40-1).

⁴ SEDLEY 1998, p. 115, menziona come principali espressioni usate da Platone per la causa αἰτίον/αἰτία, διά+accusativo, dativo semplice, ποιεῖν, sostenendone l'equivalenza. LURAGHI 1989 cita ὑπό+genitivo (e per usi più circoscritti, ἐκ, ἀπό, ἔνεκα, χάριν), concentrandosi sull'espressione del significato causale mediante il dativo e il *diá* con accusativo e del significato strumentale mediante il *diá* con genitivo.

⁵ Così VLASTOS 1973 dichiara che la causa è «a temporal antecedent which is the (supposed) sufficient condition of the occurrence of an event» e parla di leggi causali (p. 79).

⁶ Emblematica è l'affermazione di SEDLEY 1998, p. 114: «provided that we do not presuppose that we already know what can and what cannot count as a cause». Ancor più polemico è BARNES 1968, che afferma: «In fact I think that 'cause' is exactly right; and it will seem so to anyone not bamboozled by Hume into thinking that causes, logically, run to regular timetables» (p. 418, nota 46).

gherebbe a partire dalla distinzione fra cause e spiegazioni, vigente almeno dal V secolo a.C., che Frede intende come una distinzione fra entità e proposizioni, talvolta riflessa nella terminologia, per cui l'*aitía* sarebbe una ragione, un enunciato circa lo *áition*, o piuttosto la verità rilevante in virtù della quale lo *áition* è causa, in corrispondenza con l'uso originario di *aitios* come responsabile e di *aitía* come l'accusa di aver operato in modo da esser responsabile di ciò che è accaduto. Malgrado una traccia della distinzione terminologica si trovi secondo Frede nel *Fedone* (98c sgg., dove sarebbe usato *aitios* per entità come il *noûs* di Anasagora e le ossa e i nervi di Socrate, mentre *aitía* avrebbe natura proposizionale), la nozione di causa perderebbe il connotato della responsabilità in Platone, che appartarrebbe a una linea di pensiero che avrebbe dato la priorità alla spiegazione rispetto alla causa, chiamando cause le realtà cui ci si riferisce nella spiegazione: per es., se è la presenza dell'idea di giustizia che spiega il fatto che qualcosa è giusto, allora l'idea di giustizia sarà una causa (pp. 128-30). Irwin contesta che la priorità della spiegazione implichi la perdita del nesso fra causa e responsabilità: nel *Filebo* si dice che «ciò che produce e ciò che è causa (*áition*) possono esser detti correttamente un'unica cosa» (26e7-8; cfr. *Hp.Ma.*, 296e8-9); la causa (*aitía*) è imputata di responsabilità e associata all'attività in *Phd.*, 98b9; ancora nel *Fedone* la presenza del bello fa bella una cosa (100d5; cfr. *Hp.Ma.*, 294a): per quanto ci possa far difficoltà, ciò sembra mostrare che Platone pensasse che la responsabilità comporti attività, ma non necessariamente movimento⁷. Prende le distanze sia da Vlastos che da Frede G. Fine (1987), che sulla base di una veduta moderna della causa s'impegna a difendere Platone dalle critiche di Aristotele, a proposito del quale concede che le *aitíai* sono a rigore «fattori esplicativi», fra cui solo l'*aitía* efficiente sarebbe causa; ma d'altra parte sostiene che i fattori esplicativi diversi dalla causa devono essere interpretati ontologicamente, come aspetti reali del mondo, non come fatti linguistici, pervenendo ad affermare che il libro II della

⁷ IRWIN 1983, pp. 126-7.

Fisica, che definisce la natura un principio di movimento e asserisce che natura sono la forma e la materia, proverebbe che ciascuna delle quattro *aitíai*, in quanto fattore citato nella spiegazione del mutamento, è una causa o dovrebbe almeno esser considerata causalmente rilevante (pp. 69-76). Sull'efficacia causale delle forme nel *Fedone* e delle *aitíai* aristoteliche (non come sono teorizzate, ma come sono usate nella *Fisica*) insiste I. Mueller (2001), criticando Vlastos, ma anche Frede, a proposito della distinzione fra *áition* e *aitía* in *Phd.*, 97b-99c, che, ammesso che sussista, non sarebbe fra entità e proposizioni, giacché risulterebbe abbastanza chiaro che le forme sono *aitíai* e che sono entità⁸.

Per discutere adeguatamente questioni come quelle cui ho accennato occorrerebbe una ricerca estesa a tutti i dialoghi, per studiarvi in che modo si fa riferimento, nella trattazione di problemi diversi, a ciò che tradizionalmente è stato inteso come causa. Ancor più necessario sarebbe uno studio complessivo se si cercasse di precisare la peculiarità del pensiero platonico anche rispetto alla teoria aristotelica dell'*aitía*⁹, generalmente usata per gettar luce su ciò che dell'*aitía* scrive Platone. Ma poiché le recenti discussioni si sono sviluppate prevalentemente su alcune pagine del *Fedone*, può essere un utile preliminare al più ampio studio ripercorrerle alla luce di quelle discussioni, per mostrare come sia plausibile leggervi uno sviluppo sostanzialmente coerente che si articola in tappe successive: dalla critica delle spiegazioni offerte dai pensatori naturalisti, e dall'ipotesi delle forme e della partecipazione, alla spiegazione mediante questa delle proprietà opposte delle cose, e dei processi di generazione e corruzione attraverso un alternarsi di quelle proprietà, a sua volta spiegato mediante un'interazione fra le cose, per concepire la quale le spiegazioni naturalistiche vengono riammesse, ma nel quadro delle ipotesi delle forme e della partecipazione, che reggono tutto il discorso¹⁰.

⁸ Pp. 83-4: nel citato passo del *Fedone* lo *áition* sarebbe l'intelletto che produce uno stato di cose, che, identificato come ottimo dall'intelletto, sarebbe l'*aitía*, la ragione perché, afferma MUELLER citando LENNOX 1985. Considerazioni simili sono nel ricco saggio di LEDBETTER 1992.

⁹ La prudenza nell'uso di Aristotele mi è stata consigliata da G. Cambiano.

¹⁰ Rivendicando la coerenza del discorso di Socrate mi contrappongo in particolare

2. Le pagine del Fedone di cui parlo sono parte, è noto, di una prova dell'immortalità dell'anima¹¹ che Socrate, rispondendo al dubbio di Cebete che l'anima, unita al corpo, si consumi e perisca, affronta dicendo: «non è cosa da poco ciò che chiedi, perché esige un'indagine approfondita e completa sulla causa (*aitía*) della generazione e della corruzione», dando inizio però a qualcosa di meno sistematico, al racconto delle sue esperienze in proposito¹²: «da giovane ero straordinariamente attratto da quella sapienza che chiamano indagine della natura (*perì phýseos historía*): mi sembrava splendido sapere le cause (*aitíai*) di ogni cosa, perché (*dià ti*) ciascuna cosa si generi, perché perisca, perché sia»¹³. Ci chiediamo cosa intendesse Socrate da giovane, e cosa ora, l'ultimo giorno della sua vita, in cui si sarebbe svolto il dialogo, con *aitía*, *dià ti* e altre espressioni affini.

Il senso generale della prima parte del racconto di Socrate è chiaro: mostrare che l'indagine dei naturalisti, Anassagora incluso, riconducibile alla ricerca delle cause per cui ciascuna cosa si genera, perisce ed è, non ha risolto tale questione perché confondeva «la causa vera e propria [...] con ciò senza cui la causa non potrebbe esser causa»¹⁴. Sono pagine che risultano però assai complesse se si cerca di capire cosa i problemi posti, le opinioni citate e le critiche loro rivolte rivelano di quella causa. Socrate racconta di essersi travagliato su questioni come: «I viventi si generano (*συντρέφεται*), come dicono alcuni, quando il

a TAYLOR 1969, che parla di «richiesta indifferenziata di una spiegazione che renda un fenomeno intelligibile. Si tratta del “perché” della domanda infantile “perché le foglie cadono dagli alberi in autunno?”, o “perché il martedì viene sempre prima del mercoledì e mai dopo?”. È significativo che Platone abbia creduto che vi sia un singolo genere di risposta per un così ampio spettro di questioni» (pp. 45-6); così si esprimeva anche HACKFORTH 1955, p. 131.

¹¹ Per una rapida rassegna della critica moderna cfr. ISNARDI PARENTE 1974.

¹² ROWE 1993a osserva che nella misura in cui la teoria delle forme esposta più avanti risale a Platone più che a Socrate, «il racconto che segue non può essere integralmente storico: può esserlo in parte, o essere invece un resoconto dello sviluppo intellettuale di Platone, ma potrebbe anche essere del tutto inventato, una presentazione letteraria di una serie di problemi e delle loro soluzioni» (p. 229). Non potendo affrontare una tale questione, mi riferisco esclusivamente al personaggio del Fedone.

¹³ 95e-96a: salvo piccole modifiche seguo la traduzione di CAMBIANO 1970. Per il testo del Fedone mi baso su quello contenuto in DUKE & HICKEN & NICOLL 1995.

¹⁴ *Phd.*, 99b. Cfr. CAMBIANO 1986, p. 69.

freddo e il caldo assumono una certa putrefazione?¹⁵ Ciò con cui (ὃ, dat.) pensiamo è il sangue, o l'aria, o il fuoco? O [...] è il cervello che procura le sensazioni [...] dalle quali nascerebbero la memoria e l'opinione, e dalla memoria e dall'opinione, divenute stabili, nascerebbe la scienza?»; di aver esaminato il corrompersi di queste cose e ciò che accade nel cielo e nella terra, e di essersi alla fine persuaso di essere inadatto a questa ricerca, da cui sarebbe stato accecato al punto di disimparare quel che sapeva, o pareva a sé e agli altri che sapesse: «in particolare, tra le altre cose, perché un uomo cresce. Prima credevo chiaro a tutti che ciò avviene per (*diá* + acc.) il mangiare e il bere: quando con i cibi si aggiungono carni alle carni, ossa alle ossa [...] l'uomo, da piccolo, diventa grande. Così credevo allora: in modo plausibile, non ti sembra?», nota Socrate, e «credevo che fosse adeguato che mi paresse che un uomo alto che sta accanto a uno basso sia più grande proprio per la testa¹⁶ [...]; e – ancor più evidente –, mi pareva che il dieci fosse maggiore dell'otto per (*diá*) l'aggiungersi del due» (96be).

È sufficiente per i nostri scopi aver notato che le questioni che Socrate si poneva suppongano teorie e metodi naturalistici¹⁷. Alcuni studiosi non credono che Socrate possa dire

¹⁵ Chiedendosi se *syntrépho* alluda a una combinazione del freddo e del caldo, ROWE 1993a asserisce che il problema fondamentale è se il generarsi degli esseri viventi, e più avanti la crescita, possa esser spiegato in termini di combinazione di elementi (p. 230).

¹⁶ αὐτῇ τῇ κεφαλῇ, col dativo per indicare la causa; BURNET 1911 ricorda che con il dativo κεφαλῇ in *Iliade*, III, 168, 193, viene espressa la maggiore altezza di un eroe rispetto ad altri. La perplessità di Socrate circa la propria precedente adesione a opinioni che derivano dall'apparire richiama l'*Ippia Maggiore*, dove Socrate, alla ricerca di ciò che non fa semplicemente apparire belle le cose belle, ma le fa essere tali, dopo aver fatto un paragone con «ciò per cui tutte le cose grandi sono grandi, ciò che supera; per esso infatti tutte le cose sono grandi e, anche se non appare ma supera, sono necessariamente grandi», asserisce che «una stessa cosa non può far apparire ed essere le cose né belle né altro» (294be).

¹⁷ ROWE 1993b nota il loro carattere materialista, osservando che dalla risposta data in precedenza alla teoria dell'anima armonia di Simmia (91e sgg.) sappiamo che per il Socrate maturo «mere combinazioni di elementi inanimati, senza l'aggiunta dell'anima, saranno esse stesse inanimate», e «che nel corso dell'argomento che muove dall'ἀνάμνησις (72e sgg.) si è già escluso che la conoscenza possa derivare unicamente dalla sensazione» (pp. 230, 231).

seriamente che la scienza naturale accechi e asseriscono che egli in realtà intenda dire che quello «studio lo portò a riconoscere problemi più profondi circa la causalità, di cui non aveva alcun sospetto prima»¹⁸, mentre vi è chi pensa, come Vlastos, che egli citi con una certa approvazione la sua vecchia opinione intorno alla crescita: ma si è osservato che essa corrisponde alla teoria di Anassagora e Socrate potrebbe voler dire che questa non si distingue dall'opinione che uno si può fare da sé¹⁹. Problematici sono apparsi specialmente gli esempi di comparazioni: Vlastos li trova mistificanti per un lettore moderno, un imbroglio quelli sull'altezza, banali quelli numerici: sulla base delle difficoltà che seguono nel racconto – che il due si generi dall'addizione di due uno, etc. –, egli sostiene che giustapponendole agli esempi precedenti Socrate intende dire che il metodo che aveva seguito lo aveva portato a confondere *aitiai* fisiche con *aitiai* logiche, il processo materiale del mettere cose insieme con l'*aitia* della verità logico-matematica²⁰. Ma Gallop osserva che separare gli esempi distrugge una sequenza unitaria di pensiero con la quale Socrate direbbe che le spiegazioni correnti della crescita in termini di aggregazione lo confondono; anche Gallop tuttavia considera ironica l'accusa di accecamento rivolta alla scienza e distingue dalla ricerca della causa, che spetterebbe alla scienza, le esigenze filosofiche di chiarificazione di concetti come «più grande» e «più numeroso», poste da Socrate che, almeno per ora, non cercherebbe spiegazioni causali, ma concettuali²¹. Fine non crede che Socrate facesse confusione tra logico ed empirico né che riducesse quello a questo, come non fa confusione Aristotele allorché parla di *aitia* materiale per il

¹⁸ Così HACKFORTH 1955, p. 131. Per KANAYAMA 2000 l'accusa di accecamento rivolta alla ricerca naturale sarebbe coerente con quanto Socrate ha detto in precedenza (65b, 79c, 99b, 99e2-4) circa l'affidarsi ai sensi nell'indagine (pp. 42-5).

¹⁹ VLASTOS 1973, pp. 95-6, seguito da ANNAS 1982, p. 314, per la quale Socrate è ingiusto a non riconoscere che gli scienziati gli hanno permesso di liberarsi delle spiegazioni di senso comune. La veduta contraria è di MANSFELD 2000, p. 10.

²⁰ VLASTOS 1973, pp. 95-7, 99.

²¹ GALLOP 1975, pp. 171-3.

bronzo della statua o per le premesse del sillogismo: Socrate si sarebbe riferito al fenomeno generale della costituzione di una cosa da parte di un'altra, che in certi casi comporta relazioni rilevanti da un punto di vista causale, in altri no²².

Senza ascrivere a Platone un modo di distinguere scienza e filosofia che mi sembra moderno, mi limiterò a osservare che Socrate ha detto solo che quel tipo di ricerca lo accecava: supponendo che intendesse dire che lo confermava nell'opinione che occorre cercare come cause cose e processi materiali, si può affermare che seriamente attribuisca alla ricerca naturalistica un potere accecante, ma che vi sia ironia nel dire, non di aver preso coscienza di non sapere, ma di aver disimparato. Ciò che segue inizia a esplicitare le difficoltà che 'ora' Socrate trova in spiegazioni che sembra ritenere simili a quelle che ha esposto: egli dice «di esser ben lontano dal credere di sapere la causa (*aitía*) di qualcuna di quelle cose, io che neanche ammetto, quando si addiziona un uno a un uno, se è l'uno cui si addiziona a divenir due, o l'uno addizionato e quello cui si addiziona [...] Mi stupisco che, se separati erano ciascuno uno e non due, dopo che si sono avvicinati, questa sia per essi la causa del divenir due, l'incontro per cui ciascuno è posto accanto all'altro, né posso persuadermi che quando si divide l'uno questa sia la causa, la divisione, dell'esser divenuto due, giacché ora la causa del generarsi del due diverrebbe opposta» (96e-97b).

Per D. Gallop (1975) la confusione di Socrate in qualche modo persiste ancora, se dichiara di non sapere la ragione delle cose dette: Platone segnalerebbe così il carattere provvisorio e bisognoso di riesame (cfr. 107b) dei risultati raggiunti con la teoria delle Forme proposta più avanti. Circa le difficoltà Gallop, citando Frege, osserva che Socrate riconosce che la vicinanza fisica di due cose non è ciò che costituisce il loro esser due; il predicato «divenir due» appare sconcertante a Socrate che si chiede chi ne sia il soggetto: «due» può esser predicato di una coppia di elementi presi insieme, ma non dei singoli, e «uno» può esserlo dei singoli, ma non di essi presi insieme, spiega Gallop sulla scorta dell'*Hp.Ma.* (pp. 300-3); sembra che non vi possa essere un processo di

²² FINE 1987, pp. 88-9.

acquisizione dei predicati numerici, mentre il divenir due suggerisce che vi sia. Infine, due opposti non possono esser la ragione del fatto che una cosa venga ad avere una stessa proprietà, perché Socrate cercherebbe una ragione costitutiva di quella proprietà (pp. 171-4). G. Fine (1987, pp. 89-90), sostiene invece che, vietando con il principio degli opposti il ricorso ad *aitiai* materiali, Socrate parli delle spiegazioni sia causali che non causali, e se è vero che Platone è interessato più a spiegare il possesso della dualità in generale che la ricostruzione della storia causale di come due cose particolari ne vengano in possesso²³, è anche vero che intende dare un contributo in vista di questa spiegazione. Rowe ricostruisce una linea unitaria nel ragionamento di Socrate sostenendo che l'incapacità per la ricerca che egli si attribuisce sta nel non saper vedere come la genesi di qualcosa, o il suo essere, possano esser spiegati dall'addizione di altre cose l'una all'altra (per es. secondo i naturalisti le cose viventi risultano dalla combinazione di caldo e freddo, la conoscenza da una successione di sensazioni, e così via): sembra che in certi casi, come la crescita di un organismo o l'esser più alto, siffatta analisi funzioni, ma se si prova ad applicarla alla semplice addizione si vede che non è così, e questo porta Socrate a dubitare di essa anche per i casi che sembravano non problematici. Alla base vi sarebbe la difficoltà di capire come una cosa possa diventare un'altra, che spiegherebbe perché Socrate non può accettare spiegazioni opposte dello stesso fenomeno²⁴.

La difficoltà di accettare che la causa del divenir due di due uno sia il loro incontro si lega ai problemi ontologici più complessi del pensiero platonico, che non posso affrontare qui, come del resto il rapporto fra quella difficoltà e il rifiuto di accettare cause opposte per la generazione. Mi limiterò pertanto a sottolineare la generale istanza antiriduzionista presente in queste pagine, se è corretto intendere che Socrate non dice

²³ FINE riprende questa frase da ANNAS 1982, pp. 313-4.

²⁴ ROWE 1993a, pp. 231-4; cfr. p. 242, dove ROWE afferma che per gli stessi motivi Socrate rifiuterebbe più avanti di spiegare la bellezza di una cosa con il colore o la figura.

soltanto che la vita o il pensiero non possono nascere da ciò che è inanimato, ma che i processi in generale non possono esser spiegati con l'aggregarsi di elementi, perché ciò non spiegherebbe come una cosa diventi diversa da come era: l'aggiunta di un costituente materiale non spiegherebbe la crescita o l'esser più grande di; cause di tipo latamente materiale non costituirebbero una spiegazione accettabile perché incapaci di determinare l'effetto, come mostrerebbe l'esempio di processi opposti che causino lo stesso effetto, come l'addizione e la divisione.

Socrate conclude dicendo di non potersi persuadere di sapere perché (*di'hóti*) l'uno si generi, «né, di alcun'altra cosa perché si generi, perisca o sia, seguendo questo modo d'indagare, anzi metto insieme a caso un qualche altro modo, perché questo non raffronto più». La modestia dell'annuncio del nuovo metodo, facendo seguito alla dichiarazione di ignoranza delle cause, non sembra dovuta solo a ironia²⁵ – possiamo pensare con Gallop alla consapevolezza di Platone di dover esaminare i presupposti della nuova teoria, e forse anche alla consapevolezza che essa non risolve (almeno nella formulazione datale nel *Fedone*) tutti i problemi posti nel corso stesso del racconto di Socrate²⁶ –, ma è importante sottolineare tuttavia che egli non dice di aver abbandonato la sua ricerca iniziale.

Socrate non espone subito il nuovo metodo, ma prima racconta dell'entusiasmo che gli suscitavano le opere di Anassagora e della delusione per il fatto che esse restassero nell'orizzonte della *peri phýseos historía*²⁷. Lo entusiasmo è l'affermazione «l'intelletto (*noûs*) è l'ordinatore e la causa (*aitios*) di tutte le cose» («mi rallegrai di questa causa, *aitía*, e in certo modo mi sembrò giusto che l'intelletto fosse causa, *aitíon*, di tutte le cose»), che egli interpretò nel senso che esso «ordina tutte le cose e dispone ciascuna nel modo migliore», deducendone che «se qualcuno vuol trovare la causa (*aitía*) per la quale ciascuna cosa si genera o perisce o è, deve scoprire quale sia per essa il modo migliore di essere o di patire o di fare qualsiasi cosa [...]» (97b8-d1). Questi

²⁵ Di ironia parla GUTHRIE 1975, p. 350, nota 3; LORIAUX 1975 ricorda che il Socrate del *Fedone* si esprime a più riprese con esagerata modestia. Secondo CENTRONE 1991, l'ironia non è totale perché «resta in questo stadio della ricerca, nonostante l'ap-prodo alla teoria delle idee, qualcosa di incompiuto» (p. 139, nota 128).

²⁶ Mi riferisco alle perplessità espresse dagli studiosi a proposito degli sviluppi della teoria in 105bc.

²⁷ Cfr. CAMBIANO 1986, p. 69; MANSFELD 2000, pp. 10-1.

pensieri gli fanno dire: «credevo con gioia di aver trovato in Anassagora un maestro che mi avrebbe insegnato la causa (*aitía*) delle cose che sono, secondo le esigenze del mio intelletto, e mi avrebbe indicato [...]», e qui Socrate parla della forma e della posizione della terra, dei movimenti e di altre caratteristiche dei corpi celesti, per ribadire: «non avrei mai creduto che, dicendo che le cose sono ordinate dall'intelletto, allegasse poi una causa diversa da questa, che la cosa migliore è che esse siano così come sono; e credevo che, attribuendo la causa a ciascuna di esse e a tutte in comune, spiegasse qual è il meglio per ciascuna e il bene comune per tutte» (97d-98b)²⁸. Ma Anassagora, dice ironicamente Socrate, «non usava l'intelletto, né gli imputava cause»²⁹ nell'ordinamento delle cose, imputando (*αἰτιώμενον*) invece l'aria, l'etere, l'acqua e molte altre cose strane»: per spiegare la delusione della sua «meravigliosa speranza» Socrate propone come modello per pensare cosa sia la causa la propria decisione di non fuggire dal carcere: procedere come Anassagora equivale a dire che Socrate fa con l'intelletto (dat.) tutto ciò che fa e attribuire poi la causa del suo stare in carcere al corpo, alle ossa, ai nervi e alla loro organizzazione e movimenti, o imputare per la discussione in carcere «le voci, l'aria, l'udito e migliaia di cose simili»; mentre le «vere cause» (*aitíai*) sono – dice Socrate esprimendo le sue attuali convinzioni –, che gli Ateniesi ritennero che fosse meglio condannarlo «e per questo anch'io ritenni meglio starmene qui seduto [...] Perché [...] da tempo, credo, questi nervi e queste ossa sarebbero

²⁸ Secondo LORIAUX 1975, p. 90, Socrate attribuisce ad Anassagora la tesi che l'intelletto eserciti un'azione attuale di ordinamento anche interno di ogni ente, e sembra dedurne che, poiché l'intelletto in ciò che produce mira necessariamente alla disposizione migliore, questa, essendo per ciascun oggetto la migliore possibile, dovrebbe esser conosciuta mediante un'analisi dell'oggetto stesso (pp. 76-82). Non rientra nei miei fini discutere come sia concepito il bene nel *Fedone* né se vi sia proposta una visione teistica del cosmo (ivi, pp. 78-83, 86; cfr. GALLOP 1975, p. 176, che cita la lettura che Leibniz fece di questa pagina), o se invece abbia ragione ROWE 1993a, che interpreta lo «in certo modo» di 97c3 nel senso che Socrate approvasse l'idea che l'intelletto fosse causa di tutte le cose senza per questo necessariamente aderire all'idea di una mente cosmica: «la ragione per se stessa per Socrate mira sempre al bene» (p. 234).

²⁹ οὐδέ τις αἰτίας ἐπαιτιώμενον: l'ironia nascerebbe sia dal dire con doppio senso che Anassagora non usava l'intelletto, sia probabilmente da un'assonanza dell'espressione citata con l'espressione ἐπαιτιάσθαι τινα αἰτίαν, che significava portare un'accusa legale contro qualcuno (cfr. ROWE 1993a, p. 236).

a Megara o in Beozia, condotte da un'altra opinione del meglio, se non avessi creduto più giusto e più bello [...] scontare la pena stabilita dalla città. Ma chiamare cause queste cose è assurdo: se qualcuno dicesse che se io non avessi queste cose, le ossa, i nervi e il resto che ho, non potrei fare ciò che mi pare, direbbe la verità; ma dire che a causa (*diá*) di esse faccio quel che faccio, e che facendolo con l'intelletto [dat.] non lo faccio per scelta [dat.] del meglio, è una grande imprecisione di ragionamento: significa non esser capace di distinguere che altro è ciò che è realmente causa (τὸ αἴτιον τῷ ὄντι) e altro ciò senza cui la causa non potrebbe esser causa». Questo, brancolando come nelle tenebre e usando un nome improprio, chiamano causa i molti – pare a Socrate, che assimila loro i naturalisti facendo esempi che mostrano l'implausibilità delle cause allegate per spiegare la forma e la posizione della terra, e conclude: «la potenza (*dýnamis*) per cui le cose sono state disposte nel modo migliore, così come ora si trovano, non la cercano né credono che abbia una forza divina [demonica], anzi pensano di poter un giorno scoprire un Atlante più forte e più immortale e che più di quella tenga insieme tutte le cose, e non credono affatto che ciò che è veramente buono e vincolante connetta e tenga insieme» (98b-99c).

I naturalisti dunque erano accomunati³⁰ da un programma, riassunto dall'immagine di Atlante, la cui falsità si manifesta nella babele di opinioni offerte per le spiegazioni particolari, gravate da un'impotenza esplicativa che possiamo interpretare come uno scambiare per cause condizioni solo necessarie o un invocare solo fattori materiali e la loro aggregazione³¹. Meno facile è capire quale rapporto vi sia fra le esigenze relative alla causa presenti nelle diverse critiche formulate da Socrate: quando dice che la causa è l'intelletto, al livello umano la causa delle singole azioni è la scelta di ciò che è migliore, al livello cosmico la causa delle singole cose e fenomeni deve esser cercata nella disposizione migliore, ma il testo non sembra offrire un'elaborazione sufficientemente precisa della natura della *dýnamis* che ha forza divina e di ciò che è veramente buono. Quale il rapporto fra queste formulazioni

³⁰ Che qui Platone costruisca quadri di opinioni plurime non per presentare alternative fra cui scegliere, ma per «produrre complessi unitari da confutare in blocco» è sostenuto da CAMBIANO 1986, p. 69.

³¹ Cfr. ROWE 1993a, p. 237, che stabilisce un'analogia fra le ossa e i nervi del nostro passo, e i precedenti caldo e freddo come condizioni necessarie del generarsi degli animali, le sensazioni del generarsi del pensiero, le unità del generarsi del due.

e le precedenti esigenze antiriduzioniste³², a soddisfare le quali sembra specialmente mirare la successiva proposta delle forme?

3. «Poiché ero privato (ἐστερήθην) di essa [l'*aitía* or ora descritta], non essendo riuscito (οἷός τε ἐγενόμην) a trovarla da me né ad apprenderla da un altro [...] vuoi che ti esponga [...] la seconda navigazione che intrapresi alla ricerca dell'*aitía*?» (99cd). Esprime questa frase la rinuncia alla vecchia ricerca e la decisione di cercare un nuovo genere di *aitía*? O possiamo ritenere che, entro un quadro teorico e metodico rinnovato, Socrate continuasse a puntare alla stessa meta? Pur essendo consapevole della difficoltà di dire con precisione quale fosse questa meta, credo che un'analisi accurata del modo come Socrate presenta la seconda navigazione e ne sviluppa le diverse fasi e conseguenze mostri che il suo intero discorso è sostanzialmente coerente con l'esigenza espressa all'inizio a Cebete di un'indagine sulla causa della generazione e della corruzione.

In primo luogo, presentando la seconda navigazione, dice Socrate che la sua meta era diversa o inferiore rispetto a ciò che si era proposto in precedenza?

Che Socrate avesse rinunciato all'*aitía* che cercava risulta secondo Vlastos dal fatto che dica di esserne ancora privo, ma si è obiettato che Socrate usa l'aoristo, datando la privazione al passato. E di che cosa era stato privato? Della possibilità di capire come operi l'*aitía* finale intesa come decisione di una mente per il bene, come vuole Vlastos? O di un'*aitía* insieme finale ed efficiente cui ha rinunciato solo provvisoriamente, come vuole Fine?³³

³² SEDLEY 1998 ritiene che anche per le cause finali, malgrado la dichiarazione di Socrate di non esser stato capace di formularle adeguatamente, si possa affermare che la concezione platonica obbedisca strettamente alla legge che prescrive che effetti oposti non possano esser prodotti dalla stessa causa: il *Fedone* stesso e la *Repubblica* (II 379bc) mostrerebbero che l'azione causale dell'intelligenza si riassume nella «produzione del bene da parte del bene» (pp. 125-7).

³³ Cfr. VLASTOS 1973, p. 82, nota 15; per l'obiezione cfr. WIGGINS 1986, p. 3. FINE 1987, pp. 90-2, parla di espressioni ellittiche in cui Socrate ha citato la sola *aitía* finale, intendendo una causa efficiente con un costituente finale. VLASTOS afferma che per Socrate l'*aitía* finale è il genere di *aitía* preferibile, non il solo ammissibile, altrimenti

Una risposta soddisfacente a simili domande dipende da come si intendano le diverse esigenze espresse da Socrate circa la causa e da se si riesca a mostrare che sono coerenti con ciò che dirà. L'espressione «seconda navigazione», che sembra riferirsi al procedere a remi in assenza di vento, se non comporta necessariamente una svalutazione³⁴, certo indica un ripiegare; inoltre, essa allude alle parole di Simmia, che in precedenza si era detto convinto che è impossibile o estremamente difficile sapere qualcosa di certo circa l'immortalità dell'anima, ma che tuttavia sarebbe da deboli non esaminare criticamente fino in fondo ciò che se ne dice: «intorno a tali questioni è necessario affrontare le seguenti alternative: apprendere come stiano le cose o scoprirlo, oppure, se questo è impossibile, assumere il migliore e il meno confutabile dei discorsi umani e, imbarcati su esso come su una zattera, correre il rischio di fare la traversata della vita, se non si può fare il viaggio con maggior sicurezza e minor pericolo su una nave più solida, cioè su un discorso divino» (85cd). Se Socrate si riferisce al discorso umano come zattera allorché parla di seconda navigazione, cosa intende dire?

Socrate presenta la seconda navigazione con un paragone: come perde la vista chi osservi l'eclisse di sole direttamente e non in immagine riflessa, così, temendo che la sua anima potesse accecarsi del tutto tentando di attingere le cose con i sensi³⁵, gli parve di doversi «rifugiare nei *lógoi* e indagare in essi la verità delle cose che sono»; ma, per chiarire

non potrebbe senza incoerenza proporre subito dopo le forme come un genere diverso di *aitía*. FINE (*ibid.*), nota che nascerebbe pure una contraddizione con un passo del mito finale, dove si fa appello a un'*aitía* di genere materiale (112b1). Secondo ANNAS 1982, non offrendo una spiegazione teleologica o causale allorché propone le forme, Platone ha cambiato soggetto, giacché le Forme non spiegano i processi di generazione, «spiegano il possesso di una qualità, non la storia causale di come quella qualità venne a esser posseduta»; Platone però non ne sarebbe stato consapevole, non avrebbe visto che «metteva insieme confusamente generi diversissimi di spiegazione» (pp. 318, 324-5).

³⁴ Fra coloro che pensano che Socrate dica che il secondo è un tentativo inferiore, cfr. HACKFORTH 1955, p. 137; VLASTOS 1973, p. 82, nota 15. Ma LORIAUX 1975 notava che, se rispetto a una manovra più ambiziosa o meno faticosa può apparire inferiore, la navigazione a remi non è di per sé difettosa o insufficiente, né disprezzabile se conduce alla meta (p. 89).

³⁵ Socrate ha dichiarato in precedenza che il corpo è un ostacolo per la ricerca, riservando la conoscenza delle realtà in sé al pensiero separato dai sensi (cfr. 65a-d sgg.; 79ce).

che la ricerca nei *lógoi* non è inferiore ai metodi di studio diretto delle cose, aggiunge: «non ammetto affatto che chi indaga gli enti nei *lógoi* li indaghi in immagini più di chi li indaga nei fatti», facendo forse balenare l'idea che la ricerca muove da immagini³⁶. E propone: «ponendo come ipotesi in ciascun caso il *lógos* che giudico più forte, pongo come vere le cose che mi sembrano essere in accordo con esso, sia riguardo alla causa sia riguardo a tutte le altre cose, mentre quelle che non mi sembrano in accordo, le pongo come non vere»³⁷, spiegando: «Cerco di mostrarti la specie di causa (*tès aitías tò eîdos*) di cui mi sono occupato e arrivo nuovamente alle cose sovente ripetute e comincio da esse, ipotizzando che esista un bello in sé e per sé³⁸, un buono, un grande, e così via. Se mi concedi e ammetti che tali cose esistano, spero di poterti mostrare, in virtù di esse (*ek touton*), la causa (*aitía*) e di scoprire che l'anima è immortale» (99d-100b).

Alla luce del modo come Socrate fa la sua proposta non mi sembra corretto parlare di via inferiore, ma piuttosto di metodo più lento e laborioso ma più affidabile per raggiungere la stessa destinazione³⁹,

³⁶ GALLOP 1975 nota che il passo suggerisce che i *lógoi* siano immagini di grado più alto rispetto alle cose sensibili, e quindi più vicine alle forme; una dottrina questa che governa la struttura della *Repubblica* (p. 178).

³⁷ Nel *Fedone* questa è la prima presentazione del metodo per ipotesi, che è argomento troppo complesso e controverso per poter rientrare in questo lavoro; cfr. ROWE 1993b; VAN ECK 1994; VAN ECK 1996; ROWE 1996; KANAYAMA 2000. Fondamentale per l'origine del metodo per ipotesi platonico dalla geometria preuclidea resta CAMBIANO 1967. Discusso è anche il significato di *lógoi* in questo passo: GALLOP traduce *theory*, ROWE propone *statements* o *propositions*; CAMBIANO traduce «ragioni», e nella nota *ad locum* sostiene che i *lógoi* sono le ipotesi che devono risolvere un problema; cfr. CAMBIANO 1971, p. 132, nota 41.

³⁸ Non posso discutere il fatto che εἶναι τι καλὸν αὐτὸ καθ' αὐτὸ si potrebbe tradurre «che vi sia qualcosa di bello in sé», né in generale i problemi relativi alla teoria delle forme.

³⁹ Cfr. FINE 1987, p. 92, note 38, 39; KANAYAMA 2000 cita molti autori che confrontano le parole di Socrate con quelle di Simmia, ma pur accettando quel confronto dubita che Socrate consideri il nuovo metodo un'imbarcazione insicura: da un lato l'*Apologia* ci direbbe che senza un'indagine Socrate non avrebbe prestato fede a un'ispirazione divina, dall'altro l'espressione «il meno confutabile» mostrerebbe che Simmia pensava alla confutazione socratica come metodo per procurarsi *lógoi* su cui fare la traversata della vita; il pessimismo di Simmia verso il discorso umano sarebbe nato dai limiti di

considerando provvisorio il ripiegamento rispetto alla speranza di conoscere come operi la potenza che dispone le cose nel modo migliore, come mostra il *Timeo*, il *Fedone* stesso nel mito finale⁴⁰ e, almeno implicitamente, in ciò che segue, se si riesce a mostrare che la seconda navigazione presenta una ricerca coerente in se stessa e con ciò che precede⁴¹.

All'ipotesi delle forme Socrate fa seguire: «se esiste qualcos'altro di bello oltre il bello in sé, è bello unicamente perché partecipa di quel bello in sé. Così per tutte le cose»; e questo lo porta a respingere le cause (*aitías*) «sapienti», come per es. che si «dica che una cosa qualsiasi è bella perché ha un colore smagliante o una certa figura o altro del genere»; egli invece si attiene «in modo semplice, da non specialista, e forse ingenuo a questo: che nient'altro fa bella quella cosa se non la presenza di quel bello o la comunione, o quale che sia il modo o la maniera di chiamarla»⁴²: su questo ora non vuole arrestarsi, ma è persuaso che la risposta più sicura sia: «per il bello tutte le cose belle sono

quel metodo, mentre il nuovo metodo di Socrate sarebbe un metodo della scoperta che per il suo fondarsi sulle ipotesi più forti e sicure può esser paragonato alla sicurezza di un'imbarcazione ben equipaggiata per il procedere a remi (pp. 91-3).

⁴⁰ Recentemente HANKINSON 1998 si è impegnato a mostrare che Platone nel *Timeo* applica il modello elaborato nel *Fedone* (pp. 108-24). SEDLEY 1994 afferma che le cose di cui Socrate parla nell'episodio di Anassagora non sono abbandonate perché hanno una parte cruciale nel mito finale del dialogo, in cui «la forma e la posizione della terra vengono considerate come opera di un'intelligenza divina che aspira alla migliore possibile eterna sistemazione del cosmo. Inoltre il mito sembra abbozzare per noi che cosa è bene circa questa sistemazione [...] Quanto ai tre fattori causali che Anassagora aveva nominato – aria, acqua ed etere – questi [...] vengono degradati al loro giusto ruolo come materiali di cui l'intelligenza si serve per i suoi scopi. In breve, il mito ci lascia intendere il tipo di spiegazioni che avrebbe dovuto dare Anassagora» (pp. 120-1).

⁴¹ Scettico sull'unità della ricerca di Socrate è ROWE 1993a: «I fatti rilevanti sono che sa quale tipo di *aitía* vorrebbe scoprire, che di fatto non l'ha ancora scoperta, ma che nondimeno ha trovato un modo di spiegare le cose che almeno evita di cadere in difficoltà del genere di quelle poste dalle "spiegazioni" degli scienziati» (pp. 238-9).

⁴² ROWE 1993a, legge ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προσγενομένου l'ultima parte della frase; traduce: «or in whatever way and manner [it makes it beautiful] by having come to be added to it»; e commenta: «la bellezza sta nella cosa bella (in qualche modo, ma comunque in virtù del 'partecipare' di questa alla forma) come un che di separato, senza esser ridotta ad altri fattori» (p. 243).

belle (τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ καλὰ)» (100be). Avendo proposto come *aitía* e le forme (il bello in sé etc., 100b3-4) e la partecipazione alle forme, Socrate passa a mostrare che la sua proposta non resta impigliata nelle opposizioni⁴³ che gravano sulle cause nelle quali aveva creduto da giovane, e risponde non solo alla domanda perché una cosa è grande, piccola, maggiore o minore, ma anche alla questione del perché lo diventi: «Dunque neppure tu consentiresti, se si dicesse che qualcuno è più grande di un altro per la testa [...] E non ti guarderesti dal dire che quando uno è addizionato a uno, l'addizione è la causa (*aitía*) della generazione del due, o la divisione quando è dimezzato? E diresti forte che l'unico modo a tua conoscenza in cui ogni cosa si genera è l'esser venuta a partecipare [aoristo] all'essenza propria (τῆς ἰδίας οὐσίας) di ciascuna cosa di cui sia venuta a partecipare, e che in questi casi non hai altra causa del divenir due che l'esser venuto a partecipare (μετάσχεσις) alla dualità [...] E diresti addio a queste divisioni, addizioni ed altre sottigliezze del genere»⁴⁴.

Vlastos afferma che il nuovo metodo e le sue *aitíai* sono il «correlato logico di un'ipotesi filosofica, la Teoria delle Forme», alla cui base sarebbero tre livelli ontologici: le Forme, dichiarate nel corso del *Fedone* immutabili, incorporee, divine, conoscibili solo per reminiscenza; gli oggetti individuali; i caratteri immanenti di questi oggetti, omonimi delle Forme, affini ma ontologicamente distinti da esse, come mostrerebbe il passo in cui Platone oppone la «grandezza stessa» alla «grandezza in noi» (102d), e quello in cui oppone «l'opposto stesso [...] nella natura delle cose» a «l'opposto stesso in noi», e ambedue alla «cosa opposta» (103b), cioè alla cosa individuale che ha uno di due caratteri opposti⁴⁵. Se la teoria asserisce la formula «una cosa è

⁴³ FREDE 1978, p. 40, osserva che il termine *enantíon* è usato nel nostro testo in un significato piuttosto vago, che copre coppie assai diverse di qualità in qualche modo opposte.

⁴⁴ 100e-101c. FINE 1987, p. 94, nota 41, nota che Platone usa il verbo *metéchein* al presente per spiegare il possesso di una proprietà (il bello, 100c), all'aoristo (e il sostantivo *metáschesis* derivato dall'aoristo) per i processi di generazione.

⁴⁵ VLASTOS 1973, pp. 83-5. Sulla distinzione ontologica fra i tre livelli di realtà si fondava TURNBULL 1958.

F, ha cioè un carattere F, se e solo se partecipa della Forma Φ », a Vlastos preme sottolineare che, riconoscendo Platone di non avere una concezione chiara della partecipazione, è sbagliato attribuire alle Forme la causalità, esponendolo a tante critiche, a partire da quelle di Aristotele, per il fatto che per il rapporto tra Forma e cosa usi lo stesso linguaggio che userebbe per il rapporto fra causa ed effetto (se di esso parlasse)⁴⁶. Platone si proporrebbe invece domande del tipo «perché una cosa è quadrata?», cioè questioni di classificazione, e risponderebbe con un'*aitía* logica fondata su un rapporto metafisico, dato che per lui la definizione di un concetto è la spiegazione dell'essenza della sua forma: «ma una volta riconosciuto questo, è la funzione logica dell'entità metafisica che compie il lavoro 'esplicativo' dell'*aitía* [...]; non l'esistenza della Forma, [...] ma il contenuto logico della sua definizione». Vlastos pertanto traduce la formula in «F in virtù di soddisfare la definizione», cercandone conferma nel fatto che Socrate presenti la formula come un'*aitía* sicura ma ignorante, cioè, secondo Vlastos, come un'inferenza analitica, sicura ma non informativa, dall'ipotesi metafisica «per ogni x, x è F, se e solo se partecipa di Φ » alla conseguenza «a è F in virtù del suo partecipare di Φ »⁴⁷. Pur pensando che Socrate abbandoni la scienza naturale per la dialettica, G. Fine (1987, p. 93) ha asserito contro Vlastos che il contenuto della definizione della Forma di F è solo parzialmente esplicativo del perché x sia o diventi F, in quanto la Forma è fattore costituente del partecipare, il quale implica più del contenuto della definizione (pp. 95, 102); inoltre le definizioni reali, cui mirerebbe Platone, non sarebbero tutte logiche: come non è accettabile che il giovane Socrate riducesse il logico all'empirico, così non lo è che ora affermi che tutte le spiegazioni sono puramente logiche (p. 95)⁴⁸. La sicurezza della risposta non starebbe nel suo essere un'inferenza analitica, ma nel soddisfare i requisiti, che in

⁴⁶ VLASTOS 1973, pp. 86-90.

⁴⁷ Ivi, pp. 90-5.

⁴⁸ Alla nota 45 è citato KRIPKE a sostegno della tesi che non tutti i tipi di necessità che una definizione può esprimere sono logici. BYRNE 1989 attribuisce all'interpreta-

vario modo vietano di invocare opposti, di una spiegazione adeguata, che consiste in un rapporto appropriato con una Forma e nello specificare condizioni necessarie e sufficienti, o meglio forse salienti, giacché per Platone le *aitíai* sembrano implicare la salienza più che la sufficienza⁴⁹: la Forma sarebbe fattore saliente del partecipare, che sarebbe esso stesso condizione saliente (p. 102). Fine difende Platone dalle critiche di Aristotele in modo ben diverso da Vlastos, giacché dopo aver affermato, come si è detto, che in Aristotele tutte le *aitíai* in circostanze appropriate sono cause o hanno almeno una rilevanza causale, sostiene che nel *Fe-done* le Forme sono *aitíai* formali delle proprietà accidentali⁵⁰ e di almeno alcune proprietà essenziali⁵¹; che vi sono indizi che siano *aitíai* finali come modelli e fini presenti a una mente (pp. 109-12); e che, se la risposta sicura è certo molto astratta, in quanto si applica a stati di cose ed eventi, naturali e matematici, di cui si limita a chiarire la natura dicendo che gli uni consistono nel partecipare alle forme, gli altri nel venire a parteciparvi, senza specificare le cause efficienti, quel chiarimento, letto nel contesto della seconda navigazione, fa apparire la risposta sicura una tappa di un cammino indirizzato alla scoperta delle cause efficienti, del quale la risposta più sottile è una tappa ulteriore (pp. 103-5). Generalmente distante da coloro che si sono occupati della questione, D. Sedley (1998) è persuaso che i candidati presi in esame da Platone per stabilire la causa di un effetto siano i più disparati, mentre i criteri per scegliere, legati all'inten-

zione neokantiana di Platone la diffusa opinione che le definizioni delle forme siano verità logiche (p. 5). Cfr. ISNARDI PARENTE 1974, pp. 363-4.

⁴⁹ FINE 1987, pp. 91-2: l'*aitía* presuppone ciò senza cui non può essere *aitía*.

⁵⁰ Ispirandosi ad Aristotele, *Metaph. Z*, 17, FINE 1987 esemplifica: se si interpreta il colore smagliante come un costituente materiale che può spiegare solo in casi particolari perché una cosa è bella (non tutte le cose che abbiano un colore smagliante sono belle né tutte le cose belle hanno un colore smagliante), si può dire che «la reale natura di una proprietà consista non nelle varie caratteristiche che la costituiscono in occasioni diverse, ma in una caratteristica più astratta, una struttura o un ordinamento, cui quelle caratteristiche debbano conformarsi» (pp. 96-7).

⁵¹ Ivi, pp. 97-101: FINE polemizza con NEHAMAS 1975 e ANNAS 1982.

dere la causa come cosa responsabile di qualcosa, siano ben fermi: in questo Platone non mostrerebbe alcun interesse a distinguere da un punto di vista metafisico generi differenti di cose, né sarebbe interessato, se non occasionalmente, alla spiegazione di come la causa operi, ma soltanto a individuare la causa in base al principio «in virtù dello F le cose F sono F» (pp.115-7)⁵². Contro chi, come Vlastos, leggendo nel discorso di Socrate l'intento di rispondere alla domanda «cos'è F?», lo distorce traducendolo in una sorta di moderna teoria formale che si applica al reale mediante sostituzione di variabili con costanti, Fine, ispirandosi ad Aristotele, ha meritoriamente approntato una costruzione coerente che vede un susseguirsi di tappe tendenti a distinguere fattori diversi che si armonizzano nell'unità della spiegazione: a questo proposito si può osservare tuttavia che Socrate non sembra mirare a distinguere generi diversi di *aitíai*, ma piuttosto le vere *aitíai*, o ciò che è realmente *áition*, da ciò senza cui lo *áition* non può esser tale; inoltre il definire le forme *aitíai* formali porta Fine a considerare separato da ciò che è fisico o metafisico l'aspetto logico, di definizioni del possedere o acquisire una proprietà – , in espressioni come «per la partecipazione del bello», o «per il bello le cose belle sono o diventano belle»⁵³ – , ma si può pensare che in Platone questi aspetti non siano separati: che

⁵² La tesi del SEDLEY non mi appare persuasiva nella misura in cui non si limita a sottolineare che Platone non chiarisce cos'è la partecipazione, ma tende a considerare irrilevante la teoria delle forme, privilegiando la formula contratta, «per il bello le cose belle sono belle». Giustamente VLASTOS 1973, p. 87, nota 22, ha sostenuto che la formula contratta è un riassunto di quella che invoca la partecipazione, cui Socrate ritorna dopo aver mostrato, usando la formula contratta, che la sua risposta risolve le difficoltà incontrate nelle spiegazioni dei naturalisti: «e diresti forte che l'unico modo a tua conoscenza in cui ogni cosa si genera è l'esser venuta a partecipare all'essenza propria di ciascuna cosa di cui partecipa» (101bc). Cfr. anche BURGE 1971, p. 6.

⁵³ Neanche credo sia corretto pensare che le forme appartengano a una sfera metafisica distinta da quella fisica, dal momento che in 103b di forme opposte Socrate parla come dell'opposto «nella natura». Per un'acuta discussione di questi temi, pur in una linea interpretativa diversa, cfr. BURGE 1971, pp. 6-10, che sottolinea l'importanza della dottrina dell'inferiorità della cose sensibili rispetto alle realtà in sé.

una relazione formale come il possesso di una proprietà dipenda da un'attività causale immota, o che l'acquisto della forma sia concepito prendendo a modello l'operare di un agente naturale o l'artigiano che lavora un oggetto⁵⁴: si può citare *Hp.Ma.*, 292c-d, dove, dopo aver discusso fra l'altro del lavoro di Fidria, Socrate, evocando il suo irriducibile critico, parla del «bello in sé, che fa esser bello tutto ciò presso cui si genera, pietra e legno, uomo e dio, ogni azione e ogni disciplina»; e *R.*, I 335a-d, dove, per confutare che «giusto è [...] nuocere al nemico che sia cattivo», ricorre ad analogie con i musicisti che «non possono mediante la musica far diventare non musicali» e simili, e con «il caldo, la cui opera non è di raffreddare» e simili. Per altro verso si può citare ancora Cambiano, che interpreta il nostro passo a partire dal *Menone*, dalla connessione che vi è stabilita fra la reminiscenza, come recupero di una trama di relazioni esistenti nella natura concepita come totalità di parti omogenee connesse secondo regole oggettive, il metodo per ipotesi e il ragionamento causale: «Dire che l'idea è causa equivale a dire, secondo Platone, che l'idea è ciò che rende ragione (λόγος) delle proprietà specifiche di una cosa e delle relazioni tra le cose in rapporto a tali proprietà»; in tal modo si risponderebbe anche al problema posto nella critica ad Anassagora, giacché le «idee, cause autentiche, connettono il tutto nel modo migliore»⁵⁵. Per sostenere che un'efficacia causale è attribuita nel *Fedone* alle forme, I. Mueller (2001) cita il paragone fra il sole e l'idea del bene della *Repubblica* asserendo che «sembra difficile pensare che un'efficacia causale non sia attribuita al sole e quindi al Bene» (pp. 75-6), e concludendo che i passi rilevanti dei due dialoghi suggeriscono che «Platone vede lo studio della natura in termini di *aitíai* formali ancorate a una teleologia fondata non su un *Noûs* cosmico ma su un paradigma eterno di bene» (p. 85)⁵⁶.

⁵⁴ Penso alle tesi di fondo di CAMBIANO 1971.

⁵⁵ Ivi, pp. 125-6, 130-1, 133.

⁵⁶ Un'approfondita discussione si trova in FERRARI 2001, che distingue un modello partecipativo della causalità, proprio del rapporto fra forme e cose, da un modello trasmissivo proprio della causalità del bene (pp. 33-4).

Ma anche qui occorrerebbe estendere la ricerca ad altri dialoghi. Per proseguire lo studio del discorso di Socrate⁵⁷ conviene riassumere le esigenze da lui poste circa l'*aitía* nel corso delle critiche ai naturalisti, esigenze che gli studiosi hanno inteso, secondo l'interpretazione, come requisiti che qualcosa deve possedere per essere una ragione o una causa.

Li riporto nella formulazione di Hankinson, che parla di «requisito logico generale che una spiegazione razionale deve soddisfare», formulandoli in termini causali: 1) lo stesso effetto non può esser prodotto da cause opposte – 97ab: l'addizione non può esser causa del generarsi del due, perché lo è anche la divisione; 2) la stessa causa non può produrre effetti opposti – 101a: non si può dire che un uomo è più alto per la testa, perché un altro può esser più basso per la testa⁵⁸; 3) se *x* è responsabile della *F-ness*, *x* non può essere opposto a essa – 101ab: non si può dire che il più grande è più grande per la testa, perché è mostruoso che qualcuno sia grande a causa di qualcosa di piccolo; 4) se *x* è responsabile della *F-ness*, *x* deve esso stesso essere *F* – 100d6-7: per il bello le cose belle sono belle⁵⁹.

⁵⁷ Per lo schema dei passaggi attraverso cui si sviluppa la prova dell'immortalità dell'anima, cfr. TRABATTONI 1985, p. 132.

⁵⁸ Non posso fermarmi sull'analisi logica che HANKINSON fa di queste regole e delle successive, riformulandole in termini di variabili predicative e usando la nozione di incompatibilità per definire la nozione di opposizione che ricorre in esse.

⁵⁹ Cfr. HANKINSON 1998, pp. 89-92, secondo cui Platone avrebbe voluto derivare la 3) dalla 4), che corrisponderebbe alla tesi che le Forme sono un'istanza perfetta delle proprietà di cui sono Forme. SEDLEY 1998, notando che il principio che causa dell'esser *F* possa esser solo lo *F* non si ritrova solo nei dialoghi platonici, ma in Anassagora, in Aristotele e nelle discussioni ellenistiche, ne cerca invece una spiegazione a partire dal converso, che un opposto non può rendere qualcosa opposta a sé (pp. 116-9). MAKIN 1990 ricorda la diffusa adesione, fino al Descartes della III Meditazione, al principio che il simile è causa del simile, sia pur applicato in modi diversi e spesso unito alla tesi che la causa è maggiore dell'effetto, analizza un passo aristotelico che lo difende, e sostiene che, se oggi esso non risulta più convincente non è perché sia implausibile in se stesso, ma perché si legava a un'interpretazione della natura in termini di qualità relative quantitativamente indeterminate cui non aderiamo più. Per la cosiddetta *transmission theory of causation* cfr. LLOYD 1976. Per la discussione, fin dal *Parmenide*

Non mi è possibile analizzare questi principi; quel che cercherò di mostrare è che, in corrispondenza alla distinzione tra forme, caratteri che alle cose derivano dalla partecipazione alle forme, e cose, all'ipotesi delle forme e alla non chiarita partecipazione, alle quali si è accennato, segue un ragionamento che si sviluppa in modo sostanzialmente coerente in altre due tappe: l'analisi di caratteri accidentali, attribuiti, almeno apparentemente, a una stessa cosa allo stesso tempo pur essendo opposti, se sono relativi, o alternativamente nei processi di generazione; e, per spiegare questi processi, l'analisi delle interazioni che si scatenano fra cose portatrici di caratteri quando un rapporto indissolubile leghi la cosa portatrice con uno dei caratteri opposti. Con questa terza tappa si ha un significativo sviluppo della teoria causale, la «risposta più sottile»⁶⁰, che recupera e rielabora le cause dei naturalisti nel quadro della teoria delle forme, riconoscendo alle cose un'operatività causale dovuta alla presenza dei caratteri in esse, che a sua volta si fonda sulle forme (per es.: il rapporto indissolubile tra fuoco e calore, dovuto alla partecipazione, spiegherebbe perché si possa affermare che un corpo si riscaldi per il generarsi del fuoco in esso).

4. Mi propongo di mostrare che nella seconda tappa del suo ragionamento Socrate concentra l'indagine sui caratteri; egli comincia con una riformulazione delle ipotesi iniziali («dopo che gli furono concesse queste cose e si ammise che ciascuna delle forme esiste, e che le altre cose partecipando di esse ne assumono lo stesso nome»), che riconduce l'attribuzione di nomi comuni e la predicazione, concepita come denominazione, alla partecipazione delle cose alle forme⁶¹, da cui deriva anche la presenza in una stessa cosa di caratteri almeno apparentemente opposti: «quando dici che Simmia è più grande di Socrate ma più piccolo di Fedone, non dici allora che in Simmia sono entrambe le cose,

platonico, delle difficoltà circa la causalità delle forme in relazione alla separazione, alla partecipazione e somiglianza fra cose e forme, cfr. D'ANCONA COSTA 1992, pp. 75-92.

⁶⁰ La risposta più sottile si trova a 105b-c.

⁶¹ GALLOP 1975 espone la tesi largamente condivisa che la teoria delle forme «offra una spiegazione generale della predicazione e della denominazione: le Forme sono i denotati di aggettivi e sostantivi comuni predicati di soggetti individuali [...] La prima portatrice del nome 'F' è la forma F, che è la cosa una, comune a ciascuno dei molti F, l'aspetto *F-ness* partecipato dalle sue molte istanze, il significato del loro nome comune» (pp. 96-7; cfr. pp. 126 sgg.).

grandezza e piccolezza?» (102ab). Proponendosi di spiegare l'immanenza dei caratteri⁶², e in particolare la presenza in una cosa di caratteri che appaiono opposti, Socrate afferma che enunciati come «Simmia supera Socrate» letteralmente non sono veri, infatti «per natura Simmia non supera per questo, per l'esser Simmia, ma per la grandezza che gli capita di avere⁶³ [...] ed è stupefatto da Fedone non perché Fedone è Fedone, ma perché Fedone ha grandezza in rapporto alla piccolezza di Simmia [...] in tal modo Simmia ha la denominazione di piccolo e di grande, essendo in mezzo tra i due, e alla grandezza dell'uno sottomette la piccolezza perché quella prevalga mentre all'altro presenta la grandezza perché superi la piccolezza» (102bd).

Mignucci ricorda che quasi tutti gli interpreti pensano che Socrate voglia dire che la proposizione «Simmia supera Socrate» è falsa, mentre l'accordo cessa quando si tratti di stabilire cosa essa significhi in positivo: Burnet, seguito dalla maggioranza degli studiosi, ha fondato sull'opposizione fra *pephychenai* e *tynchanein* la tesi che il testo dica che il fatto che Simmia superi Socrate non dipende da quel che Simmia è per sua natura, ma dalla presenza accidentale della grandezza in lui: Castañeda ha criticato questa tesi, Mignucci la riconosce compatibile con il testo greco⁶⁴, ma nota che concepire la grandezza di Simmia come proprietà accidentale non è sufficiente a rispondere alla difficoltà di come grandezza e piccolezza, se sono contrarie, possano contempo-

⁶² Cfr. ROWE 1993a, p. 249.

⁶³ οὐ γάρ που πεφυκέναι Σιμμίαν ὑπερέχειν τούτῳ, τῷ Σιμμίαν εἶναι, ἀλλὰ τῷ μεγέθει ὃ τυγχάνει ἔχων (102c1-2): MIGNUCCI 1988 nota che la frase può significare che la predicazione è ingannevole perché attribuisce all'essenza della cosa (Simmia) ciò che è accidentale, ma può significare anche che appartiene alla natura del fatto che Simmia superi Socrate che l'*aitía* sia non Simmia, come la frase suggerisce, ma il possesso della grandezza (p. 270); e cfr. VAN ECK 1996, pp. 224-5.

⁶⁴ Cfr. MIGNUCCI 1988, pp. 267-71, che cita BURNET 1911, p. 115, e CASTAÑEDA 1978, pp. 48-51. JETLI 1998 discute le principali interpretazioni che del modo come Platone tratta le relazioni e del nostro testo sono state date, optando per una tesi che sta nella scia di quella di CASTAÑEDA: che la coerenza generale e la lettura puntuale del testo richiedano che si riconosca che esso tratta non solo di qualità monadiche, ma di relazioni.

raneamente essere immanenti nello stesso oggetto, pur potendogli appartenere in tempi diversi; dobbiamo capire che le dimensioni di Simmia non bastano a far concludere che egli è più alto di Socrate, ma è necessario confrontarle con le dimensioni di questi; ne deriva che «il carattere immanente della grandezza che Simmia possiede per partecipazione della forma della grandezza non è un carattere assoluto, ma relativizzato alla piccolezza di Socrate», e ciò vale anche per la piccolezza di Socrate; sono caratteri relativi, comparativi (pp. 271-4). La non verità di «Simmia supera Socrate» sarebbe pertanto da intendere come non perspicuità, come un prestarsi a un'analisi falsificante che tratti grandezza e piccolezza come proprietà immanenti assolute, mentre solo se le consideriamo relative possiamo sfuggire al pericolo di concludere che Simmia possiede proprietà contrarie (p. 279).

Queste osservazioni mi sembrano valide, ma occorre tener conto del fatto che il passo controverso è inserito in un ragionamento che, mirando a differenziare proprietà coinvolte nelle relazioni e nei processi di generazione da proprietà che abbiano un rapporto indissolubile con il soggetto cui ineriscono, sembra proprio voler distinguere proprietà accidentali da proprietà essenziali. Che il discorso sui relativi vada letto nel quadro dell'intero ragionamento è provato da come Socrate ne sottolinea l'importanza – «In ogni modo la cosa sta come dico [...] Parlo perché voglio che tu condivida la mia opinione» (102d5) –, facendo un'esplicita richiesta di consenso a ciò che sta per dire circa identità e differenze tra forme e caratteri opposti, e tra questi e le cose: i caratteri⁶⁵ sono identici alle forme per il fatto di non poter diventare altro da sé, di essere e permanere solo se stessi: «A me sembra che non solo la grandezza in sé non consenta mai di essere al tempo stesso grande e piccola, ma che neanche la grandezza in noi possa mai accogliere

⁶⁵ Per la tesi dell'autonomia ontologica dei caratteri cfr. MIGNUCCI 1988, pp. 261-3. DEVEREUX 1994 asserisce la dipendenza ontologica dei caratteri dagli oggetti particolari che li possiedono, attribuendo il movimento locale e la percettibilità ad almeno alcuni di essi (p. 73). Molto riservato in proposito è ROWE 1993a, pp. 7-8, 140-1, che sottolinea che Socrate ha deliberatamente tralasciato la descrizione del rapporto fra forme e particolari (p. 249).

il piccolo e consentire di esser superata». I caratteri differiscono dalle forme perché, come le cose particolari cui ineriscono, sono suscettibili di movimento e distruttibili: «Delle due l'una: o essa [la grandezza in noi] fugge e cede il posto, quando avanza verso di lei l'opposto, il piccolo, o all'avvicinarsi di quello, essa perisce»⁶⁶. Ciò che la grandezza non può fare è, «rimanendo al suo posto e accogliendo la piccolezza, di essere altro da ciò che proprio era (ὅπερ ἦν)». L'impossibilità per il carattere di esser diverso da ciò che era spiega la differenza fra caratteri (e forme) e cose: «Per es. io, dopo aver accolto e tollerato la piccolezza, ed essendo ancora chi proprio (*hóspēr*) sono, io stesso sono piccolo; ma la grandezza, essendo grande, non può tollerare di esser piccola»⁶⁷. In generale: «nessun opposto, essendo ancora ciò che proprio era, consente al tempo stesso di diventare ed essere il suo opposto, ma, se questo succede, o si allontana o perisce» (102d-103a). *Hóper* indica la consistenza ontologica, l'esser ciò che sono, e soltanto ciò che sono, i caratteri che si generano dalla partecipazione delle cose alle forme («e diresti forse che l'unico modo a tua conoscenza in cui ogni cosa si genera è l'esser venuta a partecipare all'essenza (*ousía*) propria di ciascuna cosa di cui sia venuta a partecipare», 101e3-4); il maschile *hóspēr* estende la consistenza a un soggetto particolare come Socrate, ma con la precisazione che non vi è incompatibilità ontologica fra ciò che è Socrate e ciò che è la piccolezza.

Siffatta precisazione potrebbe spiegare in che senso il discorso sulle relazioni è funzionale alla considerazione dell'accidentalità: infatti se è vero che Socrate evidenzia che le proprietà relative sono possedute non in assoluto, ma «in relazione a» («Fedone ha grandezza in rapporto alla piccolezza di Simmia», 102c), sembra tuttavia che la metafora del cedere il posto indichi una somiglianza con le proprietà accidentali,

⁶⁶ Per l'interpretazione della metafora guerresca, GALLOP 1975, p. 195, seguendo O'BRIEN 1967 suppone che la piccolezza di Simmia «avanzi» quando questi è paragonato a Fedone, e che la sua grandezza «ceda il posto» senza perire perché, malgrado il paragone con Fedone, egli resta più grande di Socrate. Se questo è vero, allora «perire» dovrebbe significare qualcosa di più forte dell'esser paragonato, cioè un effettivo cambiamento di dimensioni.

⁶⁷ Mentre la cosa particolare cui capiti di «avere la grandezza» può anche esser piccola perché l'acquisizione della piccolezza non altera la sua natura essenziale, la grandezza in noi non può rimanere al suo posto e diventar piccola, perché essa, al pari della forma della grandezza, è qualcosa di essenzialmente grande (ROWE 1993a, pp. 251-2).

in quanto le proprietà relative in certo modo si avvicenderebbero nel soggetto, intrattenendo da questo punto di vista con esso un rapporto simile a quello delle semplici accidentali, ossia secondo l'esempio, che vi sia indipendenza fra ciò che proprio è l'esser Socrate e ciò che proprio è l'esser piccolo di Socrate.

Rispondendo a un'obiezione che ricorda che si era detto che i processi di generazione e corruzione avvengono dagli opposti (l'esser sveglio nasce dal dormire e questo da quello, etc.)⁶⁸, Socrate spiega che «allora si diceva che la cosa opposta si genera dalla cosa opposta, ora invece che l'opposto in sé non può mai diventare opposto a se stesso, né quello che è in noi né quello che è nella natura⁶⁹. Allora [...] parlavamo delle cose che hanno gli opposti e le chiamavamo con i nomi di tali opposti: ora invece parliamo degli opposti stessi, dalla presenza dei quali prendono il nome le cose denominate; ma questi non consentiranno mai ad esser generati l'uno dall'altro» (103ac).

J. Hankinson (1998) – che aveva interpretato le relazioni in modo implicitamente causale, sostenendo che se dobbiamo cercare non in Simmia, ma nelle sue proprietà la spiegazione del mutamento della statura di Simmia in rapporto ad altri, ciò dipende dal fatto che le relazioni obbediscono alla regola che la stessa causa (Simmia) non potrebbe produrre effetti opposti (pp. 90-2) – Hankinson segnala l'importante critica antiparmenidea contenuta nella distinzione fra un significato materiale del «da» (*ek*), per cui un *x* diventa *F* da uno stato in cui non era *F* (o lo era in grado minore), e un significato causale, per cui secondo Socrate un *x* non può diventar *F* come risultato dell'esser *non-F* (p. 93). C. Byrne (1989) coglie nella risposta all'obietante un'indicazione della connessione che tra cause del mutamento e forme sarà stabilita con la risposta più sottile: Socrate suggerirebbe che

⁶⁸ 70c-72a: SASSI 1996 perviene alla conclusione che, citando il precedente argomento ciclico, Platone intenda prendere le distanze dall'eracritismo di esso, in cui l'anima appariva in balia dell'alternanza dei contrari fisici, per giungere a una concezione che identifica l'anima con il principio della vita dandole permanenza al di là delle vicissitudini esistenziali (p. 444).

⁶⁹ Con l'espressione «l'opposto nella natura» si intende la forma stessa, in quanto distinta dalle sue istanze «in noi» (GALLOP 1975, p. 197).

«la presenza di una proprietà può esser responsabile della distruzione o della scomparsa di una proprietà contraria in un individuo particolare: mentre si deve convenire che la forma calore mai riscaldi qualcosa e, quindi, mai possa distruggere la forma freddo (prescindendo per un attimo dal fatto che questa, in quanto forma, è indistruttibile), sembra possibile che il caldo e il freddo immanenti nelle cose individuali producano reciproche affezioni e possano distruggersi» (p. 11).

Non può esser discusso qui se l'analogia fra relazioni e processi sia istituita sulla base del potere causale de(l possesso d)i caratteri, e come Platone concepisse la lotta fra caratteri opposti⁷⁰. Nei limiti della presente ricerca potrei dire che per la spiegazione dei processi di generazione e corruzione Socrate raccoglie i primi frutti dell'ipotesi delle forme: se nei processi le cose acquistano e perdono caratteri opposti, ora, precisando che il carattere che la cosa acquista non si genera da quello opposto che la cosa possedeva, ossia traendo una conseguenza dall'asserzione che un opposto non può accogliere il proprio opposto, Socrate lascia intravedere che si accinge a sviluppare la teoria della causalità al fine di spiegare come si produca l'acquisto, da parte di una cosa, di un carattere opposto a quello che possiede.

5. Mi propongo di sostenere che, al fine di sviluppare la teoria della causalità in vista della prova dell'immortalità dell'anima, Socrate pone ora al centro dell'analisi le cose particolari. Egli fa esempi che hanno suscitato non poche discussioni fra gli interpreti: con l'esempio della neve che, pur diversa dal freddo, «accogliendo il caldo, come si diceva⁷¹, non sarà più ciò che proprio era, neve, e calda, ma all'avanzare del caldo si

⁷⁰ Penso alla concezione della causa come *dýnamis* – presupposta in *R.*, I 351a sgg., o in *Prm.* 150cd, citato insieme a *Hp.Ma.* 294b, da SEDLEY 1998, p. 128, a proposito della nostra pagina, dove a grandezza e piccolezza è ascritta la capacità (*dýnamis*) di superare e di esser superata –: una concezione studiata, nella sua origine dalla medicina ippocratica e dalla riflessione di Platone stesso sulla *téchne* e sull'*areté*, da CAMBIANO 1971, specialmente pp. 37, 41-2, 98-9, 195.

⁷¹ Si tratta «del principio introdotto in 102b-103a, secondo cui ciò che è F può “ammettere” l'opposto di F solo se questo non cambia ciò che esso è» (ROWE 1993a, p. 254).

ritira o perisce», e del fuoco, che si comporta in modo analogo col freddo, egli parla di cose che, pur diverse dagli opposti, non accettano uno di due opposti e, facendo appello alla funzione eponima della forma, ne inferisce che esse hanno un rapporto indissolubile con l'altro opposto: «In alcuni di questi casi⁷² [...] non solo la forma (*eîdos*) stessa ha diritto al proprio nome per sempre, ma anche qualcos'altro, che non è quella, ma di essa ha (*ἔχει*) sempre il carattere (*morphé*) per tutto il tempo che esiste» (103ce). Poi, confidando di dire più chiaramente quali siano le cose, o il «qualcos'altro»⁷³ di cui parla, fa un esempio numerico: «fra gli enti è solo il dispari [...] o anche qualche altra cosa che, pur non essendo ciò che proprio è il dispari, deve esser sempre chiamata con questo nome oltre che con il proprio, a causa del suo esser per natura così (*διὰ τὸ οὕτω πεφυκέναι*) da non poter mai esser separata dal dispari? Intendo per esempio il caso della triade (*ἡ τριάς*) e di molte altre cose [...] e d'altra parte il due, il quattro (*τὰ δύο καὶ τέτταρα*) e tutta l'altra successione del numero, pur non essendo ciò che proprio è il pari, ciascuno di essi è sempre pari» (103e9- 104b4) (Trattando «triade» e «due» come «cose» di ugual rango⁷⁴ e riconducendo la predicazione eterna al legame indissolubile di un opposto con la «cosa», fondato sulla natura di questa, Socrate sembra sancire una differenza di tale legame non solo con il legame che hanno con gli opposti le cose che alternativamente li

⁷² Cioè alcuni fra i casi nei quali una cosa possiede (o partecipa di) un opposto (*ibid.*).

⁷³ Contro gli studiosi che affermano che Socrate parli non di cose, ma di forme, della neve e del fuoco, che partecipano rispettivamente della forma del freddo e del caldo, WHITE 1976, ricordando che Socrate poco prima ha discusso di caratteri posseduti da Simmia e da altre cose particolari, sostiene con un'accurata analisi che il contesto suggerisce che egli parli di neve e fuoco come cose – citando fra l'altro espressioni come «essere in» e «avere» come indicative del possesso di caratteri da parte di cose (pp. 135-6). La minuziosa indagine di FUJISAWA 1974 mostra che *metéchein* appartiene al linguaggio della trascendenza delle forme, mentre *échein* si riferisce all'immanenza dei caratteri (cfr. pp. 44-5).

⁷⁴ ROWE 1993a interpreta fuoco e neve come cose materiali e osserva che se l'esempio numerico deve chiarire ciò che è stato detto prima, «il dispari» deve essere la forma, e qualcosa che «partecipa» della forma, cioè un particolare (perciò 'tre' e non 'il tre'). Un particolare tre o trio, corrispondente a un mucchietto di neve, o a un certo fuoco, sarà un gruppo di tre cose, inclusi, forse, i gruppi di tre unità usati dai matematici nelle loro operazioni» (pp. 254-5).

accolgono nei processi di generazione, ma pure con gli individui dell'esempio dei relativi, in cui aveva stabilito che un individuo, essendo ancora proprio chi è, accoglie l'uno o l'altro di due relativi). Dal legame indissolubile fra la cosa e uno degli opposti Socrate ricava l'incompatibilità della cosa con l'altro opposto, invitando a prestare attenzione a ciò che intende dire: «non solo gli opposti non si accolgono l'un l'altro, ma anche le cose che, pur non essendo opposte tra loro, hanno sempre gli opposti, neppure esse sono simili a quelle che accolgono il carattere (*idéa*) opposto a quello che è in esse [anche qui Socrate sembra sottolineare la differenza non solo con il caso dei processi di generazione, ma anche con i relativi, per es. con Simmia, che aveva la grandezza rispetto a Socrate e accoglieva la piccolezza rispetto a Fedone], ma all'avanzare di quel carattere opposto periscono o si ritirano»; per es.: «il tre perirà o subirà qualsiasi altra sorte, prima di tollerare, quando è ancora tre, di diventar pari». Infine, posto che la diade non è opposta alla triade, Socrate conclude: «Non solo le forme ($\tau\alpha\ \epsilon\acute{\iota}\delta\eta$) opposte non tollerano di avvicinarsi l'una all'altra, ma anche altre cose non tollerano che gli opposti si avvicinino» (103e7-104c9).

Con l'esempio della neve e del fuoco Socrate ha derivato dalla ripugnanza della cosa per un opposto il suo diritto eterno al nome dell'altro opposto e l'inseparabilità da esso; con l'esempio dei numeri ha ricavato la ripugnanza dal possesso eterno del nome e dall'inseparabilità: ma di quale cosa parla?

G. Vlastos (1973) concentra la sua analisi sull'esempio tre-dispari asserendo che Socrate parli di forme perché con questa parte del suo ragionamento mira a dare, con la risposta più sottile, una seconda risposta alla domanda «cos'è F?», questa volta attraverso implicazioni fra forme, cosicché la nuova *aitía* sarà: «x è F perché, essendo G, deve partecipare di Γ ; e poiché Γ implica Φ , x deve anche partecipare di Φ , e quindi x dev'essere F» (pp. 102-3); ma, «poiché Platone pretende che la neve della nostra esperienza sia fredda perché la Forma Neve implica la Forma Freddo, e poiché tutte le Forme [...] sono eterne e intrattengono solo relazioni reciproche immutabili, ciò che dice equivale a dire che le leggi della natura, se potessimo conoscerle, avrebbero la stessa necessità delle verità dell'aritmetica e della logica» (pp. 103-5). D. Gallop (1975) nota che di forme, pur immanenti, Socrate non potrebbe dire come dirà della neve a 106a, che «si

ritirerebbe salva senza fondersi», e del fuoco, che «non si spegnerebbe» (pp. 197-9). Discutendo degli esempi numerici, Gallop obietta che non vi è bisogno di pensare a una dottrina della necessità fisica: essi sono fatti in funzione di un'argomentazione che mira invece a trarre conclusioni metafisiche, asserzioni circa l'esistenza dell'anima a partire dalla sua natura essenziale. Essi avrebbero tuttavia la funzione di colmare e di nascondere il divario tra l'anima e le materie cui è paragonata: se è corretto intendere che Socrate asserirà che, come il fuoco e la neve impartiscono il caldo e il freddo, così l'anima impartisce la vita entrando in una relazione causale con i corpi, si capisce che, non essendo l'anima osservabile indipendentemente dal fatto che il corpo sia vivo, il numero, che non è sensibile né osservabile indipendentemente da particolari insiemi numerici, faciliterebbe l'analogia con il caldo e il freddo (pp. 199-200). Per la metafora militare Gallop propone un'interpretazione simile a quella offerta in precedenza: si potrebbe pensare che il tre si ritiri da un insieme quando questo è considerato in termini di un diverso concetto unitario, per es. il tre si ritira da tre musicisti quando sono considerati come un unico insieme; esso perirebbe quando un quarto membro fosse aggiunto al loro numero (p. 201). Che Socrate parli di cose particolari, non solo con gli esempi della neve e del fuoco, ma pure con quelli numerici, è mostrato, secondo C. White (1976), anche dal contesto generale del discorso: infatti, poiché Socrate vuol dimostrare che le anime particolari sono immortali, è ragionevole assumere che Socrate si riferisca a cose particolari con le sue più importanti analogie⁷⁵. C. Byrne (1989) rincara sostenendo che se le tesi di Vlastos fossero vere l'intera discussione della seconda navigazione sulle forme sarebbe un fallimento, giacché Socrate, che in precedenza ha insistito sulla natura immateriale dell'anima, deve rispondere all'obiezione di Cebete che l'anima non potrebbe governare il corpo senza essere in qualche modo

⁷⁵ Pp. 136, 138-9. GUTHRIE 1975, pp. 360-1, espone alcune ragioni per cui l'anima non dovrebbe essere una forma secondo Platone. Cfr. FREDE 1978, pp. 32 sgg.; BYRNE 1989, pp. 13 sgg.

in contatto con esso, un contatto che la porterebbe alla distruzione: «Socrate deve mostrare come l'anima possa esser qualcosa come una causa efficiente, che muove e dirige il corpo, e insieme qualcosa di immortale che non è corrotta dall'attività di governo del corpo» (p. 6).

L'interesse della disputa è evidente: se mediante la teoria delle forme Socrate spiega cos'è per le cose particolari avere proprietà essenziali, e su questa base giunge a parlare di cause di processi nella risposta più sottile (per es. il fuoco che riscalda le cose che assale perché porta sempre con sé il calore), allora, quando dirà che l'anima è immortale perché portando sempre con sé la vita non accoglie la morte, si potrà asserire che l'anima è concepita come un'entità che esercita una causalità nei confronti del corpo, e vedere nel ragionamento uno sviluppo della teoria della causalità. Si dovrà invece concludere che la causalità non vi è trattata e che l'anima è una sorta di forma, se oggetto precipuo dell'analisi sono forme e rapporti d'implicazione e d'incompatibilità fra forme, cui vengono ridotti i rapporti fra le cose che partecipano delle forme. Io credo che la seconda tesi risulti indebolita dall'attenta lettura di questa pagina⁷⁶: infatti, non solo le metafore militari portano a escludere le forme in sé, ma il linguaggio usato per la neve e per il fuoco e la differenza del caso dei numeri dalle cose trattate in precedenza, e in particolare forse dal rapporto che individui come Simmia hanno con i caratteri relativi, implicando un confronto nella differenza, inducono a pensare che Socrate parli di cose dello stesso livello ontologico.

Socrate viene a definire le cose di cui parla, ma le dispute fra gli studiosi non cessano, giacché il testo è discusso e ammette interpretazioni contrarie – non «sono forse cose che ciò che le sia venute a occupare costringe non solo ad avere il suo proprio carattere (*idéa*), ma anche quello di un opposto che è sempre opposto a un altro?» oppure: «cose che non solo costringono ciò che siano venute a occupare ad avere il proprio carattere [...]»⁷⁷ – e l'esempio che segue non è apparso decisivo: «Tu sai [...] che le cose che il carattere (*idéa*) del tre è venute a

⁷⁶ E delle pagine seguenti: cfr. TRABATTONI 1985, discusso più avanti.

⁷⁷ τὰδε εἴη ἄν, ἃ ὅτι ἄν κατὰσχῃ μὴ μόνον ἀναγκάζει τὴν αὐτοῦ ἰδέαν αὐτὸ ἴσχειν, ἀλλὰ καὶ ἐναντίου αὐτῷ [Burnet: αὐτῷ] ἀεὶ τινος (104d1-3). Per un elenco di autori che hanno discusso questo testo, cfr. KANAYAMA 2000, pp. 68-9.

occupare (κατάσχη)⁷⁸, è necessario che siano non solo tre ma anche dispari» (104d5-7).

Io credo che la prima versione, che riporto sostanzialmente da Cambiano, sia da preferire alla seconda perché si accorda meglio con l'esempio e, malgrado le difficoltà che discuterò più avanti, con l'argomentazione complessiva: essa identifica i *definienda* con cose che, «essendo occupate da una Forma, per es. la Triade, sono costrette ad avere non solo il carattere di quella Forma ma anche quello di una delle Forme opposte, come il Dispari»⁷⁹. Trabattoni critica la seconda versione, alcuni autori che l'hanno sostenuta, e a proposito della tesi, che essa favorirebbe, che l'anima sia una forma, osserva che ciò sarebbe in contrasto manifesto con almeno alcune delle prove dell'immortalità dell'anima del Fedone, che richiedono che l'anima sia una cosa, mentre in ogni caso sarebbe superfluo voler mostrare che una forma platonica sia immortale (pp. 136 sgg.).

Passando al singolare, Socrate precisa che «a una tal cosa non sopraggiungerà mai il carattere (*idéa*) opposto al carattere (*morphé*) che opera (*apergázomai*) questo [...] ma era il dispari che operava (*ergázomai*)»⁸⁰, e dunque «al tre non sopraggiungerà mai il carattere (*idéa*) del pari» (104e1), che è opposto a quello del dispari.

Vorrei sottolineare l'affermazione che è il dispari a operare, cioè che se il tre per natura è tale da non poter esser separato dal dispari, la causa è il dispari: certo Socrate non spiega come l'operare del dispari metta capo a un rapporto indissolubile con i numeri dispari, ma è fondamentale che riaffermi l'ipotesi iniziale circa la causa (nella formula completa parleremmo di partecipazione).

Socrate asserisce che ciò che diceva di voler definire erano le cose

⁷⁸ Ogni gruppo di tre cose, in quanto tre; ROWE 1993a, p. 256.

⁷⁹ GALLOP 1975, p. 202; per le questioni testuali e interpretative cfr. la nota di Cambiano alla traduzione e TRABATTONI 1985, che le discute approfonditamente, difendendo la prima versione; cfr. anche ROWE 1993a, p. 256

⁸⁰ 104d9-12: come nota ROWE 1993a, p. 257, Socrate usa l'imperfetto per alludere al principio su cui in precedenza si erano accordati (100ce), che gli F particolari sono F in virtù dello F, ma ora tradotto in termini di occupazione e di caratteri in noi.

che, pur non essendo l'opposto di qualcosa, non lo accolgono: «come la triade, pur non essendo opposta al pari, non per questo lo accoglie, perché porta sempre con sé (ἐπιφέρω) l'opposto del pari; e la diade del dispari; e il fuoco del freddo; e moltissime altre cose» (104e7-105a1). E giunge a «definire così: non solo l'opposto non accoglie l'opposto, ma anche ciò che porta con sé qualcosa di opposto a ciò presso cui va, il portatore stesso non accoglierà mai l'opposto (ἐναντιότητα) a ciò che è portato» (105a2-5), facendo altri esempi con il «cinque», il «dieci», il «doppio» e alcune frazioni.

Dicendo «portar con sé» e «andar presso qualcosa», Socrate sembra parlare di cose attive e questo sembra confermare la tesi che, a partire dagli esempi numerici, egli parlasse in 104d1-3 di «cose occupanti», e dunque il suo discorso verta non su cose particolari, ma su forme, sia pure forme in noi o caratteri, e su rapporti fra forme, anche perché l'identificazione fra cose occupanti e cose attive sembra sancita da quanto Socrate dirà in 105d3-4: «Dunque l'anima, qualunque cosa occupi, vi sopraggiunge sempre portando vita?»⁸¹; il «tre» di 104e1 non indicherebbe una cosa particolare occupata, ma sarebbe un modo elittico per parlare del «carattere del tre» che in 104d5-7 era un occupante. Ma, se si prescinde da chi come Vlastos ritiene il «portar con sé» un'implicazione fra forme, come dare un'interpretazione coerente di questa parte del ragionamento che, mirando a definire un rapporto causale fra l'anima e il corpo, sembra richiedere che il «portar con sé», come dice Gallop, sia un «impartire in modo causale, e il 'portatore' [...] un x che partecipando della Forma A, per questo è F e con la sua presenza impartisce F a un altro individuo»⁸², e dunque che Socrate parli di cose attive particolari?

Citerò due lavori, rappresentativi di posizioni che difendono la coerenza di Socrate, l'una attraverso una tesi di compromesso, l'altra mantenendo che Socrate parli sempre di cose particolari, prima con un ruolo passivo in quanto occupate, poi con un ruolo attivo, come portatrici. M. Frede

⁸¹ ψυχή ἄρα ὅτι ἂν αὐτὴ κατάσχη, αἰεὶ ἥκει ἐπ'ἐκεῖνο φέρουσα ζῶιν.

⁸² Cfr. VLASTOS 1973, pp. 102-3, e nota 67, dove cita a conferma BONITZ 1870 per l'uso aristotelico di esprimere rapporti di implicazione fra termini generali con parole, come *epiphérein*, *synephérein*, simili a quelle usate da Platone qui; e cfr. GALLOP 1975, p. 208.

(1978, pp. 27-41), argomenta che, sulla base della distinzione fra proprietà accidentali ed essenziali e del riconoscimento che queste possano esser portate dai loro possessori a una terza cosa, la prova dell'immortalità dell'anima è valida purché si presupponga che l'anima è una cosa che ha proprietà essenziali per suo conto: ma allora, come spiegare i passi «che hanno dato motivo di chiedersi se per Platone l'anima non sia una forma immanente o carattere, che porti con sé un'altra forma»? – si chiede Frede, che è persuasa che questo sia il caso del tre che porta con sé il dispari (pp. 27-33); ma, persuasa anche che fuoco e neve siano cose, risponde che, poiché «Platone avrebbe potuto facilmente evitare esempi dubbi come quelli del fuoco e della neve se avesse voluto parlare soltanto di forme immanenti», il fatto che egli li riproponga più volte «suggerisce che egli pensasse che per il suo argomento fosse sufficiente un'analogia fra i vari casi o che egli può aver scelto intenzionalmente diversi tipi di esempi per mostrare che l'applicabilità del suo modello non dipendeva da un caso specifico». Frede sostiene pertanto la soluzione di compromesso di chi asserisce che in 104d1-3 Socrate parli in modo neutrale di cose che occupano, che sono le stesse che in 104e-105a portano con sé, al fine di stabilire «che esse impongono la loro propria forma sulla cosa occupata, senza predeterminare se siffatte entità siano forme [immanenti] o cose con forme», come proverebbe che egli torna a entità come il fuoco nello stesso contesto (pp. 34-5). Circa gli esempi numerici F. Trabattoni (1985) rileva che essi non sono probanti per la tesi che Socrate parli solo di forme, perché per noi resta alquanto indeterminato come Platone li intendesse, ma che in ogni caso essi hanno la funzione di illustrare il tema centrale di questa pagina, che è definire la nozione delle cose che per essenza possiedano attributi: se si tiene fermo questo punto si può capire lo 'slittamento' dal passivo all'attivo: «se da un punto di vista passivo un oggetto è costretto a ricevere una certa determinazione da parte dell'idea che lo informa, è ovvio che da un punto di vista attivo porterà questa determinazione a qualunque cosa riesca a possedere, a dominare». La frase sull'anima di 105d3-4 si accorda pertanto con quella di 105a2-5, «dove si parla di oggetti che, dovunque vadano,

ivi portano un opposto», e l'«occupi» (κατάσχη) dell'anima è «simmetrico non ai suoi omonimi» in 104d1-7, ma con «l'andar presso qualcosa» (ἐφ'ὅτι [...] ἦν) in 105a2-5: «il passaggio dalla determinazione passiva a quella attiva ha unicamente lo scopo di precisare meglio quel concetto di determinazione essenziale che la determinazione passiva già rappresentava»: come il fuoco [...] così «l'anima, che è viva per essenza, dovrà comunicare la propria animazione ad ogni oggetto che arriva a possedere» (pp. 140-1).

Tornando alla questione della causa Socrate afferma: «oltre a quella risposta sicura di cui parlavo prima, a partire dalle cose ora dette vedo un'altra sicurezza: se tu infatti mi chiedessi che cosa si ingeneri nel corpo in virtù di cui esso sia caldo (ὃ ἂν τί ἐν τῷ σώματι ἐγγένηται θερμὸν ἔσται), non ti darei quella risposta sicura ma ignorante, calore, ma una più sottile, ricavata da ciò che ora si è detto, fuoco. E se mi domandi che cosa si ingeneri nel corpo in virtù di cui esso sia malato, non risponderò malattia, ma febbre. E se mi chiedi che cosa si ingeneri in un numero in virtù di cui sia dispari, non risponderò disparità, ma unità; e così per il resto» (105bc). Poi Socrate applica la nuova risposta all'anima: che l'anima è ciò che si ingenera nel corpo in virtù di cui esso sarà vivo, etc.

Non vi è bisogno che io entri nelle discussioni testuali relative agli esempi del fuoco, della febbre e dell'unità⁸³: infatti, supponendo di aver interpretato correttamente ciò che precede, il senso generale del passo risulta chiaro nel proporre un'azione causale di cose su altre cose attraverso un rapporto essenziale delle prime con uno di due caratteri opposti che esse comunicano alle seconde invadendole⁸⁴. È utile invece accennare alla discussione circa il rapporto fra questa risposta «più sottile» e quella «sicura».

D. Gallop (1975), esamina la modalità logica che potrebbe essere attribuita a ciascun esempio e asserisce che in generale le nuove risposte offrono condizioni sufficienti ma non

⁸³ Cfr. GALLOP 1975, p. 237; pp. 209 sgg.

⁸⁴ La tesi alternativa sostiene che Socrate parli di forme del fuoco, etc., individuando non cause, ma condizioni sufficienti da cui possa essere inferita la *F-ness* di una cosa (cfr. ivi, p. 212)

necessarie (per es. anche l'ipotermia, opposto della febbre, potrebbe provocare una malattia): ma, pur violando uno dei criteri fissati in precedenza – «ora le 'ragioni' non sarebbero 'costitutive' di ciò che spiegano» –, «la nuova risposta non sostituisce la vecchia 'sicura' basata sulle Forme, ma la completa mostrando come un oggetto particolare o un numero venga occupato dalla Forma che lo riguarda: il fuoco fa sì che i corpi partecipino del Calore; la febbre, intesa come causa piuttosto che come sintomo di malattia, fa sì che essi partecipino della Malattia. Questa interpretazione andrebbe meno bene per l'esempio numerico, perché in questo caso la nozione del 'fare' causale sarebbe a rigore inapplicabile, ma per analogia si può pensare che un'unità spaiata trasmetta una Forma, la Disparità, a un numero o a un insieme che partecipi di quella Forma⁸⁵. E così l'anima sarà pensata infondere la Forma Vita al corpo che occupa» (pp. 209-11). Sottolineando che Socrate con la parola «sottile» allude a una somiglianza della nuova risposta con sottigliezze e ragioni sapienti dei naturalisti (cfr. 101c), Gallop si chiede come essa possa esser 'sicura' dai pericoli che minacciavano quelle, e risponde che, se non ha sicurezza pari alla risposta «ignorante», dal momento che offre condizioni solo sufficienti, essa soddisfa però almeno il requisito che le cause proposte non tollerino l'opposto delle proprietà che trasmettono (pp. 212-3): o, come dice G. Fine (1987), se sembra consentire che lo stesso fenomeno sia spiegato in modi opposti, non consente che si adduca la stessa cosa a spiegare fenomeni opposti (p. 97). Gallop tuttavia è scettico circa la generale applicabilità della nuova risposta (ivi, p. 213). Ancor più scettico è C. Rowe (1993b), che concede che la seconda risposta si aggiunga alla prima e non intenda sostituirla ma, considerandole incompatibili, sostiene che, al contrario di quel che dice, Socrate non vuole introdurre una nuova regola circa l'*aitía*, bensì vuol solo estendere ad alcune altre cose ciò che era stato primariamente stabilito per i caratteri, cioè che non accolgono l'opposto, al fine di

⁸⁵ Si tratterebbe dell'unità che resta nel mezzo quando un numero dispari è diviso a metà (HACKFORTH 1995, p. 158, nota 2).

asserire che l'anima non accoglie la morte. Poiché la nuova risposta, come *aitía* che spiega l'esser F facendo appello a fattori diversi dallo F, si impiglierebbe nelle vecchie difficoltà, Socrate la tratterebbe con la stessa ironia che aveva esercitato verso i naturalisti, notando «ironicamente che potrebbe sembrare che egli reintroduca le screditate *aitíai* “sapienti”, ma se gli abbiamo prestato la dovuta attenzione, dobbiamo sapere che questo non è ciò che egli ha fatto realmente» (pp. 64-7).

Alcune difficoltà avanzate a proposito della risposta più sottile mi sembrano avere una certa plausibilità⁸⁶: essa consentirebbe spiegazioni opposte dello stesso fenomeno e non risponderebbe a tutte le questioni poste nel racconto stesso di Socrate – il quale tuttavia è parso accennare a più riprese ad alcuni limiti della ricerca. Ciononostante credo si possa affermare che si tratti di una ricerca fondamentalmente coerente intorno alla causa della generazione e della corruzione⁸⁷ e che la risposta più sottile sia una tappa di essa e integri la prima risposta, giacché non permette che la stessa cosa possa esser causa di effetti opposti e resta fedele all'ipotesi della partecipazione, riaffermata in termini di caratteri: infatti, pur se non viene spiegato come il dispari operi, l'esser dispari del tre è ricondotto all'operare del dispari e, malgrado non venga spiegato perché il rapporto fra fuoco e calore è necessario, l'esser caldo del fuoco all'operare del calore: il fuoco sarebbe detto causa per il fatto che ha un rapporto eterno con il calore di cui sarebbe causa il calore, ossia perché secondo la teoria delle forme il fuoco partecipa necessariamente della forma del calore, la sua azione causale dipende dalla sua determinazione formale. Le cause dei naturalisti, prima rifiutate, sarebbero riammesse, ma nel quadro della teoria delle forme che regge tutto il ragionamento: la cosa portatrice verrebbe detta causa, e non semplicemente ciò senza di cui la causa non può esser causa, ma la teoria delle forme

⁸⁶ Non mi sentirei di condividere l'argomentazione con cui KANAYAMA 2000 s'impegna a demolire le difficoltà segnalate dagli studiosi, per sostenere seguendo SEDLEY che fra i requisiti che un candidato a essere un'*aitía* deve possedere non vi è che esso sia non meccanico, o non sottile, o una condizione necessaria e/o sufficiente (pp. 73-4). Devo tuttavia ammettere che un giudizio più sicuro da parte mia richiederebbe il già tante volte invocato studio più approfondito.

⁸⁷ Cfr. WHITE 1976, p. 141.

continuerebbe a valere nella riaffermazione delle ipotesi fondamentali. Se si vuol parlare di *aitíai* formali si deve tener presente che la partecipazione alle forme della prima risposta non può esser contrapposta all'operare causale della seconda come qualcosa che appartenga alla logica a qualcosa che appartenga alla fisica⁸⁸; a meno di riconoscere che la logica cui apparterrebbe la prima risposta non è separata dalla fisica e dalla metafisica, ma le esprime: Socrate stesso non sembra pensare che la prima risposta fosse meramente logica, allorché sostiene che essa potesse rispondere in modo ignorante ma sicuro alla domanda «che cosa si ingeneri nel corpo in virtù di cui esso sarà caldo»⁸⁹.

Bibliografia

ALLEN 1965: R.E. ALLEN, *Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues* (1960¹), in *Studies in Plato's Metaphysics*, ed. by R.E. Allen, London 1965, pp. 43-60

ANNAS 1982: J. ANNAS, *Aristotle on Inefficient Causes*, «Philosophical Quarterly», 32/129, 1982, pp. 311-26

BARNES 1978: J. BARNES, *Critical Notice*, rev. a PLATO, *Phaedo*, transl. with notes by D. Gallop, Oxford 1975, «Canadian Journal of Philosophy», 8/2, 1978, pp. 397-419

BLUCK 1956: R.S. BLUCK, *The 'Parmenides' and the Third Man Argument*, «Classical Quarterly», n. s., 6, 1956, pp. 29-37

BLUCK 1957: R.S. BLUCK, *Forms as Standards*, «Phronesis», 2, 1957, pp. 115-7

BONITZ 1870: *Index Aristotelicus*, edidit Hermannus Bonitz, Berolini 1870

BURGE 1971: E.L. BURGE, *The Ideas as Aitíai in the Phaedo*, «Phronesis», 16, 1971, pp. 1-13

BURNET 1911: J. BURNET, *Plato's Phaedo*, Oxford 1911 (1925²)

⁸⁸ Questo mi sembra un presupposto anche di studiosi da cui ho ricavato elementi decisivi per la mia ricostruzione.

⁸⁹ Ho parlato di questo lavoro con C. Ginzburg: spero di far tesoro dei suoi consigli, specialmente della messa in guardia contro l'anacronismo. Ringrazio G. Cambiano, E. Lecaldano, A. Linguiti, F. Li Vigni, S. Landucci, E. Scribano, F. Trabattoni per aver letto e commentato precedenti stesure, e il lettore (o lettrice) nominato dalla rivista, a me ignoto, per l'impegno che ha gentilmente profuso in critiche e suggerimenti.

BYRNE 1989: C. BYRNE, *Forms and Causes in Plato's Phaedo*, «Dionysius», 13, 1989, pp. 3-15

CAMBIANO 1967: G. CAMBIANO, *Il metodo ipotetico e le origini della sistemazione euclidea della geometria*, «Rivista di filosofia», 2, 1967, pp. 115-49

CAMBIANO 1970: PLATONE, *Dialoghi filosofici*, a cura di G. Cambiano, Torino 1970 (1987²)

CAMBIANO 1971: G. CAMBIANO, *Platone e le tecniche*, Roma-Bari 1971 (1991²)

CAMBIANO 1986: G. CAMBIANO, *Tecniche dossografiche in Platone*, in *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, a cura di G. Cambiano, Torino 1986, pp. 61-84

CASTAÑEDA 1978: H.-N. CASTAÑEDA, *Plato's Relations, not Essences or Accidents, at Phaedo 102bd*, «Canadian Journal of Philosophy», 7, 1978, pp. 39-53

CENTRONE 1991: PLATONE, *Fedone*, trad. e note di M. Valgimigli, intr. e note agg. di B. Centrone, Roma-Bari 1991

D'ANCONA COSTA: C. D'ANCONA COSTA, *ΑΜΟΡΦΟΝ ΚΑΙ ΑΝΕΙΔΑΕΟΝ, causalité des formes et causalité de l'Un chez Plotin*, «Revue de philosophie ancienne», 9/1, 1992, pp. 69-113

DEVEREUX 1994: D.T. DEVEREUX, *Separation and Immanence in Plato's Theory of Forms*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 12, 1994, pp. 63-90

DUKE & HICKEN & NICOLL 1995: *Platonis Opera Vol. I: Tetralogiae I-II*, ed. by E.A. Duke, W.F. Hicken, W.S.M. Nicoll et alii, Oxford 1995

FERRARI 2001: F. FERRARI, *La causalità del bene nella Repubblica di Platone*, «Elenchos», 22/1, 2001, pp. 5-37

FINE 1987: G. FINE, *Forms as Causes. Plato and Aristotle*, in *Mathematics and Metaphysics in Aristotle*, Akten des X. Symposium Aristotelicum (Sigriswil, 6-12 September 1984), Bern-Stuttgart 1987, pp. 69-112

FREDE 1978: M. FREDE, *The Final Proof of the Immortality of the Soul in Plato's Phaedo 102a-107a*, «Phronesis», 23/4, 1978, pp. 27-41

FREDE 1987: M. FREDE, *The Original Notion of Cause* (1980¹), in *Essays in Ancient Philosophy*, ed. by M. Frede, Oxford 1987, pp. 125-50

FRONTEROTTA 1999: F. FRONTEROTTA, *Il problema della μέθεξις. A proposito di un lungo dibattito platonico*, «Elenchos», 20/2, 1999, pp. 397-415

FUJISAWA 1974: N. FUJISAWA, *ἔχειν, μετέχειν, and Idioms of 'Paradeigmatism' in Plato's Theory of Forms*, «Phronesis», 19/1, 1974, pp. 30-58

GALLOP 1975: PLATO, *Phaedo*, transl. with notes by D. Gallop, Oxford 1975 (1983²)

GUTHRIE 1975: W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, vol. IV. *Plato*, Cambridge 1975

HACKFORTH 1955: R. HACKFORTH, *Plato's Phaedo*, Cambridge 1955

HANKINSON 1998: J. HANKINSON, *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*, Oxford 1998

JETLI 1998: P. JETLI, *Relations in Plato's Phaedo*, in *Thought, Language and Ontology. Studies in Memory of H.-N. Castañeda*, ed. by F. Orilia, W. Rapaport, Dordrecht 1998, pp. 297-311

KAHN 1985: C. KAHN, *The Beautiful and the Genuine*, rec. di PLATO, *Hippias Major*, transl., with comm. and essay by P. Woodruff, Indianapolis 1982, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 3, 1985, pp. 261-87

KANAYAMA 2000: Y. KANAYAMA, *The Methodology of the Second Voyage and the Proof of the Soul's Indestructibility in Plato's Phaedo*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 17, 2000, pp. 41-100

IRWIN 1983: H. IRWIN, rec. di *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, ed. by M. Schofield, M. Burnyeat, J. Barnes, Oxford 1980, «Noûs», 17/1, 1983, pp. 126-34

ISNARDI PARENTE 1974: M. ISNARDI PARENTE, *Le prove dell'immortalità nel "Fedone"*, in ZELLER & MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, voll. II-III/1, Firenze 1974, pp. 363-70

LEDBETTER 1999: GR. M. LEDBETTER, *Reasons and causes in Plato: The Distinction between αἰτία and αἴτιον*, «Ancient Philosophy», 19/2, 1999, pp. 255-65

LENNOX 1985: G. LENNOX, *Plato's Unnatural Teleology*, in *Platonic Investigations*, ed. by D. J. O'Meara, Washington 1985, pp. 195-218

LLOYD 1976: A.C. LLOYD, *The Principle that Cause is Greater than its Effect*, «Phronesis», 21, 1976, pp. 146-56

LORIAUX 1975: L. LORIAUX, *Le Phédon de Platon*, Gembloux 1975

LURAGHI 1989: S. LURAGHI, *Cause and Instrument Expressions in Classic Greek. Remarks on the Use of διά in Herodotus and Plato*, «Mnemosyne», 42/3-4, 1989, pp. 294-307

MAKIN 1990: S. MAKIN, *An Ancient Principle about Causation*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 91, 1990-91, pp. 135-52

MANSFELD 2000: J. MANSFELD, *Physical doxai in the Phaedo*, in *The Winged Chariot. Collected Essays on Plato and Platonism in Honour of L.M. De Rijk*, ed. by M. Kardaun, J. Spruyt, Leiden 2000, pp. 1-17

MIGNUCCI 1988: M. MIGNUCCI, *Platone e i relativi*, «Elenchos», 9/2, 1988, pp. 259-94

MUELLER 2001: I. MUELLER, *Platonism and the Study of Nature* (Phaedo 95e ff.), in *Method in Ancient Philosophy*, ed. by J. Gentzler, Oxford 2001 (1998¹), pp. 67-89

NEHAMAS 1975: A. NEHAMAS, *Plato on the Imperfection of Sensible World*, «American Philosophical Quarterly», 12, 1975, pp. 105-17

O'BRIEN 1967: D. O'BRIEN, *The Last Argument of Plato's Phaedo*, «Classical Quarterly», 17, 1967, pp. 198-231

ROSS 1951: W.D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951 (trad. it. *Platone e la teoria delle idee*, Bologna 1989)

ROWE 1993a: PLATO, *Phaedo*, ed. by C.J. Rowe, Cambridge 1993

ROWE 1993b: C. ROWE, *Explanation in Phaedo 99c6-102a8*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 9, 1993, pp. 49-69

ROWE 1996: C. ROWE, *A Reply to van Eck*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 14, 1996, pp. 227-40

SASSI 1996: M.M. SASSI, *Eraclito nel «Fedone»? Note sull'argomento ciclico*, in *ΟΔΟΙ ΔΙΖΗΣΙΟΣ. Le vie della ricerca. Studi in onore di Francesco Adorno*, a cura di M.S. Funghi, Firenze 1996, pp. 437-45

SEDLEY 1994: D. SEDLEY, *La causalità psicologica nel Fedone*, in *Realtà e ragione. Studi di Filosofia antica*, a cura di A. Alberti, Firenze 1994, pp. 107-22

SEDLEY 1998: D. SEDLEY, *Platonic Causes*, «Phronesis», 43/2, 1998, pp. 114-32

TAYLOR 1969: C.C.W. TAYLOR, *Forms as Causes in the Phaedo*, «Mind», 78, 1969, pp. 45-59

TRABATTONI 1985: F. TRABATTONI, *A proposito di un passo di Platone* (Fedone 104b-105d), «Acme», 38/3, 1985, pp. 131-45

TURNBULL 1958: R.G. TURNBULL, *Aristotle's Debt to 'Natural Philosophy' of the Phaedo*, «Philosophical Quarterly», 8, 1958, pp. 131-43

VAN ECK 1994: J. VAN ECK, *Σκοπεῖν ἐν λόγοις: on Phaedo 99d-103c*, «Ancient Philosophy», 12, 1994, pp. 21-40

VAN ECK 1996: J. VAN ECK, *Resailing Socrates' ΔΕΥΤΕΡΟΣ ΠΛΟΥΣ: a Criticism of Rowe's 'Explanation...'*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 14, 1996, pp. 211-26

VLASTOS 1973: G. VLASTOS, *Reasons and Causes in the Phaedo*, in G. VLASTOS, *Platonic Studies*, Princeton 1973, pp. 76-110

WHITE 1976: C. WHITE, *Particulars in Phaedo, 95e-107a*, «Canadian Journal of Philosophy», suppl. vol. II, 1976, pp. 129-47

WIGGINS 1986: D. WIGGINS, *Teleology and the Good in Plato's Phaedo*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 4, 1986, pp. 1-18.

Il problema della metafisica come scienza nel Commento di s. Tommaso d'Aquino alla *Metafisica* di Aristotele*

Oggetto di questa ricerca è soprattutto lo schema logico-scientifico proposto da s. Tommaso, nella scia di Aristotele, per la metafisica. Ho scelto il *Commento* alla *Metafisica* perché contiene molte osservazioni metodologiche e perché rappresenta una fase matura del pensiero tomista¹, in cui il pensatore ha sentito il bisogno di riapprofondire i testi aristotelici².

Mi è parso interessante, non tanto precisare in tutti i dettagli lo schema tomista di scienza, cosa del resto fatta egregiamente dal Meyer³, quanto vedere come la metafisica si adatta a questo schema. In effetti la conclusione cui sono giunto è che tale schema è inadeguato a sistemare la metafisica in un tutto coerente, e in particolare risulta piuttosto un limite per i motivi profondi del pensiero tomista⁴. S. Tommaso ha una concezione dinamica del reale: tutto tende all'essere; questa tendenza si presenta nell'intelletto umano come un'apertura infinita: l'intelletto umano è aperto a tutto l'essere. Questo motivo grandioso non trova espressione adeguata nello schema deduttivo secondo cui la metafisica

* Questa ricerca è stata condotta in Germania grazie al generoso aiuto della Humboldt-Stiftung

¹ Cfr. MANSION 1948, p. 271 sgg. e DUIN 1955.

² Escludo dalla mia analisi il problema del rapporto tra Aristotele e Tommaso, come pure se il commento interpreta correttamente il testo. Ho cercato di appoggiare le mie osservazioni il più possibile sui passi in cui s. Tommaso precisa il suo pensiero al di là del testo (passi che in genere cominciano così: «sciendum tamen» oppure «sciendum est autem», etc.), e, quando non ho potuto evitare di rammentare Aristotele, intendo sempre Aristotele visto in una prospettiva tomista, senza permettermi giudizi sul pensiero aristotelico stesso.

³ MEYER 1934.

⁴ L'osservazione che i procedimenti analitici improntati ai *Secondi Analitici* di Aristotele non conferiscono alle metafisiche medievali un vero carattere scientifico si trova in OEING-HANHOFF 1963, p. 71 sgg.

dovrebbe costruirsi per essere una scienza. Lo schema infatti non riesce a funzionare perché la nozione di ente, da cui si dovrebbero dedurre le verità della metafisica, non ha propriamente una definizione e quindi non può essere analizzata deduttivamente. L'effettivo contenuto speculativo pertanto viene dedotto solo apparentemente dalla nozione di ente, mentre invece viene introdotto attraverso una descrizione della struttura dell'essere reale.

In questa descrizione è da vedere, a mio avviso, il punto speculativo più importante del metodo metafisico tomista, giacché essa è sulla linea dell'apertura dell'intelletto all'essere. Infatti tale apertura, già aristotelica, è stata portata da s. Tommaso alla più alta forma, attraverso la sua dottrina metafisica più profonda, quella per cui l'essere (*esse*) è concepito come atto ultimo della cosa e perfezione ultima di ogni perfezione⁵. In una simile concezione l'attenzione del metafisico è tutta polarizzata all'essere reale nella sua attualità dinamica: a cogliere l'essere reale, a conoscere l'essere e l'essenza di ogni cosa⁶, tutto in termini di essere.

Tutto questo si intravede in s. Tommaso, come il suo punto teoretico più alto e insieme come atteggiamento profondo di ricercatore aperto a tutta la verità, ma non giunge a piena coscienza metodica. La costruzione metafisica non risulta sufficientemente rigorosa: infatti l'impostazione deduttiva, costantemente perseguita, è impotente a dimostrare effettivamente le affermazioni; la «descrizione dell'essere reale» (se così posso dire), invece, non viene ufficialmente riconosciuta come un punto capitale del metodo metafisico, e non viene quindi studiata nella sua struttura logica, per stabilirne l'uso corretto.

1. *La metafisica come scienza*

Nel *Proemio* al *Commento*, s. Tommaso pone due problemi: qual è la funzione della metafisica nell'ambito dell'intera conoscenza umana, e

⁵ La maggior parte degli studi tomisti contemporanei, dopo GILSON, ha sottolineato questo punto. In Italia, FABRO lo ha approfondito con particolare vivacità in tutti i suoi lavori su s. Tommaso. Cfr. in particolare gli articoli che dal 1958 scrive in «Aquinas» sull'*esse* tomista.

⁶ «De quolibet enim ente inquantum est ens, proprium est metaphysici considerare» (CATHALA & SPIAZZI 1950, libro VI, lettura I, n. 1147; da ora verrà citato come: *in Metaph.*).

che scienza sia la metafisica e quali siano i suoi oggetti. I due problemi risultano strettamente connessi ed è proprio dalla funzione che l'argomentazione procede alla natura e agli oggetti della metafisica.

La funzione della metafisica viene indicata con vocaboli come *rectrix*, *regulatrix*, *princeps sive domina*: è una funzione che essa esercita guidando le altre scienze al loro fine: la perfezione dell'uomo⁷. La scienza è qui considerata come conoscenza nell'animo dell'uomo, e il problema è prima di tutto quale sia la funzione della conoscenza per l'uomo: «omnes autem scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem».

Cosa significhi perfezione umana⁸ è detto nella prima *lectio* del primo libro, dove ci si chiede ai numeri 1, 2, 3, 4 perché Aristotele afferma *quod omnibus hominibus naturaliter desiderium inest ad sciendum*; s. Tommaso dice che le ragioni di questa affermazione di Aristotele possono essere tre:

- a. Ogni cosa desidera per natura la propria perfezione: «cum igitur intellectus, a quo homo est id quod est, in se consideratus sit in potentia omnia, nec in actum eorum reducatur nisi per scientiam [...] sic naturaliter unusquisque desiderat scientiam».
- b. Ciascuna cosa ha un'inclinazione naturale alla sua propria operazione: «propria autem operatio hominis in quantum homo, est intelligere».
- c. «Unicuique rei desiderabile est, ut suo principio coniungatur, in hoc enim uniuscuiusque perfectio consistit [...] Substantiis autem separate, quae sunt principia intellectus humani, et ad quae intellectus humanus se habet ut imperfectum ad perfectum, non coniungitur homo nisi per intellectum: unde et in hoc ultima hominis felicitas consistit»⁹.

Sulla base di questo testo si possono distinguere per l'uomo due gradi di perfezione e di felicità: l'esercizio dell'attività intellettuale, me-

⁷ «Quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum esse regulans, sive regens, et alia regulata sive recta [...] Omnes autem scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo. Unde necesse est, quod una earum sit aliarum omnium rectrix, quae nomen sapientiae recte vindicat. Nam sapientis est alios ordinare» (*in Metaph.*, pr., p. 1).

⁸ Da notare che il discorso è di ragione naturale e non entrano qui elementi teologici.

⁹ *In Metaph.*, I, I, 2, 3, 4.

dianche la quale l'uomo diventa tutte le cose e, culmine di quest'attività intellettuale, l'unione alle sostanze separate.

L'attività intellettuale ha, come si vede, una funzione preminente nell'uomo. Essa è presentata come l'attuarsi proprio dell'uomo. C'è nel mondo tomista un dinamismo in tutti i gradi della realtà: tutto tende all'atto come alla propria perfezione: «[...] unaquaeque res naturaliter appetit perfectionem sui. Unde et materia dicitur appetere formam; sicut imperfectum appetit suam perfectionem»¹⁰.

Nell'intelletto umano questa tendenza all'essere raggiunge la sua massima intensità. L'intelletto umano è aperto a tutto l'essere e la sua perfezione, il suo atto, consiste nell'assimilarsi a tutte le cose, nell'essere tutto l'essere¹¹.

È difficile disconoscere la grandezza e il valore di una simile impostazione, in cui tutto il reale tende all'essere e in cui la conoscenza umana ha un'apertura infinita a esso; ma appare altrettanto chiaro il limite intellettualistico di questa dottrina. La tendenza dell'uomo all'essere si manifesta sì in una apertura senza limiti, ma è gravemente compromessa dal primato dell'intelletto: l'uomo è uomo perché è intelletto. La perfezione consiste nella conoscenza. L'azione è svalutata. Da questa gerarchia psicologica deriva una gerarchia sociale con al sommo la contemplazione intellettuale: il fatto cioè che le scienze speculative siano più perfette di quelle attive, stabilisce una gerarchia tra i loro cultori (*nam sapientis est alios ordinare*). La perfezione, che consiste nella conoscenza, ha un carattere statico: essa consiste infatti nella ricapitolazione, nell'intelletto, di tutte le cose, che sono sempre le stesse dall'inizio alla fine del mondo¹². Anche la perfezione ultima ha un carattere

¹⁰ Ivi, I, I, 2.

¹¹ «Cum igitur intellectus, a quo homo est id quod est, in se consideratus sit in potentia omnia, nec in actum eorum reducatur nisi per scientiam, quia nihil est eorum quae sunt, ante intelligere [...] sic naturaliter unusquisque desiderat scientiam sicut materia formam» (ivi, I, I, 2).

¹² BRETON 1960 ha raccolto dei testi tomisti da cui risulta che s. Tommaso ha visto un chiaro sviluppo nella filosofia greca. Qualche anno prima HAYEN 1959, pp. 39-41, sulla base degli stessi testi aveva affermato che s. Tommaso, pur percependo questo sviluppo, non l'ha chiaramente definito. Io sono dell'opinione che s. Tommaso pensasse che la conoscenza è cresciuta lentamente nell'umanità e che vedesse un effettivo progresso nella storia della filosofia a lui nota. Il mio rilievo critico si riferisce al fatto che l'uomo non modifica la natura, né la storia dell'umanità porta novità.

astorico, in quanto è concepita come ricongiungimento al principio e paragonata al moto circolare¹³.

Tornando al *Proemio*, un paragone di natura sociale, preso dalla *Politica* di Aristotele, chiarisce che la funzione di «guida» delle altre scienze può essere assolta solo dalla scienza più intellettuale¹⁴. È quindi partendo dalla funzione che viene analizzato *quae autem sit haec scientia et circa qualia*, e stabilito che deve essere la scienza *maxime intellectualis*: è di questo genere quella scienza che tratta *circa maxime intelligibilia*¹⁵.

S. Tommaso espone tre tipi di *maxime intelligibilia*, da cui derivano tre caratteristiche fondamentali della metafisica. Il primo tipo viene preso *ex ordine intelligendi*: ciò da cui l'intelletto prende certezza è più intelligibile; la certezza della scienza viene dalla conoscenza delle cause; la scienza che considera le prime cause è la più intellettuale e *maxime aliarum regulatrix*¹⁶. Il secondo tipo viene preso *ex comparatione intellectus ad sensum*: mentre il senso è la conoscenza dei particolari, carattere distintivo dell'intelletto è la conoscenza degli universali; da questa contrapposizione viene suggerita una scala di intellettualità delle scienze a seconda del grado di universalità dei loro oggetti: «unde et illa scientia maxime est intellectualis quae circa principia maxime universalia versatur». Questi principi sono l'«ens et ea quae consequuntur ens, ut unum et multa, potentia et actus»; essi non debbono rimanere totalmente indeterminati, giacché senza di loro non si può avere la

¹³ «Unicuique rei desiderabile est, ut suo principio coniungatur; in hoc enim uniuscuiusque perfectio consistit. Unde et motus circularis est perfectissimus, ut probatur octavo Physicorum, quia finem coniungit principio» (*in Metaph.*, I, I, 4). È chiaro che qui non critico il fatto che l'unione a Dio sia considerata la perfezione ultima dell'uomo, ma il fatto che questa perfezione sia concepita attraverso il concetto di ricongiungimento al principio e attraverso l'immagine del moto circolare.

¹⁴ «Sicut enim [...] homines, intellectu vigentes, naturaliter aliorum rectores et domini sunt: homines vero qui sunt robusti corpore, intellectu vero deficientes, sunt naturaliter servi: ita scientia debet esse naturaliter aliarum regulatrix, quae maxime intellectualis est» (*ivi*, pr., p. 1).

¹⁵ Questa impostazione mi sembra confermi quello che ho accennato sopra; la scienza infatti ha un grado di intellettualità pari all'intelligibilità dei suoi oggetti proprio perché è considerata nell'animo dell'uomo, il quale è tanto più perfetto quanto più intelligibili sono gli oggetti della sua conoscenza.

¹⁶ *In Metaph.*, pr., p. 1.

conoscenza completa di ciò che è proprio a ciascun genere o specie, né d'altronde devono essere trattati da una scienza particolare giacché ogni genere di enti ne ha bisogno e a egual titolo sarebbero trattati da qualunque scienza particolare. «Unde restat quod in una communi scientia huiusmodi tractentur, quae cum maxime intellectualis sit, est aliarum regulatrix»¹⁷. Il terzo tipo viene preso *ex ipsa cognitione intellectus*: ogni cosa ha poteri intellettivi per il fatto stesso che è immune da materia; quelle cose che sono massimamente separate dalla materia sono massimamente intellettuali; l'intelletto e l'intellegibile sono proporzionati e dello stesso genere perché in atto sono una cosa sola; le cose massimamente separate dalla materia sono massimamente intellegibili. A seconda dunque del grado di separazione dalla materia degli oggetti di una scienza si avrà il grado di intellettualità di essa: le forme naturali *in universali acceptae*, che astraggono dalla *materia signata*, sono studiate dalla scienza naturale. Le forme che astraggono completamente dalla materia sensibile *secundum rationem* sono studiate dalla matematica, quelle che astraggono *secundum esse*, come Dio e le intelligenze, sono studiate dalla metafisica. «Unde scientia quae de istis rebus considerat maxime videtur esse intellectualis et aliarum princeps sive domina»¹⁸.

Più da vicino dunque si può dire che la funzione della metafisica, quale appare da questo passo, è 1) di conferire la certezza ultima all'intero castello delle scienze umane attraverso la conoscenza delle cause prime e 2) di dare completezza a tutta la conoscenza sia assicurando la conoscenza completa degli oggetti delle scienze particolari sia estendendo la conoscenza umana alle realtà immateriali¹⁹.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Se la metafisica assicura la conoscenza completa degli oggetti delle scienze particolari, ci si può chiedere se la conoscenza metafisica e quella delle altre scienze siano essenzialmente diverse o no. In effetti la gradazione di universalità della conoscenza intellettuale mostrerebbe le varie scienze, con oggetti tutti universali, su un'unica linea con livelli diversi di universalità: al sommo è la metafisica che studia gli oggetti più universali, l'ente e le sue proprietà. D'altra parte il fatto che l'ente in quanto ente non è un genere lo pone come diverso dagli altri universali: da questo punto di vista vi sarebbe una differenza di natura tra i due tipi di conoscenza. Tra i tomisti contemporanei LONERGAN 1957, p. 263, sembra sostenere la prima tesi, mentre BALBO 1962, p. 64 sgg., sostiene la seconda (si tratta però di posizioni speculative che i due pensatori

Se si confrontano il secondo e il terzo tipo di intellegibili, considerati sopra, si nota che l'orientamento delle due ricerche è diverso; nel primo caso si ricercano le proprietà universali, le più universali, di tutte le cose in quanto enti, nel secondo caso si studiano degli enti reali singolari. Questi due orientamenti sono ambedue fondamentali alla metafisica tomista, secondo il Gilson²⁰, e derivano dal sistema aristotelico, in cui restano come un dualismo insoluto due concezioni della metafisica (quella del libro Γ e quella del libro E), mentre nel sistema tomista avrebbero trovato una felice unificazione²¹.

In effetti il mondo tomista si presenta, già solo sulla base di questo *Proemio*, come un mondo gerarchico di livelli di perfezione: gradi di intellettualità, di intelligibilità, di certezza di conoscenza attraverso le cause; gradi quindi di cause, gradi di universalità concettuale, gradi di immaterialità. Le due scale più importanti per il problema sollevato da Gilson sono quella dei gradi di universalità, che ha al sommo l'*ens* e le sue proprietà, e quella dei gradi di immaterialità che ha al sommo Dio. Ambedue le scale implicano una gerarchia delle scienze; le due gerarchie però non sembrano identiche, giacché la seconda dipende dalla gerarchia di perfezione della realtà stessa, che è stratificata secondo la presenza maggiore o minore della materia (o forse, più precisamente, della potenza), mentre la prima gerarchia si basa sul grado di universalità concettuale dell'oggetto delle scienze. Tommaso non offre due liste da poter confrontare per vedere il posto delle singole scienze nelle due scale, ma basta per poter affermare la differenza delle scale il fatto che al sommo dell'una c'è Dio, mentre al sommo dell'altra c'è l'*ens*. Per cui, come ho detto, la metafisica secondo una scala studia gli enti reali più perfetti e in particolare Dio, secondo l'altra le nozioni più universali e comuni che si riferiscono a proprietà delle cose in quanto enti. A questo si deve aggiungere la scala della certezza, cioè della ricerca delle cause.

Tommaso vede questa difficoltà, presente, secondo Gilson, in Aristotele, e propone un concetto unitario di scienza, per la filosofia, che

presentano come proprie senza riferirle a s. Tommaso, anche se non escludono esplicitamente il riferimento). Da un passo che analizzerò in seguito (*in Metaph.*, VI, I) sembra che s. Tommaso sostenga piuttosto la seconda posizione: egli dice infatti che le scienze particolari non conoscono l'essere, né di conseguenza l'essenza dei loro oggetti, mentre solo la metafisica conosce l'essere e l'essenza.

²⁰ GILSON 1962, pp. 83-4.

²¹ Ivi, pp. 84-90.

ingloba le tre ricerche²². Questi mi sembrano gli elementi della soluzione tomista: 1) in qualunque scienza si studia un genere e le cause proprie di quel genere; 2) le sostanze separate si identificano con le cause prime; 3) le sostanze separate sono le cause prime e universali dell'essere; 4) l'ente è dunque il genere che la metafisica studia e di cui ricerca le cause.

Questa soluzione presenta delle notevoli difficoltà che cercherò di discutere più avanti. Intanto si può dire che un punto delicato è costituito dalla nozione di ente, *subiectum* della metafisica. Si tratta di un genere o no? Quando s. Tommaso si pone il problema risponde di no, perché il genere è determinato da differenze che formalmente non entrano nella sua nozione, mentre l'ente non può essere determinato da nulla che non sia ente, per cui l'ente si determina non per aggiunta di differenze, ma in modi²³. D'altra parte s. Tommaso, quando si pone il problema del *subiectum* della metafisica come scienza, chiama l'ente genere o dice *ut genus*. Si tratta di una inesattezza in cui incorre per far rientrare la metafisica nello schema aristotelico di scienza, in cui vi è un genere *subiectum* di cui si cercano le cause? E in questo caso che conseguenze ha per la metafisica e per i suoi procedimenti dimostrativi il fatto che il suo *subiectum* non sia un genere vero e proprio?

La metafisica si presenta dunque come una scienza, che ha un *subiectum*, l'*ens commune*. Di questo *subiectum* studia le *passiones* e cerca le cause. La conoscenza delle cause è infatti il fine della scienza²⁴.

²² «Haec autem triplex consideratio, non diversis, sed uni scientiae attribui debet. Nam praedictae substantiae separatae sunt universales et primae causae essendi. Eiusdem autem scientiae est considerare causas proprias alicuius generis et genus ipsum: sicut naturalis considerat principia corporis naturalis. Unde oportet quod ad eandem scientiam pertineat considerare substantias separatas et ens commune, cuius sunt praedictae substantiae communes et universales causae» (*in Metaph.*, pr., pp. 1-2).

²³ «Sciendum est enim quod ens non potest hoc modo contrahi ad aliquid determinatum, sicut genus contrahitur ad species per differentias. Nam differentia, cum non participet genus, est extra essentiam generis. Nihil autem potest esse extra essentiam entis, quod per additionem ad ens aliquam speciem entis constituat: nam quod est extra ens, nihil est, et differentia esse non potest. Unde in tertio huius probavit Philosophus quod ens genus esse non potest» (*in Metaph.*, V, IX, 839) (cfr. pure: ivi, I, IX, 139; III, VIII, 433; e specialmente: XI, I, 2169).

²⁴ «Ex quo apparet, quod quamvis ista scientia praedicta tria consideret, non tamen considerat quodlibet eorum ut subiectum, sed ipsum solum ens commune. Hoc enim

Bisogna dunque ricordare, almeno schematicamente, la struttura logica della scienza in s. Tommaso e paragonare la metafisica alle altre scienze per capire meglio in cosa consiste la sua scientificità.

2. *Confronto tra la metafisica e le altre scienze*

Il confronto tra la metafisica e le altre scienze è approfondito nella *lectio* I del libro VI, dove s. Tommaso dice che Aristotele si è proposto di mostrare «per quem modum haec scientia debet determinare de ente». La metafisica è simile alle altre scienze per il fatto che tutte studiano i principi e le cause del loro soggetto, ma differisce profondamente sia per la natura della conoscenza, sia per il modo di dimostrazione. La prima differenza è che tutte le scienze particolari trattano di un particolare genere di ente e non di un altro: per esempio, la scienza che tratta del numero non tratta delle grandezze. Nessuna di esse tratta dell'ente in quanto ente: né dell'ente in generale, né di alcun ente particolare in quanto è ente. Solo la metafisica tratta di qualsiasi ente in quanto ente²⁵. La conoscenza delle scienze dunque, oltre che essere limitata alla particolarità del genere soggetto, è limitata alle proprietà formali di esso.

La seconda differenza consegue dalla prima: siccome è la medesima scienza che tratta dell'ente in quanto ente e della quiddità, giacché ogni cosa ha l'essere mediante la sua quiddità, le scienze particolari non determinano né la quiddità né la definizione, che significa la quiddità, ma partono dalla definizione del loro soggetto, assumendola come un

est subiectum in scientia cuius causas et passiones quaerimus, non autem ipsae causae alicuius generis quaesiti. Nam cognitio causarum alicuius generis est finis ad quem consideratio scientiae pertingit» (ivi, pr., p. 2).

²⁵ «Ostendit [Aristoteles] differentiam aliarum scientiarum ad istam quantum ad considerationem principiorum et causarum; dicens, quod omnes istae scientiae particulares, de quibus nunc facta est mentio, sunt circa unum aliquod particulare genus entis, sicut circa numerum vel magnitudinem, aut aliquid huiusmodi. Et tractat unaquaeque circumscripte de suo genere subiecto, id est ita de isto genere, quod non de alio: sicut scientia quae tractat de numero, non tractat de magnitudine. Nulla enim earum determinat de ente simpliciter, id est de ente in communi, nec etiam de aliquo particulari ente in quantum est ens. Sicut arithmetica non determinat de numero in quantum est ens, sed in quantum est numerus. De quolibet enim ente in quantum est ens, proprium est metaphysici considerare» (ivi, VI, I, 1147).

principio dimostrato, per provare le altre cose²⁶. Nell'assunzione della quiddità le scienze si diversificano: 1) alcune assumono dai sensi qual è il loro soggetto (per es. la zoologia), 2) altre lo assumono per supposizione da un'altra scienza, come la geometria assume cos'è la grandezza dal filosofo primo²⁷.

Le scienze dunque hanno un procedimento deduttivo: partono dalla definizione assunta del proprio soggetto e deducono da essa le proprietà per sé del genere soggetto. La necessità delle dimostrazioni è diversa a causa dell'assunzione iniziale: la matematica è più necessaria, le scienze naturali meno, giacché in esse molte dimostrazioni non vengono condotte su ciò che inerisce (al genere soggetto) sempre, ma su ciò che inerisce frequentemente²⁸. La limitazione delle dimostrazioni scientifiche viene ulteriormente sottolineata al numero successivo: non è una dimostrazione dell'essenza o della definizione, ma un modo di quelli con i quali le definizioni vengono mostrate. Non una vera e propria dimostrazione quindi, ma un'esplicitazione di definizioni assunte²⁹. Netta è quindi la contrapposizione su questo punto; solo la

²⁶ «Et, quia eiusdem est considerare de ente inquantum est ens, "et de eo quod quid est", idest de quidditate rei, quia unumquodque habet esse per suam quidditatem, ideo etiam aliae scientiae particulares "nullam mentionem", idest determinationem faciunt de eo "quod quid est", idest de quidditate rei, et de definitione, quae ipsam significat. Sed "ex hoc", idest ex ipso quod quid est ad alia procedunt, utentes eo quasi demonstrato principio ad alia probanda» (ivi, VI, I, 1148).

²⁷ «Ipsum autem quod quid est sui subiecti aliae scientiae faciunt esse manifestum per sensum [...] Aliae vero scientiae accipiunt quod quid est sui subiecti, per suppositionem ab aliqua alia scientia, sicut geometria accipit quid est magnitudo a philosopho primo. Et sic ex ipso quod quid est noto per sensum vel per suppositionem, demonstrant scientiae proprias passionem, quae secundum se insunt generi subiecto, circa quod sunt. Nam definitio est medium in demonstratione propter quid» (ivi, VI, I, 1149).

²⁸ «Modus autem demonstrationis est diversus; quia quaedam demonstrant magis necessarie, sicut mathematicae scientiae, quaedam "vero infirmius", idest non de necessitate; sicut scientiae naturales, in quibus multae demonstrationes sumuntur ex his quae non semper insunt, sed frequenter» (ivi, VI, I, 1149).

²⁹ «Nam quod supponitur, quasi ex conditione accipitur: et quia principium demonstrationis est definitio, palam est ex tali inductione, quod demonstratio "non est de substantia rei", idest de essentia eius; nec de definitione, quae significat quid est res; sed est aliquis alius modus, quo definitiones ostenduntur; scilicet divisione, et aliis modis, qui ponuntur in secundo Posteriorum» (ivi, VI, I, 1150).

metafisica porta le sue dimostrazioni sull'essenza e sulla definizione. Da tutto ciò si può trarre come corollario che spetta alla metafisica definire il soggetto delle altre scienze, e in genere definire tutte le cose dal momento che essa sola le studia in quanto enti³⁰.

Questo passo spinge a porsi i seguenti problemi. La metafisica non assume le definizioni da un'altra scienza, né, sembra, dall'esperienza (almeno nel senso di essere una scienza empirica, come la zoologia), ma anzi porta le sue dimostrazioni sull'essere e sull'essenza. Sono queste dimostrazioni della metafisica simili a quelle delle altre scienze? Cioè sono deduzioni dalla definizione del soggetto della metafisica? Ma delle dimostrazioni che debbono determinare l'essenza e la definizione non sembrano poter essere deduzioni da definizioni assunte. O, perlomeno, come si giunge alla definizione di partenza? A quella del soggetto della metafisica, dell'ente? Ma l'ente propriamente non ha definizione, non avendo un genere sopra di sé e non essendo diversificato da differenze specifiche: dunque dall'ente non si può propriamente dedurre. Queste considerazioni ci fanno vedere quanto inadeguato sia per la metafisica lo schema di scienza, con l'ente come genere soggetto. Sarà quindi necessario cercare al di là dello schema, che si è mostrato un tentativo insufficiente di dare una veste scientifica alla metafisica, quei procedimenti di indagine e di dimostrazione, che sono effettivamente alla base della metafisica tomista.

Come nessuna scienza particolare determina l'essenza, così neanche dice del genere soggetto se è o non è: «Oportet enim quod quid est accipere ut medium ad ostendendum an est. Et utraque est consideratio philosophi, qui considerat ens inquantum ens»³¹. Il filosofo cioè determina sia l'essenza che l'essere dei soggetti delle scienze e questo perché considera l'ente in quanto ente.

Un altro confronto viene istituito in questa *lectio*: tra i modi di definire il soggetto delle varie scienze. La filosofia naturale ha come soggetto l'ente mobile e costruisce delle definizioni in cui è menzionata la materia sensibile³². La matematica considera gli stessi enti della fisica,

³⁰ «De quolibet enim ente inquantum est ens, proprium est metaphysici considerare» (ivi, VI, I, 1147).

³¹ Ivi, VI, I, 1151.

³² «Sic patet, quod naturalis scientia est circa determinatum subiectum, quod est ens mobile; et habet determinatum modum definiendi, scilicet cum materia» (ivi, VI, I, 1155); «et ex hoc palam est quis est modus inquirendi quidditatem rerum natura-

ma li considera in quanto immobili e separati dalla materia sensibile³³ e di conseguenza costruisce le sue definizioni astraendo dalla materia sensibile³⁴.

Per la metafisica s. Tommaso si trova qui da commentare il famoso passo aristotelico in cui questa scienza è presentata come teologia³⁵.

La difficoltà di s. Tommaso di accordare questo passo con la metafisica come scienza dell'ente è notevole. Se la metafisica ha come soggetto l'ente in quanto ente, tratta di tutte le cose in quanto enti, mentre qui Aristotele sembra dire che l'oggetto proprio della considerazione metafisica è una sostanza interamente separata dalla materia, immobile ed eterna, ed è proprio per questo (sembra sottintendere il testo aristotelico) che il suo modo di definizione è diverso da quello della

lium, et definiendi in scientia naturali, quia scilicet cum materia sensibili» (ivi, VI, I, 1158).

³³ «Sed tamen hoc est manifestum, quod scientia mathematica speculatur quaedam inquantum sunt immobilia et inquantum sunt separata a materia sensibili, licet secundum esse non sint immobilia vel separabilia. Ratio enim eorum est sine materia sensibili, sicut ratio concavi vel curvi. In hoc ergo differt mathematica a physica, quia physica considerat ea quorum definitiones sunt cum materia sensibili. Et ideo considerat non separata inquantum sunt non separata. Mathematica vero considerat ea, quorum definitiones sunt sine materia sensibili. Et ideo, etsi sunt non separata ea quae considerat, tamen considerat ea inquantum sunt separata» (ivi, VI, I, 1161).

³⁴ «Sciendum est autem, quod eorum quae diffiniuntur, quaedam definiuntur sicut definitur simum, quaedam sicut definitur concavum; et haec duo differunt, quia definitio simi est accepta cum materia sensibili. Simum enim nihil aliud est quam nasus curvus vel concavus. Sed concavitas definitur sine materia sensibili. Non enim ponitur in definitione concavi vel curvi aliquod corpus sensibile, ut ignis aut aqua, aut aliquod corpus huiusmodi. Dicitur enim concavum, cuius medium exit ab extremis» (ivi, VI, I, 1157).

³⁵ Arist., *Metaph.* 1026a 10, nel testo latino riportato in CATHALA & SPIAZZI 1950, paragrafo 537: «Si vero est immobile aliquid et sempiternum et separabile, palam quia est theoricæ id nosse, non tamen physicae. Nam de mobilibus quibusdam est physica. Sed nec mathematicae, sed prioris ambarum. Physica namque circa inseparabilia forsitan quidem, sed non immobilia. Mathematicae autem quaedam circa immobilia, sed et inseparabilia forsitan, verum quasi in materia. Prima vero circa separabilia et immobilia. Necesse vera communes quidem causas sempiternas, et maxime has: hae namque causae manifestis sensibilibus sunt».

fisica e della matematica, perché il suo oggetto astrae totalmente dalla materia.

S. Tommaso rientra nello schema proposto nel *Proemio* sviluppando due ordini di considerazioni:

- a. Ingrandisce l'importanza dell'affermazione di Aristotele che le sostanze separate sono causa delle sostanze sensibili: le sostanze separate sono considerate dalla metafisica in quanto cause degli enti in quanto enti³⁶.
- b. La metafisica non tratta solo degli oggetti separati, ma anche di quelli sensibili, in quanto enti. E seguendo Avicenna si può dire che la nozione di ente e le altre nozioni comuni della metafisica astraggono dalla materia, non perché sono sempre senza materia (infatti sia le cose materiali che quelle immateriali sono enti), ma perché non hanno necessariamente l'essere nella materia, mentre gli oggetti della matematica, anche se nella considerazione matematica astraggono dalla materia sensibile, non possono essere senza materia³⁷.

In questo modo lo schema scientifico che è centrato sull'ente riavrebbe il suo peso e nello stesso tempo risulterebbe salvo il passo aristotelico in cui la metafisica viene presentata come scienza di oggetti separati dalla materia.

Da tutto il contesto emergerebbe che la metafisica costruisce le sue definizioni astraendo totalmente dalla materia.

Occorre però osservare che il confronto tra le scienze che abbiamo ora esaminato è tra i modi di definire il soggetto. All'inizio, anzi, s.

³⁶ «Hae namque causae immateriales et immobiles sunt causae sensibilibus manifestis nobis, quia sunt maxime entia, et per consequens causae aliorum, ut secundo libro ostensum est. Et per hoc patet, quod scientia quae huiusmodi entia pertractat, prima est inter omnes, et considerat communes causas omnium entium. Unde sunt causae entium secundum quod sunt entia, quae inquiruntur in prima philosophia, ut in primo proposuit» (*in Metaph.*, VI, I, 1164).

³⁷ «Advertendum est autem, quod licet ad considerationem primae philosophiae pertineant ea quae sunt separata secundum esse et rationem a materia et motu, non tamen solum ea; sed etiam de sensibilibus, inquantum sunt entia, Philosophus perscrutatur. Nisi forte dicamus, ut Avicenna dicit, quod huiusmodi communia de quibus haec scientia perscrutatur, dicuntur separata secundum esse, non quia semper sint sine materia; sed quia non de necessitate habent esse in materia, sicut mathematica» (*ivi*, VI, I, 1165).

Tommaso ripete con Aristotele: «Quaerere enim differentiam praedictam [la differenza tra le scienze] [...] sine cognitione modi definiendi, nihil tacere est». E aggiunge: «Cum enim definitio sit medium demonstrationis, et per consequens principium sciendi, oportet quod ad diversum modum definiendi, sequatur diversitas in scientiis speculativis»³⁸. Ora è proprio sul modo di definire della metafisica che qui manca un discorso esplicito, come del resto sopra abbiamo visto che mancava una precisazione del modo di dimostrazione della metafisica. E la cosa appare tanto più singolare, dato che questo era proprio il tema del confronto. E se è vero che è prima di tutto il testo di Aristotele che non offre questi chiarimenti, è anche vero che Tommaso, che fa continuamente osservazioni e aggiunte sue, a questo punto non aggiunge nulla.

3. *Ens inquantum ens*

Nelle considerazioni precedenti è ricorso l'espressione «ens inquantum ens». S. Tommaso, parlando delle scienze particolari, ha detto che esse non trattano né dell'ente *in communi*, né di alcun ente particolare in quanto è ente. L'espressione «ens inquantum ens» mostra una duplicità di significato, che richiama la duplicità di orientamento del sistema messa in luce dal Gilson; essa può cioè significare: la nozione di ente, tutto quello che le è proprio e niente di estraneo, come si è già visto nel *Proemio*; essa può però anche significare: ogni ente in quanto è. I due significati, a mia opinione, convergono nelle analisi di s. Tommaso. Egli infatti non propone una nozione di ente da cui dedurre tutti gli altri concetti come richiederebbe lo schema di scienza, ma conduce le sue analisi sulla nozione di ente considerata nel soggetto concreto. Questo modo tomista di studiare l'ente può essere approfondito se si rivolge l'attenzione al commento al libro IV, dove pure è studiato il *modo* della metafisica.

S. Tommaso premette al commento un paragrafo in cui spiega che, siccome prima bisogna studiare il *modo* di una scienza e poi procedere nella scienza stessa allo studio dei suoi oggetti, Aristotele ha dedicato il libro IV (libro in cui comincia a procedere *demonstrative*, mentre nel libro precedente aveva proceduto *disputative*) allo studio del *modo*

³⁸ Ivi, VI, I, 1156.

della metafisica³⁹. Studiare il problema del modo è inteso qui come studio di quali oggetti entrano nella considerazione metafisica ([...] *ad modum huius scientiae, scilicet ad quae se extendit huius scientiae consideratio*).

Un punto interessante è quello in cui è detto perché l'*ens* è il *subiectum* della metafisica: il metafisico cerca i primi principi e le cause altissime delle cose; ogni principio è per sé principio e causa di una natura; la natura di cui i primi principi sono causa è l'ente⁴⁰. Con questa argomentazione il problema del soggetto della metafisica è impostato esplicitamente e ricollegato alla ricerca delle cause, cioè al problema della conoscenza umana in generale. La metafisica ha un soggetto universale perché cerca le cause universali.

Il problema però più importante e più complesso è quello di stabilire quali oggetti entrino nella considerazione metafisica e in che rapporto siano col soggetto della metafisica, con l'ente. Secondo lo schema di scienza sostenuto da s. Tommaso, rientrano nella considerazione di una scienza tutte le cose di cui si predica il genere soggetto di quella scienza, cioè le cose che appartengono a quel genere e a cui 'si estende' il genere (per es. fanno parte della zoologia tutte le cose di cui si predica il termine «animale»). Qui viene fuori esplicitamente che l'ente non è un genere: s. Tommaso infatti seguendo e sviluppando Aristotele distingue tra scienze che hanno come soggetto un genere vero e proprio (cioè una nozione che si predica univocamente) e scienze che hanno come soggetto una nozione che si predica analogicamente. La scienza medica, per esempio, ha come soggetto la nozione di sano e in essa

³⁹ «Fuit autem in praecedenti libro disputatum tam de his quae pertinent ad modum huius scientiae, scilicet ad quae se extendit huius scientiae consideratio, quam etiam de his quae sub consideratione huius scientiae cadunt. Et quia prius oportet cognoscere modum scientiae quam procedere in scientia ad ea considerata de quibus est scientia, ut in secundo libro dictum est» (ivi, IV, I, 529).

⁴⁰ «Hic ostendit, quod ista scientia, quae prae manibus habetur, habet ens pro subiecto, tali ratione. Omne principium est per se principium et causa alicuius naturae: sed nos quaerimus prima rerum principia et altissimas causas, sicut in primo dictum est: ergo sunt per se causa alicuius naturae. Sed non nisi entis. Quod ex hoc patet, quia omnes philosophi elementa quaerentes secundum quod sunt entia, quaerebant huiusmodi principia, scilicet prima et altissima; ergo in hac scientia nos quaerimus principia entis inquantum est ens: ergo ens est subiectum huius scientiae, quia quaelibet scientia est quaerens causas proprias sui subiecti» (ivi, IV, 1, 533).

trova la sua unità. Sano infatti si predica della dieta, della medicina, dell'urina, dell'animale. La dieta, infatti, è sana perché conserva la salute; la medicina è sana perché produce la salute; l'urina è sana perché è segno della salute; l'animale è sano perché è soggetto della salute⁴¹.

La metafisica è simile alla medicina perché l'ente è un predicato analogico e non univoco, perciò rientrano nella considerazione metafisica tutte le cose di cui si predica l'ente, anche se l'ente non si predica univocamente. E siccome l'ente si predica di tutte le cose, giacché ogni cosa è prima di tutto un ente, tutte le cose rientrano nella considerazione metafisica⁴². Ma non allo stesso titolo, perché l'ente si predica analogicamente.

Il predicato analogico⁴³ infatti si distingue da quello univoco, perché ha rapporti diversi con i soggetti di cui si predica. Nella predicazione univoca, che è quella specifica e generica (*animal de equo et bove*), i soggetti sono nello stesso rapporto al predicato, sono tutti identicamente il predicato. Un predicato analogico invece si predica

secundum rationes quae partim sunt diversae et partim non diversae; diversae quidem secundum quod diversas habitudines important, unae autem secundum quod ad unum aliquid et idem istae diversae habitudines refe-

⁴¹ «Ponit enim primo unum exemplum, quando multa comparantur ad unum sicut ad finem, sicut patet de hoc nomine sanativum vel salubre. Sanativum enim non dicitur univoco de diaeta, medicina, urina et animali. Nam ratio sani secundum quod dicitur de diaeta, consistit in conservando sanitatem. Secundum vero quod dicitur de medicina, in faciendo sanitatem. Prout vero dicitur de urina, est signum sanitatis. Secundum vero quod dicitur de animali, ratio eius est, quoniam est receptivum vel susceptivum sanitatis. Sic igitur omne sanativum vel sanum dicitur ad sanitatem unam et eandem. Eadem enim est sanitas quam animal suscipit, urina significat, medicina facit, et diaeta conservat» (ivi, IV, I, 537).

⁴² «Quaecumque communiter unius recipiunt praedicationem, licet non univoce, sed analogice de his praedicetur, pertinent ad unius scientiae considerationem: sed ens hoc modo praedicatur de omnibus entibus: ergo omnia entia pertinent ad considerationem unius scientiae, quae considerat ens inquantum est ens, scilicet tam substantias quam accidentia» (ivi, IV, I, 534).

⁴³ Non mi propongo qui un'analisi della dottrina dell'analogia, come del resto non ho approfondito alcun problema metafisico tra quelli cui ho accennato. Parlo del problema dell'analogia solo per quel che serve alle considerazioni epistemologiche che mi propongo.

runtur; et illud dicitur “analogice praedicari”, idest proportionaliter, prout unumquodque secundum suam habitudinem ad illud unum refertur⁴⁴.

Il predicato analogico dunque è in rapporti diversi con i soggetti di cui si predica; l'unità di questi rapporti è data dal fatto che essi si riferiscono a un'unica cosa (nel caso del predicato «sano» la salute). La diversità della predicazione analogica quindi ha la sua radice nei rapporti che intercorrono tra i soggetti, in riferimento però al predicato:

Alia enim dicuntur entia vel esse, quia per se habent esse sicut substantiae quae principaliter et prius entia dicuntur. Alia vero quia sunt passiones sive proprietates substantiae, sicut per se accidentia uniuscuiusque substantiae. Quaedam autem dicuntur entia, quia sunt via ad substantiam, sicut generationes et motus⁴⁵.

Da questo passo è chiaro che il predicato «ente» si predica di tutti gli enti per rapporto alla sostanza e designa l'essere della cosa: la sostanza ha l'essere *per se*, è ente «principaliter et prius». È il soggetto dell'essere⁴⁶. Gli altri enti posseggono l'essere per il fatto che hanno un rapporto alla sostanza⁴⁷: dal grado di rapporto alla sostanza, dipende il grado di possesso dell'essere⁴⁸.

Alla fine quindi di questa argomentazione che stabilisce quali cose

⁴⁴ *In Metaph.*, IV, I, 535.

⁴⁵ *Ivi*, IV, I, 539.

⁴⁶ «Sed tamen omne ens dicitur per respectum ad unum primum. Sed hoc primum non est finis vel efficiens sicut in praemissis exemplis, sed subiectum» (*ivi*, IV, I, 539).

⁴⁷ Le negazioni e le privazioni (e quindi anche il non ente) sono anch'esse riportate alla sostanza (o perché la negano direttamente o perché negano un oggetto con essa in rapporto): «item negationes eorum quae ad substantiam habitudinem habent, vel etiam ipsius substantiae esse dicuntur. Inde dicimus quod non ens est non ens. Quod non diceretur nisi negationi aliquo modo esse competeret» (*ivi*, IV, I, 539).

⁴⁸ S. Tommaso a questo punto costruisce un interessantissimo quadro dei modi di essere, che sono quattro: 1) negazione e privazione (essere debolissimo); 2) generazione, corruzione e moto (essere prossimo in debolezza al precedente); 3) qualità, quantità e proprietà della sostanza (essere non *per se*, ma in altro); 4) sostanza (modo di essere perfettissimo, «quod scilicet habet esse in natura absque admixtione privationis, et habet esse firmum et solidum, quasi per se existens, sicut sunt substantiae»; cfr. *ivi*, IV, I, 540-3). Un'analisi di questo passo è stata fatta da BRETON 1962.

rientrano nella considerazione metafisica; attraverso l'analisi del modo di predicazione dell'ente abbiamo visto che la diversità di questo modo dipende dal modo diverso di essere delle varie cose⁴⁹. L'ente quindi è un predicato che indica la presenza dell'essere nella cosa: e se si analizzano i modi di essere delle cose si vede che l'essere appartiene *per se* alla sostanza, che è il soggetto dell'essere. Perciò la metafisica deve considerare principalmente la sostanza: ricercare le cause dell'ente in quanto ente significa cercare le cause della sostanza, che è ente *per se*, *principaliter et prius*⁵⁰.

Gilson ha magistralmente commentato queste pagine⁵¹; a proposito dell'ultima conclusione afferma che, se essa è conforme al pensiero di s. Tommaso⁵², non lo esaurisce, giacché per s. Tommaso la metafisica non deve considerare chiuso con la sostanza il discorso sull'essere dell'ente, ma deve impostare il problema dell'essere della sostanza⁵³. Su questo punto s. Tommaso è stato stimolato da Avicenna, il quale riflettendo che l'essenza può avere o non avere l'essere aveva concluso che l'essere è un accidente della sostanza. Averroè, ritenendo, probabilmente a ragione, di interpretare il vero pensiero di Aristotele, aveva aspramente criticato Avicenna e aveva affermato che il problema di Avicenna era senza senso⁵⁴. La posizione averroista era inaccettabile per s. Tommaso in quanto porta a negare la contingenza delle cose. La soluzione originale tomista del problema si inserisce in queste polemiche arabe, accettando la contingenza degli enti sostenuta da Avicenna,

⁴⁹ S. Tommaso dice nella lettura IX del libro V: «Unde oportet quod ens contrahatur ad diversa genera secundum diversum modum praedicandi, qui consequitur diversum modum essendi» (*in Metaph.*, V, IX, 890).

⁵⁰ «Hic ponit quod haec scientia principaliter considerat de substantiis, etsi de omnibus entibus consideret, tali ratione. Omnis scientia quae est de pluribus quae dicuntur ad unum primum, est proprie et principaliter illius primi, ex quo alia dependent secundum esse, et propter quod dicuntur secundum nomen; et hoc ubique est verum. Sed substantia est hoc primum inter omnia entia. Ergo philosophus qui considerat omnia entia, primo et principaliter debet habere in sua consideratione principia et causas substantiarum; ergo per consequens eius consideratio primo et principaliter de substantiis est» (ivi, IV, I, 546).

⁵¹ GILSON 1962, p. 91 sgg.

⁵² Ivi, p. 92 sgg.

⁵³ Ivi, p. 95 sgg.

⁵⁴ Cfr. ivi, p. 67 sgg.

ma tentando di concepire il problema in termini più rigorosi, come la critica di Averroè richiedeva.

Il testo aristotelico però non offre a s. Tommaso molti spunti per sviluppare questi temi (anche se nelle argomentazioni già analizzate, sviluppando originalmente il testo, ha centrato la dottrina dell'analogia sui modi di essere). Inoltre nel capitolo successivo, in cui viene discusso se l'uno rientra nella considerazione metafisica, c'è il famoso passo in cui Aristotele sembra identificare sostanza, essere e unità⁵⁵. Commentando questo passo, s. Tommaso aggiunge una precisazione terminologica in cui spiega che queste nozioni, pur essendo riferite alla medesima cosa, cioè all'ente concreto, sono differenti⁵⁶. Ma non gli basta evidentemente aver stabilito la diversità di nozione perché subito dopo introduce il discorso più grosso, che si riallaccia ai risultati dell'analisi precedente sull'analogia: se l'essere è posseduto *per se* dalla sostanza, invece di considerare il discorso chiuso, ci si può chiedere che proprietà è l'essere, cos'è l'essere⁵⁷. Il discorso viene introdotto riassumendo la posizione di Avicenna: questi pensò diversamente da Aristotele, cioè non ritenne che il termine ente significa la sostanza della cosa, ma qualche cosa di aggiunto a essa. Infatti in ogni cosa che ha l'essere da un'altra cosa, altro è l'essere della cosa e altro è la sostanza o essenza della cosa; e siccome il termine ente significa l'essere, significa qualche cosa di aggiunto all'essenza⁵⁸. Confutando Avicenna s. Tommaso accetta la diversità dell'es-

⁵⁵ «Idem enim unus homo, et ens homo et homo: et non diversum aliquid ostenditur secundum repetitam dictionem, ipsum est homo, et homo et unus homo. Palam autem, quia non separantur nec in generatione neque in corruptione. Similiter autem et in uno. Quare palam quia additio in his idem ostendit: et nihil aliud unum praeter ens» (Arist., *Metaph.* Γ 1003b 20-30, nel testo latino dato da CATHALA & SPIAZZI 1950).

⁵⁶ «Sciendum est enim quod hoc nomen Homo, imponitur a quidditate, sive a natura hominis; et hoc nomen Res imponitur a quidditate tantum; hoc vero nomen Ens, imponitur ab actu essendi; et hoc nomen Unum, ab ordine vel indivisione. Est enim unum ens indivisum. Idem autem est quod habet essentiam et quidditatem per illam essentiam, et quod est in se indivisum. Unde ista tria, res, ens, unum significant omnino idem, sed secundum diversas rationes» (in *Metaph.*, IV, II, 553).

⁵⁷ S. Tommaso in questo passo pone anche il problema di che tipo di proprietà della sostanza sia l'uno. Io qui analizzo solo la parte del discorso che riguarda l'ente.

⁵⁸ «Sciendum est autem quod circa hoc Avicenna aliud sensit. Dixit enim quod unum et ens non significant substantiam rei, sed significant aliquid additum. Et de

sere dall'essenza, ma non accetta che sia qualcosa di aggiunto come un accidente⁵⁹. In effetti l'essere deve essere diverso dall'essenza giacché non è una proprietà formale ricavabile dalla definizione di una sostanza (in altre parole non rientra nel genere della sostanza), ma se non è la sostanza, né una sua proprietà formale, non è neanche un accidente che si aggiunga come una natura alla sostanza (il bianco a Socrate): il rapporto tra sostanza ed essere è più intimo del rapporto tra sostanza e accidente, l'identità tra i due rapporti, sostenuta da Avicenna, è solo apparente (la sostanza può essere o non essere come può essere bianca o non esserlo), l'essere non è una proprietà accidentale della sostanza, ma una proprietà *per se*⁶⁰.

S. Tommaso però, dopo aver impostato i termini di questo problema, che è totalmente oltre il testo aristotelico, non sviluppa la sua posizione sull'essere, ma la accenna con la frase: «sed constituitur per principia essentiae». Questa frase non è molto perspicua di per sé (e tale non sembrò a Sigieri di Brabante)⁶¹; per interpretarla correttamente, precisando così il pensiero tomista sull'essere, occorrerebbe una ricerca in altre opere di Tommaso⁶². Questa ricerca non fa parte del mio intento ed è d'altronde il tema fondamentale di studio di molti studiosi tomisti viventi. Posso solo dire che condivido i risultati della critica più recente, che afferma che l'essere è in rapporto di atto a potenza all'essenza.

4. *I procedimenti dimostrativi*

Per approfondire il problema dei procedimenti definitivi e dimostrativi della metafisica, che, come abbiamo visto, restano non suffi-

ente quidem hoc dicebat, quia in qualibet re quae habet esse ab alio, aliud est esse rei et substantia sive essentia eius: hoc autem nomen ens, significat ipsum esse. Significat igitur (ut videtur) aliquid additum essentiae» (*in Metaph.*, IV, II, 556).

⁵⁹ «Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae» (ivi, IV, II, 558).

⁶⁰ Cfr. ivi, IV, I, 539.

⁶¹ Cfr. GILSON 1962, p. 78.

⁶² GILSON 1962, p. 109 pensa che questa frase sia da intendere in questo senso: i principi dell'essenza rendono l'essenza soggetto atto a ricevere l'essere e in questo senso sono costitutivi dell'essere.

cientemente chiariti, mi pare utile analizzare da questo punto di vista le argomentazioni, esposte sopra, su quali cose rientrano nella considerazione metafisica. A ciò si può obiettare che un commento non si presta a un'analisi logica in quanto il commentatore segue il testo nella costruzione dei suoi argomenti. Io credo questa analisi giustificata dalle seguenti ragioni: 1) mentre il testo aristotelico raramente è in forma sillogistica o in genere di rado presenta un ordine preciso di dimostrazione, s. Tommaso cerca di dare a ogni argomentazione una forma logica rigorosa, aggiungendo distinzioni, osservazioni, argomenti che non sono nel testo, in modo che tutto sia il più possibile dimostrato – sicché, pur sulla base aristotelica, si può parlare di un procedimento argomentativo tomista; 2) in particolare nelle due prime letture del libro IV l'integrazione e lo sviluppo del testo sono amplissimi, soprattutto per quel che riguarda l'analisi dei modi di essere delle cose per fondare i modi di predicazione dell'ente.

Sulle argomentazioni dunque della *lectio* I del libro IV si possono fare le osservazioni seguenti.

Per provare che tutti gli enti appartengono alla considerazione metafisica viene costruito un sillogismo⁶³. Metodo deduttivo quindi.

Le premesse però non sono dimostrate a loro volta con sillogismi. È necessario quindi abbandonare subito una considerazione formale delle argomentazioni ed entrare nel merito di esse.

La premessa maggiore dice che tutti gli oggetti che ricevono una predicazione analogica appartengono a una sola scienza. E di ciò Aristotele dà come ragione l'unità di quello in rapporto a cui si effettua la predicazione analogica⁶⁴. La scienza cioè che ha come soggetto un *analogice dictum* è unitaria e studia tutte le cose di cui si predica il suo

⁶³ «Quaecumque communiter unius recipiunt praedicationem, licet non univoce, sed analogice de his praedicetur, pertinent ad unius scientiae considerationem: sed ens hoc modo praedicatur de omnibus entibus: ergo omnia entia pertinent ad considerationem unius scientiae, quae considerat ens in quantum est ens, scilicet tam substantias quam accidentia» (in *Metaph.*, IV, I, 534).

⁶⁴ «Hic ponit maiorem primae rationis dicens, quod est unius scientiae speculari non solum illa quae dicuntur [...] secundum unam rationem omnino, sed etiam eorum quae dicuntur per respectum ad unam naturam secundum habitudines diversas. Et huius ratio est propter unitatem eius ad quod ista dicuntur; sicut patet quod de omnibus sanativis considerat una scientia, scilicet medicinalis, et similiter de aliis quae eodem modo dicuntur» (ivi, IV, I, 544).

soggetto, non perché il soggetto è un genere, ma perché è una sola natura ciò in rapporto a cui si predica il soggetto. Questa premessa non si può dire dimostrata, ma piuttosto confermata dall'esempio della medicina, che è una scienza unitaria, che studia cose che appartengono a generi diversi, che trova la sua unità intorno alle nozioni di sano e di medicativo, che si predicano analogicamente⁶⁵.

La premessa minore dice che l'ente si predica analogicamente. È discutendo questa premessa che s. Tommaso sviluppa particolarmente il testo e introduce il discorso sull'essere: l'ente si predica proporzionalmente perché questa predicazione esprime il possesso proporzionale dell'essere da parte dei diversi enti⁶⁶. L'affermazione è dunque provata con la descrizione della struttura metafisica del reale. C'è un ricorso ai fatti. È dunque la metafisica una scienza sperimentale? No, perché la scienza naturale studia fatti che si accertano mediante i sensi⁶⁷, mentre i modi di possesso dell'essere non sono fatti che si possono cogliere con i sensi. Inoltre i fatti che si colgono con i sensi sono fatti particolari, mentre i modi di possesso dell'essere sono fatti universali.

La metafisica quindi è una scienza di fatto, ma non sperimentale. Di fatto in quanto conosce il reale, l'essere reale e i suoi modi; non sperimentale in quanto i modi e l'intensità dell'essere sono fatti universali e non fatti particolari di cui si cerca la frequenza.

Ci si può chiedere come vengono conosciuti i modi dell'essere. Questo problema non viene affrontato esplicitamente come problema di cos'è questa descrizione della struttura metafisica del reale e come dev'essere per essere corretta. In mancanza dunque di una riflessione esplicita della metafisica sul suo metodo, si può rispondere che a questo problema risponde di fatto tutta la teoria della conoscenza aristotelico-tomista; la conoscenza parte dal senso, continua nell'intelletto che coglie le essenze e giunge al suo culmine nel giudizio che determina

⁶⁵ Cfr. il passo già citato (ivi, IV, I, 537).

⁶⁶ Cfr. il passo già citato: «Et sicut est de praedictis, ita etiam et ens multipliciter dicitur. Sed tamen omne ens dicitur per respectum ad unum primum. Sed hoc primum non est finis vel efficiens sicut in praemissis exemplis, sed subiectum. Alia enim dicuntur entia vel esse, quia per se habent esse sicut substantiae, quae principaliter et prius entia dicuntur. Alia vero quia sunt passionis sive proprietates substantiae, sicut per se accidentia uniuscuiusque substantiae» (ivi, IV, I, 539-43).

⁶⁷ Ivi, VI, I, 1143, 1158.

l'essere. In effetti le analisi sull'ente, che abbiamo visto, erano fatte riflettendo sul giudizio e sui suoi modi.

Questo processo conoscitivo umano è guidato dalla nozione di ente, che è la prima nozione dell'intelletto umano. «Primo cadit in intellectu ens» ripete s. Tommaso. L'ente è una nozione senza la quale l'intelletto non può concepire nulla, né al livello dell'intelligenza delle essenze, né al livello del giudizio, dove il principio di non contraddizione è il primo principio dei giudizi, dipende *ex intellectu entis*, e suona appunto: «impossibile est esse et non esse simul»⁶⁸.

L'uomo dunque, prima conosce le cose singolari mediante i sensi, poi l'intelletto concepisce l'ente, quindi concepisce gli universali, partendo dai più comuni e scendendo verso i più determinati⁶⁹.

In queste discussioni tomiste il metodo di questa scienza si è mostrato complesso⁷⁰. La parte finale dell'argomentazione è deduttiva, ma il fulcro di essa non lo è. Il punto dunque più importante emerso è che la metafisica è una scienza di fatto, in cui è centrale la ricerca della struttura reale dell'essere.

Se la cosa è importante e di grandissimo significato speculativo, è necessario tuttavia sottolineare ancora che quello che è il metodo centrale della metafisica non viene qui riconosciuto chiaramente come

⁶⁸ «Sciendum est, quod, cum duplex sit operatio intellectus: una, qua cognoscit quod quid est, quae vocatur indivisibilem intelligentia; alia, qua componit et dividit: in utroque est aliquod primum: in prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens; nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium, impossibile est esse et non esse simul, dependet ex intellectu entis, sicut hoc principium, omne totum est maior sua parte, ex intellectu totius et partis: ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scilicet componentis et dividendis. Nec aliquis potest secundum hanc operationem intellectus aliquid intelligere, nisi hoc principium intellecto. Sicut enim totum et partes non intelliguntur nisi intellecto ente, ita nec hoc principium omne totum est maius sua parte, nisi intellecto praedicto principio firmissimo» (ivi, IV, VI, 605).

⁶⁹ «Sed dicendum, quod magis universalis secundum simplicem apprehensionem sunt primo nota, nam primo in intellectu cadit ens, ut Avicenna dicit, et prius in intellectu cadit animal quam homo. Sicut enim in esse naturae quod de potentia in actum procedit prius est animal quam homo, ita in generatione scientiae prius in intellectu concipitur animal quam homo» (ivi, I, II, 46).

⁷⁰ È la conclusione cui arriva, un po' affrettatamente, MONDIN 1963.

tale (anche se usato in modo geniale) e non viene quindi criticamente analizzato, per stabilirne l'uso corretto, nella riflessione sul «modo» della metafisica⁷¹.

5. *Le proprietà dell'ente in quanto ente*

Ho esaminato alcuni problemi relativi all'ente come genere soggetto della metafisica. Occorre ora vedere come la metafisica studia le proprietà dell'ente. Secondo lo schema tomista di scienza, come ho già detto, appartengono alla considerazione di una scienza tutti gli oggetti di cui si predica il genere soggetto della scienza. Dei suoi oggetti la scienza studia le proprietà deducendole dalla definizione del suo soggetto⁷²; sono le proprietà godute da ogni cosa che appartiene al genere, in quanto appartiene a quel genere, che fanno parte della sua essenza. Il concetto generico (per es. «animale») è il soggetto di queste proprietà, che si predicano *per se* di esso. Per la metafisica s. Tommaso introduce il discorso dicendo che Aristotele dice che la metafisica studia l'ente e «*quae huic insunt per se*» et non simpliciter *quae huic insunt*, ad significandum quod ad scientiam non pertinet considerare de his quae per accidens insunt subiecto suo, sed solum de his quae per se insunt⁷³. Così il geometra non studia se il triangolo è di legno o di rame, ma studia le proprietà essenziali del triangolo. «Sic igitur huiusmodi scientia, cuius est ens subiectum, non oportet quod consideret de omnibus quae insunt enti per accidens, quia sic consideraret accidentia quaesita in omnibus scientiis, cum omnia accidentia insint alicui enti, non tamen secundum quod est ens»⁷⁴. La metafisica studia dunque le proprietà per sé dell'ente. Per questo studio però risulta molto difficile farla rientrare nello schema di scienza. Se è vero infatti che le proprietà del genere soggetto sono quelle godute da ogni membro del genere e che questo si può dire, in un certo senso, valga anche per la metafisica in quanto le eventuali proprietà del genere ente sarebbero quelle godute da ogni ente concreto in quanto ente, è vero altresì che le

⁷¹ Anche il MONDIN, che chiama questa ricerca momento «fenomenologico-induttivo» del metodo metafisico, riconosce che è stata poco studiata da S. Tommaso.

⁷² MEYER 1934, pp. 175, 181.

⁷³ *In Metaph.*, IV, I, 531.

⁷⁴ *Ibid.*

proprietà godute da ogni ente in quanto ente non sono deducibili dalla nozione di ente, sia perché questa nozione non ha una definizione da cui poter dedurre delle proprietà, sia perché, parlando rigorosamente, questa nozione non può avere delle proprietà, in quanto è la nozione più comune in cui tutte le altre si risolvono: è piuttosto l'ente che è proprietà di ogni cosa. Esso si presenta come il predicato universale di tutti i giudizi. L'ente quindi non può essere analizzato deduttivamente come il soggetto delle altre scienze.

Restano dunque aperti questi problemi: come si trovano le proprietà godute da ogni ente in quanto ente, che proprietà sono, in che rapporto sono con l'ente.

Le *lectiones* II e III del libro IV, in cui è discusso il problema se l'uno rientri nella considerazione della metafisica, offrono degli importanti spunti per discutere questi problemi⁷⁵.

La via seguita da Aristotele per provare che l'uno è studiato dalla metafisica è quella di cercare il legame tra l'ente e l'uno, analizzandoli ambedue come predicati della sostanza. Questo punto è molto importante, perché mostra che le nozioni studiate dalla metafisica sono proprietà della sostanza, che è il soggetto concreto.

Per studiare le proprietà dell'ente concreto dunque, l'ente va analizzato come predicato, predicato della sostanza, che è il soggetto universale. Le argomentazioni di Aristotele stabiliscono che l'ente e l'uno sono identici (quindi la metafisica studia l'uno). Ho già discusso le aggiunte di s. Tommaso per distinguere la sua posizione da Aristotele e soprattutto dagli averroisti, contro l'identificazione di ente e sostanza. Restano da analizzare le sue osservazioni e aggiunte al testo per precisare la nozione di «uno»⁷⁶.

Dal testo aristotelico s. Tommaso ricava che l'ente e l'uno sono identici *re* (sono ambedue proprietà *per se* della sostanza), ma differiscono *ratione*. Per approfondire questo punto s. Tommaso cita Avicenna, che aveva sostenuto che l'uno non si predica per sé della sostanza, ma ne è un accidente⁷⁷ e lo critica perché aveva identificato l'uno, princi-

⁷⁵ La mia analisi del problema delle proprietà dell'ente si limita a discutere il problema dell'uno. Un passo importante che approfondisce tutto il problema del rapporto tra l'ente e gli altri trascendentali è *De veritate*, q. 1, a. 1.

⁷⁶ Si tratta dei passi della lettura seconda del libro IV, già citati per la distinzione tra essenza ed essere.

⁷⁷ «De uno autem hoc dicebat, quia aestimabat quod illud unum quod convertitur

pio del numero, accidente della sostanza, appartenente al genere della quantità, con l'uno che si converte con l'ente⁷⁸. Quest'ultimo uno designa l'ente stesso aggiungendo la nozione di indivisione che, essendo una privazione, non aggiunge all'ente un'altra natura; perciò esso non differisce dall'ente *secundum rem, sed solum ratione*⁷⁹.

La difficoltà di questo passo nasce dal fatto che il termine ente designa insieme la nozione di ente e l'ente concreto; nell'ente concreto l'unità non è una natura aggiunta all'essenza, ma è l'indivisione dell'ente in se stesso; ciò fa sì che la nozione di uno sia insieme identica a quella di ente (in quanto, come l'ente, significa la sostanza della cosa) e diversa, in quanto aggiunge alla pura nozione di ente l'indivisione⁸⁰.

Sia l'ente che l'uno significano dunque la sostanza della cosa e non una natura aggiunta alla sostanza⁸¹; l'ente significa l'atto di essere «co-

cum ente, sit idem quod illud unum quod est principium numeri. Unum autem quod est principium numeri necesse est significare quamdam naturam additam substantiae: alioquin cum numerus ex unitatibus constituatur, non esset numerus species quantitatis, quae est accidens substantiae superadditum. Dicebat autem quod hoc unum convertitur cum ente, non quia significat ipsam rei substantiam vel entis, sed quia significat accidens quod inhaeret omni enti, sicut risibile quod convertitur cum homine» (*in Metaph.*, IV, II, 557).

⁷⁸ «De uno autem non videtur esse verum, quod sit idem quod convertitur cum ente, et quod est principium numeri. Nihil enim quod est in determinato genere videtur consequi omnia entia. Unde unum quod determinatur ad speciale genus entis, scilicet ad genus quantitatis discretæ, non videtur posse cum ente universali converti. Si enim unum est proprium et per se accidens entis, oportet quod ex principiis causetur entis inquantum est ens, sicut quodlibet accidens proprium ex principiis sui subiecti. Ex principiis autem communibus entis inquantum est ens, non intelligitur causari aliquod particulariter ens sufficienter. Unde non potest esse quod ens aliquod determinati generis et speciei sit accidens omnis entis» (ivi, IV, II, 559).

⁷⁹ «Unum enim quod cum ente convertitur, ipsum ens designat, superaddens indivisionis rationem, quae cum sit negatio vel privatio, non ponit aliquam naturam enti additam. Et sic in nullo differt ab ente secundum rem, sed solum ratione. Nam negatio vel privatio non est ens naturae, sed rationis, sicut dictum est» (ivi, IV, II, 560).

⁸⁰ Cfr. ivi, X, III, 1974: «[...] ostendit [Aristoteles] quod ens et unum aliquoter idem significant. Et dicit aliquoter, quia ens et unum sunt idem subiecto differunt tantum sola ratione. Unum enim addit indivisionem supra ens. Dicitur enim unum ens indivisibile vel indivisum».

⁸¹ Cfr. anche ivi, X, III, 1980.

stituito dai principi della sostanza»; l'uno significa l'indivisione della sostanza in se stessa.

L'uno è quindi una nozione assai complessa: in quanto designa la sostanza è identico all'ente, in quanto nega la divisione porta in sé una negazione, una negazione però non assoluta, altrimenti l'uno sarebbe identico al non ente. L'uno nega la divisione dell'ente e quindi non nega l'ente assolutamente; è quindi una privazione⁸².

La precisazione della nozione di uno porta s. Tommaso a fare un'aggiunta capitale al testo aristotelico: la descrizione di come l'intelletto umano concepisce la nozione di uno. In questo commentario questa descrizione appare due volte⁸³, senza che vi siano sostanziali differenze tra i due passi: in ambedue i casi s. Tommaso parte ponendosi un'obiezione: se l'uno nega la molteplicità, siccome la privazione è posteriore naturalmente a ciò di cui è privazione, l'uno sarebbe posteriore logicamente alla molteplicità, che entrerebbe nella sua definizione. Ma poiché nella definizione della molteplicità si pone l'uno (infatti la molteplicità è un insieme di unità), vi sarebbe circolo nelle definizioni⁸⁴. Ma, risponde s. Tommaso, l'uno che si converte con l'ente non importa la privazione della divisione secondo la quantità, ma importa la privazione della divisione formale che si fa per opposti, la cui prima radice è l'opposizione di affermazione e negazione. «Nam illa dividuntur adinvicem, quae ita se habent, quod hoc non est illud». Dopo di ciò aggiunge un breve schizzo di come l'intelletto procede in queste nozioni: prima di tutto viene concepito l'ente, conseguentemente il non ente,

⁸² «Et sic, cum negatio, quae in ratione unius includitur, sit negatio in subiecto (alias non ens, unum dici posset): patet, quod unum differt a negatione simpliciter, et magis trahit se ad naturam privationis, ut infra in decimo huius habetur» (ivi, IV, III, 565).

⁸³ Ivi, IV, III, 566; X, IV, 1995-8.

⁸⁴ «Sciendum est autem quod quamvis unum importet privationem implicitam, non tamen est dicendum quod importet privationem multitudinis: quia cum privatio sit posterior naturaliter eo cuius est privatio, sequeretur quod unum esset posterius naturaliter multitudinem. Item quod multitudo poneretur in definitione unius. Nam privatio definiri non potest nisi per suum oppositum, ut quid est caecitas? privatio visus. Unde cum in definitione multitudinis ponatur unum (nam multitudo est aggregatio unitatum), sequitur quod sit circulus in definitionibus» (ivi, IV, III, 566). In X, IV, 1995 l'esposizione dell'obiezione è logicamente più rigorosa, perché il termine «definitio», improprio per concetti che non entrano nei generi, è sostituito dal termine «ratio».

conseguentemente la divisione, conseguentemente l'uno che priva la divisione, conseguentemente la moltitudine nella cui nozione cade la divisione, come nella nozione di uno l'indivisione. Il circolo quindi non sussiste perché i molti, sebbene siano molti fin dall'inizio, dapprima non sono concepiti dall'intelletto come molti, ma come divisi, e vengono concepiti come molti solo quando l'intelletto attribuisce ad ognuno dei molti la nozione di unità⁸⁵. Analizzo brevemente questo processo conoscitivo.

- a. *Primo igitur intelligitur ipsum ens*. Penso, per quanto avviene dopo nel processo conoscitivo, che questa intellesione dell'ente sia assai indeterminata: il reale si presenta come qualcosa che è.
- b. *Et ex consequenti non ens*. Come si intende il *non ens*? A meno che la negazione non sia un passo che l'intelletto fa da solo partendo dall'ente, mi sembra di poter interpretare il passo così: la moltitudine delle cose che sono non è ancora intesa dall'intelletto come moltitudine, ma come qualcosa che nega l'ente e di conseguenza l'intelletto concepisce il non ente. Ci si può chiedere come mai avviene ciò. La divisione formale, dice s. Tommaso qualche riga sopra, ha la sua prima radice nell'opposizione di affermazione e negazione. «Nam illa dividuntur adinvicem, quae

⁸⁵ Riporto i due passi: «Et ideo dicendum quod unum importat privationem divisionis, non quidem divisionis quae est secundum quantitatem, nam ista divisio determinatur ad unum particulare genus entis, et non posset cadere in definitione unius. Sed unum quod cum ente convertitur importat privationem divisionis formalis quae fit per opposita, cuius prima radix est oppositio affirmationis et negationis. Nam illa dividuntur adinvicem, quae ita se habent, quod hoc non est illud. Primo igitur intelligitur ipsum ens, et ex consequenti non ens, et per consequens divisio, et per consequens unum quod divisionem privat, et per consequens multitudo, in cuius ratione cadit divisio, sicut in ratione unius indivisio; quamvis aliqua divisa modo praedicto rationem multitudinis habere non possint nisi prius cuilibet divisorum ratio unius attribuitur» (ivi, IV, III, 566); «Divisio autem quae praesupponitur ad rationem unius, secundum quod convertitur cum ente, non est divisio quantitatis continuae, quae praesentelligitur uni quod est principium numeri. Sed est divisio quam causat contradictio, prout hoc ens et illud, dicuntur divisa, ex eo quod hoc non est illud. Sic ergo primo in intellectu nostro cadit ens, et deinde divisio; et post hoc unum quod divisionem privat, et ultimo multitudo quae ex unitatibus constituitur. Nam licet ea quae sunt divisa, multa sint, non habent tamen rationem multorum, nisi postquam huic et illi attribuitur quod sit unum» (ivi, X, IV, 1997-8).

ita se habent, quod hoc non est illud». Il secondo passo dell'intelletto è dunque concepire che nella realtà c'è questo e quello; ma l'intelletto non riesce ancora a concepirli come enti tutti e due: il quello si oppone al questo, lo contraddice: *hoc non est illud*. Risulta, a mio parere, difficile capire quest'ultimo punto: perché cioè, questo e quello che sono due enti diversi, si presentano all'intelletto come contraddittori. In un passo infatti, in cui parla degli opposti, Tommaso dice: «Aliquid enim contraponitur alteri vel opponitur aut [...] [e qui parla dei relativi], aut ratione remotionis, quia scilicet unum removet alterum. Quod quidem contingit tripliciter [cioè: contraddizione, privazione, contrarietà]. Aut enim totaliter removet nihil relinquens et sic est negatio aut [...] [e continua con la privazione e la contrarietà]»⁸⁶. Come mai dunque lo *illud* rimuove totalmente lo *hoc*, *nihil relinquens*? Se si esclude che qui contraddizione e negazione siano detti in senso vago (determinazioni che in qualche modo si oppongono), cosa da escludere dato il linguaggio preciso di Tommaso, per spiegare questo punto proporrei la seguente ipotesi: lo *illud* nega lo *hoc* perché la prima intellesione dell'ente è indeterminata: un atto d'essere senza limiti. L'ente quindi si determinerebbe nell'intelletto umano attraverso il non ente: prima l'intelletto umano concepirebbe l'ente come senza limiti e poi, attraverso la negazione, concepirebbe gli enti determinati. La nozione di ente cioè sarebbe indeterminata, indicherebbe l'atto di essere; si determinerebbe attraverso il non essere e in questo processo l'intelletto concepirebbe l'ente concreto come soggetto di un atto d'essere limitato.

- c. *Et per consequens divisio*. È il momento dell'opposizione formale. Ente e non ente si oppongono: il non ente contraddice l'ente.
- d. *Et per consequens unum quod divisionem privat*. Mi sembra che resti qui incerta la ragione di questo nuovo momento: come passa l'intelletto dalla divisione all'uno? Restando attaccato all'ente e respingendo il non ente? O portando avanti per un moto spontaneo la negazione? In ogni caso si può dire che il non ente, opponendosi all'ente, non lo toglie, perché l'ente resta, ed è piuttosto la divisione che viene tolta. In questa privazione infatti ci sono due elementi: 1) la negazione della divisione, 2) il perma-

⁸⁶ Ivi, V, XII, 922.

nere del soggetto, una volta tolta la divisione. Il soggetto è dunque l'ente che si determina ulteriormente nell'intelletto che lo concepisce come indiviso in se stesso: un ente concreto indiviso in se stesso.

Pur nell'incertezza di alcuni passaggi, credo si possano fare alcune osservazioni generali su questo processo conoscitivo:

- a. Vuol descrivere il modo come il nostro intelletto conosce la nozione di uno, non un processo che avviene nell'oggetto. Nella realtà l'unità è una proprietà essenziale della sostanza, che è una *per se*⁸⁷. Il nostro intelletto concepisce l'unità attraverso un complesso processo di determinazione che passa attraverso una negazione e una negazione della negazione. Questo processo però non è solo psicologico, cioè non è solo il modo come la prima volta il nostro intelletto concepisce la nozione di uno, ma resta permanentemente nella metafisica come il modo di fondazione della nozione di uno. La nozione di uno infatti resta una nozione privativa e porta quindi in sé permanentemente la negazione della divisione formale.
- b. In questo passo è riuscito a s. Tommaso di trovare un legame più stretto tra l'uno e l'ente di quello proposto da Aristotele; lì infatti il legame era nella sostanza: identici in quanto ambedue predicati essenziali della sostanza; qui oltre a questo legame, c'è quello di un passaggio diretto: la nozione di uno deriva psicologicamente e logicamente da quella di ente.
- c. Questa «dialettica» non è di pure nozioni, ma sempre di nozioni presenti nel soggetto che qualificano: cioè non è dall'analisi della pura nozione di ente⁸⁸ che l'intelletto arriva all'uno, ma dalla conoscenza della nozione di ente nell'ente concreto e poi dalla limitazione di questa nozione attraverso l'esperienza della molteplicità degli enti.

*

Per completare lo schema di scienza resta il tema delle cause, giacché la scienza, oltre a studiarne le proprietà, cerca le cause del suo soggetto.

⁸⁷ Ivi, IV, II, 554.

⁸⁸ Su questo punto quindi non sarei d'accordo con MARC 1933, che sembra concepire la filosofia come una dialettica concettuale originata dall'analisi dell'idea dell'essere (cfr. p. 117 sgg.; per l'interpretazione dei passi discussi sulla nozione di uno cfr. p. 121 sgg.).

Non ho trattato questo tema perché sfugge più di ogni altro a una considerazione solo epistemologica ed esige l'analisi di tutta la metafisica tomista nel suo moto ascendente verso le cause dell'essere, cioè verso l'Essere stesso.

Bibliografia

BALBO 1962: F. BALBO, *Idee per una filosofia dello sviluppo umano*, Torino 1962

BRETON 1960: S. BRETON, *Histoire et ontologie*, «Revue philosophique de Louvain», 60/67, 1960, pp. 345-68

BRETON 1962: S. BRETON, *La déduction thomiste des catégories*, «Revue philosophique de Louvain», 60/65, 1962, pp. 5-32

CATHALA & SPIAZZI 1950: S. *Thomae Aquinatis in duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, a cura di M.R. Cathala e R.M. Spiazzi, Torino-Roma 1950 (1971²)

DUIN 1955: J.J. DUIN, *Nouvelles précisions sur la chronologie du Commentum in Metaphysicam de S. Thomas*, «Revue philosophique de Louvain», 53, 1955, pp. 511-24

GILSON 1962: É. GILSON, *L'Être et l'Essence*, Paris 1962

HAYEN 1959: A. HAYEN, *La communication de l'être d'après s. Th. d'A. II. L'ordre philosophique de saint Thomas*, Bruges 1959

LONERGAN 1957: B.J.F. LONERGAN, *Insight, a Study of Human Understanding*, Toronto 1957

MANSION 1948: A. MANSION, *Date de quelques commentaires de S. Thomas sur Aristote*, in *Studia mediaevalia in honorem admodum reverendi patris Raymundi Josephi Martin: Ordinis Praedicatorum S. Theologiae Magistri LXXum natalem diem agentis*, Bruges 1948, pp. 271-87

MARC 1933: A. MARC, *L'idée de l'être chez s. Thomas et dans la scholastique postérieure*, «Archives de philosophie», 10/1, 1933

MEYER 1934: H. MEYER, *Die Wissenschaftslehre des Thomas von Aquin*, «Philosophisches Jahrbuch», 47/48, 1934-35, pp. 171-206

MONDIN 1963: B. MONDIN, *Il momento ascendente della metafisica di S. Tommaso d'Aquino*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 56/1, 1963, pp. 287-316

OEING-HANHOFF 1963: L. OEING-HANHOFF, *Die Methoden der Metaphysik im Mittelalter*, in *Miscellanea Mediaevalia. Mélanges offerts à Philippe Ménard*, vol. II, Berlin 1963, pp. 71-91.

Parte seconda

SULLA FILOSOFIA
MODERNA

Doctrina et disciplina: unità delle scienze e autonomia della ragione delle *Regulae* di Descartes

Nelle *Regulae ad directionem ingenii*, l'opera metodologica affascinante e intricata che lasciò incompiuta per dedicarsi alle prime ricerche sistematiche di metafisica¹, Descartes, pur facendo appello ai poteri naturali della mente, mostra un'acuta consapevolezza del carattere artificiale del metodo, che esprime vividamente nella Regola VIII con una comparazione con l'arte del fabbro, che dichiara autosufficiente perché può fabbricare da sé i propri strumenti utilizzando come primi strumenti sassi e legni offerti dalla natura (AT X 397)². In conformità con questo orientamento, alla «fluttuante testimonianza dei sensi», al «fallace giudizio dell'immaginazione che compone malamente», all'incertezza del sapere tramandato, Descartes, dopo aver definito le azioni dell'intelletto attraverso le quali senza timore di ingannarci possiamo pervenire alla verità (*ibid.*, pp. 366-8), a partire dalla Regola IV oppone un intervento metodico attivo che detta regole per l'organizzazione consapevole del processo conoscitivo.

Questi e altri temi, che pur si ritrovano nelle opere successive del filosofo, acquistano una peculiare curvatura nelle *Regulae* essendo accompagnati da una sottolineatura del carattere umano della scienza e dei suoi limiti, che si esprime non solo nella netta demarcazione verso segreti della natura, influenze celesti, predizione del futuro e simili, «di cui molti disputano senza essersi mai chiesti se la ragione umana sia

¹ Inedite fino al 1701, salvo una traduzione olandese uscita nel 1684, le *Regulae* furono forse iniziate a partire dal 1619, e abbandonate probabilmente intorno al 1628, dopo un tentativo di redazione unitaria secondo un progetto più volte riformulato nelle Regole VIII e XII. Sulla struttura e sulla composizione di esse, cfr. le indicazioni date in CRAPULLI 1988, pp. 48 sgg.

² Cito le *Œuvres* di Descartes nell'edizione ADAM & TANNERY 1974-88, abbreviando come d'uso (per es.: «AT X 360 rr 1-5» significa *Œuvres*, vol. X, p. 360, righe 1-5). Cito le *Regulae ad directionem ingenii* nello stesso modo, pur leggendole nel testo critico stabilito da CRAPULLI 1966.

in grado di scoprire cose siffatte» (AT X 398), ma anche in dottrine e in prescrizioni metodiche che lasciano dubbiosi sul fatto che la scienza attinga l'essenza delle cose, come nel caso dell'esortazione a disporre le cose da conoscere secondo esigenze interne alla conoscenza, e non in riferimento a un genere dell'ente, come accade nelle divisioni in categorie dei filosofi (AT X 381), o della distinzione tra le cose come esistono realmente e come sono percepite dal nostro intelletto (p. 418), o ancora in una presenza non facilmente definibile del metodo ipotetico, proposto in punti decisivi, ma mai discusso esplicitamente³.

A differenza delle interpretazioni che, con approvazione o con riprovazione, vedono nel carattere artificiale del metodo e nel carattere umano della scienza una definizione dell'autonomia di questa come indipendenza dalla realtà delle cose, a me sembra che nelle *Regulae*, dietro il riferimento all'umano, sia presente la ricerca di un realismo più profondo, rispetto all'antropomorfismo delle dottrine precedenti che ammettevano attraverso la mediazione dei sensi un'immediata conformità tra rappresentazioni mentali e cose. Vorrei sostenere pertanto che la teoria dei principi delle scienze, che si trova nell'incompiuto trattato cartesiano, attribuisce alla mente umana la capacità di apprendere dall'esperienza proprietà essenziali di sé e delle cose, che vengono espresse in giudizi evidenti e certi che devono costituire le premesse delle deduzioni scientifiche.

³ Nella Regola VIII Descartes afferma che di fronte all'impossibilità di conoscere la natura dell'azione della luce si possa intenderla «per imitationem» a partire dalla conoscenza di un'altra potenza naturale (AT X 395). Nella Regola XII Descartes attribuisce alla mancanza dello spazio necessario a una trattazione sistematica, il fatto di affrontare con supposizioni la questione circa la conoscenza umana e i suoi limiti (p. 412; cfr. p. 417). Nella Regola XIII, per rendere determinate le questioni indeterminate (vi appartengono quelle che dipendono da dati di esperienza empirica – sembra di capire), Descartes prescrive di restringere il problema a ciò che si possa concludere dai dati disponibili (pp. 430-1). Nella Regola III però vi è una decisa condanna dell'uso delle congetture per stabilire i principi (pp. 367-8), mentre nella Regola XII sono ammesse conclusioni congetturali purché accompagnate dalla consapevolezza che esse sono solo probabili e non accrescono il nostro sapere (p. 424). GÄBE ritiene che nelle *Regulae* una risposta sicura a questioni empiriche non sia considerata in potere dell'uomo e che la conoscenza empirica, dal punto di vista scientifico, sia concessa solo in forma ipotetica (SPRINGMEYER *et al.* 1973, pp. xxxvi e xxxiii). Per l'uso delle ipotesi cfr. l'ottimo MARTINET 1974, GARBER 1978 e GARBER 1987, e LARMORE 1987.

Cassirer, nel bel saggio del 1937 dedicato al *Concetto cartesiano della verità*⁴, valorizzando la presenza di tendenze umanistiche nell'opera cartesiana, parlò, seguendo Dilthey, di autonomia della ragione come del principio secondo il quale «la nostra ragione può riconoscere come incondizionatamente valido e vincolante solo ciò che abbia conosciuto a partire da se stessa e attraverso se stessa, e concepito come necessario»⁵: Descartes avrebbe realizzato l'emancipazione razionale dell'individuo approfondendo la nozione della verità in senso idealistico e attuando il programma del *Timeo* platonico con la riduzione di tutte le scienze alla matematica⁶. Le critiche cartesiane alla nozione aristotelico-scolastica della verità sarebbero segno della consapevolezza che la verità non significhi nulla di particolare, «ma sia piuttosto qualcosa di assolutamente universale, che uniformemente domina e penetra la totalità della conoscenza»⁷. L'indefinibilità della verità, sancita in una lettera del 1639⁸, e l'appello all'intuizione, indicherebbero come al problema della definizione della verità subentri quello della sua «determinazione» metodica, che «consiste nel fatto che venga diffusa in univoca successione la luce, che ci è data nelle prime certezze originarie, sulla totalità dei problemi e degli oggetti del sapere»⁹. In tal modo il problema della verità si trasforma nel problema della costruzione dell'unità della scienza e viene data una valenza di costituzione dell'oggetto alle operazioni proposte dalle *Regulae* per l'ordinamento degli oggetti della conoscenza secondo le necessità immanenti alla conoscenza stessa e non secondo la gerarchia aristotelica dei generi

⁴ CASSIRER 1937a.

⁵ Ivi, pp. 161-2.

⁶ Ivi, pp. 167 sgg.

⁷ *Ibid.*

⁸ A proposito del libro di Herbert di Cherbury sulla verità, nella lettera a Mersenne del 16 ottobre 1639 Descartes afferma che non vi sarebbe mezzo per apprendere cosa sia la verità se non la si conoscesse già per natura. Dopo aver osservato che di essa può essere data solo una definizione nominale, egli la dichiara indefinibile al pari di altre «cose che sono semplicissime e si conoscono per natura, come la figura, la grandezza, il movimento, il luogo, il tempo, etc.» (AT II 597). Secondo il CASSIRER queste tesi, operanti già nelle *Regulae*, esprimono il tentativo di opporre alla logica tradizionale il metodo, «all'ideale conoscitivo formale e astrattivo della scolastica, un altro ideale, produttivo e costruttivo» (CASSIRER 1937a, pp. 163-4).

⁹ CASSIRER 1937a, p. 166.

dell'ente. Queste tesi, che Cassirer argomenta in un altro saggio del 1937, dedicato a *Descartes e l'idea dell'unità della scienza*¹⁰, implicano che ai principi della scienza venga attribuito carattere soltanto formale, depotenziando la portata realistica che a mio parere pur nelle *Regulae* essi hanno – essi e l'intuizione deputata a conoscerli. Il carattere non contenutistico dei principi infatti è quanto il Cassirer sostiene allorché afferma che il metodo cartesiano intende sostituire alla dispersione del sapere precedente quello che egli chiama il contenuto logico della conoscenza¹¹, e spiega questa sostituzione come affrancamento del soggetto dalla dipendenza dalla particolarità dell'oggetto, e l'affrancamento come spostamento della considerazione dall'oggetto alla funzione del conoscere¹², la quale infine è intesa, a partire dal principio d'ordine della successione numerica, come «regola che comprenda in se stessa tutti i contenuti e che permetta di produrli secondo una sola e medesima prescrizione»¹³. In questa versione estrema dell'unità cartesiana delle scienze non solo le scienze sono ridotte a uno, ma anche la logica, come metodo, è identificata senza residui con esse nel processo continuo e ininterrotto del pensiero che genera i concetti l'uno dall'altro¹⁴, inteso come reiterazione del «medesimo processo di riduzione e di “ricorsione” progressiva»¹⁵.

Le tesi del Cassirer, notevoli per la coerente rivendicazione del legame fra il problema dell'autonomia della ragione e quello della scienza, devono essere criticate perché, nella linea della tradizione degli studi neokantiani su Descartes¹⁶, interpretano unilateralmente le *Regulae* a partire dai germi di idealismo scientifico presenti in esse, e perché, malgrado siano state già più volte criticate, riacquistano un'attualità nella negazione-conservazione che di esse fa chi, come J.-L. Marion, proponendosi di criticare la modernità, da un lato identifica quali figure dell'*ego* nozioni fondamentali delle *Regulae*, come saggezza umana, mente, metodo, *mathesis universalis*¹⁷, portando alle estreme con-

¹⁰ CASSIRER 1937b.

¹¹ Ivi, pp. 8-9.

¹² Ivi, pp. 9-10.

¹³ Ivi, p. 11.

¹⁴ Ivi, pp. 12-4.

¹⁵ Ivi, pp. 16 sgg.

¹⁶ Cfr. FERRARI 1987.

¹⁷ MARION 1981, p. 181.

sequenze l'interpretazione cassireriana di un intelletto che costruisce l'unità della scienza imponendo la propria forma a ogni oggetto della conoscenza¹⁸, mentre d'altro lato, sulla scia di Heidegger, parla di critica della cosa¹⁹, di derealizzazione di ciò che l'intelletto illumina, «fino a lasciar vedere in esso solo l'impronta universale della conoscenza; [...] l'ombra [...] della universale signoria che lo spirito rivendica a sé»²⁰.

Contro queste posizioni, cercherò di sostenere che, pur in un modo che dovette apparire non sufficientemente fondato allo stesso Descartes che, negli anni successivi, notoriamente cercò nella veracità di Dio la conferma della regola dell'evidenza, le *Regulae* pongono l'autonomia della ragione non nella sua totale autosufficienza e separazione, ma nella possibilità di apprendere verità certe dall'esperienza. A questa apertura al reale, a questa possibilità effettiva di apprendere malgrado il peso della tradizione e i limiti della costituzione antropologica, non ad assolutizzare come autosufficienza razionale il carattere attivo e costruttivo del metodo scientifico, mi sembra miri la riproposizione dei semi di verità di origine stoica e della partecipazione della mente al divino di sapore platonico, presente nella Regola IV²¹. Si tratta di un platonismo che, insieme alla distinzione tra mente e corpo, annunciata nella Regola I dal carattere immateriale della conoscenza (AT X 360), e apertamente affermata nella XII (AT X 415)²², professa l'unità delle

¹⁸ I saggi cassireriani del 1937 sono citati a questo proposito in MARION 1981, pp. 27, 29.

¹⁹ MARION 1981, p. 34.

²⁰ Ivi, p. 29.

²¹ AT X 373, 376; cfr. LANDUCCI 1980, citato qui nella ristampa (LANDUCCI 1986, pp. 127-93), pp. 165 sgg.

²² GILSON 1930, pp. 17 sgg., ha legato all'esigenza della rigorosa definizione dei corpi in termini di estensione, propria della fisica meccanicista, il rifiuto delle forme sostanziali e delle specie intenzionali della scolastica, e l'adesione al dualismo e all'innatismo (p. 27), per il quale Descartes avrebbe trovato suggestioni in una tradizione vagamente platonica che si rifaceva a testi agostiniani e pseudoagostiniani e giungeva fino ai *Conimbricenses* e a Suárez (cfr. anche SCHMALTZ 1991, p. 147, nota 1), secondo la quale l'anima formerebbe istantaneamente in sé l'immagine dell'oggetto, e il senso si limiterebbe ad annunciare quest'ultimo e a eccitare l'anima (GILSON 1930, pp. 28-30). GILSON citava anche lo stoicismo cristiano e un certo platonismo spesso eclettico di pensatori e teologi contemporanei che nell'innatismo cercavano una base per l'apologetica cattolica, come Bérulle, Gibieuf, Silhon (ivi, pp. 33 sgg.). Mersenne poi

scienze in una saggezza umana universale o *bona mens* che, attraverso una probabile mediazione di Montaigne, serba qualcosa della ricerca socratica della verità dentro di sé, come mostra la riprovazione della Regola I per quelli che si occupano di virtù delle piante, moti celesti, trasformazioni dei metalli e così via, e non della «buona mente o saggezza universale», mentre ogni conoscenza è da stimare non per se stessa, ma in quanto contribuisca a quella (AT X 360 rr 7-22)²³.

Ho parlato di «apprendere dall'esperienza» per sottolineare il peculiare quadro concettuale in cui la proposta innatista della Regola IV, e quella dell'*intuitus mentis* per la conoscenza dei principi della III, vengono sviluppate. Esse infatti sono precedute da una critica dell'opinare che culmina nella riproposizione del tema classico dell'insegnamento e dell'apprendimento razionale in funzione della stabilità del giudizio (AT X 367). Descartes trovava la discussione su questo tema nei commenti scolastici agli *Analitici posteriori* di Aristotele, che si aprono con la famosa frase che riprende, per rispondervi sistematicamente, l'aporia del *Menone* platonico circa la ricerca, frase che nella parafrasi dei Gesuiti di Coimbra suona: «Omnis doctrina, omnisque disciplina in-

rivestirebbe un particolare interesse, avendo sostenuto nelle *Quaestiones in Genesim* (1623) che le idee innate non sono tali in quanto conoscenze attuali, ma in quanto si identificano con la facoltà conoscitiva o lume naturale, che deriva dalla somiglianza dell'anima con Dio (pp. 44-5; e cfr. SCHMALTZ 1991, pp. 148 sgg. Sulla tradizione agostiniana e sulla presenza dell'innatismo fra i Gesuiti, cfr. DEAR 1988, pp. 80-90. Su Mersenne e la sua successiva tesi della non conoscibilità delle essenze delle cose da parte degli uomini, cfr. ivi, pp. 90-9). Gli elementi di platonismo che informano la gnoseologia cartesiana sono analizzati da RODIS-LEWIS 1977, la quale poi in un saggio del 1988 studia il dualismo dei teologi e pensatori contemporanei di Descartes, cui aveva accennato GILSON (cfr. RODIS-LEWIS 1988).

²³ Socrate «riconducesse giù dal cielo, dove perdeva il suo tempo, la saggezza umana, per restituirla all'uomo, dove è il suo più giusto e laborioso compito, e il più utile» (MONTAIGNE 1969, vol. III, p. 249; trad. it. p. 1386; cfr. ivi, vol. II, p. 298 e trad. it. pp. 846-7). FRIEDRICH 1949, p. 394, nota 26, segue questo tema, molto diffuso nel Rinascimento, attraverso Erasmo e Cicerone fino a Senofonte. Notoriamente la prima parte del *Discorso sul metodo* riprende e sviluppa il tema della saggezza, distinguendo una ricerca dentro di sé, definita montaigneanamente come esperienza del «gran libro del mondo», che libera dai pregiudizi ma non dà certezze, da una ulteriore ricerca dentro di sé che porti alla scoperta del metodo e dei principi della scienza (AT VI 9, 10; e cfr. MONTAIGNE 1969, vol. I, p. 205 e trad. it. p. 208, e il commento di GILSON 1925, pp. 142 sgg.).

tellectiva, seu quae ratione perficitur, fit ex praeexistente cognitione»²⁴. La soluzione cartesiana in termini di intuizione, pur presentando elementi di continuità con la dottrina aristotelica del *noûs*²⁵, si allontana dalle posizioni dell'aristotelismo per il netto rifiuto delle procedure dialettiche e induttive, accusate di compromettere la certezza della scienza, e si avvicina al platonismo, se in questo caso per platonismo si intenda, con gli Scolastici, l'affermazione di una capacità della mente di cogliere i principi indipendentemente da un processo di induzione a partire dalle sensazioni²⁶.

L'autonomia della ragione²⁷ viene superbamente affermata nella Re-

²⁴ RISSE 1976, vol. II, p. 409 (da ora verrà citato come: *Conimbr.*).

²⁵ MARION 1981, pp. 49 sgg.

²⁶ Cfr. GILSON 1930, pp. 14-5, 26-30.

²⁷ Non è mia intenzione affrontare in tutto il suo complesso quello che nella letteratura cartesiana è detto il problema della autonomia della ragione: esso infatti viene generalmente discusso in relazione al pensiero maturo di Descartes e al cosiddetto circolo. Accenno alle posizioni neokantiane e alla loro «negazione-conservazione» heideggeriana perché in questo caso l'interpretazione delle *Regulae* ha giocato un ruolo importante nello scontro teorico sulla natura della conoscenza scientifica e della modernità. Per discutere la questione in tutta la sua ampiezza si dovrebbero citare innanzitutto le famose tesi di Hegel sulla filosofia moderna, espresse in frasi come queste: «Il principio universale è ora assicurare l'interiorità in quanto tale, metter da parte e riguardare come inammissibile la morta esteriorità, la mera autorità [...] Questo periodo comincia con Cartesio: è il pensiero libero per sé che deve valere, che deve essere riconosciuto; e questo è possibile solo attraverso il mio pensiero libero in me» (GARNIRON & JAESCHKE 1986, p. 88). E si dovrebbero ricordare almeno le tesi degli studiosi di indirizzo positivista sull'autonomia della fisica cartesiana dalla metafisica (cfr. per le prime indicazioni CRAPULLI 1988, pp. 232-3; CAVAILLÉ 1989), e soprattutto la grande interpretazione, ispirata all'idealismo critico, di BRUNSCHVICG 1951, dei cui temi fondamentali voglio citare quello del ritorno moderno, operato da Descartes, alla pura spiritualità, eredità di Platone, della quale è premessa la critica montaigneana dei pregiudizi (cfr. pp. 4-5); quello dell'ordine dell'analisi, di cui Descartes avrebbe preso coscienza pienamente solo dopo le *Regulae*, ordine che essendo puramente spirituale non è dato nella natura ma è invece da costituire da parte della nostra intelligenza secondo le leggi della costruzione delle equazioni, che mostrano «un processo di pensiero ascendente che è un continuo arricchimento di verità» (pp. 15-6); quello del carattere astratto della logica e della filosofia aristotelica e scolastica, di contro al carattere concreto dell'intelligenza teorizzato da Descartes, intelligenza che non è facoltà

gola I a motivare la critica della separazione aristotelica fra le scienze, con la tesi che la saggezza umana, nella quale si riassumono tutte le scienze, «rimane sempre una e medesima ancorché applicata e soggetti diversi, da cui non riceve distinzione maggiore di quanta ne riceve il lume del sole dalla varietà delle cose che illumina» (AT X 360). Questa frase sembra autorizzare inequivocabilmente l'interpretazione idealistica del rapporto tra scienze e cose. Si può far rilevare tuttavia che il fatto che la diversità delle cose non diversifichi le scienze non implica che tale diversità non venga concettualizzata all'interno delle scienze unificate. La critica della teoria aristotelica non implica l'oblio della natura delle cose, ma esprime invece l'affacciarsi nelle *Regulae* di un'ontologia meno permissiva di quella aristotelica quanto alle entità consentite²⁸. Lo dimostrano l'impegno della Regola XII a pensare la diversità delle cose come diversa composizione di nature semplici e l'affacciarsi della tesi che esistono due generi di cose, nella distinzione delle nature semplici in puramente intellettuali e puramente materiali (qui non interessano le comuni), della stessa Regola XII, e nell'accenno assai simile dell'VIII al processo diverso di intuizione dei due generi di nature (AT X 419, 383).

La separazione della mente dal corpo trova espressione nella Regola III nell'attribuzione dell'intuizione alla mente pura, dopo il rifiuto

di idee generali, ma atto concreto che afferra realtà concrete: pensiero, estensione, Dio (p. 59); quello infine del limite realistico ancora presente nel pensiero cartesiano a causa del dogmatismo dell'evidenza di elementi semplici (pp. 73 sgg.). A proposito di BRUNSCHVIG si potrà citare RADETTI 1932; e il recente MAESSCHALCK 1990, dove il problema dell'autonomia della ragione viene discusso attraverso un confronto, non pregiudizialmente ostile al moderno, tra la lettura cartesiana di BRUNSCHVIG e quella di DERRIDA. Per recenti discussioni del «circolo», cfr. LOEB 1990; MESSERI 1991.

²⁸ Da un punto di vista aristotelico o scolastico è certamente giusto parlare di distruzione dell'*ousia* (MARION 1981, pp. 71 sgg.), dal momento che quest'ultima obbedisce a una concezione del principio per cui ogni cosa è in qualche modo principio a se stessa, come spiega MESSERI 1984: dove l'oggetto fisico individuale è identificato con il corpo osservabile e l'identità della forma garantisce l'identità dell'oggetto nelle trasformazioni, «la pluralità degli oggetti naturali è giustificata dalla pluralità delle forme. Il prezzo teorico di questa spiegazione dell'oggetto fisico individuale è la liberalità dell'ontologia [...] le spiegazioni divengono tanto facili quanto insoddisfacenti per un numero sempre più vasto di filosofi naturali. Si vedono così emergere differenti programmi riduzionisti» (pp. 782-3).

della «testimonianza fluttuante dei sensi e del giudizio fallace dell'immaginazione che compone malamente» (AT X 368), e nell'innatismo professato dalla Regola IV in due luoghi. Ma, come si è già detto, che non si tratti di una chiusura della ragione in se stessa è dimostrato dal peculiare carattere di questo innatismo e dal fatto che l'intuizione si eserciti nell'esperienza. L'innatismo infatti si esprime nella metafora dei semi²⁹, che sta a indicare una disposizione speciale – un non so che di divino, secondo il primo dei due passi – che si manifesta in una crescita, in uno sviluppo che può essere consapevolmente diretto. Qui, importante per il nostro discorso è che questa crescita guidata non riguardi solo la deduzione, dove i semi sono i principi e la maturazione il processo deduttivo che mena alle conclusioni, ma anche il processo che porta all'acquisizione dei principi, ossia delle premesse del ragionamento scientifico. Ne fa fede, per citare solo i punti prin-

²⁹ Nel primo dei due passi sono «semi di pensieri utili», seminati in quel «non so che di divino che la mente umana ha», che hanno portato frutti spontanei nell'analisi geometrica degli antichi e nell'algebra dei moderni, «frutti spontanei sorti dai principi innati di questo metodo» a causa della grande semplicità degli oggetti di quelle scienze, e che perverranno indubbiamente a perfetta maturazione anche nelle altre, purché siano coltivati con somma cura (AT X 373). Nel secondo passo, «alcuni primi semi di verità immessi dalla natura negli ingegni umani, che noi estinguiamo in noi stessi leggendo e udendo tutti i giorni tanti errori, avevano tanta forza nella rude e pura antichità, che col medesimo lume della mente con il quale vedevano che la virtù sia da preferire al piacere e l'onesto all'utile pur non sapendone il perché, conoscevano anche vere idee della filosofia e della matematica sebbene non potessero ancora conseguire le scienze stesse» (AT X 376). In questo caso la forza dei semi di verità sembra consistere nell'indurre a giudizi veri, mentre l'imperfetta maturazione non sembra tanto stare nella mancata estensione del retto giudicare a oggetti più complessi, quanto nell'incapacità di dare ragione dei giudizi veri. DEAR 1988 afferma che un certo innatismo di origine agostiniana era presente nei pensatori gesuiti del tardo Cinquecento e del primo Seicento come «facoltà di ricevere l'illuminazione divina per la formulazione di corretti giudizi di verità» (p. 88). VAN DE PITTE 1985 sottolinea che «le idee innate sorgono entro la mente e sono prodotte da una facoltà innata che tuttavia non è pienamente operativa alla nascita; la "operazione" di questa facoltà non produrrebbe nulla senza lo stimolo esterno dei dati sensibili» (pp. 366 sgg.). JOLLEY 1990, pp. 32 sgg., riprendendo le osservazioni critiche di KENNY 1987 e WILSON 1982, si interroga sulla problematica compatibilità delle diverse concezioni dell'innatismo che emergono nell'opera di Descartes.

cipali, l'attenzione delle Regole V-VIII ai procedimenti di riduzione che conducono alle proposizioni massimamente semplici da intuire, e soprattutto che l'intuizione sia legata nella Regola IV al primo dei due momenti del metodo, quello che deve insegnare a «servirci dell'intuizione della mente per non cadere in un errore contrario al vero» (AT X 372).

Per mostrare che i principi vengono appresi nell'esperienza converrà soffermarsi su questo primo momento del metodo. Esso è preparato, nella Regola II, da una riflessione sulle cause della fallacia dell'esperienza, e nella III dalla proposta dell'intuizione per la conoscenza delle premesse delle deduzioni. Riassumo brevemente queste notissime dottrine cartesiane. La Regola II, sviluppando una dura critica della dialettica scolastica, afferma che il cadere in opinioni dubbie dipende dalla difficoltà dell'oggetto, e decide di usare come principi delle scienze solo conoscenze che risultino del tutto indubitabili per la loro facilità e ovvietà (AT X 362). Ai *literati* convinti che nelle scienze vi siano ben poche proposizioni certe, la Regola II rivolge infatti il solenne ammonimento che «esse sono molte di più di quanto credano, e sufficienti a dimostrare con certezza innumerevoli proposizioni intorno alle quali essi finora hanno potuto soltanto discorrere in modo probabile» (AT X 362). L'espressione «sufficienti a dimostrare» indica che Descartes parla di principi e la Regola III lo conferma allorché presenta la deduzione³⁰ – di premesse di dimostrazioni scientifiche; e in materie che nella Scolastica erano trattate dialetticamente, come dimostra il fatto che egli dice «discorrere in modo probabile». Se ne ricava che Descartes, per applicare la dimostrazione scientifica in campi in cui gli Scolastici la ritenevano generalmente inapplicabile, rivendichi anche per quei campi l'esistenza di principi certi ed evidenti: principi analoghi a quelli che nell'aristotelismo erano considerati propri delle singole scienze, distinti, a quel che sembra, solo secondo i due generi della realtà spirituale e della realtà materiale, mentre quelli che corrispondono ai vecchi principi comuni non sembrano concepiti come premesse ma piuttosto come vincoli che legano le nozioni primitive

³⁰ «Qui ci si può chiedere perché oltre all'intuizione abbiamo introdotto un modo del conoscere che avviene per deduzione, intendendo con questa tutto quello che viene necessariamente concluso da qualche altra cosa conosciuta con certezza. È stato necessario farlo perché molte cose sono sapute con certezza sebbene non siano evidenti esse stesse, purché vengano dedotte da principi veri e conosciuti» (AT X 369 rr 18 sgg.).

che entrano nei ragionamenti³¹. Di conseguenza è per la conoscenza dei principi di tutte le scienze che la Regola II propone l'aritmetica e la geometria come modello di esperienza certa di un oggetto semplice, e pone le basi per una correzione della teoria aristotelica e scolastica dei principi, a partire dalla tesi che la fallacia dell'esperienza nasce dal fatto che i giudizi intorno alle cose non si fondino sull'intellezione, ma su congetture e opinioni³².

Uno sviluppo di questa dottrina può essere trovato nelle *Regulae* successive. La Regola IX propone esercizi di attenta osservazione necessari a coltivare la perspicacia, la facoltà «di intuire distintamente le cose singole» (AT X 400 sgg.). La Regola VIII, a sua volta, indica le linee di un decisivo approfondimento della nozione di esperienza, accennando a una forma intellettuale di questa: nella parte ascrivibile con grande probabilità all'ultima stesura delle *Regulae*³³, che espone il progetto di indagare «quid sit humana cognitio et quousque extendatur» (AT X 397), relativamente alle cose che il nostro intelletto considera composte essa distingue due forme diverse di esperienza: quella che si dà delle cose composte che «l'intelletto esperisce esser tali prima di giudicarne determinatamente» (e qui non può esservi falsità); e quella che si dà allorché ci occupiamo di alcune delle cose composte dall'intelletto

³¹ La distinzione tra principi spirituali e principi materiali sembra potersi inferire dalla differenza tra realtà spirituale e realtà materiale che è molto marcata nelle *Regulae*, e dalla differenza delle rispettive nozioni primitive che entrano nei principi, le nature semplici (AT X 419 rr 6-20). Sulle «nozioni comuni che sono come vincoli per congiungere tra loro le altre nature semplici e sulla cui evidenza si fonda ciò che concludiamo ragionando» (ivi, rr 24 sgg.), cfr. CURLEY 1978, p. 29, che afferma che non si tratta di premesse, ma di qualcosa che può essere considerato simile alle attuali regole di inferenza.

³² «Ogni ingannarsi in cui possano incorrere gli uomini – parlo di loro, non delle bestie –, non nasce mai da una cattiva inferenza, ma solo dal fatto che vengano supposti esperimenti poco intesi (*intellecta*), o vengano stabiliti giudizi temerariamente e senza fondamento» (AT X 365). L'aritmetica e la geometria sono proposte a modello perché «si occupano di un oggetto così puro e semplice da non presupporre nulla che l'esperienza abbia reso incerto» (*ibid.*), esse cioè appoggiano le loro deduzioni su premesse che nascono da un'esperienza certa dell'oggetto.

³³ Cfr. SCHUSTER 1980, p. 42.

stesso, quelle cioè «che ne presuppongono altre che esperiamo esser composte *a parte rei*»³⁴.

L'importante nozione di esperienza intellettuale viene infine teorizzata nella Regola XII nella quale, nel corso dell'esecuzione del programma esposto nell'VIII, l'intuizione viene estesa sia alle cose considerate semplici dall'intelletto che alle composte (AT X 425 rr 14-6), e fra queste, sia alle composizioni necessarie di nature semplici che a quelle contingenti, purché ci si limiti in quest'ultimo caso a descrivere ciò che si dà (pp. 422-3). Tralasciando, perché qui non interessa, quest'ultima forma di esperienza, che pur viene portata al livello della certezza attraverso la sospensione del giudizio e la descrizione, i passi citati confermano che l'intuizione della Regola III è una risposta al problema della fallacia dell'esperienza posto nella II, e che è lecita la conclusione che i principi delle scienze possano essere conosciuti intuitivamente attraverso una forma di esperienza certa. Di questa esperienza certa la stessa Regola XII parla in precedenza, a conclusione dell'indagine intorno alle facoltà conoscitive, allorché afferma che se l'intelletto si occupa di cose che non sono corporee,

i sensi devono essere allontanati e l'immaginazione spogliata per quanto è possibile di ogni impressione distinta. Se invece l'intelletto si propone di esaminare qualche cosa che possa riferirsi al corpo, la sua idea deve essere formata nell'immaginazione il più distintamente possibile; e per farlo nel modo più comodo, la cosa stessa rappresentata dall'idea deve essere esibita ai sensi esterni. Né vi è altro che possa aiutare l'intelletto per l'intuizione distinta delle cose singole (pp. 416-7).

L'innatismo dei semi di verità e la partecipazione della mente al divino devono di conseguenza essere intesi non come chiusura della men-

³⁴ «ex compositis alias quidem intellectus tales esse experitur, antequam de iisdem aliquid determinare judicet; alias autem ipse componit. Quae omnia fusius exponuntur in duodecima propositione, ubi demonstrabitur falsitatem nullam esse posse, nisi in his ultimis quae ab intellectu componuntur: quas idcirco adhuc distinguimus in illas, quae ex simplicissimis naturis & per se cognitae deducuntur, de quibus in toto sequenti libro tractabimus; & illas, quae alia etiam praesupponunt, quas a parte rei compositas esse experimur, quibus exponendis tertium librum integrum destinamus» (AT X 399).

te in se stessa, ma come possibilità di apprendere dall'esperienza, da quella interna e da quella esterna³⁵.

Ma cosa significa «apprendere dall'esperienza»? L'interpretazione idealistica manterrebbe tutta la sua validità se nelle *Regulae* l'esperienza certa fosse intesa solo come posizione delle condizioni di possibilità dell'esperienza empirica, e i principi guadagnati con l'intuizione avessero soltanto carattere formale e non intendessero dare accesso alla conoscenza di proprietà essenziali delle cose. A questa domanda, intimamente connessa al problema della verità e alla questione dell'unità delle scienze, si può rispondere in modo equilibrato se, oltre all'innegabile tendenza all'idealismo scientifico insita nel primato accordato alla teoria della conoscenza³⁶, si prendano in considerazione anche gli spunti realisti che emergono nelle esemplificazioni circa i principi e li si valutino nel quadro del rapporto complessivo delle *Regulae* con la concezione scolastica della scienza.

Rifiutata la testimonianza fluttuante dei sensi e il giudizio fallace dell'immaginazione, la Regola III definisce l'intuizione «concetto della mente pura e attenta così facile e distinto che di ciò che intendiamo (*intelligimus*) non resti alcun dubbio [...] concetto che nasce dalla sola luce della ragione [...]», e ne offre come esempi i seguenti enunciati: «Così ciascuno può intuire con l'animo che esiste, che pensa, che il triangolo è limitato da tre sole linee e la sfera da un'unica superficie» (AT X

³⁵ Un bellissimo saggio che studia Descartes a partire dalla questione di come la mente possa apprendere la verità intorno ai corpi è costituito da YOLTON 1981. Come è noto, chi ha sottolineato il carattere di esperienza certa della conoscenza intuitiva è LAPORTE 1950, pp. 7, 21 sgg., 24 sgg., e *passim*. KENNY 1987 ritiene invece che non vi sia posto per l'apprendere nel sistema cartesiano (cfr. p. 103).

³⁶ Nella Regola VIII vi è un primato dell'intelletto che va interpretato innanzitutto per contrasto con i sensi e con l'immaginazione che, privi di potere conoscitivo, sono solo strumenti ausiliari di esso (AT X 395 sgg.). L'affermazione che «niente può essere conosciuto prima dell'intelletto, dal quale dipende la conoscenza di tutte le cose» (*ibid.*), è chiamata a fondare un primato della teoria della conoscenza sulle altre scienze che ha il senso che la conoscenza delle operazioni dell'intelletto è condizione necessaria della conoscenza delle cose, perché solo attraverso quella conoscenza possiamo mettere a fondamento dei giudizi percezioni di cui possiamo interamente fidarci, – eccetto il caso non infrequente dei contadini (AT X 426, 442), e di quelli che non si sono mai dedicati alle lettere, che «giudicano molto più solidamente e chiaramente delle cose ovvie di quanti abbiano passato tutto il loro tempo nelle Scuole» (p. 371).

368; cfr. p. 369 rr 11-2). Di questi esempi è lecito dare un'interpretazione realista: quanto ai primi due, è pressoché certo che si tratti della affermazione del soggetto pensante; ma che poi in questo si veda solo la forma dell'esperienza³⁷ mi sembra discutibile. I due esempi geometrici richiederebbero un lavoro specificamente dedicato all'oggetto dell'aritmetica e della geometria nelle *Regulae*: qui mi limiterò a far presente che mentre la peculiarità della cosiddetta matematica universale proposta nella Regola IV sta nell'astrarre da ogni oggetto particolare per indagare ordine e misura in generale (AT X 378), si può sostenere che un carattere fondamentale del concetto distinto, in cui secondo la III Regola consiste l'intuizione della mente (AT X 368), sia invece il cogliere le proprietà, intese dall'intelletto, nella loro congiunzione necessaria con il loro oggetto, come sembra possa concludersi dalle pagine della Regola XIV dedicate a emendare i principi dell'aritmetica e della geometria (AT X 442 sgg.), nelle quali, anticipando la matura teoria delle distinzioni (cfr. *Principia* I, 60-5), si afferma che il concetto distinto di una proprietà come l'estensione o la figura è costituito dal corpo esteso e figurato, e si conclude significativamente:

Quale geometra non confonde l'evidenza del suo oggetto con principi contraddittori allorché giudica che le linee manchino di larghezza, e le superfici di profondità, mentre queste medesime compone poi le une dalle altre, non avvertendo che la linea, dal cui flusso concepisce che nasca la superficie, è vero corpo; quella invece che manca di larghezza, soltanto un modo del corpo, etc.? (AT X 446).

Molto meno controvertibile è l'esempio dell'anaclastica della Regola VIII (il problema di trovare la superficie di una lente capace di concentrare i raggi luminosi in un punto), la cui soluzione richiede una premessa che esprima la conoscenza intuitiva di «quid sit generaliter potentia naturalis» (AT X 394-5). Probanti mi sembrano infine gli esempi di intuizione che si trovano alla fine della Regola IX perché mostrano principi contenutistici ricavati dall'esperienza certa. Infatti, tralasciando le questioni che qui non interessano, legate all'uso dei modelli meccanici per spiegare fenomeni che si presentino come non meccanici, in questi esempi troviamo che la risposta a problemi di fisica deve essere dedotta da premesse certe ed evidenti guadagnate riflet-

³⁷ MARION 1981, pp. 50 sgg.

tendo su fenomeni semplici – i fenomeni meccanici appunto –, come è il caso del moto di un sasso, della trasmissione del movimento da un capo all'altro di un bastone, o della bilancia, per i quali le conclusioni sono dedotte da principi immediati di carattere contenutistico, come, per i primi due esempi, «la pietra non può passare in un istante da un luogo in un altro perché è un corpo», oppure «una potenza simile a quella che muove la pietra si comunica soltanto istantaneamente, se passa nuda da un soggetto ad un altro» (AT X 402).

Finora ho argomentato che la decisa intenzione di fondare il sapere su operazioni di evidenza e certezza intellettuale garantite dall'innatismo non autorizza un'interpretazione idealistica delle *Regulae*, per l'impegno di queste a legare la concettualizzazione a una forma di esperienza certa che metta capo a giudizi che esprimano proprietà essenziali delle cose e fungano da principi delle scienze. Resta da discutere un altro punto fondamentale, ossia se la polemica cartesiana contro la separazione fra le scienze e contro la logica formale, e l'esortazione all'unità di tutte le scienze, debba essere intesa come un primo affacciarsi all'orizzonte del pensiero moderno dell'identità idealista tra gnoseologia, logica, metafisica e scienze. Il terreno più appropriato per la discussione di questo tema è quello del rapporto tra le *Regulae* e il pensiero scolastico, dal momento che la proposta dell'unità delle scienze viene avanzata in polemica con la concezione della scienza dell'aristotelismo. Discuterò tre questioni che mi sembrano particolarmente significative: la critica della Regola I alla tradizionale equiparazione tra arti e scienze, che è premessa alla critica della separazione fra le scienze; l'evidenza come criterio discriminante di ciò che non sia assolutamente certo, in rapporto alla concezione scolastica della scienza; e infine la presenza di un'eredità della concezione scolastica della logica nella concezione cartesiana del metodo, che autorizza un'interpretazione non idealista dell'unità di tutte le scienze.

Per il confronto con il pensiero scolastico ho scelto i *Conimbricenses*, dal momento che i loro scritti, che ambivano a riassumere e a discutere l'intera tradizione scolastica, nonché le opinioni di autori umanisti³⁸, sono «tra le opere massimamente rappresentative dello spirito filosofico di cui erano impregnati i professori del giovane Descartes»³⁹. Il primo tema del confronto, il rapporto fra arti e scienze, è suggerito

³⁸ Cfr. GARIN 1966, pp. 192 sgg.

³⁹ GILSON 1930, p. 30.

dal fatto che sia il commento *In universam dialecticam Aristotelis* dei *Conimbricenses* sia le *Regulae* si aprano con questo tema, e che in queste ultime si trovi una presa di posizione su tutti i punti toccati dai gesuiti di Coimbra, che nel *Proemio* al commento propongono una definizione della dialettica (intesa in questo caso come logica in generale), del suo oggetto e della sua funzione, che si fonda su un'ampia discussione della natura delle arti e delle scienze, della loro origine e sviluppo storico, in cui il termine *ars* viene usato regolarmente per indicare ogni forma di sapere⁴⁰. L'importanza del tema per il nostro discorso nasce dal fatto che la differenza delle scienze dalle arti, polemicamente sottolineata nelle *Regulae*, indica la piena consapevolezza da parte di Descartes del superiore carattere di universalità e astrazione della scienza moderna, che è uno dei fondamenti dell'interpretazione idealistica del nostro trattato.

Nel *Proemio* i *Conimbricenses* sostengono che l'origine delle arti è Dio, che ai progenitori del genere umano

tra gli altri doni di natura e di grazia attribuì una conoscenza chiarissima non solo delle cose divine, ma anche di quelle umane e naturali, perché era conveniente che i capi e fondatori di una così grande famiglia ricevessero un animo simile non a una tavola nuda, come noi, ma bensì adornata dalla mano del divino artefice e rifinita con le immagini degli intelligibili e con i lumi delle scienze [...] Da Adamo poi – proseguono i *Conimbricenses* facendo derivare da questo innatismo di cui godevano i progenitori la tesi dell'originaria sa-

⁴⁰ Cfr. *Conimbr.*, vol. I, pp. 1-70; i *Conimbricenses* definiscono l'*ars* come «collectio multarum de una re comprehensionum ad finem aliquem utilem vitae» e, dopo aver discusso accezioni più o meno late del termine *ars* e aver riportato la tesi aristotelica che la metafisica non è perseguita per alcun fine di utilità, aderiscono sostanzialmente all'orientamento degli «autori più recenti», secondo i quali la predetta definizione dell'*ars* connota anche le scienze speculative. «Utile» di conseguenza sarà inteso in senso lato come un «bene comune all'utile, al dilettevole e all'onesto, e in questo senso risulta vero dire che ogni scienza o arte procura un buon fine, dal momento che non impropriamente può essere detto un bene l'utile, nel significato proprio e specifico, apportato dalle scienze speculative, di perfezionare la mente e di liberarla dall'errore e dall'ignoranza» (pp. 11-2). La Regola I, che finalizza e insieme identifica lo studio di tutte le scienze all'accrescimento del lume naturale della ragione (AT X 361), si riallaccia a questa posizione che i *Conimbricenses* attribuiscono agli «autori più recenti». Al tempo stesso però Descartes insiste sulla distinzione delle arti dalle scienze e sulla necessità di non coartare la ricerca pura con finalità pratiche pur legittime (*Reg. I, e passim*).

pienza dell'umanità –, le *ingenuae artes* promanarono ai suoi figli e ai posteri [...] fino agli Ebrei, ai Caldei [...] e alle altre nazioni della terra.

Per l'ingiuria del tempo, però, e per la scarsa diligenza degli uomini, la maggior parte delle scienze ereditate «perse il primitivo splendore e si estinse del tutto o quasi. Ma vi furono uomini di eccezionale ingegno che le sottrassero alla rovina o le resero più luminose con nuove scoperte, ai quali per questo fu attribuita l'invenzione di esse, come la dialettica a Zenone, la filosofia naturale a Talete»⁴¹.

Dopo questo rapido schizzo delle origini, i *Conimbricenses*, preso atto che gli uomini cercando la verità nascosta delle *ingenuae artes* si divisero in sette (pp. 2 sgg.), passano a elencare i principali indirizzi della filosofia greca, per accentrare l'attenzione su Aristotele, degno di ogni lode – essi dicono –, e che massimamente si raccomanda e acquista gloria immortale per il fatto che la sua scuola sia cresciuta mentre le altre sette si estinguevano, e la sua dottrina sia stata accolta e intensamente coltivata non solo da non cristiani, ma anche da filosofi e teologi cristiani che da secoli la utilizzano per spiegare i massimi problemi di fisica, dialettica, morale e teologia (p. 7).

Al riconoscimento della posizione eccezionale di Aristotele, però, segue una discussione dell'oscurità dei suoi scritti che risulta interessante per un lettore delle *Regulae*, che quasi a ogni pagina polemizzano contro l'oscurità di scrittori e uomini di lettere. Secondo i *Conimbricenses* ad Aristotele non dispiacque l'atteggiamento di quelli che avevano reso oscura la filosofia perché i suoi misteri non fossero disprezzati dal volgo e ne fossero tenuti lontani gli ingegni tardi e inadatti. Talvolta anche – essi aggiungono con una punta di malizia –, egli è tanto più oscuro quanto più difficili sono le controversie, «perché non avendo accertato a sufficienza da che parte stesse la verità, ed essendo d'ingegno abile e sagace, avvolgeva il suo parere di parole ambigue» (pp. 7-8). Se si aggiunge che Toletto, a proposito dei *Secondi Analitici*, riportava l'opinione di Temistio che Aristotele vi fosse stato deliberatamente oscuro a causa della loro sublimità⁴², si può pensare che Descartes si riferisse innanzitutto ad Aristotele quando condannava coloro che «credendo indegno di un uomo di lettere ammettere di non sapere una cosa, si abituano ad abbellire le loro false ragioni» o coloro che «avendo avuto

⁴¹ *Conimbr.*, vol. I, pp. 1-2.

⁴² Cfr. SIRVEN 1928, p. 184.

la ventura di scoprire una cosa certa ed evidente, la presentano sempre avvolta di oscurità per paura che la dignità della scoperta sia avvilita dalla semplicità della ragione» (AT X 362-3, 366-7).

Non solo le arti, le scienze e la loro funzione, ma anche il processo storico della cultura dalle origini alla contemporaneità, la posizione della filosofia in esso e il problema delle differenze di opinione, sono temi presenti nelle prime *Regulae*, che testimoniano come accanto all'intento di precisare i concetti necessari a definire il metodo, vi sia l'esigenza che la posizione critica nei confronti della teoria aristotelica e scolastica della scienza si inquadri nel giudizio su uno schema complessivo di storia della cultura, come quello proposto dai *Conimbricenses*, in cui elementi di origine umanistica si aggiungono agli elementi di provenienza scolastica. Alcune linee fondamentali del quadro tradizionale sono accettate da Descartes, come la sapienza originaria e il suo graduale estinguersi (*Reg.* IV, AT X 376, 373), o la gravità della divisione in sette, che nelle *Regulae* diventa differenza di opinioni (*Reg.* II e *Reg.* III, pp. 363, 367). Rifiutata è invece l'ispirazione progressista che pervade lo schema gesuita, dal momento che nelle *Regulae* l'estinguersi della saggezza delle origini prevale sulle invenzioni successive (pp. 367-8; 373, 376), e ben lungi dal considerare l'aristotelismo come la fine delle sette, le Regole II e III denunciano la perpetuazione di esse fino all'età di Descartes, non solo nel proliferare di tendenze diverse di pensiero, ma anche in un pensiero che si vuole unitario (come la Scolastica), colpevole di legittimare, con l'accettazione delle sentenze «probabili» (pp. 363, 367), le differenze di opinione entro il sapere. Sebbene l'innatismo non sia considerato da Descartes appannaggio dei soli progenitori, ma prerogativa di ogni membro della specie umana, la Regola IV trova i residui dell'originaria saggezza soltanto nella tradizione analitica delle matematiche (pp. 373, 376-7). Ne deriva che, malgrado le lodi per i moderni algebristi impegnati a resuscitare l'analisi degli antichi, il processo storico della cultura risulti regressivo fino all'età moderna.

La tesi che vorrei sostenere è che se le *Regulae* inquadrano la critica alla concezione scolastica delle scienze, e all'equiparazione fra arti e scienze che le fa da premessa, in uno schema di sviluppo storico-culturale alternativo, questo conferma che Marion⁴³ avesse ragione di sottolineare l'importanza dell'attacco polemico della Regola I, ma che

⁴³ MARION 1981, pp. 25 sgg.

tuttavia i concetti messi a fuoco da Descartes non rendono obbligata l'interpretazione dell'unità delle scienze che Marion avanza sulle orme del Cassirer. L'erronea equiparazione fra arti e scienze nasce infatti secondo la Regola I da un'erronea comparazione fra di esse, che a sua volta nasce dall'umana consuetudine⁴⁴ a estendere le somiglianze oltre il dovuto: a differenza delle scienze, «che si risolvono totalmente nella conoscenza dell'animo», solo le arti hanno bisogno di «un uso e di un *habitus* del corpo», come mostra il fatto che non si possa apprendere perfettamente un'arte senza un esercizio specializzato degli organi del corpo che precluda altri usi, come avviene della mano per il contadino o per il suonatore di liuto (AT X 359-60). L'errore per Descartes sta nel non aver colto la differenza: «hanno creduto la stessa cosa anche delle scienze, e distinguendo queste ultime secondo la diversità dell'oggetto, hanno ritenuto che dovessero essere praticate separatamente, l'una senza le altre. Ma si sono completamente ingannati» (p. 360). È dopo queste considerazioni che viene la famosa frase citata sopra, sull'unità delle scienze nella saggezza umana, che non subisce differenziazioni dalla particolarità degli oggetti cui si applica (ivi).

Queste espressioni mirano ad attribuire all'aristotelismo una concezione limitata delle scienze, esemplata sulle arti che, secondo Descartes, il quale peraltro non è affatto contrario alle arti⁴⁵, assoggetta le scienze agli stessi limiti di particolarità delle arti, ossia alla dipendenza dalla particolarità dell'organo corporeo che entra in contatto con la cosa. Vi si può leggere una piena consapevolezza della novità della scienza

⁴⁴ Se nella polemica con cui si apre la Regola I l'equiparazione fra le arti e le scienze viene attribuita a una «consuetudine degli uomini» a estendere indebitamente le somiglianze, e se in tal modo viene richiamato alla mente del lettore ciò che Montaigne aveva scritto della tirannia della consuetudine sull'animo umano, è probabilmente perché Descartes voleva colpire l'uso generalmente invalso, a partire da alcune frasi aristoteliche, di equiparare le arti e le scienze, come mostrano le pagine citate dei *Conimbricenses*, e come ha accertato per gli altri commenti il SIRVEN, il quale ha anche notato che i *Conimbricenses* rimarcavano una certa ambiguità nel tentativo di Tolet di precisare la distinzione tra arti e scienze, ma non riuscivano essi stessi a separarle rigorosamente, parlando spesso di *artes sive scientiae*, come faceva anche Fonseca. Cfr. SIRVEN 1928, pp. 159-60; MONTAIGNE 1969, vol. I, pp. 155 sgg. e trad. it. pp. 140 sgg.; Arist., *APo.*, 71a3-4 (ma cfr. anche MIGNUCCI 1975, p. 4), e 100a6-9; *Metaph.*, 981a1 sgg.

⁴⁵ Cfr. CANZIANI 1980, pp. 19, 61 sgg., dove vi è una presentazione critica del problema della posizione della tecnica nel pensiero cartesiano.

moderna nel suo acquistare una dimensione di universalità e di astrazione superiore a quella posseduta da forme di conoscenza scientifica legate all'empiria delle pratiche artigiane; piena consapevolezza di un fenomeno ai suoi inizi, delle sue implicazioni filosofiche e storiche, e decisa volontà di contribuirvi. Ma questo è altra cosa dal subordinare l'oggetto alla funzione del conoscere, dal sostituire un contenuto logico a un contenuto reale, come affermava invece Cassirer⁴⁶. Legando la questione dell'unità delle scienze con la questione dell'oggetto nella polemica anti-scolastica Descartes ha certamente voluto avviare la critica della conoscenza sensibile, non però per negare la finalizzazione delle scienze alla natura delle cose, ma, come si è detto in precedenza, per procedere a una ridefinizione della nozione di esperienza.

È lecito pertanto affermare che un altro bersaglio dell'iniziale polemica cartesiana fosse la tradizionale tesi della comune dipendenza delle arti e delle scienze dall'esperienza, tesi che ancora una volta le equiparava, come si evince dalla prima delle tre questioni dedicate alle arti dai *Conimbricenses* nella parte introduttiva del commento citato. Dopo aver difeso la natura contro la «calunnia» di chi l'ha accusata di aver creato l'uomo nudo e inerme a differenza degli animali, e aver rivendicato che all'uomo è stata data la ragione e la mano (*Conimbr.*, vol. I, pp. 8-9), e dopo aver stabilito che ragione e intelligenza gli sono state date per la sicurezza della vita, e soprattutto per avvicinarsi a Dio attraverso la conoscenza, i *Conimbricenses*, citando il primo capitolo della *Metafisica*, assegnano agli *habitus* delle arti e delle scienze la funzione di rendere la nostra conoscenza più ordinata, più agevole e più grata, in modo che la vita umana si possa svolgere secondo la dignità dell'uomo. E di qui essi fanno derivare la necessità che la facoltà intellettuale acquisti «gli *habitus* delle arti e delle scienze a partire dall'uso dei sensi, dall'osservazione e dall'esperienza» (p. 9). Ricordano che Aristotele cita una frase di Polo dal *Gorgia* platonico per sostenere che «l'esperienza ha generato l'arte, l'inesperienza la fortuna»; e da una parafrasi di *Metaph.* 981a5 sgg. concludono che

l'*habitus*, che resta nella mente dall'assenso all'enunciato “il rabarbaro deve essere somministrato a chi ha un eccesso di bile”, si dice arte: il quale *habitus* fu generato da una precedente esperienza che il rabarbaro purgasse dalla bile. E similmente accade per l'acquisizione delle altre arti e scienze secondo il loro

⁴⁶ CASSIRER 1937b, pp. 8-9.

modo. Onde è evidente che gli *habitus* delle arti e delle scienze sono generati dall'esperienza (pp. 9-10).

L'esempio portato dai *Conimbricenses* è significativo di una concezione dell'esperienza come generalizzazione empirica a partire dalla pratica, caratteristica del rapporto artigianale all'oggetto, per combattere la quale Descartes può aver sentito come compito urgente quello di separare arti e scienze in vista della ridefinizione della nozione di esperienza: solo in tal modo gli studi potranno assolvere alla funzione assegnata loro nel titolo della Regola I, di «dirigere l'ingegno alla formulazione di giudizi solidi e veri intorno a tutte le cose che si presentano». Infatti, la visione che i *Conimbricenses* esprimono, che arti e scienze siano uno sviluppo della facoltà intellettuale per l'attuazione dei fini della vita⁴⁷, manifestamente è anche alla base delle *Regulae*, le quali però precisano che solo le scienze, e non le arti, costituiscono quel perfezionamento del lume naturale della ragione che garantisce senza possibilità di errore giudizi solidi e veri «affinché in ogni caso della vita l'intelletto mostri alla volontà cosa si debba scegliere»⁴⁸.

Il secondo tema che vorrei toccare relativamente al confronto delle *Regulae* con il pensiero scolastico è quello dell'evidenza, e della certezza che ne è il risultato. Esso interessa qui non in se stesso ma soltanto perché, essendo almeno in parte un'eredità della concezione scolastica della scienza, e insieme il principale strumento concettuale di cui Descartes si serva per combattere quella concezione, può aiutarci a valutare quanto di essa permanga nelle *Regulae*. J. Sirven, con dovizia di citazio-

⁴⁷ Nei *Conimbricenses* troviamo l'affermazione che «quanto contribuisca l'arte a giudicare e ad agire rettamente consta per il fatto che dove non vi è arte lì spesso dominano il caso e la temerità [...] mentre coloro che operano secondo la prescrizione e la regola dell'arte, agiscono con costanza e senza pericolo di errore». Forte è la contrapposizione tra la regolarità e l'ordine che viene all'arte e alla scienza dall'esperienza, e la casualità che segue l'inesperienza: temi che essi riprendono da Aristotele e confermano appellandosi a Plutarco e citando un emblema di Alciato che rappresenta l'antica opposizione tra Mercurio, padre delle arti, e Fortuna (*Conimbr.*, vol. I, p. 10). Anche la polemica contro il caso sarà ripresa nelle *Regulae*, ma per volgerla contro il modo tradizionale di fare scienza (cfr. AT X 371).

⁴⁸ Reg. I, AT X 361. Nel commento alla Regola I MARION 1977, pp. 88 sgg., insiste sul fatto che la finalizzazione degli studi alla saggezza umana rappresenti una rottura con la loro tradizionale finalizzazione a Dio. Cfr. anche GILSON 1925, pp. 96-7.

ni dai commenti agli scritti logici di Aristotele, in particolare da quelli di Fonseca e Toletto il cui studio era prescritto dalla *Ratio studiorum* della Compagnia di Gesù, ha mostrato, senza negare le suggestioni provenienti dalle matematiche, che la concezione della scienza che si trova nei commenti ai *Secondi Analitici* è all'origine della regola cartesiana dell'evidenza⁴⁹. La definizione della Regola II *omnis scientia est cognitio certa et evidens* è rintracciata da Sirven nelle discussioni su *APo.* I 2 in Toletto («Scientia est cognitio vera, certa, et evidens, ex propriis causis rei genita»), in Ruvio, nei *Conimbricenses*, che affermano che l'evidenza è *de intrinseca ratione scientiae* in Fonseca⁵⁰.

A differenza del Sirven, vi è notoriamente chi, a proposito della certezza e dell'evidenza, sulla scia delle obiezioni classiche al cartesianesimo, ha evocato l'arbitrarietà di ciò che è solo psicologico⁵¹; o, a proposito del metodo in generale, chi, come W. Risse, pur affermando che le *Regulae* si muovono nel solco della concezione gesuita della logica⁵², ritiene che a quest'ultima Descartes imprima una distruttiva svolta soggettivistica. Da un lato infatti Risse ha sottolineato che il metodo, nelle *Regulae*, è posto entro la finalità della direzione dell'ingegno, concetto che si diffonde da Coimbra e da Salamanca a opera di maestri come Fonseca e Toletto che, partendo dalla dottrina tomista che poneva a oggetto della logica l'*ens rationis*, i modi ideali dell'ente fondamento degli atti dell'intelletto, teorizzano che la logica è la teoria delle funzioni del conoscere, fino a farne una scienza pratica, della direzione degli atti dell'intelletto⁵³. Da un altro lato però questa dottrina gesuita,

⁴⁹ SIRVEN 1928, pp. 182-5.

⁵⁰ Cfr. SIRVEN 1928, pp. 186-7; e cfr. Eustachio di San Paolo citato in GILSON 1913, nota 408.

⁵¹ MARION 1981, pp. 36 sgg. La presenza di elementi «psicologici» nella definizione cartesiana dell'*intuitus* è discussa da BECK 1952, pp. 52-66, a partire dalle critiche di Hobbes e Gassendi, e soprattutto da quelle di Leibniz.

⁵² RISSE 1963 attribuisce un'origine ramista alla regola cartesiana dell'evidenza, e alla chiarezza e distinzione come criteri di verità (pp. 280-2). La cosa tuttavia non è in contraddizione con la tesi del SIRVEN, data l'influenza che ebbe anche in ambiente scolastico la battaglia umanistica per un rinnovamento delle scienze a partire dalla chiarezza del discorso (cfr. FUMAROLI 1980).

⁵³ Cfr. RISSE 1963, pp. 285 sgg. Nel commento alla *Metafisica* di Aristotele Tommaso d'Aquino afferma: «Ens est duplex: ens scilicet rationis et ens naturae. Ens autem rationis dicitur proprie de illis intentionibus, quae ratio adinvenit in rebus consideratis;

nel cui solco si muoverebbero le *Regulae*, non spiega, secondo il Risse, «l'approccio specificamente critico al sapere» proprio di Descartes: «infatti mentre i Gesuiti costruiscono una logica riccamente articolata sul fondamento della *Directio ingenii*, quest'ultima in Descartes resta soltanto allo stato di programma derivato dalla comprensione dell'io», un sapere intorno all'io del quale Descartes utilizzerebbe nelle *Regulae* la formulazione socratica del sapere di non sapere al fine di dimostrare «il nucleo soggettivo della sua dottrina»⁵⁴.

Quanto dice il Risse, pur non essendo immediatamente legato al tema dell'evidenza, intende segnalare un'arbitrarietà analoga a quella

sicut intentio generis, speciei et similium, quae quidem non inveniuntur in rerum natura, sed considerationem rationis consequuntur. Et huiusmodi, scilicet ens rationis, est proprie subiectum logicae» (CATHALA & SPIAZZI 1950, n. 574, p. 160b). La tesi del carattere direttivo della logica, tuttavia, si trova anche nel commento tomista agli *Analitici posteriori*, in termini che riecheggiano la tradizione tardoantica (cfr. D'ONOFRIO 1986, pp. 99 sgg. e *passim*): «ars quedam necessaria est que sit directiua ispius actus rationis, per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate, faciliter et sine errore procedat; et hec ars est logica, id est rationalis, sciencia. Que non solum rationalis est ex hoc quod est secundum rationem, quod est omnibus artibus commune, set ex hoc quod est circa ipsum actum rationis sicut circa propriam materiam; et ideo uidetur esse ars artium quia in actu rationis nos dirigit, a quo omnes artes procedunt» (COMMISSIO LEONINA 1989, pp. 3b-4a). I *Conimbricenses*, seguendo Fonseca (cfr. RISSE 1964, p. 363), definiscono la dialettica – intendendo con questo termine la logica nel suo complesso –, un'arte che si occupa del discorso, in quanto essa espone «rationem disserendi, id est, ignotum ex ijs, quae nota sunt, declarandi». In ragione del fine poi, la dialettica viene definita un'arte pratica, perché il suo fine è l'opera, la direzione di azioni che restano nell'agente stesso e non vengono trasferite nella materia esterna, e in particolare la direzione delle funzioni dell'intelletto (*Conimbr.*, vol. I, pp. 17-8). E più avanti essi ribadiscono che il termine «dialettica» viene preso dalla accezione precipua e più filosofica del termine *disserere*, cioè «aliquid ignotum ex ijs, quae nota sunt, oratione patefacere»; e precisano che se tutte le discipline indagano la verità discorrendo, la dialettica soltanto insegna «in che modo la nostra mente discorra correttamente e senza errore» (p. 27).

⁵⁴ Nelle *Regulae*, «nelle quali gli preme ancora la correzione dell'esperienza da parte della ragione, egli riflette esclusivamente sull'argomento socratico, al fine di fondare il sapere. Nel più tardo *Discorso*, in cui la ragion pura viene riconosciuta come unica istanza della filosofia, Descartes utilizza invece l'argomento agostiniano», che il soggetto dubitante esiste (RISSE 1963, pp. 288-9).

tradizionalmente denunciata a proposito dell'uso cartesiano dell'evidenza: accanto a una dipendenza dal pensiero scolastico, vi sarebbe nelle *Regulae* un sovvertimento di esso che indicherebbe un rifiuto – o quanto meno un disinteresse – verso la logica in quanto tale⁵⁵, e verso l'oggettività a essa collegata, per un'adesione alla scepsti socratica. L'accenno a Socrate è un prezioso suggerimento per l'interpretazione delle *Regulae*, mentre dire che la *directio ingenii* sia solo un programma mi sembra eccessivo. Certamente l'accusa di soggettivismo ha un fondamento nella tendenza ad appiattire la logica sulla teoria della conoscenza, ma da un lato l'innatismo platonizzante, prima della matura teoria della veracità divina, indica l'intento di legare all'evidenza non soltanto la certezza ma anche la verità⁵⁶, mentre da un altro lato è possibile documentare nelle *Regulae* un'eredità della tradizionale autonomia della logica, nella forma della distinzione, nell'unità, tra saggezza, metodo, matematica universale e scienze particolari.

Quello che fa sì che quest'aspetto non venga facilmente riconosciuto è che l'evidenza, che nel trattato cartesiano si lega al primato della teoria della conoscenza, venga usata come arma per respingere ogni conoscenza che lasci adito al minimo dubbio, con la motivazione che il pericolo di diminuire il sapere concependo false opinioni sarebbe superiore alla speranza di accrescerlo (AT X 362 rr 5-13). In questa polemica cartesiana la critica contro la testimonianza dei sensi come fondamento adeguato per giudizi solidi e veri si salda alla critica contro la Scolastica che ammetteva come valide forme di sapere che non godevano della completa certezza⁵⁷. Malgrado la sua origine scolasti-

⁵⁵ COSENZA, documentando l'esplicita adesione cartesiana a importanti principi logici, ha persuasivamente argomentato nei suoi lavori su Descartes che non si può affermare che il filosofo francese rifiutasse la logica in quanto tale. Cfr. COSENZA 1984 e COSENZA 1987.

⁵⁶ Si è già ricordato che DEAR 1988 interpreta il «platonismo» dei Gesuiti del tardo Cinquecento e del primo Seicento come adesione a un innatismo di origine agostiniana secondo il quale sarebbe innata «la facoltà di ricevere l'illuminazione divina necessaria alla formulazione di giudizi veri» (p. 88).

⁵⁷ MARION 1977, riferendosi ad Aristotele, cita il termine *enargés*, come esprime l'evidenza della sensazione, la vivacità, la presenza alla coscienza di un dato estraneo che fonda la convinzione di fatto: «l'evidenza cartesiana invece coincide con la scienza, della quale essa enuncia la condizione di possibilità e la ragione formale, contro la sensazione ridotta a probabile» (p. 103). Come mi ha suggerito W. Cavini, *enargés*

ca, la proposizione «*omnis scientia est cognitio certa et evidens*» viene usata dalla Regola II per rifiutare ogni forma di sapere tradizionale, salvo l'aritmetica e la geometria, e, come ha osservato Gilson, in particolare per rifiutare l'intero complesso del sapere scolastico che di quella proposizione si serviva, non per dichiarare non-sapere ciò che non le corrispondeva, ma per stabilire una gerarchia delle scienze secondo gradi di certezza, attribuendo alla dialettica, intesa in questo caso come parte topica della logica, la trattazione di tutti gli oggetti circa i quali si ritenesse che non fosse possibile raggiungere la piena certezza a causa della loro difficoltà, o per la presenza della materia⁵⁸.

non sembra tuttavia esser usato come termine tecnico in Aristotele, mentre sarebbe Teofrasto il primo filosofo ad aver assunto l'*enárgeia* come garanzia della verità (cfr. FREDE 1983, p. 75). L'evidenza intellettuale cartesiana, strumento di polemica antiscolistica, nasce in qualche modo dai trattati scolastici, come ha mostrato SIRVEN. L'emergere di un'esigenza di rigore è un carattere dell'epoca. GINZBURG 1989 ha mostrato un processo analogo studiando lo sviluppo della nozione di evidenza in storiografia. *Enargés*, che in Omero rinvia alla presenza visibile degli dèi, ed *enárgeia* erano associati all'esperienza diretta (p. 46). Come termine tecnico della storiografia antica, *enárgeia* aveva un significato apparentato con la retorica, in quanto esprimeva la capacità dello storico «di trasmettere la propria esperienza – diretta, di testimone, o indiretta – ai lettori, mettendo sotto i loro occhi una realtà invisibile. L'*enárgeia* era uno strumento adatto a comunicare l'*autopsía*, la veduta diretta, attraverso la forza dello stile» (46-7). Oltre alla vivacità si richiedeva inoltre l'*ékfrasis*, la descrizione accurata e completa dei particolari: «l'*ékfrasis* aveva come scopo l'*enárgeia*, il cui effetto era la verità. Narrazione storica, descrizione, vividezza e verità si implicavano» (p. 49). L'origine della trasformazione secentesca, per cui all'*enárgeia* si sostituisce l'evidenza, è individuata da GINZBURG, seguendo MOMIGLIANO, nell'opera degli antiquari che, reagendo a critiche scettiche contro gli storici antichi, affermarono il valore di fonte storica delle fonti non letterarie, come medaglie, monete, statue, etc. (pp. 49-50); e nella rivalutazione dell'annalistica rispetto alla storiografia letteraria, di cui si trova un'interessantissima testimonianza in un dialogo sulla storia del padovano Sperone Speroni, che sembra riassumere tesi contenute in un'opera perduta del suo maestro Pomponazzi (pp. 50 sgg.). Come mostrano gli *Annales ecclesiastici* del Baronio, a una concezione della storiografia apparentata con la retorica si viene sostituendo una concezione in cui l'effetto di verità viene ottenuto con la citazione della fonte originale che deve servire da prova (pp. 52 sgg.). Su questi temi cfr. BORGHERO 1983, pp. 17-8, dove cita MOMIGLIANO, e sgg.

⁵⁸ Cfr. GILSON 1925, p. 185 e SIRVEN 1928, p. 185. A proposito del passo del *Di-*

A me sembra che, al di là dell'uso critico che Descartes fa dell'evidenza, e del pericolo di arbitrio che da ciò scaturisce, la documentazione offerta dal Sirven sia indiscutibile. Si tratta dunque di cercare di precisare ulteriormente ciò che della logica aristotelico-scolastica resta nelle *Regulae*. A questo fine converrà citare le diverse accezioni del termine «dialettica», che veniva usato per indicare sia la logica nel suo complesso, compresa la teoria della dimostrazione scientifica contenuta negli *Analitici posteriori* di Aristotele, sia la sola parte derivata dai *Topici*, che trattava dell'argomentazione *ex probabilibus*⁵⁹, sia infine il com-

scorso sul metodo (AT VI 8 rr 18 sgg.), nel quale viene ripreso l'argomento scettico della Regola II (AT X 363), per sostenere che, essendovi in filosofia su ogni cosa opinioni diverse, esse sono tutte dubbie, GILSON ricorda la teoria scolastica della certezza decrescente delle scienze secondo la materia di cui si occupano, e cita un passo di s. Tommaso che spiega che la matematica è più facile e più certa della scienza naturale e della scienza teologica e metafisica, e ancor più delle scienze operative: la considerazione naturale, infatti, occupandosi della materia, è resa più difficile dalla presenza della molteplicità (materia, forma, disposizioni materiali e proprietà che conseguono alla forma nella materia), e del movimento; e le sue dimostrazioni sono rese meno ferme dal fatto che si occupa di cose che avvengono per lo più in un certo modo, ma possono talvolta avvenire in modo diverso; le scienze operative, poi, come la medicina, l'alchimia e la morale, a queste fonti di incertezza aggiungono il fatto di occuparsi di cose singolari (cfr. *In Boetium de Trinitate*, VI, 1, cit. in GILSON 1925, p. 138). Contro Descartes, MARION 1981 rivendica la validità del «probabile» scolastico in quanto espressione della contingenza della realtà fisica (pp. 37 sgg.): con l'abolizione dell'estraneità tra discorso matematico e fisica sparirebbe l'istanza della cosa stessa (p. 41). A me sembra che la certezza della scienza matematica della natura non possa essere confusa con il determinismo, cui non può essere ridotta. Vi è un discorso certo anche di ciò che non è necessitato deterministicamente, come dimostra il fatto che a partire da Pascal il problema della probabilità ha cominciato a essere riformulato matematicamente e filosoficamente, secondo un processo di separazione tra verosimiglianza e probabilità che trovò la sua codificazione in Kant, che collegò la prima alla dialettica e attribuì la seconda alla parte analitica della logica (cfr. CAPOZZI 1987, pp. 101-4).

⁵⁹ Il «probabile» scolastico traduce l'*éndoxon* aristotelico. In Aristotele «sillogismo scientifico e sillogismo dialettico differiscono per quella che i commentatori greci chiamano la materia [...] delle premesse. Il primo conclude da premesse vere e primitive [...] o la cui conoscenza trae origine da premesse vere e primitive [...] Il secondo invece da premesse endossali [...] Ma i modi corrispondenti alle due materie, cioè vero e endossale, non sono in antitesi fra loro (come il vero al falso e l'endossale all'a-

plesso delle discipline che trattavano i loro oggetti secondo quest'ultimo metodo. A questo molteplice uso del termine contribuivano motivi di ordine culturale generale, come la centralità della discussione nella produzione e trasmissione del sapere, che voleva essere una continuazione della centralità di essa nella filosofia antica, dove nello stesso Aristotele il processo scientifico sembra dover essere ricondotto a una forma di discussione, il dialogo didattico tra maestro e discepolo⁶⁰. Connessa con quest'origine, e rafforzata dall'assimilazione di tendenze umanistiche⁶¹, all'uso molteplice del termine «dialettica» contribuiva pure l'insistenza sul carattere discorsivo della logica, definita come *ars disserendi*, l'arte di «manifestare con il discorso una cosa ignota a partire da ciò che è noto»⁶². E vi era poi anche una precisa concezione epistemologica che ancora una volta possiamo leggere nei *Conimbrici*

dossale). Una premessa può essere vera e endossale o falsa ma endossale [...] Endossali sono [...] gli enunciati o le credenze che “hanno fama” di essere veri o in virtù del consenso unanime o maggioritario di cui godono, o per la fama di sapienti che hanno i loro patrocinatori» (CAVINI 1989, pp. 17-8).

⁶⁰ Per Aristotele cfr. *Top.* VIII, V 159a25 sgg., e XI 161a24-26; *SE* II 165a38-b8. «Aristotele a più riprese distingue almeno due forme» di discussione dialettica: «da un lato, l'esercitazione teorica in cui sono in gioco le credenze generiche o impersonali, gli *éndoxa* o *ádoxa* in senso assoluto; dall'altro il mettere alla prova le credenze proprie dell'interlocutore» (CAVINI 1989, p. 20). Per il dialogo didattico, cfr. la tesi di BARNES 1975: «la teoria della dimostrazione è una formalizzazione della conversazione didattica, proprio come la sillogistica in generale è una formalizzazione dell'argomentare nella conversazione in generale» (p. 82), e cfr. anche VIANO 1974; GILSON 1925, pp. 135-6, ricorda che «la disputa era considerata nei Collegi dei Gesuiti come un vero metodo filosofico e come il criterio supremo della solidità delle opinioni», e riporta un passo della *Ratio Studiorum* del 1586 che esorta a ridare alla disputa la precedente importanza: gli uomini di lettere non possono farne a meno, «la filosofia e la teologia non si apprendono tanto ascoltando, ma discutendo. Nella discussione appare quanto si intende di ciò che si scrive e si insegna, e quanto siano solidi i pensieri privati, dal momento che ciò che sembra splendere nella propria cameretta si rivela spesso di poco valore nelle contese scolastiche, dove, premuti dall'avversario, siamo costretti a tendere tutti i nervi e caviamo fuori cose che all'ombra dello studio solitario non ci sarebbero mai venute in mente. Dalle cose dette dagli altri riceviamo luce per i nostri dubbi, indicazioni per escogitare qualche altra cosa, o sulle debolezze degli avversari».

⁶¹ Cfr. GARIN 1966, pp. 192 sgg.; RISSE 1964, pp. 378-9, 382 sgg.

⁶² *Conimbr.*, vol. I, p. 27; e cfr. SIRVEN 1928, pp. 183 sgg.

censes, i quali distinguevano il fine prossimo della dialettica, «che non differisce dalla funzione di quest'arte, che è di prescrivere la via e le norme del discorrere», dal suo fine ulteriore e mediato, che è «l'esecuzione stessa dell'opera del discorrere». E da questa distinzione ricavano la distinzione tra *dialectica docens* e *dialectica utens*, attribuendo, sul modello di ogni arte pratica metodicamente trattata, alla prima la 'dottrina', ossia «la norma con la quale l'arte prescrive il modo di fare l'opera», alla seconda l'«uso», cioè «l'esecuzione stessa dell'opera» (*ibid.*, p. 28). Quanto a quest'ultimo, dopo aver ricordato che esso si rileva sia *in materia necessaria* che *in materia probabili*, i *Conimbricenses* affermavano come verità da tutti condivisa che «l'uso del discorrere *ex necessarijs* appartiene alla scienza alla quale appartiene la materia di cui si discorre», e questo perché sono propri di ogni scienza principi e conclusioni, di modo che «l'uso del discorrere in materia logica necessaria è proprio del logico, l'uso del discorrere in materia fisica necessaria del fisico», e così via (pp. 28-9). Per il discorrere *in materia probabili* invece, – malgrado l'obiezione che se esso non appartenesse alla scienza cui appartiene quella materia, quella scienza si ridurrebbe in minimi termini, come per esempio la scienza della natura nella quale si trovano ben poche dimostrazioni e definizioni essenziali⁶³ –, i *Conimbricenses* affermavano decisamente che «ogni uso del discorrere *ex probabilibus* appartiene alla dialettica» (p. 29), ossia che il dialettico discorre di qualsiasi cosa: e questo è il punto che spiega perché «dialettica» possa essere usato anche a designare tutto quanto il complesso delle discipline scolastiche.

Nella rigida concezione cartesiana della scientificità come evidenza e certezza vive l'eredità degli *Analitici* aristotelici, ossia quella che gli Scolastici consideravano la norma della trattazione scientifica – schematicamente la concezione espressa in *APo.* I 2, della scienza come sapere di ciò che non può essere diversamente da come è, sapere dimostrativo a partire da «premesse vere, prime, immediate, più note della conclusione, anteriori ad essa, e che siano cause di essa»⁶⁴. D'altra parte

⁶³ Descartes evidentemente aveva un obiettivo polemico preciso quando nella Regola II polemizzava contro i *literati* persuasi che le conoscenze perfette e indubitabili siano pochissime (AT X 362).

⁶⁴ 71b9-25. A questo proposito cfr. SIRVEN 1928, pp. 180 sgg., e HAMELIN 1921, pp. 59-60, i quali però sottovalutano le critiche delle *Regulae* alla teoria aristotelica della deduzione.

la centralità della discussione e del discorrere in generale nella concezione scolastica della logica, e il fatto che tutto ciò che non raggiungesse la necessità e dovesse esser trattato dalla «dialettica», ossia secondo il metodo disputativo erede dei *Topici*, fosse tuttavia accolto nell'ambito delle scienze, spiega come in Descartes troviamo anche una tendenza a ripudiare in qualche modo la logica in quanto tale come disputativa e non dimostrativa o inventiva (cfr. *Reg. X*: «Atqui ut adhuc evidentius appareat, illam disserendi artem nihil omnino conferre ad cognitionem veritatis», AT X 405-6), mentre alla discussione viene concessa soltanto la funzione pedagogica di un esercizio, essendole negata ogni validità scientifica (*Reg. II*, AT X 363-4, e nel *Discorso sul metodo* se ne trova conferma; cfr. AT VI 69). E chiarisce anche perché il rifiuto della Regola II, – «per hanc propositionem rejicimus illas omnes probabiles tantum cognitiones, nec nisi perfecte cognitae, et de quibus dubitari non potest, statuimus esse credendum» (AT X 362) –, sia rivolto a tutto il complesso del sapere scolastico.

Nel corso di questa critica, che mira a negare scientificità al procedimento dialettico, si affaccia nella Regola III una distinzione tra matematica e filosofia che mi sembra importante. La critica era stata avviata dalla II Regola utilizzando a questo fine un tradizionale argomento scettico, ricavato probabilmente da Montaigne⁶⁵: è pressoché impossibile trovare nelle scienze un problema sul quale gli uomini d'ingegno non siano stati in disaccordo – argomenta Descartes –, ma il disaccordo tra due indica che almeno uno si inganni e che nessuno dei due possieda la scienza, perché se fosse in possesso di una ragione certa ed evidente la potrebbe proporre all'altro e convincere il suo intelletto (AT X 363). La III Regola riprende quest'argomento, lo radicalizza rifiutando anche il criterio del consenso degli «Autori», e conclude riproponendo il citato problema classico dell'insegnamento e dell'apprendimento razionale e tracciando la distinzione di cui si diceva tra matematica e filosofia:

Ma se anche tutti [gli Autori] fossero d'accordo, la loro dottrina non sarebbe sufficiente, perché mai ad esempio diverremmo matematici se, pur avendo imparato a memoria tutte le dimostrazioni degli altri, non fossimo capaci di risolvere con l'ingegno qualsivoglia problema, o filosofi se avessimo letto tutti gli argomenti di Platone e Aristotele e non sapessimo portare un giudizio sta-

⁶⁵ CURLEY 1978, pp. 17-9.

bile sulle cose proposte: così infatti mostreremmo di aver appreso non scienze ma storie (AT X 367).

Non mi soffermerò sul pur decisivo accenno alla storia – per il quale rimando al già citato Borghero –, e alla soluzione di tutti i problemi, che esprime un’adesione alla concezione euristica della matematica diffusasi con la ripresa dell’analisi geometrica greca nel Cinquecento; e neppure prenderò in esame il rapporto del metodo cartesiano con la concezione analitica della geometria e dell’aritmetica, la riflessione sulla quale è alla base della ridefinizione della nozione stessa di problema nelle *Regulae*⁶⁶. Mi limiterò a sottolineare la nozione di filosofia⁶⁷ che, al di là della polemica, emerge attraverso la distinzione tra matematica e filosofia enunciata in questa pagina, che all’una attribuisce la soluzione dei problemi e all’altra la stabilità del giudizio. Questo collegamento tra stabilità del giudizio e filosofia ci rimanda alla Regola I, che finalizza gli studi alla formulazione di giudizi solidi e veri, e individua la «retta via della ricerca della verità» nell’anteporre nello studio il fine generale della saggezza a fini particolari (AT X 359-60). Si delinea così a fondamento delle *Regulae* quel significato della filosofia come *Studium sapientiae* o *bonae mentis*, esplicitamente evocato a proposito della saggezza degli antichi nella Regola IV (AT X 375-6), che troviamo documentato lungo tutto l’arco del pensiero cartesiano, dagli anni giovanili alla prefazione del 1647 alla traduzione francese dei *Principia philosophiae*, coerentemente con il quale la Regola I finalizza l’unità

⁶⁶ Per la concezione «secondo cui la matematica è nel suo complesso più un insieme di problemi che un insieme di teoremi, e la tradizione matematica un insieme di teoremi utile a risolvere problemi», cfr. CIFOLETTI 1991, pp. 48-9, nel quale si sostiene che nelle *Regulae* «il problema scientifico nella sua forma generale viene visto come un’equazione e ne acquisisce la struttura» (p. 43). L’algebra non fornirebbe soltanto uno strumento di soluzione dei problemi, ma si sostituirebbe alla logica aristotelica, «permettendo di formulare problemi in ogni scienza» (p. 58). Erede dell’algebra cinquecentesca e di quella a lui contemporanea, nelle *Regulae* Descartes percorrerebbe a ritroso il cammino che lo aveva portato a conferire un significato filosofico generale all’idea di equazione: «l’identificazione tra *quaestio* e *aequatio*, presentata da Descartes come un punto di arrivo, è invece il punto di partenza» (p. 78). Per ENGFER 1982 invece è necessario studiare il comporsi di modelli matematici diversi a determinare la concezione analitica che Descartes ha della scienza (cfr. pp. 22 sgg., 68 sgg.).

⁶⁷ Per il concetto di filosofia in Descartes cfr. GILSON 1925, p. 275.

delle scienze alla ricerca della verità. La filosofia è dunque legata all'universalità della saggezza, che comprende in sé tutte le scienze, attraverso la finalità della verità: ce lo conferma il motivo addotto alla fine della Regola X per la proposta di espellere la dialettica – la logica scolastica nel suo complesso, qui –, dalla filosofia e passarla alla retorica: «la dialettica ordinaria è del tutto inutile a coloro che desiderano indagare la verità delle cose, mentre può soltanto giovare ad esporre più facilmente agli altri le ragioni già conosciute: essa pertanto deve esser trasferita dalla filosofia alla retorica» (AT X 406).

Purtroppo non rientra nei limiti del presente lavoro un approfondimento della nozione della verità, che pur sarebbe necessario per un'interpretazione filosofica delle *Regulae*, come del resto appariva dalla citata tesi del Cassirer che attribuiva a Descartes una concezione idealista della verità, espressione dell'ideale produttivo e costruttivo della nuova logica⁶⁸. Mi limiterò pertanto ad accennare a un punto soltanto, che è uno sviluppo delle cose dette. I tratti dell'idealismo scientifico sono certo manifesti nelle *Regulae* se guardiamo alla questione della Regola VIII, di «esaminare tutte le verità per la cui conoscenza sia sufficiente la ragione umana», notoriamente troviamo la netta affermazione che il termine primo per rispondere a tale questione è l'intelletto, dal momento che da «esso dipende la conoscenza di tutte le altre cose, e non viceversa» (AT X 395). Con la conseguenza che la Regola XII, delineando la risposta, traccia una teoria delle facoltà conoscitive e una teoria degli oggetti dell'intelletto, dalle quali poi poter ricavare ulteriori regole di metodo. A queste dottrine però le *Regulae* accompagnano una significativa ricerca di come l'intelletto, a partire da una riflessione sui modi dell'astrazione intellettuale, possa formulare giudizi che corrispondano alla realtà delle cose. Ne fa fede la stessa

⁶⁸ CASSIRER 1937a, pp. 162-6. MARION 1981, p. 183, cita la frase di HEIDEGGER 1961, secondo la quale «il 'metodo' non deve essere compreso 'metodologicamente' come modo della ricerca [...] ma metafisicamente come cammino verso una determinazione essenziale della verità che possa fondarsi esclusivamente sul potere dell'uomo» (vol. II, p. 133), e sostiene che le *Regulae* da un lato mirano a definire l'essenza della verità come evidenza e certezza, mentre dall'altro dissimulano come semplice epistemologia questo compito metafisico (cfr. MARION 1977, pp. 86-7). Persino l'incertezza del titolo, che nell'edizione del 1701 riporta solo *Regulae ad directionem ingenii*, mentre nelle altre tradizioni aggiunge «alla ricerca della verità», allude secondo MARION 1981, pp. 14-5, alla dissimulazione della dimensione fondamentale del trattato cartesiano.

Regola XII che pone una distinzione tra «le cose singole in ordine alla nostra conoscenza e le cose singole in quanto di esse parliamo come esistono in realtà» (AT X 418 sgg.), che lungi dal significare un abbandono di quest'ultima considerazione, è in funzione di una sistematica correlazione tra le due considerazioni. Come cercherò di mostrare in un prossimo lavoro, nella XII Regola (pp. 418 sgg.) e nella XIV, nella quale si invoca l'immaginazione a tal fine⁶⁹, vi è un tentativo di mettere in relazione gli oggetti dell'intelletto con le cose, in quanto l'intelletto sperimenta il vincolo, posto dall'essere delle cose, nelle congiunzioni necessarie tra le nozioni: una necessità che l'intelletto coglie riflettendo sui propri atti che risulterebbero meno distinti se giudicasse quelle nozioni separate *revera* e tentasse di concepirle così separate. Queste pagine della Regola XII e della XIV costituiscono pertanto una prima formulazione della dottrina cartesiana matura che ci si deve servire delle percezioni distinte dell'intelletto per giudicare con verità delle cose, come la si può trovare riassunta, tra i mille luoghi dove viene ripetuta, nella lettera a Gibieuf del 19 gennaio 1642 (AT III 474 sgg.), o nella lettera a *** del 1645 o 1646, nella quale Descartes afferma anche: «Niente mi sembra generare più difficoltà in questa materia [la teoria delle distinzioni] del fatto che non distinguiamo abbastanza le cose esistenti fuori del nostro pensiero dalle idee delle cose, che sono nel nostro pensiero» (AT IV 349-50)⁷⁰.

⁶⁹ AT X 442 sgg.; cfr. SCRIBANO 1988, pp. 208 sgg.

⁷⁰ LANDUCCI 1980 propone un'avvincente ricostruzione delle vicissitudini (e delle discussioni degli interpreti), cui va incontro il principio che il giudizio si attenga rigorosamente alle necessità percepite dall'intelletto, una volta introdotta la tesi della libera creazione divina delle cosiddette verità eterne: dal continuare esso a valere legittimamente per l'intelletto umano finito, malgrado l'asserita contingenza di ogni necessità intellettuale (cfr. specialmente le pp. 139 sgg. e 167), all'instaurarsi di un doppio livello di verità, nell'uno dei quali lo stesso principio di non contraddizione risulta liberamente creato, mentre nell'altro esso si applica a Dio stesso in modo assoluto (pp. 145 sgg.). Degna di nota è la fondazione ontologica che la necessità delle verità matematiche riceve in questo contesto, nel quale risulta problematico, se non pensare coerentemente, almeno argomentare contro gli obiettanti che siffatte verità, pur essendo interamente alla portata dell'intelletto umano, siano al tempo stesso «qualcosa su cui il nostro spirito non ha dominio alcuno; non potendo affatto manipolarle a suo piacimento, anzi esse gli si impongono, lo voglia o no» (p. 154). Tenendo ben ferme, di fonte alle oscillazioni degli studiosi del nostro secolo, le dichiarazioni di Descartes

La distinzione tra matematica e filosofia mi sembra confermata nella pagina della seconda parte del Regola IV⁷¹ che contiene la seconda delle dichiarazioni innatiste di questa Regola, nella quale i «semi di verità immessi dalla natura negli ingegni umani» sono invocati a giustificare la superiore saggezza degli Antichi, che si estendeva alla morale, alla filosofia, e alla conoscenza di una matematica superiore a quella ordinaria (AT X 376): che vi sia distinzione mi sembra dimostrato dalle righe che precedono, nelle quali Descartes riferisce di essersi chiesto come mai «i primi inventori della filosofia non volessero ammettere allo *studium sapientiae* nessuno che fosse inesperto di matematica, come se questa disciplina fosse apparsa la più facile di tutte e massimamente necessaria a erudire gli ingegni e a prepararli ad acquisire altre e maggiori scienze», e di aver congetturato «che essi conoscessero una matematica molto diversa da quella comune della nostra epoca» (pp. 375-6). In questo passo la matematica degli Antichi, pur diversa e superiore rispetto a quella comune, è manifestamente distinta dalle «scienze maggiori», di cui deve costituire una preparazione. La filosofia, come *studium sapientiae*, mi sembra invece comprendere in sé lo studio delle scienze maggiori, e ammettere la matematica solo in quanto essa è necessaria a preparare gli ingegni all'acquisizione di quelle. Lo conferma il fatto che alla fine della Regola Descartes afferma che, dopo essersi intensamente dedicato alla matematica universale – la disciplina erede della superiore matematica degli Antichi –, egli «ritiene di poter trattare con non prematura diligenza scienze un poco più alte»⁷².

Alla questione dei controversi rapporti tra matematica universale,

circa il legame della teoria della creazione delle verità eterne con il resto del suo pensiero, e in particolare con la fisica (pp. 155 sgg.), LANDUCCI affaccia «l'ipotesi che tale teoria fosse originariamente pensata da Descartes anche come fondazione dell'innatismo [...] o meglio che questo sia il terreno problematico donde essa venne fuori» (pp. 164 sgg.), intendendo che essa venga a sostituire quel platonismo delle *Regulae*, la cui funzione epistemologica studio in questo lavoro.

⁷¹ AT X 375-6. Per la probabile composizione della seconda parte della Regola IV, precoce e precedente alla prima parte, cfr. SCHUSTER 1980, pp. 41 sgg., 46-7, e note (pp. 80 sgg.).

⁷² AT X 379. Che la *mathesis universalis* sia una disciplina solo matematica è confermato nella Regola VIII dall'uso del termine *mathesis* per indicare la matematica di contro alla fisica cui appartiene la determinazione della proporzione tra gli angoli di rifrazione e quelli di incidenza (cfr. AT X 394).

altre scienze e filosofia, si accompagna, come è ben noto⁷³, quella del rapporto delle suddette discipline con il metodo, ovvero con la famosa disciplina di cui la prima parte della Regola IV dice che è affatto diversa dalla matematica ordinaria, che figure e numeri ne sono piuttosto cortecchia che parti, e che deve «contenere i primi rudimenti della ragione umana e si deve estendere a far scaturire verità da qualsiasi soggetto; e, per parlare apertamente – dichiara Descartes –, sono persuaso che essa sia superiore ad ogni altra conoscenza a noi tramandata con mezzi umani, in quanto fonte di tutte le altre» (AT X 374).

L'eccellenza, la finalizzazione a ogni verità, l'esser fonte delle altre conoscenze indicano che la disciplina metodologica appartiene in sommo grado alla filosofia e che, come è stato notato, per quei caratteri essa tende almeno in parte a occupare il posto tradizionale della metafisica⁷⁴, pur non essendo una metafisica, ma piuttosto una teoria logica, una metodologia, una teoria della conoscenza. Infatti, se l'intento di una fondazione metafisica delle scienze al modo del Descartes maturo non compare nelle *Regulae*, la disciplina metodologica sembra aspirare alla funzione di una fondazione gnoseologica del sapere in pagine come questa della Regola IV, o quelle dell'VIII dove viene discusso a più riprese il progetto di indagare «cosa sia la conoscenza umana e fin dove si estenda. Questione [...] nella cui investigazione sono contenuti i veri strumenti del sapere e tutto il metodo» (cfr. AT X 395-400). Altre volte tuttavia la trattazione sembra restare nei limiti tradizionali della teoria logica⁷⁵, e rimandare a una disciplina ulteriore per la fondazione, come all'inizio dell'indagine psicofisiologica e di teoria della conoscenza della Regola XII: «Desidererei esporre qui cosa sia la mente dell'uomo, che cosa il corpo, in che modo questo sia informato da quella [...] Ma manca lo spazio per contenere tutto ciò che si dovrebbe premettere perché la verità di tutte queste cose fosse manifesta a tutti» (AT X 411-2).

⁷³ Si veda orientativamente la bibliografia in CRAPULLI 1988. Utili osservazioni fa GARBER 1987, pp. 71-2.

⁷⁴ MARION 1981, pp. 179-90.

⁷⁵ Per questi limiti tradizionali, cfr. Toletto citato in RISSE 1964, p. 383: «Dialecticam recte intelligendi iure artem dixeris, non quod per dialecticam res ipsas sciamus aut cognoscamus [...] sed quod dialectica modum et methodum praebeat, quibus rectam rerum contemplationem consequamur». E cfr. il passo del commento tomista agli *Analitici posteriori* citato *supra*.

Nella prima parte della Regola IV la disciplina metodologica è detta diversa dalla matematica ordinaria in termini che appaiono simili al modo come nella seconda parte della stessa Regola la matematica universale si distingue da quella ordinaria⁷⁶. Questo autorizza a identificare la matematica universale con il metodo e a ritenere che ogni momento della conoscenza scientifica sia affetto dall'astrazione dall'oggetto particolare, che caratterizza la matematica universale?⁷⁷ Si può rispondere negativamente a queste domande se nella valutazione dell'ovvia parentela tra metodo e matematica si tenga conto di quanto ho accennato discutendo degli esempi di intuizione della Regola III, ossia che l'aritmetica e la geometria sono prese a modello nelle Regole II e III per una conoscenza dell'oggetto delle altre scienze che metta capo a principi, ovvero a concetti facili, distinti e non dubbi, non in quanto il loro oggetto sia costituito da proprietà astratte dal loro soggetto, ma proprio per il contrario. È un punto questo che non può essere sviluppato qui. Nella speranza di poterlo fare in seguito, alle cose accennate sopra voglio soltanto aggiungere che, oltre a mirare a presentare l'algebra come arte analitica e universale, alcune delle seve-

⁷⁶ MARION 1977, pp. 144-7.

⁷⁷ Cfr. l'interpretazione di MARION 1981, pp. 60-9, che tende a identificare saggezza, filosofia, metodo, matematica universale, scienze, in una presunta operazione di sostituzione, da parte di Descartes, della metafisica con la matematica universale, assicurando a questa un'universalità che nasca dall'astrarre radicalmente dalla natura concreta delle cose. Anche COURTINE 1990, pp. 487 sgg., identifica saggezza, metodo, matematica universale, mostrandosi sensibile al fascino dell'interpretazione idealistica delle *Regulae*, nonché al rifiuto della conservazione di essa che sembra ispirare la lettura sintomale che dell'opera cartesiana fa MARION. Con MARION, e contro WEBER, COURTINE non considera la *mathesis universalis* una disciplina (soltanto) matematica, ma a differenza di MARION, piuttosto che un travestimento delle operazioni costitutive dell'*ego*, – sfigurata eredità della metafisica classica e medievale –, vede in essa una vera e propria versione cartesiana della moderna *methaphysica generalis*: infatti «è perché sono primariamente e ontologicamente rapportate alla *Mathesis* che tutte le cose si lasciano ordinare in serie [...] Alla radice della disposizione vi sarebbe la posizione dell'ordine, nel senso dell'ordine imperativamente dato che precede, in quanto determinazione ontologica, tutte le proprietà matematiche dell'ordine e della misura» (pp. 490-1). Coerentemente COURTINE situa Descartes nella linea di sviluppo della distinzione tra l'ontologia e la considerazione del divino ridotta al rango di metafisica speciale, la cui origine egli rintraccia in Suárez.

re critiche della Regola IV contro la pratica ordinaria dell'aritmetica e della geometria – che queste scienze coltivate per se stesse e non come via ad altre scienze si isteriliscono in problemi senza importanza (AT X 373, 375) –, si precisano nell'osservazione che «niente è più vano che occuparsi di nudi numeri e di figure immaginarie così che sembriamo volerci accontentare della conoscenza di siffatte sciocchezze» (p. 375 rr 13-6), ossia nell'osservazione che l'errore sta nell'occuparsi di enti matematici astratti⁷⁸. E finalmente nella Regola XIV, nelle pagine dedicate a emendare i «numerosi principi obliqui e mal concepiti che oscurano l'aritmetica e la geometria» (AT X 442), l'occuparsi vanamente di enti matematici astratti viene ricondotto all'errore di concepire numeri e figure distinti dalla cosa numerata e figurata,

come fanno quelli che attribuiscono ai numeri strani misteri e autentiche sciocchezze, ai quali certo non presterebbero tanta fede, se non concepissero il numero distinto dalle cose numerate. Parimenti, se tratteremo di una figura crederemo di trattare di un soggetto esteso concepito solo in ragione del suo essere figurato (pp. 445-6).

Da queste osservazioni si ricava che l'astrazione, per la quale la matematica universale considera «ordine e misura svincolati da ogni materia speciale» (p. 378), ha una funzionalità scientifica per la soluzione algebrica dei problemi, ma è provvisoria e non deve portare alla scorretta concettualizzazione di una proprietà ipostatizzata. Se ne deduce che la parte del metodo che insegna l'uso dell'intuizione in vista dello stabilire principi veri, esige una teoria del concetto che implica la concretezza dell'oggetto e che pertanto la disciplina metodologica di cui parla la prima parte della Regola IV, dovendo comprendere sia la dottrina dell'intuizione che quella della deduzione, non possa essere identificata con la matematica universale della seconda parte della stessa Regola che appartiene alle ricerche condotte in vista dell'uso della deduzione nella ricerca della verità.

La parentela pertanto non giustifica l'identificazione. Credo che il riferimento alla logica scolastica, e in particolare alla citata distinzione tra *dialectica docens* e *dialectica utens*, possa gettar luce sul rapporto del metodo con le altre discipline. Un indizio in tal senso è costituito dalla presenza del termine «uso» all'inizio delle citate pagine della

⁷⁸ Cfr. la nota di COSTABEL in MARION 1977, p. 147.

Regola XIV, dove si dice che «l'uso delle regole», esposte da Descartes per l'apprendimento dell'aritmetica e della geometria, non solo è sufficiente a questo apprendimento, ma è anche molto più facile che in ogni altro genere di problemi; e – aggiunge l'autore – «l'utilità di esso è tanto grande per conseguire una saggezza più alta, che io non ho timore di dire che questa parte del nostro metodo non sia stata inventata per i problemi matematici, ma piuttosto che questi debbano essere appresi quasi soltanto per coltivare quello» (AT X 442). Qui la tesi che la matematica è deputata a preparare a una «più alta saggezza» viene utilizzata per distinguere la matematica dal metodo, e per porre il metodo dalla parte della saggezza e affermare che la matematica è propedeutica a esso.

La peculiarità di questa pagina sta nella distinzione iniziale tra l'esposizione delle regole e l'uso delle stesse, che sembra un'eredità della teoria che abbiamo letto nei *Conimbricenses* secondo la quale in una scienza pratica si deve distinguere tra dottrina, che è «quel dettato o norma che prescrive il modo di fare l'opera», e uso, che è «l'esecuzione stessa dell'opera». Ora, secondo questa teoria scolastica – lo si ricorderà –, la parte dottrinale della dialettica, la *dialectica docens*, è separata dalle altre scienze, mentre l'uso di essa, in materia necessaria, la *dialectica utens*, appartiene alla scienza cui appartiene la materia di cui si tratta. Alla luce di questa teoria scolastica è possibile rileggere la prima parte della Regola IV. Il metodo è identico alle scienze particolari in quanto si intenda l'uso del metodo: e in questo senso Descartes dice che l'analisi geometrica degli Antichi e l'algebra dei Moderni «non sono niente altro che frutti spontanei dei principi innati di questo metodo», e poi afferma esplicitamente che ha intrapreso la composizione delle *Regulae* per coltivare con somma cura i principi innati del metodo – i semi –, in scienze in cui gli oggetti siano meno semplici di quelli matematici, affinché vi pervengano a perfetta maturazione (AT X 373). Ma, accanto a quest'uso identico alle scienze stesse, vi è l'esposizione separata del metodo come disciplina normativa autonoma fornita di quei caratteri di eccellenza che abbiamo ricordato:

Et quamvis multa de figuris et numeris hic sim dicturus, quoniam ex nullis aliis disciplinis tam evidentia nec tam certa peti possunt exempla, quicumque tamen attente respexerit ad meum sensum, facile percipiet me nihil minus quam de vulgari Mathematica hic cogitare, sed quamdam aliam me exponere disciplinam, cujus integumentum sint, potius quam partes. Haec enim prima rationis humanae rudimenta continere [...] debet (AT X 374).

Bibliografia

ADAM & TANNERY 1974-88: *Œuvres de Descartes*, éd. par C. Adam et P. Tannery, Paris 1974-88

BARNES 1975: W. BARNES, *Aristotle's Theory of Demonstration*, in *Articles on Aristotle*, vol. I, *Science*, ed. by J. Barnes, M. Schofield & R. Sorabji, London 1975, pp. 65-87

BECK 1952: L.J. BECK, *The Method of Descartes. A Study of the Regulae*, Oxford 1952 (1964²)

BORGHERO 1983: C. BORGHERO, *La certezza e la storia. Cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica*, Milano 1983

BRUNSCHVICG 1951: L. BRUNSCHVICG, *Écrits philosophiques*, Paris 1951

CANZIANI 1980: G. CANZIANI, *Filosofia e scienza nella morale di Descartes*, Firenze 1980

CAPOZZI 1987: M. CAPOZZI, *Kant on Logic, Language and Thought*, in *Speculative Grammar, Universal Grammar, and Philosophical Analysis of Language*, a cura di D. Buzzetti e M. Ferriani, Amsterdam 1987

CASSIRER 1937a: E. CASSIRER, *Descartes' Wahrheitsbegriff*, «Theoria», 3, 1937, pp. 161-87; (trad. it. in *Dall'umanesimo all'illuminismo*, Firenze 1967, pp. 247-66)

CASSIRER 1937b: E. CASSIRER, *Descartes et l'idée de l'unité de la science*, «Revue de Synthèse», 14/1, pp. 7-28 (trad. it. in *Dall'umanesimo all'illuminismo*, Firenze 1967, pp. 221-45)

CATHALA & SPIAZZI 1950: S.T. AQUINATIS *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, a cura di M.R. Cathala e R.M. Spiazzi, Torino-Roma 1950 (1971²)

CAVAILLÉ 1989: J.-P. CAVAILLÉ, *Notes et Documents sur le «Descartes de Lévy-Bruhl»*, «Revue philosophique», 4, 1989, pp. 453-77

CAVINI 1989: W. CAVINI, *Modalità dialettiche nei «Topici» di Aristotele*, in *Atti del Convegno Internazionale di Storia della Logica* (5-8 dicembre 1987), a cura di G. Corsi, C. Mangione e M. Mugnai, Bologna 1989, pp. 15-46

CIFOLETTI 1991: G. CIFOLETTI, «*Quaestio sive Aequatio*»: la nozione di problema proposta nelle «*Regulae*» di Cartesio, in *Da Democrito a Collingwood. Studi di storia della filosofia*, Firenze 1991, pp. 43-79

COMMISSIO LEONINA 1989: S.T. DE AQUINO *Expositio libri posteriorum*, Roma, éd. par Commissio leonina, Paris 1989

COSENZA 1984: P. COSENZA, *Sillogismo e concatenazione nelle «Regulae» di Descartes*, Napoli 1984

COSENZA 1987: P. COSENZA, *Logica formale e antiformalismo. Da Aristotele a Descartes*, Napoli 1987

COURTINE 1990: J.-F. COURTINE, *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris 1990

CRAPULLI 1966: R. DESCARTES, *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la verité*, éd. par G. Crapulli, L'Aia 1966

CRAPULLI 1988: G. CRAPULLI, *Introduzione a Descartes*, Bari 1988

CURLEY 1978: E.M. CURLEY, *Descartes against the Skeptics*, Cambridge (Massachusetts) 1978

DEAR 1988: P. DEAR, *Mersenne and the Learning of the Schools*, Ithaca-London 1988

D'ONOFRIO 1986: *Fons scientiae. La dialettica nell'Occidente tardoantico*, Napoli 1986

ENGFER 1982: H.J. ENGFER, *Die Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluss mathematischer Methodenmodelle im 17. und frühen 18. Jahrhundert*, Stuttgart 1982

FERRARI 1987: M. FERRARI, *Descartes e la scuola di Marburgo*, «Rivista di filosofia», 78/1, 1987, pp. 61-8

FREDE 1983: M. FREDE, *Stoics and Skeptics on Clear and Distinct Impressions*, in *The Skeptical Tradition*, ed. by M. Burnyeat, Berkeley-Los Angeles 1983, pp. 65-93

FRIEDRICH 1949: H. FRIEDRICH, *Montaigne*, Paris 1949

FUMAROLI 1980: M. FUMAROLI, *L'âge de l'éloquence*, Genève 1980

GARBER 1978: D. GARBER, *Science and Certainty in Descartes*, in *Descartes, Critical and Interpretive Essays*, ed. by M. Hooker, Baltimore-London 1978, pp. 114-51

GARBER 1987: D. GARBER, *Descartes et la Méthode en 1637*, in *Descartes et sa méthode*, Paris 1987, pp. 65-87

GARIN 1966: E. GARIN, *L'educazione in Europa*, Bari 1966

GARNIRON & JAESCHKE 1986: G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 4: Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit*, hrsg. von P. Garniron, W. Jaeschke, Hamburg 1986

GILSON 1913: É. GILSON, *Index scolastico-cartésien*, Paris 1913 (1979²)

GILSON 1925: R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, éd. par É. Gilson, Paris 1925

GILSON 1930: É. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris 1930

GINZBURG 1989: C. GINZBURG, *Montrer et citer. La vérité de l'histoire*, «Débat», 56, 1989, pp. 43-54

GRABER 1987: D. GRABER, *Descartes et la Méthode en 1637*, in *Le Discours et sa méthode*, Paris 1987, pp. 65-87

HAMELIN 1921: O. HAMELIN, *Le système de Descartes*, Paris 1921

HEIDEGGER 1961: M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, voll. I-II, Pfullingen 1961

JOLLEY 1990: N. JOLLEY, *The Light of the Soul. Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes*, Oxford 1990

KENNY 1987: A.J.P. KENNY, *Descartes: a Study of his Philosophy*, New York-London 1987 (1968¹)

LANDUCCI 1980: S. LANDUCCI, *La creazione delle verità eterne in Descartes*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», 10/1, 1980, pp. 233-81

LANDUCCI 1986: S. LANDUCCI, *La teodicea nell'età cristiana*, Napoli 1986

LAPORTE 1950: J. LAPORTE, *Le rationalisme de Descartes*, Paris 1950

LARMOR 1987: C. LARMOR, *L'explication scientifique*, in *Le Discours et sa méthode*, Paris 1987, pp. 109-28

LOEB 1990: L. LOEB, *The priority of Reason in Descartes*, «The Philosophical Review», 99/1, 1990, pp. 3-43

MARION 1977: R. DESCARTES, *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, trad. et notes par J.-L. Marion, avec des notes mathématiques de P. Costabel, Paris 1977

MARION 1981: J.-L. MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris 1981 (1975²)

MARTINET 1974: M. MARTINET, *Science et hypothèses chez Descartes*, «Archives Internationales d'Histoire des Sciences», 24/95, 1974, pp. 319-39

MAESSCHALCK 1990: M. MAESSCHALCK, *La fondation de l'autonomie chez Descartes, Lecture entre Brunschvicg et Derrida*, «Revue philosophique de Louvain», 77, 1990, pp. 25-47

MESSERI 1984: M. MESSERI, *Il corpo singolo nella teoria fisica della materia di Spinoza ed in quella di Descartes*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», s. III, 14/2, 1984, pp. 771-95

MESSERI 1991: M. MESSERI, *Il 'circolo' e le ragioni di Cartesio*, «Giornale critico della filosofia italiana», 70/2, 1991, pp. 195-230

MIGNUCCI 1975: M. MIGNUCCI, *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele*, Padova 1975

MONTAIGNE 1969 = M. DE MONTAIGNE, *Essais*, voll. I-III, Paris 1969 (trad. it. Saggi, a cura di F. Garavini, Milano 1982)

RADETTI 1932: G. RADETTI, *Il razionalismo critico di Leon Brunschvicg*, «Giornale critico della filosofia italiana», 13/2, 1932, pp. 117-35

RISSE 1963: W. RISSE, *Zur Vorgeschichte der cartesischen Methodenlehre*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 46, 1963, pp. 269-91

RISSE 1964: W. RISSE, *Die Logik der Neuzeit*, Stuttgart 1964

RISSE 1976: *Commentarii Collegii Conimbricensis e S.J., In universam dialecticam Aristotelis*, Nachdr. der Ausg. Köln 1607, mit einem Vorwort von W. Risse, voll. I-II, Hildesheim-New York 1976

RODIS-LEWIS 1977: G. RODIS-LEWIS, *L'arrière-plan platonicien du débat sur les idées: de Descartes à Leibniz*, in *Permanence de la philosophie. Mélanges offerts à Joseph Moreau*, Neuchâtel 1977, pp. 221-40

RODIS-LEWIS 1988: G. RODIS-LEWIS, *Le dualisme platonisant au début du XVII siècle et la révolution cartésienne*, «Rivista di storia della filosofia», 43, 1988, pp. 677-96

SCHMALTZ 1991: T.M. SCHMALTZ, *Platonism and Descartes' View of Immutable Essences*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 73/2, 1991, pp. 129-70

SCHUSTER 1980: J.A. SCHUSTER, *Descartes' «mathesis universalis»; 1619-1628*, in *Descartes, Philosophy, Mathematics and Physics*, ed. by S. Gaukroger, Brighton 1980, pp. 41-96

SCRIBANO 1988: M.E. SCRIBANO, *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*, Milano 1988

SIRVEN 1928: J. SIRVEN, *Les années d'apprentissage de Descartes (1596-1628)*, Paris 1928

SPRINGMEYER et al. 1973: R. DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenti / Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft*, hrsg. von H. Springmeyer, L. Gäbe und H.G. Zekl, Hamburg 1973

VAN DE PITTE 1985: F.P. VAN DE PITTE, *Descartes' Innate Ideas*, «Kant-Studien», 76, 1985, pp. 363-84

VIANO 1974: C.A. VIANO, *Problemi e interpretazioni nella storia della logica antica*, in *Atti del Convegno di storia della logica* (Parma, 8-10 ottobre 1972), Padova 1974, pp. 25-36

YOLTON 1981: J. YOLTON, *Perceptual Cognition with Descartes*, «Studia Cartesiana», 2, 1981, pp. 63-83

WILSON 1982: M.D. WILSON, *Descartes*, London 1982 (1978¹).

Enseigner et apprendre chez Descartes : la connaissance des principes dans les *Regulae ad directionem ingenii* et la *Recherche de la vérité*

Je propose dans cet article une comparaison entre les *Regulae*, auxquelles Descartes n'aurait, semble-t-il, plus travaillé après 1628, et la *Recherche*, dialogue resté lui aussi inédit et inachevé¹. J'espère par cette comparaison confirmer² que si les premières Règles touchent à l'idée d'enseigner et d'apprendre, à la *doctrina* et à la *disciplina*, il ne s'agit pas d'un intérêt épisodique ; cela signifie au contraire que Descartes pense le problème de la science à partir du problème platonicien et aristotélicien d'enseigner et d'apprendre par la raison, ce qui, selon le fameux incipit des *Seconds analytiques* (I, 71a), exige « une connaissance préexistante ». Dans la *Recherche* en effet Descartes pense les sciences comme « jugements certains que nous appuyons sur quelque connaissance qui précède », qu'il invite comme Platon à chercher en soi-même. Cohérent avec cette position, il propose le *cogito* comme vérité première et conçoit les notions qu'il inclut – doute, pensée, existence – comme des éléments indéfinissables, connus par l'expérience que nous en faisons à l'intérieur de nous-mêmes, éléments dont nous ne pouvons avoir une connaissance explicite que dans un second temps, mais pour déclarer alors que cette première vérité en dépend. Bien que le *cogito* comme principe n'apparaisse pas dans les *Regulae*, la structure d'une connaissance implicite dans une première vérité, dont dépend cette vérité, constitue une suggestion pour interpréter le rapport entre l'intuition ou concept distinct – qui dans la Règle III

¹ De la *Recherche*, je proposerai plus loin une datation voisine de celle des *Regulae*. Sur la datation, la structure et la composition de ces dernières, voir les indications données par CRAPULLI 1988, p. 48 s. Je cite les *Œuvres* de Descartes (ADAM & TANNERY 1974-88), en utilisant les abréviations usuelles (« AT X 360, 1-5 » signifie *Œuvres*, vol. X, p. 360, lignes 1-5). Je cite les *Regulae ad directionem ingenii* de la même manière, mais en les lisant dans l'édition critique établie par CRAPULLI 1966.

² Cfr. GAJANO 1993.

s'exprime en jugements certains et évidents qui doivent servir de prémisses aux déductions scientifiques – et les natures simples qui sont aussi l'objet d'intuition d'après les Règles VI et XII. Les importantes analyses de la Règle XIV sur la forme de la proposition conduisent à affirmer que les natures, exprimées dans les énoncés par le prédicat, sont isolées *per abstractionem intellectus* de l'unité du concept en fonction du raisonnement scientifique qui procède par comparaison. Si l'entendement réfléchit sur ses actes d'abstraction, en les comparant à l'objet produit par l'imagination, il évite que l'abstraction ne débouche sur des hypostases, et il fonde le jugement sur le concept distinct, où les natures s'unissent à leur sujet³.

1. On sait que les premières Règles posent les conditions pour que nos jugements deviennent science, c'est-à-dire possèdent la rationalité spécifique qui en assure la solidité et la vérité et qui garantit la possibilité que « dans chacune des occasions de la vie l'entendement indique à la volonté quel parti choisir »⁴. La Règle II exprime cette qualité spécifique par des expressions telles que *certa et indubitata cognitio, cognitio certa et evidens, perfecte cognita et de quibus dubitari non potest* (p. 362) ; et parmi les sciences héritées elle ne la retrouve que dans l'arithmétique et la géométrie ; tandis que l'absence de ces caractères, qui expose au risque de l'erreur, est dénoncée très polémiquement dans le savoir traditionnel, particulièrement dans le savoir scolastique qui admet comme prémisses les avis autorisés (*probabilia*). Ce savoir resterait douteux et incertain parce qu'il viserait des objets trop difficiles pour qu'on puisse y distinguer le vrai du faux, alors que Descartes est convaincu que ce qui est connu parfaitement est facile et évident pour tous (AT X 362 s.). Il attribue l'erreur à la fausseté de l'expérience, non pas cependant au côté sensible de cette dernière, mais aux opérations intellectuelles qui la constituent, à savoir supposer et juger (AT X 364-5) : par suite, en prenant comme modèle l'arithmétique et la géométrie, il vise à établir les conditions d'exactitude des jugements de l'expérience, qui peuvent constituer les principes des sciences, conditions qui pour l'arithmétique et la géométrie consistent à considérer « un objet si pur et simple,

³ On est ici en présence d'une première élaboration de la doctrine de la maturité, développée dans les *Réponses aux Objections aux Méditations*. Pour une formulation accomplie de cette doctrine, voir à Gibieuf, 19 janvier 1642, AT III, 474-5.

⁴ AT X 359-61, trad. fr. MARION 1977.

qu'elles ne supposent absolument rien que l'expérience ait rendu incertain» (AT X 365). Ici «pur» – et j'espère le confirmer dans cet article – ne doit pas être compris comme abstrait de la matière mais comme dépourvu de toute chose étrangère ou d'un autre genre, au sens où la Règle VI parle de *naturae purae et simplices* (p. 383), que la XII définit ensuite comme *pure intellectuales, vel pure materiales, vel communes* (p. 419)⁵. De la même manière, «simple» doit être compris comme facile pour notre entendement parce qu'une ou plusieurs propriétés ont été isolées des autres de façon à définir leur sujet et à constituer une prémisses pour la découverte des autres propriétés⁶.

⁵ A propos de la pureté de la figure, voir les analyses ponctuelles de BEYSSADE 1991 sur l'expression de la Règle XII : *figuras vel ideas, a sensibus externis puras et sine corpore venientes* (AT X 414), qui démontrent que «sa pureté n'a rien à voir avec un arrachement à la sphère du corporel» (p. 508) : en effet, «d'une part, le corporel est un genre d'être qui s'oppose au spirituel [...] En ce sens, la figure est corporelle [...] D'autre part, à l'intérieur du genre d'être matériel ou corporel, une frontière essentielle sépare : la chose ou substance [...] et les modes [...] En ce sens, la figure se distingue radicalement du corps. Elle n'a pas d'être substantiel, alors que ce qui est étendu en longueur, largeur et profondeur est indifféremment vrai corps (physique) ou espace [...] En ce second sens, les figures sont pures» (p. 513). Je ne peux pas approfondir ici le problème de l'objet de l'arithmétique et de la géométrie ; je peux dire seulement que la conception de l'abstraction présente dans la Règle XIV apparaît comme une première formulation de la doctrine de la maturité. Pour une récente analyse de la théorie cartésienne de l'abstraction, confrontée à la théorie thomiste, voir OLSON 1988, p. 427.

⁶ Cfr. BROWN 1980 : «If I think of a triangle in general, my attention is directed toward an object that is undetermined with respect to every property, except "triangularity" [...] On the other hand, an essence is understood to be that specific group of properties picked out as the defining characteristics of an object» (p. 36, note 52). Je ne peux pas partager l'opinion de MARION 1975 : «Descartes suit ici strictement la problématique aristotélécienne, dont les concepts principaux gouvernent, en filigrane, toute la Règle II» (p. 42). Il interprète l'expérience de l'objet de l'arithmétique et de la géométrie de la Règle II comme expérience d'un objet abstrait de toute matière (cfr. p. 39, la citation aristotélécienne au sujet de la différence entre «le camus» qui «se prend toujours conjoint à la matière» et la concavité qui se prend sans la matière) ; et, pour les «syllogismes probables» aristotéliens, il affirme que «leur probabilité renvoie à la contingence de leurs prémisses» et au «statut incertain», à cause de la matière, «de l'objet même de ce savoir» (p. 37-8) ; pour conclure que «une fois dissocié le couple probabilité/contingence [...] l'étrangeté du discours mathématique s'estompe,

La Règle II propose comme signe de scientificité la capacité de conviction intellectuelle, refusant comme non scientifique le savoir traditionnel à cause de la différence d'opinions qu'il présente, qui démontrerait l'absence de raisons certaines et évidentes capables de convaincre l'entendement de l'interlocuteur qui serait en désaccord⁷. Dans la Règle III ce thème se développe en réflexion critique globale sur la transmission et sur l'acquisition du savoir : la fonction du livre, d'informer sur ce qui a déjà été découvert et sur les choses qui restent à découvrir dans toutes les disciplines, a été pervertie par une sorte de corruption intellectuelle et morale qui porte les auteurs à nous entraîner par une argumentation trop subtile vers des opinions controversées qu'ils ont imprudemment admises, et à cacher au contraire les éventuelles découvertes certaines et évidentes, par crainte que la simplicité n'en diminue la valeur ou par jalousie (AT X 366-7). Le savoir traditionnel exercerait ainsi une influence non contrôlable rationnellement et favoriserait une persuasion non fondée sur la raison. Dans le crescendo des critiques⁸ émerge le critère fondamental dénonçant l'insuffisance de ce savoir : la scientificité de l'enseignement (*doctrina*) se mesure au genre de capacité qu'il produit ; nous devons montrer que nous avons appris la mathématique par la capacité acquise de résoudre des problèmes (selon la conception analytique de cette discipline qui tendait à s'imposer à ce moment-là) ; nous devons montrer que nous avons appris la philosophie par la ca-

puisque disparaît l'instance de la chose même [...] L'innovation [...] présuppose [...] que disparaît le "physique" comme tel» (p. 41). La critique de MARION contre le déterminisme est juste, mais la mathématisation de la physique ne peut pas être réduite au déterminisme.

⁷ AT X 363. Sur Montaigne comme possible source de ce thème sceptique traditionnel, cfr. CURLEY 1978, p. 17-9.

⁸ Descartes souligne que, même si nous admettions la bonne foi des auteurs, la différence entre leurs opinions nous laisserait dans l'incertitude et nous ne pourrions pas adopter le critère de « suivre l'opinion, qui compterait le plus d'Autorités (*Auctores*) : car s'il s'agit d'une question difficile, il est plus croyable qu'un petit nombre aient pu trouver la vérité, plutôt que beaucoup » (AT X 367). Cette observation est curieuse, car elle semble ignorer le fait que les auteurs lisaient les écrits de leurs prédécesseurs, et elle ne peut être formulée que si l'on part du présupposé qu'il s'agit d'un savoir qui, de par ses limites intrinsèques, ne peut être ni enseigné, ni appris, ni accumulé en profitant du savoir antérieur (cfr. *Discours de la méthode*, AT VI 12-3).

pacité acquise de formuler un *stabile judicium* sur toute chose. Sinon nous n'aurions pas appris des sciences mais des histoires⁹.

L'histoire est donc citée comme paradigme d'un enseignement non scientifique pour critiquer les doctrines telles que celles des mathématiciens et des philosophes, qui auraient dû être scientifiques et ne l'ont pas été. Une critique analogue est portée contre l'enseignement des philosophes dans la lettre très violente écrite à Beeckman le 17 octobre 1630 :

Considérez en premier lieu quelles sont les choses qu'une personne peut apprendre à une autre. Et vous trouverez que ce sont les langues, l'histoire, les expériences, et les démonstrations claires et certaines qui convainquent l'esprit, telles que sont celles des géomètres. Mais pour les opinions et les maximes des philosophes, aussitôt qu'on les dit, on ne les enseigne pas pour cela.

Après avoir ainsi reconnu la légitimité doctrinale des autres formes du savoir, Descartes rappelle la diversité des opinions entre les philosophes, pour conclure que seul pourra enseigner le philosophe qui aura un pouvoir de persuasion rationnelle¹⁰. Dans les pages célèbres du *Discours de la méthode* que Descartes consacre à ses propres études, tout en observant que les langues, les livres des Anciens, les histoires et les fables, aussi bien que les voyages, aident à juger sainement des mœurs et à ne pas penser que les mœurs des autres vont contre la raison, il soutient que, de même que trop voyager rend étranger en son propre

⁹ AT X 367. Célèbres sont les critiques de la Règle IV contre ceux qui écrivent des ouvrages mathématiques, accusés de ne pas faire appel à l'entendement et de ne pas montrer ni le pourquoi des choses, ni la façon dont elles ont été trouvées (AT X 375). Sur la théorie du jugement élaborée par le Descartes de la maturité, on parle de sources stoïciennes (NUCHELMANS 1983, p. 47-50). Pour FREDE 1983 l'exigence stoïcienne que «knowledge [...] involves [...] the kind of firm assent that one cannot be persuaded to withdraw by any argument to the contrary» naît du péril que «if we do accept a false premise we might be led by a chain of reasoning to accept the contradictory of what already had believed to be true, even if we had accepted it on the basis of a cognitive impression. And as long as one is susceptible of this, one's assent will not be firm» (p. 85-6). Cette thèse semble confirmée dans la *Reg. II* : «Ac proinde nunquam studere melius est, quam circa objecta adeo difficilia versari, ut, vera a falsis distinguere non valentes, dubia pro certis cogamur admittere, cum in illis non tanta sit spes augendi doctrinam, quantum est puericulum minuendi» (AT X 362, cfr. *Reg. III*, p. 367-8).

¹⁰ AT I 158 ; trad. fr. ALQUIÉ 1963, p. 273-4.

pays, une culture faisant trop de place à l'histoire rend étranger en son propre temps¹¹. En affirmant que les jugements qui doivent guider les actions se trouvent altérés par l'enseignement historique et classique, Descartes respecte le critère d'évaluation de la nature de l'enseignement identique au but fixé par les *Regulae* au développement de la lumière naturelle (AT X 361) que ces pages du *Discours* avaient placé au début : « Une connaissance claire et assurée de tout ce qui est utile à la vie » (AT VI 4). Et à côté de cette insuffisance de l'enseignement classique et historique revient dans le *Discours* le thème de la faiblesse doctrinale révélée par la divergence des opinions : à savoir que l'expérience des mœurs des autres hommes et peuples, tout en libérant peu à peu des erreurs qui peuvent voiler la lumière naturelle, ne permet pas d'arriver à quelque chose de certain parce qu'elle montre autant de diversité qu'en présentent les opinions des philosophes (AT VI 9-10).

La *Recherche de la vérité* est le lieu où Descartes étudie de la manière la plus explicite le rapport entre le mode d'enseigner et d'apprendre et la science, en proposant une importante élucidation sur les prémisses des déductions scientifiques et sur le caractère de l'expérience nécessaire à leur connaissance. Eudoxe, porte-parole de l'auteur, s'affirme disposé à « déclarer ouvertement une partie de » son savoir et assure à ses interlocuteurs : « Vous [...] demeurerez pleinement satisfaits des choses que vous aurez apprises ». Et plus loin :

Afin que vous conceviez plus distinctement de quelle qualité sera la doctrine que je vous promets, je désire que vous remarquiez la différence qu'il y a entre les sciences et les simples connaissances qui s'acquièrent sans aucun discours de raison, comme les langues, l'histoire, la géographie, et généralement tout ce qui ne dépend que de l'expérience seule (AT X 502).

Ces disciplines, qui se heurtent à la brièveté de la vie humaine au regard de la multitude des expériences possibles, sont ici écartées comme non nécessaires. Dans un langage de ton aristotélicien, les sciences sont

¹¹ AT VI 6-7. L'équivalence établie entre histoire et voyages rappelle Montaigne et Charron (GILSON 1925, p. 121-3), comme les rappellent aussi les implications sceptiques de la diversité des coutumes. Je ne peux pas m'attarder sur le fait, pourtant important, que la critique contre la centralité accordée par les Humanistes à la lecture des Anciens est une critique contre l'idéal éducatif de Montaigne et en même temps un développement de sa méfiance envers l'érudition et le pédantisme (ivi, p. 93 s. ; cfr. GARIN 1966, p. 199 sg.).

définies comme « les jugements certains que nous appuyons sur quelque connaissance qui précède » et elles sont subdivisées en sciences qui procèdent d' « expériences rares et étudiées », mises de côté avec quelque ironie, et celles qui « se tirent des choses communes et desquelles tout le monde a entendu parler », à propos desquelles dans la même page Eudoxe insiste : « Je croirai avoir assez satisfait à ma promesse, si en vous expliquant les vérités qui se peuvent déduire des choses ordinaires et connues à un chacun [...] » (AT X 503). Dans cette classification, il est intéressant de souligner l'importance accordée aux formes de l'expérience : en effet, à côté de « l'expérience seule » d'où procèdent les disciplines dont les contenus n'ont pas entre eux de connexion nécessaire mais s'accumulent par juxtaposition, et à côté des « expériences rares et étudiées », est définie une autre forme d'expérience, celle des « choses communes », « choses ordinaires et connues à un chacun » : cette dernière est manifestement sûre si de cette expérience procèdent les sciences. Ce texte est évidemment proche de la confrontation entre science et histoire de la Règle III, et de l'autre confrontation entre objets difficiles et faciles de la Règle II qui, à propos des connaissances parfaites et indubitables, négligées par les *literati* parce que « trop faciles et à la portée du premier venu », avertissait « qu'elles suffisent à démontrer rigoureusement d'innombrables propositions »¹².

2. L'affinité entre les *Regulae* et la *Recherche* ne s'arrête pas aux passages cités : presque tous les thèmes de la *Recherche*, qui en partie reviennent aussi dans le *Discours*, se trouvent déjà dans les *Regulae*, et y sont débattus dans des termes très semblables. La *Recherche* doit pourtant être tenue pour postérieure aux *Regulae*, puisque ce texte expose le commencement de la métaphysique caractéristique des œuvres de la maturité de Descartes, c'est-à-dire suivant un ordre de démonstration et dans un objectif de fondation qui sont absents des *Regulae*, dans lesquelles certaines propositions importantes de la métaphysique cartésienne interviennent seulement comme des exemples d'intuition ou

¹² AT X 362. Dans les dernières répliques de la dernière partie de la *Recherche*, qui ne nous est parvenue que dans sa traduction latine, Eudoxe dit qu'on n'est jamais assez prudent quand on établit des principes. Il ajoute : « Omnes errores, qui in scientiis accidunt, inde tantum oriri, quod ab initio nimium festinanter judicavimus, res scilicet obscuras, & quarum nullam claram & distinctam notionem habemus, pro principiis admittendo » (AT X 526) ; ici aussi on note la ressemblance avec la Règle II (AT X 365).

de déduction («Ita unusquisque animo potest intueri, se existere, se cogitare», «sum, ergo Deus est ; item intelligo, ergo mentem habeo a corpore distinctam» AT X 368, 421-2). La place manque ici pour discuter des problèmes de datation : disons seulement que je m'en tiens à la position d'Eugenio Garin, qui exclut une composition de la *Recherche* postérieure à celle du *Discours*¹³.

A l'ouverture du prologue de la *Recherche*, dans lequel l'auteur parle à la première personne, le ton d'antipédantisme, inspiré de Montaigne, rappelle le *Discours* : Descartes invite l'honnête homme à se «défaire des mauvaises doctrines dont il est préoccupé», et il lui propose de «jeter les premiers fondements d'une science solide» et de «découvrir toutes les voies par où il puisse élever sa connaissance au plus haut degré qu'elle puisse atteindre» (AT X 496) : ce sont là deux tâches analogues aux deux moments de la méthode, dans la Règle IV, liées respectivement à l'intuition et à la déduction (AT X 372 ; cfr. AT X 396), et un but dans lequel nous reconnaissons la sagesse (*fastigium* : Reg. II, AT X 364, 13 ; cfr. Reg. IV, *ivi* 372, 4), d'autant plus qu'aus-sitôt après apparaît une expression – «toute la science qui lui est nécessaire à la conduite de sa vie» – qui nous renvoie à la sagesse de la Règle I (AT X 361). L'auteur se propose d'enseigner ces choses : un enseignement vraiment particulier puisqu'il déclare vouloir enseigner à n'apprendre que de soi-même¹⁴. Cette inspiration, au-delà des dif-

¹³ GARIN, tout en admettant avec SEBBA que le manque de données empêche d'arriver à des conclusions certaines, observe en même temps que les points de contact de la *Recherche* avec les *Regulae* sont très fréquents, et que certains indices externes et des motifs stylistiques conduisent à exclure une composition postérieure au *Discours*, et à penser plutôt, suivant une hypothèse d'ADAM, à l'*Histoire de mon esprit*, promise par Descartes avant 1628 (cfr. Balzac à Descartes, 30 mars 1628, AT I 570-1), aux années qui vont du retour d'Italie à l'établissement en Hollande, aux écrits commencés à Paris et restés inachevés auxquels Descartes fait allusion dans sa lettre à Mersenne du 15 avril 1630 (cfr. GARIN 1967, p. CXXXIV-VIII ; SEBBA 1964, p. 78. Pour l'hypothèse d'ADAM, cfr. AT X 530-1). BORTOLOTTI 1983 a relevé une grande similitude entre les expressions de la *Recherche* et celles du *Discours*, et il soutient de manière convaincante que, dans une œuvre postérieure au *Discours*, écrite en français et destinée à un vaste public, Descartes n'aurait absolument pas pu «utiliser des termes et des phrases, ou même reproduire des lignes entières d'une œuvre déjà publiée et connue de nombreux lecteurs» comme l'était le *Discours* (p. 147-9).

¹⁴ Descartes se propose «de mettre en évidence les véritables richesses de nos âmes,

férences, est aussi à la base des *Regulae*, comme le démontre le regret, émis dans la Règle I, que personne ne pense à la *bona mens*, le caractère inné des semences de vérité de la IV, ou le « nihil prius cognosci posse quam intellectum » de la VIII¹⁵. Pour rendre crédible sa proposition, qui pourrait apparaître trop ambitieuse, Descartes dans la *Recherche* (AT X 496-7) assure que « les connaissances qui ne surpassent point la portée de l'esprit humain (Reg. VIII, AT X 396 21-2, et *passim*) sont toutes enchainées avec une liaison si merveilleuse, et se peuvent tirer les unes des autres par des conséquences si nécessaires (Reg. I, AT X 361, 12-3 et 17-8) qu'il ne faut point avoir beaucoup d'adresse et de capacité pour les trouver (Reg. VIII, AT X 399, 25-6) pourvu qu'ayant commencé par les plus simples (Reg. II, AT X 365-6 ; Reg. IX, *ivi* 402, 7 s.), on sache se conduire de degré en degré jusques aux plus relevées » (Reg. V, AT X 379). Et dans un déroulement semblable à celui du *Discours*, la *Recherche* pousse cette argumentation jusqu'à refuser à l'auteur tout mérite exceptionnel et à le comparer à un passant qui aurait « rencontré par bonheur à ses pieds quelque riche trésor » (AT X 497), retournant la comparaison de la Règle IV, qui accuse ceux qui étudient sans méthode de se comporter comme qui « brûlerait d'un désir si brutal de découvrir un trésor, qu'il ne cesserait de courir les rues çà et là,

ouvrant à un chacun les moyens de trouver en soi-même, et sans rien emprunter d'autrui, toute la science qui lui est nécessaire à la conduite de sa vie » (AT X 496). C'est parce que le fondement ultime de la connaissance se trouve à l'intérieur de soi qu'il faut apprendre à chercher par soi-même au moyen de l'exercice, sur lequel insistent tant les Règles IX-XI. SCHMIDT 1989, dans sa préface à l'édition et à la traduction de la *Recherche*, cite à ce propos avec juste raison le *Ménon* de Platon : cfr. p. 10, 14. Platon instaure en effet le même lien entre la présence de la vérité à l'intérieur de soi et le fait de la chercher par soi-même, dans le *Ménon* – lieu d'origine du problème de l'enseignement et de l'apprentissage rationnel –, à la fin de l'interrogation de l'esclave : « Il saura donc sans avoir eu de maître, grâce à de simples interrogations, ayant retrouvé de lui-même en lui sa science ? » (85d, trad. CROISSET 1984).

¹⁵ AT X 360, 373, 376, 395. A cet égard il est important que la conception de l'expérience de Montaigne soit présentée dans le *Discours* comme une manière de chercher la science à l'intérieur de soi (« Et me résolvant de ne chercher plus d'autre science, que celle qui se pourrait trouver en moi-même, ou bien dans le grand livre du monde » AT VI 9) à laquelle est confrontée, comme l'a signalé GILSON 1925, p. 142, une autre manière de chercher à l'intérieur de soi, plus proprement cartésienne (AT VI 10-11).

cherchant si par hasard il n'en trouverait pas un qu'un voyageur aurait perdu» (AT X 371).

Au début du dialogue, Eudoxe condamne comme désordonnée la curiosité insatiable et se déclare pleinement satisfait de son propre savoir et dépourvu d'envie à l'égard de celui des autres (AT X 500, 501 ; cfr. *Reg.* IV, AT X 371, 4 ; *Reg.* VIII, *ivi* 393, 20-1, 396, 23-5). Proposant à ses hôtes de leur enseigner une partie de ce qu'il sait, il dessine un schéma d'exposition que je ne peux pas étudier ici et, en même temps, il reprend les thèmes annoncés dans le prologue, que nous avons déjà discutés, citant entre autres «les plus certaines et les plus faciles à connaître de toutes les vérités» (AT X 510). Avec ce thème, nous approchons d'un usage du doute qui va au-delà de la conception des *Regulae*, puisque c'est avant tout au *cogito* que se réfère cette expression. Toutefois la manière de formuler le *cogito* dans la *Recherche*, en utilisant seulement le terme *dubitare*¹⁶, semble plus proche des *Regulae* que ne le sont les formulations présentes dans les autres œuvres de Descartes – en tous cas à juger du texte qui nous est parvenu de cette partie de la *Recherche* : une traduction latine publiée à Amsterdam en 1701. Dans les *Regulae*, en effet, est évoqué le doute socratique, interprété comme doute sceptique universel (AT X 432), contre lequel on réplique que la possibilité de distinguer le vrai du faux est contenue dans l'affirmation même du doute (AT X 421) : une condamnation du scepticisme qui contient *in nuce* l'entreprise ultérieure de chercher dans le doute la base de la certitude¹⁷. Dans la *Recherche*, Socrate est mentionné en termes analogues par Epistémon, le représentant des Écoles, dénonçant le risque que le doute ne débouche sur le scepticisme : Eudoxe répond qu'il est possible de dépasser les doutes et qu'il est nécessaire de les affronter à visage découvert si l'on veut arriver à la science ; il développe ensuite une argumentation suivant laquelle le passage va du doute universel à la certitude de l'existence du sujet qui doute¹⁸.

¹⁶ ALQUIÉ 1963, p. 1123, note 1.

¹⁷ La *Recherche* semble confirmer le rapport dont parle RISSE 1963 entre la réflexion sur le savoir socratique de ne pas savoir, développée dans les *Regulae*, et l'usage fondateur de l'argumentation contre le scepticisme «*dubito ergo sum*», de filiation augustinienne, introduit plus tard (cfr. p. 289 ; cfr. GILSON 1925, p. 295-7). Il est bien connu que Montaigne célèbre l'ignorance de Socrate, en le présentant comme sceptique suivant la tradition académique (voir par exemple dans *Apologie de Raimond Sebond* la citation du *De natura deorum*, I, V, de Cicéron ; cfr. MONTAIGNE 1969, p. 173).

¹⁸ AT X 514-5. Une confrontation entre les pages suivantes de la *Recherche* et les

3. De l'affirmation de l'existence du sujet qui doute, la *Recherche* passe à l'enquête sur sa nature, en nous proposant une critique de la théorie scolastique de la définition, plus développée que celle de la *Méditation* II (AT VII 25) : cette critique nous intéresse ici parce qu'elle affirme que les *definientia* ne sont pas moins obscurs que le *definiendum*, et pour l'explication qu'elle propose de cette obscurité (AT X 517). Signe de son importance, elle est mise dans la bouche de Poliandre, l'*honnête homme* qui est en train d'avancer sur la voie du doute, après une réaction indignée d'Epistémon qui, contre les critiques formulées par Eudoxe, défend l'arbre de Porphyre, d'une manière qui semble indiquer l'intention de Descartes de signaler des concepts traditionnels décisifs qu'il estime nécessaire de réinterpréter radicalement (AT X 516) : ils sont en effet parmi ceux qui, dans des intentions opposées, expriment certaines doctrines centrales des *Regulae*, comme l'*ascendendo descendendoque* et les *gradus*, qui ramènent à la définition de la méthode donnée dans la Règle V, ou comme le *fastigium* de la connaissance humaine qui se trouve dans la II et dans la IV et qui se réfère à la sagesse. C'est donc sur l'arrière-plan de cette sérieuse préparation que, dans la *Recherche*, pour expliquer l'obscurité des définitions obtenues au moyen de l'arbre de Porphyre, Poliandre invoque l'absence de concept dans le langage : « Certes il prononce des mots et même des mots rangés dans un certain ordre, mais il ne dit rien ; car cela ne signifie rien qui puisse être conçu et former dans notre esprit une idée claire et distincte » (AT X 517)¹⁹. Si l'on exclut le terme « idée », qui dans la *Recherche* semble être utilisé comme dans les œuvres de la maturité, tandis que dans les *Regulae* il n'est utilisé que pour les figures de l'imagination, dans ces dernières il est possible de trouver la même analyse de l'obscurité, en termes de rapport entre signification des mots et concept, en même temps que des éléments importants d'une théorie du sens.

La réflexion sur le rôle joué par le langage dans la conceptualisation émerge polémiquement dans la seconde conclusion de la Règle XII, où, contre la prétention scolastique de définir des notions qui, pour

formulations de la métaphysique contenues dans d'autres écrits fournirait d'utiles éléments de datation et de doctrine ; mais mon travail se limite à une confrontation avec les *Regulae* et ne peut affronter « Hypothèses sur l'élaboration progressive des *Méditations* de Descartes » (RODIS-LEWIS 1987).

¹⁹ Trad. fr. ALQUIÉ, p. 1126.

Descartes, doivent être considérées comme primitives et connues par elles-mêmes, telles que les natures simples, se trouve précisé que les *literati*, avec de telles explications, ou expliquent une autre chose ou n'expliquent rien du tout. À l'appui du premier cas est cité en exemple la définition du lieu comme "superficies corporis ambientis", qui porte à concevoir une chose différente de ce que perçoit quiconque change de lieu. Pour le second cas est cité l'exemple de la définition du mouvement comme « l'acte de l'être en puissance, pour autant qu'il est en puissance » (AT X 426). De ce second cas, celui de ne rien dire, une explication est ébauchée dans la quatrième conclusion de la même Règle, en polémique contre ceux qui n'ont pas honte de proposer des vérités obscures en liant « leurs conceptions à certains mots, à l'aide desquels ils ont coutume de beaucoup discourir en parlant fort conséquemment, mais qu'en réalité ni eux-mêmes ni leurs auditeurs n'entendent »²⁰. Sur le premier cas revient la Règle XIII, quand elle discute le genre des questions où « on cherche des choses à partir des mots, toutes les fois que la difficulté consiste en l'obscurité du discours » ; la définition scolastique du lieu procèderait d'un abus du mot « lieu » (AT X 433) : autrement dit, si les mots font concevoir une chose différente de ce qu'on voulait dire, c'est qu'on a utilisé des mots auxquels dans l'usage commun sont associées des concepts différents. On en conclut que, « si les Philosophes convenaient toujours entre eux de la signification des noms, presque toutes leurs controverses seraient levées » (p. 433-4).

La Règle XIII est notoirement consacrée à une remise en cause de ce qu'on doit entendre par *quaestio* et de la manière d'en chercher méthodiquement la solution : la réflexion sur le langage tend à y assumer l'ampleur d'une interrogation sur la possibilité qu'ont en général les mots de faire concevoir les choses et sur le moyen d'obtenir qu'ils fassent concevoir les vrais concepts des choses. Développant cette direction d'enquête, la Règle XIII pose encore le problème classique de l'apprentissage rationnel dans sa forme originale : la possibilité de chercher et de reconnaître ce que l'on ne connaît pas²¹. Une fois écartés

²⁰ AT X 428 : noter l'association faite entre le fait de raisonner correctement et celui de ne pas entendre, qui rappelle le passage de la *Recherche* que je viens de citer.

²¹ « Ménon – Mais comment vas-tu t'y prendre, Socrate, pour chercher une chose dont tu ne sais absolument pas ce qu'elle est ? Quel point particulier (*poion*), entre tant d'inconnus, proposeras-tu à ta recherche ? Et à supposer que tu tombes par hasard sur le bon, à quoi le reconnaîtras-tu, puisque tu ne le connais pas ? » (Pl., *Mén.*, 80 d).

le syllogisme comme instrument pour résoudre les problèmes²² et la distinction entre termes extrêmes et le terme moyen, la nécessité de réfléchir sur le langage naît de l'exigence de préciser comment ce qui est inconnu dans un problème doit être désigné, afin qu'on soit déterminé à chercher précisément cet inconnu et non pas une quelconque autre chose. Du moment que ce qui est inconnu ne peut être désigné que par ce qui est connu, à la connaissance préliminaire des termes du syllogisme Descartes veut substituer une connaissance préliminaire de la question dans sa totalité qui permette de déterminer conceptuellement la signification des expressions linguistiques qui désignent l'inconnu, de manière telle qu'on puisse effectivement le chercher et le trouver²³. En effet, quand par exemple on s'interroge sur la nature de l'aimant, la désignation traditionnelle au moyen du sens des mots aimant ou nature, bien que suffisant à définir le problème pour faire comprendre ce qu'on cherche en le distinguant du reste, ne suffit pas à en faire un problème susceptible d'être résolu ou, comme dit le texte, à le rendre parfait, complètement déterminé de telle sorte qu'on cherche seulement ce qui peut être déduit des données²⁴. Ce qui intéresse Des-

²² Pour un exposé rapide et clair de la manière dont a évolué historiquement l'accusation de stérilité portée contre le syllogisme, voir GAUKROGER 1989, p. 18-25.

²³ Dans le commentaire au premier chapitre des *Seconds Analytiques*, les *Conimbricenses* discutent minutieusement le problème des connaissances antérieures, aussi bien de celles qui sont nécessaires pour tirer une conclusion que de celles qui sont nécessaires à la connaissance des principes ; pour la discussion de l'aporie du Ménon, voir RISSE 1976, vol. II, p. 418 ; voir aussi *ivi*, p. 411 sur *APo.*, I, I, 71a24 s.

²⁴ AT X 430-1, CIFOLETTI 1991 observe : « La question bien posée sera alors “ce qu'il faut précisément inférer au sujet de la nature de l'aimant d'après les expériences”, que Gilbert assure avoir faites, qu'elles soient vraies, ou fausses. Et il est intéressant que Descartes lui-même précise que la délimitation de la question n'est pas expérimentale, mais qu'elle consiste plutôt à établir les conditions dans lesquelles la solution est possible, comme le *diorismòs* pour les théorèmes d'Euclide » (p. 57-8). La détermination parfaite, Descartes semble la considérer comme équivalente à l'acte d'abstraire de quelque sujet que ce soit afin de comparer des grandeurs entre elles (AT X 431). On sait que les *Regulae* s'intéressent fondamentalement à la mathématisation de la science de la nature, mais on discute encore pour déterminer en quel sens cette reformulation de la notion de problème peut servir à tous les champs du savoir. Dans la même Règle XIII, justement là où il entend définir la *quaestio*, Descartes introduit comme exemple de question le doute de Socrate, qu'il est malaisé de ramener à la comparaison entre

cartes est de mettre en lumière les opérations nécessaires à la solution de n'importe quel problème, opérations identiques selon lui pour tous les problèmes, qui se rejoignent dans l'intellection distincte de ce qu'on cherche, ce qu'il identifie avec le fait de comprendre au moyen de quels signes on reconnaît la chose cherchée une fois qu'elle se présente (AT X 434). La réponse à l'exigence paradoxale d'une intellection distincte de ce qui est inconnu²⁵ est « que cela même soit tellement désigné par des conditions certaines, que nous soyons assurément déterminés à rechercher une "chose" plutôt qu'une autre ». En effet l'intuition de ces conditions, une à une, permet d'examiner à quel point l'inconnu est délimité par chacune d'elles (AT X 434-5).

Les observations de la Règle XIII relatives au langage sont formulées dans le cadre d'une définition et d'un traitement purement intellectuels des problèmes : pour que le problème soit parfaitement entendu, il doit être abstrait de tout sujet particulier et réduit à la considération

quantités (p. 432) ; et dans la Règle XII, il avait cité parmi les conjonctions nécessaires, généralement non comprises comme telles, les propositions : « sum, ergo Deus est » et « intelligo, ergo mentem habeo a corpore distinctam » (p. 421-2), dont il est difficile de voir comment elles peuvent être démontrées au moyen d'une comparaison entre quantités. Une remarquable discussion de ce problème se trouve dans PERINI 1992.

²⁵ Dans sa tentative de reformuler la notion de « problème » à partir de la mathématique, Descartes paraît se confronter consciemment à l'aporie posée dans le *Ménon*, à savoir comment déterminer ce qu'on ne connaît pas pour pouvoir le chercher méthodiquement, ce à quoi Aristote avait voulu répondre dans les *Seconds analytiques*. On trouve une confirmation indirecte dans la comparaison que la Règle XIII institue entre ceux qui affrontent une recherche avant d'avoir compris « quibusnam signis rem quaesitam, si forte occurrerit, internoscent » et un « puer aliquo missus a domino, qui tam cupidus esset obsequendi, ut currere festinaret nondum mandatis acceptis, nec sciens quonam ire juberetur » (AT X 434). En effet la mention du jeune garçon écervelé est probablement une réponse ironique à la mention de l'esclave interrogé par Socrate dans le *Ménon*, qui dans les Écoles devait traditionnellement accompagner la réfutation de l'innéisme platonique. Les *Conimbricenses* par exemple, répliquant à la fameuse aporie, parlaient d'un serviteur comme exemple d'objet à chercher : il est nécessaire, pour qui veut savoir, « ut principia teneat, et iudicio intellectus deprehendat ex illis evidenter inferri conclusionem, quemadmodum si quis servum quaereret, quem non norat [...] et haberet aliqua signa, quae illum omnino proderent, si in servum incurreret, certus proculdubio esset, se invenisse servum, quem antea minime cognovisset » (RISSE 1976, vol. II, p. 418).

de rapports de grandeurs en général ; en vue de la solution, dans la XIV, on conseille de rapporter la question ainsi abstraite

à cette espèce de grandeur, qui sera la plus facilement et la plus distinctement de toutes dépeinte dans notre imagination : et que ce soit l'étendue réelle du corps abstraite de toute autre chose, sauf de ce qu'elle est figurée, cela suit de ce qu'on a dit à la Règle XII, où nous avons conçu que la fantaisie elle-même avec les idées qui y existent n'est rien d'autre, qu'un vrai corps réel et étendu et figuré (AT X 441).

L'exigence est donc de représenter comme des rapports imaginables entre des figures les rapports abstraits de grandeurs. L'extension réelle du corps devient le sujet concret sur lequel peuvent être transférés ces rapports. Pour éviter l'ambiguïté et éclaircir en quel sens l'extension est concrète et en quel sens abstraite, Descartes éprouve le besoin d'éclaircir la relation entre abstrait et concret en général, entre la propriété isolée du sujet concret au moyen de l'abstraction intellectuelle et le sujet concrètement uni à la propriété, qu'il considère exprimé dans l'unité du concept distinct, et, s'agissant de choses matérielles, susceptible d'être représenté dans l'imagination. La clarification prend la forme de l'étude de la conceptualisation correcte des propriétés géométriques et arithmétiques, visant à rectifier *plusieurs principes peu droits et mal conçus* de l'arithmétique et de la géométrie (AT X 442 s.). La nécessité d'étudier le langage naît en ce cas de ce que la propriété abstraite par l'entendement se présente dans le prédicat des propositions, et la relation de celui-ci avec le sujet à l'intérieur des propositions ne réussit pas toujours à exprimer sans ambiguïté la relation qui existe entre propriété et sujet dans la réalité : émerge ainsi une ambiguïté qui est propre au langage même (AT X 443 s.), qui naît du rapport entre les significations prises par les paroles dans les propositions d'un côté et les abstractions de l'entendement de l'autre. Il y a là une autre cause d'erreur (« même les arts de l'Arithmétique et de la Géométrie, quoique les plus certains de tous, nous trompent pourtant ici » *ivi* 446, 16-7) : la réification des abstractions de l'entendement.

Encore une fois la clarification s'engage par une polémique : non pas dans ce cas contre les Scolastiques, mais contre ceux qui distinguent entre l'extension et le sujet étendu et hypostasient la première comme *être philosophique* (AT X 442) ; appliquant les résultats de l'enquête sur la théorie de la connaissance ébauchée dans la Règle XII, Descartes explique la fausse persuasion relative à l'extension en soutenant que

qui en est tenant ne se sert pas d'une idée corporelle pour concevoir l'extension, ne met donc pas l'imagination au service de l'entendement, mais se sert d'un jugement erroné pour construire un concept²⁶.

Comme thérapie de l'erreur qui peut naître d'une réification des abstractions de l'entendement, Descartes propose l'expérience mentale d'une réflexion attentive sur les images, pour que l'entendement, percevant que dans l'image la propriété n'est pas distinguée du sujet dont elle est la propriété, ne prenne pas sa propre abstraction pour le concept distinct dans sa nature concrète de concept des choses²⁷. La vérification doit procéder des significations attribuées aux termes dans les énoncés : à cette fin, sont examinées trois « *formae loquendi* » (AT X 443). La première montre pourquoi Descartes, pour exprimer le concept que le sujet étendu occupe un lieu parce qu'il est étendu, préfère qu'on dise « l'étendue occupe un lieu » : la proposition « ce qui est étendu occupe un lieu », en effet, laisse place à l'ambiguïté puisqu'elle peut donner à penser qu'il y a une relation accidentelle entre le fait d'être étendu et celui d'occuper un lieu (AT X 443). On le comprend encore mieux en analysant la seconde « *forma loquendi* », sur l'exemple de la proposition « le corps a de l'étendue », comparée avec la proposition « Pierre a des richesses » : dans cette dernière est exprimée une différence de signification entre le sujet et le prédicat, qui peut être source d'erreur si on la considère égale à celle qui est exprimée dans l'autre ; dans ce cas encore c'est une expérience mentale qui nous montrera que

nous n'en formons pas deux idées distinctes dans notre fantaisie, l'une du corps, et l'autre de l'étendue, mais seulement une seule du corps étendu ; et ce n'est rien d'autre de la part de la chose (*a parte rei*), que si je disais : *le corps est étendu*, ou plutôt : *ce qui est étendu est étendu*. Ce qui est particulier à ces êtres, qui sont seulement dans un autre, et ne peuvent jamais être conçus sans un sujet ; mais il en arrive autrement pour ceux qui se distinguent réellement de leurs sujets (AT X 444).

Nous avons là une indication fondamentale sur la structure du

²⁶ AT X 442-3. Dans la Règle XII, AT X 416-7, on trouve le résultat de l'enquête de théorie de la connaissance, pour ce qui concerne l'intuition distincte des « *res singulae* », sur laquelle je reviendrai. Il y a, p. 424, un exemple de la manière de construire le concept d'espace vide au moyen d'une déduction incorrecte.

²⁷ AT X 443. Cfr. SCRIBANO 1988, p. 260-1.

concept, afin qu'il corresponde au rapport réel entre ce qui est en un autre et son sujet : la conceptualisation distincte de ce qui est en un autre, de la propriété, implique la relation de cette dernière à son sujet²⁸. C'est de cela que l'entendement, même si la forme de la proposition est ambiguë, peut prendre conscience en réfléchissant sur les images de la fantaisie, afin que le jugement corresponde à la réalité des choses : aidé par la fantaisie, l'entendement trouve dans le concept le fondement de la vérité²⁹.

Tout autre est le cas de propositions négatives telles que « l'étendue n'est pas le corps » : de telles propositions doivent être gardées loin de l'imagination pour qu'on puisse en saisir la vérité – entendant ici comme vérité la correspondance entre la signification des expressions linguistiques et le résultat de l'abstraction par négation, soit l'abstraction *exclusiva*. Descartes tient essentiellement à souligner que la forme d'abstraction intellectuelle prescrite par la méthode pour résoudre les problèmes, qui est l'objet de cette partie des *Regulae*, n'est pas celle-là, mais une autre, que nous pouvons appeler *praecisiva*³⁰, qui s'exprime

²⁸ Ceci justifie l'interprétation que j'ai donnée au début, de l'objet de l'arithmétique et de la géométrie dans la Règle II, et correspond à la définition de l'intuition dans la Règle III, éclairée par des énoncés certains et évidents (AT X 368). Dans la Règle XIV, nous avons ainsi une première formulation de la doctrine fixée dans les *Principia*, I, 63, 64, dont nous trouvons aussi une ébauche à la fin des pages que nous sommes en train de commenter (AT X 466).

²⁹ BEYSSADE 1981, en étudiant le rapport « de l'intelligible au concevable, de l'infini à l'indéfini et au fini », éclaire dans l'*Entretien avec Burman* l'ontologie de Descartes, dont il retrouve les racines dans ces pages de la Règle XIV, où « l'imagination ou, de façon plus générale, la représentation, le concept ou la conception, sert de garde-fou à l'intellection du pur entendement » (p. 181, 183 et *passim*).

³⁰ On peut retrouver une distinction analogue, entre l'abstraction qui nie et celle qui se contente d'isoler, dans un passage des *Conimbricenses*, cité par SIRVEN 1928, p. 399, note 1 : « Abstractio [...] est unius ab alio separatio. Haec in genere duplex est : alia realis, alia intentionalis. Realis est, cum unum ab alio re ipsa sejungitur [...] Intentionalis abstractio est, qua aliquid per cognitionem separatur ab alio, cui nihilominus in re conjunctum esse potest. Haec est duplex ; una negativa, in qua videlicet per propositionem negamus unum ab alio, sive id vere fiat, sive falso ; veluti (cygnus non est niger) (cygnus non est candidus). Altera est (ut sic loquamur) praecisiva, quae tunc fit cum per simplicem apprehensionem de pluribus, aliquo modo inter se connexis, unum tantum cognoscimus, reliquis praetermissis [...] Porro Universalis abstractio in

en propositions, « où ces noms, quoiqu'ils gardent la même signification, et qu'ils soient dits en même manière abstraits de leurs sujets, n'excluent ou ne nient pourtant rien de ce dont aucune distinction réelle ne les sépare » (AT X 445).

4. Les dernières pages de la partie de la *Recherche* qui ne nous est parvenue qu'en traduction latine parcourent un autre trajet dans le développement de la doctrine métaphysique, arrivant à l'affirmation, de la part de Poliandre, que lui, en tant qu'il doute, sait de manière certaine qu'il est seulement une chose pensante (AT X 521). Ce qui est important pour notre propos est que, dans ces pages, la définition de la nature du sujet doutant est accompagnée d'une clarification logique et gnoséologique du *cogito* comme principe, clarification qui part d'une critique contre le caractère formel de la logique, qu'Eudoxe formule en louant Poliandre d'avoir procédé de manière rigoureuse sans pourtant se servir d'aucune règle logique, « à l'aide des seules lumières de la raison et du bon sens (*sanus sensus*) »³¹. Puis dans une intervention ultérieure, Eudoxe oppose au principe de contradiction, auquel on rapporte communément toutes les connaissances, la fécondité du doute, à condition que l'on sache en user correctement³² : de cette façon, en cohérence avec la

primis nequit esse realis [...] Deinde non est abstractio negativa [...] Superest abstractio praecisionis [...] » (RISSE 1976, vol. I, p. 71).

³¹ Eudoxe se demande : « Y a-t-il rien qui ne soit exact, qui ne soit légitimement conclu et rigoureusement déduit ? », et il observe que Poliandre a fait tout « sans logique, sans règle, sans formule d'argumentation, à l'aide des seules lumières de la raison et du bon sens, qui est moins sujet à se tromper quand il agit seul et par lui-même que lorsqu'il cherche avec inquiétude à observer mille règles diverses que l'art et la paresse des hommes ont inventées plutôt pour le corrompre que pour le perfectionner » (AT X 521 ; trad. fr. ALQUIÉ 1963, p. 1132).

³² « En sachant se servir convenablement de son doute on peut en déduire des connaissances très certaines, et même plus certaines et plus utiles que toutes celles que nous appuyons ordinairement sur ce grand principe [...] : il est impossible que dans le même instant une seule et même chose soit et ne soit pas » (AT X 522 ; trad. fr. ALQUIÉ 1963, p. 1133). ALQUIÉ, *ivi*, note 1, observe que, ici, Descartes répond à ceux qui, comme Bourdin dans ses objections aux *Méditations*, l'avaient accusé d'avoir substitué comme principe premier le *cogito* au principe de contradiction. Des pages tardives de Descartes semblent confirmer cette opinion (cfr. par ex. : à Clerselier, juin ou juillet 1646 [AT IV 444-5]). Ce nonobstant, il me semble que l'affinité des argumen-

polémique contre la forme logique, il semble suggérer que les conséquences tirées rigoureusement par Poliandre à propos de la nature du sujet qui doute ne sont pas vraiment déduites de la proposition *dubito, ergo sum*, mais que bien plutôt cette même proposition et ces conséquences procèdent de l'exercice du doute. Nous sommes manifestement en présence d'un primat de l'intuition sur la déduction semblable à celui des *Regulae*³³, mais tandis que la *Recherche* n'a pas le souci de rapporter méthodiquement la déduction à l'intuition comme le font systématiquement les *Regulae*, dans la première, afin de clarifier la nature du *cogito* comme principe – clarification qui manque dans les *Regulae* –, nous trouvons un approfondissement de la discussion sur les définitions et une réflexion sur le rapport entre connaissance explicite et connaissance implicite qui apparaît plus claire que les discussions analogues contenues dans les *Regulae*, et qui est susceptible de les éclairer.

La clarification du *cogito* fait suite à une objection d'Epistémon : considérant que l'existence a été déduite sans une définition préalable de ce que sont « le doute », « la pensée » et « l'existence », Epistémon accuse la nouvelle doctrine, exposée par Eudoxe, porte-parole de Descartes, de ne pas avoir donné une réponse satisfaisante, cohérente avec la prétention d'une certitude et d'une évidence absolues, à ce qui, pour elle comme pour l'aristotélisme, est le problème central de la scientificité, le problème posé au départ par Eudoxe, d'enseigner et d'apprendre rationnellement, ce qui exige toujours une connaissance préalable. Ici Epistémon accuse Eudoxe de n'avoir pas affronté le problème de la connaissance préliminaire, nécessaire même à la connaissance du principe. Mais ce n'est pas tout : à l'accusation de s'être trompé sur les connaissances préalables, Epistémon ajoute une observation critique au sujet de l'autre thème essentiel qu'Eudoxe avait associé au premier

tations de la *Recherche* avec les discussions des *Regulae* sur la logique, sur les définitions scolastiques et sur la connaissance implicite – nous y reviendrons – autorisent la datation proposée dans les pages précédentes.

³³ Évidente est la convergence, même littérale, de la *Recherche* avec la polémique de la Règle X contre les formes discursives de la dialectique et contre le syllogisme (AT X 405-6) et avec des polémiques analogues de la II et de la IV (p. 365, 372-3). Quant au programme consistant à réduire la déduction à l'intuition, il est explicitement formulé dans les Règles III, VII et XI. Je ne peux pas approfondir ces thèmes, qui constituent notoirement un point central de toute étude sur la méthode cartésienne. Outre le récent GAUKROGER 1989, cfr. COSENZA 1984 ; COSENZA 1987.

thème, celui de trouver la vérité à l'intérieur de soi. Il ajoute en effet que, à cause de l'insuffisance de l'enseignement d'Eudoxe, Poliandre n'est pas capable de s'entendre lui-même³⁴. Après quelques répliques polémiques qui rappellent les *Regulae*³⁵, la réponse d'Eudoxe développe les points suivants :

1. Il reconnaît comme valable l'exigence que même la connaissance et affirmation du principe se fonde sur une connaissance précédente ; il se dit en effet d'accord avec Epistémon sur l'affirmation « qu'il faut savoir ce que c'est que le doute, la pensée, l'existence, avant d'être entièrement convaincu de la vérité de ce raisonnement : *Je doute, donc j'existe* » (AT X 523).
2. Eudoxe refuse les définitions par genre et par espèce, affirmant au contraire que « quiconque désire examiner les choses par lui-même, et en juger selon qu'il les conçoit, ne peut être d'un esprit si borné qu'il n'ait pas assez de lumière pour voir suffisamment, toutes les fois qu'il y fera attention, ce que c'est que le doute, la pensée, l'existence » (AT X 523 ; *Reg.* XII : *tam hebeti ingenio*, à propos du lieu, AT X 425, 24).
3. Eudoxe généralise cette thèse : « il est plusieurs choses que nous rendons plus obscures en voulant les définir, parce que, comme elles sont très simples et très claires, il nous est impossible de les savoir et de les comprendre (*percipere*) mieux que par elles-mêmes. Bien plus, au nombre des plus grandes erreurs que l'on

³⁴ « Vous dites que vous existez, que vous savez que vous existez, et que vous le savez parce que vous doutez et parce que vous pensez. Mais ce que c'est que douter, ce que c'est que penser, le savez-vous ? Et puisque vous ne voulez rien admettre dont vous ne soyez certain, et que vous ne connaissiez parfaitement, comment pouvez-vous être certain que vous existez en vous appuyant sur des fondements si obscurs et conséquemment si peu certains ? Il eût fallu que vous apprissiez d'abord à Poliandre ce que c'est que le doute, la pensée, l'existence, afin que son raisonnement pût avoir la force d'une démonstration, et que lui-même pût se comprendre avant de vouloir se faire comprendre aux autres » (AT X 522 ; trad. fr. ALQUIÉ 1963, p. 1134).

³⁵ AT X 522-3 ; pour les *Regulae*, voir les passages déjà cités de AT X 366-7 et 372-3. Outre la mise en garde contre la hâte excessive à établir des principes – que nous avons déjà citée –, dans les dernières pages de la *Recherche* qui nous sont restées, nous trouvons encore des expressions qui rappellent les *Regulae*, comme la connexion entre les vérités, au regard de quoi « tout le secret consiste à commencer par les premières et par les plus simples, et à s'élever [...] par degrés » (AT X 526-7 ; trad. fr. ALQUIÉ 1963, p. 1140).

puisse commettre dans les sciences, il faut compter peut-être l'erreur de ceux qui veulent définir ce qui ne doit que se concevoir» (AT X 523-4 ; *Reg.* XII, AT X 426-7).

4. Ces notions très simples et très claires sont connues au moyen d'une forme spécifique d'expérience : « j'ajoute même qu'il est impossible d'apprendre ces choses autrement que de soi-même, et d'en être persuadé autrement que par sa propre expérience, et par cette conscience ou ce témoignage intérieur, dont chacun fait en soi-même l'expérience quand il y réfléchit (*quod in se ipso unusquisque, cum res perpendit, experitur*)³⁶; de telle sorte que, comme il serait inutile de définir ce que c'est que le blanc pour le faire comprendre à un aveugle, tandis que pour le connaître il suffit d'ouvrir les yeux et de voir du blanc, de même, pour savoir ce que c'est que le doute et la pensée, il suffit de douter et de penser» (AT X 524)³⁷.

Ces paroles d'Eudoxe expliquent la déclaration initiale que les sciences doivent se fonder sur des expériences communes et connues de tous, et la promesse d'enseigner à tout un chacun à trouver en soi-même la science nécessaire à la conduite de sa propre vie. Je voudrais attirer l'attention sur une sorte d'inversion qui se dessine en elles : du moment qu'on ne peut pas et qu'on n'a pas besoin d'enseigner à quelqu'un ce que sont le doute, la pensée et l'existence, avant de pouvoir conclure et affirmer que l'on est, et du moment que « pour savoir ce que c'est que le doute et la pensée, il suffit de douter et de penser », on connaît et on affirme le principe comme vérité première en doutant et en réfléchissant sur l'exercice du doute. Dans un second temps cependant, alors qu'on se demande sur quels fondements repose la reconnaissance de la vérité du premier principe, on doit répondre « qu'il faut savoir ce que c'est que le doute [...] avant [...] », autrement dit que, pour être persuadé de la vérité du principe, on doit avoir déjà la connaissance des notions. L'instauration de ce rapport complexe entre principe affirmé comme vérité première et notions connues par expérience, desquelles dépend le principe, me semble perceptible aussi dans la réponse de Poliandre, quand Eudoxe le prie d'user de sa toute neuve expérience d'homme qui doute pour confirmer ses propres mots (AT X 524-5)³⁸.

³⁶ Traduction modifiée.

³⁷ Trad. fr. ALQUIÉ 1963, p. 1135-7.

³⁸ Trad. fr. ALQUIÉ 1963, p. 1137-8.

5. Dans la Règle III l'intuition, « concept facile et distinct de l'esprit pur et attentif », peut être entendue comme l'expérience d'un objet simple, qui permet d'affirmer des principes³⁹ : à partir des résultats obtenus par l'étude des observations de la Règle XIV sur l'abstraction, on peut en outre affirmer que l'objet simple dont parlent les premières Règles est connu au moyen d'un concept distinct, dans lequel les natures simples sont conçues en un sujet. Ceci pourrait contribuer à expliquer des passages où l'on parle d'intuition de propositions très simples, comme dans le titre de la Règle V, ou bien où l'on passe sans solution de continuité de *res simplicissimae* et des *naturae purae et simplices* à une *maxime simplex propositio*, comme dans la VI (AT X 381, 383). Les thèses de la *Recherche* sur les connaissances implicites nécessaires à la connaissance et à l'affirmation du principe, d'autre part, pourraient nous aider à entendre la théorie des principes des sciences ébauchée dans les *Regulae*⁴⁰, et à éclairer certains passages de la Règle XII où les natures simples apparaissent comme des notions primitives indéfinissables, qu'il faut connaître pour arriver à la connaissance des autres choses⁴¹.

Le point décisif est de reconnaître que le thème fondamental de la Règle XII, comme du reste de tout le traité, est que la méthode a pour

³⁹ AT X 366, 11-4, 368 ; cfr. *ivi* 362, 20-4 ; 365, 369-70. L'expérience intellectuelle est théorisée dans la Règle VIII (AT X 399) et dans la XII (p. 422-3, 425). En ce qui concerne l'intuition intellectuelle et la connexion entre intuition et jugement, je partage l'opinion de SIRVEN 1928, p. 361 s. ; VAN DE PITTE 1988, bien qu'il formule des observations fines sur les processus de clarification conjoints à l'intuition (p. 458 s.), ne me convainc pas quand il tend à faire de Descartes un empiriste (p. 460 s.).

⁴⁰ Contre l'utilisation de cette doctrine de la *Recherche* pour l'interprétation de la théorie des principes des sciences contenue dans les *Regulae*, R. Perini m'a fait observer que de cette façon je mets sur le même plan une connaissance objective et une connaissance, comme celle du *cogito*, qui ne serait pas objectivable. Je ne veux pas nier les différences (cfr. par ex. à Mersenne, 15 avr. 1630, AT I 144) : je veux seulement soutenir que dans les *Regulae* se dessine un rapport entre implicite et explicite qui est analogue, pour les deux genres de réalité, dans le concept et dans le jugement certain.

⁴¹ Je ne cherche pas à affronter le problème des natures simples dans son ensemble, je cherche seulement à mieux comprendre comment les opérations intellectuelles de conceptualisation et d'abstraction ont pour objectif de juger. Les difficultés d'interprétation rappelées dans le texte sont de celles qui ont été signalées par BECK 1952, p. 66-74.

finalité le jugement : dans le titre de cette Règle, nous pouvons percevoir l'émergence d'une instance qui utilise l'entendement même, en plus des autres facultés. Cette instance, qui tout en utilisant les facultés en est distincte, est d'abord appelée « nos » (AT X 411, 3-7)⁴² et puis elle est immédiatement absorbée dans l'entendement (« Solus intellectus equidem percipiendae veritatis est capax, qui tamen juvandus est ab imaginatione, sensu & memoria » 411, 7-9), posant les prémisses pour la distinction qui sera tracée, dans la seconde partie de la Règle, entre deux pouvoirs de l'entendement même, celui de connaître et celui de juger (p. 420). A une même distinction se ramène celle qui ouvre la seconde partie de la Règle :

Nous disons donc premièrement, qu'il faut considérer chacune des choses quand elles sont ordonnées à notre connaissance autrement, que si nous parlions des mêmes pour autant qu'elles existent réellement. Car si, en un mot, nous considérons un corps étendu et doué de figure, nous avouerons certes qu'il est, de la part de la chose, un et simple : car il ne pourrait, en ce sens, être dit composé de nature corporelle, d'extension, et de figure puisque ces parties n'ont jamais existé distinctes les unes des autres ; mais au respect de notre entendement, nous l'appelons un composé de ces trois natures, parce que nous les avons entendues (*intelleximus*) chacune séparément, avant de pouvoir juger qu'elles se trouvent toutes trois ensemble en un seul et même sujet (AT X 418)⁴³.

L'expression « parler des choses pour autant qu'elles existent réellement » désigne le jugement vrai : comme le montre le reste du passage qui nous attribue la capacité de juger qu'un corps étendu et figuré est *a parte rei* quelque chose d'un et simple ; que les natures différentes n'ont jamais existé séparément ; qu'elles se trouvent ensemble dans le même sujet. A notre capacité de juger comment les choses sont en réalité, est confronté le point de vue de l'entendement qui, bien qu'il lui soit opposé, est la condition du jugement recherché (« quia prius

⁴² Il s'agit de l'instance de jugement qui conduit l'enquête de théorie de la connaissance, afin que la connaissance réfléchisse des opérations conduites par les facultés cognitives devienne, en corrigeant l'abstraction de l'entendement, la condition de la possibilité d'émettre des jugements vrais, dans une situation anthropologique où l'on ne peut pas se fier au témoignage direct et spontané des sens, cfr. AT X 423.

⁴³ Traduction modifiée.

singula separatim intelleximus, quam potuimus judicare illas in uno et eodem subjecto simul inveniri»). Ce qui suit dans cette page ne doit donc pas être interprété comme une déclaration de désintérêt pour les choses telles qu'elles sont réellement, là où il est dit :

C'est pourquoi, comme nous ne traitons ici des choses, que pour autant que nous les apercevons par l'entendement, nous n'appelons simples que celles seulement, dont la connaissance est si transparente et distincte, que l'esprit ne pourrait les diviser en plusieurs autres qui lui seraient connues plus distinctement.

Nous comprendrons par conséquent le «ici» comme se référant exclusivement à la gnoséologie, qui distingue le moment de la stricte connaissance de celui du jugement⁴⁴.

Dans la lecture que je propose ici, le corps étendu et figuré de la Règle XII est analogue au *cogito* de la *Recherche*, ou bien il est un exemple de ces concepts distincts et indubitables qui définissent l'intuition dans la Règle III, et qui permettent d'affirmer des principes, tels que «le corps est étendu», discutés dans la Règle XIV. A titre de confirmation, je peux citer un autre passage de la Règle XII, où l'on trouve une inversion semblable à celle de la *Recherche* : entre la connaissance d'une *mixtura sive compositio* de natures simples et celle de ces mêmes natures⁴⁵. Le pas-

⁴⁴ Je ne peux pas affronter ici le problème de la présentation hypothétique de la théorie dans la Règle XII ; pour l'étudier, je crois qu'il faut commencer par l'excellent MARTINET 1974, qui montre combien subtilement est différencié l'usage des hypothèses chez Descartes. A la différence de MARION 1975, p. 71 s., 113 s., 131-6, je considère que les aspects hypothétiques de la méthode et la liberté d'élaborer l'ordre des passages déductifs en fonction de la recherche – aspects qui doivent être étudiés en fonction de la méthode analytique – ne permettent pas de rapporter à l'arbitre individuel la simplicité des natures simples (cfr. AT X 383). Les natures simples sont telles pour l'entendement, et non seulement parce qu'elles sont admises comme telles pour la construction d'un modèle intelligible. Comme le montre le passage de la Règle XII cité dans le texte, elles existent réellement comme propriété des corps mais sans être séparées comme peut le penser l'entendement.

⁴⁵ A l'affirmation que «nihil nos unquam intelligere posse, praeter istas naturas simplices, et quamdam illarum inter se mixturam sive compositionem», Descartes ajoute : «Et il est souvent plus aisé d'en remarquer (*advertere*) tout ensemble plusieurs conjointes entre elles, que d'en séparer une seule des autres : car, par exemple, je peux

sage est significatif à la fois parce qu'il propose pour le triangle la même analyse, en termes de simplicité et de composition, qui avait été faite antérieurement pour le corps étendu et figuré ; et parce qu'il la ramène à une analyse du rapport entre connaissance implicite et connaissance explicite, autorisant par là la comparaison avec la *Recherche*. Je crois que le passage peut être expliqué ainsi : souvent, c'est-à-dire dans les cas faciles où il n'est pas nécessaire de recourir aux artifices analytiques de la méthode, nous arrivons par intuition, comme l'a enseigné la Règle III, à un concept distinct et facile comme celui de la nature du triangle, qui rassemble en soi implicitement de nombreuses natures. Si nous nous interrogeons cependant sur les fondements de notre connaissance, nous devons répondre que nous connaissions déjà ces natures, puisque la connaissance du triangle dépend de leur intellection. En outre, bien qu'une opération intellectuelle de division soit nécessaire pour connaître explicitement les natures simples (AT X 418, 15 s.), la connaissance de celles-ci ne dépend pas de la division ; elle est plutôt une expérience de choses indéfinissables (AT X 425, 20-4).

L'autre aspect essentiel de la scientificité, dans la *Recherche*, était la nécessité de chercher la vérité à l'intérieur de soi et en particulier d'attribuer la connaissance des choses très simples et très claires à une expérience à l'intérieur de soi, tandis que la tentative de définir ce qu'on peut seulement concevoir, c'est-à-dire les choses très simples, était condamnée comme une des plus grandes erreurs qui se puisse commettre dans les sciences. Or nous pouvons dire que les *Regulae*, elles aussi, tendent de manière décisive à chercher la science « à l'intérieur de soi », si nous entendons cette expression comme faculté des concepts et des jugements (cfr. AT X 373, 376, 395). Dans la Règle XII, dans le cours de la polémique contre les définitions scolastiques, il est dit que les natures simples ne doivent jamais être expliquées par

connaître un triangle, même si je n'ai pas pensé, que sa connaissance contient aussi celle de l'angle, de la ligne, du nombre ternaire, de la figure, de l'étendue, etc. ; ce qui ne nous empêche pourtant pas de dire que la nature du triangle est composée de toutes ces natures-ci, et qu'elles sont plus connues que le triangle, puisque ce sont elles-mêmes, qu'on entend (*intelliguntur*) dans celui-ci » (AT X 422). Descartes ajoute : « De plus ce même triangle enveloppe d'autres natures [mais BRUNSCHWIG traduit « connaissances »] fort nombreuses peut-être, qui nous sont cachées [...] et relations innombrables [...] », entendant clairement affirmer que tout ce qui de ce triangle peut être démontré doit être considéré implicitement contenu en lui (cfr. BROWN 1980, p. 32).

une définition, « ne loco simplicium compositas apprehendamus, sed illas tantum, ab alijs omnibus secretas, attente ab unoquoque & pro lumine ingenij sui esse intuendas »⁴⁶. La connaissance intuitive des natures simples peut donc être comprise comme une forme d'expérience intérieure : dans le cas des natures purement intellectuelles la chose est évidente (cfr. AT X 383, 419) ; l'existence qui apparaît dans la *Recherche*, est située par la Règle XII parmi les natures communes aux choses intellectuelles et aux choses matérielles, qui « possunt vel ab intellectu puro cognosci, vel ab eodem imagines rerum materialium intuent » (p. 419-20) ; quant aux natures simples matérielles, dont la Règle VI dit que *in ipsis experimentis [...] licet intueri* (p. 383), la théorie de la connaissance offerte dans les *Regulae* nous conduit à dire qu'elles sont certes connues dans une expérience intérieure, mais dans le sens très différent d'un contact direct de l'esprit avec les figures qui se dessinent dans le sens interne et dans l'imagination. Même pour les natures simples matérielles toutefois on doit admettre une intériorité séminale dans l'entendement comme source de la conceptualisation⁴⁷.

Bibliographie

ADAM & TANNERY 1974-88 : *Œuvres de Descartes*, éd. par C. Adam et P. Tannery, Paris 1974-88

ALQUIÉ 1963 : R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques. Tome I : 1618-1637*, éd. par F. Alquié, Paris 1963

BECK 1952 : L.J. BECK, *The Method of Descartes. A Study of the Regulae*, Oxford 1952 (1964²)

BEYASSADE 1981 : J.-M. BEYASSADE, *RSP ou le monogramme de Descartes*, dans DESCARTES, *L'entretien avec Burman*, éd. par J.-M. Beyassade, Paris 1981

BEYASSADE 1991 : J.-M. BEYASSADE, *Le sens commun dans la Règle*

⁴⁶ AT X 426-7. A la différence de BRUNSCHWIG et de MARION dans leurs traductions, j'interprète la phrase « nullis unquam definitionibus ejusmodi res esse explicandas » en liant « ejusmodi » à « res » et non à « definitionibus » : tant pour des raisons linguistiques que parce que l'entier paragraphe (AT 425, 20-427, 2) est destiné à prouver que les natures simples ne sont pas définissables.

⁴⁷ Je remercie O. Redon qui, par amitié, a accepté de traduire cet article.

XII : *le corporel et l'incorporel*, « Revue de Métaphysique et de Morale », 96/4, 1991, p. 497-514

BORTOLOTTI 1983 : A. BORTOLOTTI, *Saggi sulla formazione del pensiero di Descartes*, Firenze 1983

BROWN 1980 : G. BROWN, *Vera Entia: The nature of mathematical objects in Descartes*, « Journal of the History of Philosophy », 18/1, 1980, p. 23-37

CIFOLETTI 1991 : G. CIFOLETTI, « *Quaestio sive Aequatio* »: la nozione di problema proposta nelle « *Regulae* » di Cartesio, in *Da Democrito a Collingwood. Studi di storia della filosofia*, Firenze 1991, pp. 43-79

COSENZA 1984 : P. COSENZA, *Sillogismo e concatenazione nelle «Regulae» di Descartes*, Napoli 1984

COSENZA 1987 : P. COSENZA, *Logica formale e antiformalismo. Da Aristotele a Descartes*, Napoli 1987

CRAPULLI 1966 : R. DESCARTES, *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, éd. par G. Crapulli, L'Aia 1966

CRAPULLI 1988 : G. CRAPULLI, *Introduzione a Descartes*, Bari 1988

CROISSET 1984 : PLATON, *Œuvres complètes*, t. III, vol. II, éd. par A. Croiset, Paris 1984

CURLEY 1978 : E.M. CURLEY, *Descartes against the Skeptics*, Cambridge (Massachusetts) 1978

FREDE 1983 : M. FREDE, *Stoics and Skeptics on Clear and Distinct Impressions*, in *The Skeptical Tradition*, ed. by M. Burnyeat, Berkeley-Los Angeles 1983, pp. 65-93

GAJANO 1993 : A. GAJANO, *Doctrina et disciplina: unità delle scienze e autonomia della ragione nelle Regulae di Descartes*, « Giornale critico della filosofia italiana », 72/1, 1993, p. 57-85

GARIN 1966 : E. GARIN, *L'educazione in Europa*, Bari 1966

GARIN 1967 : E. GARIN, *La vita e le opere di Descartes*, in CARTESIO, *Opere*, Bari 1967

GILSON 1925 : R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, éd. par É. Gilson, Paris 1925

GAUKROGER 1989 : S. GAUKROGER, *Cartesian Logic. An Essay on Descartes's Conception of Inference*, Oxford 1989

MARION 1975 : J.-L. MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris 1975 (1981²)

MARION 1977 : R. DESCARTES, *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, trad. et notes par J.-L. Marion, Paris 1977

MARTINET 1974 : M. MARTINET, *Science et hypothèses chez Descartes*, «Archives Internationales d'Histoire des Sciences», 24/95, 1974, pp. 319-39

MONTAIGNE 1969 = M. DE MONTAIGNE, *Essais*, voll. I-III, Paris 1969 (trad. it. *Saggi*, a cura di F. Garavini, Milano 1982)

NUCHELMANS 1983 : G. NUCHELMANS, *Judgment and Proposition. From Descartes to Kant*, Amsterdam 1983

OLSON 1988 : M.A. OLSON, *Descartes' First Meditation: Mathematics and the Laws of Logic*, «Journal of the History of Philosophy», 26/3, 1988, p. 407-38

PERINI 1992 : R. PERINI, *Mensura come comparatio nella mathesis universalis cartesiana*, in *La matematizzazione dell'universo. Momenti della cultura matematica tra '500 e '600*, a cura di L. Conti, Assisi 1992, pp. 303-11

RISSE 1963 : W. RISSE, *Zur Vorgeschichte der cartesischen Methodenlehre*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 46, 1963, pp. 269-91

RISSE 1976 : *Commentarii Collegii Conimbricensis e S.J., In universam dialecticam Aristotelis*, Nachdr. der Ausg. Köln 1607, mit einem Vorwort von W. Risse, voll. I-II, Hildesheim-New York 1976

RODIS-LEWIS 1987 : G. RODIS-LEWIS, *Hypothèses sur l'élaboration progressive des Méditations de Descartes*, «Archives de philosophie», 50/1, 1987, pp.109-23

SCHMIDT 1989 : R. DESCARTES, *La recherche de la vérité par la lumière naturelle / Die Suche nach Wahrheit durch das natürliche Licht*, hrsg. von G. Schmidt, Würzburg 1989

SCRIBANO 1988 : M.E. SCRIBANO, *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*, Milano 1988

SEBBA 1964 : G. SEBBA, *Bibliographia cartesiana. A critical guide to the Descartes Literature*, La Haye 1964

SIRVEN 1928 : J. SIRVEN, *Les années d'apprentissage de Descartes (1596-1628)*, Paris 1928

VAN DE PITTE 1988 : F.P. VAN DE PITTE, *Intuition and Judgment in Descartes' Theory of Truth*, «Journal of the History of Philosophy», 26/3, 1988, pp. 453-70.

Parte terza

SULLA FILOSOFIA
CONTEMPORANEA

Psicanalisi e fenomenologia nel saggio su Freud di P. Ricœur

1. Premessa

Il saggio di Ricœur su Freud – *De l'Interprétation. Essai sur Freud* – tradotto recentemente in italiano da Emilio Renzi¹, è un'opera affascinante e complessa che, per le prospettive interpretative proposte, rappresenta un importante contributo all'approfondimento critico del pensiero freudiano² e alla riflessione epistemologica e filosofica sulle scienze umane e sulla psicanalisi in particolare. Il saggio però è anche un po' deludente in quanto per nessuno dei temi trattati viene proposta una soluzione veramente fondata teoreticamente, che vada oltre la suggestione, l'ipotesi di lavoro e di ricerca.

De l'Interpretation si divide in tre libri: *Problematica*, *Analitica* e *Dialettica*. Nella *Problematica* la psicanalisi viene situata nella cultura contemporanea come impresa demistificatrice radicale. Nell'*Analitica* viene proposta una lettura critica degli scritti di Freud che ne rintracci il senso più profondo e metta in luce le aporie del pensiero freudiano. Nella *Dialettica* l'Autore propone una sua costruzione teoretica che deve integrare la psicanalisi in una riflessione di tipo fenomenologico che si apre ai problemi dell'ermeneutica del simbolismo religioso.

Veramente bello è il secondo libro, nel quale l'Autore riesce a dare al lettore il senso della straordinaria profondità e drammaticità del pensiero freudiano. La critica demistificatrice di Freud a ogni azione umana, in particolare alle attività più 'nobili', l'etica e la religione, viene illuminata in tutta la sua portata da Ricœur, che la sente appassionatamente

¹ RICŒUR 1965.

² JERVIS 1966 e CHAZAUD 1967 considerano l'analisi del pensiero freudiano condotta da Ricœur importante per gli stessi psicanalisti, per un approfondimento critico dei concetti teorici fondamentali della psicanalisi. Anche RICARDI 1968 dà una valutazione positiva del saggio di Ricœur. Non ho potuto tener conto di GUERRERA BREZZI 1969, perché quando questo è uscito il mio articolo era già in bozze.

con una sensibilità protestante, nutrita ai temi paolini della polemica contro la legge nell'interpretazione barthiana che ne fa una polemica contro ogni forma di morale e di religione costituita.

Altro tema magistralmente illuminato dall'Autore, nella lettura di Freud, è quello del desiderio, con quei caratteri che Freud chiama «strani» e che Ricœur riassume nel concetto di arcaicità: l'immodificabilità, la perennità, la nostalgia della situazione originaria. Nella discussione delle aporie del sistema freudiano e dell'incessante ricerca e problematizzazione che ha caratterizzato il pensiero freudiano dietro la rigidità delle formulazioni, emerge quanto profondamente e radicalmente Freud si sia interrogato su che cosa l'uomo desidera e su come la conoscenza della contraddittorietà e insoddisfacibilità del desiderio umano si sostanzi in lui in coscienza di un universale destino doloroso e drammatico.

Ricœur è profondamente convinto dell'importanza centrale della psicanalisi per la conoscenza che l'uomo ha di se stesso; egli considera Freud un insigne rappresentante di una tradizione di pensiero che passa per Spinoza, Marx e Nietzsche, che al di là delle grandi differenze di esito dottrinale ha tematizzato la schiavitù dell'uomo, la manifestazione di questa schiavitù in una falsa coscienza di sé e del mondo, e la possibilità di passare alla libertà attraverso la conoscenza. L'Autore anzi è convinto che Freud è il rappresentante privilegiato di questa tradizione e per questo assegna alla teoria psicanalitica un ruolo fondamentale nella sua propria costruzione teoretica: la teoria psicanalitica, con la sua radicalità demistificatrice di ogni illusione morale e conoscitiva dell'uomo, è la via obbligata attraverso cui deve passare la riflessione filosofica per impostare correttamente i problemi umani; solo se con Freud si è realizzato interamente il peso della tendenza regressiva e arcaizzante dell'uomo è possibile porre il problema di un modo autentico di vivere l'esperienza umana ai suoi diversi livelli: economico, politico, culturale e religioso.

Molti e vasti sono i problemi affrontati nella parte teoretica del saggio, la *Dialettica*. Essa si apre con una lunga discussione epistemologica che, malgrado offra una soluzione insoddisfacente dello statuto scientifico della psicanalisi, rappresenta un contributo importante su questo tema, per avere l'Autore discusso le principali interpretazioni dimostrando una conoscenza eccezionale del pensiero freudiano e una preparazione filosofica ed epistemologica altrettanto notevoli. La tesi di Ricœur che la psicanalisi non è una scienza di fatto ma una scienza ermeneutica rappresenta uno stimolo ad approfondire le ricerche, di cui gli studiosi di tutte le tendenze non possono non tener conto.

Suggestivo infine è il modo come Ricœur tenta di integrare la psicanalisi a un'esperienza religiosa autentica, intesa come meditazione dei miti e dei simboli religiosi, che introducono e fanno partecipare l'uomo al sacro. L'Autore pone il problema del senso dell'attività mitico-poetica umana e cerca di mostrare come il simbolismo religioso, utilizzando immagini che nascono dal fondo pulsionale, esplori le «significazioni fondamentali del destino umano»³. Per il suo fondo regressivo e arcaizante il simbolismo religioso cadrebbe sotto l'analisi freudiana, mentre non vi cadrebbero i significati che esso veicola. A causa di questa ambivalenza del simbolismo da cui nasce, la fede religiosa tenderebbe costantemente a mutarsi in idolatria: la critica contro l'idolatria sarebbe un momento permanente della fede, non solo nella forma della demitizzazione, oggi largamente praticata in ambiente protestante, ma anche nella più drastica forma della demistificazione. Ricœur dunque afferma che la psicanalisi può offrire al credente lo strumento più efficace per purificare la sua fede, una fede, quella dell'Autore, in un Dio misterioso che si avvicina all'uomo nella cifra del mito e del simbolo.

Come ho già detto all'inizio, tanta ricchezza di temi e di motivi non impedisce però al lettore di provare una certa insoddisfazione di fronte alle soluzioni proposte da Ricœur, che appaiono inadeguate rispetto al grado di profondità a cui l'Autore stesso ha portato i problemi suscitati dalla psicanalisi⁴. Le perplessità riguardano il senso stesso del libro, che vuol essere un saggio su Freud «come monumento della nostra cultura», ma che, per il carattere anche teoretico del lavoro di Ricœur, in parte si trasforma in difesa surrettizia delle tesi freudiane ortodosse contro le altre correnti psicanalitiche.

Il rapporto filosofia-scienza non sembra adeguatamente approfon-

³ RICŒUR 1965 (trad. it. p. 580).

⁴ DE WAELEHENS 1965 dedica al saggio di Ricœur una recensione abbastanza critica e limitativa, in cui i rilievi più generali sono che un saggio sul solo Freud non è sufficiente a giudicare dell'intero pensiero psicanalitico e che l'Autore ha concesso troppo allo scientismo e al positivismo freudiano pretendendo che la filosofia accetti tutto Freud, mentre è necessario, pur accettando il metodo analitico, ripudiare tutta la psicologia generale freudiana. Una vera e propria stroncatura è il lungo e velenoso articolo di TORT 1965-66, in cui la lettura dei testi freudiani di Ricœur viene giudicata superficiale e aporetica, e l'interpretazione teoretica del freudismo un tradimento spiritualistico e grottesco dello spirito innovatore della psicanalisi. Il saggio di TORT non coglie minimamente il valore dell'opera di Ricœur e scredita il suo autore palesandosi un'espressione della più bassa piccineria di scuola.

dito e risolto: l'integrazione della psicanalisi nella riflessione filosofica mostra uno scarto tra una filosofia fondata sul metodo trascendentale e una disciplina scientifica nata a poco a poco dall'esperienza clinica e terapeutica e imbevuta di filosofia positivista. Malgrado l'Autore si sforzi, con una discussione epistemologica rigorosa e approfondita, di individuare esattamente le caratteristiche della psicanalisi per non integrare alla riflessione una psicanalisi preventivamente addomesticata, egli non riesce a evitare che la psicanalisi, all'atto dell'integrazione, tenda a essere considerata alla stregua di un contributo filosofico di pensiero.

Infine le proposte teoreticamente più originali di Ricœur, come quella di una dialettica progressiva in cui inserire il momento regressivo della psicanalisi o quella dell'integrazione della critica demistificatrice della psicanalisi in una fede religiosa autentica, vengono lasciate allo stato di suggestione, senza uno sforzo effettivo di fondazione.

2. *La Problematica*

Il motivo più profondo che ha spinto Ricœur, dopo le analisi di fenomenologia religiosa di *La symbolique du mal*⁵, ad affrontare lo studio di Freud è stato il bisogno di verificare la consistenza e la portata delle critiche riduttrici della psicanalisi alla religione. Nella prospettiva linguistica dell'Autore⁶, la fenomenologia della religione e la psicanalisi appartengono al medesimo campo, quello delle discipline che si propongono l'intelligenza dei segni linguistici a senso duplice o molteplice, al campo ermeneutico, nel quale però occupano una posizione contrapposta. Alla fenomenologia della religione, infatti, che riconosce l'autenticità del sacro e si propone, attraverso l'interpretazione dei simboli⁷, di parteciparvi, l'Autore contrappone la psicanalisi di Freud, il

⁵ RICŒUR 1960.

⁶ «Nous sommes aujourd'hui à la recherche d'une grande philosophie du langage qui rendrait compte des multiples fonctions du signifier humain et de leurs relations mutuelles» (RICŒUR 1965, p. 13).

⁷ L'Autore propone per «simbolo» una definizione mediana tra quella ampia del Cassirer e quella tradizionale più ristretta che si fonda sull'analogia; per «interpretazione» una definizione mediana tra quella ampia di Aristotele e quella più ristretta che viene dall'esegesi biblica: «Selon nous le symbole est une expression linguistique à

quale, con Marx e Nietzsche, viene chiamato maestro dell'ermeneutica del sospetto⁸.

Il contrasto tra i due indirizzi ermeneutici contrapposti costituisce per Ricœur il tema fondamentale della cultura contemporanea: l'Autore vede nell'attenzione al linguaggio e nella tensione fra l'ermeneutica restauratrice del sacro e quella riduttrice il segno di una straordinaria possibilità offerta all'uomo di oggi: purificare il linguaggio, far morire gli idoli per ascoltare i simboli⁹. La realizzazione di questa possibilità, che richiederebbe una filosofia del linguaggio capace di spiegare tutte le funzioni del significare umano, è agli occhi di Ricœur ancora lontana; egli non ha l'ambizione di riuscirvi e si propone soltanto di portare un contributo chiarificatore. In ogni caso egli è convinto che ogni passo in questa direzione, per essere rigoroso, si deve fondare su una filosofia della riflessione, le cui linee egli traccia schematicamente a partire da Cartesio¹⁰.

Qual è il rapporto fra riflessione ed ermeneutica? L'Autore afferma

double sens qui requiert une interprétation, l'interprétation un travail de compréhension qui vise à déchiffrer les symboles» (ivi, p. 18).

⁸ «Je n'ai pas l'intention, ni d'ailleurs le moyen, de tenter une énumération complète des styles herméneutiques. Il m'a paru plus éclairant de partir de l'opposition la plus extrême, de celle qui crée la plus grande tension à l'origine de notre recherche. D'un côté, l'herméneutique est conçue comme la manifestation et la restauration d'un sens qui m'est adressé à la façon d'un message, d'une proclamation ou, comme on dit quelquefois, d'un kérygme ; de l'autre, elle est conçue comme une démystification, comme une réduction d'illusions. C'est de ce côté de la lutte que se range la psychanalyse, du moins en première lecture» (ivi, pp. 35-6).

⁹ Ivi, p. 36.

¹⁰ «J'admets ici que la position du soi est la première vérité pour le philosophe placé au cœur de cette vaste tradition de la philosophie moderne qui part de Descartes, se développe avec Kant, Fichte et le courant réflexif de la philosophie européenne. Pour cette tradition, que nous considérerons comme un tout avant d'en opposer les principaux représentants, la position du soi est une vérité qui se pose soi-même ; elle ne peut être ni vérifiée, ni déduite ; c'est à la fois la position d'un être et d'un acte ; la position d'une existence et d'une opération de pensée: *Je suis, je pense* ; exister, pour moi, c'est penser ; j'existe en tant que je pense ; puisque cette vérité ne peut être vérifiée comme un fait, ni déduite comme une conclusion, elle doit se poser dans la réflexion ; son autoposition est réflexion ; Fichte appelait cette première vérité : le jugement thétique. Tel est notre point de départ philosophique» (ivi, pp. 50-1).

che la riflessione, non essendo dotata di intuizione intellettuale o di evidenza immediata sull'*ego* del *cogito*, non può restare chiusa in se stessa, astratta, ma deve mutarsi in riflessione concreta, farsi ermeneutica, deve interpretare le espressioni, le opere e i monumenti del *cogito*¹¹, i quali costituiscono manifestazioni dal significato dubbio e revocabile dello sforzo e del desiderio di esistere che si esprime nella autoposizione del *cogito*.

Ma, come si è detto, più ermeneutiche contrapposte pretendono di interpretare correttamente i segni dell'uomo: di conseguenza il problema della fondazione riflessiva dell'ermeneutica è indissolubilmente collegato con il problema della contrapposizione fra le ermeneutiche.

I problemi teoretici più generali posti nella *Problematica* sono dunque quello del rapporto fra le ermeneutiche contrapposte e quello dell'integrazione di queste ermeneutiche nella riflessione. Malgrado la suggestività di questa impostazione, l'Autore non si nasconde le difficoltà che nascono dal voler integrare metodi di pensiero generalmente considerati irriducibili. La *Problematica* si chiude perciò con degli interrogativi, dei quali il primo riguarda il confronto tra l'ermeneutica demistificatrice e l'ermeneutica restauratrice del sacro e l'ipotesi di poter considerare i due tipi di ermeneutica non come un'alternativa assoluta che imponga un'opzione radicale, ma come due metodi che approfonditi risultino integrabili in un'unica impresa di purificazione dagli idoli per conquistare una fede autentica. Dal momento che questa ipotesi interpretativa di Ricœur va contro l'intenzione dei più qualificati rappresentanti di ciò che egli chiama l'ermeneutica demistificatrice, cioè di Marx, Nietzsche e Freud, i quali sono stati fieramente antireligiosi, il tentativo di Ricœur va analizzato con grande attenzione per vedere se non cada nell'eclettismo (pericolo da cui l'Autore afferma più volte di

¹¹ «Mais cette première référence de la réflexion à la position du soi, comme existant et pensant, ne suffit pas à caractériser la réflexion. En particulier, nous ne comprenons pas encore pourquoi la réflexion requiert un travail de déchiffrement, une exégèse et une science de l'exégèse ou herméneutique, et encore moins pourquoi ce déchiffrement doit être soit une psychanalyse, soit une phénoménologie du Sacré. Ce point ne peut être entendu aussi longtemps que la réflexion apparaît comme un retour à la prétendue évidence de la conscience immédiate ; il nous faut introduire un second trait de la réflexion qui s'énonce ainsi : réflexion n'est pas intuition, ou, en termes positifs : la réflexion est l'effort pour ressaisir l'Ego de l'Ego Cogito dans le miroir de ses objets, de ses œuvres et finalement de ses actes» (ivi, p. 51).

volersi guardare), se cioè da un lato sia stato capace di valutare appieno la portata delle critiche che le ermeneutiche demistificatrici fanno alla religione, dall'altro non abbia concesso troppo a quelle dottrine.

Il secondo interrogativo riguarda la possibilità di integrare i due tipi di ermeneutica nella riflessione. L'Autore nota che la psicanalisi e la fenomenologia della religione, malgrado la loro opposizione, hanno qualcosa in comune che le oppone ancor più radicalmente alla filosofia della riflessione. Ambedue infatti decentrano l'origine del senso verso un altro fuoco rispetto al soggetto, alla «coscienza», l'una in processi di carattere inconscio, l'altra verso la trascendenza. Questo spossamento della coscienza, si chiede l'Autore alla fine della *Problematica*, non è metodologicamente inconciliabile con una filosofia che cerca la fondazione nell'autoposizione del *cogito*?¹²

Ho esposto brevemente i temi fondamentali della *Problematica*; restano da fare alcune osservazioni. In primo luogo, perché l'Autore ha limitato la sua analisi alla sola ermeneutica psicanalitica pur avendo impostato il problema dell'ermeneutica demistificatrice in generale? Ricœur giustifica la cosa affermando:

Infatti, inizialmente Freud mi è apparso come un rappresentante dell'ermeneutica riduttrice e demistificante a fianco di Marx e di Nietzsche [...] alla fine, sarà il testimone privilegiato della battaglia totale [...]. Vedremo il problema di Nietzsche e quello di Marx crescere progressivamente nel cuore del problema freudiano, come problema del linguaggio, dell'etica e della cultura¹³.

Si può avanzare qualche perplessità sulla correttezza di considerare la problematica marxiana implicata in quella freudiana e vedervi un'altra manifestazione della tendenza dell'Autore a mettere insieme troppo facilmente metodi di pensiero diversi. Se infatti la critica della falsa coscienza e il tema del correlativo ampliamento della coscienza sono importanti in Marx e consentono un accostamento suggestivo a Freud, mi pare si forzino le cose riducendo Marx e il marxismo a questo aspetto.

È, inoltre, necessario chiedersi se uno studio sul solo Freud, escludendo le altre scuole psicanalitiche, sia appropriato a rispondere adeguatamente ai problemi posti nella *Problematica*¹⁴. Nella prima pagina

¹² Ivi, pp. 61-2.

¹³ Ivi, pp. 67-8 (trad. it. pp. 77-8).

¹⁴ DE WAELHENS 1965 nota, a questo proposito, che sicuramente questo saggio non

del libro Ricœur dichiara: «Innanzitutto questo libro verte su Freud e non sulla psicanalisi, e ciò significa che non vi si troveranno due cose: l'esperienza dell'analisi stessa e la considerazione delle scuole post-freudiane»¹⁵. Ma l'Autore, affermando l'esigenza di integrare l'ermeneutica demistificatrice a un'altra ermeneutica e nella riflessione, non si propone soltanto uno studio storico del pensiero freudiano, ma un fine teoretico, l'integrazione di un certo metodo interpretativo del fatto umano in una costruzione filosofica. Ora, è lecito, per un'impresa di questo genere, prendere in considerazione il solo Freud, escludendo tutti gli indirizzi post-freudiani? Evidentemente no, perché questo procedimento si trasforma surrettiziamente in un giudizio di verità per il freudismo ortodosso contro tutte le altre scuole, giudizio arbitrario in mancanza della pratica analitica e della discussione delle altre teorie.

3. *L'Analitica*

Il secondo libro, *L'Analitica*, sta un po' a sé: è una lettura critica di Freud che «il lettore può dunque considerare [...] come un'opera separata e autosufficiente»¹⁶. Ho già detto che a me è sembrata un'analisi di straordinario valore che riesce costantemente a dare il senso della grandezza di Freud, della sua capacità di scavare fino in fondo nei problemi umani, e al tempo stesso puntualizza le difficoltà del sistema freudiano. Un'analisi critica di questa lettura freudiana e dei giudizi dei recenso-

è l'ultima parola di Ricœur sul tema psicanalitico perché «il est impossible qu'une discussion sur le sens ultime de la pensée psychanalytique, ce que le livre est en fait, veuille se limiter à une exégèse, si fouillée soit-elle, de l'œuvre freudienne, ce à quoi Ricœur entend se borner» (p. 591).

¹⁵ RICŒUR 1965 (trad. it. p. 9). Il passo, nel testo francese, continua così: «En ce qui concerne le premier point, c'est sans doute une gageure d'écrire sur Freud sans être ni analyste ni analysé et de traiter son œuvre comme un monument de notre culture, comme un texte dans lequel celle-ci s'exprime et se comprend ; le lecteur jugera si cette gageure est un pari perdu. Quant à la littérature post-freudienne, je l'ai délibérément écartée, soit parce qu'elle résulte des corrections apportées au freudisme par l'expérience analytique que je n'ai pas, soit parce qu'elle introduit des conceptions théoriques nouvelles dont la discussion m'aurait éloigné du débat sévère avec le seul fondateur de la psychanalyse» (ivi, p. 7).

¹⁶ *Ibid.* (trad. it. p. 11).

ri richiederebbe una conoscenza specialistica dei testi di Freud che mi manca. Posso indicare le linee fondamentali dell'interpretazione che Ricœur dà di Freud, linee che è interessante ricordare perché preparano l'utilizzazione teoretica che l'Autore fa del pensiero freudiano nel terzo libro, la *Dialettica*.

L'*Analitica* è innanzitutto comandata da un sentimento di ammirazione per la grandezza di Freud e dalla convinzione che egli ha fatto scoperte fondamentali sull'uomo, dalle quali la riflessione filosofica non può prescindere.

Ricœur, inoltre, è interessato a definire esattamente la natura del discorso freudiano per saggiarne la consistenza logica e per verificare se esso rientra nella prospettiva ermeneutica tracciata nella *Problematica*. L'Autore trova una difficoltà fondamentale nell'epistemologia psicanalitica: all'interpretazione del sogno e del sintomo nevrotico che dietro il senso patente cerca un senso latente, all'ermeneutica, si aggiunge in Freud la spiegazione che cerca la causa della distorsione del senso in un conflitto di forze, l'economica¹⁷.

Nella discussione di questa difficoltà, lungi dal respingere il punto di vista economico come un modello naturalistico inadatto alla realtà psichica, come tendono a fare molti fenomenologi che si sono interessati di psicanalisi, Ricœur rivendica il carattere misto del discorso psicanalitico trovandone la ragione nella incapacità dell'uomo a conquistare la libertà: il discorso della forza, accanto al discorso del senso, è necessario, a sua opinione, perché l'uomo è incapace di liberarsi totalmente dalla forza oscura che lo pone in essere, il desiderio¹⁸.

¹⁷ La distinzione fra interpretazione e spiegazione viene considerata estranea ai testi freudiani da TORT 1965-66 che non accetta, in sede teorica generale, la distinzione di origine diltheyana tra scienze dello spirito o comprensive e scienze della natura o esplicative. Il rifiuto del concetto di causa per le scienze comprensive è per lui un'aberrazione metodologica. Nel pensiero freudiano l'interpretazione, come lettura di un testo dotato di senso, non può essere, a sua opinione, assolutamente separata dal ritrovamento dei meccanismi e processi che la fondano (cfr. pp. 1474 sgg.).

¹⁸ «[...] tour à tour la psychanalyse nous apparaît comme une explication des phénomènes psychiques par des conflits de forces, donc comme une énergétique – et comme une exégèse du sens apparent par un sens latent, donc comme une herméneutique. L'unité de ces deux manières de comprendre sera l'enjeu de cette première partie ; d'une part, l'incorporation du point de vue économique à une théorie du sens nous paraîtra seule capable de constituer la psychanalyse en 'interprétation' ; le point

Un altro motivo centrale della lettura freudiana di Ricœur è l'attenzione alle difficoltà del sistema freudiano per rintuzzare le più radicali pretese riduttrici della psicanalisi e preparare il terreno alla integrazione di questa con un'ermeneutica di tipo fenomenologico. Una difficoltà fondamentale, individuata dall'Autore, è che i drammi tematizzati dalla psicanalisi sono tutti intersoggettivi, dal dramma della relazione parentale a quello della relazione terapeutica stessa, mentre la teoria freudiana, almeno nella sua prima formulazione, tenta di trascriverli in rapporti di sistemi (punto di vista topico: sistemi inconscio, preconscious e conscio) e scontri di forze (punto di vista economico) all'interno di uno psichismo isolato¹⁹. Ricœur mostra come tutto lo sviluppo del pensiero freudiano è travagliato da questa tensione e come l'applicazione della psicanalisi alla cultura costringa a un approfondimento e a una revisione continui che portano alla cosiddetta seconda topica (Es, Io, Superio), che, nell'interpretazione dell'Autore, introduce una specie di pluralità di persone o ruoli all'interno della psiche e rappresenta così il tentativo di trascrivere in termini endopsichici la situazione di una libido, definita solipsisticamente, che l'analisi della cultura pone in situazione intersoggettiva confrontandola in particolare con la sua grande antagonista, l'autorità²⁰.

de vue économique, d'autre part, nous paraîtra irréductible à tout autre en raison de ce que nous appellerons le caractère indépassable du désir» (RICŒUR 1965, p. 70). DE WAELEHENS 1965 ritiene che il tentativo di Ricœur di armonizzare nel freudismo la quantità con il senso è di dubbia fecondità, mentre sarebbe stato meglio vedere nel discorso quantitativo un limite positivista del sistema freudiano (cfr. pp. 596 sgg.).

¹⁹ «[...] Pour le dire brutalement, la systématique freudienne est solipsiste, alors que les situations et les relations dont parle l'analyse et qui parlent dans l'analyse sont intersubjectives» (RICŒUR 1965, p. 69).

²⁰ «Le point critique essentiel, c'est le passage à la seconde topique : moi, ça, surmoi. Ce passage présente des difficultés particulières ; car cette nouvelle triade n'abolit pas la première ; on ne peut pas dire non plus qu'elle s'y ajoute, du moins dans le même cadre conceptuel. La considération des rôles ou des institutions qui la distingue de la première topique ne dérive pas, par simple correction, de la théorie des trois systèmes (inconscient, préconscient et conscient) [...] la seconde topique est autre chose qu'un remaniement de la première, puisqu'elle procède d'une confrontation de la libido avec la grandeur non libidinale qui se manifeste comme culture [...] la seconde topique est une économique d'un nouveau genre : la libido y est en proie à autre chose qu'elle-même, à une *demande* en renoncement qui crée une nouvelle situation économique

Ma, a opinione dell'Autore, l'introduzione della seconda topica non risolve le difficoltà: le grandezze culturali, e in particolare l'autorità, non si lasciano ricondurre geneticamente a una modificazione del fondo pulsionale; il Superio, l'istanza che deve risolvere questi problemi, non risulta fondato adeguatamente²¹. Freud è costretto a una riforma ancor più radicale della sua dottrina, a rivedere la teoria delle pulsioni introducendo la pulsione di morte. In tal modo Freud riesce a rendere coerente l'interpretazione della cultura, dando a questa la funzione di reprimere in ognuno la pulsione di morte e di mettere quindi gli uomini al servizio della vita, di Eros contro Thanatos. Ma, con questo ultimo sviluppo, la psicanalisi si trasforma in una specie di filosofia mitologica di stile romantico²².

Nell'analisi freudiana della cultura Ricœur individua anche un altro ordine di difficoltà collegato con le precedenti: se lo schema interpretativo freudiano delle opere di cultura, l'analogia con il sogno e con il

; c'est pourquoi elle met en jeu, non plus une suite de systèmes pour une libido solipside, mais des rôles – personnel, impersonnel, suprapersonnel – qui sont ceux d'une libido en situation de culture» (ivi, pp. 159-60).

²¹ Alla fine dell'analisi del Superio Ricœur dice: «Avons-nous atteint le but ? Avons-nous réellement fait apparaître l'autorité 'extérieure' comme une différence 'intérieure' ? Dans *Le Moi et le Ça*, les derniers chapitres (chap. IV et V) ne laissent aucun doute sur l'insuffisance des résultats acquis. L'identification ne peut porter à elle seule la charge de l'économie du surmoi. Il faut non seulement renforcer la *différence* advenue dans le ça par une *opposition* ou 'formation de réaction', mais introduire un facteur de *négativité*, emprunté a une autre source pulsionnelle, dont nous n'avons pas du tout parlé jusqu'à présent et que Freud désigne du nom de 'pulsion de mort'. Dès lors il faut avouer qu'une économie du surmoi requiert, non seulement une révision de la première topique et un nouveau genre de différenciation de la libido, mais une révision de la théorie des pulsions, au niveau même de ses fondements» (ivi, p. 224).

²² «On n'a pourtant pas encore rendu pleine justice à l'interprétation de la culture en la liant à la seconde topique ; seule une refonte beaucoup plus radicale de la théorie même des pulsions permettra de passer d'une vue fragmentaire, latérale et simplement analogique des phénomènes de culture, à une vision elle-même systématique de la culture. C'est en effet avec la pulsion de mort et la réinterprétation de la libido comme Êros, face à la mort, que le problème de la culture sera élaboré, comme problème unitaire. Ce n'est pas dans *Le Moi et le Ça* qu'il faudra dès lors chercher l'interprétation dernière, mais dans *Au-delà du Principe de Plaisir*. Entre Êros et la Mort, la culture figurera le théâtre le plus vaste de la 'lutte des géants'» (ivi, p. 160).

sintomo nevrotico in quanto soddisfazioni mascherate del desiderio, si rivela fecondo perché illumina il fondo infantile e libidico dell'arte, della morale e della religione, l'Autore lo ritiene però incapace di spiegare la specificità di queste attività. La discussione, al livello tecnico, si concentra intorno al concetto di sublimazione che, secondo Ricœur, resta in tutta l'opera freudiana un concetto vuoto, un concetto cioè che non offre una spiegazione ma indica piuttosto un'esigenza, un problema irrisolto.

4. *La Dialettica: la discussione epistemologica*

Il libro III del saggio di Ricœur, la *Dialettica*, si propone di risolvere i problemi impostati nella *Problematica*, si propone cioè di mostrare come l'antitesi tra le ermeneutiche possa farsi dialettica: ciascuna delle posizioni, radicalizzata, passa nell'altra e, simultaneamente, per mezzo di questa dialettica, la riflessione si fa concreta. Ma, nota l'Autore, la grande filosofia del linguaggio e dell'immaginazione che ci dia il principio di composizione non la possediamo: per capire che il simbolo porta in sé, nella sua struttura semantica sovradeterminata, la possibilità di interpretazioni antitetiche è necessario raggiungere il livello di pensiero al quale questa sintesi può essere compresa. È per questo che il libro III è costruito come una progressione di punti di vista gerarchizzati²³.

Il primo punto di vista è quello epistemologico, la cui funzione all'interno della costruzione di Ricœur è assai complessa. La discussione, condotta nel capitolo I della *Dialettica*, si articola in due episodi, secondo le due tendenze più importanti oggi nel mondo, l'una prevalente nei paesi anglosassoni che cerca di far rientrare la psicanalisi nella psicologia generale, l'altra diffusa soprattutto nell'Europa continentale che dà un'interpretazione fenomenologica della psicanalisi. Il confronto con la psicologia generale e, più precisamente, con il comportamentismo, si chiude con l'affermazione che la psicanalisi non può seguire i metodi della psicologia comportamentista perché non è una scienza della «comprensione». Questa prima caratterizzazione prepara il confronto con la fenomenologia, il quale non è sullo stesso piano del confronto con la psicologia generale, ma in progressione rispetto a esso, in quanto con questo secondo episodio ci si avvicina di più alla natura della psi-

²³ Ivi, p. 333.

canalisi²⁴. Il modo come è istituito il confronto con la fenomenologia stupisce a prima vista il lettore, perché l'Autore non si chiede tanto se la fenomenologia possa giustificare la psicanalisi come scienza, quanto se la fenomenologia riesca, con la sua metodologia riflessiva, a ricostruire da sé i concetti fondamentali della psicanalisi. Questo confronto e la risposta di Ricœur che la fenomenologia non è la psicanalisi possono essere compresi riflettendo sul fatto che l'Autore esclude che la psicanalisi sia una scienza di fatto. In ogni caso, il senso preciso di queste affermazioni risulterà chiaro più avanti.

Base della discussione epistemologica sono le conclusioni della lunga analisi condotta nell'*Analitica* sulla natura del discorso freudiano, dove l'Autore aveva stabilito che il discorso freudiano è un discorso misto, unendo esso indissolubilmente un'ermeneutica con un'energetica.

a. *Psicanalisi e psicologia generale*

Il confronto con la psicologia generale, movendo dalle critiche di alcuni logici ed epistemologi²⁵ tendenti a mostrare che la psicanalisi non soddisfa le più elementari esigenze di una teoria scientifica, esamina i tentativi di riformulazione che si sono avuti soprattutto negli Stati Uniti, ispirati più o meno radicalmente alle teorie operazionaliste e che mirano quindi ad avvicinare o addirittura a identificare la psicanalisi al comportamentismo. Alle critiche dei logici Ricœur risponde che

²⁴ «Les deux phases de la comparaison comportent elles-mêmes une progression déterminée. La différence entre psychanalyse et psychologie scientifique [...] doit d'abord être bien comprise pour que puisse être utilement introduit le second épisode. Cette première confrontation vise surtout à dissiper un malentendu ; il s'agit en fait de résister à la tentation de fondre la psychanalyse dans une psychologie générale du style behavioriste ; cette fusion ne saurait être, à nos yeux, qu'une confusion qu'il s'agit de refuser. La deuxième confrontation a un tout autre sens et conduit plus loin ; elle consiste en une approximation graduelle, par le moyen de la méthode phénoménologique, de ce qui est vraiment propre à la psychanalyse ; la phénoménologie échoue à son tour à tirer de soi l'équivalent de l'expérience analytique ; mais cet échoue n'a pas le sens d'un malentendu ; il fait plutôt apparaître une différence au terme d'une approximation» (ivi, p. 337).

²⁵ La critica più severa è stata formulata da NAGEL a un *symposium* tenuto a Washington nel 1958 su psicanalisi, metodo scientifico e filosofia. Nella traduzione italiana degli atti l'intervento di NAGEL è intitolato *Problemi metodologici della teoria psicoanalitica* (cfr. NAGEL 1967).

esse sarebbero giustificate se la psicanalisi fosse una scienza di fatto²⁶. I tentativi di riformulazione, quindi, partendo dal falso presupposto che la psicanalisi è una scienza di fatto, necessariamente ne tradiscono gli aspetti specifici per poterla apparentare alla psicologia comportamentista²⁷.

Nella discussione del problema del linguaggio psicanalitico, Ricœur si rifà ad alcuni articoli di analisti logici del linguaggio apparsi sulla rivista «Analysis»²⁸: distinguendo radicalmente la causa dal motivo, l'Autore avvicina la psicanalisi alle scienze motivazionali, come la storiografia nella prospettiva della comprensione diltheyana, pur notando che, per il suo carattere misto, il discorso psicanalitico rientra solo parzialmente nel campo dei concetti motivazionali²⁹.

Per cogliere pienamente il senso della differenza con le scienze di fatto, occorre, a opinione di Ricœur, porsi al livello dell'esperienza analitica: per lo psicanalista non sono direttamente rilevanti né la condotta del paziente né l'ambiente di adattamento, ma il senso che essi hanno

²⁶ RICŒUR 1965, p. 364.

²⁷ «Si l'on méconnaît l'originalité de la première fondation de ces [della psicanalisi] concepts par rapport à celle des concepts de la psychologie behavioriste, il n'y a plus moyen, en cours de route, de sauver la psychanalyse comme branche distincte d'une unique psychologie du comportement. Inéluctablement, il faudra donner raison, degré par degré, aux plus radicaux des opérationnalistes et tenir la psychanalyse pour une forme arriérée de théorie observationnelle, et ses hypothèses pour des métaphores du type phlogistique. La différence est initiale ou ne sera jamais : la psychologie est une science d'observation, portant sur les faits de la conduite ; la psychanalyse, une science exégétique, portant sur les rapports de sens entre les objets substitués et les objets originaires (et perdus) de la pulsion. C'est dès le début, au niveau même de la notion initiale de fait, et d'inférence à partir des faits, que les deux disciplines divergent» (ivi, p. 351).

²⁸ La discussione sullo statuto logico della psicanalisi, svoltasi su «Analysis», è stata quasi integralmente riprodotta in MACDONALD 1954 (cfr. RICŒUR 1965, p. 351).

²⁹ «L'opposition pure et simple du motif et de la cause ne résout pas le problème épistémologique posé par le discours freudien : celui-ci est réglé par un type d'être hors série, que j'appelle sémantique du désir ; c'est un discours mixte qui tombe en dehors de l'alternative motif-cause. Il ressort du moins de la discussion que le discours analytique tombe partiellement dans le champ des concepts motivationnelles ; cela suffit pour que la scission entre psychanalyse et sciences d'observation intervienne dès le début» (ivi, p. 355).

per lui, senso che emerge all'interno del campo chiuso della parola nella relazione analitica, afferma l'Autore avvicinandosi alle tesi di Lacan³⁰.

Notevole è anche la differenza che l'Autore nota fra il principio di adattamento della psicologia e il principio di realtà della psicanalisi: da un punto di vista psicologico

il principio della realtà della psicoanalisi si distingue profondamente dagli omologhi concetti di stimoli o di ambiente, perché la realtà di cui essa tratta è fondamentalmente la verità di una storia personale in una situazione concreta. Diversamente che in psicologia, la realtà non è l'ordine degli stimoli, così come li conosce lo sperimentatore; è il senso vero che il paziente deve raggiungere attraverso il dedalo oscuro delle immagini fantastiche; proprio in una conversione del senso del fantastico il reale assume un senso³¹.

Da un punto di vista più profondo e sostanziale, la psicanalisi pone il problema dell'accesso al discorso vero

che è cosa ben diversa dall' 'adattamento' mediante cui ci si precipita a liquidare lo scandalo della psicoanalisi e a renderla socialmente accettabile. Infatti, sappiamo noi dove può condurre un solo discorso vero, nei confronti dell'ordine stabilito, cioè del discorso idealizzato del disordine stabilito? La questione dell'adattamento è quella che si pone la società esistente sulla base dei suoi ideali reificati, sul fondamento di un rapporto menzognero tra la idealizzata professione delle proprie credenze e la realtà effettiva dei suoi rapporti pratici; questa questione la psicoanalisi è risolta a metterla fra parentesi³².

Dopo aver affermato che la psicanalisi non è una scienza di fatto Ricœur la avvicina alla «comprensione» storica, alla quale sono ordinate non leggi, come nelle scienze naturali, ma tipi, secondo la proposta di Max Weber. Legittimo quindi porre un problema di validità e verificabilità delle interpretazioni, come chiedono i logici, purché si tenga presente che «la validità delle interpretazioni in psicoanalisi richiama lo stesso genere di questioni che la validità di una interpretazione storica o esegetica»³³.

³⁰ Ivi, pp. 355-64.

³¹ Ivi, p. 362 (trad. it. p. 405).

³² Ivi, p. 364 (trad. it. pp. 406-7).

³³ Ivi, p. 365 (trad. it. p. 408).

Dispiace che queste osservazioni siano state lasciate dall'Autore a questo grado di genericità e che neanche nell'*Analitica* egli abbia discusso il problema della validità delle interpretazioni freudiane, dando l'impressione di non essere molto interessato a esso e di tendere a dare credito a Freud con un atteggiamento abbastanza prossimo a una specie di principio di autorità, l'autorità che deriverebbe a Freud dall'aver guardato nelle più segrete profondità dell'uomo.

Ma non c'è solo un problema di verifica delle interpretazioni, c'è anche un problema di verifica della teoria generale: a questo proposito l'Autore, opponendosi radicalmente a tutto l'indirizzo americano, esclude che la teoria psicoanalitica entri nel campo della verifica empirica:

prestarsi a una verifica empirica e rendere possibile una interpretazione storica sono due cose differenti. I concetti dell'analisi devono essere giudicati come condizioni di possibilità dell'esperienza analitica, in quanto questa si svolge nel campo della parola. Non quindi alla teoria dei geni o dei gas la teoria analitica va paragonata, ma a una teoria della motivazione storica. Ciò che la specifica tra altri tipi della motivazione storica, è il fatto che essa limita la propria indagine alla semantica del desiderio. In questo senso, la teoria determina, cioè apre e delimita insieme, il punto di vista psicoanalitico sull'uomo; intendo dire che la teoria psicoanalitica ha per funzione il porre nella regione del desiderio il lavoro dell'interpretazione. In questo senso, essa fonda e al tempo stesso limita tutti i concetti stabiliti che appaiono in questo campo. Si può perciò parlare, se si vuole, di 'deduzione' ma in un senso 'trascendentale' e non in un senso 'formale'³⁴.

Lo schema proposto da Ricœur è dunque che le singole interpretazioni analitiche sono analoghe alle singole interpretazioni storiche, mentre la funzione della teoria è di rendere possibile l'interpretazione.

Sull'affermazione che la teoria richiede una fondazione trascendentale e non empirica vorrei porre alcuni dubbi. In primo luogo ci si può chiedere se una deduzione trascendentale, in quanto fonda i concetti che rendono possibile l'esperienza analitica, fonda proprio quei concetti espressi da Freud o fonda qualcosa di generico per cui i concetti freudiani possano essere sostituiti da altri concetti (per esempio, di altre correnti psicoanalitiche) che egualmente rendono possibile un'e-

³⁴ Ivi, p. 366 (trad. it. p. 409).

sperienza analitica. In tal modo il problema di una verifica della teoria si ripresenta e sembra rimanere senza risposta, avendo Ricœur escluso la verifica empirica. Si potrebbe però rispondere che quella che viene fondata trascendentalmente è la teoria generalissima, quella scoperta una volta per tutte da Freud, quei principi appunto che rendono possibile in generale l'esperienza analitica. Si tratterebbe in qualche modo di fare qualcosa di analogo all'*Analitica dei Principi* della *Critica della Ragion Pura*, nella quale i principi fondamentali della fisica newtoniana vengono legati alla struttura stessa dell'intelletto. L'Autore però sembra sottrarsi al pericolo di una tale ipostatizzazione, dal momento che, alla fine del passo ora citato, afferma:

i concetti della teoria analitica sono le nozioni che bisogna elaborare perché l'esperienza analitica possa essere ordinata e sistematizzata; da parte mia li chiamerò le condizioni di possibilità di una semantica del desiderio. È a questo titolo che essi possono e debbono essere criticati, perfezionati, addirittura rifiutati, ma non in quanto concetti teorici di una scienza di osservazione³⁵.

L'Autore dunque ritiene che i concetti della teoria analitica possano essere criticati, corretti o rifiutati, ma in un modo diverso che nelle scienze di fatto, in quanto condizioni di possibilità dell'esperienza analitica, con un procedimento che la tradizione filosofica chiama trascendentale. Con queste affermazioni, però, il problema non è risolto, ma soltanto spostato, perché resta da definire qual è l'esperienza analitica corretta. A questo punto si delinea un circolo, giacché l'esperienza analitica, come dice il passo citato sopra, è definita e determinata dalla teoria analitica.

Messo il problema in questi termini, risulta abbastanza chiaro che il blocco circolare di teoria ed esperienza analitica non può trovare in se stesso la sua fondazione e si capisce di conseguenza il senso del secondo episodio della discussione epistemologica, perché cioè Ricœur si chiede se la fenomenologia da sé, con il suo metodo riflessivo, è in grado di costruire i concetti generali della teoria psicanalitica. Il problema che resta aperto, mi sembra, è se nella concezione di Ricœur le scienze umane, tra le scienze di fatto e la filosofia, abbiano un loro ambito metodologico distinto o se invece non si rischi di identificare la teoria delle scienze

³⁵ *Ibid.*

umane alla filosofia e in tal modo non si misconosca la sia pur problematica scientificità di una scienza umana come la psicanalisi.

b. *Psicanalisi e fenomenologia*

Dopo aver escluso che la psicanalisi sia una scienza di fatto e averla avvicinata alla «comprensione» storica, l'Autore, come abbiamo visto, ritiene che la fondazione dei concetti psicanalitici debba essere trascendentale: a questo fine egli istituisce il confronto con la fenomenologia di Husserl, Merleau-Ponty e De Waelhens, la quale è la filosofia riflessiva che più si è avvicinata all'inconscio psicanalitico³⁶.

Ciò che avvicina la fenomenologia alla psicanalisi è in primo luogo la riduzione iniziale che non riguarda soltanto il mondo ma la coscienza stessa, di cui è messo in questione il sapere immediato del mondo e di sé. La fenomenologia inizia dunque con uno spossessamento della coscienza che è vicino a quello della psicanalisi³⁷.

«Un secondo passo in direzione dell'inconscio freudiano è rappresentato dall'idea stessa di intenzionalità, idea di volta in volta banale e impenetrabile. L'intenzionalità riguarda la nostra meditazione sull'inconscio per il fatto che la coscienza è innanzitutto visione intenzionale dell'altro, e non presenza a se stessa, possesso di sé»³⁸. Più fortemente, nell'ultimo Husserl, l'intenzionalità in atto è sempre più vasta dell'intenzionalità tematica, che non può mai eguagliarla. In questa non-coincidenza e nell'impossibilità di superarla è insita la possibilità di un ulteriore avvicinamento alla psicanalisi: «il 'conimplicato', il 'con-intenzionato' non riescono interamente ad accedere alla trasparenza della coscienza, proprio a causa della trama dell'atto della coscienza, cioè dell'insuperabile non sapere di sé dell'intenzionalità fungente»³⁹.

Il terzo tema del confronto è il linguaggio: «L'uomo è linguaggio; in questo convincimento, la fenomenologia è d'accordo con von Humboldt e Cassirer; ma il problema fenomenologico del linguaggio ha il suo reale inizio quando il dire è colto sul piano in cui stabilisce un senso, in cui è tale per cui un senso è in modo manifesto, al di fuori di qualsiasi esplicita apofantica, cioè al di qua dell'enunciato o del senso proferito. Il problema suscitato dalla percezione, risalire dalla rappresentazione al

³⁶ Ivi, pp. 366-7.

³⁷ Ivi, pp. 367-9.

³⁸ Ivi, p. 369 (trad. it. p. 412).

³⁹ Ivi, p. 370 (trad. it. p. 412).

piano effettivamente vissuto, si rinnova sul piano del linguaggio, e, con Hegel, è necessario tornare a scoprire che il linguaggio è l'esser qui dello spirito; per la fenomenologia, come per la psicoanalisi, questa 'realtà del linguaggio' non è altro che il senso effettuato da un comportamento»⁴⁰.

Il quarto tema è l'intersoggettività: la fenomenologia ha approfondito la struttura intersoggettiva della percezione, ma è soprattutto sulla struttura intersoggettiva del desiderio che fenomenologia e psicanalisi si incontrano⁴¹. Su questo tema Hyppolite e De Waelhens hanno sottolineato la vicinanza di Freud a Hegel: «il passaggio all'autocoscienza attraverso lo sdoppiamento nel desiderio del desiderio, l'educazione del desiderio nella lotta per il riconoscimento, il primo atto di questa lotta in una situazione di disuguaglianza, tutti questi temi hegeliani si presentano più ricchi di analogie con certi temi psicoanalitici di quanto non sia la laboriosa teoria della intersoggettività percettiva di Husserl»⁴². Ma la vicinanza con Husserl è più nascosta ma forse più significativa: secondo la fenomenologia non «possiamo ambire a un compimento della costituzione del senso in un discorso assoluto che ne abolirebbe il carattere di processo in corso»⁴³. L'analista e il fenomenologo sanno che il dialogo è senza fine. La fenomenologia e la psicanalisi si incontrano su questo punto perché la cura psicoanalitica è costitutivamente intersoggettiva ed è all'interno di essa che affiora la parola del desiderio, la quale d'altronde può affiorare in quanto il desiderio stesso è originariamente domanda, cioè intersoggettivo.

⁴⁰ Ivi, p. 374 (trad. it. pp. 416-7).

⁴¹ «La constitution intersubjective du désir est la vérité profonde de la théorie freudienne de la libido ; jamais Freud, même à l'époque de l'*Esquisse* et du chapitre VII de la *Traumdeutung*, n'a décrit la pulsion hors d'un contexte intersubjectif ; il n'y aurait ni refoulement, ni censure, ni accomplissement du désir sur le mode fantastique, si le désir n'était en situation interhumaine ; que l'autre et les autres soient d'abord porteurs de l'interdiction, cela est encore une manière de dire que le désir rencontre un autre désir, quoique sous la figure du désir qui se refuse ; toute la dialectique des rôles, selon la seconde topique, exprime l'intériorisation d'une relation d'affrontement, constitutive du désir humain ; le complexe d'Edipe signifie fondamentalement que le désir humain est une histoire, que cette histoire passe par le refus et l'humiliation, que le désir s'éduque à la réalité par le déplaisir spécifique que lui inflige un autre désir qui se refuse» (ivi, p. 377).

⁴² Ivi, p. 377 (trad. it. p. 421).

⁴³ Ivi, p. 378 (trad. it. p. 421).

Dopo aver esposto i quattro temi che avvicinano la fenomenologia alla psicanalisi, Ricoeur dice: «A questo punto della nostra indagine, la differenza tra fenomenologia e psicanalisi sembra dileguarsi; non mirano forse ambedue alla stessa cosa, cioè alla costituzione del soggetto, in quanto essere del desiderio, in un discorso intersoggettivo autentico?»⁴⁴.

Prima di passare alla seconda fase del confronto fra fenomenologia e psicanalisi, dove Ricoeur mette in luce alcuni aspetti fondamentali della psicanalisi a cui la fenomenologia non può arrivare con i suoi metodi, voglio sottolineare il senso che ha questo approssimarsi della fenomenologia alla psicanalisi: la riflessione fenomenologica, riflettendo sulla inadeguatezza della coscienza immediata e sulla sovrabbondanza del senso operato, sia nella percezione che nel linguaggio, rispetto alla coscienza esplicita che se ne ha, costruisce un concetto di inconscio e giunge a concepire una struttura intersoggettiva della percezione, del linguaggio e del desiderio. Sembra, di conseguenza, che la fenomenologia sia in grado di produrre con i suoi metodi i concetti costitutivi dell'esperienza analitica.

«E tuttavia la fenomenologia non è la psicanalisi. Per quanto infima, la differenza non è nulla. La fenomenologia non raggiunge la psicoanalisi ma ne offre solo, con uno scarto impalpabile, una sorta di comprensione al limite»⁴⁵. Dopo questa affermazione, Ricoeur riprende i quattro temi di confronto per mostrare come, malgrado la somiglianza, su ciascuno di essi la psicanalisi si differenzi dalla fenomenologia.

Il primo tema di confronto era costituito dalla riduzione: malgrado la rassomiglianza, i due decentramenti sono diversi: «La fenomenologia è una disciplina riflessiva; lo spostamento metodologico che essa attua è lo spostamento della riflessione nei confronti della coscienza immediata. La psicoanalisi non è una disciplina riflessiva: il decentramento da essa operato differisce fundamentalmente dalla 'riduzione', in quanto è propriamente costituito da ciò che Freud chiama 'tecnica analitica' e in quanto ingloba ciò che Freud pone sotto due titoli differenti: il metodo di indagine e la tecnica di trattamento propriamente detta. Dirò volentieri: l'inconscio freudiano è ciò che è reso accessibile dalla tecnica psicoanalitica; ora a questa maniera di scavo archeologico nessuna fenomenologia è in grado di supplire»⁴⁶.

⁴⁴ Ivi, p. 379 (trad. it. p. 422).

⁴⁵ Ivi, p. 380 (trad. it. p. 423).

⁴⁶ *Ibid.*

Il secondo tema è costituito dall'idea di un senso in atto che la coscienza non riesce a esaurire. Ciò che distingue la concezione fenomenologica dell'inconscio da quella psicanalitica è che per la psicanalisi tra conscio e inconscio c'è la barra della rimozione, che rappresenta «una esclusione reale che nessuna fenomenologia dell'implicito, del con-intenzionato, riesce a raggiungere»⁴⁷. Il sistema inconscio ha leggi proprie che la fenomenologia non può indagare.

Il terzo tema di confronto è costituito dal linguaggio: differenziandosi dalla «concezione linguistica dell'inconscio», sostenuta da Lacan e dai suoi discepoli, Ricœur afferma che è sì giusto dire che all'interno del discorso che si instaura nella situazione analitica emerge un «altro discorso» con leggi proprie, ma che queste leggi rigorosamente non si possono chiamare linguistiche (la distorsione, il fenomeno principale che allontana i due linguaggi, ha manifestazioni linguistiche, ma non è un fenomeno linguistico); l'Autore ritiene che si debbano piuttosto chiamare infra- e sovra-linguistiche⁴⁸. Il confronto con la fenomenologia è quindi possibile e importante sul piano linguistico, ma c'è un aldilà del linguaggio che solo la psicanalisi rivela⁴⁹.

Il quarto tema del confronto è costituito dall'intersoggettività. Ricœur afferma: «È indubbiamente grazie al tema dell'intersoggettività che fenomenologia e psicoanalisi sono estremamente vicine a confondersi, ma anche a distinguersi nel modo più fondamentale»⁵⁰. La differenza può riassumersi dicendo: «la psicoanalisi è una tecnica ardua, che si impara con l'esercizio e l'assiduità della pratica. Non ci si stupirà mai abbastanza di questa audace invenzione: trattare la relazione intersoggettiva come *tecnica*»⁵¹. In effetti la presa di coscienza è subordinata alla

⁴⁷ Ivi, p. 382 (trad. it. p. 425).

⁴⁸ «D'une part, le mécanisme du rêve confine au supra-linguistique lorsqu'il mobilise des symboles stéréotypés parallèles à ceux que l'ethnologie découvre dans ces grandes unités de signification que sont le conte, la légende, le mythe ; une bonne part de la 'figuration' onirique se situe à ce niveau, qui n'est déjà plus celui de la doublée articulation phonématique et sémantique du langage. D'autre part, déplacement et condensation sont d'ordre infra-linguistique, en ce sens qu'ils opèrent moins une mise en rapport distincte qu'une confusion des rapports. On dirait que le rêve procède d'un court-circuit du supra et de l'infra-linguistique» (ivi, p. 393).

⁴⁹ Ivi, p. 394.

⁵⁰ Ivi, p. 394 (trad. it. p. 434).

⁵¹ Ivi, p. 395 (trad. it. p. 435).

lotta contro le resistenze, le quali hanno impedito a un certo contenuto di diventar cosciente e si oppongono alla guarigione. Ed è qui che sorge il problema del transfert, l'elemento tecnico che maggiormente allontana la psicanalisi dalla fenomenologia⁵², sia per i fenomeni di ripetizione che si determinano nel transfert che vanno avviati verso la rimemorazione, sia soprattutto per l'uso che lo psicanalista si ritiene autorizzato a fare del transfert, senza soddisfarlo, tenendo il paziente in stato di frustrazione affettiva⁵³.

Riassumendo si può dire che la psicanalisi propone un tipo d'inconscio a cui la fenomenologia non può arrivare con il suo metodo riflessivo, ma che richiede una tecnica appropriata per essere esplorato. L'inconscio psicanalitico, inoltre, esibisce caratteristiche che richiedono formulazioni secondo punti di vista che Ricœur qualificherà più avanti antifenomenologici: la lontananza dell'inconscio dalla coscienza richiede il punto di vista topico, mentre la diversa legalità dell'inconscio e la distorsione richiedono il punto di vista economico⁵⁴.

Qual è il valore che Ricœur dà a questa incapacità della fenomenologia a fondare i concetti analitici? Innanzitutto, questo «scacco» non rimette in discussione l'impostazione trascendentale dell'Autore; il confronto tra fenomenologia e psicanalisi ha un valore diverso del confronto tra psicologia e psicanalisi: «Non si tratta di un equivoco, di un misconoscimento, ma di una vera e propria approssimazione, che stringe da molto vicino l'inconscio freudiano e alla fine fallisce il colpo, dando solo una comprensione al limite. Proprio prendendo coscienza dello scarto che separa l'inconscio secondo la fenomenologia e l'inconscio freudiano, coglieremo, grazie a un metodo di approssimazione e di

⁵² Ivi, p. 402.

⁵³ Ivi, pp. 404-5.

⁵⁴ DE WAELEHENS 1965 contesta che Ricœur si sia rapportato correttamente all'interpretazione fenomenologica della psicanalisi. Egli gli rimprovera di pretendere che la fenomenologia si sostituisca alla psicanalisi: «Il ne s'agit pas de restructurer la genèse d'un destin individuel mais de comprendre en quoi et comment la possibilité de cette restructuration est inscrite dans le mode humain d'exister [...] Personne ne peut prétendre sérieusement qu'une philosophie de l'histoire apprend à être historien» (DE WAELEHENS 1965, pp. 606 e 609). DE WAELEHENS ritiene inoltre che gli aspetti antifenomenologici della psicanalisi vadano rifiutati, che la psicologia generale di Freud vada radicalmente rivista, che il distacco dal Freud storico e dai suoi postulati positivisti sia inevitabile (cfr. ivi, pp. 596-602).

differenza, la specificità dei concetti freudiani. Se la riflessione non può trarre da sé l'intelligenza della propria archeologia, le occorre un altro discorso per dire questa archeologia»⁵⁵.

c. *La deduzione trascendentale*

Nel capitolo II della *Dialettica, Riflessione: un'archeologia del soggetto*, Ricœur offre la sua soluzione dei problemi epistemologici impostati nel capitolo precedente: una fondazione riflessiva dei concetti fondamentali della psicanalisi che sia in grado di render ragione di quella specificità di essi che li rende estranei al procedimento riflessivo. La paradossalità di questa impostazione non sfugge all'Autore⁵⁶, il quale però, malgrado questo, non ritiene giusto di modificare uno dei due termini dell'opposizione, o di aderire cioè all'interpretazione fenomenologica della psicanalisi eliminando gli aspetti realisti e naturalisti della metapsicologia, o di modificare la sua filosofia, in modo da non dover più considerare estranei alla riflessione filosofica concetti realisti e naturalisti.

Il concetto filosofico, «riflessivo», proposto dall'Autore per fondare la psicanalisi è il concetto di archeologia del soggetto⁵⁷: il soggetto umano ha un'origine, un'*archè*, e per comprenderla deve accettare il discorso naturalista di Freud. Quello che la riflessione deve chiarire a se stessa, però, è proprio chi è il soggetto umano; su questo punto la psicanalisi è dura da accettare per un filosofo formato alla scuola fenomenologica. Ricœur nota, infatti, che nel freudismo manca qualsiasi «interrogazione radicale sul soggetto del pensiero e dell'esistenza. È assolutamente sicuro che Freud ignora e rifiuta qualsiasi problematica del soggetto originario»⁵⁸: il soggetto del *cogito* non si identifica con nessuno dei sistemi o delle istanze freudiane. L'Autore non respinge questo atteggiamento di Freud, ma lo aggira affermando che esso ha un particolare significato educativo per la riflessione. L'Autore parte, come i fautori dell'interpretazione fenomenologica della psicanalisi, dalla affermazione di Husserl che in un'evidenza l'adeguazione e l'apoditticità non

⁵⁵ RICŒUR 1965, p. 367 (trad. it. p. 410).

⁵⁶ «Nous n'avons pas facilité la solution du problème, dans la mesure où nous avons résisté à toutes les réductions psychologisantes ou idéalisantes de la psychanalyse et où nous avons admis l'irréductibilité des aspects les plus réalistes et naturalistes de la théorie» (ivi, p. 407).

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Ivi, p. 408 (trad. it. p. 462).

coincidono necessariamente e afferma che «a nostro modo di vedere, questa proposizione costituisce la struttura ricettiva in cui la problematica freudiana deve essere pensata e riflessa»⁵⁹. Questa proposizione, infatti, da un lato afferma l'apoditticità del *cogito*, senza la quale «ogni problematica relativa alla realtà umana è mutila»⁶⁰, dall'altro riconosce l'inadeguatezza della coscienza, ponendo il problema della possibilità che l'io del *cogito* si faccia illusione su se stesso, e la necessità di una critica della portata della evidenza del *cogito*, suscettibile di limitarla apoditticamente.

È partendo dalla consapevolezza della possibilità dell'illusione che la riflessione deve procedere a una ripetizione di stile riflessivo di tutta la metapsicologia freudiana⁶¹. In tal modo la mancanza di una fondazione egologica originaria nel freudismo costituisce per la riflessione una «disciplina», una «peripezia», a cui deve sottoporsi per liberarsi dell'illusione⁶².

Questa posizione di Ricoeur crea una difficoltà cui l'Autore sembra non aver dato eccessivo peso: la riflessione coglie da sé la possibilità dell'illusione, non la sua realtà e i modi in cui essa si genera. Questa incapacità della riflessione giustifica, agli occhi di Ricoeur, la necessità di ricorrere a un «altro discorso», alla metapsicologia freudiana, ma l'Autore è costretto ad ammettere che questo ricorso alla metapsicologia è per la riflessione un salto nel buio: «Questo spossessamento, cui la sistematica freudiana obbliga in un suo modo peculiare, deve essere operato

⁵⁹ Ivi, p. 409 (trad. it. p. 463).

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ «Il est possible, à partir de ces propositions fondamentales, de procéder à une répétition de style réflexif de toute la métapsychologie freudienne. Il s'agit d'une répétition, qui en reproduit toutes les démarches, mais dans une autre dimension philosophique ; tout ce que Freud objective dans une réalité quasi physique, tous les modèles que la critique épistémologique contemporaine peut distinguer dans sa représentation de l'appareil psychique, tout cela doit devenir péripétie de réflexion» (ivi, pp. 409-10).

⁶² «Ce qui, d'abord et fondamentalement, doit être répété, c'est sa critique de la conscience immédiate ; à cet égard, je tiens la métapsychologie freudienne pour une extraordinaire *discipline de la réflexion* : comme la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel, mais en un sens inverse, elle opère un décentrement du foyer des significations, un déplacement du lieu de naissance du sens. Par ce déplacement, la conscience immédiate se trouve dessaisie au profit d'une autre instance du sens, transcendance de la parole ou position du désir» (ivi, p. 410).

come una sorta di ascesi della riflessione medesima, di cui il senso e la necessità non appaiono se non a cose fatte, come la ricompensa di un rischio non giustificato»⁶³.

Si profila un'aporia nel pensiero di Ricœur: il ricorso alla metapsicologia freudiana non può essere giustificato teoreticamente. La riflessione, cioè, può darne soltanto una giustificazione generale e negativa, può capire che c'è una possibilità di illusione e la necessità di una critica che l'elimini, ma non può fondare positivamente il metodo capace di eliminare l'illusione della coscienza. Di conseguenza, dal momento che nella discussione con la psicologia generale è stato escluso che la teoria psicanalitica possa avere una validazione empirica ed è stato affermato che essa richiede una fondazione trascendentale, e dal momento che questa fondazione ha fallito, la psicanalisi resta ingiustificata e ingiustificabile teoreticamente nel pensiero di Ricœur. La difesa dell'importanza centrale della teoria psicanalitica dipende da ragioni teoreticamente arbitrarie, in quanto è soltanto sulla base della sua sensibilità di filosofo colto e aggiornato e di fine moralista che Ricœur può affermare che la metapsicologia freudiana è il metodo di pensiero più efficace a liberarlo dalle illusioni (o, che è sostanzialmente lo stesso, a liberare l'«uomo di oggi», l'europeo colto, dalle illusioni). C'è un salto logico tra l'universale e il particolare, l'astratto e il concreto.

Segno indiretto di questa incapacità della riflessione ricœuriana è un'espressione che l'Autore si lascia sfuggire in queste pagine, che appare in contrasto con le affermazioni che ha fatto in precedenza, quando, contro l'interpretazione fenomenologica della psicanalisi, tra le caratteristiche di questa, ha rivendicato l'aspetto tecnico, il fatto che essa non è solo una meditazione riflessiva, che essa va praticata. L'Autore nel contesto attuale, invece, afferma: «Bisogna realmente perdere la coscienza e la sua pretesa di reggere il senso, se si vuol salvare la riflessione e la sua invincibile certezza. È ciò che il passaggio attraverso la metapsicologia – in mancanza della pratica analitica – può dare al filosofo: ho scritto dare e non togliere»⁶⁴.

Emerge qui una figura di filosofo che non accetta fino in fondo la psicanalisi; sembra che Ricœur abbia concesso a Freud più di quanto la sua posizione gli consentisse allorché ha criticato l'interpretazione fenomenologica della psicanalisi, e che poi, al momento in cui sviluppa

⁶³ Ivi, p. 410 (trad. it. p. 464).

⁶⁴ *Ibid.*

la sua filosofia della riflessione, sia costretto a non considerare valida la pretesa della psicanalisi che per conoscere se stesso e liberarsi dell'illusione l'uomo deve ricorrere a una tecnica, farsi psicanalizzare, e non siano sufficienti l'introspezione e la meditazione, sia pure arricchite del contributo teorico freudiano.

Se si riflette sulla ripugnanza, ora emersa, ad accettare fino in fondo la psicanalisi e sulle difficoltà teoretiche accennate sopra, risulta chiaro che Ricœur non ha voluto o potuto radicalizzare la sua discussione con Freud. Partecipe di un indirizzo di pensiero che tende ad ampliare i limiti del metodo fenomenologico fino all'estremo delle sue possibilità, l'Autore, preso dal fascino del metodo freudiano, per poterlo accettare in toto, non ha impostato il confronto con il freudismo in termini filosofici di verità e falsità. Eppure questo, a mio parere, sarebbe stato necessario. La posizione di Ricœur e la posizione di Freud, infatti, si fondano su presupposti filosofici inconciliabili e non mi pare si possa risolvere il problema affermando che la metapsicologia freudiana offre i modelli migliori per spossessare la coscienza immediata della sua pretesa evidenza⁶⁵. Il problema non è quello del modello topico, che è un modello figurato anche per Freud, ma quello della realtà e della natura dell'inconscio, e non è neanche quello delle metafore capitaliste ma quello della natura della psiche e della correttezza del concetto di energia psichica. Tra le due concezioni c'è la divergenza ontologica radicale di un materialismo più o meno critico che considera la psiche una realtà naturale, e un idealismo spiritualistico che considera il soggetto un'attività originaria che si autopone⁶⁶. Le due concezioni divergono

⁶⁵ «Or ce dessaisissement de la conscience immédiate est réglé par la construction d'un modèle, ou d'une suite de modèles, dans lesquels la conscience figure elle-même comme un des lieux parmi d'autres. Ainsi la conscience sera une des instances dans la triade inconscient-préconscient-conscient. A son tour, cette représentation topographique ou topologique de l'appareil psychique est inséparable d'une explication économique selon laquelle cet appareil assure son auto-régulation par des placements et déplacements d'énergie et par des investissements mobiles ou liés» (ivi, p. 411).

⁶⁶ Si può dubitare che il soggetto di Ricœur, libero costitutivamente, possa veramente accettare il discorso freudiano sul soggetto. Segno di questo potrebbe essere che in questo capitolo Ricœur ricorre talvolta a un parlare metaforico allorché distingue un *cogito* illusorio, un falso *cogito* dall'atto fondatore del *cogito ergo sum*, di cui quello occuperebbe il posto all'inizio. TORT 1965-66, pp. 1487 sgg., critica severamente la distinzione fra due soggetti e, più in generale, accusa di assurdità questo capitolo per

radicalmente anche su ciò che è riflessione. La riflessione di Ricœur, di origine fenomenologica, in tanto è riflessione in quanto è conquistata attraverso un atto di sospensione di tutte le certezze naturali: di conseguenza, essa considera fondato rigorosamente solo ciò che è condizione di possibilità del soggetto o di una sua dimensione di significato, non ciò che si fonda sulla catena ipotesi-verifica empirica. La riflessione freudiana, se così vogliamo chiamarla, è una riflessione scientificamente atteggiata, costituita secondo i principi generali del positivismo scientifico. Anche questa riflessione opera una critica delle certezze della coscienza, non attraverso l'*epochè*, ma attraverso una considerazione delle distorsioni e lacune del testo della coscienza e una serie di ipotesi per spiegarle. Nell'*Analitica* Ricœur stesso ha messo magistralmente in luce che il problema, impostato da Freud nei *Tre Saggi sulla Sessualità*, della scelta dell'oggetto, con la conseguente relativazione dell'oggetto in funzione dello scopo della pulsione, e la relativazione del soggetto con l'introduzione del narcisismo, hanno una portata gnoseologica determinante in quanto gli investimenti pulsionali determinano il rapporto al mondo e la struttura dell'io.

Il danno che deriva dal non aver spinto a livello teoretico il confronto con Freud è l'eclittismo, mal mascherato dalla trasposizione del problema su una sorta di piano morale, nell'affermazione che la riflessione deve imporsi la disciplina della metapsicologia freudiana. Su queste basi la fondazione trascendentale della metapsicologia risulta assai precaria: essa rigorosamente non va oltre il riconoscimento della necessità della liberazione della coscienza dall'illusione e dell'incapacità della riflessione a operare con i suoi metodi questa liberazione.

Queste considerazioni implicano una limitazione rigorosa del valore teoretico della discussione epistemologica del capitolo precedente: la difesa del freudismo ortodosso contro le riformulazioni americane e contro l'interpretazione fenomenologica può avere soltanto un valore storico, nel senso che Ricœur ha il diritto di affermare che queste posizioni non interpretano correttamente il Freud storico, ma non può avere quel valore teoretico di difesa del freudismo ortodosso contro le altre correnti psicanalitiche che essa tende surrettiziamente ad assumere.

Ancor più gravi mi sembrano le conseguenze di queste difficoltà sulla soluzione di uno dei due problemi generali impostati nella *Proble-*

aver mescolato concetti filosofici tradizionali e concetti psicanalitici sulla base della sola identità verbale.

matica: l'integrazione delle ermeneutiche contrapposte nella riflessione. Sembra di poter dire che la riflessione, così come è concepita da Ricœur, non è in grado di integrare l'ermeneutica freudiana.

5. La «Dialettica»: archeologia e teologia

Dopo aver proposto la sua soluzione del problema epistemologico, Ricœur, nella seconda metà del secondo capitolo della *Dialettica*, spiega come lo spossessamento a cui la teoria psicanalitica la costringe costituisce alla fine uno straordinario guadagno per la riflessione, che si trova ampliata dall'essersi aperta al linguaggio del desiderio⁶⁷. L'Autore sviluppa e approfondisce il concetto di archeologia: la riflessione trova nel freudismo la rivelazione dell'antiorità del «*sum*» al centro del *cogito*, l'esposizione del desiderio dal quale io sono posto, mi trovo già posto⁶⁸. Le formulazioni freudiane sulla natura dell'inconscio, la «stranezza» dell'inconscio che si riassume nel carattere atemporale di esso, acquistano un significato riflessivo perché attestano che l'uomo resta per sempre prigioniero del desiderio infantile ed è incapace di passare completamente dalla regolazione attraverso il principio del piacere al principio di realtà, «o, in termini più spinoziani che freudiani – ma che nel profondo si equivalgono – l'impotenza dell'uomo a passare dal servaggio alla beatitudine e alla libertà»⁶⁹.

Che la profondità filosofica del freudismo stia nella rivelazione dell'arcaismo dell'uomo e della sua impotenza a passare a un regime di libertà e di beatitudine mi sembra l'idea migliore di tutto il saggio di Ricœur, idea che è a base dell'*Analitica* e del fascino che essa esercita sul lettore. Si può però anche osservare che è l'aspetto più tradizionale della psicanalisi che l'Autore ha colto: egli ha capito profondamente il legame di Freud alla grande tematica del servo arbitrio, ma sembra sfuggirgli l'aspetto più nuovo e originale di Freud, la malattia⁷⁰. L'elemento più inquietante e problematico del pensiero freudiano non è tanto la conferma più documentata e penosa dell'onnipresenza della concupiscenza e della schiavitù dell'uomo di fronte a essa, quanto la scoperta

⁶⁷ RICŒUR 1965, pp. 411-2.

⁶⁸ Ivi, p. 426 (trad. it. p. 481).

⁶⁹ Ivi, p. 431 (trad. it. p. 486).

⁷⁰ Questa idea mi è stata suggerita da Paolo Filiassi Carcano.

di una malattia così ambigua e sconcertante come la nevrosi, di fronte alla quale (e, più in generale, di fronte al problema dell'inconscio) sembrano perdere senso i concetti tradizionali di colpa, responsabilità, motivazione, volontà, libertà, etc. Una discussione filosofica con Freud avrebbe richiesto che si affrontasse questa problematica.

Continuando la sua ripetizione riflessiva del freudismo, Ricœur afferma che il carattere archeologico della psicanalisi non si manifesta soltanto nella psicologia individuale, ma, con l'applicazione della psicanalisi alla cultura, si passa da un'archeologia ristretta a un'archeologia generalizzata:

Nella misura in cui ideali e illusioni sono degli analoghi del sogno o dei sintomi nevrotici, è evidente che tutta l'interpretazione psicoanalitica della cultura è una archeologia. Il genio del freudismo è stato quello di aver smascherato la strategia del principio del piacere, forma arcaica dell'umano, al di sotto delle sue razionalizzazioni, idealizzazioni, sublimazioni. Qui consiste la funzione dell'analisi di ridurre l'apparente novità alla riemergenza dell'antico: soddisfacimento scambiato, restaurazione dell'oggetto arcaico perduto, elementi derivati dall'immagine fantastica iniziale, altrettanti nomi per designare questa restaurazione dell'antico sotto gli aspetti del nuovo. Il culmine di questo carattere archeologico del freudismo si ha evidentemente nella critica della religione. Sotto il titolo di "ritorno del rimosso", Freud ha visto ciò che si potrebbe chiamare una arcaicità di cultura, prolungando l'arcaicità onirica nelle regioni sublimi dello spirito. Le ultime opere, *L'avvenire di un'illusione*, *Disagio nella civiltà*, *Mosé e il monoteismo*, denunciano con accresciuta insistenza la tendenza regressiva della storia dell'umanità⁷¹.

Stabilito il carattere archeologico del freudismo, Ricœur, nel capitolo III della *Dialettica, Archeologia e teleologia*, propone una dialettizzazione del concetto di archeologia del soggetto che gli permetta di affrontare l'altro problema generale posto nella *Problematica*: l'integrazione fra le ermeneutiche. L'Autore afferma che il concetto di archeologia resta astratto finché non lo si pone in un rapporto di opposizione dialettica con il concetto complementare di teleologia⁷², per il quale egli suggeri-

⁷¹ RICŒUR 1965, p. 432 (trad. it. pp. 487-8).

⁷² «Il me paraît que le concept d'archéologie du sujet reste encore très abstrait, aussi longtemps qu'on ne l'a pas placé dans un rapport d'opposition dialectique avec le terme complémentaire de téléologie. Seul a une *arché* un sujet qui a un *telos*. Si je comprenais

sce come modello la *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel. Il riferimento è veramente suggestivo: la progressione, di cui parla Hegel, non è una psicologia della coscienza, non cade quindi sotto la critica freudiana dei valori; essa implica un nuovo decentramento e spossessamento della coscienza attraverso le figure dello spirito⁷³.

Ma l'Autore non va oltre la suggestione, non porta il suo pensiero fino alla fondazione filosofica rigorosa, ma si limita a proporre l'analogia con il modello hegeliano. Ricœur infatti non spiega perché la riflessione deve accettare un nuovo spossessamento della coscienza da parte delle figure dello spirito, se non nella forma negativa dell'astrattezza e della vuotezza della riflessione pura e nella forma positiva ma generica che l'archeologia mutuata dal freudismo è percorsa da un'implicita teleologia della presa di coscienza. Questa mancanza di fondazione risulta evidente nel capoverso di questo capitolo che dovrebbe fondare teoreticamente il passaggio alla teleologia:

Il soggetto, dicevamo prima, non è mai ciò che si crede. Ma perché esso acceda al suo vero essere, non basta che scopra l'inadeguatezza della coscienza che egli assume di se stesso, né la potenza del desiderio che lo situa nell'esistenza. È necessario ancora che scopra che il "divenir cosciente", con cui egli 'si appropria' il senso della sua esistenza come desiderio e come sforzo, non appartiene a lui, ma al senso che si fa in lui. È necessario che egli medi la coscienza di sé con lo spirito, cioè tramite le figure che danno un *telos* a questo "divenir cosciente". La proposizione per cui non vi è archeologia del soggetto se non nel contrasto di una teleologia rinvia all'altra proposizione secondo cui non vi è teleologia se non attraverso le figure dello spirito, cioè attraverso un nuovo spostamento del centro, un nuovo spossessamento che io chiamo spirito, come avevo chiamato inconscio il luogo dell'altra retrocessione, rispetto a me stesso, dell'origine del senso⁷⁴.

cette articulation entre archéologie et téléologie, je comprendrais bien des choses. Et d'abord je comprendrais que mon idée de la réflexion est elle-même abstraite, aussi longtemps que cette dialectique nouvelle ne lui a pas été intégrée» (ivi, p. 444).

⁷³ «Qu'il n'y ait d'archéologie du sujet que dans le contraste d'une téléologie, cette proposition renvoie à cette autre : il n'y a de téléologie que par les figures de l'esprit, c'est-à-dire par un nouveau décentrement, une nouvelle dépossession que j'appelle esprit, comme j'avais appelé inconscient le lieu de cet autre déplacement de l'origine du sens en arrière de moi» (ivi, p. 444).

⁷⁴ Ivi, p. 444 (trad. it. pp. 503-4).

Questo brano dice quello che il soggetto deve capire, ma non dice perché, non mostra per quale necessità interna alla riflessione la presa di coscienza si costituisca attraverso le figure dello spirito. A differenza della coscienza hegeliana, la riflessione di Ricœur non è inquieta, non è abitata dalla potenza del negativo, non porta in sé la mediazione: è una riflessione astratta, consapevole della sua vuotezza. Di conseguenza, come per il passaggio già analizzato alla metapsicologia freudiana, anche il nuovo spossessamento attraverso le figure dello spirito si presenta per la riflessione ricœuriana come un salto logico dall'astratto al concreto. Sembra dunque che la riflessione di Ricœur non possa rigorosamente farsi dialettica e che l'accostamento a Hegel risulti eclettico.

In ogni caso, quello che sta a cuore all'Autore è di mostrare che, malgrado l'apparenza contraria, il sistema freudiano è dominato da una teleologia implicita. A questo fine egli propone un riesame di Freud alla luce di Hegel. Ricœur però non vuole mescolare Freud con Hegel, ma vuol mostrare che il riferimento a Hegel è illuminante nel leggere Freud, in quanto essi presenterebbero gli stessi problemi in ordine inverso: «Freud, direi, lega un'archeologia tematizzata dell'inconscio e una teleologia non tematizzata del “divenir cosciente”, così come Hegel collega la teleologia esplicita dello spirito a una archeologia implicita della vita e del desiderio»⁷⁵.

Ricœur vede la teleologia innanzitutto nei concetti operativi del freudismo: «L'intera relazione analitica può essere reinterpretata come dialettica della coscienza, che si eleva dalla vita alla autocoscienza, dall'appagamento del desiderio al riconoscimento dell'altra coscienza»⁷⁶; il paziente, che in un primo tempo ha la sua verità nella coscienza dell'analista, si eleva all'eguaglianza con la coscienza dell'altro. Tutto il sistema freudiano, inoltre – aggiunge l'Autore indulgendo a un concetto troppo facile di dialettica –, è dialettico: tutti i concetti fondamentali del sistema di Freud sono costituiti da coppie di opposti, come nelle tre teorie successive delle pulsioni (pulsioni sessuali e pulsioni dell'io, libido oggettuale e libido narcisistica, pulsione di vita e pulsione di morte), nelle coppie voyerismo-esibizionismo, sadismo-masochismo, etc., fino alla radice della prima topica che nasce da una dialettica tra conscio e inconscio e, soprattutto, fino alla radice della

⁷⁵ Ivi, p. 446 (trad. it. pp. 505-6).

⁷⁶ Ivi, p. 458 (trad. it. p. 517).

seconda topica che nella questione del super-io esprime l'opposizione tra il desiderio e l'autorità⁷⁷.

Il problema del super-io porta Ricoeur a tentare un'interpretazione dialettica di un concetto lungamente discusso nell'*Analitica*, l'identificazione. Nell'*Analitica* l'Autore aveva mostrato come, malgrado i suoi sforzi di ridurre l'identificazione a una regressione in seguito alla caduta di un investimento libidico oggettuale, Freud aveva dovuto ammettere l'esistenza di una identificazione indipendente dalla scelta oggettuale, quella al padre come modello, prima del sorgere del complesso di Edipo. Ricoeur dice che questa identificazione nasce da un desiderio di essere e non da un desiderio di avere. Nel contesto della *Dialettica*, l'Autore propone di interpretare l'identificazione come un processo omologo a quello che Hegel chiama duplicazione della coscienza: l'incapacità dell'economica freudiana a definire l'identificazione deriverebbe dal fatto che l'economica è in grado soltanto di valutare il costo in piacere e dispiacere di un processo superiore che si svolge da coscienza a coscienza⁷⁸.

L'ultimo tema freudiano che Ricoeur ritiene di poter interpretare dialetticamente è quello della sublimazione, definita da Freud come un mutamento nello scopo della pulsione, ottenuto per mezzo dell'io, che in un primo tempo trasforma la libido oggettuale in libido narcisistica per poi proporre a essa uno scopo diverso. Questi due meccanismi, lo scambio tra l'oggetto e l'io nella regressione narcisistica e il cambiamento di scopo nella desessualizzazione, restano inespliciti, a opinione dell'Autore, il quale si chiede se per spiegare lo spostamento della libido narcisistica su altri scopi non sia necessario proporre, accanto al concetto di regressione, un concetto di progressione⁷⁹.

I concetti esaminati si riassumono, afferma Ricoeur, nell'unico compito della presa di coscienza, che definisce la finalità stessa dell'analisi. Questo compito, espresso nella famosa frase delle *Nuove Conferenze*,

⁷⁷ Ivi, pp. 459-61.

⁷⁸ «Il me semble donc qu'on rendrait assez bien compte de la situation en disant que la psychanalyse suppose sans cesse ce processus intersubjectif du doublement de la conscience, dont la métapsychologie ne peut rendre compte dans son essence originnaire, et qu'elle n'en théorétise jamais que les retombées sur le plan pulsionnel» (ivi, p. 463).

⁷⁹ Ivi, p. 474.

«Wo Es war, soll Ich werden», è irriducibile all'economica del desiderio in cui si iscrive⁸⁰.

Ci si può chiedere perché stia tanto a cuore a Ricœur di trovare una teleologia implicita nel freudismo. Evidentemente la psicanalisi, con la sua intransigenza regressiva e con l'esclusione di qualsiasi psicosintesi, rappresenta agli occhi di Ricœur un esempio privilegiato per mostrare che non è possibile tematizzare l'archeologia senza costruire una teleologia implicita della presa di coscienza. Ma, soprattutto, il ritrovare la struttura dialettica nel freudismo permette all'Autore di cominciare ad avvicinarsi alla meta cui tende, mostrare come alla ermeneutica riduttrice si integri una complementare ermeneutica non riduttrice. Il modello hegeliano, infatti, al di là del fascino di un accostamento suggestivo, non sembra portare a un'ermeneutica, ma piuttosto a una scienza assoluta, opera di una ragione definita in polemica con ogni tendenza intuitiva. Dal momento che l'interpretazione freudiana si esercita su prodotti che nascono dall'immaginazione in senso lato, cioè, in termini ricœuriani, su simboli, il ritrovare una struttura dialettica nel freudismo, permette a Ricœur di affacciare l'idea che non solo la regressione ma anche la progressione si legge sui simboli, di porre cioè il problema di una funzione progressiva dell'attività mitico-poetica e della correttezza di un'ermeneutica non riduttrice. È di questo che si occupa l'ultimo capitolo, nel quale viene proposta un'interpretazione dialettica del concetto psicanalitico di sovradeterminazione⁸¹. Sugli stessi simboli sarebbero possibili interpretazioni diverse e contrastanti perché essi, nella loro sovradeterminazione, fonderebbero insieme due funzioni: «nello stesso tempo in cui travestono, essi svelano; nello stesso tempo in cui nascondono le mire dei nostri istinti, essi scoprono il processo dell'autocoscienza: travestire, svelare; nascondere, mostrare; queste due funzioni non sono più completamente esterne l'una all'altra, ma esprimono le due facce di un'unica funzione simbolica»⁸². La sublimazione

⁸⁰ Ivi, pp. 474-5.

⁸¹ «La thèse que je propose est celle-ci : ce que la psychanalyse appelle surdétermination ne se comprend pas en dehors d'une dialectique entre deux fonctions que l'on pense en opposition, mais que le symbole coordonne dans une unité concrète. L'ambiguïté du symbole n'est pas alors un défaut d'univocité, mais la possibilité de porter et d'engendrer des interprétations adverses et cohérentes chacune en elle-même» (ivi, p. 478).

⁸² Ivi, p. 479 (trad. it. p. 542).

che Freud ha tentato invano di definire rigorosamente sarebbe la stessa funzione simbolica⁸³.

È evidente quanto questa tesi sia importante per Ricœur dal momento che solo se il simbolo porta in sé «le figure anticipatrici della nostra avventura spirituale» si può dire fondata un'ermeneutica non riduttrice. La tesi però, pur così centrale per la costruzione dell'Autore, è lasciata allo stato di ipotesi: essa non viene dimostrata e non viene neanche indicato come potrebbe esserlo⁸⁴. Non costituisce dimostrazione infatti l'analisi precedente dei concetti «dialettici» del freudismo perché essa si è limitata a mettere in luce una teleologia implicita a cui la teleologia esplicita proposta da Ricœur si aggiunge come una tesi che ha a sua volta bisogno di una dimostrazione positiva. Se, infatti, la sublimazione resta in Freud inesplicata, se non si capisce come e perché le pulsioni mutino i loro scopi, si desessualizzino e si volgano a scopi culturali e spirituali, questo non basta ad affermare positivamente che i simboli hanno un senso prospettico per la vita umana.

Neanche costituiscono una dimostrazione gli esempi che Ricœur porta a conforto della sua tesi, tentando interpretazioni antitetiche e complementari dei sentimenti dell'avere, del potere e del valere (*Habsucht, Herrsucht, Ehrsucht*) secondo una trilogia ripresa da Kant: la genericità delle analisi, infatti, non permette di capire come questi sentimenti siano costitutivi delle sfere di oggettività dell'economia, della politica e della cultura⁸⁵.

Per il terzo esempio, che rileva dalla sfera della cultura, oltre all'interpretazione del sentimento del valere (ed è perlomeno dubbio che la cultura così genericamente intesa si possa legare a questo sentimento), Ricœur propone un'interpretazione dell'*Edipo re* di Sofocle che, integrando le famose analisi freudiane, tende a mostrare che la vera tragedia sofoclea non è tanto quella del sesso e della relazione parentale, ma la tragedia della verità, del rifiuto che di essa fa Edipo e del suo progressivo imporsi alla di lui coscienza. Le pur belle e profonde pagine che l'Autore scrive sull'*Edipo re* non sono sufficienti a risolvere un problema così

⁸³ Ivi, p. 479.

⁸⁴ «Il n'était pas possible, sans un immense détour, de comprendre la surdétermination des symboles ; non seulement on ne pouvait en partir, mais il n'est pas sur qu'on puisse y arriver ; c'est pourquoi je parle des *approches du symbole*. Je l'ai dit dans la *Problématique*, l'herméneutique générale n'est pas encore en vue» (ivi, p. 476).

⁸⁵ Ivi, pp. 488-9.

complesso e già da tanti punti di vista discusso come la progressività dell'arte.

6. *La «Dialettica»: L'ermeneutica religiosa*

Con l'integrazione nel simbolo della dialettica fra regressione e progressione, Ricœur non ha ancora risposto completamente agli interrogativi posti nella *Problematica*. Mentre, infatti, nella *Problematica* all'ermeneutica della demistificazione era stata contrapposta la fenomenologia del sacro, nella *Dialettica* l'Autore le ha per ora contrapposto un'ermeneutica della presa di coscienza, fondata su una filosofia immanentista. Rimane dunque il problema religioso, che pure era stato il punto di partenza dell'intera ricerca, al quale Ricœur dedica gli ultimi due paragrafi dell'ultimo capitolo.

Il problema religioso, e più particolarmente il problema del simbolismo religioso, si presenta all'Autore in termini paradossali: da un lato egli non può farne una sezione della dialettica progressiva perché in tal modo sarebbe riassorbito nel problema culturale in genere e si perderebbe la specificità della dimensione religiosa che non è esaurita dalla presa di coscienza dei rapporti alle cose e agli altri ma implica, per Ricœur, una trascendenza che si rivela; d'altro lato però il pensiero riflessivo col suo metodo immanentista non può fondare una dimensione religiosa autonoma⁸⁶.

La soluzione di Ricœur a queste difficoltà si basa sui seguenti punti: 1) il problema religioso implica una dimensione assolutamente nuova rispetto alla fenomenologia dello spirito e alla filosofia riflessiva, la dimensione della fede che non ha fondazione fuori di se stessa; 2) se la riflessione non può fondare la fede, può capire che non può escluderla, può capire che è impotente a costruire un sapere assoluto immanente,

⁸⁶ «Or, il faut en faire l'aveu, notre méthode de pensée ne nous permet pas de résoudre dans le fond la question du symbolisme religieux [...] Je déclare tout net que je n'ai aucun moyen de prouver l'existence d'une problématique authentique de la foi à partir d'une phénoménologie de l'esprit, plus ou moins empruntée à la phénoménologie hégélienne ; j'accorde même bien volontiers qu'elle excède sans doute les ressources d'une philosophie de la réflexion, que la dialectique antérieure a immensément agrandie, sans toutefois la faire éclater, pour autant qu'elle demeure de bout en bout une méthode d'immanence» (ivi, p. 504).

e questo a causa del male; 3) di fronte alla critica freudiana è necessario distinguere tra religione e fede: la religione cade totalmente sotto le critiche di Freud mentre per la fede il problema resta aperto in quanto Freud non riesce a provare che la fede è per principio e in ogni caso soltanto una soddisfazione sostitutiva del desiderio.

Il primo dei due paragrafi dedicati alla religione, *Fede e religione: l'ambiguità del sacro*, si apre con l'affermazione che la riflessione, col suo metodo immanentista, non può provare l'esistenza di una problematica autentica della fede: questa implica una dimensione nuova che l'Autore chiama «l'interpellation, le kérygme, la parole qui m'est adressée»⁸⁷. Nel kerigma è un «Tout-Autre» che si rivolge a me. Il Totalmente-Altro però si manifesta nel campo della parola umana e deve esservi riconosciuto nel movimento dell'interpretazione di questa parola umana⁸⁸: il problema della fede si fa problema ermeneutico, ma, dal momento che è il Totalmente-Altro che si rivela, è necessario credere per ascoltare il messaggio e interpretare il messaggio per credere (circolo ermeneutico)⁸⁹.

L'Autore ritiene che, se non può fondare la fede, la riflessione può almeno «capire perché non può rinchiudersi su di sé e completare il proprio senso con le risorse di cui dispone. La "ragione" di questo scacco è il male»⁹⁰. Il male è per Ricœur qualche cosa di imperscrutabile e di irrecuperabile nella speculazione: i simboli del male non possono essere esauriti da una filosofia. I simboli, però, promettono anche la riconciliazione, secondo una legge misteriosa di speranza che culmina nella frase paolina: là dove abbonda il peccato sovrabbonda la grazia.

L'Autore sintetizza la sua breve presentazione della fede nel concetto di orizzonte e, attraverso questo concetto, si propone d'integrare fra loro l'ermeneutica demistificatrice e l'ermeneutica della fede. Il sacro ha una funzione di orizzonte per rapporto al campo puramente immanente della riflessione, ma «sembra proprio che, per una specie di conversione diabolica, un tale orizzonte tende continuamente a convertirsi in oggetto»⁹¹. Ricœur pone dunque un'opposizione tra fede e religione,

⁸⁷ Ivi, p. 504.

⁸⁸ Ivi, p. 505.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ Ivi, p. 506 (trad. it. p. 568).

⁹¹ Ivi, p. 509 (trad. it. p. 571).

per la quale la religione sarebbe la reificazione e l'alienazione della fede. Nella conversione dell'orizzonte in oggetto l'Autore vede

l'origine radicale di ogni "falsa coscienza", [il traduttore ha dimenticato *la source de toute problématique de l'illusion*,] al di là della menzogna sociale, della menzogna vitale, del ritorno del rimosso; Marx, Freud e Nietzsche operano già al livello di forme seconde e derivate dell'illusione ed è per questo che le loro problematiche sono parziali e rivali. Lo stesso penso di Feuerbach: il movimento con cui l'uomo si svuota nella trascendenza è un movimento secondo rispetto a quello con cui egli si impadronisce del "tutt'altro" per obiettarlo e averlo a sua disposizione⁹².

Il tentativo di Ricœur è quindi quello di riprendere i grandi temi barthiani che della polemica profetica e paolina contro il legalismo giudaico fanno un momento permanente della fede religiosa, per sostenere che è solo la religione che cade sotto i colpi della critica psicanalitica e non la fede, la quale anzi ne esce rinnovata e approfondita. Ma tra la critica antilegalistica e la critica psicanalitica la differenza è grande ed è necessario quindi mostrare, con un'ultima discussione con Freud, che la critica psicanalitica lascia aperto uno spazio per la fede.

Per la discussione critica della psicanalisi della religione, già lungamente esaminata nell'*Analitica*, l'Autore parte dall'analogia, stabilita da Freud, tra religione e patologia (nevrosi ossessiva per la pratica religiosa, proiezione paranoica per la credenza), sostenendo che questa analogia è valida e deve far riflettere il credente. È noto però che Freud ha voluto convertire l'analogia in identità e a questo scopo si è interessato di etnologia affermando che la religione nasce da un crimine commesso dai figli sul padre dell'orda primitiva, crimine rimosso ma rimasto inciso nella memoria inconscia della specie umana che ritorna sotto forma di fantasma nelle figure divine, accompagnato da sentimenti di timore e di amore, di angoscia e di consolazione. La tesi di Ricœur è che l'identità tra nevrosi e religione non ha basi scientifiche ed è dovuta al pregiudizio personale antireligioso di Freud: per questo egli si sarebbe intestato in ipotesi etnologiche fantasiose e prive di fondamento. Se non c'è identità ma soltanto analogia, rimane aperto lo spazio per il discorso sulla distinzione fra illusione religiosa e fede autentica.

Per mostrare la malevolenza pregiudiziale di Freud nei confronti del-

⁹² *Ibid.*

la religione e per impostare il suo proprio discorso, l'Autore riprende in esame le analisi freudiane sull'arte: nel saggio su Leonardo, Freud ha ammesso la possibilità che l'artista, servendosi di un fantasma infantile, crei un senso nuovo e permanentemente valido culturalmente⁹³. Perché, si chiede l'Autore, Freud ha escluso la stessa possibilità per il simbolismo religioso? Per quest'ultimo Ricoeur propone una struttura analoga a quella dell'opera d'arte: un fantasma arcaico viene reinterpretedato e diventa veicolo di nuovi significati, «disponibile per una ricerca sulle significazioni fondamentali del destino umano»⁹⁴. Il simbolo religioso porterebbe in sé dunque una doppia valenza che ne costituirebbe la ricchezza e l'ambiguità: la novità di significati alimenta la fede, il ritorno di fantasmi infantili genera l'idolo: «la critica dell'idolo resta perciò la condizione per la conquista del simbolo»⁹⁵.

Freud si è sempre rifiutato di ammettere la possibilità che il simbolismo religioso veicoli significati nuovi; nell'ultimo paragrafo Ricoeur mostra come questo sia possibile, con due esempi, i due temi centrali dell'analisi freudiana della religione: il senso di colpa e la consolazione. Se vi sono, infatti, un senso di colpa e un desiderio di consolazione che riportano al narcisismo dell'infanzia, analizzati da Freud, vi sono per Ricoeur una colpa e una consolazione adulte, alle quali i simboli religiosi introducono l'uomo (per la colpa: l'ingiustizia nei confronti dell'altro e il peccato del giusto; per la consolazione: Giobbe che non viene consolato nel punto di vista finito del suo desiderio ma a cui viene mostrato un frammento della bellezza e dell'ordine del tutto).

Attraverso il tema della consolazione adulta l'Autore discute un'ultima volta il concetto di realtà della psicanalisi e afferma che Freud, parlando di Leonardo, ha intravisto un amore della natura diverso dalla rassegnazione di fronte alla necessità, rassegnazione che invece Freud generalmente presenta come l'unico sentimento adulto e maturo di fronte alla realtà, meta cui tende l'analisi e correlato della visione scien-

⁹³ «Or cet imaginaire non vestigial, porteur d'un sens nouveau, Freud l'a également rencontré : non point quand il parle de religion, mais lorsqu'il parle d'art ; rappelons-nous notre exégèse du sourire de la Joconde : le souvenir de la mère perdue, disions-nous, est proprement recréé par l'œuvre d'art ; il n'est pas caché sous [...], sous-jacent, à la façon d'une strate réelle et seulement recouverte ; il est proprement créé, en tant même qu'il est exposé» (ivi, p. 517).

⁹⁴ Ivi, p. 517 (trad. it. p. 580).

⁹⁵ Ivi, p. 521 (trad. it. p. 585).

tifica del mondo. Freud non avrebbe visto che questo amore alla natura può essere interpretato come una modalità dell'amore della creazione e che Eros, simbolo della vita contro Thanatos, può essere interpretato come un'altra figura del Dio giovanneo dell'amore⁹⁶.

Non mi sento di prendere posizione sulla concezione religiosa di Ricœur, sul problema teologico in se stesso; quello che posso osservare è che l'identificazione della fede religiosa con l'amore della vita è molto suggestiva. Resta però qualche perplessità.

In primo luogo il concetto di orizzonte è troppo vago: sarebbe stato necessario un approfondimento maggiore dal momento che il problema della possibilità di un'ermeneutica religiosa è il tema centrale del libro. Cosa significa dire che il sacro deve avere la funzione di orizzonte e non di oggetto? Orizzonte negativo, orizzonte positivo? Probabilmente troppo negativo non può essere (ed è per questo forse che il legame con Barth è lasciato nel vago) perché altrimenti si delineerebbe la figura del Dio giudice che ricadrebbe sotto la critica freudiana. Ma se è positivo, che significa «orizzonte» e in che si distingue da «oggetto»? Se si deve vedere in tutto ciò un tema heideggeriano sarebbe stato necessario chiarire meglio.

In secondo luogo, allorché Ricœur afferma che la riflessione non può chiudersi in se stessa e aspirare al sapere assoluto (e quindi escludere la fede) a causa del male, non dice cosa si debba intendere per «male». A me sembra che anche il concetto di male è tra quelli messi in questione dalla psicanalisi e che quindi, specialmente in un'opera dedicata a Freud, sarebbe stata necessaria una giustificazione teoretica di esso, prima di introdurlo.

Se, infine, Ricœur ha proposto che, come per l'arte, si riconosca anche al simbolismo religioso la possibilità di veicolare nuovi significati sul senso dell'esistenza e di far crescere l'uomo all'amore del creato, si può avanzare il dubbio che in tal modo il momento autentico della religione tende a identificarsi con l'arte.

⁹⁶ Ivi, pp. 515, 528-9.

Bibliografia

CHAZAUD 1967: J. CHAZAUD, rec. a RICŒUR, *De l'Interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965, «Revue Française de Psychanalyse», 31/3, 1967, pp. 499-503

DE WAELEHENS 1965: A. DE WAELEHENS, *La force du langage et le langage de la force*, «Revue philosophique de Louvain», 63, 1965, pp. 591-612

GUERRERA BREZZI 1969: F. GUERRERA BREZZI, *Filosofia e interpretazione*, Bologna 1969

JERVIS 1966: G. JERVIS, *Note su alcuni libri di psicanalisi*, «Quaderni piacentini», 28, 1966, pp. 98-108

NAGEL 1967: E. NAGEL, *Problemi metodologici della teoria psicoanalitica*, in *Psicoanalisi e metodo scientifico*, Torino 1967, pp. 33-47

MACDONALD 1954: *Philosophy and Analysis. A selection of articles published in Analysis, 1933-40 and 1947-53*, ed. by M. Macdonald, Oxford 1954

RICARDI 1969: F. RICARDI, *Una interpretazione di Freud*, «Psicoterapia e Scienze umane», 2/5, 1968, pp. 8-13

RICŒUR 1960: P. RICŒUR, *Finitude et Culpabilité: 1. L'Homme fragile; 2. La symbolique du mal*, Paris 1960

RICŒUR 1965: P. RICŒUR, *De l'Interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965 (trad. it. *Della Interpretazione. Saggio su Freud*, Milano 1967)

TORT 1965-66: M. TORT, *De l'Interprétation, ou la Machine herméneutique*, «Temps Modernes», 21, 1965-66, pp. 1461-93 e 1629-52.

Le ambiguità della dialettica: la teoria critica della società di Jürgen Habermas.

I. Il concetto di partecipazione politica

1. Introduzione

Malgrado sia ancora giovane, Jürgen Habermas, l'ultimo 'maestro' della scuola di Francoforte¹ si è conquistato una notevole notorietà, in Germania e all'estero, per il suo valore di acuto pensatore², per il suo impegno politico e teorico per la formazione di una nuova sinistra in Germania dopo l'abbandono di una politica di effettiva alternativa al sistema da parte del Partito socialdemocratico³, e per le polemiche seguite alla rottura, avvenuta negli anni 1967-68, tra lui e l'avanguardia del movimento studentesco tedesco, lo SDS (*Sozialistischer Deutscher Studentenbund*, Lega degli studenti socialisti tedeschi)⁴.

¹ Habermas è nato nel 1929. Ha studiato filosofia e sociologia. Dal 1964 al 1970 è stato professore di filosofia e sociologia all'Università di Francoforte. Attualmente è ricercatore presso il Max Planck-Institut di Monaco.

² Habermas ha dato i suoi contributi più notevoli nell'interpretazione della società contemporanea analizzando la distorsione delle strutture politiche (HABERMAS 1961; HABERMAS 1962) e la nuova funzione produttiva e ideologica assunta dalla scienza nel tardo capitalismo (HABERMAS 1968a). Insieme a Adorno ha sostenuto un'importante polemica sulla natura e la funzione delle scienze sociali contro epistemologi positivisti come Popper e Albert (cfr. HABERMAS 1969a).

³ Nei congressi di Bad Godesberg (novembre 1959) e di Hannover (novembre 1960), il Partito socialdemocratico tedesco abbandonò ogni prospettiva socialista avvicinandosi alle posizioni della Unione cristiano-sociale. Tra i gruppi di sinistra che furono espulsi o uscirono dal Partito socialdemocratico in quegli anni vi era la Lega degli studenti socialisti tedeschi (SDS), destinata a diventare l'avanguardia del movimento studentesco tedesco (cfr. COLLOTTI 1961; ABENDROTH 1962).

⁴ Habermas in due occasioni ha criticato duramente lo SDS: il 9 giugno 1967, in un congresso studentesco a Hannover, in cui, accusando lo SDS di compiere azioni provocatorie per trasformare da implicita in esplicita la violenza del sistema, ha usato la famosa espressione «fascismo di sinistra», e il 1 giugno 1968, in un altro congresso

Dopo questa rottura, lo SDS ha duramente criticato il nostro Autore nel volume *Die Linke antwortet J. Habermas* (La sinistra risponde a J. Habermas) e uno dei maestri di Habermas, Wolfgang Abendroth⁵, un vecchio militante socialdemocratico uscito dal partito dopo la svolta a destra dei congressi di Bad Godesberg e di Hannover, ha in questo stesso volume affermato che il distacco di Habermas dal gruppo più radicale della nuova sinistra è da mettere in relazione al suo costante rifiuto acritico delle principali categorie marxiane nella interpretazione della società contemporanea⁶, rifiuto che lo avrebbe portato a respingere la strategia studentesca del contatto con la classe operaia al fine di riaccendere in essa la coscienza di classe, non soltanto per averla alleata nella lotta all'interno dell'università, ma per la trasformazione strutturale della società nella Repubblica federale tedesca e per la solidarietà con i movimenti rivoluzionari del Terzo Mondo⁷.

A opinione di Abendroth, è proprio la posizione teorica di Habermas, rimasto legato alle sue origini fenomenologiche, malgrado ogni approfondimento e allargamento storico e sociale della sua problematica, ciò che spiega che, a proposito di colui che «fu accettato per lunghi anni come guida culturale da quelle opposizioni studentesche che, dopo lo scoppio del conflitto tra Partito socialdemocratico e SDS, si svilupparono come forza autonoma»⁸, ci si possa domandare, nel 1968, se «la sua critica dell'attuale ordinamento politico-sociale sia ancora socialista e democratica, o se invece, malgrado la sua radicalità, non si tratti soltanto di una critica liberale interna al sistema»⁹.

Il dubbio di Abendroth, a mia opinione, non vale soltanto per il 1968, ma può essere esteso a tutta la produzione di Habermas: esso

studentesco a Francoforte (cfr. HABERMAS 1969b, pp. 137-49, 188-201). Riassunti delle argomentazioni di Habermas e critiche contro di esse si trovano in CERUTTI 1968, pp. 627-9 e in HABERMAS *et al.* 1968.

⁵ Habermas ha preso la libera docenza a Marburgo con Abendroth presentando come dissertazione *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, una vasta indagine storico-sociologica delle modificazioni della sfera pubblica nella società borghese. Abendroth è professore a Marburgo di scienza politica e direttore dell'*Institut für wissenschaftliche Politik*.

⁶ HABERMAS *et al.* 1968, pp. 134-40.

⁷ Ivi, p. 134.

⁸ Ivi, p. 131.

⁹ Ivi, p. 133.

infatti coglie un'ambiguità di fondo del sociologo francofortese, nel cui pensiero il radicalismo negativo di una teoria critica che esaspera la contraddizione tra concetto e realtà si intreccia con una sorta di storicismo progressista e democraticista¹⁰. Più in generale, dubbi analoghi possono essere formulati anche a proposito degli altri 'maestri' della scuola di Francoforte, Horkheimer, Adorno e Marcuse¹¹, malgrado questi ultimi portino il pensiero negativo a una coerenza e radicalità ben superiori a quelle di Habermas. Per tutta quanta la scuola di Francoforte si pone il problema di quale sia la natura della cosiddetta teoria critica della società o, formulato da un altro punto di vista, si pone il problema di quale contributo teorico e politico può oggi dare questa teoria. Malgrado molte differenze dagli altri pensatori francofortesi e la tendenza a parlare il linguaggio della scienza invece di quello della provocazione, del paradosso, della profezia, Habermas concorda con loro su tutti i punti fondamentali. Come gli altri, infatti, anche egli, nell'interpretazione della società contemporanea, sottolinea soprattutto gli aspetti di alienazione, integrazione, illibertà del singolo. Anche Habermas cerca di fondere in questa interpretazione motivi del giovane Marx, motivi di origine weberiana e motivi freudiani. Anche nel caso di Habermas, infine, l'impianto concettuale di fondo è costituito da una particolare forma di hegelismo da sinistra hegeliana, che trova la contraddizione principale nell'opposizione tra realtà e concetto idealizzato di questa stessa realtà, e tende a identificare la prassi rivoluzionaria con l'esercizio critico della ragione.

Queste tesi generali della scuola di Francoforte sollevano molti problemi. Quanto al problema teoria-prassi, è chiaro che posizioni come quelle di Habermas implicano la convinzione che le istituzioni, e in particolare lo Stato, fondano il loro potere essenzialmente sul consenso dei soggetti e quindi sulla legittimazione ideologica del potere

¹⁰ Malgrado alcune buone osservazioni, la prefazione di DONOLO 1969 a una raccolta di saggi habermasiani cade, a mio avviso, in errore perché non coglie questa ambiguità e ritiene, a torto, che il pensiero di Habermas fornisca contributi importanti per la definizione di una strategia rivoluzionaria nei paesi avanzati.

¹¹ Critiche molto dure alla teoria critica della società sono state formulate da studiosi vicini al Partito comunista tedesco-occidentale (cfr. HEISLER *et al.* 1970). In Italia recentemente hanno criticato la scuola di Francoforte COLLETTI 1969, GIANQUINTO 1970, CASINI 1970. Buone presentazioni generali della scuola di Francoforte sono state scritte da RUSCONI 1969 e da PERLINI 1969.

nelle coscienze. Si spiega perciò la tendenza a identificare la prassi rivoluzionaria con l'esercizio della critica. Se queste tesi sollecitano ad approfondire a livello teorico il problema della natura dello Stato, da un punto di vista pratico esse sono alla base del momento antiautoritario dei movimenti studenteschi e in parte delle ipotesi di lotta anti-istituzionale e di «contestazione del ruolo», formulate negli ultimi anni. Quale validità hanno queste ipotesi? Quale contributo possono dare all'organizzazione rivoluzionaria?¹²

Un secondo nucleo di questioni ruota intorno all'interpretazione delle «democrazie industriali» o «democrazie di massa», secondo le espressioni di Habermas. È convinzione di tutti i pensatori di Francoforte, e segnatamente di Habermas, che nel passaggio dalla società capitalistica liberale a quella contemporanea siano intervenuti mutamenti tali da rendere superate alcune categorie marxiane: gli elementi nuovi ravvisati dal nostro Autore possono essere schematicamente ridotti a due: 1) l'intervento dello Stato in tutti i settori della società con funzioni strutturanti; 2) il fatto che la scienza è diventata la principale forza produttiva. Per Habermas, implicita in queste tesi è l'affermazione di origine weberiana che nel tardo capitalismo si afferma una razionalità repressiva che nasce non tanto dal dominio di classe della borghesia (e quindi dal meccanismo del capitale), quanto dalla crescente organizzazione tecnico-scientifica della produzione e della società in tutti i suoi settori. Si tratterebbe di una tendenza immanente non al capitalismo, ma alla società industriale in quanto tale¹³.

Coerente con queste affermazioni sulla società contemporanea è la ripresa della distinzione tra scienze naturali e scienze umane. Haber-

¹² A una definizione della prassi e della teoria HABERMAS ha dedicato il volume *Theorie und Praxis* del 1963, nel quale egli ha cercato di fondare la sua proposta di identificazione di teoria e prassi su una ripresa del pensiero giovanile hegeliano al quale assimila anche il pensiero del giovane Marx (cfr. HABERMAS 1963).

¹³ Nel volume del 1962, *Strukturwandel der Öffentlichkeit (Mutamenti strutturali della sfera pubblica)*, Habermas fa una lunga analisi delle trasformazioni sociali e istituzionali delle società europee dal Settecento a oggi e delle caratteristiche istituzionali, sociali e psicologiche della società contemporanea. Queste analisi vengono riprese e confrontate a livello teorico con Marx nella raccolta di saggi del 1968 (cfr. HABERMAS 1968a). Gran parte di questo volume, insieme a due saggi presi da *Theorie und Praxis*, è stata tradotta in italiano con il titolo *Teoria e prassi nella società tecnologica* (Bari 1969).

mas lega le scienze naturali all'interesse dell'uomo al dominio della natura e considera il tentativo contemporaneo di organizzare le scienze umane sul modello delle scienze naturali funzionale alle tendenze autoritarie e repressive della società contemporanea. Alle scienze sociali a tendenza analitica egli contrappone una scienza sociale criticamente orientata, capace di scoprire nelle cosiddette leggi della società rapporti di dominio ideologicamente cristallizzati¹⁴.

Questa scienza sociale critica ha bisogno, a opinione di Habermas, della filosofia, ha bisogno cioè di fondarsi su una coscienza critica che è il risultato di un'autoriflessione definita sul modello della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel purificata del sapere assoluto. L'autoriflessione fenomenologica, nell'interpretazione di Habermas, ripercorre le tappe dell'emancipazione dell'umanità e in tal modo produce nei soggetti quella coscienza critica, che rende capaci di attaccare i rapporti di dominio, ideologicamente cristallizzati, mediante criteri non assoluti, ma storicamente costituiti nelle tappe dell'emancipazione dell'umanità e ricostituenti nell'autoriflessione fenomenologica. La filosofia che Habermas propone è come si vede una ripresa della dialettica negativa dei suoi maestri francofortesi¹⁵.

Il presente lavoro è la prima parte di una ricerca più vasta che si propone di precisare tutti gli aspetti del pensiero di Habermas per dare una valutazione critica di quest'ultimo tentativo della scuola di Francoforte e per portare così, indirettamente, un contributo alla soluzione dei problemi generali ai quali ho accennato in queste pagine.

Questa prima parte, dunque, servirà soprattutto a porre alcuni problemi significativi, mostrando come sorgono nel pensiero di Habermas e a quali difficoltà danno luogo. Essa è dedicata a un saggio habermasiano del 1961, *Riflessioni sul concetto di partecipazione politica*¹⁶,

¹⁴ Su questi temi cfr., oltre a HABERMAS 1968a, anche HABERMAS 1969a.

¹⁵ La fondazione teoretica della scienza sociale critica e della filosofia negativa fondata sulla fenomenologia hegeliana è tentata da Habermas soprattutto nel libro *Erkenntnis und Interesse* (cfr. HABERMAS 1968b).

¹⁶ *Reflexionen über den Begriff der politischen Beteiligung*, in HABERMAS 1961. Il volume raccoglie i risultati di un'inchiesta sulla politicizzazione degli studenti di Francoforte, condotta negli anni precedenti da un gruppo di ricercatori di cui faceva parte anche Habermas. Il saggio di quest'ultimo costituisce l'introduzione teorica all'indagine. In italiano questo saggio è stato tradotto due volte: in HABERMAS 1968c, pp. 7-96; e in POZZOLI 1968, pp. 3-66.

il primo lavoro di ampio respiro che l'Autore abbia scritto, nel quale egli rivolge una critica radicale alle cosiddette democrazie occidentali alla luce degli ideali di libertà civile che stanno alla base dell'idea di democrazia. In un periodo in cui l'ideologia democratica occidentale si imponeva dappertutto in Germania e conquistava anche il Partito socialdemocratico, il compito che Habermas si pone è di smascherare questa democrazia, di mostrare che essa è l'esatto contrario di tutto ciò che dice di essere: nella sua presentazione, gli Stati occidentali appaiono democrazie integrate nelle quali alla cessazione della separazione fra pubblico e privato ha corrisposto non la liberazione ma la subordinazione e la spolticizzazione del cittadino di fronte a uno Stato amministrativo che interviene in tutti i settori dell'esistenza. A questa situazione Habermas contrappone un ideale di democrazia come partecipazione attiva di tutti i cittadini alla formazione della volontà politica, partecipazione che, per essere uguale per tutti, esige la cessazione di ogni potere sociale, esige cioè la realizzazione di una società politica che concili Stato e società, cittadino e uomo, dice l'Autore forzando le parole del giovane Marx¹⁷.

Se ha un valore polemico efficace nei confronti della Repubblica federale tedesca e consente una serie di analisi penetranti, anche se soltanto sociologiche, della condizione del cittadino in quella democrazia, la metodologia seguita da Habermas in questo saggio sulla partecipazione politica urta in difficoltà teoriche che ci permettono di cominciare a discutere problemi, comuni a tutta la scuola di Francoforte, che accompagneranno l'Autore nelle opere successive.

In primo luogo porremo il problema del rapporto tra ideali e realtà, e, notando che è una preventiva adesione agli ideali che definisce la realtà oggetto dell'analisi, vedremo emergere anche per Habermas il problema comune agli altri rappresentanti della teoria critica di giustificare la loro scelta umanistica: l'adesione agli ideali di libertà e alle categorie culturali elaborati nel «periodo rivoluzionario della borghesia». Ci chiederemo in secondo luogo che tipo di analisi è quella che contrappone ideali civili di liberazione alla realtà e cominceremo a definire le caratteristiche del discorso di Habermas (la cosa potrà essere fatta compiutamente solo sulle opere successive) come discorso sociologico e mistificatamente politico che tenta di riprendere le categorie del giovane Marx. Constateremo infine l'ambiguità di questo discorso

¹⁷ HABERMAS 1961, p. 24; POZZOLI 1968, pp. 18-9.

habermasiano nella definizione della sfera politica come sfera dell'idealità e l'incapacità a offrire una prospettiva pratica di trasformazione della realtà contemporanea.

2. *Ideali e realtà*

Nell'ultima parte del saggio, Habermas, citando Horkheimer e Adorno, espone i criteri metodologici che egli ha seguito:

l'analisi dello sviluppo dello Stato di diritto e della sua attuale forma si attiene alle regole della teoria critica, la cui libertà sta nel fatto "che essa accetta gli ideali borghesi [...] siano quelli che i rappresentanti della borghesia proclamano ancora (sia pure distorti), o quelli che, malgrado ogni manipolazione, sono ancora riconoscibili come senso obbiettivo delle istituzioni, tecniche e culturali [...] Essa esprime la contraddizione tra fede e realtà e in questo si tiene stretta al fenomeno storicamente condizionato". La fede nella libertà politica e nell'efficacia dell'intervento del cittadino è stata contrapposta alla realtà degli attuali rapporti¹⁸.

La contrapposizione tra ideali borghesi e realtà effettiva delle democrazie occidentali ha, come abbiamo detto, innanzi tutto un valore polemico. Il saggio, infatti, si apre con una polemica contro la concezione della democrazia che le scienze sociali sono venute elaborando negli ultimi decenni e con la riaffermazione dei valori autentici di libertà contenuti nell'idea originaria di democrazia. A opinione dell'Autore la concezione elaborata dalle scienze sociali specialmente in America, separa la democrazia dai principi dello Stato di diritto e della sovranità popolare per definirla in base alle sue strutture di fatto. In tal modo però la teoria subisce una grave limitazione: «Democrazia non è più ormai che un determinato metodo politico; le sue istituzioni appaiono formalisticamente come un sistema di equilibrio possibile; e alla fine basta conoscere sufficientemente le condizioni d'equilibrio per dirigere convenientemente l'apparato»¹⁹. Anche la partecipazione politica

¹⁸ HABERMAS 1961, pp. 49-50; POZZOLI 1968, p. 48. La frase tra virgolette all'interno della citazione è presa da HORKHEIMER & ADORNO 1947, p. 292 (trad. it. p. 260).

¹⁹ POZZOLI 1968, p. 7; cfr. HABERMAS 1961, pp. 13-4.

diventa un fattore di equilibrio, e in astratto possono esserne determinate la quantità e qualità ottimali²⁰.

A questa concezione Habermas contrappone un'idea di democrazia, la cui

essenza consiste piuttosto nel fatto che essa compie i vasti mutamenti sociali che aumentano la libertà degli uomini e possono forse alla fine instaurarla integralmente. La democrazia lavora per l'autodeterminazione dell'umanità ed è veramente democrazia solo quando questa è reale. Partecipazione politica coinciderà allora con autodeterminazione [...] Vedere che la partecipazione politica è un prodotto, ma può anche essere un elemento condizionante; che essa non è un fattore, che moltiplicato con altri fattori garantisca un equilibrio, ma funzione nel difficile e incerto processo dell'umanità verso la propria liberazione – questo solo preserva dal ridurre la democrazia a regole di un gioco, e la partecipazione politica alla loro applicazione²¹.

L'Autore è convinto che

le istituzioni, deformate in senso autoritario, che fino a oggi hanno contribuito politicamente ad assicurare delle relative libertà, hanno incorporato nelle strutture istituzionali questa idea, la tendenza cioè alla realizzazione della democrazia [...] Dipende dalla situazione storica originaria dello Stato di diritto borghese che la democrazia attuale, in qualsiasi forma si presenti di fatto, ha come unica base di legittimazione quell'idea di democrazia: essa è legata alla coscienza che il potere dello Stato poggia sul libero ed esplicito consenso di tutti i cittadini²².

Ma, aggiunge Habermas, quell'idea di democrazia che appartiene alla condizione originaria dello Stato di diritto borghese, è sempre stata in contraddizione con la realtà di esso: finora questo è riuscito a riassorbire la contraddizione, ma oggi «sembra essere sempre più gravemente minacciato dalla contraddizione tra ciò che secondo la sua idea vuole essere e ciò che di fatto è»²³. Coloro che considerano le crisi che gli Stati europei hanno vissuto in questo secolo squilibri passeggeri

²⁰ HABERMAS 1961, pp. 14-5; POZZOLI 1968, pp. 7-8.

²¹ HABERMAS 1961, pp. 15-6; POZZOLI 1968, pp. 8-9.

²² HABERMAS 1961, pp. 16-7; POZZOLI 1968, p. 10.

²³ HABERMAS 1961, p. 17; POZZOLI 1968, pp. 10-1.

e definiscono la democrazia un sistema di possibile equilibrio, respingendo la considerazione storica del problema, rifiutano di vedere che in quelle crisi si annuncia un'alternativa radicale: «o lo Stato di diritto borghese si sviluppa da liberale in Stato di diritto sociale e realizza la democrazia come democrazia sociale, oppure ricade in forme di regime autoritario. In ogni caso la partecipazione politica acquista la sua funzione soltanto se la democrazia viene concepita in questo modo come processo storico»²⁴.

La considerazione storica del problema della democrazia, che l'Autore ha contrapposto alle ideologie democratiche occidentali, richiede qualche osservazione: riconsideriamo il passo citato sopra nel quale Habermas ha spiegato che la sua analisi dello Stato di diritto si è attenuta alle regole della teoria critica: lo Stato di diritto è stato criticato sulla base degli ideali presenti in esso, sia in quanto ancora professati dai rappresentanti della borghesia sia in quanto immanenti nelle sue istituzioni come senso obbiettivo di queste.

Secondo dunque le regole della teoria critica, nella realtà viene riconosciuta una contraddizione radicale tra elementi immanenti alla realtà stessa; questi elementi, però, non sono dello stesso ordine, ma di essi l'uno è la totalità nella concretezza delle sue relazioni interne, la realtà effettuale come sistema sociale e politico determinato, mentre l'altro è un elemento ideale che la realtà porta in se stessa come sua contraddizione immanente. Queste affermazioni non vanno intese in senso formale: come vedremo quando, analizzando le opere successive di Habermas, discuteremo più approfonditamente della natura della teoria critica, questa concepisce se stessa come parte della totalità in cui opera, come manifestazione della contraddizione tra realtà e idealità, legata quindi allo sviluppo della società e della cultura moderne. È per questo che nel passo citato non si parla di ideali in generale, ma di ideali borghesi. Sono questi che la teoria critica ritrova nella realtà.

Prima di esaminare l'analisi critica che l'Autore, servendosi dei suoi presupposti metodologici, fa dello Stato di diritto contrapponendo a questo gli ideali in esso immanenti, e di chiederci che tipo di analisi egli fa, è necessario interrogarsi su un problema che egli non tematizza in questo saggio sulla partecipazione politica: è necessario cioè chiedersi preliminarmente attraverso quale analisi gli ideali vengono individuati nella realtà e come si definisce la realtà oggetto di questa analisi, o

²⁴ HABERMAS 1961, p. 17; POZZOLI 1968, p. 11.

più concretamente, perché Habermas individua nello Stato di diritto e nelle sue istituzioni, che garantiscono determinate forme sociali, la totalità significativa nella quale scoprire gli ideali. Al problema della definizione della realtà oggetto della sua analisi Habermas risponde, come abbiamo visto, identificando la autoliberazione dell'umanità con il problema della realizzazione della democrazia nel moderno Stato di diritto. La risposta di Habermas, quindi, rappresenta un ribaltamento rispetto alla proposta metodologica: se in questa infatti si diceva che gli ideali sono immanenti alla realtà, si scopre ora che la realtà oggetto dell'analisi si costituisce attraverso quegli ideali. Il problema da porre è dunque perché quegli ideali e non altri. È questo un problema a cui Habermas cerca di rispondere, nel saggio che stiamo esaminando e nelle due opere successive *Strukturwandel der Öffentlichkeit* e *Theorie und Praxis*, con analisi storico-politiche che mostrino la genesi degli ideali civili di liberazione nell'epoca rivoluzionaria della borghesia; egli cerca cioè di rispondervi mostrando che quegli ideali sono nati e si sono concretizzati proprio in rapporto al moderno Stato di diritto. Ma evidentemente le analisi storiche non costituiscono una fondazione e l'Autore sarà costretto, nell'ultima fase del suo pensiero, ad ancorare gli ideali di liberazione a una autoposizione della ragione, aderendo esplicitamente a un hegelismo fichtianeggiante²⁵.

A quali difficoltà vada incontro l'ultima fase del pensiero habermasiano non interessa qui. In questo contesto è necessario sottolineare che l'adesione preliminare agli ideali civili di liberazione definisce sia la realtà di cui l'Autore si occupa, sia il modo come se ne occupa. Infatti l'assunzione dell'ideale di democrazia come partecipazione politica comanda la scelta dello Stato di diritto moderno come oggetto dell'analisi e un'analisi politica, e soltanto politica, come modalità dell'analisi. Senza discussione alcuna, risultano esclusi altri tipi di analisi e altre definizioni della realtà oggetto: è esclusa preliminarmente, per esempio, ogni considerazione che si incentri sull'interiorità dell'uomo come luogo della libertà, o anche ogni considerazione che riduca lo Stato a momento sovrastrutturale e lo riporti a movimenti di forze sociali legate a rapporti e modi determinati di produzione a livello nazionale e internazionale.

A queste considerazioni generali sulla metodologia di Habermas dobbiamo aggiungere una questione che riguarda più in particolare

²⁵ Cfr. HABERMAS 1968a, pp. 163-4, HABERMAS 1968b, pp. 234-62.

la sua concezione della democrazia. Nelle pagine che abbiamo letto, l'Autore ha legato la democrazia al processo di autoliberazione dell'umanità e ha affermato che è necessario concepire la democrazia come un processo storico: ma quali sono le caratteristiche di questo processo storico? L'unica delucidazione che Habermas ci ha dato fin qui di questo processo storico è l'affermazione che oggi lo Stato di diritto «sembra essere sempre più gravemente minacciato dalla contraddizione tra ciò che secondo la sua idea vuole essere e ciò che di fatto è»: fino a oggi lo Stato di diritto è riuscito a riportare questa contraddizione nel suo proprio ambito, ma ora non sembra farcela più e sembra annunciarsi la storica alternativa tra realizzazione della democrazia e ricaduta in un regime autoritario che annullerebbe il principio stesso dello Stato di diritto. Da questi accenni sembra di poter formulare l'ipotesi che, secondo Habermas, questo processo storico, finora, non sia stato tanto un processo positivo di realizzazione della democrazia, quanto un'esasperazione della contraddizione fino al punto limite attuale; e che questa esasperazione non sia da attribuire a un approfondimento o modificazione degli ideali che per lui, come si è visto, sono sempre gli stessi dal Settecento a oggi, ma piuttosto a una qualche trasformazione della realtà in senso negativo.

3. *Dallo Stato liberale allo Stato assistenziale*

Dopo una breve esposizione del nascere della contraddizione tra idea e realtà della democrazia nello Stato di diritto liberale, l'Autore analizza la forma assunta da questa contraddizione nelle democrazie di massa; analizza cioè le strutture giuridiche sociali e politiche di queste democrazie alla luce degli ideali civili di libertà.

A proposito dello Stato di diritto liberale, Habermas afferma che in esso la contraddizione è nata dalla situazione storica del Terzo Stato che ha dovuto affermare il suo interesse di classe in una lotta rivoluzionaria contro il regime monarchico assoluto. Espressione dell'interesse di classe borghese sarebbe l'istituto, caratteristico delle costituzioni liberali, della separazione tra Stato e società civile: lo Stato come espressione politica della società civile, come guardiano notturno, secondo l'espressione di Lassalle, e la società civile come sfera non politica, la sfera della produzione capitalistica che si è affermata contro la produzione artigiana delle città e l'economia agricola feudale:

come le costituzioni liberali fossero legate all'interesse della borghesia capitalistica è noto. La certezza del diritto, il legame cioè delle funzioni dello Stato a norme generali, protegge le libertà codificate nel sistema del diritto privato borghese. L'imperatività della legge garantisce con l'autonomia privata, con le libertà di contratto, di iniziativa commerciale e industriale, di disposizione sulla proprietà e di testamento, i fondamenti di una società di proprietari privati autonomi²⁶.

Il legare gli interventi dello Stato a norme generali interessava la borghesia, afferma Habermas seguendo Max Weber, principalmente al fine di renderli prevedibili, dal momento che la produzione e la distribuzione si orientano sul calcolo delle probabilità di profitto. Perché l'idea della democrazia si realizzasse, perché tutti potessero effettivamente godere delle libertà sancite, sarebbe stato necessario che la società fosse costituita di cittadini indipendenti, tutti forniti di proprietà privata distribuita in modo uguale, e che il mercato esercitasse la funzione di regolazione razionale a condizioni di concorrenza perfetta:

ma una tale società non è mai esistita. La democrazia liberale si sviluppò in una società gerarchica. La formazione della volontà politica restò di fatto riservata a una élite. La base reale dello Stato liberale non fu mai un ordinamento concorrenziale di cittadini forniti di eguali possibilità, ma uno stabile ordinamento sociale gerarchico fondato, se non su privilegi feudali, sulla proprietà e sulla cultura²⁷.

Fin qui l'esposizione dell'interesse di classe della borghesia. Ma la borghesia ha dovuto affermare il suo interesse in una lotta rivoluzionaria contro il regime assoluto. Citando lo stesso Lassalle, Habermas interpreta la divisione costituzionale dei poteri come espressione delle forze sociali in lotta: «dietro l'esecutivo stava l'apparato statale intatto del regime monarchico tradizionale e dietro il legislativo il Terzo stato rivoluzionario che voleva affermarsi come nazione e costituire la sua sfera, la società civile, di fronte allo Stato»²⁸. Ad affermazioni democratiche la borghesia fu portata nella lotta per le competenze del parlamento in cui il Terzo stato era rappresentato come nazione: nella lotta

²⁶ Cfr. HABERMAS 1961, pp. 18-9; POZZOLI 1968, pp. 11-2.

²⁷ HABERMAS 1961, p. 20; POZZOLI 1968, p. 14.

²⁸ HABERMAS 1961, p. 18; POZZOLI 1968, p. 12.

per sottoporre l'esecutivo alle leggi generali votate dal parlamento, la rappresentanza popolare dovè essere sempre più sottolineata come elemento caratteristico della legge fino all'affermazione che ciò che è deciso dalla rappresentanza popolare è legge²⁹. Il Terzo stato non si concepì come ceto tra i ceti, ma come la società stessa:

la borghesia è la prima classe che elabori un concetto chiaro dell'interesse politico-sociale generale e che identifichi con questo il suo. Lo Stato di diritto liberale presuppone l'identificazione della borghesia con il popolo. Proclamare e in certo modo istituzionalizzare l'idea della democrazia, e nello stesso tempo realizzare una democrazia di minoranze sulla base di una gerarchia sociale, è la contraddizione peculiare dello Stato di diritto liberale³⁰.

Queste osservazioni conclusive ci permettono di sottolineare che la contraddizione individuata dall'Autore è una contraddizione politica: la proclamazione della democrazia significa la proclamazione dell'uguale diritto di tutti alla partecipazione alla formazione della volontà politica; la non realizzazione di fatto della democrazia significa la non partecipazione di fatto della maggioranza dei cittadini alla formazione della volontà politica. Questa esclusione, per Habermas, avviene attraverso la separazione tra Stato e società civile: è la gerarchia che si instaura nella società civile che impedisce alla maggioranza dei cittadini di partecipare alla formazione della volontà politica. Ma la gerarchia sociale non può essere sottoposta a una critica politica a causa del carattere privato della società civile e di tutti i rapporti che in essa si instaurano. Da notare che la contraddizione individuata da Habermas è rigorosamente conforme ai principi della teoria critica: infatti la contraddizione fondamentale non è tra privato e pubblico, tra società civile e Stato, ma tra privato e politico, tra rapporti sociali che restano privati e trovano nello Stato un'espressione politica deteriore che permette loro di restare privati, e politica come ideale di eguale partecipazione di tutti alla organizzazione della vita associata.

È questa contraddizione fondamentale che secondo Habermas si mantiene e anzi raggiunge la massima intensità nelle democrazie di massa contemporanee, malgrado la fine della separazione tra Stato e società civile, fine non giuridica ma di fatto. Habermas data dalla pri-

²⁹ Cfr. HABERMAS 1961, p. 19; POZZOLI 1968, pp. 12-3.

³⁰ HABERMAS 1961, pp. 20-1; POZZOLI 1968, p. 14.

ma guerra mondiale, a causa degli interventi statali sempre più massicci nel sistema produttivo e distributivo, l'inizio della crescente interdipendenza fra Stato e società:

Lo Stato diventa Stato sociale, l'amministrazione diventa, per usare le parole di Forsthoff, da garante dell'ordine fornitrice di servizi. La riproduzione della società non può più essere assicurata, in questo stadio, con semplici garanzie giuridiche, ma ha bisogno dell'intervento equilibratore dello Stato¹.

A questo intervento equilibratore, Habermas attribuisce funzioni strutturanti:

in primo luogo si tratta della protezione, dei risarcimenti e della redistribuzione a favore dei gruppi economicamente più deboli [...]; si tratta poi di evitare [...] i mutamenti di struttura, o di mitigarne gli effetti (politica dei ceti medi), o di promuoverli secondo un piano prestabilito [...]; ancora, della funzione di mantenere in equilibrio il ciclo economico [...]; e infine anche della funzione di fornire servizi pubblici².

Questo intervento dello Stato ha, secondo Habermas, la conseguenza di dissolvere la sfera della società civile separata dallo Stato come sfera dell'autonomia privata. Si è creata infatti una sfera la cui regolamentazione giuridica ha perso il carattere di diritto privato senza tuttavia inserirsi agevolmente nelle categorie del diritto pubblico. I nuovi sviluppi (contratti di lavoro, gestione aziendale, affitti, insediamenti residenziali, diritto familiare etc.) modificano non soltanto i fondamenti del diritto privato, afferma Habermas, ma l'ordine stesso assicurato dalle libertà borghesi di contratto, di proprietà e di eredità: l'autonomia privata da «originaria», cioè fondata sulla proprietà, si fa derivata³.

Ma, malgrado l'intervento dello Stato abbia funzioni correttive e tenda a far cessare la separazione tra Stato e società civile, Habermas dichiara subito che la situazione attuale è tutt'altro che soddisfacente:

il fondamento della società resta la disponibilità privata dei mezzi di produzione [...] vivono ancora le norme dello Stato di diritto liberale. La forma

¹ HABERMAS 1961, p. 21; POZZOLI 1968, p. 15.

² HABERMAS 1961, p. 22; POZZOLI 1968, p. 16.

³ HABERMAS 1961, pp. 22-3; POZZOLI 1968, pp. 16-7.

dello Stato, che presuppone la divisione di Stato e società, resta la stessa malgrado quella separazione non sussista più nella vecchia maniera. La società, che pure non si contrappone più allo Stato come entità autonoma, non diventa veramente politica⁴.

Questa ambivalenza impronta di sé la realtà istituzionale: il parlamento, pur giuridicamente dotato di tutti i poteri, di fatto perde potere di fronte all'amministrazione pubblica da una parte e ai partiti e alle associazioni dall'altra. In questo fenomeno si manifesta, a opinione di Habermas, la confusione tra Stato e società civile: l'intervento dell'amministrazione pubblica, infatti, trasforma lo Stato in società, mentre associazioni e partiti trasformano la società in Stato. Questa mescolanza non è autentica mediazione, afferma l'Autore; la società resta non politica, come dimostra il carattere privato, sottratto cioè a ogni controllo pubblico, dei partiti e delle associazioni. Complementare al crescente intervento dello Stato è il fatto che le decisioni politicamente rilevanti vengono prese da gruppi privati in sede privata. La norma costituzionale liberale, in questa fase, consente l'influenza degli interessi privati organizzati sugli organi dello Stato.

Il potere sociale è oggi *eo ipso* politico. Le forme dello Stato di diritto liberale entrano in conflitto con le condizioni sociali che non corrispondono a esso: diventano al tempo stesso espressione e consolidamento di una situazione che da un lato ha realizzato i presupposti di una società politica che concili Stato e società, *citoyen e homme*, e d'altro lato non consente l'effettiva realizzazione di questa società politica nella misura in cui privatamente, senza un controllo pubblico efficace, si dispone di un potere sociale di un ordine di grandezza politicamente rilevante⁵.

L'ambivalenza che Habermas trova nell'attuale situazione sta dunque nel fatto che da un lato sono stati realizzati i presupposti di quella che egli chiama una società politica, una società, se intendiamo bene gli accenni un po' generici dell'Autore, nella quale con l'abolizione della sfera privata ogni decisione rilevante per la vita associata venga pubblicamente discussa, mentre d'altro lato questa società politica non si attua a causa della concentrazione (consentita dalle norme costitu-

⁴ HABERMAS 1961, p. 23; POZZOLI 1968, p. 17.

⁵ Cfr. HABERMAS 1961, p. 24; POZZOLI 1968, pp. 18-9.

zionali liberali) di potere sociale, e quindi politico, in mani private. Da notare che Habermas, in queste pagine, attribuisce la realizzazione dei presupposti della sua società politica all'azione dello Stato, che sembra così acquistare connotazioni positive.

Utilizzando le osservazioni dei critici conservatori della repubblica di Weimar e quelle dei sociologi e politologi, critici delle deformazioni della democrazia contemporanea, Habermas espone i caratteri fondamentali della posizione assunta dall'amministrazione pubblica e dalle associazioni nella democrazia di massa⁶. L'Autore nota che l'amministrazione pubblica, intervenendo nei campi che non toccano immediatamente la libertà e la proprietà individuali, campi nei quali non è vincolata dalla legge, accresce sempre più il suo potere nei confronti del parlamento, del governo e soprattutto del cittadino. Questi entra in un rapporto di subordinazione all'amministrazione statale, una specie di contatto permanente che egli deve cercare di arrangiare a suo vantaggio secondo la regola del *do ut des*. In questa situazione non vale più per il cittadino neanche l'autonomia amministrativa, a causa della dipendenza finanziaria dei comuni dallo Stato e a causa dell'inevitabile estendersi della programmazione. Di fronte allo Stato amministrativo i cittadini non hanno altra via per affermarsi che quella delle associazioni, di cui i sindacati sono la forma più tipica. Le associazioni appartengono giuridicamente alla sfera privata, ma esercitano un potere e delle funzioni che sono di fatto pubbliche: attraverso le associazioni i cittadini, che dipendono dalle manipolazioni del meccanismo statale, influenzano questo stesso meccanismo.

I partiti, esponenti politici del sistema delle associazioni, assumono una posizione privilegiata. I conflitti sociali vengono canalizzati e in parte istituzionalizzati nella sfera delle associazioni, in modo tale che i partiti politici se ne possano tenere relativamente distanti e possano rappresentare contemporaneamente gli interessi di più associazioni. Le decisioni politiche vengono prese dai partiti, mentre il parlamento si limita a registrarle e a servire da tribuna propagandistica nei confronti dell'opinione pubblica. I partiti sono di fatto organi dello Stato mentre giuridicamente restano persone di diritto privato. I partiti si sono resi indipendenti dagli elettori. Non sono strumenti di delega, ma strumenti di formazione della volontà popolare che è diventata la loro

⁶ Le osservazioni di Habermas che riassumo nel testo sono contenute alle pp. 24-32 di HABERMAS 1961 (POZZOLI 1968, pp. 19-27).

cassa di risonanza. Con l'ampliarsi del corpo elettorale, al sistema dei notabili si è sostituito l'apparato di partito, il cui compito è di integrare con la propaganda la massa per il voto. L'identificazione plebiscitario-democratica della volontà maggioritaria all'interno del partito o dei partiti al governo con la volontà popolare è una finzione: dipende essenzialmente da chi ha in mano i mezzi di coazione e di educazione per formare la volontà popolare. La conclusione cui Habermas giunge è che, malgrado il contatto permanente con lo Stato, la posizione del cittadino è essenzialmente non politica:

La posizione politica del cittadino medio in questa società è determinata in primo luogo dal contatto permanente con un'amministrazione capillare, che interviene con continuità e tenacia in quella che un tempo era la sfera della vita privata – il cittadino è in certo modo alla sua mercé; in secondo luogo dall'influenza che egli esercita sull'amministrazione attraverso associazioni di interesse; da queste comunque egli deve a sua volta solo farsi servire. Il contatto con lo Stato avviene sul terreno e nell'anticamera dell'amministrazione, e riguarda servizi dell'amministrazione. È essenzialmente apolitico. L'atteggiamento verso lo Stato, di chi ne riceve un servizio, non è cioè partecipazione politica, ma un generico atteggiamento rivendicativo, che aspetta assistenza ma non vuole imporre delle decisioni⁷.

Questa spolticizzazione della massa dei cittadini costituisce per Habermas il centro della contraddizione attuale: egli lo afferma dopo un accenno polemico ai teorici della democrazia occidentale, della società pluralistica, i quali sostengono che oggi la democrazia è realizzata dal momento che i contrasti politici sono formalizzati, i partiti trascendono i gruppi di interesse, c'è una divisione del potere tra governo e opposizione, c'è la garanzia di principio per l'opposizione di poter prendere il potere⁸. Tutto ciò lungi dal significare una effettiva realizzazione della democrazia, contribuisce a rafforzare

quella apparenza obbiettiva che maschera ancora oggi l'antica contraddizione, risalente alla fase del primo liberalismo, tra l'idea della democrazia istituzionalizzata nella costituzione e la democrazia effettivamente praticata. Durante la seconda metà del secolo scorso questa contraddizione poté venire alla luce

⁷ POZZOLI 1968, pp. 27-8; HABERMAS 1961, p. 32.

⁸ HABERMAS 1961, p. 33; POZZOLI 1968, pp. 28-9.

nella “questione sociale”, nel contrasto tra classe dominante e classe dominata: la disparità tra proprietari e non proprietari nelle possibilità di realizzare i diritti politici di eguaglianza si manifestò chiaramente. Con il recedere dell’aperto antagonismo di classe la contraddizione ha mutato forma: essa appare ora come spolticizzazione delle masse di fronte alla crescente politicizzazione della società. Nella misura in cui scompare la separazione tra Stato e società e il potere sociale diventa immediatamente politico, si accentua oggettivamente l’antico squilibrio tra l’eguaglianza garantita giuridicamente e l’ineguaglianza effettiva nella distribuzione delle possibilità di codeterminazione politica⁹.

Questo passo riassume schematicamente il pensiero di Habermas: la contraddizione nello Stato di diritto è sempre la stessa, una contraddizione tra idea e realtà della democrazia; oggi essa però ha assunto una forma particolarissima con la confusione fra Stato e società: i cittadini non si muovono più in una sfera privata separata, ma operano e, attraverso le associazioni, partecipano alla sfera pubblica; ma l’ambiguità e la contraddizione stanno nel fatto che questa partecipazione non è politica, che i cittadini sono spolticizzati proprio nella loro partecipazione alla vita dello Stato.

L’accenno dell’Autore al fatto che nella seconda metà del secolo scorso la contraddizione tra idea e realtà della democrazia si è manifestata nella questione sociale, induce a porre il problema del rapporto di Habermas con il marxismo. La posizione di Habermas è evidentemente opposta a quella marxista, dal momento che per lui la questione sociale è una manifestazione della contraddizione politica, mentre per qualsivoglia posizione marxista è la contraddizione politica che è una manifestazione di una contraddizione sociale più di fondo che nasce all’interno del processo produttivo. Ma allora che valore può avere, nell’interpretazione habermasiana dello Stato di diritto liberale, l’accenno all’interesse di classe della borghesia? Così pure, quale portata ha, in rapporto ai problemi di oggi, l’affermazione che «malgrado le grandi trasformazioni prodotte dall’intervento statale la società ha ancora come base la disposizione privata sui mezzi di produzione»?¹⁰

Sebbene questo saggio sul concetto di partecipazione politica non offra materiale sufficiente per discutere adeguatamente il problema del rapporto di Habermas con il marxismo e con Marx, e quindi questa

⁹ HABERMAS 1961, pp. 33-4; POZZOLI 1968, pp. 29-30.

¹⁰ HABERMAS 1961, p. 23; POZZOLI 1968, p. 17.

discussione vada rimandata alle opere successive in cui l'Autore affronta esplicitamente la discussione del marxismo, qui tuttavia possiamo formulare alcune osservazioni. Il fatto che Habermas colga la contraddizione fondamentale in una contraddizione tra ideali e realtà e che questa si manifesti come contraddizione politica, permette di affermare che l'Autore è del tutto fuori della concezione materialistica della storia. La base ultima mi sembra essere in Habermas il sociale, il campo cioè dove i gruppi e gli individui si scontrano, acquistano e perdono potere. Alla luce di questa constatazione si qualificano gli accenni di Habermas alla proprietà privata dei mezzi di produzione e all'interesse di classe borghese. Il riferimento alla proprietà privata dei mezzi di produzione non si lega, come in Marx, a una analisi strutturale della funzione di questi mezzi, non sbocca nel rinvenimento di un meccanismo del capitale. La proprietà privata dei mezzi di produzione in Habermas è potere sociale, uno dei casi, il più rilevante e grave, di potere di fatto politico ma illusoriamente privato. Il concetto di classe, che abbiamo visto giocare un ruolo importante nella interpretazione della fase liberale dello Stato di diritto, è un concetto sociologico, diverso dal concetto marxiano di classe. La classe di Habermas è il ceto sociale che ha il potere politico o ne è rimasto escluso, senza un rapporto intrinseco con il meccanismo di sviluppo del capitale.

4. *L'alternativa tra democrazia autoritaria e democrazia sociale*

Abbiamo visto che, secondo Habermas, la contraddizione propria dello Stato di diritto oggi ha mutato forma, manifestandosi essenzialmente nella spoliticizzazione delle masse di fronte alla crescente politicizzazione della società. Anzi essa si è intensificata nella misura in cui il potere sociale è immediatamente politico. Ma se la contraddizione si è intensificata non è agevole vedere come possa essere superata: il discorso sociologico di Habermas, centrato sui gruppi di potere nei loro rapporti reciproci e col cittadino, esclude infatti che, marxianamente, si possa individuare una classe rivoluzionaria. Gli esclusi, nella visione habermasiana, sono tutti i cittadini che non appartengano al vertice delle burocrazie statali e produttive o delle associazioni. Inoltre, la forma in cui si presenta oggi la contraddizione, la spoliticizzazione delle masse in confronto alla politicizzazione della società, produce una difficoltà aggiuntiva: se infatti la caratteristica della attuale situazione è proprio la spoliticizzazione dei cittadini, come può essere superata la

contraddizione se il superamento può venire soltanto dalla partecipazione politica orientata dall'ideale di democrazia?

A rendere ancora più immobile il quadro, Habermas aggiunge che «il medesimo processo opera anche nel senso di annullare la sua urgenza e gravità nella coscienza degli uomini [...] questa società funzionalizza in misura crescente i suoi cittadini ai più diversi obbiettivi pubblici, ma li privatizza nella loro coscienza»¹¹. Habermas si trova di fronte a un muro: come rompere la compatta pesantezza della realtà? All'Autore non resta che l'appello, il tentativo di scuotere le coscienze. I destinatari dell'appello sono i cittadini medi; ma è un appello che difficilmente può penetrare nella coscienza del cittadino medio che certamente sarà poco sensibile al divario tra i principi di libertà proclamati dalla costituzione e la realtà istituzionale, se è vero quello che Habermas sostiene, che il cittadino è spolticizzato, la sua coscienza privatizzata, il suo atteggiamento verso lo Stato l'attesa e la pretesa di servizi.

L'appello perciò dovrà mutare tono, spaventare, presentare i pericoli insiti nella situazione, affermare che la contraddizione immanente nello Stato di diritto sta in ogni caso per risolversi: o si affermerà pienamente la democrazia o si andrà rapidamente verso forme apertamente totalitarie. Se, cioè, l'appello ai principi di libertà e sovranità non è capace di muovere la coscienza dei cittadini perché questa è spolticizzata, allora è necessario far riflettere i cittadini sul fatto che la loro spolticizzazione è il pericolo maggiore della situazione, il correlato dell'incontrollato esercizio del potere da parte delle burocrazie e dei gruppi privati organizzati. Lo scritto di Habermas, di conseguenza, assume il carattere di ammonimento, e l'insistenza sugli aspetti più alienanti della condizione attuale del cittadino, l'insistenza sul peso dell'amministrazione, delle associazioni, dei partiti; questo cittadino impotente e schiacciato, l'impressione che l'Autore dà che ci troviamo di fronte a un muro, che non si sa come uscirne, tutto ciò è in qualche modo drammatizzato proprio allo scopo di svegliare le coscienze spolticizzate.

Questa impostazione di Habermas ripropone in termini pratici un problema cui abbiamo accennato all'inizio in termini teorici parlando del rapporto ideali-realtà: il problema che nel pensiero di Habermas sono gli ideali, l'aspirazione alla liberazione, l'elemento motore della realtà. Nell'analisi dello sviluppo dello Stato liberale, che conduce in

¹¹ HABERMAS 1961, p. 34; POZZOLI 1968, p. 30.

questo saggio, egli non affronta questo problema a livello teorico e se lo ritrova come difficoltà insuperabile sul piano pratico, dal momento che, essendosi preclusa ogni possibilità di legare la liberazione dell'umanità a interessi o bisogni di classi o gruppi umani concreti, è costretto a fare appello alla sola esigenza della liberazione e alla partecipazione politica proprio nel momento in cui afferma che la caratteristica della situazione attuale è la spoliticizzazione della coscienza.

All'illustrazione dell'imminente pericolo del totalitarismo e all' ammonimento a non rifiutare di prendere coscienza dell'alternativa storica tra la realizzazione della democrazia sociale e il ritorno a forme totalitarie, Habermas dedica il terzo paragrafo del suo saggio. Egli ravvisa il pericolo del totalitarismo nella perdita di funzione delle garanzie classiche dello Stato di diritto, nella riunificazione dei poteri costituzionali che i partiti di fatto realizzano, e nell'indebolimento dell'autorità dello Stato in una situazione in cui però il potere continua a essere esercitato in modo repressivo.

Le garanzie classiche dello Stato di diritto – la generalità della norma, le libertà civili assicurate dai diritti fondamentali, l'equilibrio dei poteri costituzionali – sono ancora sancite dalle costituzioni, ma la loro attuazione è divenuta ormai problematica, afferma Habermas¹².

La generalità della norma non è più sostenibile come principio nella misura in cui lo Stato interviene nell'ordine sociale con la previdenza, l'amministrazione e la distribuzione. Le fattispecie che richiedono la normatività sono nella grande maggioranza sociali in senso stretto: concrete, cioè, e legate a determinati gruppi di persone e a situazioni mutevoli. Le leggi, anche laddove non sono da intendersi esplicitamente come provvedimenti (norme non generali), assumono in queste circostanze tendenzialmente il carattere di disposizioni amministrative particolari; la differenza fra legge e provvedimento scompare e insieme a essa la prevedibilità e l'obbligatorietà per ognuno¹³.

I diritti fondamentali, che una volta assicuravano al singolo la libertà individuale e la disponibilità della proprietà privata, sono concepiti per una società divisa dallo Stato, prosegue l'Autore: lo Stato oggi necessiterebbe di un'indicazione positiva su come realizzare la giustizia nei

¹² HABERMAS 1961, p. 34; POZZOLI 1968, p. 30.

¹³ HABERMAS 1961, p. 35; POZZOLI 1968, pp. 30-1.

suoi interventi, indicazione che dovrebbe venire da un'estensione del catalogo tradizionale dei diritti fondamentali. Ma anche i diritti fondamentali tradizionali, nelle mutate condizioni odierne, dovrebbero essere reinterpretati positivamente come garanzia di partecipazione, se si vuole che la loro intenzione originaria sia realizzata¹⁴.

Anche l'equilibrio dei poteri, a opinione di Habermas, non può funzionare più nel modo previsto dalle costituzioni liberali, a causa del cancellarsi dei confini fra i diversi poteri. Il potere legislativo si confonde con l'esecutivo, sia quando ne invade la sfera emanando provvedimenti amministrativi, sia quando cede a esso le sue competenze conferendo all'amministrazione il potere di emanare ordinanze o astenendosi dal legiferare in un determinato campo e lasciando libera iniziativa all'amministrazione. Il potere giudiziario ha assunto compiti del legislativo e dell'esecutivo dal momento che può decidere della applicabilità e della costituzionalità delle leggi e può emanare provvedimenti amministrativi attraverso verdetti giudiziari. Esso d'altra parte dipende dagli altri poteri in quanto generalmente sono eletti da essi i giudici supremi¹⁵.

Il secondo elemento di precarietà dell'equilibrio delle democrazie di massa è ravvisato dall'Autore nel potere dei partiti: «nello Stato partitocratico i partiti realizzano in modo non ufficiale un'effettiva riunificazione dei poteri che rende problematica la divisione dei poteri sancita dalla costituzione»¹⁶. Il potere dei partiti, e in parte delle associazioni, sui poteri costituzionali è anche secondo Habermas la causa del terzo elemento che rende imminente il pericolo del totalitarismo: l'indebolimento dell'autorità dello Stato senza una trasformazione del potere in autorità razionale. Il potere viene esercitato come prima, ma in forma coperta da gruppi privati. L'apparato dello Stato era un residuo feudale nello Stato di diritto liberale, residuo che la borghesia rivoluzionaria aveva dovuto accettare stabilendo un compromesso con il potere monarchico e con la sua base sociale, la grande proprietà terriera. Questo Stato autoritario si rivelò utile contro le tendenze democratico-radicali, quando la borghesia ha mutato fronte. Oggi, invece, il vecchio Stato di origine feudale si è dissolto insieme alla grande proprietà terriera. In questa situazione emerge più chiaramente la contraddizione di fondo

¹⁴ Cfr. HABERMAS 1961, pp. 35-7; POZZOLI 1968, pp. 31-3.

¹⁵ Cfr. HABERMAS 1961, pp. 37-8; POZZOLI 1968, pp. 33-5.

¹⁶ HABERMAS 1961, p. 38; POZZOLI 1968, p. 35.

dello Stato di diritto liberale: il dominio perde la sua naturalità, cessa di essere immediato, non genera più l'obbedienza indiscussa; eppure viene esercitato ancora. «Infatti – afferma Habermas – il dominio, nello Stato sociale, non si lascia trasformare in autorità razionale finché lo Stato deve accogliere in sé, con le forme liberali, il momento che insieme nasconde e mantiene la non trasparenza e la non giustificabilità della disposizione privata sul potere sociale»¹⁷.

In questa situazione, conclude l'Autore, l'equilibrio del sistema è estremamente labile e precario. Certo l'equilibrio degli interessi privati organizzati rappresenta una divisione dei poteri non politica che, unita alle garanzie costituzionali, assicura una certa libertà ai singoli. Ma i singoli dipendono, proprio nelle libertà formali, da movimenti sociali assolutamente sottratti al loro controllo. Di conseguenza se un gruppo acquista la preminenza ed esclude gli altri dall'apparato dello Stato, cessa questa forma di divisione dei poteri e le garanzie costituzionali non possono impedire il totalitarismo¹⁸.

La diagnosi habermasiana sull'equilibrio delle democrazie di massa, che abbiamo riassunto, sembra non lasciare adito ad alcuna via d'uscita, dal momento che la via d'uscita potrebbe venire soltanto da un risveglio della coscienza e dalla politicizzazione dei cittadini esclusi dal potere.

L'Autore, con un brusco salto, ripropone a questo punto la tesi che l'attuale situazione deve essere interpretata, alla luce dello sviluppo dello Stato di diritto, «come uno stadio nel processo storico di realizzazione della democrazia». Infatti, afferma Habermas, l'interventismo statale

fin dal XIX secolo, reagisce alla tendenza “naturale” del capitalismo nella sua fase oligopolistica alla concentrazione economica di potere sociale in mani private: in parte questi interventi vengono incontro agli interessi degli strati economicamente più deboli, in parte servono a contenerli. In generale questi interventi statali, anche laddove sono stati imposti “dal basso” contro interessi “dominanti”, perseguono l'interesse al mantenimento di un equilibrio del sistema che non può più essere assicurato dal libero mercato. Tali “influen-

¹⁷ HABERMAS 1961, p. 41; POZZOLI 1968, p. 37. Le osservazioni sull'indebolimento dell'autorità dello Stato, riassunte nel testo, si trovano alle pp. 38-41 di HABERMAS 1961 (POZZOLI 1968, pp. 35-7).

¹⁸ HABERMAS 1961, pp. 41-2; POZZOLI 1968, pp. 38-9.

ze democratiche”, tendenti a una compensazione politica di quella tendenza economica alla diseguaglianza, portano a un confronto tra gli interessi privati organizzati sulle condizioni alle quali il prodotto sociale, e soprattutto il suo incremento, viene distribuito; esse hanno accolto allo Stato di diritto liberale in misura crescente funzioni sociali e con ciò non servono semplicemente al mantenimento del sistema, ma nello stesso tempo a un mantenimento in proporzioni continuamente spostate¹⁹.

Le ultime affermazioni di questo passo mostrano che Habermas può considerare l'attuale situazione uno stadio nel processo storico di realizzazione della democrazia soltanto aderendo a una specie di progressismo keynesiano. Subito dopo, infatti, citando il keynesiano Strachey, egli interpreta il processo di sviluppo dallo Stato di diritto liberale alla democrazia di massa come un conflitto tra economia e politica, tra capitalismo e democrazia, conflitto il cui esito sarebbe ancora aperto e che lo porta a riformulare la sua alternativa storica: «o lo Stato di diritto liberale realizza le sue proprie intenzioni nello Stato di diritto democratico e sociale, oppure stravolge la sua più intima essenza e, più o meno apertamente, assume, forma autoritaria»²⁰.

In questa riproposizione della considerazione storica del problema della democrazia, la contrapposizione ideali-realtà, si ripresenta dunque nella figura di un conflitto tra economia e politica. Ma basta un momento di riflessione per scoprire che la politica, di cui Habermas parla qui, è assolutamente diversa dalla politica come partecipazione al processo di autoliberazione dell'umanità, di cui ha parlato all'inizio. Lì, infatti, la politica ci era apparsa come la sfera dell'idealità che nega la realtà; tutta l'analisi habermasiana della situazione contemporanea, inoltre, presupponeva questa concezione della politica, ed era proprio il radicalismo negativo di essa alla base della staticità dell'analisi di Habermas, e della sua incapacità a proporre una prospettiva di trasformazione. Identificando ora il contrasto ideali-realtà con quel conflitto economia-politica, Habermas non riesce a uscire da queste difficoltà, anzi si impiglia in una contraddizione perché, nel conflitto economia-politica, la politica non è più la sfera dell'idealità pura, l'idea di democrazia perennemente in contraddizione con la realtà dello Stato di diritto che pur la porta nel suo seno, ma tende addirittura a coincidere

¹⁹ HABERMAS 1961, pp. 42-3; POZZOLI 1968, p. 39.

²⁰ HABERMAS 1961, p. 43; POZZOLI 1968, p. 40.

con le istituzioni politiche concrete, e con lo Stato in particolare, cui infatti Habermas attribuisce qui l'intervento correttivo che lo fa parlare di processo di realizzazione della democrazia.

Potrebbe sembrare che Habermas non meriti queste critiche e che la sua concezione sia molto più articolata, dal momento che, presentando il passaggio dallo Stato liberale allo Stato contemporaneo, egli aveva parlato di un'ambivalenza della situazione odierna, nella quale sarebbero realizzati i presupposti della società politica, ma non questa stessa società politica. A mia opinione, però, questa ambivalenza, di cui parla Habermas, è soltanto la rilevazione di un problema non affrontato. L'Autore, infatti, non spiega, in primo luogo, come mai lo Stato, di cui dice che nella fase liberale è l'espressione della, società civile gerarchica, che è servito in seguito a reprimere i movimenti democratico-radicali, e che oggi si presenta come uno Stato di amministrazione onnipervasiva e negatrice della libertà individuale, abbia realizzato, nel suo intervento socializzante, una correzione in senso democratico, e come mai questo intervento medesimo possa essere interpretato come processo storico di realizzazione della democrazia. In secondo luogo, proponendo di interpretare in tal senso l'intervento statale, Habermas non riesce a spiegare come mai da un processo di realizzazione della democrazia è risultata una situazione in cui, come egli afferma, è aumentata la contraddizione tra idea e realtà della democrazia. La situazione attuale, infatti, è stata descritta dall'Autore come una situazione assolutamente contraria all'ideale democratico, come una situazione compatta in cui non è possibile riconoscere alcuna forza concreta, alcun pratico interesse, o alcuna istituzione determinata a cui si possa ancorare una politica che voglia trasformare radicalmente la società. Ma allora, una simile situazione, come può essere definita dall'Autore uno stadio nel processo di realizzazione della democrazia?

Questa contraddizione habermasiana rivela dunque, come abbiamo anticipato all'inizio, una profonda ambiguità della teoria critica professata dall'Autore in questo saggio. L'ambiguità, al livello teorico più generale, si manifesta nella difficoltà di precisare rigorosamente il rapporto ideali-realtà, nel quale l'idealità, per la scuola di Francoforte, è insieme immanente e contraddittoria alla realtà. Allorché prevale il motivo dell'immanenza, la teoria di Habermas tende verso un oggettivismo, che idealizza le istituzioni stesse come elemento motore del processo storico, mentre, quando prevale il motivo della contraddizione, la teoria habermasiana tende a un soggettivismo radicale, che pone un abisso tra la coscienza come sfera dell'idealità, e la realtà.

Bibliografia

ABENDROTH 1962: W. ABENDROTH, *Bilancio dell'idea socialista nella Germania federale*, «Problemi del socialismo», 5/5, 1962, pp. 377-93; 5/6, 1962, pp. 510-21

CASINI 1970: P. CASINI, *L'eclissi della scienza*, «Rivista di filosofia», 61/3, 1970, pp. 239-62

CERUTTI 1968: F. CERUTTI, *Cronaca da Francoforte*, «Belfagor», 23/5, 30 settembre 1968, pp. 617-29

COLLETTI 1969: L. COLLETTI, *Da Hegel a Marcuse*, in *Ideologia e società*, Bari 1969, pp. 151-91

COLLOTTI 1961: E. COLLOTTI, *Socialdemocrazia e nuova sinistra nella Germania occidentale*, «Problemi del socialismo», 4/3, 1961, pp. 249-61

DONOLO 1969: C. DONOLO, *Prefazione*, in J. HABERMAS, *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Bari 1969 (ed. or. *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, Frankfurt am Main 1968)

GIANQUINTO 1970: A. GIANQUINTO, *Scienza e capitalismo*, «il manifesto», 2/7-8, 1970, pp. 53-60

HABERMAS 1961: J. HABERMAS, *Student und Politik. Eine soziologische Untersuchung zum politischen Bewusstsein Frankfurter Studenten*, zus. mit L. von Friedburg, C. Oehler und F. Weltz, Neuwied 1961

HABERMAS 1962: J. HABERMAS, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied 1962 (trad. it. *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Bari 1971)

HABERMAS 1963: J. HABERMAS, *Theorie und Praxis*, Neuwied-Berlin 1963 (trad. it. *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Bari 1969)

HABERMAS 1968a: J. HABERMAS, *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, Frankfurt am Main 1968

HABERMAS 1968b: J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main 1968 (trad. it. *Conoscenza e interesse*, Bari 1970)

HABERMAS 1968c: J. HABERMAS, *L'Università nella democrazia*, Bari 1968

HABERMAS 1969a: J. HABERMAS, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied 1969

HABERMAS 1969b: J. HABERMAS, *Protestbewegung und Hochschulreform*, Frankfurt am Main 1969

HABERMAS et al. 1968: J. HABERMAS, W. ABENDROTH, P. BRÜCKNER, *Die Linke antwortet Jürgen Habermas*, Frankfurt am Main 1968.

HEISLER et al. 1970: *Die Frankfurter Schule im Lichte des Marxismus:*

zur Kritik der Philosophie und Soziologie von Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas Materialien einer Wissenschaftlichen Tagung aus Anlass, hrsg. von J.H. Von Heisler, R. Steigerwald und J. Schleifstein, Frankfurt am Main 1970

HORKEIMER & ADORNO 1947: M. HORKEIMER, T.W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947 (trad. it., *Dialettica dell'illuminismo*, Torino 1966).

PERLINI 1969: T. PERLINI, *Autocritica della ragione illuministica*, «Ideologie», 9/10, 1969, pp. 139-233

POZZOLI 1968: C. POZZOLI, *Germania: verso una società autoritaria*, Bari 1968

RUSCONI 1968: G.E. RUSCONI, *La teoria critica*, Bologna 1968.

Le ambiguità della dialettica: la teoria critica della società di Jürgen Habermas.

II. L'opinione pubblica

1. Introduzione

Nel saggio *Riflessioni sul concetto di partecipazione politica*, a cui abbiamo dedicato un primo articolo apparso su questa stessa rivista, Habermas affermava che la teoria critica della società contrappone alla realtà politico-sociale gli ideali borghesi, professati ancora dalla borghesia o immanenti nelle istituzioni come loro senso obiettivo¹. Habermas identificava questi ideali con gli ideali civili di libertà sorti nel Settecento europeo: quell'idea di democrazia, egli affermava, nella quale si riassume il processo di autoliberazione dell'umanità; processo che, a sua opinione, con le costituzioni liberali e democratiche del secolo scorso e del nostro secolo, è approdato nello Stato di diritto. Habermas identificava così il problema della libertà umana con il problema dello sviluppo dello Stato di diritto verso la realizzazione di una democrazia sempre più piena. Egli inoltre attribuiva il processo di democratizzazione all'operare degli stessi ideali civili di libertà, delineando una dialettica storica bipolare, i cui termini erano chiamati, di volta in volta, ideali e realtà, democrazia e capitalismo, politica ed economia.

Malgrado l'indubbia efficacia polemica che scaturiva dal misurare le democrazie occidentali, e in particolare la Repubblica federale tedesca, al metro del concetto di democrazia fissato nelle costituzioni stesse di quelle democrazie, il saggio del 1961 presentava debolezze teoriche notevoli². Tra il 1962 e il 1963 Habermas compie uno sforzo rilevante per

¹ HABERMAS 1961, pp. 49-50 (trad. it. in POZZOLI 1968, p. 48). Cfr. il mio precedente articolo, GAJANO 1972.

² Nel precedente articolo notavo che Habermas non fondava adeguatamente la sua adesione agli ideali civili di libertà di origine settecentesca. Notavo inoltre una ambiguità di fondo nel modo di concepire il rapporto ideali-realtà: dal momento, infatti, che in quel rapporto l'idealità era insieme immanente e contraddittoria alla realtà, allorché prevaleva il motivo dell'immanenza, la teoria di Habermas tendeva verso un oggetti-

fondare e dare coerenza alla sua posizione, con i volumi *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Mutamenti strutturali della pubblicità) e *Theorie und Praxis* (Teoria e prassi)³, nel primo dei quali, del 1962, egli approfondisce il tema degli ideali civili di libertà, ricostruendone la genesi e analizzando alla luce di essi le società tardocapitalistiche, mentre nel secondo, una raccolta di saggi del 1963, egli tenta di definire una prassi politica corretta e la teoria critica della società che guidi quella prassi ispirandosi agli ideali civili di libertà.

Nel presente articolo esamineremo *Strukturwandel*. Il problema che Habermas si pone in questa lunga analisi storico-sociologica della società europea dal Settecento a oggi, è di dimostrare che l'assunzione degli ideali civili di libertà, come categorie interpretative e come finalità politica, è un'assunzione necessaria, dettata non semplicemente da scelte metodologiche o strumentali, ma dal processo immanente dell'umanità verso la libertà. A tal fine Habermas identifica l'affermazione degli ideali civili di libertà con quella della ragione, concepita come processo critico permanente di discussione in un pubblico di privati autonomi ragionanti; pubblico che si è costituito in Europa parallelamente al costituirsi della società civile come sfera dello scambio delle merci e del lavoro sociale. A questa ragione Habermas dà il nome di «pubblicità» (*Öffentlichkeit*)⁴ e ne esamina la genesi, nei secoli XVII e XVIII, prima come discussione letteraria e filosofica, espressione della soggettività moderna, e poi come discussione politica (la

vismo che idealizzava le istituzioni politiche come elemento motore del processo storico, mentre, quando prevaleva il motivo della contraddizione, la teoria habermasiana tendeva a un soggettivismo radicale che poneva un abisso tra la coscienza, come sfera dell'idealità, e la realtà. Mi pareva di poter rilevare, infine, un'incapacità di Habermas a proporre una prospettiva concreta di trasformazione della situazione politico-sociale, dal momento che egli si precludeva ogni possibilità di legare l'esigenza della liberazione a bisogni o interessi di classi o gruppi umani determinati e faceva appello alla partecipazione politica dei cittadini in funzione emancipativa nel momento stesso in cui affermava che la caratteristica più grave della situazione era la spolticizzazione delle coscienze.

³ Rispettivamente HABERMAS 1962 e HABERMAS 1963.

⁴ A definire la *Öffentlichkeit* è dedicata tutta la prima metà di *Strukturwandel*. In prima approssimazione possiamo dire che il termine designa insieme la sfera del pubblico, in senso culturale civile e politico, e l'opinione pubblica come processo razionale e critico. Malgrado la molteplicità dei significati credo che sia opportuno tradurre con «pubblicità», per non perdere l'unità del termine e della nozione.

funzione critica dell'opinione pubblica), fino al suo istituzionalizzarsi, come organo dello Stato, nel parlamento.

Habermas costruisce anche in questo caso una dialettica, i cui termini sono la pubblicità e il potere: egli definisce infatti la pubblicità come opposto del potere, come processo critico di emancipazione che si contrappone al potere dello Stato assoluto, erede del potere sacrale di origine medievale. Il potere, a sua volta, viene concepito, in contrapposizione alla ragione, come *voluntas*, come rapporto di dominio e di sopraffazione, irrazionale e ingiustificabile, che ha il suo fondamento nella volontà di chi (singolo o gruppo sociale) lo esercita e nella coscienza non illuminata di chi ubbidisce⁵. L'opposizione immediata di pubblicità e potere diventa propriamente dialettica, nella costruzione habermasiana, con l'istituzionalizzazione della pubblicità a organo dello Stato. Mediante questa istituzionalizzazione, pubblicità e potere si oppongono e si contraddicono nella stessa istituzione, lo Stato, il quale pertanto cambia natura: da Stato assoluto si fa Stato di diritto, istituzione che porta in sé la contraddizione tra i due principi e tende alla sua risoluzione.

Ne nasce il processo dialettico dello Stato di diritto. Al principio della pubblicità, che lo Stato di diritto porta in sé, Habermas attribuisce, dal momento che la pubblicità consente a tutti i ceti sociali di esprimersi politicamente, l'interventismo statale nella sfera della società civile, sempre rilevante dalla fine del secolo scorso, cui assegna la finalità democratica di correggere le contraddizioni e le distorsioni economiche e sociali, prodotte dalla fase oligopolistica dello sviluppo capitalistico. A questo processo permanente di correzione democratica, sollecitato dalla pubblicità, si oppone, secondo Habermas, un processo inverso, che espande il potere ancora presente nello Stato di diritto come potere di gruppi sociali privilegiati. Questo processo inverso nascerebbe

⁵ L'esplicita definizione del potere come realtà che si fonda sull'irretimento dogmatico delle coscienze, è formulata da Habermas soltanto negli anni successivi. Cfr., per es., quanto dice in un saggio del 1963: «L'interesse-guida della conoscenza nella teoria illuministica [in senso lato: anche la teoria critica odierna] è dichiaratamente critico; esso presuppone un'esperienza specifica, fissata sia nella fenomenologia dello spirito di Hegel che nella psicanalisi freudiana, cioè l'esperienza dell'emancipazione tramite la comprensione critica di rapporti di forza, la cui oggettività deriva solo dal fatto che non sono consapevoli. La ragione critica acquista analiticamente potere sull'irretimento dogmatico» (HABERMAS 1963, p. 231; trad. it. p. 77).

dall'organizzazione delle masse popolari in sindacati e partiti in vista di una compensazione politica alla posizione economica svantaggiata. Le masse popolari, contrapponendo al potere dei gruppi sociali privilegiati, non la ragione critica ma il potere dell'organizzazione e scatenando con ciò, come reazione, anche l'organizzazione dei gruppi privilegiati, avrebbero provocato una progressiva rifeudalizzazione della società, fino alla situazione odierna, caratterizzata, secondo Habermas, da un blocco di potere tra amministrazione statale, amministrazioni private, apparati sindacali e politici, che avrebbe distrutto la pubblicità come processo critico, come opinione pubblica, sostituendola con una pubblicità manipolatrice, organizzata con le tecniche del *marketing* e delle *public relations*. In questa situazione, a opinione di Habermas, può raggiungere il suo compimento la dialettica della pubblicità come processo di emancipazione, se, a partire dalla pubblicità codificata nelle costituzioni e già operante nell'attività dello Stato, sia pure intrecciata al suo contrario, si lotta per restaurare la pubblicità critica come processo di pubblico esercizio della ragione.

Il primo punto da porre in questione, di questa proposta teorico-politica habermasiana, è la definizione delle categorie fondamentali di ragione e potere. La ragione habermasiana, presentata metastoricamente come ragione *tout court*, risulta invece una ragione storicamente condizionata, che può essere definita una ragione borghese, poiché, come vedremo in seguito, è una trascrizione in termini universali dell'autonomia dei privati, dei proprietari di merci⁶. Il potere, d'altra parte, inteso come pura negatività, una sorta di male metafisico, è anch'esso una categoria metastorica, sempre identico a se stesso nell'essenza: il rapporto personale di dominio di origine feudale. Il problema è se con queste due categorie e con la loro dialettica è possibile interpretare adeguatamente la storia degli ultimi tre secoli come processo di emancipazione dell'umanità. Tre, sostanzialmente, mi sembrano i nodi teorici e storici che la dialettica habermasiana non è in grado di sciogliere.

Il primo è costituito dal problema della nascita dello Stato di diritto, che Habermas presenta come affermazione della pubblicità contro il potere dello Stato assoluto. L'opposizione schematica fra pubblicità e potere fa sì che, da un lato, tutta la vita politica, sociale e culturale precedente venga ridotta al potere (dello Stato e della Chiesa), al quale

⁶ Osservazioni simili formula RUSCONI nel suo bel saggio su Habermas; cfr. SCHMIDT & RUSCONI 1972, specialmente le pp. 181-3.

si oppone una ragione emancipatrice di un illuminismo troppo schematico; mentre dall'altro, l'ascesa della borghesia fino all'affermazione nello Stato di diritto liberale viene a coincidere univocamente con l'affermazione della ragione critica. La coppia dialettica ragione-potere si rivela così incapace di analizzare la forma di potere specificamente borghese, ossia quella forma di potere che nasce sul fondamento e a garanzia del capitale e dunque del peculiare rapporto, appunto capitalistico, tra «lavoro morto» e «lavoro vivo». Così il sorgere dello Stato di diritto è visto soltanto come processo emancipatore, come la codificazione delle libertà civili e politiche, e risulta inspiegabile come anche nello Stato di diritto permanga il potere come dominio dell'uomo sull'uomo.

Il secondo nodo, che discende dal primo, è costituito dal problema della natura dello Stato e della sua attività di intervento nella società civile nell'ultimo secolo. La dialettica habermasiana, infatti, non si limita soltanto a esaltare unilateralmente gli ideali civili di libertà e la ragione illuministica, ma, dal momento che questa ragione (la pubblicità) si istituzionalizza e diventa il fondamento della concreta istituzione statale, fa sì che l'attività di quest'ultima si dispieghi essenzialmente in termini di razionalità liberatrice e finisce quindi per consacrare lo Stato di diritto a rappresentante e portatore della ragione. In tal modo Habermas cerca di fondare *a priori* la tesi riformistica, secondo cui, dalla fine del secolo scorso e specialmente dopo la grande crisi economica del 1929, con Keynes, il New Deal, etc. lo Stato interventista delle società capitalistiche avanzate ha trovato un meccanismo di correzione e sviluppo del sistema capitalistico, che, superando via via distorsioni e contraddizioni, porta alla diffusione generale del benessere. Questo Stato, rappresentante del principio universale della ragione, si eleva di conseguenza, secondo Habermas, al di sopra delle parti, e in quanto, attraverso il suffragio universale, garantisce a tutti l'accesso alla pubblicità, alla sfera politica, rappresenta l'interesse generale di contro ai gruppi sociali particolari, alle loro organizzazioni, ai loro scontri. Circa questa unilaterale identificazione dello Stato democratico e della sua attività d'intervento con l'operare della ragione, è necessario osservare come sfugga a Habermas che l'ampliamento a tutti della sfera politica e l'attività riformistica dello Stato siano nati proprio dall'organizzazione e dalle lotte del movimento operaio, il quale perciò, a mio avviso, non si rapporta allo Stato come gruppo sociale particolare, rappresentante di interessi settoriali di fronte all'interesse generale. Lo Stato, invece, anche là dove la presenza del movimento operaio l'ha costretto ad am-

pliare la base sociale della rappresentanza politica e a operare l'intervento riformista, resta uno Stato non sottratto alla presa borghese: non entità al di sopra delle parti, ma luogo di scontro fra le classi sociali, fra le quali si svolge la dialettica storica reale, che Habermas invece, idealisticamente, riduce a dialettica fra entità astratte, come appunto la pubblicità e il potere⁷.

Il terzo nodo teorico e storico che la dialettica habermasiana non può affrontare adeguatamente è dunque costituito dal movimento operaio e dai movimenti di liberazione del Terzo Mondo. La dialettica ragione-potere, identificando la ragione con gli Stati liberali e democratici, identifica il movimento operaio (i movimenti di liberazione del Terzo Mondo, nel 1962, non sono da Habermas presi in considerazione) con il potere, con la conseguenza che dal movimento operaio non può venire alcun contributo all'emancipazione dell'uomo. Che le masse popolari, infatti, si organizzino, che l'organizzazione costituisca il loro strumento di lotta, costituisce, agli occhi di Habermas, una rifeudalizzazione della società, una creazione di potere sociale che si immette immediatamente nella sfera politica, che tende a distruggere la pubblicità, il processo razionale di discussione e di formazione della volontà politica in un pubblico di singoli privati ragionanti.

Se questi sono i gravissimi limiti della proposta neoliberale habermasiana, c'è tuttavia una sfera in cui il suo metodo d'indagine risulta di notevole efficacia: la sfera di tutti quei momenti e quelle attività che possono influire sulla formazione e sulla distorsione del consenso. Le categorie di autonomia privata e di pubblicità critica, in cui si esprime la ragione habermasiana, risultano infatti particolarmente stimolanti nell'illuminare i fenomeni di integrazione e manipolazione pubblicitaria delle coscienze, che caratterizzano la società contemporanea. I meriti però dell'analisi habermasiana hanno limiti assai precisi, segnati dai limiti generali del suo sistema, di cui abbiamo parlato sopra. Le categorie di autonomia e pubblicità, infatti, sono in grado di rilevare e descrivere quei fenomeni di distorsione che influiscono sul meccanismo di formazione della volontà politica, ma non sono in grado di illuminare le cause e la portata di tale distorsione. E si deve aggiungere che, di conseguenza, dal punto di vista pratico quelle battaglie

⁷ L'osservazione che Habermas non ha interpretato correttamente l'intervento dello Stato e ha trascurato completamente la problematica dell'imperialismo è contenuta in HAHN 1970 specialmente alle pp. 85-9.

d'opinione che possono discendere dal concetto di pubblicità habermasiano resteranno sempre all'interno dell'assetto fondamentale del sistema capitalistico, dal momento che esse non possono per principio aggredire la fonte del potere specificamente borghese che, nella società capitalistica, sta dietro la reale sfera politica⁸.

2. *Genesis della pubblicità: l'interpretazione antiautoritaria dell'età moderna*

In *Strukturwandel* Habermas afferma che l'essenza degli ideali civili di libertà sta nella *Öffentlichkeit*⁹, l'esercizio critico pubblico della ragione, che si oppone alla *Herrschaft*¹⁰:

Il potere della pubblicità è, secondo l'idea che questa ha di sé, un ordinamento nel quale si dissolve il potere stesso: *veritas non auctoritas facit legem* [...] Il potere in quanto tale viene posto in questione da una pubblicità con funzioni politiche. *Questa deve trasformare la VOLUNTAS in una RATIO che si costituisce nella pubblica concorrenza delle argomentazioni private come CONSENSUS su ciò che è necessario praticamente per l'interesse generale*¹¹.

La funzione critica dell'opinione pubblica, come si è definita nell'età dell'illuminismo, è rivendicata da Habermas come dimensione culturale e politica, teorica e pratica, capace di liberare l'umanità, di dissolvere il potere, l'elemento coattivo caratteristico di ogni ordinamento politico, passato e presente. In questa proposta habermasiana, fondamentali, oltre a quella di libertà, sono le categorie di potere e ragione, che sono fra loro in un rapporto di opposizione radicale. L'Autore

⁸ THERBON 1971 nota ironicamente che il volume di Habermas è «un eccellente esempio degli effetti politici di una critica immanente della ideologia borghese» (p. 82).

⁹ Come ho detto, a differenza dei traduttori italiani dell'opera habermasiana, ritengo necessario tradurre *Öffentlichkeit* con un termine solo, «pubblicità». In generale mi è sembrato più conveniente, nelle citazioni, tradurre direttamente dal testo tedesco, invece di servirmi della traduzione italiana.

¹⁰ Non ritengo opportuno seguire l'uso invalso di tradurre *Herrschaft* con «dominio». Traduco «potere» perché nell'ambito del pensiero habermasiano «potere» ha sempre il significato negativo di «dominio».

¹¹ HABERMAS 1962, p. 95 (trad. it. p. 103).

le costruisce con un processo di astrazione a partire dall'opposizione storica tra medioevo ed età moderna, l'uno caratterizzato dal potere, l'altra dalla ragione e dalla libertà.

Nello schema interpretativo che applica al medioevo, Habermas lega tutti gli aspetti della vita sociale, politica e culturale medievale al potere, attraverso la categoria di «pubblicità rappresentativa». Dopo avere affermato che la distinzione del diritto romano tra pubblico e privato non può essere applicata al medioevo¹², Habermas nota che però il carattere pubblico viene attribuito al potere feudale e ai suoi attributi: si tratta di una pubblicità particolare, che non si costituisce come ambito sociale, come una vera e propria pubblicità, ma è invece la rappresentazione pubblica del potere, il pubblico manifestarsi dello *status* di signore feudale¹³. Secondo dunque questa interpretazione habermasiana, che costituisce il prototipo per la definizione del potere in generale, indipendentemente dal medioevo, il carattere pubblico del potere feudale non è un carattere propriamente sociale: la società cioè non costituisce il luogo di una formazione consensuale del potere, ma invece l'ambiente nel quale il potere manifesta se stesso.

Il concetto di manifestazione (rappresentazione) è costruito da Habermas in termini religioso-sacrali, sulla base di citazioni di C. Schmitt e da H.G. Gadamer. Seguendo Schmitt, l'Autore afferma il carattere sacrale della rappresentazione del potere: il signore feudale si manifesta come incarnazione di un potere «più alto»; la rappresentazione fa sì che un essere invisibile sia reso visibile attraverso la persona dal signore pubblicamente presente; parole come grandezza, altezza, maestà, gloria, dignità, onore cercano di cogliere questa caratteristica di un essere capace di rappresentazione. Citando Gadamer, Habermas afferma l'origine cristiana del concetto di rappresentazione dal concetto di incarnazione: la rappresentazione, dalla sfera giuridico-politica fino a quella del teatro religioso, significa fare essere presente il divino¹⁴. Fra gli attributi della

¹² Cfr. *ivi*, pp. 14-6 (trad. it. pp. 15-7).

¹³ «Diese repräsentative Öffentlichkeit konstituiert sich nicht als ein sozialer Bereich, als eine Sphäre der Öffentlichkeit, vielmehr ist sie, wenn sich der Terminus darauf übertragen ließe, so etwas wie ein Statusmerkmal» (Questa *pubblicità rappresentativa* non si costituisce come un ambito sociale, come una sfera della pubblicità, essa è piuttosto, se il termine può essere adoperato in questo senso, qualcosa come un segno distintivo di status) (*ivi*, p. 16; trad. it. p. 17).

¹⁴ Cfr. *ivi*, pp. 16-7 (trad. it. pp. 17-8).

persona, nei quali si dispiega la pubblicità rappresentativa, come le insegne, le vesti, il gesto, particolarmente importante è l'allocuzione, che si sviluppa nella forma retorica, che presuppone una gerarchia sociale, e si contrappone direttamente alla discussione, che – afferma Habermas citando ancora C. Schmitt¹⁵ – sarà invece caratteristica della pubblicità borghese. La Chiesa, secondo Habermas, nel rapporto chierici-laici mostra chiaramente due caratteristiche della pubblicità rappresentativa: in primo luogo che l'«ambiente» (*Umgebung*), i laici, appartengono alla pubblicità e ne sono al tempo stesso esclusi; in secondo luogo che il centro della pubblicità rappresentativa è segreto, che si basa su un arcano: la Bibbia e la Messa sono in latino, non nella lingua del popolo¹⁶.

Al potere si contrappone la pubblicità borghese (*bürgerliche Öffentlichkeit*), che si forma nei secoli XVII e XVIII. Gli elementi rivoluzionari che producono questa trasformazione sono, a opinione di Habermas, la circolazione delle merci e quella delle notizie, caratteristiche del commercio internazionale protocapitalistico¹⁷. Questi elementi, in un primo tempo, non intaccano i rapporti di potere esistenti: il commercio internazionale, infatti, crea una rete orizzontale di interdipendenze economiche, che non intacca il sistema di potere finché il ceto signorile vi partecipa solo come consumatore di beni di lusso; anche la circolazione delle notizie, dovuta al bisogno dei commercianti di avere informazioni su avvenimenti che si svolgono lontano, si sviluppa in un primo tempo in un sistema di corrispondenza specializzato, attraverso la posta o una stampa non destinata alla pubblicità: sistema che si affianca al vecchio sistema della comunicazione rappresentativa senza distruggerlo¹⁸. I nuovi elementi della circolazione delle merci e delle notizie manifestano la loro forza rivoluzionaria soltanto nella fase del mercantilismo, nella quale si formano le economie nazionali e territoriali parallelamente allo Stato moderno. Il nuovo stadio del capitalismo, che

¹⁵ Cfr. ivi, pp. 16-7 (trad. it. p. 18).

¹⁶ Cfr. ivi, pp. 18-9 (trad. it. p. 19).

¹⁷ Cfr. ivi, pp. 24-5 (trad. it. pp. 26-7).

¹⁸ Cfr. ivi, pp. 25-6 (trad. it. pp. 27-8). Con l'espressione «vecchio sistema della comunicazione rappresentativa», Habermas intende i vecchi giornali dei secoli XV e XVI, nei quali, spesso in forma di versi o di canzoni, notizie riguardanti fatti storici venivano riferite insieme a eventi naturali e a fatti miracolosi. I fatti, afferma Habermas, diventavano cifre e rientravano nella pubblicità rappresentativa (cfr. ivi, pp. 26-7, nota 35; trad. it. pp. 28-9).

prima che negli altri paesi europei si manifesta in Inghilterra alla fine del XVI secolo, vede formarsi, con grandi capitali, compagnie commerciali in forma di società per azioni, che cercano mercati in terre nuove. Il commercio in grande stile ha bisogno di più forti garanzie politiche e militari. La base di operazione non è più cittadina ma nazionale. In questo processo si forma lo Stato moderno con le sue istituzioni burocratiche e il suo bisogno finanziario¹⁹.

Lo Stato moderno rappresenta il sorgere di una nuova sfera pubblica, la sfera del potere pubblico, di fronte alla quale nasce e si definisce la pubblicità borghese come sfera di privati che si riuniscono in pubblico a rivendicare il pubblico controllo del potere:

La riduzione della pubblicità rappresentativa, effetto della sottrazione di sovranità ai danni delle autorità signorili (*ständischen Autoritäten*) da parte del sovrano, fa posto ad un'altra sfera, legata al nome della pubblicità in senso moderno: la sfera del pubblico potere. Questa sfera si oggettiva in un'amministrazione e in un esercito permanenti: alla permanenza dei contatti nella circolazione delle merci e delle notizie (borsa, stampa) corrisponde ora un'attività statale permanente. Il pubblico potere si consolida come controparte concreta per coloro che sono soltanto soggetti a esso e in esso trovano in un primo tempo soltanto negativamente la loro determinazione. Questi sono i privati, i quali, dal momento che non godono di alcun ufficio pubblico, sono esclusi dalla partecipazione al pubblico potere. "Pubblico" in questo senso stretto diventa sinonimo di statale: non si riferisce più alla "corte" rappresentativa di una persona investita di autorità, ma piuttosto all'attività, regolata secondo competenze, di un apparato investito del monopolio dell'uso legittimo della forza. Il potere feudale (*Grundherrschaft*) si trasforma in "polizia"; i privati sussunti sotto di esso costituiscono, in quanto controparte del potere pubblico, il pubblico²⁰.

Il processo di formazione di una sfera privata che individua nel potere pubblico la sua controparte e alla fine vi si contrappone è da Habermas rapportato allo sviluppo del capitalismo sotto lo stimolo e la regolamentazione dello Stato nella fase del mercantilismo. Il grande commercio protetto fa sviluppare l'economia industriale capitalistica fino al punto che la ricchezza delle nazioni non è più vista principalmente nel commercio stesso ma nello sviluppo industriale. La politica

¹⁹ Cfr. *ivi*, pp. 27-8 (trad. it. pp. 28-30).

²⁰ *Ivi*, p. 28 (trad. it. pp. 30-1).

mercantilistica, orientata all'attivo della bilancia commerciale, tende consapevolmente a imporre all'interno del paese il mondo di produzione capitalistico. La società civile si costituisce come *pendant* del potere pubblico, come sfera sociale dell'attività produttiva privata, divenuta pubblicamente rilevante, di interesse generale²¹.

All'interno del nuovo ordine politico-sociale della fase mercantilistica del capitalismo, la stampa, il secondo elemento rivoluzionario della circolazione protocapitalistica, sviluppa la sua peculiare forza esplosiva. Nella seconda metà del secolo XVII escono già quotidianamente giornali. Soltanto una piccola parte di notizie, però, filtra dai bollettini e dalle corrispondenze dei mercanti nei giornali pubblicati. Non è infatti nell'interesse dei mercanti dare pubblicità alle notizie. Le notizie filtrano, sia pure in piccola misura, perché questo corrisponde all'interesse di coloro che per mestiere raccolgono e vendono notizie. La notizia stessa è una merce. Ma ciò che soprattutto contribuì a sviluppare la stampa fu l'interesse dei governi, nella fase mercantilistica, a servirsi dei giornali. Attraverso la stampa i governi pubblicano ordini e disposizioni, e tutte quelle notizie economiche e commerciali utili allo sviluppo dell'economia²².

Il pubblico a cui si rivolge l'autorità, in teoria, è costituito da tutti i sudditi. In realtà, insieme con l'apparato dello Stato moderno, afferma Habermas, è sorto un nuovo strato di borghesi, che assume una posizione centrale nel pubblico: sono, a sua opinione, principalmente giuristi, medici, parroci, ufficiali, professori; e, in quanto collegati con lo Stato, ne fanno parte i capitalisti (mercanti, banchieri, organizzatori di lavoro a domicilio, imprenditori manifatturieri), che non sono più i vecchi borghesi (artigiani e bottegai), socialmente decaduti con la diminuzione dell'importanza economica delle città. I capitalisti, prosegue Habermas, nascono dai grandi commercianti che hanno superato l'ambito ristretto della città e, attraverso le compagnie, si sono collegati immediatamente con lo Stato²³. L'autorità crea, nel nuovo ceto borghese, coinvolto nella politica mercantilistica, una «risonanza» che lo rende consapevole di sé come pubblico della nascente pubblicità borghese. Con il crescere degli imprenditori manifatturieri, infatti, cresce la caratteristica commistione del mercantilismo tra pubblica regola-

²¹ Cfr. *ivi*, pp. 28-30 (trad. it. pp. 31-2).

²² Cfr. *ivi*, pp. 31-3 (trad. it. pp. 33-5).

²³ Cfr. *ivi*, pp. 33-4 (trad. it. pp. 35-7).

mentazione e iniziativa privata, dal momento che la politica mercantistica si propone di sollecitare l'iniziativa privata con l'intervento pubblico. In tal modo quella zona in cui il potere pubblico entra in contatto con i privati, attraverso un'attività amministrativa continuata, diventa una zona critica. Questo vale non soltanto per coloro che sono immediatamente partecipi della produzione capitalistica, ma per strati crescenti di popolazione, specialmente cittadina, che dipendono sempre più, come consumatori, dalla politica mercantistica, dal momento che con l'affermarsi della produzione capitalistica cresce la dipendenza dei mercati locali dai mercati nazionali. Nella misura in cui l'interesse del pubblico potere alla sfera produttiva, alla sfera privata della società civile, viene percepito dai sudditi stessi, si sviluppa la pubblicità borghese: la zona del contratto con la pubblica amministrazione diventa «critica» anche nel senso che provoca la critica di un pubblico ragionante. La stampa è lo strumento a disposizione del pubblico per l'esercizio di questa critica ragionante, perché la stampa è stata precisamente lo strumento di cui si è servito il potere pubblico per conferire rilevanza pubblica alla società civile²⁴.

3. *Lo schema della pubblicità borghese*

Dopo aver rapidamente tracciato l'origine della pubblicità borghese, Habermas, prima di approfondirne tutti gli aspetti, ne dà uno schema²⁵. Egli mette in luce innanzitutto che si tratta di una sfera di privati che si riuniscono in pubblico. Privato, come abbiamo visto sopra, è stato definito da Habermas colui che non gode di uffici pubblici, colui che è escluso dal pubblico potere dello Stato moderno. Questi privati si riuniscono in pubblico a rivendicare la pubblicità contro il pubblico potere e rivendicano la pubblicità per discutere con il pubblico potere sulle regole generali di organizzazione della società civile, di quella «sfera della circolazione delle merci e del lavoro sociale», che, con lo sviluppo del modo di produzione capitalistico, si presenta come una sfera privata pubblicamente rilevante. «Peculiare e storicamente senza precedenti è il *medium* di questo confronto: il ragionamento politico»,

²⁴ Cfr. *ivi*, pp. 34-5 (trad. it. pp. 37-8).

²⁵ «Der Grundriss» (*ivi*, pp. 38-41; trad. it. pp. 41-5).

afferma Habermas usando il termine illuministico (*räsonieren*, *Räsonnement*) che indicava l'esercizio della critica²⁶.

Questa affermazione contiene la tesi centrale di Habermas: la contrapposizione tra potere e ragione. Egli la sviluppa ricordando che, mentre i contrasti fra i ceti signorili e il sovrano portarono, dal medioevo in poi, a contratti e compromessi, diversi da caso a caso,

il Terzo Stato rompe con questo modo di equilibrio di potere dal momento che non può affermarsi come un ceto signorile [dotato di potere politico, *Herrschaftsstand*]. Una spartizione del potere attraverso la delimitazione di diritti signorili [...] non è più possibile sulla base dell'economia di scambio: il potere di disposizione, di diritto privato, sulla proprietà capitalistica infatti non è politico. I borghesi sono privati e in quanto privati non sono investiti di potere (*"herrschen" sie nicht*)²⁷.

I borghesi perciò, prosegue Habermas, non mirano a una divisione del potere, ma contestano il principio stesso del potere: «Il principio del controllo, che il pubblico borghese contrappone al potere, la pubblicità, mira a trasformare il potere in quanto tale»²⁸, non mira soltanto a mutare il fondamento di legittimazione di un potere che *en principe* si perpetua.

Questo principio nuovo, la pubblicità, che i borghesi, in quanto privi di potere, contrappongono al potere, nasce, secondo Habermas, dalle esperienze che i borghesi fanno nel piccolo nucleo familiare, la piccola famiglia, che si afferma come tipo di famiglia dominante in ambiente borghese. Habermas afferma infatti:

i criteri della "ragione" e le forme della "legge", ai quali il pubblico vorrebbe sottoporre il potere e in tal modo trasformarlo sostanzialmente, manifestano il loro senso sociologico soltanto a una analisi della pubblicità borghese stessa, e in particolare del fatto che sono privati coloro che in essa si rapportano reciprocamente come pubblico. L'autocomprensione del pubblico ragionamento è retta specificamente da quelle esperienze private che nascono dalla soggettività, rapportata al pubblico, della sfera intima della piccola famiglia. Questo

²⁶ Cfr. *ivi*, p. 38 (trad. it. p. 41).

²⁷ *Ivi*, p. 39 (trad. it. p. 42).

²⁸ *Ibid.*

è il luogo storico di origine della privatezza, nel senso moderno di interiorità appagata e libera²⁹.

In questo passo Habermas introduce un altro significato del termine privato, la libera e appagata interiorità, la soggettività moderna, alla quale riconduce il senso del pubblico ragionamento. La proposta interpretativa habermasiana è dunque la seguente: i privati, coloro che sono esclusi dal potere, che, in quanto borghesi, appartengono alla nuova sfera produttiva della società civile, contrappongono al potere un principio nuovo, la ragione, perché sono privati anche in un senso nuovo e specificamente moderno: dispongono cioè delle esperienze private che sorgono nella sfera intima del piccolo nucleo familiare, in cui si forma la soggettività moderna. Infatti, prosegue Habermas, nella misura in cui l'organizzazione produttiva supera i limiti dell'economia familiare, «la sfera della piccola famiglia si delimita nei confronti della sfera della riproduzione sociale: il processo di opposizione di Stato e società si ripete all'interno della società»³⁰. All'interno della società civile, dunque, vi sono due sfere private che si combinano nelle stesse persone: quella «della circolazione delle merci e del lavoro sociale», che implica il ruolo di proprietario di merci, e quella intima della piccola famiglia, che implica il ruolo di «uomo». È a quest'ultima sfera, aggiunge Habermas, che si riporta la autocomprensione politica della pubblicità borghese³¹.

Ma prima di assumere funzioni politiche, prosegue Habermas, la pubblicità si è sviluppata in forma letteraria:

Essa è la palestra di un pubblico ragionamento, ancora chiuso in se stesso, un processo di autochiarificazione (*Selbstaufklärung*) dei privati intorno alle genuine esperienze della loro nuova privatezza. Accanto all'economia politica, infatti, la psicologia è l'altra scienza specificamente borghese che sorge nel XVIII secolo. Interessi psicologici guidano anche il ragionamento che si sviluppa intorno ai prodotti culturali divenuti pubblicamente accessibili: nella sala di lettura e in teatro, nei musei e ai concerti. In quanto la cultura assume forma di merce e si sviluppa così propriamente a "cultura" (qualche cosa che si offre soltanto in grazia di se stessa), viene rivendicata come oggetto di discussione attraverso il quale la soggettività, rivolta al pubblico, comprende se stessa³².

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Ivi, p. 39 (trad. it. p. 43).

³¹ Cfr. ivi, pp. 39-40 (trad. it. p. 43).

³² Ivi, p. 40 (trad. it. p. 43).

Riassumiamo lo schema della pubblicità borghese: i privati si riuniscono in un pubblico per contrapporre al potere pubblico la pubblicità come istanza critica di controllo e dissoluzione del potere stesso; la pubblicità, il pubblico ragionamento, è l'espressione della soggettività moderna, l'interiorità libera e appagata, che nasce dalle esperienze del piccolo nucleo familiare borghese in virtù del fatto che questo rappresenta una sfera autonoma rispetto alla sfera della riproduzione sociale; il proprietario di merci, il *bourgeois*, contrappone al potere il principio universale della ragione, diventa *citoyen*, perché nella sua esperienza privata di membro della famiglia ha origine la ragione, la soggettività moderna, perché dunque egli in questa esperienza è *homme*; la pubblicità borghese, prima di assumere funzioni politiche, ha avuto una forma letteraria, nella quale la soggettività moderna ha cercato se stessa, si è autochiarificata (*Selbstaufklärung*), si è sviluppata in «cultura».

A proposito di questo schema habermasiano dobbiamo notare che esso, come abbiamo anticipato all'inizio, è costruito sull'opposizione tra potere e ragione e più precisamente sulla concezione politico-sacrale del potere di origine medievale, che consente di presentare il medioevo come epoca del potere, l'età moderna come epoca della libertà e della ragione, e di presentare la borghesia in opposizione al potere in quanto tale, dal momento che essa non è un ceto signorile. La borghesia infatti, nell'interpretazione habermasiana, è legata alla libertà e alla ragione sia perché nella sfera produttiva nasce con la circolazione delle merci e delle notizie, sia perché nella sfera interiore è portatrice della nuova esperienza della libera soggettività. La borghesia dunque si oppone al carattere politico e sacrale del potere. La pubblicità borghese, di conseguenza, avrà come caratteristiche fondamentali quelle che si oppongono alle caratteristiche fondamentali del potere: contro la coazione – contro il dominio personale – essa è liberatrice, dissolvitrice del potere; contro il carattere non sociale del potere, essa ha carattere sociale, di consenso che nasce dall'esercizio associato del ragionamento; ha carattere di universalità, di partecipazione paritaria e universale; contro l'*arcanum*, essa ha carattere critico; contro la forma retorica, essa si costituisce nella libera discussione. La pubblicità borghese, infine, rivendica il carattere pubblico contro la forma specifica assunta dal potere nell'epoca moderna. Il potere, infatti, che pure rimane identico a se stesso nell'essenza, in epoca moderna ha assunto, come abbiamo visto, un carattere pubblico specificamente moderno, coincidente con l'interesse dello Stato nazionale, che si è oggettivato nell'amministrazione e nell'esercito: «Pubblico in questo senso stretto – aveva detto Habermas – diventa sinonimo di statale: [...] si riferisce all'attività

[...] di un apparato investito del monopolio dell'uso legittimo della forza. Il potere feudale si trasforma in "polizia"; i privati sussunti sotto di questa costituiscono, in quanto controparte del potere pubblico, il pubblico»³³.

Su questo schema habermasiano, come più in generale su tutta la prima metà di *Strukturwandel*, dedicata a ricostruire il senso degli ideali civili di libertà, si potrebbero formulare molte critiche, specialmente di carattere storiografico. Noi le tralascieremo e ci limiteremo a esprimere soltanto quelle considerazioni critiche che rientrano strettamente nell'argomento di questo articolo. Esse possono essere tutte ricondotte a un comune denominatore, che possiamo schematicamente indicare nella considerazione unilateralmente positiva del carattere emancipativo del sorgere e dell'affermarsi della borghesia nell'epoca moderna. Questa considerazione del solo aspetto emancipativo, unilateralmente positiva, la noteremo in tutte le dimensioni (sociali, culturali e politiche) della borghesia, che Habermas prenderà in esame. Qui intanto possiamo cominciare a notare che Habermas, legando il principio antiautoritario della ragione al carattere di persone private dei borghesi, sottolinea sì un aspetto esatto, e infatti individua una differenza tra ceti signorili e classe borghese, ma, contrapponendo immediatamente potere e ragione, trascura l'aspetto più profondo, di cui quello che egli dice è solo la faccia superficiale, cioè che i borghesi hanno potuto opporre la loro critica al potere feudale non in quanto semplici privati, ma in quanto detentori di un potere sociale, che fornisce la base di quel potere politico che è il solo omogeneo agli interessi della classe borghese. La proposizione di Habermas «il potere di disposizione, di diritto privato, sulla proprietà capitalistica non è politico» resta del tutto alla superficie del fenomeno moderno del potere. Egli identifica cioè la fine dei rapporti feudali e il progressivo instaurarsi del diritto privato borghese rispettivamente con la fine del potere e con il processo di affermazione della libertà: egli trascura, insomma, la sostanza del sistema borghese del potere che è quella che il capitale è potere sociale, potere di organizzare il lavoro subordinandolo alle sue leggi (anche se si maschera, per dirla con Marx, dietro il feticcio di rapporti formalmente paritari, in quanto regolati dalla figura centrale del diritto privato, il contratto), sicché diviene fonte di un particolare e storicamente determinato potere politico. Habermas ha potuto costruire il

³³ Ivi, p. 28 (trad. it. p. 31).

suo schema di opposizione potere-ragione, potere-borghesia, proprio perché ha considerato potere politico soltanto quel potere sociale, tipico del medioevo, che si fondava su un rapporto di formale ed esplicita disparità fra gli individui, e non ha potuto quindi vedere la forma specificamente moderna del potere politico, quella legata alla borghesia e al suo determinato potere sociale.

4. *La pubblicità letteraria*

La pubblicità letteraria è dunque per Habermas una prefigurazione della pubblicità politica, un processo nel quale il pubblico ragionamento nasce e si sviluppa come autochiarificazione dei privati sulle esperienze genuine della loro nuova privatezza. Tra la fine del Seicento e la prima metà del Settecento, con il diffondersi dei caffè in Inghilterra, dei salotti in Francia e delle società conviviali in Germania, afferma Habermas, si consolida un processo permanente di critica, prima letteraria e poi politica, che vede unita, in queste istituzioni della pubblicità letteraria, la vecchia società aristocratica ai nuovi intellettuali borghesi³⁴.

A queste istituzioni Habermas attribuisce tre caratteristiche fondamentali. In primo luogo, il prescindere dalle differenze sociali, la parità, che consente di sostituire l'autorità dell'argomento alla autorità della gerarchia sociale: è la parità dell'uomo in quanto uomo, sulla cui base i privati si riuniscono in un pubblico. Questa idea del pubblico, soggiunge Habermas, non è stata veramente realizzata nei caffè, nei salotti e nelle società conviviali; essa però è stata posta come esigenza obiettiva e, di conseguenza, se non è stata compiutamente realizzata è stata tuttavia operante³⁵.

La seconda caratteristica è per Habermas il fatto che la discussione entra nei campi fino ad allora sottoposti al controllo dell'autorità ecclesiastica e statale: l'«universale» in filosofia e nell'arte.

L'Autore lega questa caratteristica alla commercializzazione dei prodotti della cultura: egli afferma infatti che nella misura in cui le opere vengono prodotte per il mercato e da questo mediate, diventano *en principe*, in quanto merci, universalmente accessibili, smettono di

³⁴ Cfr. *ivi*, pp. 41-3 (trad. it. pp. 45-7).

³⁵ Cfr. *ivi*, p. 47 (trad. it. p. 51).

essere parti della pubblicità rappresentativa statale o ecclesiastica: «I privati, ai quali l'opera diventa accessibile come merce, la profanano, in quanto, cercando la reciproca comprensione razionale, ne cercano il senso, parlano e devono esprimere ciò che proprio nell'inesprimibilità aveva potuto sviluppare tanto a lungo una forza autoritaria»³⁶. Di questa interpretazione habermasiana è punto centrale che l'acquisizione critica è funzione del distacco dell'opera dalle esigenze della pubblicità rappresentativa, distacco che avviene con la commercializzazione. Alla commercializzazione, infatti, Habermas attribuisce il sorgere del significato peculiarmente moderno dell'arte e della cultura, come sfera autonoma, «staccata dal processo di riproduzione della vita sociale»³⁷.

Strettamente collegata alla seconda è la terza caratteristica: «Lo stesso processo che dà alla cultura la forma di merce e così soltanto la rende suscettibile di discussione, porta in terzo luogo all'apertura di principio del pubblico»³⁸: il pubblico che si forma nelle istituzioni della pubblicità letteraria concepisce se stesso all'interno del grande pubblico di tutti i privati, di coloro che si possono impadronire degli oggetti della discussione. Habermas nota che di fatto «il grande pubblico» era molto ristretto a confronto della massa della popolazione delle campagne e del popolo cittadino, ma che tuttavia esso rappresentava una nuova categoria sociale³⁹. La formazione del pubblico delle diverse arti avviene, secondo Habermas, quasi parallelamente. Per la letteratura, essa si ha nei primi decenni del secolo XVIII, con il passaggio dal mecenate all'editore. Per il teatro, tra la fine del Seicento e i primi del Settecento, allorché in platea cominciano ad andare i borghesi invece del popolo, mentre i nobili continuano ad andare nei palchi. Il popolo era sempre andato a teatro, nota significativamente Habermas, ma non costituiva un pubblico, perché apparteneva a quell'altro tipo di pubblicità, alla pubblicità rappresentativa, nella quale gli Ordini (*Ränge*) sviluppavano la «rappresentazione» davanti al popolo acclamante. La musica, prosegue Habermas, resta più di tutte le arti legata alla pubblicità rappresentativa. Un pubblico si formò soltanto quando cominciarono a sorgere associazioni private che organizzavano concerti a pagamento: in tal modo, diventando una merce, la musica poté diventare oggetto di libera scelta,

³⁶ Ivi, p. 48 (trad. it. p. 52).

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Cfr. ivi, p. 49 (trad. it. p. 53).

inclinazione, gusto; poté essere ascoltata per se stessa da un pubblico di amatori. Per la pittura, la trasformazione si ebbe quando gli artisti si liberarono dai legami della corporazione, della corte e della Chiesa, lavorando per il mercato. Attraverso le mostre, le opere d'arte diventano accessibili al pubblico. I musei istituzionalizzano (come il concerto e il teatro) il giudizio dei laici sull'arte: la discussione diventa il *medium* della sua appropriazione⁴⁰.

Il processo di formazione del pubblico, presentato da Habermas, è anche un processo di delimitazione della cultura borghese nel senso della sua chiusura nei confronti del popolo, come risulta evidente dalla tesi della commercializzazione dei prodotti della cultura e dagli esempi del teatro e della musica. Come mai Habermas, che pure è consapevole del limite di classe del pubblico letterario borghese (il testo parla di proprietà e cultura come condizioni di fatto per accedere alla sfera della pubblicità), ne fa una presentazione così unilateralmente positiva, una vera apologia? Evidentemente Habermas vede l'essenziale nella qualità razionale e critica del nuovo pubblico, di fronte alla quale gli altri aspetti gli paiono inessenziali e contingenti: come abbiamo visto, la qualità razionale è legata al divenire oggetto di libera discussione delle opere d'arte e dei prodotti della cultura, cioè al loro distaccarsi dalla pubblicità rappresentativa. Ritorna così l'opposizione tra le categorie fondamentali che presiedono a tutta l'interpretazione habermasiana dell'epoca moderna. In questo caso, attraverso la categoria della pubblicità rappresentativa, viene ricondotta al potere, al controllo della Chiesa e dello Stato, tutta la vita culturale e spirituale precedente. In tal modo, però, da un lato la categoria della pubblicità rappresentativa rivela la sua schematicità e arbitrarietà storiografica, perché serve a liquidare d'un sol colpo la cultura popolare e la religiosità delle epoche precedenti, mentre dall'altro la categoria della pubblicità borghese fa sì che l'unica forma emancipativa di cultura sia quella la cui acquisizione è legata a una discussione pubblica di un oggetto culturale «autonomo». Su quest'ultimo punto, però, è necessario rimandare il discorso all'approfondimento del senso della nuova concezione della cultura per la cultura e della qualità razionale del pubblico borghese, che, come abbiamo visto dallo schema, Habermas lega alla nascita del piccolo nucleo familiare in ambiente borghese.

La conclusione di questa esposizione habermasiana della pubbli-

⁴⁰ Cfr. *ivi*, pp. 49-52 (trad. it. pp. 53-7).

cità letteraria è la definizione del pubblico come luogo in cui, attraverso la discussione, nasce la verità come processo di illuminazione (*Aufklärung*):

Per principio, chiunque partecipi alla pubblica discussione, compri un libro, si procuri un posto in un concerto o a teatro, o visiti una mostra, è chiamato e abilitato alla libera espressione del giudizio. Ma nel confronto dei giudizi non gli è consentito di sottrarsi all'argomento convincente: egli deve deporre i "pregiudizi". Con il superamento della barriera tra chierici e laici, propria della pubblicità rappresentativa, diventa per principio precaria l'autorità, ereditata o acquisita, sociale e intellettuale. Ora, dal momento che il giudizio vero viene raggiunto soltanto nella discussione, la verità appare come un processo e precisamente come un processo di illuminazione⁴¹.

Questo «pubblico adulto», che ha abolito il principio d'autorità, conosce invece la figura degli esperti, cioè di esponenti di parti del pubblico che sono andate più avanti di altre nell'invenzione di argomenti convincenti. In quest'epoca, afferma Habermas, sorge la professione del critico, che assume una funzione dialettica⁴²:

Egli intende se stesso come mandatario del pubblico e, insieme, come suo pedagogo. I critici d'arte possono [...] concepire se stessi come portavoce del pubblico perché sono consapevoli di non possedere altra autorità se non quella dell'argomento e si sentono uniti a tutti coloro che si lasciano convincere dagli argomenti. Al tempo stesso essi possono volgersi contro lo stesso pubblico se come esperti, contro il dogma e la moda, si appellano alla capacità di giudizio di coloro che sono male informati⁴³.

Con la pubblicità letteraria, concepita come un processo di illuminazione attraverso un ragionamento, come una discussione che si svolge all'interno di un pubblico potenzialmente infinito e che non conosce il principio d'autorità e affronta gli argomenti tabù della tradizione religiosa e filosofica, Habermas ci definisce il costituirsi della ragione

⁴¹ Ivi, pp. 52-3, nota 32 (trad. it. p. 57).

⁴² La figura del critico d'arte tracciata da Habermas è importante perché rappresenta il prototipo della funzione dell'intellettuale critico che egli considera decisiva anche nella situazione attuale.

⁴³ HABERMAS 1962, pp. 52-3 (trad. it. p. 57).

nell'epoca moderna. Una ragione, quella habermasiana, illuministica, sì, ma umanistica, nutrita di arte e di letteratura, i cui procedimenti logici non sono esemplati dalla scienza moderna, ma da una dialettica di tipo disputativo in cui alla verità si giunge attraverso il processo di argomento e controargomento.

5. *La famiglia*

Le caratteristiche fondamentali del pubblico borghese derivano, secondo Habermas, dalla soggettività moderna, la cui culla di origine è la piccola famiglia che, «attraverso trasformazioni secolari della struttura familiare, dipendenti dalla rivoluzione capitalista, si afferma come tipo dominante in ambiente borghese»⁴⁴. La famiglia borghese, afferma Habermas, è «il luogo di una emancipazione psicologica che corrisponde all'emancipazione politico-economica»⁴⁵. Con una citazione di H.P. Bahrdr, Habermas suggerisce che l'emancipazione psicologica consista in tutto quel complesso di modi di vivere e valori del costume borghese, come il coltivare la vita familiare, il plasmare consapevolmente il mondo di cose che ci circondano più da vicino, la proprietà privata dei mezzi di cultura e la loro utilizzazione comune nel più piccolo gruppo sociale, lo scambio spirituale come forma normale e integrante della vita associata dei consanguinei, l'eros individuale, la libera scelta del coniuge⁴⁶.

Questa emancipazione psicologica è, secondo Habermas, prodotto di un'emancipazione economica. Egli afferma infatti che, malgrado la famiglia borghese si concepisca indipendente da ogni legame sociale, essa sta in realtà in un rapporto di dipendenza dalla «sfera del lavoro e dello scambio delle merci», al punto che la stessa coscienza di indipendenza deve essere spiegata a partire da questa dipendenza: la coscienza di indipendenza della famiglia, cioè, è prodotto, secondo Habermas, di una coscienza di indipendenza nel campo della produzione:

In certo modo – afferma infatti l'Autore – i possessori di merci possono ritenersi autonomi. A misura della loro emancipazione dalle direttive e dai con-

⁴⁴ Ivi, p. 56 (trad. it. p. 60).

⁴⁵ Ivi, p. 58 (trad. it. p. 63).

⁴⁶ *Ibid.*

trolli statali, essi decidono liberamente seguendo il criterio della redditività: in questo non sono obbligati a obbedire a nessuno e sono sottoposti soltanto alle leggi anonime di una razionalità economica apparentemente immanente al mercato. Queste leggi hanno la connotazione ideologica dello scambio giusto e del superamento della forza con la giustizia. Un'autonomia privata siffatta, fondata sulla disponibilità della proprietà e in certa misura altresì realizzata nella partecipazione al rapporto di scambio, deve potersi rappresentare in quanto tale. All'indipendenza dei proprietari sul mercato corrisponde un autorappresentarsi (*Selbstdarstellung*) degli uomini nella famiglia⁴⁷.

L'emancipazione politico-economica è dunque un'emancipazione dalle direttive e dai controlli dello Stato, mentre l'autonomia, l'aspetto positivo dell'emancipazione, è la possibilità da parte dei proprietari di merci di operare libere scelte secondo il criterio della redditività, non essendo essi sottoposti alla volontà di qualcuno ma soltanto a leggi anonime ritenute razionali. È questa autonomia politico-economica dei proprietari che, secondo Habermas, fornisce alla famiglia borghese la coscienza di sé:

Essa appare fondata liberamente e da liberi individui e mantenuta senza costrizione; appare basarsi sulla durevole comunità d'amore dei coniugi e assicurare quello sviluppo disinteressato di tutte le capacità, che contraddistingue la personalità colta. I tre momenti della libertà, della comunità d'amore e della cultura [formazione, *Bildung*] si saldano in un unico concetto di umanità, che deve informare gli uomini in quanto tali e che ne costituisce veramente la posizione assoluta: questo concetto è l'emancipazione – da ogni genere di finalità esteriore – di un'interiorità che si realizza secondo leggi proprie⁴⁸.

Questa idea che la sfera intima della piccola famiglia ha di sé, aggiunge Habermas, è in contrasto con le reali funzioni della famiglia borghese, anche nella coscienza dei borghesi stessi. La famiglia, infatti, è sottoposta alla stessa costrizione a cui soggiace la società civile. Essa deve assicurare la continuità personale per la accumulazione del capitale. Attraverso l'interiorizzazione dell'autorità paterna, prosegue Habermas ricordando Freud ed E. Fromm, garantisce, nell'apparenza della libertà, la rigorosa osservanza delle esigenze socialmente necessa-

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Ivi, p. 59 (trad. it. p. 64).

rie. La donna e i figli sono sottoposti all'autorità dell'uomo, il che rende illusoria la libertà individuale. La decisione del matrimonio è influenzata dall'esigenza del mantenimento e della crescita del capitale (il famoso contrasto, esemplificato mille volte nella letteratura, tra amore e ragione). Le esigenze professionali contrastano con l'idea della cultura fine a se stessa: alla *Bildung* infatti si contrappone, nella realtà, l'addestramento professionale, legato al lavoro socialmente necessario⁴⁹.

Ma se le esigenze della società civile intaccano così gravemente l'autocomprensione della famiglia come una sfera di umanità che si edifica nell'intimità – afferma Habermas –, tuttavia, dal momento che nascono dalle esperienze della sfera privata della piccola famiglia, le idee di libertà, amore e cultura non sono soltanto ideologia. In quanto senso obiettivo assunto nella forma dell'istituzione reale, senza la cui validità soggettiva la società non avrebbe potuto riprodursi, queste idee sono anche realtà. Con lo specifico concetto di umanità si diffonde tra la borghesia una concezione della realtà di fatto, che promette una totale liberazione dalla costrizione di questa stessa realtà di fatto senza fughe nell'aldilà. Il trascendere l'immanenza tenuta ferma è il momento di verità che eleva l'ideologia borghese al di sopra dell'ideologia stessa; e nel modo più originario, ossia proprio là dove nasce l'esperienza dell'"umanità": nell'umanità del rapporto intimo degli uomini in quanto uomini al riparo della famiglia⁵⁰.

Non sfuggirà al lettore l'importanza decisiva di questo passo nella costruzione di Habermas: si tratta di mostrare la nascita della libera soggettività moderna, il nucleo originario della ragione e della verità, in quella interpretazione dialettica, peculiare della teoria critica della società, secondo la quale la ragione è un elemento critico e negativo, che trascende la realtà come verità di essa, rimanendo però immanente a questa stessa realtà. L'elemento che trascende la realtà in questo modo dialettico è l'idea di umanità, «che costituisce la posizione assoluta dell'uomo: l'emancipazione – da ogni genere di finalità esterna – di un'interiorità che si realizza secondo leggi proprie». A questa affermazione, che attribuisce alla famiglia borghese la soggettività teorizzata dall'idealismo tedesco, Habermas arriva attraverso un ragionamento complesso, che conviene ripercorrere. L'emancipazione

⁴⁹ Cfr. *ivi*, pp. 59-60 (trad. it. pp. 64-5).

⁵⁰ *Ivi*, p. 60 (trad. it. p. 65).

psicologica della famiglia borghese trascrive sul piano della coscienza l'emancipazione politico-economica del proprietario di merci. A prima vista, quindi, la sfera della famiglia appare dipendente dalla sfera dello scambio delle merci al punto che la stessa coscienza di indipendenza si spiega con tale dipendenza. Ma la coscienza dell'indipendenza si trasforma in un'indipendenza cosciente: nella famiglia, infatti, si danno esperienze che mostrano che la famiglia si costituisce come nucleo indipendente sulla base delle idee di libertà, amore e cultura, in opposizione alla funzione reale che pure la famiglia è costretta a svolgere. Quest'ultimo punto è particolarmente notevole: Habermas afferma che la famiglia svolge effettivamente una funzione in tutto dipendente dalle esigenze della sfera dello scambio delle merci e del lavoro sociale, e che essa però si costituisce e sussiste sulla base di idee che si oppongono a quelle esigenze, e di conseguenza è realmente una sfera indipendente e opposta alla sfera della riproduzione sociale. In questa complessa dialettica a me sembra resti indimostrato il carattere di opposizione che l'emancipazione, che avviene all'interno della sfera familiare, assume nei confronti della sfera sociale, dal momento che l'emancipazione soggettiva è una trascrizione di quella politico-economica. Mi sembra cioè che non risulti dimostrata la progressione dialettica dipendenza-indipendenza-opposizione⁵¹.

Ma è necessario illustrare un altro aspetto dell'opposizione. Mediante l'opposizione dell'idea di umanità alla costrizione della società civile, Habermas afferma il carattere di verità universale di questa idea, nell'interpretazione idealistica della soggettività autonoma. Sia pure per inciso, inoltre, compare un'opposizione alla religione: «Con lo specifico concetto di umanità si diffonde nella borghesia una concezione della realtà di fatto, che promette una totale liberazione dalla costrizione di questa stessa realtà di fatto senza fughe nell'aldilà». Il concetto di «costrizione della società civile» è un concetto che, nella costruzione habermasiana, non può essere ricondotto al potere: il potere infatti, per Habermas, è il potere pubblico dello Stato moderno, erede del potere politico-sacrale medioevale, mentre la società civile è la sfera della circolazione delle merci e del lavoro sociale, che, pur stimolata dal

⁵¹ Non è il caso qui di approfondire ulteriormente il discorso. Con la critica del carattere dimostrativo della progressione dialettica dipendenza-indipendenza-opposizione ho inteso contestare che il concetto di umanità, e la ragione borghese, costituiscano una vera opposizione all'assetto sociale e politico borghese.

potere nell'età del mercantilismo, si sviluppa come sfera autonoma, alla fine opposta al potere. L'argomentazione habermasiana è dunque scorretta, perché con il concetto di «costrizione della società civile» introduce una fonte di potere all'interno stesso della società civile, fonte inspiegabile dal momento che egli non ha preso in considerazione la forma specificamente borghese del potere fondato sul capitale. L'opposizione alla costrizione della società civile e alla religione, dunque, serve a Habermas per dimostrare la verità universale dell'umanità come soggettività autonoma. Ma questa dimostrazione non è valida perché si fonda sull'opposizione metastorica di potere (in questo caso: la costrizione della società civile e la religione) e ragione: il potere cioè è concepito da Habermas immutabile e sempre identico a se stesso, ed è solo sulla base di questa assunzione indebitamente metastorica che il concetto di umanità come soggettività autonoma viene considerato l'essenza della libertà e della razionalità, dell'umanità *tout court*.

6. *Pubblicità letteraria e pubblicità politica*

Dopo aver presentato la pubblicità letteraria borghese con le sue caratteristiche fondamentali, che culminano nella verità come processo di autoilluminazione, e la famiglia borghese come luogo di origine della soggettività moderna, dell'interiorità che si sviluppa secondo leggi proprie, libera da ogni finalità esteriore, Habermas passa a illustrare la sua tesi che il pubblico letterario borghese nasce dalla soggettività moderna. E fa questo mostrando come la soggettività sia strutturalmente orientata al pubblico e come la letteratura sia insieme espressione della soggettività e momento del suo sviluppo.

Nella sfera intima, dice Habermas riassumendo la sua analisi della famiglia borghese, i privati si concepiscono come uomini che possono avere tra loro rapporti meramente umani. La forma letteraria di questi rapporti è l'epistolario: scrivendo lettere, l'individuo si sviluppa nella sua soggettività. Nel XVIII secolo la lettera si trasforma, tende a non essere più racconto, cronaca, ma piuttosto «Ergiessung der Herzen», «Abdruck der Seele», «Seelenbesuch», (effusione dei cuori; testimonianza dell'anima; visita spirituale), secondo le espressioni dell'epoca.

Fin dall'origine l'interesse psicologico cresce in rapporto sia a sé che all'altro: l'auto-osservazione entra in un rapporto che è in parte di curiosità e in parte di partecipazione con i moti dell'anima dell'altro io. Il diario diventa una let-

tera indirizzata a sé; il racconto in prima persona diventa un colloquio con se medesimo indirizzato ad altri destinatari; tutti esperimenti fatti con la soggettività scoperta nelle relazioni intime della piccola famiglia⁵².

La soggettività, il nucleo più intimo del privato, è sempre già rapportata al pubblico, prosegue Habermas. La lettera infatti è pensata, almeno idealmente, per la pubblicazione: «Si spiega così l'origine di questo tipico genere letterario – il romanzo borghese, la descrizione psicologica in forma autobiografica – dalla soggettività, direttamente o indirettamente rapportata al pubblico, degli epistolari e dei diari»⁵³. I rapporti tra autore, opera e pubblico «diventano rapporti intimi di privati psicologicamente interessati all'«umano», alla conoscenza di sé, alla partecipazione sentimentale»⁵⁴. Nel romanzo borghese, attraverso accorgimenti tecnici, prosegue Habermas, l'autore riesce a nascondere la differenza tra apparenza e realtà: la realtà come illusione, ciò che in inglese si chiama *fiction*: «Il romanzo psicologico crea per la prima volta quel realismo che consente a ciascuno di entrare nell'azione letteraria come azione sostitutiva della propria, d'inserire come rapporti sostitutivi del contesto delle proprie relazioni reali i rapporti tra i personaggi e, più complessivamente, i rapporti tra lettore, personaggi e autore»⁵⁵.

Habermas dà una grande importanza alla «finzione» letteraria, tanto è vero che conclude con questa la sua dimostrazione del legame fra la pubblicità letteraria e la sfera intima della piccola famiglia. La «finzione» letteraria riunisce in sé, egli afferma, sia il momento del privato che quello del pubblico. È la creazione di una realtà immaginata, nella quale il lettore si immedesima perché espressione della soggettività che nasce nell'intimità della famiglia; e in tal modo, ripetendo nell'immaginazione le azioni lette, il lettore nella «finzione» si sperimenta, si prova in vista della realtà – «erprobt sich an jener für diese» (saggia se stesso a quella in vista di questa). A sua volta, questo mondo immaginato, aggiunge Habermas, è esso stesso l'intimità mediata letterariamente, la soggettività che è diventata letteratura di un vasto pubblico: la «finzione» letteraria, cioè, non solo è espressione della soggettività e campo

⁵² HABERMAS 1962, pp. 60-1 (trad. it. p. 66).

⁵³ Ivi, pp. 61-2 (trad. it. pp. 66-7).

⁵⁴ Ivi, p. 62; trad. it. p. 67.

⁵⁵ Ivi, p. 62; trad. it. pp. 67-8.

di sviluppo e prova di questa soggettività, ma in quanto soggettività oggettivata, letteratura del pubblico borghese, è oggetto della pubblica discussione e momento del processo di illuminazione (*Aufklärung*) che i borghesi portano avanti insieme⁵⁶.

La pubblicità letteraria – così Habermas passa alla pubblicità politica – viene utilizzata dai borghesi in quel processo nel quale il pubblico dei privati ragionanti si appropria della pubblicità regolata dalle pubbliche autorità e la trasforma in una sfera di critica al pubblico potere. Attraverso la mediazione della pubblicità letteraria, aggiunge Habermas, tutto il complesso di esperienze della sfera privata entra nella pubblicità politica: «La rappresentanza degli interessi della sfera privatizzata dell'economia di scambio viene interpretata con idee che sono cresciute sul terreno dell'intimità della piccola famiglia»⁵⁷. Secondo Habermas, dunque, la rappresentanza degli interessi borghesi viene mediata dalla soggettività nutrita letterariamente: la pubblicità politica si costituisce secondo forme e categorie prese dalla pubblicità letteraria.

Questa tesi è illustrata dall'Autore mediante il concetto di legge, concetto centrale della polemica dei pensatori politici borghesi contro il potere assoluto. La polemica contro l'autorità monarchica, nota Habermas, è stata preparata dalle dispute sul principio del potere assoluto, sostenute soprattutto dai monarcomachi, espressione delle lotte degli stati (*Stände*) contro il sovrano. Ciò che distingue da questa la successiva polemica borghese è, secondo Habermas, il rigoroso concetto di legge, la cui formulazione è iniziata da Hobbes e compiuta dai pensatori francesi del secolo successivo: la legge è caratterizzata da criteri formali, l'astrattezza e la generalità, e da un criterio materiale, la razionalità. A proposito del quale, Habermas afferma che nella tradizione borghese stessa si opera un ribaltamento della primitiva formulazione hobbesiana: allorché Montesquieu lega la legge alla natura («Les lois [...] sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses»), prepara «il ribaltamento del principio del potere assoluto, formulato definitivamente nella teoria dello Stato hobbesiano. *Veritas non auctoritas facit legem*: nella "legge", somma delle norme generali, astratte e permanenti, alla cui semplice applicazione deve es-

⁵⁶ Cfr. *ivi*, pp. 62-3 (trad. it. pp. 67-8).

⁵⁷ *Ivi*, pp. 63-4 (trad. it. p. 69).

sere ridotto il potere, vive una razionalità, nella quale il vero coincide con il giusto»⁵⁸.

Storicamente – prosegue Habermas – la rivendicazione polemica di questo genere di razionalità si è sviluppata, contro la prassi degli *arcana imperii*, in connessione con il pubblico ragionamento dei privati. Come gli *arcana* al mantenimento di un potere fondato sulla *voluntas*, così la pubblicità deve servire all'affermazione di una istanza legislatrice fondata sulla *ratio*. Già Locke lega la legge, cui sia stata data pubblicità, ad un *common consent*, e Montesquieu la riconduce senz'altro alla *raison humaine*; ma fu merito dei fisiocratici [...] rapportare esplicitamente la legge alla ragione che si esprime nella pubblica opinione⁵⁹.

Queste caratteristiche del concetto borghese di legge vengono da Habermas ricondotte alla pubblicità letteraria e alla soggettività che in essa si esprime. I criteri della generalità e astrattezza della legge nascerrebbero da quella che l'Autore ha considerato una delle caratteristiche fondamentali del pubblico letterario, la parità tra persone colte, «la cui universalità astratta garantisce che gli individui, sussunti in modo parimenti astratto sotto di essa come “puri e semplici” uomini, vengano liberati nella loro soggettività»⁶⁰. Questo pubblico ragionamento, che è reso possibile dalle regole formali e astratte che organizzano il pubblico come insieme di individui di pari dignità in quanto meramente uomini, rivendica la verità-razionalità, non solo nel campo della pubblica discussione culturale, ma anche nel campo politico: in quest'ultimo con la pretesa che il processo della pubblica discussione, che si chiama opinione pubblica, riesca a cogliere la natura delle cose e in tal modo possa produrre leggi, che sono insieme espressione del vero e del giusto⁶¹.

Nel riferirla, Habermas non si identifica completamente con questa pretesa del pubblico borghese alla razionalità come verità delle leggi. Egli infatti afferma che l'identificazione della pubblicità letteraria con la pubblicità politica si fonda su una identificazione del «proprietario» con l'«uomo», che sussiste limitatamente nella realtà. Vi è innanzitutto-

⁵⁸ Ivi, p. 65; cfr. pp. 64-5 (trad. it. pp. 69-71).

⁵⁹ Ivi, pp. 65-6 (trad. it. p. 71).

⁶⁰ Ivi, p. 66 (trad. it. p. 71).

⁶¹ Cfr. ivi, pp. 66-7 (trad. it. pp. 71-2).

to, secondo Habermas, un'ambivalenza della sfera privata, che nasce dal fatto che la famiglia è soggetta alle esigenze del mercato:

L'ambivalenza della famiglia, agente della società e, in certo modo, anche anticipata emancipazione dalla società, si manifesta nella posizione dei suoi membri, i quali da un lato sono tenuti insieme dall'autorità paterna, mentre dall'altro sono legati fra loro dall'intimità umana. Come privato il borghese è insieme proprietario di beni e persone e uomo tra uomini, *bourgeois e homme*⁶².

Questa ambivalenza si riflette sulla pubblicità,

secondo se i privati, in quanto uomini, nel ragionamento letterario si intendono sulle esperienze della loro soggettività, o se i privati, in quanto proprietari, nel ragionamento politico si intendono sulla regolamentazione della loro sfera privata [...] Allorché i privati non soltanto si intendono in quanto uomini sulla loro soggettività, ma in quanto proprietari cercano di determinare il pubblico potere nel loro comune interesse, l'umanità (*Humanität*) della pubblicità letteraria serve alla mediazione dell'effettualità della pubblicità politica. *La pubblicità borghese dispiegata si fonda sulla "fictio" dell'identità dei privati riuniti in pubblico nel loro doppio ruolo di proprietari e di meri uomini*⁶³.

Tuttavia, conclude Habermas, questa identificazione fu facilitata dal fatto che la pubblicità

ebbe una funzione effettiva nel contesto dell'emancipazione politica della società civile dai regolamenti mercantilistici, anzi dal regime assolutistico in generale: poiché essa rivolge il principio della pubblicità (*Publizität*) contro le autorità costituite, la funzione obiettiva della pubblicità politica può all'inizio convergere con l'autocomprensione ricavata dalle categorie della pubblicità letteraria, l'interesse dei proprietari può convergere con quello della libertà individuale [...] Così – conclude Habermas polemizzando alquanto gratuitamente con Marx – l'emancipazione politica può in quell'epoca [...] venir facilmente identificata con quella "umana"⁶⁴.

⁶² Ivi, p. 67 (trad. it. pp. 72-3).

⁶³ Ivi, pp. 67-8 (trad. it. p. 73).

⁶⁴ Ivi, p. 68 (trad. it. p. 73). La distinzione, anzi l'opposizione di fondo, tra emancipazione politica ed emancipazione umana è formulata dal giovane Marx per la prima volta nella *Questione ebraica*.

Habermas dunque afferma che la pur postulata identificazione tra pubblicità letteraria e pubblicità politica ebbe una sua realtà e funzione storica, perché la pubblicità borghese ebbe una funzione nel processo di emancipazione della società civile dal potere assoluto e più in generale nel processo di emancipazione dell'individuo. L'interesse dei proprietari poté esprimersi nelle categorie universali della pubblicità letteraria, espressione della soggettività, perché l'interesse dei proprietari coincideva con quello della libertà individuale. A proposito di queste tesi ci sembra interessante analizzare la peculiare connessione che Habermas stabilisce tra pubblicità politica e pubblicità letteraria. La pubblicità politica habermasiana concepisce se stessa come un processo critico, che nella discussione è capace di cogliere il vero, la natura delle cose, e si esprime in una legislazione che consta di norme astratte e generali congiungenti in sé il vero con il giusto. Questa autocomprensione nasce, secondo Habermas, dalla pubblicità letteraria. I borghesi, cioè, hanno interpretato la rappresentanza degli interessi privati contro il potere con le categorie universali della pubblicità letteraria, nelle quali si manifesta la soggettività, che a sua volta si concepisce come libero sviluppo sottratto a ogni finalità esterna. Caratteristico di questa interpretazione habermasiana è ciò che l'Autore ha affermato alla fine del paragrafo sulla famiglia: il fatto cioè che questa concezione della soggettività supera l'ideologia borghese e che quindi tale soggettività è il momento della verità di questa ideologia. In altre parole Habermas, quando afferma che la pubblicità politica ha avuto funzioni positive nell'emancipazione dell'uomo dal potere e che l'interesse dei proprietari ha coinciso con l'interesse della libertà individuale, accetta di quest'ultima la concezione borghese che culmina nella *Bildung* come posizione assoluta dell'uomo, come libera individualità che si sviluppa secondo leggi proprie, sottratta a ogni finalità esterna. Questa concezione borghese è per lui fuori discussione. Le osservazioni critiche di Habermas sono rivolte soltanto al fatto che l'interesse borghese ha impedito che tutti partecipassero attivamente alla pubblicità.

Se pensiamo che questa lunga ricostruzione storico-sociologica habermasiana deve servire a definire gli ideali di libertà civile da proporre oggi, possiamo cominciare a formulare qualche osservazione sulla natura della politica nel pensiero di Habermas, quale si annuncia in queste pagine. La politica si presenta come una sfera di pubblicità, un processo critico di discussione in vista dell'organizzazione della società. Perché si acceda a questa sfera della pubblicità è necessaria una mediazione universalizzante, è necessario che il contesto sociale

di interessi in cui vive immerso l'individuo, sia mediato dalle categorie universali nelle quali si esprime la libertà della persona, intesa come soggettività che si sviluppa in un processo di pubblica discussione nutrito dalla cultura. Ma se la mediazione deve essere operata dalla soggettività moderna, borghese, è dalla validità di questa concezione che dipende la proponibilità oggi dell'ideale della politica come pubblico esercizio della ragione critica. A conferma di questa nostra osservazione possiamo citare l'osservazione di Habermas, contenuta nella seconda metà del volume che stiamo esaminando, secondo cui una delle cause della dissoluzione della pubblicità borghese è stata, nella seconda metà dell'Ottocento, il movimento operaio, che avrebbe avuto il torto di immettere gli interessi privati immediatamente nella sfera politica, senza mediazione universalizzante⁶⁵. La pubblicità politica, proposta da Habermas come ideale universale che trascende l'ideologia borghese, si fonda, in conclusione, su una ragione che dovrebbe trarre la sua universalità dall'opposizione al potere, dall'essere espressione dell'esigenza universale di libertà della persona umana; questa ragione invece è storicamente determinata: è infatti la trascrizione ideale, nutrita dalla letteratura borghese, dell'autonomia del proprietario di merci, e la sua forma logica è la dialettica disputativa.

Un ultimo punto ci sembra degno di nota: le osservazioni habermasiane sulla finzione letteraria, sul fatto cioè che il romanzo e il dramma borghese costituiscono un mondo nel quale gli individui si immedesimano, sperimentandosi in esso in vista della realtà. È questa una concezione tipicamente borghese, che Habermas accetta e che si riproporrà nei suoi scritti degli anni successivi: il concepire cioè la cultura come un mondo fittizio, nel quale l'individuo, in condizioni di distacco dalla realtà, sviluppa la sua soggettività e con ciò si prepara alla realtà. È la tesi dell'intellettualità decadente sviluppatasi in ambiente borghese, secondo cui non l'esperienza diretta della realtà, ma il distacco da questa fornisce lo spazio per intendere criticamente la realtà e per sviluppare la soggettività ad atteggiamento critico. Il concetto habermasiano della politica come mediazione universalizzante della pubblicità è solidale con questa concezione della cultura. Il processo critico della ragione che Habermas proporrà nelle opere degli anni successivi sarà un processo critico che avrà bisogno di esercitarsi in uno spazio culturale neutralizzato e distaccato. Questa tesi sarà compiutamente espressa nel volume

⁶⁵ Cfr. *ivi*, p. 195, 216-7 (trad. it. pp. 212-3, 235-6).

Conoscenza e Interesse, dove l'Autore propone una reinterpretazione della fenomenologia hegeliana alla luce della psicoanalisi. La fenomenologia-psicoanalisi sarà il processo dell'emancipazione, la creazione di uno spazio neutro in cui la soggettività si sviluppa in un processo di autochiarificazione mediato dal ricordo⁶⁶.

7. Funzioni politiche della pubblicità

Nell'ultimo capitolo della prima parte di *Strukturwandel* Habermas riassume brevemente i processi storici che nei paesi europei hanno portato all'istituzionalizzazione della pubblicità nel parlamento⁶⁷. Egli nota che la funzione politica, esercitata in tal modo dalla pubblicità, non può essere intesa da un'analisi che si limiti a individuare la connessione istituzionale tra pubblico, stampa, partiti e parlamento, o che metta in luce semplicemente il confronto polemico tra autorità e pubblicità, ma deve essere interpretata «a partire da quella fase specifica della storia della società civile nel suo complesso, nella quale la circolazione delle merci e il lavoro sociale si emancipano progressivamente dalle direttive statali»⁶⁸. La pubblicità politica come organo dello Stato (il parlamento) è l'organo della automediazione della società civile, afferma Habermas; e il suo presupposto sociale è un mercato tendenzialmente liberalizzato: e questo significa che il processo produttivo sia gestito il più possibile da privati; che la società civile sia una sfera privata, tanto nel senso negativo del termine privato, cioè escluso dall'ambito pubblico dello Stato moderno, quanto nel senso positivo dell'autonomia dei proprietari di merci, della libera disposizione della proprietà capitalistica; che infine il gioco del mercato si svolga autonomamente, ossia secondo le sue proprie leggi⁶⁹. Il processo di privatizzazione della società civile, che può essere seguito attraverso la storia del diritto privato moderno con le sue libertà fondamentali di contratto, di iniziativa e di testamento, si compie a metà del secolo XIX. Soltanto l'Inghilterra, nota Habermas, applicò completamente i principi del *laissez faire* al commercio interno e internazionale, perché soltanto essa poteva trarne il massimo profitto,

⁶⁶ Cfr. HABERMAS 1968, pp. 14-35, 262-332.

⁶⁷ Cfr. HABERMAS 1962, pp. 69-85 (trad. it. pp. 75-93).

⁶⁸ Ivi, p. 86 (trad. it. p. 93).

⁶⁹ Cfr. *ibid.*

essendo il paese capitalistico più avanzato; ma anche negli altri paesi «in quella fase la società civile come sfera privata si emancipò dalle direttive del pubblico potere fino al punto che la pubblicità politica poté pervenire al suo pieno sviluppo nello Stato di diritto»⁷⁰.

Habermas si interroga sul senso della istituzionalizzazione della pubblicità nel parlamento. Egli nota che la società civile, secondo l'idea che ha di sé, è un sistema di libera concorrenza, capace di autoregolarsi, da cui sono assenti i rapporti di potere. A questo fine tendono anche le garanzie giuridiche della sua struttura economica: la certezza del diritto, il fatto cioè che l'azione dello Stato sia legata a norme generali, la rigida delimitazione delle competenze dello Stato, l'amministrazione «razionale», l'indipendenza della giustizia, l'eguaglianza di tutti di fronte alle leggi⁷¹. Nel non ammettere posizioni di privilegio o eccezioni, aggiunge Habermas, le leggi dello Stato sono eguali a quelle del mercato. Ma tra le due c'è un'importante differenza: quelle del mercato si instaurano da sé, mentre quelle dello Stato hanno bisogno di essere poste esplicitamente. Da questa differenza, a opinione di Habermas, nasce un grave problema: il riemergere del problema del potere nel processo di istituzionalizzazione della pubblicità. I fisiocratici avevano tentato di risolverlo con il sovrano illuminato, il quale avrebbe dovuto sottoporre la sua azione a leggi generali, che corrispondessero agli interessi della società civile: avrebbe dovuto cioè assicurare il potere dell'opinione pubblica; ma, afferma Habermas, anche nell'età liberale gli interessi contrastanti con quelli del capitale industriale, specialmente gli interessi dei proprietari terrieri, nobili e borghesi, sono tanto forti da rendere pura finzione il monarca illuminato: soltanto con una lotta politica, impadronendosi della funzione legislativa e facendo della pubblicità politica un organo dello Stato, i privati possono legare istituzionalmente la legge all'opinione pubblica⁷². Ma in questo modo si genera, secondo Habermas, una contraddizione: l'opinione pubblica, che ha il suo senso nell'opposizione al potere, si istituzionalizza come potere.

Citando C. Schmitt, Habermas individua la contraddizione innanzitutto nel concetto di legge, nel quale al significato più antico, che lo lega all'opinione pubblica, si sarebbe aggiunto il significato di espres-

⁷⁰ Ivi, p. 91 (trad. it. p. 99).

⁷¹ Cfr. ivi, pp. 91-3 (trad. it. pp. 99-101).

⁷² Cfr. ivi, pp. 93-4 (trad. it. pp. 101-2).

sione di volontà e di affermazione di potere, creatosi durante la lotta contro l'autorità monarchica, nel corso della quale la partecipazione della rappresentanza popolare alla formazione delle leggi fu rivendicata fino all'affermazione che è legge ciò che è stabilito dalla rappresentanza popolare. «Per questo – afferma Habermas – alla definizione politica della legge Carl Schmitt contrappone l'altra definizione: “legge non è la volontà di uno o più uomini, ma qualcosa di universale-razionale: non *voluntas*, ma *ratio*”»⁷³. La signoria della legge, commenta Habermas, porta in sé l'intenzione della dissoluzione del potere in generale. La contraddizione sta dunque, continua Habermas, nel fatto che da un lato una istanza legislatrice, che nasce dall'opinione pubblica, dal pubblico ragionamento dei privati, non può essere potere, mentre dall'altro, essendo essa stata conquistata in una dura lotta contro i vecchi poteri, è innegabile che ha il carattere di un «potere», come hanno riconosciuto Locke e Montesquieu, anche se la differenza tra potere legislativo e potere esecutivo, essendo esemplata sull'opposizione tra regola e azione, intelletto e volontà, mostra che il «potere» legislativo deve essere la manifestazione non d'una volontà politica, ma di un consenso razionale⁷⁴. Anche il concetto rousseauiano di sovranità popolare è insufficiente, per Habermas, perché

l'opinione pubblica, secondo la sua propria intenzione, non vuol essere né limite dei poteri, né potere, né fonte di tutti i poteri. Nel *medium* di essa, piuttosto, deve trasformarsi il carattere del potere esecutivo, ossia il potere stesso. Il “potere” dell'opinione pubblica è, secondo la sua propria idea, un ordinamento nel quale si dissolve il potere stesso: *veritas non auctoritas facit legem*. Il senso di questo ribaltamento della proposizione hobbesiana va perduto tanto nel tentativo di concepire la funzione dell'opinione pubblica mediante il concetto di sovranità, quanto nella teoria dei *pouvoirs*. Il *pouvoir* viene messo in questione in quanto tale dalla pubblicità politica. *Questa deve trasformare la VOLUNTAS in una RATIO che si costituisce nella pubblica concorrenza delle argomentazioni private come CONSENSUS su ciò che è necessario praticamente per l'interesse generale*⁷⁵.

⁷³ Ivi, p. 94 (trad. it. p. 102). La citazione di SCHMITT è presa dalla III edizione della *Verfassungslehre* (SCHMITT 1957, p. 148).

⁷⁴ Cfr. HABERMAS 1962, pp. 94-5 (trad. it. pp. 102-3).

⁷⁵ Ivi, p. 95 (trad. it. p. 103).

La contraddizione, rilevata da Habermas, è assolutamente centrale, dati i presupposti del suo pensiero: potere e ragione, che si oppongono e si negano, si trovano uniti nella stessa istituzione; l'impresa critica moderna, la ragione stessa, nel processo della sua affermazione viene coinvolta nel suo oscuro e torbido contrario. Come affronta Habermas questa contraddizione? In un modo caratteristico che conviene sottolineare. Innanzitutto la contraddizione non lo porta a rivedere la sua posizione antiautoritaria: anzi, egli afferma definitivamente, proprio in queste pagine, l'opposizione radicale della ragione al potere in quanto tale. In tal modo egli da un lato ribadisce e suggella l'unilateralità della sua analisi dell'ascesa della borghesia (il che discende dal fatto che non ha preso in considerazione il potere sociale specifico della borghesia, che sottende alla affermazione del reale potere politico borghese), mentre all'altro si priva della possibilità di assegnare una qualche funzione emancipatrice al potere, anche quando il potere si presenta soltanto come organizzazione di una classe che tende ad affermarsi contro le classi che sono già al potere.

In secondo luogo, Habermas dà della genesi della contraddizione un'interpretazione caratteristica, opposta a quella che generalmente viene data. Egli, infatti, non dice che la borghesia, pur essendo portatrice di interessi di classe, ha generalizzato, nella lotta contro le classi nobiliari dominanti, le sue posizioni e ha affermato il principio moderno – storicamente determinato – dell'autonomia e della libertà; ma afferma, al contrario, che la borghesia è portatrice del principio universale moderno della libertà e della ragione (emancipazione politico-sociale del proprietario, emancipazione interiore dell'uomo nella famiglia) e che nella lotta contro i vecchi poteri l'opinione pubblica si è istituzionalizzata, anche se nelle forme dello Stato di diritto, come potere.

In terzo luogo, e questo forse è il punto più importante, Habermas dà della contraddizione un'interpretazione dialettica. Egli, infatti, lungi dal considerare che la contraddizione pubblicità-potere, nell'istituzionalizzazione della pubblicità, costituisca, nel suo sistema, una difficoltà teorica, ritiene che con questa istituzionalizzazione inizi una dialettica interna all'istituzione stessa. Egli afferma: «Sulla base del perdurante dominio di una classe sull'altra, questa ha sviluppato istituzioni politiche che assumono l'idea della loro propria dissoluzione»⁷⁶. In tal modo si ha, possiamo dire, un salto di qualità nel processo storico: l'opposi-

⁷⁶ Ivi, p. 101 (trad. it. p. 109).

zione semplice potere-ragione, che si era presentata come opposizione di Stato e società civile, si fa opposizione dialettica, nel senso che i due termini dell'opposizione si trovano congiunti nella medesima istituzione, lo Stato stesso, il quale cambia natura e da Stato assoluto, identico al potere, si fa Stato di diritto, contraddizione vivente che tende immanentemente alla risoluzione dell'opposizione. Si manifesta così l'aspetto centrale della prima metà di *Strukturwandel*, l'intento di mostrare la genesi della dialettica, nell'interpretazione peculiare della scuola di Francoforte. È il compimento di ciò che più sopra ho chiamato la nascita della ragione. Habermas cioè ha voluto mostrare storicamente la genesi di quella che la scuola di Francoforte considera la funzione peculiare della ragione: essere presente nella realtà come suo elemento dialettico negativo immanente, come suo «concetto». Habermas non sviluppa questa dialettica nelle ultime pagine della prima parte di *Strukturwandel* che stiamo esaminando. Egli si limita a fissare i termini della contraddizione. Uno dei quali, come sappiamo, è la pubblicità istituzionalizzata, della quale Habermas dice che è il fondamento e il principio organizzatore dello Stato di diritto, dal momento che l'essenza delle costituzioni moderne, a sua opinione, consiste proprio nell'affermare normativamente la pubblicità e le sue funzioni, e dal momento che tutta quanta l'attività dello Stato di diritto è subordinata al principio della pubblicità⁷⁷. L'altro termine della contraddizione è evidentemente il potere. Ma in quale forma specifica e con quali modalità? Questo potere,

⁷⁷ «Dove l'ordinamento dello Stato di diritto [...] viene esplicitamente sanzionato in una costituzione, le funzioni della pubblicità vi si trovano chiaramente articolate. Un gruppo di diritti fondamentali si riferisce alla sfera del pubblico ragionante (libertà di opinione e di parola, libertà di stampa, libertà di riunione e di associazione, etc.) e alla funzione politica dei privati in questa pubblicità (diritto di petizione, eguale diritto di voto, etc.). Un altro gruppo di diritti fondamentali si riferisce allo stato di libertà del singolo fondato nella sfera intima della piccola famiglia patriarcale (libertà personale, inviolabilità del domicilio, ecc.). Il terzo gruppo dei diritti fondamentali si riferisce ai rapporti dei privati nella sfera della società civile (uguaglianza di fronte alla legge, tutela della proprietà privata, ecc.). I diritti fondamentali garantiscono: le 'sfere' della pubblicità e del privato (con la sfera intima come loro nucleo); le 'istituzioni' e gli 'strumenti' del pubblico da un lato (stampa partiti), la base dell'autonomia privata dall'altro (famiglia e proprietà); infine le 'funzioni' dei privati, quelle politiche in quanto cittadini e quelle economiche in quanto proprietari di merci (e in quanto 'uomini' quelle della comunicazione individuale, per es. attraverso il segreto epistolare). La definizione costituzionale della

che è specificamente borghese, Habermas non riesce ad analizzarlo in quanto tale. Egli ci ha detto che la contraddizione sta nel fatto che la pubblicità si istituzionalizza come potere; poco più avanti egli sottolinea che l'articolo delle costituzioni che afferma che tutto il potere viene dal popolo è la sola spia di un ordinamento di potere imposto con la forza⁷⁸. Da queste che sono le due uniche osservazioni habermasiane sul potere nello Stato di diritto, possiamo arguire che Habermas concepisce il potere della borghesia come un «potere» che si crea nell'atto stesso dell'affermazione politica della borghesia e che consiste nel possesso stesso dell'attività legislatrice dello Stato. Che questo potere, che la borghesia si è conquistata nello Stato di diritto, si fondi su un determinato potere sociale, mascherato nella forma del libero contratto (il potere del capitale, il potere di organizzare il lavoro e di subordinarlo), è cosa che Habermas non prende in considerazione, né del resto potrebbe, perché il suo concetto di potere non lo consente, dal momento che il potere per Habermas è solo «politico» e può presentarsi o nella forma feudale nella quale la società stessa è politica e non c'è distinzione tra società e Stato, tra privato e pubblico, o nella forma moderna della separazione e contrapposizione tra Stato e società. In conclusione, Habermas concepisce il potere moderno legato all'ascesa della borghesia e dunque come il potere politico di un gruppo sociale determinato, ma ribadisce anche che in quel felice momento liberale l'interesse di classe della borghesia tese a coincidere con l'interesse generale e in virtù di quella coincidenza poté instaurarsi e funzionare la pubblicità politica⁷⁹.

Bibliografia

GAJANO 1972: A. GAJANO, *Le ambiguità della dialettica: la teoria critica della società di Jürgen Habermas. I. Il concetto di partecipazione politica*, «Quaderni della Rivista trimestrale», 33/34, 1972, pp. 154-77

HABERMAS 1961: J. HABERMAS, *Student und Politik. Eine soziologische Untersuchung zum politischen Bewusstsein Frankfurter Studenten*, zus. mit L. von Friedburg, C. Oehler und F. Weltz, Neuwied 1961

sfera della pubblicità e delle sue funzioni ebbe come conseguenza che la pubblicità fu eretta a principio organizzatore degli organi dello Stato» (ivi, pp. 95-6; trad. it. pp. 103-5).

⁷⁸ Cfr. ivi, p. 97 (trad. it. p. 105).

⁷⁹ Cfr. ivi, pp. 100-1 (trad. it. pp. 108-110).

HABERMAS 1962: J. HABERMAS, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied 1962 (trad. it. *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Bari 1971)

HABERMAS 1963: J. HABERMAS, *Theorie und Praxis*, Neuwied-Berlin 1963 (trad. it. *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Bari 1969)

HABERMAS 1968: J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main 1968 (trad. it. *Conoscenza e interesse*, Bari 1970)

HAHN 1970: E. HAHN, *Die theoretischen Grundlagen der Soziologie von J. Habermas*, in *Die Frankfurter Schule im Lichte des Marxismus: zur Kritik der Philosophie und Soziologie von Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas Materialien einer Wissenschaftlichen Tagung aus Anlass*, hrsg. von J.H. Von Heisler, R. Steigerwald und J. Schleifstein, Frankfurt am Main 1970, pp. 70-89

POZZOLI 1968: C. POZZOLI, *Germania: verso una società autoritaria*, Bari 1968

SCHMIDT & RUSCONI 1972: A. SCHMIDT, G. E. RUSCONI, *La scuola di Francoforte*, Bari 1972

SCHMITT 1957: C. SCHMITT, *Verfassungslehre*, Berlin 1957 (1928¹)

THERBON 1971: G. THERBON, J. Habermas. *A New Eclectism*, «new left review», 67, 1971, pp. 69-83.

Parte quarta

PER I NOSTRI TEMPI
E OLTRE

Crisi e trasformazioni del capitalismo: discussioni recenti

Condizioni terribili sono vissute da intere popolazioni: miseria, guerre, terrorismo. Può una ricerca teorica fornire un contributo a migliorare la situazione? Mi propongo di fare una ricognizione dei motivi di critica presenti in scritti diversi, dal 2007-08, inizio dell'ultima crisi, alla tradizione marxista che a partire da Marx ha rappresentato la forma più valida di pensiero critico in ambito storico, sociale e politico¹.

Parlando di «sconfitta politica, sociale, morale», in un libro dedicato ai nipoti che dovrebbero «avere il tempo e le energie per porre rimedio al disastro che sta affondando il nostro paese, insieme con altri paesi di quella che doveva essere l'Unione europea», L. Gallino lamenta la scomparsa di «due idee e relative pratiche: l'idea di uguaglianza e quella di pensiero critico»². Della prima, che «si è affermata con la Rivoluzione francese», la marcia «ha avuto esiti straordinari [...]». Due periodi furono specialmente favorevoli a tale marcia: gli anni Trenta sotto la presidenza Roosevelt, negli Stati Uniti, che videro fra l'altro un grande rafforzamento dei sindacati e una severa regolazione della finanza, e i primi trent'anni dopo la Seconda guerra mondiale, in quasi tutti gli Stati europei³. Ma sul finire degli anni Settanta la «classe dei personaggi super-potenti e super-ricchi che controllano la finanza, la politica, i media, che dopo i moti di piazza anti Wall Street di anni recenti si usa stimare nell'1% [...] iniziò», scrive

¹ Nella raccolta di saggi di studiosi marxisti di cui sono curatori, BELLOFIORE e FINESCHI sottolineano l'impegno di questi studiosi per «l'approfondimento critico e filologico, ma anche e soprattutto l'apertura e la problematizzazione della ricerca»; il loro essere in grado «di andare alla radice delle questioni più controverse della teoria marxiana: proponendo nuove prospettive, nuove interpretazioni, talora nuove ricostruzioni» (BELLOFIORE & FINESCHI 2009, p. 9).

² GALLINO 2015, p. 3.

³ Ivi, pp. 3-4.

un feroce quanto sistematico attacco a qualsiasi cosa avesse attinenza con l'uguaglianza [...]. I governi Reagan e Thatcher provvidero a smantellare i sindacati; in Francia un presidente socialista, François Mitterrand, si impegnò a fondo per liberalizzare senza limiti i movimenti di capitale e le attività speculative delle banche – una delle radici della crisi attuale. In Germania il cancelliere Gerhard Schröder tradì lo spirito e la prassi della socialdemocrazia, assestando [...] un duro colpo ai salari, ai sussidi di disoccupazione, alle condizioni di lavoro nelle fabbriche, nonché a sanità e pensioni. In Italia ci pensarono le leggi Treu del 1997, Maroni-Sacconi del 2003, Fornero del 2012, Renzi del 2014-15 ad accrescere il precariato e ad avviare nuovamente i lavoratori dipendenti verso condizioni prossime alla servitù. Nello stesso periodo vennero effettuati tagli micidiali all'istruzione, all'università, alle pensioni, alla sanità⁴.

Gallino argomenta:

Causa fondamentale della sconfitta dell'uguaglianza è stata, dagli anni Ottanta in poi, la doppia crisi, del capitalismo e del sistema ecologico, quest'ultima strettamente collegata con la prima. La stessa crisi del capitalismo ha molte facce [...]. A queste diverse facce della sua crisi il capitalismo ha reagito accrescendo lo sfruttamento irresponsabile dei sistemi che sostengono la vita – concetto che l'espressione "sistema ecologico" vuol riassumere – nonché ostacolando in tutti i modi gli interventi che sarebbe necessario adottare prima che sia troppo tardi. Il tutto con il ferreo sostegno di una ideologia, il neoliberalesimo⁵.

Movendo dalla domanda «il neoliberismo è in ritirata o la sua egemonia resta intatta?», R. Esposito si è chiesto: «Il peso che ha assunto l'economia finanziaria è il frutto di un ritiro delle politiche governative o delle loro scelte?». Egli cita P. Dardot e C. Lavié che sostengono che la crisi in corso ha portato a un brutale rafforzamento delle politiche neoliberiste attraverso forme di austerità incapaci di invertire la logica speculativa dei mercati finanziari.

La falsa apparenza di un'inversione di tendenza è nata da un'interpretazione inadeguata del liberismo [...]. Non solo quello che chiamiamo neoliberismo

⁴ Ivi, p. 4.

⁵ Ivi, pp. 4-5.

– sia nella versione austriaca alla Hayek sia in quella anglosassone alla Friedman – non ha mai immaginato di fare a meno dello Stato, ma ha prodotto esso stesso una pratica di governo. Come ha spiegato per primo Foucault [...], quella neoliberale è una razionalità [...] volta alla direzione delle condotte degli uomini attraverso precise norme comportamentali. Anche secondo G. Krippner non sono i mercati ad aver conquistato dall'interno gli Stati, ma gli Stati ad aver introdotto il modello concorrenziale dell'impresa in tutte le dinamiche sociali. Da un lato il soggetto individuale è portato a vedere in se stesso un capitale umano; dall'altro gli Stati competono tra loro nell'attrarre gli investimenti delle multinazionali abbassando i livelli dei salari e della previdenza sociale⁶.

Esposito avverte: «C'è un limite oltre il quale la forbice tra coloro che diventano sempre più ricchi e coloro che diventano sempre più poveri si divarica al punto di rompere la macchina del consenso sociale. In questo caso quella che ancora definiamo crisi monetaria assume i caratteri di una vera e propria crisi sistemica». Egli nota tuttavia che le grandi crisi stimolano grandi idee: «Come dopo il crack del 1929 è stato inventato il New Deal e il Welfare, così dal buco nero che si è aperto cinque anni orsono vanno nascendo nuove concezioni». Infine, precisando che l'austerità tende a corrodere spazi pubblici e istituzioni democratiche, afferma: «Fare politica non vuol dire solo amministrare nella maniera più remunerativa ciò che esiste, ma anche volgere lo sguardo alle possibilità contenute nel nostro futuro»⁷.

M. Franzini e M. Pianta constatano che negli «ultimi trent'anni nelle nostre società [...], la classe media si è ridotta, i poveri sono scivolati ancora più nella povertà [...]. La disuguaglianza rimane estremamente alta anche a livello globale, nonostante la rapida crescita dei principali paesi in via di sviluppo, come la Cina e l'India, dove le disuguaglianze interne stanno esplodendo». Ma, pur essendo «la disuguaglianza uno dei principali problemi economici e sociali del capitalismo contemporaneo, oggetto di una crescente attenzione [...] non disponiamo ancora di una spiegazione convincente e completa [...]». Anche per questo la disuguaglianza è ancora lontana dal diventare un motore di mobili-

⁶ ESPOSITO 2014, DARDOT & LAVAI 2013, KRIPNER 2012.

⁷ ESPOSITO 2014. A proposito delle nuove concezioni menziona economisti come P. Krugman, J. Stiglitz, J.-P. Fitoussi, T. Boeri, J.W. Galbraith, F. Rampini, il filosofo M. Sandel.

tazione sociale, una priorità per le forze politiche e un tema chiave per l'azione dei governi»⁸. Essi scrivono:

Oggi la finanza è una forza dominante nella maggior parte delle economie, ridefinisce il processo di accumulazione di capitale e la dinamica della distribuzione di reddito e ricchezza. Le imprese sono impegnate in produzioni internazionali, subiscono un'intensa concorrenza e sono esposte a maggiore incertezza. Il mercato del lavoro è sempre più frammentato e i lavoratori sono divisi in base al genere, tra "colletti bianchi" e "colletti blu", tra lavoratori della conoscenza e lavoratori manuali, tra contratti a tempo indeterminato e precari, tra lavoratori locali e migranti, per non parlare delle varie forme di disoccupazione⁹.

Franzini e Pianta intendono «fornire una spiegazione dell'elevata disuguaglianza – con attenzione soprattutto alla dimensione economica – che sia sufficientemente 'semplice' da identificarne i principali meccanismi e che sia capace allo stesso tempo di dar conto della sua complessità». La loro tesi è che «quattro forze siano alla radice dell'attuale disuguaglianza economica»¹⁰:

1. *«Il potere del capitale sul lavoro.* Per i paesi avanzati tutti i dati disponibili indicano l'inizio degli anni Ottanta come un punto di svolta nella dinamica delle disuguaglianze [...]. La liberalizzazione e la deregolamentazione sono diventate priorità in tutti i campi dell'economia e della società [...]. Gli anni Settanta sono stati un decennio di grave crisi dell'ordine mondiale del dopoguerra, caratterizzato dalla produzione di massa nelle industrie 'fordiste', da conflitti con sindacati e movimenti sociali che contestavano il potere del capitale a tutti i livelli. Nei paesi avanzati la risposta del capitale è stata uno spostamento verso la finanza». Essi menzionano le azioni che hanno fatto sì che «nei paesi avanzati la globalizzazione e la rapida diffusione delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione hanno trasformato i sistemi di produzione e i flussi d'investimento riducendo la produzione interna, distruggendo posti di lavoro, minando il potere dei sindacati, abbassando i salari», e ricordano che dagli anni Ottanta si è dato «uno spostamento di almeno dieci punti

⁸ FRANZINI & PIANTA 2016, p. 3.

⁹ Ivi, p. 5.

¹⁰ Ivi, p. 6. Essi parlano anche di «quattro motori della disuguaglianza».

percentuali di Prodotto interno lordo (Pil) dalla quota dei salari a quella del capitale»¹¹.

2. «*Il “capitalismo oligarchico”* [...] La nuova “aristocrazia del denaro” concentra la ricchezza in proporzioni che erano state a lungo dimenticate. [...] I “super ricchi” hanno sempre più le caratteristiche di oligarchi, la cui ricchezza proviene dal potere e dal privilegio». I due autori soggiungono che «una ricchezza così concentrata si trasmette nel tempo all'interno delle famiglie [...] la mobilità sociale svanisce, il legame tra “meriti” e compensi ottenuti si allenta [...]. Alcuni aspetti di questo modello, come l'importanza delle relazioni sociali rispetto al merito per trovare lavoro o per ottenere stipendi più alti, si stanno diffondendo in tutto il sistema, con una pericolosa ricerca del privilegio piuttosto della competenza [...] Ancor più preoccupante è la prospettiva che gli oligarchi possano sempre più influenzare i processi politici, [...] determinando un drammatico indebolimento dei sistemi democratici»¹².
3. «*L'individualizzazione* [...] Le disuguaglianze sono aumentate anche all'interno del “99%”. Qui il meccanismo fondamentale [...] ha messo i lavoratori in concorrenza l'uno con l'altro [...] ha spinto i liberi professionisti e i lavoratori indipendenti in mercati sempre più concorrenziali [...] i lavoratori hanno in genere lavori più precari, con un'ampia varietà di forme contrattuali [...] mentre le giovani generazioni hanno traiettorie professionali sempre più incerte e diversificate. Oltre agli occupati, anche i pensionati dipendono per i loro redditi da sistemi pensionistici differenziati, spesso legati all'andamento dei mercati finanziari». Gli autori notano che la «maggior parte della disuguaglianza salariale non viene spiegata dalle capacità e dal livello di istruzione, ma piuttosto dall'origine familiare o dalle reti di relazioni in cui si è inseriti. L'indebolimento dei sindacati e della contrattazione collettiva ha eliminato il meccanismo più importante che faceva convergere tra loro i redditi da lavoro e sosteneva le dinamiche salariali; sono state aperte le porte alla contrattazione al livello di singola impresa e a contratti individuali che hanno aumentato le disparità tra i lavoratori dipendenti», osservando

¹¹ Ivi, pp. 6-7.

¹² Ivi, pp. 8-9.

infine: «L'enfasi neoliberale sull'individuo [...] ha influenzato il comportamento sociale anche tra i lavoratori»¹³.

4. «*L'arretramento della politica*. Fino agli anni Settanta nei paesi avanzati lo Stato [...] ha svolto un ruolo fondamentale nella riduzione delle disuguaglianze. La distribuzione del reddito era governata da politiche complessive che riguardavano i redditi, la tassazione, il controllo degli affitti, la regolamentazione della finanza e dei flussi di capitale. Le disparità che emergevano dai meccanismi di mercato erano contenute da un sistema di tassazione fortemente progressivo, da imposte specifiche sui beni di lusso, da elevate imposte di successione [...], da un'ampia fornitura dei servizi pubblici fuori dal mercato, dal sostegno del reddito dei meno fortunati». Ma dagli «anni Ottanta in poi quasi tutte queste politiche sono state cancellate [...] o sostanzialmente indebolite»¹⁴.

Il cap. V, l'ultimo, tratta di nuove politiche che, a livello nazionale, europeo e mondiale, riducano le disparità e portino le economie avanzate fuori dalla stagnazione che ha seguito la lunga crisi iniziata nel 2008¹⁵.

Tornando a Gallino, con il «pensiero critico» di cui lamentava la perdita intendeva la

corrente di pensiero che oltre al soggiacente ordine sociale mette in discussione le rappresentazioni della società diffuse dal sistema politico, dai principali attori economici, dalla cultura dominante nelle sue varie espressioni, dai media all'accademia. La tesi da cui tale corrente è (o era) animata è che le rappresentazioni della società predominanti in un paese distorcono la realtà al fine di legittimare l'ordine esistente a favore delle élite o classi che formano tra l'1% e il 10% della popolazione. È una tesi che ha una lunga storia. È stata formulata tra i primi da Machiavelli; ha toccato un vertice di spessore e complessità con Marx e poi con la teoria critica della società, elaborata dalla Scuola di Francoforte tra gli anni Venti e Cinquanta; si è prolungata in Italia con Gramsci e in Francia con Bourdieu e Foucault.

¹³ Ivi, pp. 9-11.

¹⁴ Ivi, pp. 11-12.

¹⁵ Ivi, p. 28.

1. *La crisi del sistema ecologico*

Gallino asserisce che la «suddetta tesi trova una clamorosa conferma nella società contemporanea [...]». Le critiche alle dilettantesche riforme costituzionali volute dal governo Renzi, dalle province al Senato, che di fatto renderebbero superfluo il voto dei cittadini perché provocherebbero un accrescimento incontrollabile del partito vincitore e del governo da esso costituito, sono liquidate come resistenze di anziani soloni rimasti fuori del tempo¹⁶. La crisi irreversibile del sistema ecologico, di fronte a cui il capitalismo si trova, preoccupa Gallino fino a considerare rischioso il tentativo di tornare a una forte crescita¹⁷. La preoccupazione ecologica porta Gallino a criticare le analisi marxiste della crisi esplosa nel 2008, alle quali pur riconosce «una profondità sconosciuta alle numerose disamine della crisi dovute a economisti *mainstream*»: egli le critica perché nel marxismo «è radicata pur sempre l'idea che l'emancipazione del proletariato, la costruzione di una società non fondata come l'attuale sullo sfruttamento del lavoro di molti da parte di pochi, richiedano una crescita ininterrotta delle cosiddette “forze produttive”»¹⁸.

L. Mercalli afferma:

L'Overshoot Day definisce la data in cui il nostro conto corrente con l'ambiente è andato in rosso. Nel 2012 ciò è successo il 22 agosto, il che vuol dire che tutto quello che abbiamo consumato dopo quella data lo abbiamo “rubato” alla natura [...] con conseguenze talora irreversibili, come il riscaldamento globale o l'estinzione di specie viventi [...]. Oggi siamo 7 miliardi, consumiamo e inquiniamo come non mai e preleviamo l'equivalente di una Terra e mezza. La biosfera è un sistema resiliente, ciò vuol dire che per brevi periodi può sopportare uno stress senza crollare, a patto che si rientri nei limiti fisici imposti dalle leggi universali che governano i cicli biogeochimici, il clima, la riproduzione della fauna ittica, la rigenerazione delle foreste [...]. La sfida è enorme [...]: da un cieco inseguimento della crescita fine a se stessa a un'economia basata su uno stato stazionario, energie rinnovabili e rifiuti riciclabili. È un obiettivo per nulla facile da perseguire, né esistono ricette preconfezionate, tuttavia ciò che la comunità scientifica invoca invano da anni è una disponibilità all'ascolto del mondo economico e politico¹⁹.

¹⁶ GALLINO 2015, pp. 5, 6.

¹⁷ Ivi, p. 13.

¹⁸ Ivi, p. 17. Su GALLINO vedi l'appassionato BEVERE 2015.

¹⁹ MERCALLI 2015, pp. 5-7.

Scrivi N. Klein: «tutti noi conduciamo uno stile di vita improntato a un pesante consumismo»; pur trovandoci di fronte a «una crisi che minaccia la sopravvivenza della nostra specie, tutta la nostra cultura continua a fare quanto ha provocato la crisi, però con uno sforzo in più: [...] l'economia globale alza la posta passando dalle fonti convenzionali di combustibili fossili a versioni ancora più sporche e pericolose degli stessi»²⁰.

Klein ritiene che non si siano intraprese «le azioni necessarie a ridurre le emissioni perché esse sono sostanzialmente in conflitto con il capitalismo deregolamentato [...]. Siamo bloccati perché le azioni che garantirebbero ottime chance di evitare la catastrofe [...] rappresentano una minaccia estrema per quell'élite che tiene le redini della nostra economia, del nostro sistema politico e di molti dei nostri media»²¹. Klein elenca gli «svariati modi in cui il cambiamento di clima potrebbe diventare una forza catalizzatrice», per concludere di aver iniziato «a cogliere segni – nuove coalizioni e argomenti innovativi – di come, se tali connessioni venissero maggiormente comprese, l'urgenza della crisi climatica potrebbe formare la base di un potente movimento di massa»²².

T. Piketty, in una recensione a *Disuguaglianza. Che cosa si può fare?* di A. Atkinson, riconosce a quest'ultimo un posto speciale fra gli economisti dell'ultimo mezzo secolo perché

a dispetto delle tendenze dominanti, è riuscito a collocare il tema della disuguaglianza al centro del suo lavoro, dimostrando che l'economia è soprattutto una scienza sociale e morale [...]. Qui c'è qualcosa che ricorda il riformismo sociale progressista del britannico William Beveridge [...]. Atkinson [...] presenta un elenco di proposte concrete, innovative e convincenti per dimostrare che le alternative esistono ancora, che la battaglia per il progresso sociale e l'uguaglianza deve rivendicare la propria legittimità²³.

²⁰ KLEIN 2015, p. 10.

²¹ Ivi, p. 11.

²² Ivi, pp. 17-8. Citando uno studio dell'Ocse BARANES 2016 ricorda che le disuguaglianze hanno causato una perdita di oltre 8 punti di Pil in vent'anni: infatti se famiglie e lavoratori sono sempre più poveri calano i consumi e quindi la domanda aggregata. In FRANCESCHINI 2016 l'enormità delle disuguaglianze «è il dato impressionante del rapporto pubblicato ieri dalla Oxfam»; tuttavia GIUGLIANO 2016 avanza dubbi sulla possibilità di misurare con certezza le disuguaglianze.

²³ Cfr. PIKETTY 2015a, ATKINSON 2015.

2. Imperialismo e globalizzazione

Istruttivi sono studi e riflessioni sulle responsabilità dell'imperialismo; in proposito giova citare ancora T. Piketty, lo scritto *Oltre alla sicurezza per battere l'odio serve una vera lotta alle disuguaglianze*:

La risposta al terrorismo dev'essere in parte la garanzia della sicurezza. Colpire Daesh, arrestare i suoi adepti. Ma dobbiamo anche interrogarci sulle condizioni politiche di queste violenze, sulle umiliazioni e ingiustizie che in Medio Oriente hanno determinato l'importante sostegno di cui beneficia quel movimento, e in Europa suscitano oggi vocazioni sanguinarie. Daesh, lo "Stato Islamico d'Irak e del Levante", nasce dalla decomposizione del regime iracheno, e più in generale dal tracollo del sistema di confini stabiliti nella regione nel 1920. Dopo l'annessione del Kuwait da parte dell'Irak, nel 1990-91, le potenze coalizzate inviarono le loro truppe per restituire il petrolio agli emiri e alle compagnie occidentali [...]: alcune centinaia di morti nella coalizione nata per 'liberare' il Kuwait, contro varie decine di migliaia di vittime dal lato iracheno. Questa logica è arrivata al parossismo durante la seconda guerra in Irak, tra il 2003 e il 2011. Circa 500.000 morti iracheni contro un po' più di 4.000 soldati americani uccisi. E tutto questo per vendicare i 3000 morti dell'11 settembre, che pure con l'Irak non avevano nulla a che fare. Questa realtà, amplificata dall'estrema asimmetria delle perdite in vite umane e dall'assenza di sbocchi politici nel conflitto israelo-palestinese, serve oggi a giustificare tutte le efferatezze perpetrate dai jihadisti.

Piketty constata che nell'area che va dall'Egitto all'Iran «il 60-70% del Pil regionale si concentra nelle monarchie petrolifere, con appena il 10% della popolazione, e che una parte sproporzionata è accaparrata da una minoranza, mentre ampie fasce della popolazione sono tenute in uno stato di semi-schiavitù. Ma proprio questi regimi godono del sostegno delle potenze occidentali». Non c'è dunque da sorprendersi se le nostre lezioni di democrazia sociale non hanno molta presa sui giovani mediorientali.

Nel 2012, in Egitto, Mohamed Morsi era stato eletto presidente in seguito a regolari elezioni [...]. Ma già nel 2013 fu destituito a opera dei militari. I quali non tardarono a giustiziare migliaia di Fratelli Musulmani, che pure avevano compensato in parte le carenze dello Stato egiziano con la loro azione sociale. Pochi mesi dopo, la Francia cancellò tutto con un colpo di spugna

per poter vendere le sue fregate e accaparrarsi una parte delle scarse risorse del Paese²⁴.

L'imperialismo ha esercitato un'influenza sull'interpretazione della religione come senso della vita e motivo delle azioni compiute da islamisti radicali in Europa, Africa e Oriente, ma si è portati a pensare che l'imperialismo sia pure un indiretto presupposto dell'influenza non limitata al mondo cattolico che il papa cerca di esercitare ispirando la sua azione a Francesco d'Assisi, nel quale vede «l'uomo della povertà, l'uomo della pace, l'uomo che ama e custodisce il creato»²⁵.

«Più ancora che nella familiare esperienza della crescita della disuguaglianza, è nell'idea dell'espulsione che si riflettono le patologie dell'attuale capitalismo globale», scrive S. Sassen²⁶. Nell'intervista concessa a G. Battiston afferma: «Siamo di fronte a una serie – imponente e diversificata – di espulsioni, una serie che segnala una più profonda trasformazione sistemica, che viene documentata [...] in studi specialistici diversi, ma che non viene narrata come una dinamica onni-comprendensiva che ci sta conducendo in una nuova fase del capitalismo globale, e della distruzione globale». La risposta deve essere adeguata:

Uso il termine 'espulsioni' per descrivere una varietà di processi che producono esiti estremi da un lato, e che dall'altro potrebbero essere familiari e ordinari. [...] potrei citare il crescente numero degli indigenti; degli sfollati nei paesi poveri ammassati nei campi profughi [...]; dei discriminati e perseguitati nei paesi ricchi depositati nelle prigioni; dei lavoratori i cui corpi sono distrutti dal lavoro e resi superflui a un'età troppo giovane; della popolazione attiva considerata in eccesso che vive nei ghetti e negli slum. Potrei aggiungere le parti della biosfera espulse dal loro spazio vitale a causa delle tecniche estrattive o dell'accaparramento di terre. E insisto sul fatto che il mite linguaggio del "cambiamento climatico" in questo ambito non riesce ad afferrare il fatto che, al livello empirico, esistono vaste distese di terra 'morta' e di acqua 'morta'²⁷.

²⁴ PIKETTY 2015⁸, p. 17.

²⁵ Queste parole sono state pronunciate dal papa nel corso dell'udienza ai rappresentanti dei media del 16 marzo 2013. Sull'islamismo radicale vedi GUOLO 2015 e CORRADINI 2015.

²⁶ SASSEN 2015, p. 7.

²⁷ BATTISTON 2015.

Lo Stato-nazione, chiede Battiston, non è vittima dei processi di globalizzazione economica: anche i governi, specialmente i rami esecutivi, sarebbero parte delle formazioni predatorie? «È così. Ed è particolarmente sbagliato quando ci si riferisce al ramo esecutivo dei governi [...] sono loro a istituire le politiche, ad articolare i trattati commerciali e di investimento che sostengono le *corporation*. E allo stesso tempo le banche centrali sostengono il sistema finanziario, non i poveri o i piccoli imprenditori»²⁸.

Da quando la decadenza dell'economia politica?

Nel mio libro ho incluso uno schema che mostra come negli anni Ottanta i nostri governi fortemente sviluppati abbiano cominciato a diventare più poveri, mentre nel mondo meno sviluppato, invece di investire nella produzione manifatturiera gli investimenti sono stati dirottati all'estrazione mineraria, al petrolio e ad altri settori primari. Ciò è accaduto per esempio nell'Africa subsahariana, che si era sviluppata negli anni Sessanta e Settanta con il successo dei processi di indipendenza. Questo processo ha prodotto ricchezza per le aziende e per le élite governative corrotte, ma povertà per la popolazione²⁹.

3. *Borghesia e proletariato*

In una raccolta di saggi dedicati a «lo sviluppo e l'impatto postumo del pensiero di Karl Marx (e dell'inseparabile Friedrich Engels)», scritti e riscritti dal 1956 al 2009, E. Hobsbawm sostiene che Marx è un «pensatore per il XXI secolo»³⁰. L'affermazione, che è nel primo saggio, *Marx oggi*, si fonda sulla convinzione che «il mondo capitalistico globalizzato emerso negli anni Novanta per certi aspetti cruciali ricorda incredibilmente il mondo anticipato da Marx nel *Manifesto del partito comunista*»³¹, cosa che Hobsbawm aveva già asserito nel 1998, in un saggio scritto in occasione del centocinquantenario dell'anniversario della pubblicazione del *Manifesto*.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ HOBBSAWM 2013, p. 7, p. 13, p. 8.

³¹ Ivi, p. 13. HOBBSAWM afferma che il *Manifesto* fu quasi certamente scritto da Marx, pur riflettendo vedute comuni a lui e a Engels. Sul *Manifesto*, cfr. in generale ivi, pp. 108-116.

Due sono i punti di forza di esso, afferma Hobsbawm: la «prima è l'intuizione, proprio al principio della marcia trionfale del capitalismo, che questo modo di produzione non fosse permanente, stabile, "la fine della storia", ma una fase temporanea nella storia dell'umanità e, come le precedenti, destinata a essere soppiantata da un altro tipo di società (a meno che [...] non sprofondi "nella comune rovina delle classi in lotta")»; la seconda è «il riconoscimento delle necessarie tendenze storiche di 'lungo periodo' dello sviluppo capitalistico. Il potenziale rivoluzionario dell'economia capitalistica era già evidente [...]. Fin dalla Rivoluzione francese, alcune tendenze [...] stavano chiaramente producendo effetti imponenti», quali il sorgere di stati caratterizzati da un interesse nazionale di classe³².

A Hobsbawm preme segnalare il fallimento di una delle previsioni del *Manifesto*: «È ormai evidente che la borghesia non ha prodotto "anzitutto i suoi becchini nel proletariato". "Il suo tramonto e la vittoria del proletariato" non si sono dimostrati "del pari inevitabili"»³³. Egli discute previsioni del *Manifesto* che si sono avverate solo fino a un certo punto, senza che ciò costituisca un serio limite, come la convinzione di Marx ed Engels che «la maggior parte della popolazione lavoratrice sarebbe stata composta da manodopera "industriale"» (Hobsbawm aggiunge: «Indiscutibilmente ciò non è più vero nella moderna produzione hi-tech a capitale intensivo, uno sviluppo che non fu preso in considerazione nel *Manifesto*, sebbene in realtà nei suoi studi economici più maturi Marx stesso avesse immaginato il possibile sviluppo di un'economia sempre meno legata al lavoro, almeno in un'epoca post-capitalista»)»³⁴.

Hobsbawm spiega quel limite del *Manifesto* col sovrapporsi in esso di due analisi eterogenee:

La visione del *Manifesto* [...] non conduceva necessariamente alla conclusione che il proletariato avrebbe rovesciato il capitalismo e, così facendo, aperto la strada allo sviluppo del comunismo, perché visione e conclusione non de-

³² Ivi, pp. 117-8.

³³ Ivi, p. 119. HOBSBAWM riporta fra virgolette parole della prima parte del *Manifesto*, MARX & ENGELS 2009, pp. 87, 86.

³⁴ HOBSBAWM 2013, p. 120. A proposito di tali studi più maturi, nella traduzione di B. Lotti del saggio di HOBSBAWM sul *Manifesto* (MARX & ENGELS 2009, p. 26) si indicano i *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica (Grundrisse)*; cfr. BACKHAUS 1976, vol. I, pp. 704-28.

rivavano dalla stessa analisi. Il fine del comunismo, adottato da Marx prima di diventare 'marxista', non derivava dall'analisi della natura e dello sviluppo del capitalismo, ma da un argomento filosofico, anzi escatologico, sulla natura e il destino umani

e così pure l'idea, «fondamentale per Marx da allora in poi, che il proletariato fosse una classe che non poteva liberarsi senza al contempo liberare la società»³⁵. Per tale comparsa del proletariato B. Lotti cita la *Critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, che Marx pubblicò negli «Annali francotedeschi»: egli pose

la possibilità positiva d'una emancipazione tedesca [...] nella formazione di una classe gravata da catene radicali [...]; di un ceto che coincide con il decomorsi di tutti i ceti; di una sfera sociale che possiede carattere universale per aver subito sofferenze universali e non pretende alcun diritto particolare, perché nessuna ingiustizia particolare, ma la piena ingiustizia è stata perpetrata contro di essa [...] Questa dissoluzione della società, in quanto ceto particolare è il proletariato [...] L'emancipazione del tedesco è l'emancipazione dell'essere umano. Il cervello di questa emancipazione è la filosofia, il suo cuore è il proletariato. La filosofia non può realizzarsi senza la soppressione del proletariato, il proletariato non può sopprimersi senza la realizzazione della filosofia³⁶.

Negli anni 1843-44, ricorda Hobsbawm,

Marx sapeva del proletariato poco più del fatto che esso stava creandosi in Germania, soltanto come risultato del nascente sviluppo industriale [...] In Engels trovò un compagno che portava al loro sodalizio il concetto della rivoluzione industriale, una comprensione delle dinamiche dell'economia capitalista quale effettivamente esisteva in Gran Bretagna e i rudimenti di un'analisi economica. Queste cognizioni lo indussero a prevedere una futura rivoluzione sociale, realizzata da una vera e propria classe operaia sulla quale, vivendo e lavorando in Gran Bretagna [...], era assai ben informato. Gli approcci di Marx ed Engels al proletariato e al comunismo erano complementari; così pure la loro concezione della lotta di classe come motore della storia, nel caso di Marx derivata largamente dallo studio del periodo rivoluzionario francese

³⁵ HOBBSBAWM 2013, pp. 122-3.

³⁶ FIRPO 1975, pp. 410-2.

[...]. Engels fornì a Marx gli elementi di un modello che dimostrava la natura fluttuante e auto-destabilizzante del funzionamento dell'economia capitalista, in particolar modo i lineamenti di una teoria delle crisi economiche.

Hobsbawm osserva che negli

anni Quaranta dell'Ottocento la conclusione che la società fosse sull'orlo della rivoluzione non era improbabile. Né lo era la previsione che la classe operaia, per quanto immatura, ne sarebbe stata la guida [...]. Tuttavia la tendenza dello sviluppo capitalistico a generare un proletariato essenzialmente "rivoluzionario" non poteva essere dedotta dall'analisi della natura dello sviluppo capitalistico. Era una possibile conseguenza di questo sviluppo, ma non si poteva provare che fosse l'unica. Ancor meno dimostrabile era che la riuscita di un rovesciamento del capitalismo da parte del proletariato dovesse necessariamente aprire la strada allo sviluppo comunista.

Hobsbawm afferma:

Non è irragionevole concludere che le "contraddizioni" inerenti a [...] un sistema di sfruttamento e di illimitata accumulazione, non possono mai esser superate; che a un certo punto in una serie di trasformazioni e ristrutturazioni, lo sviluppo di questo sistema che essenzialmente destabilizza se stesso porterà a uno stato di cose che non può più essere descritto come capitalismo. [...] Con quale nome chiamare la situazione successiva è questione irrilevante. Tuttavia, come dimostrano gli effetti dell'esplosione economica mondiale sull'ambiente del pianeta, dovrà necessariamente segnare un netto trapasso dall'appropriazione privata a una gestione sociale su scala globale.

Ma «quali forme possa assumere e fino a che punto riesca a incarnare i valori umanistici del comunismo di Marx ed Engels dipenderà dall'azione politica che avrà posto in essere tale cambiamento». Ciò significa che, pur ponendo tra i temi più validi del *Manifesto* il riconoscimento di tendenze storiche necessarie, per Hobsbawm, «nella misura in cui ritiene che il mutamento storico proceda attraverso gli uomini che si fanno artefici della propria storia, non si tratta di un documento determinista»³⁷.

Nel primo saggio della raccolta, *Marx oggi*, Hobsbawm osservava

³⁷ HOBSBAWM 2013, pp. 123-5.

che dall'ottobre del 2008, «dopo che il londinese “Financial Times” pubblicò in prima pagina un articolo dal titolo *Capitalism in Convulsion* (*Capitalismo in subbuglio*), non si poteva più dubitare che Marx fosse rientrato in scena. Ed è improbabile che possa uscirne, dal momento che il capitalismo globale sta attraversando la sua crisi più grave dall'inizio degli anni Trenta»; e aggiungeva: «d'altro canto, il Marx del XXI secolo sarà quasi certamente assai diverso da quello del XX»³⁸.

Del Marx del secolo XX Hobsbawm dà un rapido schizzo a conclusione del quale scrive:

La scomparsa delle economie di Stato centralmente pianificate e la sostanziale scomparsa dalle aspirazioni degli scoraggiati partiti socialdemocratici dell'idea di una società trasformata dalle fondamenta hanno messo a tacere gran parte dei dibattiti del XX secolo sul socialismo. Questi erano abbastanza lontani dal pensiero di Marx, sebbene s'ispirassero largamente a lui e fossero condotti in suo nome. D'altro canto, sotto tre aspetti Marx continuava a esercitare un'influenza enorme: come pensatore economico, come pensatore e analista della storia e come padre fondatore riconosciuto (assieme a Émile Durkheim e Max Weber) del pensiero moderno sulla società. Sulla sua perdurante importanza come filosofo non sono qualificato per esprimere un'opinione, ma penso che sia senz'altro seria. Ciò che di sicuro non ha mai perduto di attualità è la visione marxiana del capitalismo³⁹.

Anche Hobsbawm esprime preoccupazione per la minaccia che il capitalismo rappresenta per l'ambiente:

Dal momento che la spettacolare espansione dell'economia globale ha minato l'ambiente, il bisogno di controllare la crescita economica è diventato sempre più urgente. C'è un conflitto evidente tra l'esigenza di investire, o almeno di controllare, l'impatto della nostra economia sulla biosfera e gli imperativi di un mercato capitalistico [...]. Questo è il tallone d'Achille del capitalismo. E al momento non possiamo sapere quali dardi gli saranno fatali⁴⁰.

A conclusione, nella risposta alla domanda «Come dobbiamo vedere Marx oggi?» Hobsbawm afferma:

³⁸ Ivi, p. 14.

³⁹ Ivi, p. 19.

⁴⁰ Ivi, p. 20.

È ovvio che molto di quello che ha scritto è datato e in parte non è, o non è più, accettabile. E altrettanto evidente che i suoi scritti [...] sono, come ogni pensiero degno di questo nome, un interminabile *work in progress*. Nessuno lo trasformerà più in dogma, e tanto meno in un'ortodossia imposta istituzionalmente; una cosa simile avrebbe scioccato lo stesso Marx. [...] Il suo metodo d'indagine poteva produrre risultati e prospettive politiche differenti. Accadde a Marx stesso, che immaginò una possibile transizione pacifica al potere in Gran Bretagna e Olanda, e la possibile evoluzione della comunità rurale russa in socialismo. Kautsky e anche Bernstein erano eredi di Marx tanto quanto (o, se preferite, poco quanto) Plechanov e Lenin. [...] Eppure numerosi aspetti centrali dell'analisi di Marx rimangono validi e rilevanti. Il primo, ovviamente, è l'analisi dell'irresistibile dinamica globale dello sviluppo economico capitalistico e la sua capacità di distruggere tutto ciò che era venuto prima, comprese quelle parti dell'eredità del passato umano da cui il capitalismo stesso aveva tratto beneficio [...]. Il secondo è l'analisi del meccanismo della crescita capitalistica attraverso il generare "contraddizioni" interne – periodi senza fine di tensioni e risoluzioni temporanee, crescita che conduce a crisi e cambiamento, il tutto foriero di concentrazione economica in una società sempre più globalizzata. Mao sognava una società costantemente rinnovata da una rivoluzione permanente. Il capitalismo ha realizzato questo progetto per mezzo di un cambiamento storico attraverso ciò che Schumpeter (seguendo Marx) chiamava perenne "distruzione creativa" [...]. Marx credeva che questo avrebbe portato alla sostituzione del capitalismo, una previsione che a me suona ancora plausibile, seppur in maniera diversa da quella che lui aveva immaginato⁴¹.

Questa opinione di Hobsbawm si fonda sulla persuasione che la predizione marxiana che quella

sostituzione si sarebbe compiuta mediante l'"esproprio degli espropriatori" da parte di un vasto proletariato che avrebbe condotto al socialismo, non si basasse sulla sua analisi dei meccanismi del capitalismo, ma su assunzioni aprioristiche diverse. Era fondata soprattutto sulla previsione che l'industrializzazione avrebbe prodotto popolazioni largamente impiegate in lavori manuali, come stava accadendo all'epoca in Inghilterra. Questa era una previsione abbastanza corretta a medio termine ma, come sappiamo, non a lungo termine. Né dopo gli anni Quaranta Marx ed Engels si aspettavano che l'in-

⁴¹ Ivi, pp. 20-2.

dustrializzazione avrebbe causato quel pauperismo che avrebbe portato a una radicalizzazione politica da loro auspicato. Come appariva ovvio a entrambi, grandi settori del proletariato non si stavano affatto impoverendo in senso assoluto. [...] D'altro canto, la palese crescita dell'ineguaglianza economica tra parti diverse del mondo e tra classi non produce necessariamente l'"esproprio degli espropriatori" di Marx. Insomma, nella sua analisi si leggevano speranze per il futuro che non derivavano da essa⁴².

Infine, Hobsbawm riassume il senso del suo saggio *Marx oggi* con la frase: «Non possiamo prevedere le soluzioni per i problemi del mondo del XXI secolo, ma per avere una chance di successo esse devono porre le stesse questioni che pose Marx, pur se non vogliano accettare le risposte dei suoi vari discepoli»⁴³. Hobsbawm non intende rifiutare le risposte dei discepoli: lo mostra il bel saggio che dedica a Gramsci nella sua raccolta, dove gli riconosce «la statura di grande pensatore marxista, e, più in generale, di grande figura della cultura italiana del Novecento»⁴⁴.

Bibliografia

ATKINSON 2015: A. ATKINSON, *Disuguaglianza. Che cosa si può fare*, Milano 2015

BACKHAUS 1976: K. MARX, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica (Grundrisse)*, a cura di G. Backhaus, voll. I-II, Torino 1976

BARANES 2016: A. Baranes, *Il mondo in mano all'1% dei super miliardari*, «il manifesto», 19 gennaio 2016, p. 5

BATTISTON 2014: G. BATTISTON, *L'economia dell'espulsione secondo Saskia Sassen*, «Pagina 99», 30 luglio 2014

BATTISTON 2015: G. BATTISTON, *Le nuove logiche del capitalismo predatorio. Intervista a Saskia Sassen*, «MicroMega», 4 Novembre 2015

BELLOFIORE & FINESCHI 2009: *Marx in questione. Il dibattito «aperto» dell'International Symposium on Marxian Theory*, a cura di R. Bellofiore e R. Fineschi, Napoli 2009

⁴² Ivi, pp. 22-3.

⁴³ HOBBSBAWM 2013, p. 23; HOBBSBAWM 2011, p. 15.

⁴⁴ HOBBSBAWM 2013, pp. 315; HOBBSBAWM 2011, p. 314.

BEVERE 2015: A. BEVERE, *La lezione di Gallino e l'alternativa possibile*, «il manifesto», 12 dicembre 2015, p. 15

BONINI 2016: C. BONINI, “Regime di torturatori”. Ecco il libro-denuncia su cui lavorava Regeni, «Repubblica.it», 3 marzo 2016

CANTIMORI 1967: K. MARX, *Il capitale. Libro primo*, a cura di D. Cantimori, intr. di M. Dobb, Roma 1967

CORRADINI 2015: G. CORRADINI, *Il fondamentalismo islamico occidentale*, Roma 2015

DARDOT & LAVAL 2013: P. DARDOT, C. LAVAL, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, Roma 2013 (ed. or. *La nouvelle raison du monde. Essais sur la société néolibérale*, Paris 2009)

ESPOSITO 2014: R. ESPOSITO, *Mercato vs Stato. Moriremo neoliberisti (nonostante la crisi)*, «la Repubblica», 7 gennaio 2014, p. 45

FINESCHI 2001: R. FINESCHI, *Ripartire da Marx. Processo storico ed economia politica nella teoria del “capitale”*, Napoli 2001

FINESCHI 2008: R. FINESCHI, *Un nuovo Marx. Filologia e interpretazione dopo la nuova edizione storico-critica (MEGA²)*, Roma 2008

FINELLI 2010: R. FINELLI, *La “scomposizione” della personalità e la funzione dell’Io come “sintesi” nell’opera di Freud*, in S. FREUD, *L’Io e l’Es*, trad. it. di I. Castiglia, Roma 2010, pp. 15-30

FIRPO 1975: K. MARX, *Scritti politici giovanili*, a cura di L. Firpo, Torino 1975

FISCHBACH FRANCK 2015: M. FISCHBACH FRANCK, *Présentation*, in K. MARX, *Le Capital : relectures*, «Les Études Philosophiques», pp. 475-8

FRANCESCHINI 2016: E. FRANCESCHINI, *I 62 padroni del mondo*, «la Repubblica», 19 gennaio 2016, pp. 32-3

FRANZINI Pianta 2016: M.M. FRANZINI Pianta, *Disuguaglianze. Quante sono, come combatterle*, Roma-Bari 2016

GALLINO 2015: L. GALLINO, *Il denaro, il debito e la doppia crisi spiegati ai nostri nipoti*, Torino 2015

GIUGLIANO 2016: F. GIUGLIANO, *Ma quelle cifre sui patrimoni sono molto discutibili*, «la Repubblica», 19 gennaio 2016, p. 33

GUOLO 2015: R. GUOLO, *L’ultima utopia. Gli jiadisti europei*, Milano 2015

HOBBSAWM 1995: E. HOBBSAWM, *Il secolo breve*, Milano 1995 (ed. or. *Age of Extremes: The Short Twentieth Century 1914-1991*, London 1994)

HOBBSAWM 2013: E. HOBBSAWM, *Come cambiare il mondo. Perché*

riscoprire l'eredità del marxismo, Milano 2013 (ed. or. *How to change the World. Marx and Marxism 1840-2011*, London 2011)

KLEIN 2014: N. Klein, *This changes everything: Capitalism vs the Climate*, London 2014 (trad. it. *Una rivoluzione ci salverà. Perché il capitalismo non è sostenibile*, Milano 2015)

KRIPNER 2012: G. KRIPNER, *Capitalizing on crisis. Political origins of the rise of finance*, Cambridge (Massachusetts) 2012

MARX & ENGELS 2009: K. MARX, F. ENGELS, *Manifesto del partito comunista*, trad. it. di B. Lotti, intr. di E.J. Hobsbawm, Milano 2009

MERCALLI 2015: L. MERCALLI, *Prepariamoci. A vivere in un mondo con meno risorse, meno energia, meno abbondanza... e forse più felicità*, Milano 2015 (2013¹)

PIKETTY 2013: T. PIKETTY, *Le capital au XX^e siècle*, Paris 2013

PIKETTY 2015a: T. PIKETTY, *Brevi lezioni di uguaglianza*, «la Repubblica», 15 dicembre 2015, p. 17

PIKETTY 2015b: T. PIKETTY, *Oltre alla sicurezza per battere l'odio serve una vera lotta alle disuguaglianze*, «la Repubblica», 22 novembre 2015, p. 17

PRETEROSSO 2015: G. PRETEROSSO, *Ciò che resta della democrazia*, Roma-Bari 2015

SANDEL 2013: M.J. SANDEL, *Quel che i soldi non possono comprare. I limiti morali del mercato*, Milano 2013 (ed. or. *What Money Can't Buy. The Moral Limits of Markets*, London 2012)

SASSEN 2015: S. SASSEN, *Espulsioni. Brutalità e complessità nell'economia globale*, Bologna 2015 (ed. or. *Expulsions: Brutality and Complexity in the Global Economy*, Cambridge [Massachusetts] 2014)

STIGLITZ 2012: J.E. STIGLITZ, *The Price of Inequality. How Today's Divided Society Endangers Our Future*, New York 2012.

Cesare Luporini, un esempio per la sinistra oggi

Una sinistra divisa in movimenti e partitini stenta a fare un esame critico della storia che ha portato all'attuale situazione¹, a elaborare una cultura che definisca i fini della sinistra², ad avere dirigenti all'altezza del loro compito, a collegarsi con le sinistre di altri paesi. In un'epoca siffatta può esser d'aiuto studiare l'opera di Cesare Luporini (1909-93), il quale fu dirigente nel Pci (dal 1956 membro del Comitato centrale e dal maggio 1958 senatore della Repubblica per la III legislatura) e grande studioso. Esercitò una costante analisi della realtà; ebbe una cultura multiforme che si sviluppò in vaste ricerche, prevalentemente filosofiche. Sempre pronto a rimettere in discussione i risultati raggiunti, l'intento di definire, attraverso Marx, una politica fondata sulla teoria occupò un posto di rilievo in tali ricerche.

Significativo è un intervento del 1983, anno del centenario della morte di Marx. Mi si consenta la citazione, lunga ma illuminante:

Ho lavorato su Marx e continuo a farlo, secondo criteri che via via mi si sono venuti precisando [...]. Dato che Marx è stato il più grande "rivoluzionario", nel pensiero e nell'indirizzo pratico, di tutta l'età moderna è naturale che, nel rievocare la sua figura, intorno ad essa continuino a mescolarsi intelligenza e passioni, esaltazioni e ripulse [...]. C'è il rischio però, alla fine, che ognuno se ne resti sulle sue posizioni di partenza.

L'esser a una «svolta di epoca» preoccupa Luporini:

Il futuro degli uomini è oscuro, carico di possibilità tragiche e non presenta linee accertate di salvezza, ma solo alcuni punti di riferimento (prima di tutto

¹ La necessità di questo esame critico mi è stata sottolineata da Giuseppe Mazza, detto Pino.

² Sottolineo 'cultura': pur necessarie, assemblee e manifestazioni non sono sufficienti.

la pace) intorno a cui coagulare volontà collettive e fedi razionali per aprirsi la via di un avanzamento materiale e non soltanto materiale. Ora accade che Marx, in tutta la nostra tradizione occidentale (ma con riverbero universale), sia stato il pensatore che più di ogni altro, tenendo i piedi per terra (come gli piaceva dire), ha tentato di saldare l'analisi critica del presente e la prospettiva del futuro (un futuro di liberazione chiamato "comunismo", puntando sulla forza sociale costituita dal "proletariato" industriale). Tuttavia Marx preferiva attardarsi poco sulla progettazione del futuro [...]. Certo è che l'analisi del presente (la "attuale società") e dei suoi dinamismi, prevale enormemente nel gigantesco lavoro di Marx, anche se orientata nel senso del mutamento rivoluzionario, anzi, proprio per questo. Si può dire che nessun grande pensatore della nostra tradizione sia stato così contemporaneo a se stesso, nel tentativo di padroneggiare intellettualmente la propria epoca (e attraverso di essa il passato), e accettando di esserne condizionato ma non passivamente (che poi è l'atteggiamento "critico"). Bene. La nostra contemporaneità è profondamente mutata da quella del tempo di Marx (nelle strutture sociali, nell'assetto del mondo, negli stessi elementi di disordine, di precarietà, di conflitto, di "anarchia", nella minaccia totale che prima non esisteva; ma anche forse nel rapporto di uomini e donne fra di loro e con se stessi: aspirazioni e bisogni). Nello stesso tempo la nostra epoca discende direttamente da quella esaminata da Marx [...]: discutiamo ancora, e accanitamente di capitalismo e socialismo, pur in un orizzonte allargato e pieno di interrogativi, che si riassumono in quello del nostro destino (terrestre, non celeste) di animali-uomini, di genere umano. Ecco: gli interrogativi. Quali possiamo porre ancora a Marx? Quali egli stesso ci pone? (Intendo: nel confronto fra due contemporaneità così diverse, e pur in continuità fra di loro)³.

Luporini ritiene che porli direttamente a Marx sarebbe «trattarlo come un profeta o, peggio, come una sibilla», mentre «"scoprire" quali interrogativi egli pone a noi, rispetto alla nostra situazione concreta, e se li pone (sono gli interrogativi che derivano dal suo metodo e dalla sua impostazione), è cosa seria che può rendere serie anche le domande che noi possiamo, eventualmente, fargli (ma saremo ancora noi a rispondere). Ciò richiede uno sforzo difficile e quasi ascetico, intellettualmente. Vale la pena di farlo? Io credo di sì»⁴.

Luporini accetta l'obiezione che nel Novecento si sia già tanto lavo-

³ LUPORINI 1983.

⁴ *Ibid.*

rato su Marx, e con risultati validi, aggiungendo però: «Ma si è anche ingenerata col volger dei tempi una stanchezza e insoddisfazione. Dirò di più: si ha l'impressione diffusa che una macchina sia inceppata nella sua capacità di incidere sulle cose e sulla loro complessità "moderna" (economica, sociale, statuale). E prima di tutto nella capacità stessa di conoscerle analiticamente coi propri strumenti. Questa macchina si chiama "marxismo"». Il marxismo, scrive Luporini, è il

movimento di idee (e nel movimento ci sono anche i contrasti) che dalla fine del secolo scorso si è intrecciato col movimento operaio, e in parte l'ha guidato, accompagnandolo nel suo emergere come protagonista e antagonista sociale e politico della vicenda che abbiamo vissuto, attraverso guerre e rivoluzioni, vittorie e sconfitte, su un piano che è divenuto mondiale e universale [...] un "corpo di idee" in un senso non troppo compatto, nonostante i tentativi sistematici (e anche dogmatici) che si sono prodotti al suo interno. Ora non vi è dubbio, mi pare, che il suo sorgere obbediva a esigenze reali del movimento operaio [...] che poi si riassumono in quella di definirsi nettamente anche sul piano ideale, e quindi di prospettiva storica e strategia, nei confronti dell'avversario di classe. E non vi è dubbio che tali esigenze ci fossero prima di tutto in Marx, come momento essenziale del suo pensiero e della sua azione⁵.

Però, guardando ai marxismi, Luporini afferma:

Tutto ciò è venuto costituendo un cumulo singolare, uno spesso amalgama, a cui via via si è tentato di dare omogeneità e organizzazione da angolature diverse (per i loro diversi referenti pratici, espliciti o nascosti) e anche opposte, ma sempre con l'assunto e la caratteristica comune di muoversi sul terreno di una "scienza", di un sapere cui legittimamente competesse quel nome, quel contrassegno, quel "marchio di fabbrica", che avrebbe dovuto essere unificante [...]. Delle problematiche che ne sono affiorate non è certo da fare un falò; ma è da prenderne le distanze (distanze storicizzanti) una volta avuta coscienza che si è chiuso, o si viene chiudendo, un periodo secolare; e che se Marx dice o può dire ancora qualcosa egli ormai va guardato liberamente e direttamente⁶.

In un numero del *Contemporaneo*, supplemento di «Rinascita», in

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

un colloquio con Franco Ottolenghi⁷, Luporini ha espresso molte di queste idee e delineato approfondimenti sul pensiero di Marx e sui suoi sviluppi, determinatisi di fronte al succedersi dei fatti politici e sociali, sviluppi importanti che tuttavia mi porterebbero troppo lontano.

1. *Filosofia e politica: la duplice fedeltà*

Sul percorso di Luporini nell'elaborazione delle proprie idee buona l'informazione del *Dizionario biografico degli italiani* (2006), una migliore comprensione dagli interventi in cui egli parli di sé. Tuttavia cito prima Sergio Landucci, in *Quella "duplice fedeltà"*, per la lunga e intensa frequentazione che ebbe con lui, e perché permette di precisare concetti importanti. Spiega quel titolo una pagina autobiografica di Luporini del 1991: «Da una parte gli studi, dall'altra la politica, anzi la passione politica [...]. So di una duplice fedeltà e costanza, che si formò nei miei primi anni giovanili: quel voler capire, decifrare, e insieme voler partecipare a cambiare le cose, il mondo»⁸.

Detto che nel Pci l'aperta lotta politica «si può dire, comincia con il 1966 (XI Congresso), della quale da quel momento Luporini fu protagonista», e che, «dal 1943 in avanti, s'era trattato di passare al marxismo dal precedente esistenzialismo», Landucci afferma che «l'appropriazione del marxismo non fu certo un impegno di lieve entità. Basti ricordare che il suo primo intervento teorico, al riguardo, risalerà solo al 1954 (*Marxismo e sociologia: il concetto di formazione economico-sociale*). Nel contempo, s'era dato ai grandi studi di storia della filosofia, consegnati ai volumi *Filosofi vecchi e nuovi. Scheler, Hegel, Kant, Fichte, Leopardi* (1947), *La mente di Leonardo* (1953), *Voltaire e le "Lettres philosophiques"* (1955) e *Spazio e materia in Kant* (1961)».

Luporini proseguì con molti interventi nel quadro del marxismo (raccolti, poi, in *Dialettica e materialismo*), fino alla svolta del 1966, rappresentata dalla decisione di immergersi «dentro Marx», ricorda Landucci, anch'egli precisando che l'intento era di dissociarlo dai vari "marxismi": «La questione fondamentale era dello statuto medesimo da attribuire alla teoria del Marx maturo: di scienza, e quindi autofondantesi, per definizione, ovvero di teoria comunque fondata ancora

⁷ Cfr. *Il contemporaneo*, supplemento di «Rinascita», 4 marzo 1983, pp. 13-6.

⁸ Cfr. AGOSTI BORGESE 1992, p. 50.

su una base “filosofica” (in sostanza, quella antropologica, derivata da Feuerbach, dominante nei cosiddetti *Manoscritti* del 1844)? [...] Luporini sosteneva ora che “la rivoluzione teorica prodotta da Marx consiste, all’opposto, nell’abolizione, attraverso il materialismo storico, di quella *philosophische Grundlage*” [fondazione filosofica]»⁹. Landucci scrive ancora: «Ma, naturalmente, se c’è bisogno di dirlo, il discorso di Luporini rimaneva (e sarebbe rimasto sempre, nel seguito) ‘filosofico’, perché era comunque un discorso sulla scienza, e cioè di secondo livello. Il rifiuto era d’una filosofia “speculativa”, e cioè con pretese, per l’appunto, fondative. La contrapposizione, quindi, ad una concezione arcaica della filosofia, per una concezione all’altezza del nostro secolo»¹⁰.

Nel 2009, nel fascicolo dedicato a Luporini nel centenario della nascita, la rivista «Il ponte» pubblicò il testo della sua ultima lezione: *Qualcosa di me stesso* (25 maggio 1979). Egli diceva: «Vorrei parlarvi di alcune cose un po’ remote che mi sono occorse, e anche, anzi soprattutto, di un tempo remoto [...] io ho avuto allora, negli anni Trenta, rapporto diretto, per me non irrilevante, con alcuni uomini non irrilevanti nel campo della filosofia. Faccio quattro nomi: Gentile, Croce, Heidegger, Nicolai Hartmann. Però ho la sensazione che falserei tutto, se mi limitassi al campo della filosofia»¹¹.

Considerava più d’ogni altro Giorgio Pasquali suo maestro. Affermava anche che avrebbe potuto avere una vita diversa, ma che non riusciva a «immaginarla senza due cose: senza la filosofia e senza la politica; e non dico d’esser riuscito a mandarle insieme sempre bene, ma sono due lati essenziali, determinanti per me, e fortemente intrecciati. D’essere diventato professore, in certo modo non ho finito di stupirmi, stupirmi d’essere da quest’altra parte della cattedra. E fare il professore è stata per me un’opzione forte, e non fatta una volta sola, perché ho avuto altre alternative».

Diventò decisamente antifascista nel maggio del 1930, allorché ascoltò Mussolini a Firenze:

Il discorso di Mussolini aveva un tono molto acceso, infiammato: parlava dell’avanzare dell’Italia come un siluro, un bolide, e così via, con tutto il resto immaginabile [...] Di lì inizia il mio lungo – lungo – viaggio nell’antifascismo

⁹ LANDUCCI 1996, pp. 41, 43; cfr. LUPORINI 1974, p. 382.

¹⁰ LANDUCCI 1996, p. 43.

¹¹ LUPORINI 2009.

[...]. A metà degli anni Trenta, ero già in una rete, non propriamente, ancora, cospirativa, ma che lo sarebbe diventata [...] Un po' dopo, questi gruppi, in cui ero già entrato, diventarono "liberalsocialisti": Capitini, Calogero; a Firenze, Enzo Enriques, Tristano Codignola, Ramat; Bobbio, che allora era incaricato a Siena; e tanti altri. Nel 1942, confluirono nel Partito d'Azione; ma Bianchi Bandinelli e io non vi entrammo: non eravamo d'accordo che quel movimento si trasformasse in Partito. Poi, nell'agosto del 1943 – quando ormai tutto precipitava – aderii al Partito comunista¹².

Tornando al 1930, Luporini spiega il suo rivolgersi a Heidegger. Parla di Croce e Gentile, della sua persuasione che fosse falso ciò che si pensava in certi ambienti, «che l'idealismo italiano, nel suo insieme, fosse comunque in grado di mettere in scacco qualunque altra posizione filosofica, passata, presente e futura; cioè la convinzione che eravamo alla testa del movimento mondiale [...] mentre invece il movimento mondiale era andato per altre strade». Parla del proposito di svolgere una tesi di laurea in cui, ispirandosi a *Magnati e popolani* di Salvemini, mostrare la lotta di classe nella Firenze medievale: «Ma in quel proposito fallii completamente. Non so dire oggi la debolezza di quello che poteva essere il mio marxismo d'allora (avevo sui vent'anni). Non avevo capito quasi nulla, devo riconoscere, di Antonio Labriola». Conclude che

anche per capire la società, bisognava riconfermare l'individuo come centro d'iniziativa irriducibile; mentre proprio questa questione, dell'individuo, ci appariva il punto debole dell'idealismo [...] Quella mia d'allora era una spinta (che oggi potremmo anche dire libertaria) legata all'idea della finitezza umana, nella sua irriducibilità. Per questa esigenza – della finitezza umana dell'iniziativa individuale, della libertà, e d'una ricostruzione su una tale base anche del rapporto sociale – mi rivolsi verso Heidegger.

Forte fu il trauma per l'adesione di Heidegger al nazismo. Si spostò a Berlino: «il mio rapporto, a Berlino, fu soprattutto con Nicolai Hartmann, di cui presi a frequentare il seminario [...] E attraverso Hartmann scoprii Scheler [...], che su di me ebbe molta influenza»¹³.

Luporini parla di Giovanni Gentile: «Con Gentile ero entrato in rap-

¹² Ivi, pp. 233, 234, 234-5, 235-6.

¹³ Ivi, pp. 236-9

porto perché aveva letto la mia tesi di laurea, in occasione d'un concorso a cui l'avevo presentata». Con Gentile, rimproverato da Bottai di raccomandare sospetti, instaura un rapporto di grande franchezza politica: «Era un uomo di potere, non c'è dubbio. Ma aveva anche una concezione – diciamo “dialettica” fra virgolette – per cui era bene che i giovani fossero ribelli, perché poi, dopo, sarebbero diventati uomini d'ordine più saldamente. E fu sulla base di questa concezione che diresse anche la Scuola Normale». Una notte Luporini ricevette una telefonata da Gentile, «che mi disse che era disponibile un posto di lettore di tedesco alla Scuola Normale – evidentemente non ci voleva mettere un nazista – ma che non c'era tempo per decidere: dovevo farlo entro poche ore. Io aspettai un momento, e poi gli risposi che accettavo. Dopo un silenzio, lui commentò: “Così si decide la vita d'un uomo!”. E aveva ragione»¹⁴.

Luporini racconta:

Per diventare, poi, comunista, decisiva fu per me la lettura di *Stato e rivoluzione* di Lenin [...]; ma su questo non voglio ora inoltrarmi. Vorrei dire solo che tutto quello che ho evocato finora ha un rapporto stretto con un'impresa alla quale partecipai, subito dopo la Liberazione: una rivista che si chiamava «Società»; perché, almeno per la parte che mi riguardava, che era poi quella programmatica, l'idea era d'una saldatura fra quella cultura degli anni Trenta di cui ho parlato – quella rottura con il passato che eravamo venuti preparando lentamente, modestamente, molecolarmente – e la cultura di quelli che venivano da fuori, soprattutto i dirigenti comunisti, e segnatamente Togliatti. [...] (Dopo i primi due anni, però, l'impresa di «Società» fallì; certo, per debolezze nostre, culturali e politiche, ma anche non solo per questo)¹⁵.

Luporini dice che tralascia di parlare di alcune cose, fra cui è

quello che è stata per me l'importanza, grande, della militanza in un partito operaio, come quello a cui appartengo, e di ciò che ciò ha significato anche per la ricerca e l'insegnamento: molto, anche se non vorrei indulgere a troppo facili armonizzazioni *a posteriori*. Per l'intellettuale – intendo per chi in qual-

¹⁴ Ivi, pp. 239-40.

¹⁵ Ivi, p. 244. Per il senso della frase «per debolezze nostre, culturali e politiche, ma anche non solo per questo», cfr. MONETI 2009; in una nota redazionale si rimanda allo scritto di Luporini *Da «Società» alla polemica sullo storicismo* (pp. 5-35).

che misura è un produttore di conoscenza – è sempre tutto abbastanza difficile, quando si sia anche impegnati direttamente nella vita politica. Semmai mi consentirei di dare una specie di indicazione per chi si incamminasse appunto per questa strada, peraltro affascinante, e che io ho sentito comunque come doverosa. Anzi, due indicazioni. La prima è di non diventare mai cortigiano, rispetto a chi ha il potere, nelle organizzazioni di cui si faccia parte. La seconda, ancora più importante, di non tenere troppo al proprio nome, quanto alle idee politiche che uno riesca, o creda di riuscire a elaborare. Quel che è importante è la loro socializzazione: che entrino, per esempio, nella testa dei dirigenti. Ma, perché possano socializzarsi, queste idee devono partire da esperienze reali, e in qualche modo avere rapporto con le masse.

Infine:

Per concludere, ora, davvero, vorrei dire che, nell'insegnamento della filosofia, ho cercato sempre d'avere presenti due parametri. Uno, l'importanza delle circostanze storiche, cioè culturali – circolazione delle idee – e sociali. L'altro, la dimensione, per me irrinunciabile, dei grandi pensatori. Per me i grandi filosofi ci sono, continuano a parlarci. Diceva Burckhardt (non a proposito specificamente di filosofi, ma in generale) che la grandezza è un mistero; ma, io credo, un mistero che poi si risolve, di volta in volta, abbastanza empiricamente. Per me i grandi filosofi sono quelli che, avessero o no una grande cultura, sono riusciti a lavorare in presa diretta sulla realtà. E quindi un primo compito è quello di ricostruire – e, nell'insegnamento, aiutare gli studenti a ricostruire – l'immagine della realtà, naturale, sociale, politica, che essi hanno elaborato; perché di lì viene anche il loro retaggio teorico, quello che ci hanno lasciato, che permane o che riemerge in certi momenti della storia. Allora, in quest'ambito teorico, è possibile anche, in certa misura, farli dialogare tra di loro. Penso che questo sia importante di comunicare ai giovani [...] Ma rimane la questione della grandezza, che poi tocca anche il senso della nostra misura, riportandoci a un'altra frase di Burckhardt: "grandezza è ciò che non siamo"¹⁶.

2. *La rivista «Società»*

Per le considerazioni di Luporini sui grandi filosofi, per chiarire il senso della frase sul fallimento di «Società» e per le riflessioni che offre

¹⁶ LUPORINI 2009, pp. 245-6.

sulla storia d'Italia, è il caso di leggere l'inedito *Da «Società» alla polemica sullo storicismo*¹⁷. Il curatore, Luigi Luporini, spiega che il testo, incompiuto, doveva servire da *Introduzione* a una raccolta di scritti che Cesare Luporini pensava d'intitolare *Polemiche marxiste*. L'attuale stesura fu redatta da quest'ultimo tra la fine del 1979 e i primi mesi del 1980. Cesare Luporini scrive che i primi tre scritti della raccolta sono tratti dalla rivista «Società», che l'idea di fare una rivista nacque e venne gradatamente precisandosi a Firenze nel momento immediatamente dopo la liberazione della città (11 agosto 1944), e fu poi la prima «Società» (1945-6). Luporini rievoca il clima straordinario in cui Firenze visse fino alla fine della guerra, dovuto al modo come si era tenuto testa a tedeschi e fascisti, al modo come era avvenuta la liberazione della città, alla resistenza del tessuto unitario che legava i partiti democratici nel Cln. Inoltre a Firenze erano presenti «intellettuali, di diverse provenienze, scrittori, poeti (vengono spesso ricordati a questo proposito Saba e Montale) il che contribuì in qualche modo a innalzare il tono del dibattito culturale democratico». Egli afferma che non gli è possibile separare, nel ricordo, da queste circostanze concrete l'iniziativa della rivista. L'idea venne da Romano Bilenchi, che prese ad assediare, forse per la «profonda differenza delle nostre origini culturali e delle nostre esperienze, ma anche il comune sbocco nella militanza comunista». Fu deciso infine: «Non volevamo agire all'infuori del partito, e nemmeno semplicemente in sede locale, benché non intendessimo certo fare una rivista di partito»¹⁸. Luporini ricorda di aver riallacciato i rapporti con l'amico filosofo Arturo Massolo, il quale insieme con Cantimori sarà fra i collaboratori della rivista fin dal primo fascicolo. Quasi all'ultimo momento incontrarono Ranuccio Bianchi Bandinelli, anche lui giunto al comunismo. Questi, riprendendo i suoi corsi all'università di Firenze «aveva tenuto una prolusione di grande tenore intellettuale e anche morale, ponendo subito la questione del 'senso' di tale ricominciare dopo quanto era accaduto. E del senso che potevano avere, o non avere, certi studi come quelli dell'antichità e dell'archeologia, nella nuova

¹⁷ LUPORINI 1993. La rivista «Critica marxista» rivolge «un particolare ringraziamento» a Maria Bianca Gallinaro Luporini e a Luigi Luporini, moglie e figlio di lui, per aver voluto dare l'inedito.

¹⁸ Ivi, p. 6.

situazione e di fronte ai giovani». Il testo di questa prolusione fu il primo articolo pubblicato in «Società»¹⁹.

Luporini scrive che nel primo fascicolo di «Società», uscito ai primi di luglio 1945, nell'editoriale, sotto il titolo *Situazione*, si salutava la fine della «guerra delle armi» in Europa, come

“vittoria dell’umanità a cui il popolo italiano partecipa con tranquilla coscienza” ancorché non vi partecipi come “potenza”. (“Come liberi uomini fra i vincitori, come nazione e Stato fra i vinti [...]. Portiamo necessariamente le conseguenze del nostro passato, siamo gravati dalla eredità di un’Italia che si è precipitata in una guerra ingiusta, aggressiva, imperialistica e, per il bene di tutti è stata sconfitta”, etc.). Da siffatta impostazione ‘politica’ [...] si tentava di partire per collegarla alla illustrazione di ciò che ci proponevamo di fare con la rivista. Ma sulla base di un preciso e polemico giudizio – che si riferiva a una nota posizione del Croce – circa ciò che era stato il fascismo e di come se ne doveva intendere origine e affermazione,

ossia:

Non accettiamo quella concezione idilliaca della moderna storia d’Italia che vede nel fascismo un’aberrazione passeggera e casuale, come di corpo estraneo violentemente introdottosi nel nostro organismo sociale. Il fascismo non è piovuto dal cielo, il fascismo non è il dono invidioso di una divinità ostile, il fascismo non è “l’invasione degli Hyksos”: il fascismo è nato dalle viscere della nostra società. Proprio per questo esso ha tante affinità con fenomeni storici paralleli che si sono affacciati in altri paesi, in alcuni trionfando, in altri soffocati, ma frutti tutti della medesima matrice.

Luporini precisa: «In verità era già una polemica, non soltanto con quella specifica posizione di Croce, ma con tutto un modo di atteggiarsi verso la società, il popolo, le classi, la politica, la storia, la nazione etc., cioè con il metodo mentale da cui quella posizione sorgeva»²⁰.

Ricco d’insegnamenti per noi oggi è il modo come Luporini mette in rapporto il tema della «ricostruzione», comune a tutte le forze democratiche, ricostruzione, che

¹⁹ Ivi, p. 7.

²⁰ Ivi, p. 8.

doveva essere materiale (i guasti e i problemi da affrontare erano immensi), ma anche morale e intellettuale. In certo modo è a una cultura della ricostruzione che volevamo contribuire, con una nostra specificità [...]. Chi dava l'indirizzo alla rivista si manifestava schierato in essa esplicitamente a fianco delle forze del lavoro, e ai loro partiti politici (comunista e socialista), quindi, consapevolmente, nei rapporti di classe. Rapporti antagonistici, che l'azione unitaria per la ricostruzione non poteva cancellare, ma che anzi avrebbe riportato alla luce dinamicamente [...]. Tale articolazione si proiettava nel futuro immediato (e con ciò nell'azione) attraverso la prospettiva della "democrazia progressiva" in cui i sacrifici che sarebbero stati compiuti dalle forze del lavoro per la ricostruzione avevano come contropartita la partecipazione e la crescente influenza nella direzione del paese non per amministrare un'esistente così mal ridotto, ma per creare le condizioni anche materiali di una società democraticamente avanzata²¹.

Ho scritto «ricco d'insegnamenti per noi» perché oggi le forze democratiche devono affrontare guasti e problemi immensi di 'ricostruzione' che, come diceva Luporini, deve essere materiale, ma anche morale e intellettuale. Si deve capovolgere quasi ogni tratto delle politiche attuate negli anni passati, dalla devastazione del territorio, il debole controllo della finanza e delle banche, il debole contrasto all'evasione fiscale, i tagli alla sanità, l'assenza di una seria lotta contro le disuguaglianze e contro la disoccupazione. Al tempo stesso occorre lavorare a unire politicamente le molte forme di lavoratori precari e i disoccupati.

Anche per il rinnovamento morale e intellettuale oggi necessario ci si può ispirare allo scritto del 1979-80, nel quale Luporini affermava che politica e cultura si appartengono così strettamente che non possono non compenetrarsi. Scriveva:

La battaglia politica, e di classe, non ha sempre anche un suo fondo culturale [...] da portarsi alla luce, e viceversa? Il momento storico nuovo non doveva significare piuttosto la fine di ogni precedente separatezza, dovuta nel nostro paese non solo alla oppressione fascista, ma anche alle sue matrici prefasciste, al modo come si era svolta la rivoluzione borghese in Italia? Ma questo dato, che era storico, toglieva per noi le basi stesse a una discussione dottrinale circa i due termini presi in astratto. Il problema concreto era appunto quello degli

²¹ Ivi, p. 9.

intellettuali, in carne e ossa per così dire, del loro schierarsi politico e della coerenza con esso della loro ricerca nei diversi campi.

E riferendosi a ciò che si sforzavano di fare con la rivista «Società»: «La cultura aveva una sua ‘densità’ (più tardi si sarebbe detto “spessore”), accumulata storicamente, del cui analitico dispiegamento ed esplicitamento, della cui critica revisione, da un punto di vista allo stesso tempo universale e di classe, una politica rivoluzionaria e insieme avveduta, come appariva essere quella del Pci, non poteva che giovarsi»²².

Altre considerazioni importanti faceva, rievocando uno scontro, a partire dal proprio articolo *Rigore della cultura*, con il «Politecnico» di Vittorini. Il n. 16 di questa rivista, in data 12 gennaio 1946, riferiva della nuova rivista francese «Les Temps Modernes», della presentazione di essa da parte di Sartre, e proponeva il titolo *Una nuova cultura come «cultura sintetica»*. E Luporini:

Oggi può far sorridere che su tali parole d’ordine (programmatiche) avvenissero scontri e differenziazioni acute, ma in quel momento erano cose assai serie, perché si trattava di decidere come e verso dove dirigersi. Era in questione il tipo di lavoro da privilegiare, oltre che la nozione stessa di “cultura” in rapporto a quella di “società”. E ciò a cui ci si doveva contrapporre, ciò che invece si doveva favorire. L’eclettismo e il pragmatismo di «Politecnico» non ci avevano scandalizzato [...]. Ora invece spaventava l’intento di attestarsi sul presunto baluardo, da costruire, di una nuova cultura “sintetica”, quale la preconizzava Sartre: addossando l’analisi, quasi un trucco classistico, al mondo borghese, ai suoi metodi e presupposti di pensiero [...]. Non intendevamo regalare la ‘analisi’ all’avversario di classe, e sentivamo un pericolo reale per la cultura italiana, malata da sempre di troppo facili “sintesi” non confortate da sufficienti analisi²³.

E tornando a Sartre:

Non che ritenessi liquidata la questione dell’esistenzialismo [...], ma (come si vede da *Rigore della cultura*) pensavo che il confronto con l’esistenzialismo del rinasciente marxismo dovesse avvenire a ben altri livelli, che non

²² Ivi, p. 10.

²³ Ivi, pp. 11-2.

quelli presentati dall'esistenzialismo di seconda mano del Sartre, impasticciato e adulterato, anzi mistificatorio, come esso mi pareva. Dovesse avvenire ai punti di maggiore altezza o profondità, tali che a ritroso potessero investire tutta la crisi posthegeliana delle visioni del mondo occidentali, vista in concomitanza con la messa in questione della società borghese operata da Marx positivamente, cioè identificando le forze di classe destinate a seppellirla²⁴.

Luporini citava Arturo Massolo, che nel 1945, in «Società», aveva aperto il discorso «con alcune pagine acutissime e incalzanti, sotto il titolo *Esistenzialismo e borghesismo*». Luporini affermava che su un punto fondamentale Massolo era più avanti di lui, perché aveva subito afferrato la necessità di collegare direttamente la questione dell'esistenzialismo al tema marxiano della «critica ideologica», mentre in *Rigore della cultura* la forza critica del marxismo «immanente ed esplicita, in quanto “critica della ideologia”, non è colta come istanza decisiva a cui le altre posizioni (e quella del marxismo stesso) sono chiamate di continuo a render conto di se stesse». Di ciò che Massolo aveva scritto in proposito Luporini citava un testo del 1950: «La filosofia contemporanea ignora la critica ideologica; essa ha creduto, specie in Italia di poterla ignorare o di averla sostituita con il concetto e il criterio di uno storicismo assoluto. Tale storicismo è oggi in crisi, rivelando sempre più una metafisica inumana, una metafisica che sulla identificazione meramente logica dell'uomo con la libertà dà dell'uomo una rappresentazione mistificatoria»²⁵.

3. *Filosofi vecchi e nuovi*

Fra gli articoli pubblicati da «Critica marxista» in onore di Cesare Luporini nel 1993, dopo la sua morte, s'impone il bel *Ricordo* di Sergio Landucci. Questi riferisce che una volta, intervistato da uno sconosciuto, nel 1963 o 1964, alla domanda di quale dei suoi scritti considerasse il più bello, Luporini citò *Esistenza I, II e III*, un saggio comparso in tre puntate nel 1941 sulla rivista antifascista «Argomenti», subito soppressa: «leggendo quel Luporini, vi trovereste su un filo sottile, appunto tra

²⁴ Ivi, p. 13.

²⁵ Ivi, pp. 13-4. Si veda in proposito MASSOLO 1950, p. 185.

riflessione filosofica e scrittura letteraria; ma trovereste anche più che trasparente l'implicazione etico-politica, la quale, a sua volta, fa poi intravedere quella che doveva essere la matrice di 'quella' filosofia e di 'quella' scrittura». Al di là dello stile, la cui vetta porrebbe nei saggi leopardiani degli ultimi anni, Landucci aggiunge che «la componente più importante, del linguaggio – scritto ed orale – di Luporini, è sempre stata il lessico, perché di qui passava quella pratica che gli è stata propria tutta la vita: della concettualizzazione. E qui era incontentabile con sé e con gli altri»²⁶. Chiarificante è quel che Landucci scrive del rapporto con il pensiero di Max Scheler di Luporini, che, come si è visto sopra, aveva studiato a Berlino, scrivendo un articolo su di lui, quando vi era andato dopo aver lasciato Friburgo in conseguenza dell'adesione di Heidegger al nazismo, articolo completamente rielaborato nel 1947. Landucci scrive:

Certo, dieci anni dopo, egli dovette fare i conti anche con Scheler, riprendendo il suo saggio, per mutare profondamente il giudizio complessivo, in *Filosofi vecchi e nuovi*, tuttavia mantenendo un punto essenziale. Luporini lo riprenderà più volte, esplicitamente. Da ultimo, nel 1986 (nell'intervento a un Convegno sulla sua opera che si tenne a Firenze), dirà: "dietro le 'norme' [...] ci sono sempre i 'valori', o meglio il nostro orientamento ad essi, e le corrispondenti scelte preferenziali". Qui Scheler non è menzionato; ma tanto più eloquente è l'allusione [...], intenzionalmente letterale com'è. E questo ci dice come Luporini abbia sempre avuto una collocazione precisa, rispetto all'alternativa maggiore che attraversa la filosofia morale, in tutta la sua storia; e cioè, alla lettera: priorità delle norme (o delle "regole", la strada poi percorsa da Bobbio), e quindi degli obblighi (Kant, con tutta la tradizione, cristiana, che gli sta alle spalle)? O non invece priorità appunto dei valori, il che significa dei fini e dei contenuti ("etica materiale", diceva Scheler)? Quanto a tradizioni, qui è piuttosto quella dell'etica antica, diciamo Aristotele²⁷.

Landucci aggiunge un accenno a un intervento del 1946 su «Società», ripreso in *Filosofi vecchi e nuovi* col titolo *Kant e il moralismo moderno*:

la battaglia di Luporini contro il moralismo, l'orrore che sentiva per l'atteggia-

²⁶ LANDUCCI 1993, pp. 39-41.

²⁷ Ivi, p. 42.

mento che denominava così, ci portano molto vicino al centro, di lui. “Moralismo”, nel senso di [...]: *pereat* pure il mondo, se necessario, purché la mia intenzione (*Gesinnung*) rimanga incontaminata; il che, a sua volta, è una traduzione in termini laici del salvare la propria anima. Kant qualificava il detto “*pereat mundus...*” come “enfatico, ma vero”. Luporini, invece l’ha sempre rifiutato di netto: in chi fosse disposto ad acconsentire che il mondo perisca, ha sempre individuato, non già un fanatico, ma innocuo, bensì un avversario molto pericoloso, per il buon motivo che, senza il mondo, non ci sarebbe più neppure alcun valore, tutti riportandosi pur sempre al mondo. In questa relazione valori-mondo, naturalmente per Luporini c’era anche la prospettiva che aveva scelto, del comunismo; ma sempre più questa venne acquisendo, in lui, anche una motivazione nuova (all’altezza del nostro presente), rispetto a quelle “classiche” (marxiane): in dipendenza dalle problematiche dell’impatto della storia sulla natura. Era qui che s’apriva infatti l’alternativa più drammatica, e cioè che quella del perire del mondo non sia più solo, giustappunto, una figura retorica enfatica²⁸.

4. Dopo la Bolognina

Nello scritto pubblicato nel 2009 su «Il ponte», *L'Ottantanove e l'orizzonte del comunismo*, Giorgio Mele ricorda che nel novembre del 1989 Achille Occhetto, nella sezione della Bolognina, annunciò che di fronte ai grandi cambiamenti storici di quelle settimane e alla caduta del Muro di Berlino si doveva cambiare e imboccare la strada del superamento del Pci. Mele riferisce che Luporini era contrarissimo. Egli non aderì a nessuno dei due partiti che nacquerò dal Pci, Pds e Rifondazione comunista. Scrive Mele:

Si ritirò nella sua casa di Firenze, visse quella divisione con grande amarezza (ci vedeva – come mi disse una volta – il segno di una drammatica decadenza) e la visse in solitudine. Continuò a lavorare sulle sue carte, ma si arrovellava sulla sconfitta storica del comunismo. Di fronte all’immensità degli sconvolgimenti del 1989, non gli bastavano risposte pur importanti, che si era dato o che altri aveva dato. Ci doveva essere qualcosa di più che non era stato visto, qualche elemento originario che era sfuggito all’analisi e, mentre continuava a interrogare i testi di Leopardi, decise che fosse arrivato il momento di ripren-

²⁸ Ivi, p. 43.

dere le opere di Lenin, di Trockij, di Marx, di Bucharin per riguardarle dal punto di vista della sconfitta, per capire dove le cose non avessero funzionato. Ma era troppo tardi: la morte lo colse²⁹.

Sulla relazione di Occhetto Luporini aveva affermato:

Parto dal nome e dalla “cosa” per dire subito che umanamente ogni cosa ha un nome per essere identificata. Non confondiamo dunque i nomi con i simboli, perché si ha subito una confusione concettuale. Una volta posta (e poteva non esserlo) la questione va affrontata. La “cosa” è il Pci. “Cosa” storica, con un passato, un presente e ci si interroga sul suo futuro. Il comunismo questo futuro lo ha o non lo ha? Si dice che non lo ha, secondo molte posizioni rispettabilissime, ma da discutere. Ponendo però la questione come è stata posta si ha una riduzione dell’orizzonte universalmente umano. Non sono in modo assoluto contro il cambiamento del nome. In altri momenti della vita del nostro è stato proposto, con serie motivazioni, ma lo sono, visto il complesso delle circostanze storiche presenti che non possono essere considerate in modo unilaterale. La proposta, per il modo come è venuta, ha offeso compagni e amici [...]. Oltre l’offesa c’è stata la sensazione di uno sradicamento violento, di uno svuotamento [...]. Non ho sentito una vera forza politica a sostegno della proposta di Occhetto, se non si confonde la forza politica con la spettacolarità. Respingo poi il sofisma dell’“erosione” della nostra forza, a cui altrimenti saremmo esposti. Sono convinto che se continuiamo ad avanzare tesi verbali e a dire cose generiche e generali, senza avanzare contemporaneamente alcune proposte precise e inconfondibili, nonché realistiche, sia sul piano interno che su quello della politica estera, capaci di mobilitare le masse, non ci si può attendere altro. Ciò che non vedo è una forza propositiva nei fatti [...]. Siamo alla fine di un’epoca e c’è bisogno di un profondo cambiamento, c’è bisogno di rimettere in discussione la stessa forma partito, ma con una discussione seria, credibile, cioè sostenuta da proposte politiche che parlino al paese, proposte che ancora non abbiamo³⁰.

²⁹ MELE 2009, pp. 218, 219, 225.

³⁰ LUPORINI 1989, pp. 196-7.

Bibliografia

AGOSTI BORGHESE 1992: P. & G. AGOSTI BORGHESE, *Mi pare un secolo. Ritratti [fotografici] e parole di centosei protagonisti del Novecento*, Torino 1992

LANDUCCI 1993: S. LANDUCCI, *Ricordo di Cesare Luporini*, «Critica marxista», 6, 1993, pp. 38-46

LANDUCCI 1996: S. LANDUCCI, *Quella "duplice fedeltà"*, in *Il pensiero di Cesare Luporini*, Milano 1996, pp. 35-52

LUPORINI 1947: C. LUPORINI, *Filosofi vecchi e nuovi I. Scheler - Hegel - Kant - Fichte - Leopardi*, Firenze 1947

LUPORINI 1974: C. LUPORINI, *Dialettica e materialismo*, Roma 1974

LUPORINI 1983: C. LUPORINI, *Liberiamo Marx dal marxismo*, «l'Unità», 27 febbraio 1983

LUPORINI 1989: C. LUPORINI, *Intervento al CC del 20-24 novembre 1989*, in *Cesare Luporini politico. Gli interventi al Senato e al Comitato centrale del Pci*, a cura di F. Lucarini e S.F. Magni, Roma 2016

LUPORINI 1993: C. LUPORINI, *Da «Società» alla polemica sullo storicismo*, «Critica marxista», 6, 1993, pp. 5-35 (postumo)

LUPORINI 2009: C. LUPORINI, *Qualcosa di me stesso (25 maggio 1979)*, in *Cesare Luporini 1909-1993*, a cura di M. Moneti, «Il ponte. Rivista di politica economica e cultura fondata da Piero Calamandrei», 2009, pp. 233-46

MASSOLO 1950: A. MASSOLO, *Ricerche sulla logica hegeliana ed altri saggi*, Firenze 1950

MELE 2009: G. MELE, *L'Ottantanove e l'orizzonte del comunismo*, in *Cesare Luporini 1909-1993*, a cura di M. Moneti, «Il ponte. Rivista di politica economica e cultura fondata da Piero Calamandrei», 2009, pp. 217-25

MONETI 2009: *Cesare Luporini 1909-1993*, a cura di M. Moneti, «Il ponte. Rivista di politica economica e cultura fondata da Piero Calamandrei», 2009.

Appendice

*Luigi Scaravelli, Giorgio Colli e l'Università di Pisa negli anni Cinquanta.
Conversazione con Alberto Gajano*

Biscuso: Quando ti sei iscritto all'Università?

Gajano: Nel 1953-54, mi sono laureato nel 1958. Luigi Scaravelli, che si suicidò nel 1957, aveva lasciato Pisa nel 1956. Quando lui andò via da Pisa, io, che speravo di laurearmi con lui, andai a Napoli, dove c'era la mia famiglia. In questo seguii anche il suggerimento di Vittorio Saltini, un mio compagno di scuola – io avevo fatto il Liceo a Lucca – che studiava a Pisa. Il Saltini aveva letto *La problematica della filosofia contemporanea* di Paolo Filiasi Carcano, gli era piaciuto e mi disse: «Dato che tu hai questo problema e hai la famiglia a Napoli, perché non ti trasferisci a Napoli e ti laurei con Filiasi Carcano?». Così andai a Napoli, sostenendo un unico esame (non ricordo più quale), dato che era necessario fare almeno un esame perché il trasferimento fosse accettato. Filiasi, saputo che avevo studiato il tedesco, mi chiese: «Ma lei perché non fa la tesi sul *Römerbrief* di Karl Barth? Si può considerare la prima formulazione di un lavoro di orientamento esistenziale». E allora io ho fatto la tesi sul *Römerbrief* di Karl Barth.

Biscuso: Il primo anno hai seguito i corsi di Scaravelli?

Gajano: No, li ho seguiti il secondo e il terzo anno. L'esame di Teoretica era biennale.

Biscuso: Dunque tu hai seguito i corsi del 1954-55 e 1955-56...

Gajano: ...e andavo a sentire anche il seminario che faceva alla Scuola Normale.

Biscuso: Quindi, se ben mi ricordo, tu hai seguito il corso su Hume e quello sui *Frammenti giovanili* di Hegel?

Gajano: Esattamente. Una parte del corso su Hume la fece Mario Corsi e una parte Scaravelli. Per Hegel c'era quel librettino...

Biscuso: L'antologia di Enrico De Negri, il cosiddetto 'Verdone'...

Gajano: Ce l'ho ancora. E poi faceva un seminario in Normale su Kant.

Biscuso: Sulla *Critica della ragion pura*?

Gajano: Mi pare di sì.

Biscuso: Come te lo ricordi a lezione? Che cosa ti ha colpito?

Gajano: Io mi ero iscritto a Fisica. I primi mesi andai a sentire Scaravelli, i cui corsi avrei seguito regolarmente in seguito, e volli cambiare e iscrivermi a Filosofia. Lo avevo preso a frequentare perché mi pareva che, attraverso una lettura dei testi in cui si chiedeva senza tregua cosa significassero i singoli termini, insegnasse a concepire la filosofia come il chiedersi il perché delle cose. Ricordo che mio padre non voleva firmare (per il cambio di Facoltà ci voleva la sua firma, perché non ero ancora maggiorenne): «Vuoi andare a Filosofia! Ma che ci fai con la Filosofia?». Poi firmò.

Biscuso: Quindi la ‘colpa’ del tuo passaggio a Filosofia è di Scaravelli? Nell’anno 1953-54 Scaravelli tenne il corso su Leibniz.

Gajano: Fui attratto da Scaravelli, che con acuta penetrazione metteva in luce la struttura teoretica presente nei testi più famosi dei filosofi francesi inglesi e tedeschi da Descartes a Hegel, suggerendo che in quello spazio di tempo fossero avvenuti fatti decisivi nel campo del pensiero che avevano reso in qualche modo necessario l’esito idealistico, senza tuttavia poter risolvere i problemi della filosofia, che egli riteneva insolubili ma ineludibili.

Biscuso: Questo è molto interessante. Credo che Scaravelli abbia vissuto gli esiti aporetici della *Critica del capire* come uno scacco: la ragione è incapace di costruire positivamente una metafisica che sappia rendere conto dell’individualità dell’evento e dell’imprevedibilità della storia. La ragione è una ragione omogeneizzante, identificante.

Gajano: Scaravelli svolgeva un’analisi straordinaria dei testi, ma al tempo stesso li distruggeva. Lui non era interessato a ricostruire che cosa di positivo si poteva trovare in un testo, ma analizza, analizza, analizza... il testo veniva distrutto.

Biscuso: Anche fisicamente, si racconta.

Gajano: Straordinario quello che faceva! Veniva col testo che aveva la pagina del testo originale – in inglese Hume o in tedesco Kant –, la pagina della traduzione italiana migliore e poi una pagina coi suoi appunti. Quindi aveva un libro così.

Biscuso: Io ho visto la sua copia dei *Principi della filosofia* di Hegel tradotti da De Negri, che è stata completamente sfasciata, interfoliata e rilegata di nuovo, e quindi contiene tutti i suoi appunti.

Li Vigni: Ci dici qualcosa di più di questo metodo analitico di lettura dei testi?

Gajano: Egli prendeva un testo e cominciava a chiedersi cosa significassero le parole. Affrontava la determinazione dei concetti a partire dalle parole usate in quel testo.

Biscuso: Un lavoro che partiva dagli elementi primi del testo.

Gajano: Anch'io, *si parva licet*, facevo lezione così.

Li Vigni: E anche io, che sono stata tua allieva, ho fatto un lessico!

Biscuso: In tutti i ricordi degli allievi affiora questa cosa nettissima: Scaravelli passava al laminatoio il testo esaminato, lo scomponeva e il risultato che veniva fuori era qualcosa di totalmente diverso. Evidentemente i problemi che erano affrontati e presuntamente risolti nei testi dei filosofi per lui erano affrontati ma non risolti.

Gajano: Esattamente. Questo pensava lui.

Biscuso: Né aderiva a una qualche filosofia?

Gajano: No. Io dentro di me lo consideravo, non so quanto il giudizio fosse valido, un gentiliano che era diventato scettico.

Biscuso: Che rapporto aveva Scaravelli con i colleghi? Chi c'era allora a Pisa?

Gajano: Aveva un ottimo rapporto con Capitini. Capitini aveva l'umiltà di andare a lezione da Scaravelli, per cui oltre me e altri c'era anche Capitini, che diceva: «Posso solo imparare». Poi c'era Marcucci, che era un suo allievo e che poi diventò assistente di Capitini mentre io facevo gli ultimi anni. Durante l'esame Marcucci disse delle cose che, secondo me, non stavano né in cielo né in terra, per cui io ebbi uno scontro con Marcucci, e Capitini disse: «Va bene, lasciamo perdere», e non diede ragione né a lui né a me.

Li Vigni: Quali altri insegnanti ricordi?

Gajano: Ebbi un intenso rapporto con Giorgio Colli, di cui avevo sentito parlare per la prima volta a Lucca, dove la mia famiglia si era trasferita pochi anni dopo la fine della seconda guerra mondiale. Al Liceo classico, nel quale egli aveva insegnato e dove poi studiai io, e nelle associazioni cattoliche, che avevano un largo seguito nella piccola città, correavano dicerie che testimoniavano dell'apprensione e dell'ostilità con cui si era guardato al suo insegnamento, cui si attribuiva un'influenza corruttrice sui giovani. Senza esercitare alcuna verifica su racconti che fanno di leggenda, cercherò di dire qualcosa che indichi il senso di quelle dicerie. Si narrava che avesse raccolto un gruppo di discepoli in quello che, sul modello delle associazioni dedicate al culto delle Muse nell'antica Grecia, chiamava 'tiaso'; che si incontrassero in un ambiente fumoso, nel quale egli con i suoi discorsi intendeva persuadere i giovani ad assumere modi di pensare e di sentire degli anti-

chi greci, predicando una filosofia anticristiana. La storia più bizzarra voleva che un suo cattolicissimo discepolo, avendo abiurato, avesse messo a friggere in padella il crocifisso che in precedenza custodiva e venerava nella sua stanza, e che la fidanzata del discepolo, disperata, si fosse fatta monaca nell'ordine lucchese di santa Zita. Si raccontava anche di un suo aperto disprezzo per il fascismo al potere – lui non era però antifascista nel senso ordinario: disprezzava i fascisti come volgo ignorante –, a causa del quale aveva subito un'aggressione nel Liceo, durante una lezione, da parte di un manipolo di fascisti che vi aveva fatto irruzione e lo aveva buttato fuori dalla scuola con la violenza. Grazie all'aiuto di Mazzino Montinari, che era suo studente, avrebbe trovato riparo in Svizzera fino alla fine della guerra.

Li Vigni: Quando cominciasti a frequentare Colli?

Gajano: Tornato in Toscana, Colli assunse l'insegnamento di Storia della filosofia antica all'Università di Pisa, andando ad abitare a Firenze. Quando iniziai a frequentare l'Università di Pisa fra i corsi che cominciai a seguire vi fu quello di Colli su Platone. Ero mosso dalla curiosità per le cose sentite a Lucca, ma presto le sue lezioni, nutrite di profonda conoscenza e ammirazione per il grande filosofo, mi appassionarono: fu un corso straordinario, per me una cosa meravigliosa. Dalla lettura della *VII Lettera* emergeva un ideale di vita superiore, rispetto al quale la vita pubblica e privata che si svolgeva ad Atene a partire dalla fine del V secolo era sempre più miserabile. Colli descriveva una fedeltà all'amicizia, instaurata con i discepoli, che aveva avuto forza pari alla volontà di realizzare le proprie concezioni politiche, come movente che aveva spinto Platone a intraprendere i viaggi in Sicilia, a correre gravi pericoli e ad accettare, con tiranni e uomini ambiziosi e violenti, rapporti che non si addicevano alla sua nobilissima natura e condizione sociale. Anche per quello che Colli diceva di Platone mi affiderò al ricordo, cercando di non farmi influenzare da quanto egli ne ha scritto, malgrado di ricordi precisi ne abbia pochi e per di più dubbi, per gli anni che sono passati e perché non ero in grado di capire l'interpretazione complessiva che egli ne dava. Ho il ricordo dell'impressione che mi fece sentirgli attribuire a Platone sentimenti e atteggiamenti di aristocratico disprezzo per il volgo, o sentirgli dire che il filosofo non fosse mosso da filantropia a impegnarsi tanto nella pratica. Percepì tuttavia che al fondo della sua interpretazione vi era il rapporto di Platone con la sapienza arcaica, che implicava temi che non capivo, che mi affascinavano e mi respingevano, come il nascondersi della natura o l'ambiguità, e il rapporto

con i grandi pensatori Presocratici. Seguì anche un corso sui Presocratici, che mi interessò meno.

Li Vigni: Qual era lo stile di insegnamento di Colli?

Gajano: Egli cercava di far scaturire ogni affermazione dall'analisi dei testi, letti in greco rigo per rigo, e dalla discussione della letteratura secondaria, alle cui più importanti espressioni, nell'Ottocento e nella prima metà del Novecento, specie tedesco, erano espressamente dedicate alcune lezioni. Vorrei anche ricordare che, appena egli si accorse della passione che Platone mi suscitava, iniziò a interessarsi a me, a spronarmi a studiare i dialoghi in greco e a imparare il tedesco. A questo proposito ricordo che un giorno che gli annunciai di aver cominciato a studiare il tedesco, aprì un volume che aveva con sé, di un'opera che spesso citava a lezione, lo *Überweg*, e mi invitò a tradurre una frase che cominciava con un *der*, che io presi per nominativo maschile singolare, mentre era genitivo: con bonaria ironia disse che dovevo studiare ancora un po'. Cominciò a intrattenersi con me dopo le lezioni, in colloqui nei quali parlava delle dottrine e degli uomini che riteneva grandi, spaziando dall'India delle Upanishad a Kant e alle diverse filosofie che hanno preso le mosse da Kant, di cui egli si era occupato approfonditamente. Poiché non sono capace di riferire quello che diceva, e non voglio immiserirlo, a mo' di esempio citerò solo due o tre cose che mi colpirono: amava Spinoza, che poneva nella tradizione platonica, e Angelus Silesius, di cui recitava i versi in tedesco; e Aristotele, a proposito del quale, dicendomi dell'enorme sforzo di studio che gli aveva richiesto la traduzione dell'*Organon*, mi confidò: «Pensavo che Aristotele fosse l'inizio della decadenza, studiandolo mi sono persuaso che partecipa ancora della grandezza, è la fine della grandezza».

Biscuso: Parlavate anche di altri temi, oltre quelli strettamente filosofici?

Gajano: Egli non parlava solo di antichi sapienti e di filosofi, ma anche di contemporanei che stimava, Pavese e altri, come Foà e Bazlen, che aveva conosciuto e frequentato da Einaudi e poi da Boringhieri (Adelphi non c'era ancora); e grande ammirazione esprimeva anche per gli storici e i filologi, che nell'Ottocento e nel Novecento insieme ai testi avevano ricostruito la cultura greca antica. Nomi di autori di cui in realtà non sapevo nulla, come Beloch o Wilamowitz, erano per me leggendari. E poi la musica. Una volta andai a casa sua a Firenze e Colli, che suonava il pianoforte in modo splendido, mi suonò un tempo della sonata op. 106, *Hammerklavier*, di Beethoven; devo a Colli la passione per gli ultimi quartetti di Beethoven. Devo aggiungere che

fui affascinato anche da aspetti meno legati all'alta cultura, come le elegantissime sigarette svizzere che fumava, l'Alfa Romeo con la quale talvolta veniva da Firenze, o la pronuncia torinese che mi pareva la più elegante che si potesse avere in lingua italiana.

Li Vigni: Fu in effetti un rapporto molto profondo.

Gajano: Al di là dei singoli ricordi, importante resta per me l'amicizia che mi offrì, che percepii corrispondere alle sue convinzioni profonde, quell'amicizia il cui modello illustrava leggendo Platone. Egli la manifestava impegnandosi per il mio sviluppo intellettuale, con i suoi discorsi e con consigli di studio relativi a ogni epoca della filosofia; e, cosa di cui pur nell'im maturità giovanile oscuramente riuscivo ad apprezzare il valore, accennandomi a qualche avvenimento che lo faceva soffrire o che lo metteva in difficoltà. Mi parlò delle critiche mosse da uno studioso affermato alla sua traduzione dell'*Organon*. Lui ne soffrì molto e me lo raccontò, dicendo che tuttavia si riteneva ampiamente ripagato da una recensione favorevole comparsa su «Gnomon»: «Mi basta questo» fu il suo commento. Un giorno mi rivelò che si vergognava di incontrare Löwith, col quale aveva un fitto rapporto epistolare in tedesco, perché Löwith si sarebbe accorto che non aveva pratica di conversazione in tedesco, lui che aveva una profondissima conoscenza della lingua e della cultura tedesca.

Li Vigni: Tuttavia, la tua ricerca ha poi preso una via lontana dagli interessi di Colli.

Gajano: In effetti si sviluppò in me un conflitto, da una parte, tra la figura di Giorgio Colli e l'abisso di cultura, da me insondato, di cui mi appariva portatore, e le altre esperienze che venivo facendo, dall'altra: quella dei preti operai sul piano pratico, e sul piano teorico un percorso attraverso la filosofia moderna che portava all'idealismo tedesco, in particolare a Hegel, che era fra i filosofi che Colli meno amava. Dopo il perfezionamento in Normale, infatti, io studiai due semestri a Friburgo e quattro a Monaco. Alla fine mi allontanai da lui, egli si dispiacque, ma non mi tolse la sua amicizia, come mi dimostrò facendomi proposte di lavoro per la collana che dirigeva, che io non portai a termine. Ricordo un ultimo episodio: Sofia, anch'essa perfezionanda in Normale, dopo un anno di studio a Parigi, diventò mia moglie e mi raggiunse a Monaco; una volta che andavamo in treno a Roma, Colli volle venire alla stazione di Firenze a conoscere mia moglie, dimostrando ancora una volta un senso dell'amicizia veramente straordinario.

Li Vigni: Ricordi ancora qualche altro insegnante importante per te?

Gajano: Frequentai dei corsi di storia che mi piacquero moltissimo.

Uno, che seguii per due anni, di Saitta sulla rivoluzione francese; un altro di Passerin d'Entrèves, che fece un corso su Cavour e Giolitti. Poi c'era un docente di Storia medievale, che si chiamava Ottorino Bertolini, il quale era un positivista nel senso migliore: mi ricordo che leggevamo il *Liber pontificalis* e lui ci descriveva la città nella quale il papa si moveva, le strade etc. Io ero ammirato – poi son diventato amico della figlia Lalla, una storica medievale amica di Sofia. Bertolini faceva firmare la presenza a lezione e notò il filosofo che lo seguiva con tanto interesse, per cui, quando andai a fare l'esame e accadde che gli assistenti mi chiedessero: «Quante volte la Ghiara d'Adda è passata tra il Ducato di Milano e la Repubblica di Venezia nel 1400?», io naturalmente non lo seppi e allora loro dissero che non dovevo essere ammesso all'esame, Bertolini disse: «Ma io questo lo conosco! Come lo bocciate? Vieni, vieni!». E feci l'esame con lui (Questi assistenti sono diventati storici di valore; allora erano un po' carogne, come capitava spesso agli assistenti).

Biscuso: E gli esami con Scaravelli come erano? Te li ricordi?

Gajano: Non potei mai dare esami con Scaravelli. Come ho già detto, l'esame era biennale. Non ricordo con chi io abbia fatto l'esame, forse con Corsi. Poi Corsi si è trasferito a Roma e quando anch'io andai ad abitare a Roma l'andavo a trovare. Però vorrei sottolineare che ebbi con Scaravelli un rapporto di discepolato ammirato e rispettoso, che visse un momento di affettuosa amicizia quando il male cominciò a sopraffarlo. Mi riferisco al mio ultimo incontro. Volete che ve lo racconti?

Li Vigni: Certo!

Gajano: Io dovevo portargli, per fare l'esame, una tesina scritta, che feci sull'ultima parte della *Critica della ragion pura*, sulla funzione regolativa delle idee. Allora gli portai questa tesina nello studio che aveva in Normale. Rimasi colpito da questo studio, in cui c'erano pochissimi libri ma che era quasi completamente pieno di dischi di musica classica; questo mi impressionò moltissimo. Entrai lì e lui disse: «Leggila, perché io non mi sento di leggerla». Dava del tu agli studenti, cosa che io poi non ho mai fatto, davo del lei perfino quando facevo le supplenze al Liceo. «Leggila!». E allora io la lessi e poi mi disse: «Va bene. Senti, non mi sento tanto bene, accompagnami a ritirare lo stipendio». Quindi pian piano scendemmo le scale, credo non ci fosse ancora l'ascensore dentro la Normale. E pian piano l'ho accompagnato dalla Normale alla Sapienza, che saranno due o trecento metri. Ma mentre camminavamo si profila la sagoma del Preside di Facoltà. Allora lui

mi disse: «Senti, io questi gufi non li posso vedere», e allora io cercai di nascondere e così pian piano andammo alla Sapienza e poi lo riportai in Normale.

Biscuso: Era già molto segnato nel 1956 dalla depressione. Tanto che dopo aver avuto il trasferimento a Firenze, non riuscì a insegnare.

Gajano: Però era anche un toscannaccio, un aristocratico, un gran signore, ma anche un toscannaccio. A lezione raccontò una storia. C'era un collega di Torino, che era uno dei grandi boss dell'indirizzo cattolico. Una volta vinta la cattedra, si era presentato a Napoli da Benedetto Croce (a questo punto Scaravelli imitava sia l'accento torinese sia l'accento napoletano); questi disse a Croce: «Professore!». «Non sono professore, chiamatemi maestro», infatti non era laureato. «Io, sa, ho vinto la cattedra, ma ora che ho vinto la cattedra vedo i limiti della mia preparazione. Sono venuto da lei per cercare di avere un consiglio su cosa fare per migliorare la mia preparazione». E allora, secondo quello che raccontava Scaravelli, Croce rispose: «Sentite, io l'unica cosa che vi posso dire, se voi volete un po' migliorare, è: imparate 'o napoletano!». Per tornare ai corsi che ho frequentato: io studiavo moltissimo, ma lui non interrogava a lezione; era abbastanza tollerante, se qualcuno interveniva era contento.

Biscuso: Eravate molti a lezione? Una decina?

Gajano: Molti non eravamo di certo.

Biscuso: Chi ti ricordi tra i tuoi compagni di corso?

Gajano: C'era un allievo molto stimato da Scaravelli, che poi non ha combinato molto, forse inibito dalla figura del maestro: si chiamava Bortone.

Biscuso: Hai ancora gli appunti dell'Università?

Gajano: Li ho perduti. Non so come mai, non ritrovo più i quaderni.

Biscuso: Luporini già insegnava?

Gajano: Luporini arrivò quando io facevo il quarto anno, era professore incaricato; io andai a sentire qualche cosa ed era molto interessante. Mi pare che fece proprio il corso su Kant.

Biscuso: Infatti lui poi lavorò proprio sullo spazio in Kant, un tema che era comune a Scaravelli.

Gajano: Invece il mio amico di Lucca, Saltini, si laureò con Luporini e studiò molto Hegel. Questo Vittorio Saltini aveva tratti di genialità, tanto che al Liceo lo consideravamo il più bravo di tutti. Non studiava quasi mai, ma leggeva moltissimo. Io gli devo il fatto di aver letto i russi. La cosa più bella che ha scritto il Saltini è un romanzo, *Quel che si perde*. È una frase di Machado. Saltini prima scrisse romanzi

cinesizzanti, piuttosto mediocri; ma una volta che vidi su una rivista, forse sull'«Espresso», una nota di Cesare Cases che diceva «Finalmente Saltini ha fatto centro», dissi «Perbacco!» e lo comprai subito.

Biscuso: Torniamo a Scaravelli: parlava di musica a lezione, vista la sua passione per la musica?

Gajano: No, non parlava di musica, anche se aveva questa straordinaria passione.

Li Vigni: Scaravelli aveva qualche interesse di natura non dico politica, ma civile?

Gajano: Non so se l'avesse; non veniva fuori.

Li Vigni: Né pensava che la filosofia avesse una tale vocazione.

Gajano: Questo certamente non lo pensava.

Biscuso: Da quello che si sa, è stato soltanto per un breve periodo nella redazione del «Mondo» di Bonsanti, però non ha mai scritto nulla. Lui ne condivideva lo spirito liberale, ma non era di certo interessato alla politica. Distingueva decisamente politica e filosofia: la politica appartiene all'ambito delle passioni, crocianamente dell'economico, e non all'ambito della pura teoreticità, della logica. In anni in cui il dibattito politico era assai vivace, non credo che lui abbia mai preso posizione pubblicamente. Condividi questo giudizio?

Gajano: Sì.

Biscuso: Quale libro di Scaravelli ti ha maggiormente colpito?

Gajano: Gli scritti kantiani, indubbiamente, non la *Critica del capire*.

Biscuso: Per concludere: che cosa devi all'insegnamento di Scaravelli?

Gajano: Innanzitutto da studente, gli interessi e i problemi sollecitati dai corsi di Scaravelli avevano generato in me curiosità di vario genere: ricordo qualche lettura neo-positivista – suscitata anche da Nicola Cabibbo, il grande fisico che mi parlava dell'*Enciclopedia internazionale della scienza unificata* –, e soprattutto lo studio di alcune opere di Cartesio e Leibniz. Successivamente direi che i problemi che mi trovai a cercar di mettere a fuoco dipesero da ciò che negli studi precedenti, al di là della generica tendenza alla coscienza critica, più mi aveva influenzato: i corsi universitari di Luigi Scaravelli mi avevano reso sensibile alle questioni di metodo, in particolare a quelli che la tradizione filosofica ha chiamato metodo analitico e metodo sintetico, e al rapporto tra intelletto e ragione, nell'accezione pur diversa che Kant e Hegel avevano dato a questi termini. Per esempio, nel lavoro che scrissi su Tommaso d'Aquino, nel tipo di questioni che suscitavano il mio interesse, essenzialmente argomentazioni che anticipassero temi

kantiani, e nella scelta del tema, lo schema logico-scientifico proposto per la metafisica, si sente lo studente di Scaravelli. Prestai attenzione all'esposizione delle categorie e dei trascendentali a partire dall'ente, la cui nozione, secondo Tommaso, era la prima che cadesse nell'intelletto umano. Un'eco di Scaravelli, della sua sfiducia nella possibilità che i problemi della filosofia trovassero soluzione, si avvertiva pure nel mio modo di analizzare il testo, in cui parte essenziale aveva la ricerca delle debolezze di esso. Ma non ero d'accordo con me stesso: al pessimismo di Scaravelli, che mi portavo dentro non del tutto consapevolmente, si opponeva in me la fiducia che i problemi filosofici potessero essere risolti.

Roma, 30 aprile 2016

a cura di
MASSIMILIANO BISCUSO e FIORINDA LI VIGNI

Bibliografia degli scritti di Alberto Gajano

1962

Rec. di T. BONHOEFFER, *Die Gotteslehre des Thomas von Aquin als Sprachproblem*, Tübingen 1961 (Beiträge zur Historischen Theologie), «Studi Medievali», s. 3, 3/2, 1962, pp. 792-3.

1963

Rec. di W.H. PRINCIPE, *William of Auxerre's Theologie of the Hypostatic Union*, Toronto 1963, «Studi Medievali», s. 3, 4/2, 1963, pp. 456-7.

Rec. di B. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris 1963, «Studi Medievali», s. 3, 5/2, 1964, p. 932.

1964

Il problema della metafisica come scienza nel Commento di S. Tommaso d'Aquino alla Metafisica di Aristotele, «Studi Medievali», s. 3, 5/2, 1964, pp. 793-819.

Ricordo di Felice Balbo, «Selenia. Periodico di documenti e di idee», s. 3, 12/13, 1964, pp. 8-9.

1965

Un'opera filosofica di Felice Balbo, «Aquinas», 8, 1965, pp. 177-86

F. BALBO, *Opere (1945-1964)*, a cura di C. Fabro, A. Gajano, M. Motta e C. Napoleoni, Torino 1965.

1966

Rec. di K.-D. NOTHDURFT, *Studien zum Einfluss Senecas auf die Philosophie und Theologie des zwölften Jahrhunderts*, Leiden-Köln 1963, «Studi Medievali», s. 3, 7/1, 1966, pp. 454-5.

1968

J. ROVAN, *L'Europa: idea e realtà*, a cura di A. Gajano, Roma 1968.

1970

Psicanalisi e fenomenologia nel pensiero di P. Ricœur, «Giornale critico della filosofia italiana», 3, 1970, pp. 406-32.

1972

Le ambiguità della dialettica: la teoria critica della società di Jürgen Habermas. I: Il concetto di partecipazione politica, «Quaderni di Rivista trimestrale», 33-34, 1972, pp. 154-77.

Le ambiguità della dialettica: la teoria critica della società di Jürgen Habermas. II: L'opinione pubblica, «Quaderni di Rivista trimestrale», 35-36, 1972, pp. 403-37.

Rec. di J. HABERMAS, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Bari 1971 (ed. or. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied 1962), «La Critica Sociologica», 21, 1972, pp. 267-9.

1979

La dialettica della merce. Introduzione allo studio di Per la critica dell'economia politica di Marx, Napoli 1979 (2019², con postfazione di R. Finelli).

1981

Scopi sociali, progresso scientifico e scienza della scienza (rec. di H. LAITKO, *Wissenschaft als allgemeine Arbeit*, Berlin 1979), «La critica sociologica», 57/58, 1981, pp. 52-60.

1993

Doctrina et disciplina: unità delle scienze e autonomia della ragione nelle Regulae di Descartes, «Giornale critico della filosofia italiana», 1, 1993, pp. 57-85.

1995

Enseigner et apprendre chez Descartes: la connaissance des principes dans les «Regulae ad directionem ingenii» et la «Recherche de la vérité», «Revue philosophique», 2, 1995, pp. 165-90.

2000

La virtù come potenza nel libro I della Repubblica di Platone, «Annali della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Siena», 21, 2000, pp. 45-69.

2002

Sulla causa nel Fedone platonico, «Annali della Facoltà di lettere e filosofia», 13, 2002, pp. 1-42.

2006

La giustizia e la polis nei primi libri della Repubblica di Platone: osservazioni, in «Bene navigavi». Studi in onore di Franco Bianco, a cura di M. Failla, Macerata 2006, pp. 265-81.

2008

La distinzione fra agire e fare e la critica dell'oligarchia nel Carmide di Platone. Riflessioni preliminari, in *L'eresia della libertà. Omaggio a Paolo Cristofolini*, a cura di C. Piazzesi, M. Priarolo e M. Sanna, Pisa 2008, pp. 81-90.

2011

Insegnabilità della virtù nel Protagora di Platone, «La cultura», 49/2, 2011, pp. 157-86.

2015

Uno studio sul determinismo, «La cultura», 53/1, 2015, pp. 125-40.

Strano e fatale mito. Il cigno di Baudelaire a fronte della tradizione platonica, Pisa 2015.

2016

Crisi e trasformazioni del capitalismo: discussioni recenti, «Critica Marxista», novembre-dicembre 2016, pp. 56-65.

2017

Il problema della disuguaglianza, in *Per una politica del concreto. Studi in onore di Roberto Finelli*, a cura di M. Failla e F. Toto, Roma 2017, pp. 307-21.

Luigi Scaravelli, Giorgio Colli e l'Università di Pisa negli anni Cinquanta. Conversazione con Alberto Gajano, «Filosofia italiana», aprile 2017, pp. 1-8.

2018

Cesare Luporini, un esempio per la sinistra di oggi, «Critica Marxista», maggio-agosto 2018, pp. 62-71.

2019

Per una filosofia all'altezza del nostro tempo, in *La logica delle idee. Studi di filosofia moderna in onore di Emanuela Scribano*, a cura di M. Favaretti e M. Priarolo, Milano-Udine 2019, pp. 283-93.

I saggi che Alberto Gajano ha pubblicato dal 1964 al 2021, anno della sua scomparsa, spaziano da Platone a Cartesio, da Tommaso d'Aquino a Habermas. Si tratta di un percorso di indagine storica e di riflessione filosofica singolare, negli anni in cui gli specialismi hanno sempre più delimitato i confini della ricerca accademica e allontanato la prospettiva storica dalla riflessione filosofica. I testi qui riuniti, se non esauriscono la produzione scientifica dello studioso, consentiranno almeno di apprezzare quanto possa essere stimolante un'indagine guidata dalla curiosità, dall'interrogazione costante, dall'apertura alle molteplici sollecitazioni della ricerca filosofica.